

Barcsa Krisztina  
Hegedüs Gabriella

**VÁLOGATOTT TANULMÁNYOK A II.  
INTERDISZCIPLINÁRIS VALLÁSTUDOMÁNYI  
HALLGATÓI KONFERENCIA  
ELŐADÁSAIBÓL**



2020

**ISBN szám:** 978-963-306-730-7

**Szerző:** Barcsa Krisztina – Hegedüs Gabriella (szerk.)

**Kiadó:** Szegedi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar,  
Vallástudományi Tanszék

**VÁLOGATOTT TANULMÁNYOK A II.  
INTERDISZCIPLINÁRIS VALLÁSTUDOMÁNYI  
HALLGATÓI KONFERENCIA ELŐADÁSAIBÓL**



# TARTALOM

<b>Előszó</b> .....	<b>7</b>
<b>Barcsa Krisztina:</b> <i>A vallási kompetenciák helye a pszichológiában</i> .....	<b>11</b>
<b>Dudás Róbert Gyula:</b> <i>A külföldön élő katolikus magyarok püspökének egyházi helyzete és lehetőségei a XXI. században</i> .....	<b>31</b>
<b>Gyuris István Viktor:</b> <i>A magánszférák szakrális tárgyainak használata és funkciói napjainkban Csíkszentdomokoson</i> .....	<b>43</b>
<b>Ljubanic Ádám:</b> <i>A komparatív teológia szerepe a 21. századi vallásközi párbeszédben</i> .....	<b>71</b>
<b>Magdus Tamás:</b> <i>Az átmeneti rítusok megjelenése Ceres kultuszában</i> .....	<b>93</b>
<b>Nemes Márk:</b> <i>Kutatásmódszertan az új vallási közösségekben</i> .....	<b>109</b>
<b>Szugyiczki Zsuzsanna:</b> <i>Thomas Merton misztikája</i> .....	<b>121</b>
<b>Tegzes Nóra Valentina:</b> <i>A keresztség mint a megtérő ember határátlépő rituálja</i> .....	<b>141</b>
<b>Tuna Rita:</b> <i>Azas Sálóm / Ácát sálom</i> .....	<b>161</b>
<b>Utószó</b> .....	<b>177</b>



## ELŐSZÓ

Az I. Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferenciát 2018 áprilisában azzal a céllal hívta életre az ELTE Vallástudományi Tanszékének Hallgatói Képviselője, hogy minden évben rendszeresen, de lehetőség szerint változó helyszínen a vallástudománnyal vagy annak segédtudományaival foglalkozó hallgatók és fiatal kutatók számára biztosítson szakmai fórumot az aktuális kutatási témáik és eredményeik bemutatására. Ezzel karöltve a szakmai közösségépítés iránti törekvés is éppúgy kiemelt szempontot jelent, hiszen a tudományos diskurzusban elengedhetetlen az intézményközi kommunikáció. Ennek szellemében 2019 tavaszán második állomásként a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke adott otthont ennek a kezdeményezésnek. Jelen kötet tartalmát a szegedi konferencián elhangzott előadások egy részének az anyaga képezi.

Ami minden bizonnyal már a kötet első átlapozásakor is feltűnik, az a szerteágazó tematikai sokféleség. Ez a vallástudomány interdiszciplináris természetéből adódik. Hiszen mindaz, amit vallásnak illetve vallásinak nevezünk, számtalan oldalról közelíthető meg tudományos szempontból is, vagy másképpen fogalmazva: a vallás egy olyan komplex jelenség-halmaz, amely több tudományterületet is érint. A különféle problémakörök, kutatási kérdések és tudományterületi megközelítések mind-mind különböző perspektívákat és módszereket igényelnek. Nagyon leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy tulajdonképpen ezek összessége alkotja a vallástudományt. Tehát a vallástudomány korántsem egy statikus monolit tömb, hanem egy nagyon is élő és dinamikus tudományterület, mivel mind a vallás és annak megnyilvánulási formái, mind pedig a vallásról való gondolkodás folyamatosan változik és alakul. A vallástudományon, mint halmazon belül a különféle megközelítések rugalmasak, azok a vallás tudományos vizsgálatának fő csapásait jelölik ki, és általában a saját tudományterületeikre érvényes meghatározást adnak a vallásról, de önmagában az egyes perspektívák és megközelítési hagyományok azonosítása és rendszerezése is szolgálhat felfedezéssel. Tehát nincs önálló, exkluzív, elkülönülő vallástudományi módszertan, mindegyik megközelítés és tudományterület a saját módszereivel vizsgálja a vallást. Ennek megfelelően ebben a kötetben éppúgy talál-

kozhatunk történeti és filozófiai megközelítéssel, mint ahogyan szociológiai, néprajzi valamint lélektani nézőponttal is. Ami valamennyiben közös, hogy a vallástudomány tárgya a társadalom és a kultúra vallási dimenziói, benne az ezen elemek és struktúrák által meghatározott emberrel. Így akár belülről, akár kívülről tekintünk is a vallásra, a vallástudomány – ily módon ez a kötet is – nemcsak az Olvasóhoz, hanem az Olvasóról is szól.

Tóth Péter







# A VALLÁSI KOMPETENCIÁK HELYE A PSZICHOLÓGIÁBAN

Barcsa Krisztina

## Fő kutatási kérdés és perspektíva

Jelenlegi írásomban doktori kutatásom központi kérdését és irányvonalait igyekszem bemutatni elsődlegesen külföldi szerzők által felvetett és vizsgált hipotézisek és tanulmányok alapján. A tanulmány tárgya érinti azokat a legfontosabb alapvető kereteket, melyek behatárolják kutatásom mélységét, perspektíváját és irányvonalát elsődlegesen elméleti, részben pedig kutatómódszertani szempontból.

Tanulmányom kiindulási pontját Dr. Süle Ferenc pszichiáter, a 2007-ig működő Országos Pszichiátriai és Neurológiai Intézet Valláslélektani Pszichiátriai Osztályának főorvosa által tett kijelentések adják, melyeket részben Carl Gustav Jung, részben saját tapasztalatai alapján vetett fel:

*„Miközben a lakosság nagyobb része vallja magát vallásosnak, valláslelektani oktatás a pszichiáter, pszichológus-képzésben nincs. A teológiai akadémiákon viszont nincs pszichopatológiai és pszichoterápiás képzés, amire a lelkészeknek szükségük lenne. Így jelentős populáció lélekgyógyászati ellátásában űr keletkezett, amibe kellő képzettség nélküli ellátók törtek be.”<sup>1</sup>*

Az itt felvetett problémakör kétoldalú: egyrészt érinti a lelkész-képzést, másrészt pedig a pszichológus-képzés egyik hiányosságára hívja fel a figyelmet. Jövőbeli, a témát több területen és különböző módszerekkel vizsgáló doktori kutatásom azonban csak az egyik oldalra, a pszichológus-képzésen oktatott kompetenciákra koncentrál. Itt szeretnék egy rövid kitérőben reflektálni saját kutatói pozíciómról és meghatározni perspektívámat, amely alapjaiban definiálja nem csak jelenleg zajló kutatásomat, de ezen tanulmány nézőpontját is.

1 Süle, Ferenc (2010). Vallás és spiritualitás a klinikai gyakorlatban. In *Előadások a családról és a spiritualitásról* (3–5). Hozzáférés: <http://mek.oszk.hu/10600/10661/> 2019. 09. 20.

Három oldalt szükséges elsődlegesen áttekinteni itt: (1) pedagógia, (2) pszichológia, (3) vallástudomány. Emellett kitérek egy negyedik oldalra is, amely a pedagógiához kapcsolódva az úgynevezett vallásoktatás szakterületét érinti.

A pedagógiai perspektíva elsődlegesen abban jelenik meg, hogy főként a pszichológus-képzésre koncentrálok, nem pedig más területre (mint például a terápiás kezelés) ezen ágazaton belül. Azonban nem célom oktatási módszertannal, oktatási metódusokkal és elméletekkel foglalkozni. Nem fogok hosszútávon rámutatni oktatástechnikai hiányosságokra, illetve kutatási fókuszom középpontjában nem az a kérdés áll, hogy *hogyan* kellene tanítani a vallást a pszichológusok képzése során. Igyekszem azonban feltárni egy olyan, a képzésben jelenlévő űrt, amelynek jelenléte több, sok esetben akár káros következménnyel járhat több szempontból is – ahogyan arra Süle is utalt.

A pszichológiai nézőpont kérdése összetett, mivel forrásaim jelentős része ezen szakterületből eredeztethetőek. Azonban én magam nem az emberi pszichét vagy annak vallásos dimenzióit, esetleges valláshoz kötődő megküzdési stratégiáit vagy torzulásait vizsgálom. Nem fogalmazok meg állításokat és/vagy javaslatokat továbbá a terápiás munka vagy a mentális betegségek gyógyításához használt módszerek vonatkozásában. Azonban pszichológusok által készített kutatásokat alapul véve kitérek arra, hogy a vallási és spirituális dimenzió hiánya/alulreprezentáltsága hogyan hathat például a terápiás kezelésre.

Elsődlegesen vallástudományi perspektívát alkalmazok kutatásom során. Fő fókuszom ugyanis a vallási és spirituális dimenzió hiányának (vagy csökkent jelenlétének) forrásait, társadalmi vonatkozású következményeit érinti – amennyiben ezen hiány (vagy csökkentett jelenlét) hipotézise alátámasztásra kerül az adatgyűjtés és -elemzés során. Emellett foglalkozom azzal a kérdéssel, hogy mit jelent alapvetően a vallási és spirituális kompetencia fogalma, illetve ez a fogalom milyen képességeket és tudáselemeket foglal magában a pszichológia szakterületének vonatkozásában. A vallásra kívülről tekintek és a kortárs társadalom egyik releváns aspektusaként kezelem, amely megkerülhetetlen eleme az emberi diverzitásnak. Célom alapvetően a vallási érzékenyítés segítése az említett szakterületen belül egy, a témában jelenleg kevésbé hangsúlyos nézőpont szempontjából.

Mindemellett kiemelném a következőkben a vallásoktatáshoz (Religious Education) kötődő párhuzamokat. Hazai viszonylatban elsődlegesen hittanoktatás zajlik az iskolákban; a tanuló szülei nyilatkoznak arról, hogy erkölcsant vagy pedig valamilyen felekezeti hittant tanítsanak gyermekeik számára a különböző oktatási intézményekben. A vallásoktatás fogalma azonban teljes mértékben más irányból közelíti meg a vallásról szóló oktatás kérdését. Külföldi viszonylatban országonként eltérő: van, ahol céljaiban a hittanhoz közelít, azonban módszertana eltér a Magyarországon használtaktól (például német nyelvterületeken) és van, ahol irányvonalait tekintve inkább a vallástudományhoz áll közelebb (például Anglia). Jelenleg is élő akadémiai vita zajlik arról, hogy a vallásoktatás hogyan tud alkalmazkodni és releváns maradni a kortárs szekuláris és multikulturális közegben. Ezt a helyzetképet tovább árnyalja az országonként eltérő népességi és törvényi helyzet. A téma vonatkozásában én magam elsődlegesen az angliai modellhez kapcsolódom, amelyet Ninian Smart munkássága erőteljesen befolyásolt.<sup>2</sup> Összességében a vallásoktatás nézőpontja a következőképp írható le: a különböző vallásokról szóló tudás és annak megértése nyomán a diákok képessé válnak saját pozíciójukra és vallási identitásukra reflektálni, kérdéseket feltenni és jobban megérteni/elfogadni az eltérő vallási nevelést kapott diák- és embertársaikat. A vallásoktatás során nem csak száraz tudás- és információátadás zajlik. A diáknak szabad mozgástere van; a cél elsődlegesen nem az ismeretek száraz átadása, hanem az érzékenyítés – mely érzékenyítésen keresztül a diák maga is tudatosabban képes reflektálni a jövőben saját hitrendszerére és vallására.<sup>3</sup> A vallásoktatásnak általánosságban véve nem az a célja, hogy a diákokat átformálja például a patchwork-vallásosság (vagy esetleges kritikák szerint a vallástalanság) ideológiájára hanem az, hogy vallásilag tudatosabb és a másik emberre érzékenyebb személyeket neveljen. Azaz (ki)fejlessze már gyerekkorban a

2 O'Grady, K. (2005). Professor Ninian Smart, phenomenology and religious education. *British Journal of Religious Education*, 27(3), 227–237. Hozzáférés: <https://doi.org/10.1080/01416200500141249> 2019. 09. 20.

3 Northamptonshire Standing Advisory Committee on Religious Education (SACRE). (2018). *The Agreed Syllabus for Religious Education 2018-2023*.

vallási kompetenciát ezáltal elősegítve a megértést és a békés együttélést a kortárs társadalmi viszonyok között.<sup>4</sup>

Több vonatkozó szakirodalomban is szerepel (amelyek közül néhányat a későbbi fejezetekben igyekszem áttekinteni), hogy a vallás és a spiritualitás a diverzitás egyik elengedhetetlen eleme. Azonban kiemelhető, hogy a két ágazat (azaz vallás és pszichológia) múltbéli viszonya többek között az egyik oka annak, hogy ez az elem a pszichológusképzésben alulreprezentálttá vált a diverzitás többi eleméhez képest. A vallásoktatás nézőpontja, amely nem úgy mond téríteni, hanem érzékenyíteni kíván a tudásátadás és a szabad mozgástéreszközök segítségével elengedhetetlen a téma vonatkozásában. Itt az elsődleges cél azonban nem a „békés együttélés”, hanem egy jobb, árnyaltabb, esetenként integráltabb (és vallási hovatartozástól független) terápia és ellátás biztosítása azoknál a pácienseknél, akiknek erre szükségük van vagy akik ezt igénylik. Kérdés, hogy ez a fajta oktatás, azaz a vallási kompetenciák oktatása megjelenik-e a jelenlegi képzési rendszer egészében vagy részleteiben, és ha egyáltalán nem (vagy nem megfelelően), ahogy azt Süle állította, akkor ez milyen módokon orvosolható akár a felsőoktatási intézményi rendszer keretein belül, akár azon kívül. Fontos továbbá kiemelni, hogy a vallásoktatás elsődlegesen nem a felsőoktatásban – amelyről Süle is beszélt –, hanem a gimnáziumi és általános iskolai oktatásban van jelen leginkább. Így ezen a ponton elengedhetetlen tisztázni, hogy a nézőpont alkalmazása során figyelembe kell venni a felsőoktatás sajátosságait is és ehhez szükséges igazodni.

### **A valláslélektan kialakulásának mozzanatai**

A fentiekben röviden utaltam a vallás és pszichológia kapcsolatára, melyre igyekszem a következőkben ráirányítani a fókuszot – teszem ezt a teljesség igénye nélkül, pusztán a legfontosabb lényegi elemekre koncentrálva. A részletesebb kifejtéshez Benkő Antal felosztását veszem figyelembe, aki a valláslélektan kialakulását három nagyobb szakaszra osztja – ezt a három szakaszt tekintem át abból a szempontból, hogy vajon pozitív, semleges

4 Barnes, L. P. (2009). An Alternative Reading of Modern Religious Education in England and Wales. *British Journal of Sociology of Education*, 30(5), 607–620. JSTOR.

vagy negatív volt-e a két említett terület viszonya? A felosztást itt Szenes Márta pszichológus írása nyomán ismertetem.<sup>5</sup>

Az első szakasz nevei között kell megemlíteni egyrészt Wilhelm Wundtot, akit gyakran a kísérleti pszichológia atyjának is neveznek. Ő volt az első, aki a pszichológiát különálló tudományágként definiálta és az első, aki pszichológusnak hívta saját magát. Másrészt nem megkerülhető William James nevének említése, aki lefektette a funkcionalista pszichológia alapjait. Ő alapította továbbá az első amerikai kísérleti laboratóriumot, és az amerikai pszichológia atyjának is szokták nevezni. Széles körű pszichológiai munkásságában a vallás kérdésével is részletesen foglalkozott. A vallást az élmény oldaláról ragadta meg, azaz a vallások tanulmányozása során nem a primitív népek vallásosságából indult ki, hanem misztikusok és nagy lelki írók műveiből. Legfontosabb mozzanatként pedig a megtérést jelölte meg. Carl Gustav Jung is nagy hatása gyakorolt később.

Az utolsó név pedig, akit említeni kell ebben a szakaszban Sigmund Freud, akinek a valláshoz kapcsolódó elméletei és kritikái nem csak közismertek sok esetben, hanem igen jelentősek is. A tanulmány keretei miatt bővebben nem térek ki a freudi valláskritikára, mert gondolatai bár igen fontosak és nem megkerülhetők a téma vonatkozásában, a jelenlegi íráshoz tartalmilag szorosan nem kapcsolódnak.

Az első szakaszcól összességében pozitívitás állapítható meg abból a szempontból, hogy a vallás integrált részét képezi a pszichológiai vizsgálatoknak, elméleteknek - akár segítő, akár káros entitásként van tárgyalva.

A valláslélektan kialakulásának második szakaszát Benkő a XX. század 30-as éveinek végétől a kognitív forradalomig helyezi el. Ebben az időszakban a pszichológiát általában a vallás iránt korábban megnyilvánuló élénk érdeklődés csökkenése jellemzi, ahol a vallás és a pszichológia egymástól elhatárolódni látszanak. A pszichológusok jó része határozottan vallásellenesnek állítja magát és az ilyen pszichológiától az egyházak egyre inkább elzárkóznak. Mindemellett az időszaknak vannak fontos pozitív fejleményei is a valláslélektan területén belül, azonban ki kell emelni, hogy ezek nem illeszkednek a lélektan egészét jellemző trendekbe. Ide tartoznak pél-

5 Szenes Márta (2008). *Odú és kelepce – új vallási közösségekbe megtért fiatalok életúttelemezése az identitáskeresés tükrében*. Hozzáférés: [http://pszichologia.pte.hu/sites/pszichologia.pte.hu/files/files/files/dok/disszert/d-2008-szenes\\_marta.pdf](http://pszichologia.pte.hu/sites/pszichologia.pte.hu/files/files/files/dok/disszert/d-2008-szenes_marta.pdf) 2019. 09. 20.

dául Gordon Allport elméletei, aki szintén William James munkásságából indult ki, vagy Donald Woods Winnicott, Anna-Maria Rizzuto, Erik Erikson és Heinz Kohut, illetve a Freud után következő pszichoanalitikusok munkássága, akik a vallással szemben kevésbé kritikus álláspontot foglaltak el, mint Freud. Ez utóbbi irányvonal képviselői közül emelném ki Carl Gustav Jungot. Két tanulmányt fontos itt bemutatni Jungtól, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a Süle által felvetett kérdéskörhöz.

A pszichoterápia és a lelkeszi tevékenység kapcsolatáról c. írásában Jung azért (is) kritizálja az adleri és a freudi felfogást, mely a lélek fogalma helyett az ösztönzavarokból kiindulva tekinti a neurózist, mert az ilyen megközelítések, ahogy ő fogalmaz:

*„[...] mégsem elégítik ki a beteg lélek mély szükségleteit. Felfogásmódjuk túl tudományos és túl magától értetődő, túl kevésbé fiktív vagy imaginatív, egyszóval túl kevésbé értelmet adó: az embert csak a jelentőséggel bíró válthatja meg.”<sup>6</sup>*

Hozzáteszi:

*„Ezek lélek nélküli pszichológiák, melyek olyasvalaki számára lennének alkalmasak, aki azt hiszi, hogy nincsenek szellemi igényei vagy szükségletei.”<sup>7</sup>*

Jung a neurózis definícióját végül ekként határozza meg:

*„A pszichoneurózis végső értelemben az értelmét nem találó lélek szenvedése. A lélek szenvedéséből származik minden szellemi teremtés és a szellemi ember egész fejlődése, miközben a szenvedés oka a szellemi tétlenség, a lelki terméketlenség.”<sup>8</sup>*

Jung mindebből kiindulva azt állítja, hogy amikor az orvos mindezt felismeri egy olyan területtel szembesül, mellyel vonakodik foglalkozni. Dönthet arról, hogy a beteget teológushoz vagy filozófushoz küldi, esetleg tanácsalanságban hagyja, mivel hivatásbeli lelkiismerete nem írja elő, hogy

6 Jung, C. G. (2005). A pszichoterápia és a lelkeszi tevékenység kapcsolatáról. In *A nyugati és keleti vallások lélektanáról* (337–355). Scolar Kiadó. 339.

7 Jung, C. G. (2005) 338-339.

8 Jung, C. G. (2005) 339.



világnézettel is rendelkezzen. Azonban számos művelt páciens elutasítja a filozófust vagy a teológust, így ez a megoldás nem minden esetben működőképes.

A betegnek az élethez egy olyan rendszerre lenne szüksége, amely hitet, reményt, szeretetet és felismerést nyújt számára, ám ezeket Jung kegyelemnek nevezi. Ez a gondolatmenet vezeti el őt arra, hogy a terapeuta komoly akadállyal szembesül itt: hogyan tudná a terápia a szenvedő lelket hozzásegíteni az úgynevezett megváltó élményhez? Ugyanis ez az élmény lenne az, amely meg tudná gyógyítani a páciens az által, hogy úgymond részesíti őt a fentebb említett négy karizmában. Ez a valódi gyógyulás és a *hogyan* kérdése az az akadály tulajdonképp, amely összekapcsolja a lelkészt a terapeutával.

Azonban Jung meglátása szerint, habár a lelki szenvedés sokkal inkább a lelkipásztor, mint az orvos területe, mégis a betegek legtöbbször az orvost keresi fel. Ennek két fő okát nevezi meg Jung: az egyik, hogy a lelkész nem rendelkezik megfelelő ismeretekkel a beteg lelki hátterének felismeréséhez, a másik, hogy nem rendelkezik elegendő szaktekintéllyel sem, mellyel meggyőzné a beteget 'szenvedése lelki eredetéről'.

Mindennek nyomán Jung a következő megállapítást teszi:

*„Manapság már elért bennünket a pusztítás, a lélek sérüléseket szenvedett, és ezért a betegek a pszichiátert papi szerepbe kényszerítik, amennyiben azt várják és követelik tőle, hogy váltsa meg őket szenvedésüktől. Ezért kell nekünk, pszichiátereknek olyan problémákkal foglalkoznunk, amelyek szigorúan véve tulajdonképpen a teológiai karra tartoznának.”<sup>9</sup>*

Jung másik itt bemutatni kívánt tanulmányában, melynek címe a *Pszichoanalízis és lelkipásztorkodás*, egyértelműen meghatározza azokat a lényegi elemeket, amelyek elválasztják egymástól ezt a két területet. Míg szerinte a lelkészi tevékenység a „keresztény hitvallás alapján történő vallásos befolyásolást jelent”<sup>10</sup>, a pszichoanalízis Freud és Jung munkásságában „orvosi beavatkozás

9 Jung, C. G. (2005) 352.

10 Jung, C. G. (2005). Pszichoanalízis és lelkipásztorkodás. In *A nyugati és keleti vallások lélektanáról* (356–362). Budapest: Scolar Kiadó. 356.

– egy pszichológiai technika, melynek célja, hogy felszínre hozza a tudattalan tartalmait, és beillessze azokat a tudatba.”<sup>11</sup>

Egy másik fontos különbségtétel, melyet írásában megjelenít, hogy a pszichoanalízis rendelkezik az úgynevezett ajtók kinyitásához szükséges eszközökkel. Azonban egy ajtó kinyitása sok veszéllyel és még több mellékhatással járhat, ezért, ha valaki laikusként végez analízist, elengedhetetlen, hogy legyen mellette egy orvos, akivel együtt tud működni. *„Mármost az orvos egyes kritikus kérdéseket nyugodtan és gyógyítólag nyitva hagyhat, mivel egy értelmes páciens nem vár tőle többet, mint orvosi segítséget. A lelkésztől mindig többet, nevezetesen vallási megoldásokat várnak.”*<sup>12</sup>

Ennek nyomán Jung kijelenti, hogy az analitikus pszichológiában orvos és lelkész akarva akaratlanul is egymásba ütközik, mely ütközés fontos lenne, hogy ne ellenségeskedéshez, hanem együttműködéshez vezessen. Így üdvözlendőnek kéne lennie a pszichoterapeuta részéről, amikor munkáját egy lelkipásztor segíti, támogatja és kiegészíti. Bár nehézséget jelenthet a fent említett nézőpontok ellentétessége, különbözősége, mégis, ezek összeütköztetéséből születhetnek *„mindkét oldal számára a leggyümölcsözőbb felvetések”*<sup>13</sup>.

Az árnyaltabb áttekintés érdekében a második szakaszban uralkodó trendek közül ugyancsak fontos kiemelni az egyik legjelentősebbet, a behaviorizmust, melyre közvetlen válasz volt a kognitív forradalom - a Benkő által elkülönített harmadik szakasz kezdőpontja.

A klasszikus behaviorizmus megszületése John B. Watson amerikai pszichológus nevéhez köthető, akinek 1913-as *Psychology as the Behaviorist Views It* című cikke alapozta meg a mozgalom kibontakozását, amely egyfajta válasz volt arra a kritikára, miszerint az addig uralkodó pszichoanalista tradíció nem megfelelően megalapozott tudományos szempontból. A behaviorista nézőpont jóval objektívebb hangnemet tart üdvösnek; az emberi lény – akárcsak minden más alacsonyabb rendű életforma – mozgatórugója a különböző környezeti ingerekre adott válaszokból következik. Az emberi viselkedés alapját a kondicionálás és megerősítés képezi – ezen elmélet

11 Jung, C. G. (2005) 356.

12 Jung, C. G. (2005) 359.

13 Jung, C. G. (2005) 361.

alapköveit fektette le az orosz pszichológus Ivan Pavlov kuttyájával végzett kísérlete során.

Mindebből következik, hogy a behaviorizmus számára a vallás tematikája nem játszik központi szerepet. Általánosságban elmondható, hogy a szigorú behavioristák még ha szimpatizáltak is a vallással, munkásságuk során ignorálták vagy elutasították, hogy foglalkozzanak ezzel a témakörrel, hiszen a vallásos viselkedés nem különbözik szinte semmiben minden más alapvető viselkedési formától ezen nézőpont szerint.<sup>14</sup>

Összegezve tehát a második szakaszcól elmondható, hogy vegyes, de inkább negatív viszony jellemzi azt. Ebben hangsúlyos egyfajta erőteljes távoldódás, aminek nyomán kiéleződnek a vallások képviselői és a pszichológia képviselői közötti ellentétek, a vallás dimenziója pedig háttérbe szorul a pszichológián belül.

A harmadik szakasz a 60-as évektől napjainkig tart a felosztás szerint. Itt ismételten egyfajta közeledés figyelhető meg, amikor is megjelenik a pszichológián belül a kognitív nézőpont, illetve teret nyernek a különféle humanisztikus irányzatok. A keleti kultúrák egyre nagyobb hatást gyakorolnak minden tekintetben, mely ismételten felébreszti az érdeklődést a vallások és a spiritualizmus iránt. A pszichológia ágazatában ennek egyik jelentősebb lenyomata a humanisztikus irányzatokkal és a New Age mozgalommal is többé-kevésbé összenövő transzperszonális irányzat megjelenése. Emellett a vallás oldaláról ki kell emelni, hogy a pasztorálpszichológia is különálló területté válik ebben a szakaszban.

Ugyancsak fontos megemlíteni az úgynevezett biopszichoszociális-spirituális modell megjelenését és térnyerését. A biopszichoszociális modell 1977-ben született meg George L. Engelnek és Jon Romanonak köszönhetően; célja a biológiai nézőpont ellensúlyozása volt. Ebben a holisztikus modellben az emberre és a betegségre *egyidejűleg* három szinten tekintenek: biológiai (azaz a konkrét szomatikus megbetegedés, pl.: rák), pszichológiai (pl. szorongás, depresszió) és szociális-gazdasági/társadalmi helyzet (pl. anyagi gondok, családi állapot).<sup>15</sup> A modell recepciója kortárs

14 Crapps, R. W. (1986). *An Introduction to Psychology of Religion*. Mercer University Press.

15 Unterrainer, H. F., Lewis, A. J., & Fink, A. (2014). Religious/Spiritual Well-being, personality and mental health: A review of results and conceptual issues. *Journal of Religion and Health*, 53(2), 382–392. Hozzáférés: <https://doi.org/10.1007/s10943-012-9642-5> 2019. 09. 20.

szinten is igen gazdagnak nevezhető. Átfogó jellege miatt fontos szerepe van a megelőzésben is, nem csak a konkrét kezelésben.<sup>16</sup> Human-Friedrich Unterrainer kortárs pszichológus és pszichoterapeuta azonban hangsúlyozza több tanulmány nyomán, hogy a modell hiányos: nem vesz figyelembe több olyan tényezőt, amelyeknek szintén kritikus szerepe van az egészség megőrzésében és a gyógyulásban. Az egyik ilyen hiányzó tényező a vallásosság és spiritualitás területe, melynek az egészségre gyakorolt pozitív hatásait több kutatás is igazolja.<sup>17</sup> Ki kell emelni azonban, hogy vannak olyan tanulmányok, amelyek épp ennek az ellenkezőjét támasztják alá, és ahol sok esetben a vallás semleges tényezőként jelenik meg. A hangsúly azonban a dimenzió jelenlétén és nem pozitívításán van az én nézőpontom alapján. A modell hiányosságának és a spiritualitás bevonásának szükségessége, annak szakmai és tudományos kérdése körülbelül az 1990-es évek óta van jelen a tudományterületen belül.<sup>18</sup>

Habár itt újra egy pozitív kapcsolat látszik kirajzolódni, nem lehet átlépni Magyarországot (és a többi érintett ország) vonatkozásában azon a hagyatékra, amit a szocializmus örökségének is szokás nevezni. Mert bár azokban az országokban – például Amerikában –, ahol ez a hagyaték nem játszik szerepet a kortárs trendek alakulásában, látható egy erőteljes közeledés és integrációs együttműködési törekvés, amelynek keretében akár az együtt-imádkozás is megjelenik a terápia keretein belül. Azonban azokon a területeken, ahol mondhatni, hogy körülbelül 50 évig a vallás és a vallásgyakorlás tiltott volt, jóval lassabb és nehezkesebb ez a közeledési folyamat. Ebből következően elmondható, hogy a szélsőséges szembenállás állapota sokat javult, mégsem tűnt el nyomtalanul napjainkban sem. Azonban nyitva marad a kérdés, hogy nem lehet-e felvetni egy negyedik korszakot, amely a ma érvényes, rohamosan fejlődő digitalizáción alapuló információs társadalom keretei között tekinti és jellemzi a pszichológia és vallás/spiritualitás kapcsolatát? Ezen kérdés megválaszolására tanulmányom jelen keretei kö-

16 Kőműves Sándor (2017). Az engeli biopszichoszociális modell—Tudományelméleti alapozásból levezetett orvosi szereptartalom. *Metszetek*, 6(2), 98.

17 Unterrainer, H. F. et. al (2014) *Religious/Spiritual Well-being, personality and mental health: A review of results and conceptual issues*.

18 Sulmasy, D. P. (2002). A Biopsychosocial-Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life. *The Gerontologist*, 42(suppl3), 24–33. Hozzáférés: [https://doi.org/10.1093/geront/42.suppl\\_3.24](https://doi.org/10.1093/geront/42.suppl_3.24) 2019. 09. 20.

zött nem tesztek kísérletet, azonban továbbgondolásra érdemesnek tartom a témakört.

### **Mennyire nevezhető jelentősnek a vallási és spirituális dimenzió?**

A címben feltett kérdésre azért fontos legalább alapvető szinten választ adni, hogy láthatóvá váljon, a vallási és spirituális kompetencia kérdése releváns, hiszen a vallásosság jelenléte ténylegesen és százalékosan kimutatható a társadalomban. Azonban itt csak az egyén vallásosságának témájára fókuszálók és nem térek ki olyan társadalmi szintű és globális kérdésekre, mint például az iszlám vagy az ezoterikus mozgalmak megerősödése, illetve a vallásosság átalakulása (melyet gyakran hibásan a vallás(osság) eltűnésének szokás nevezni).

A vallás jelenlétére és jelentőségére vonatkozóan a pszichológus-képzéseket vizsgáló amerikai tanulmányok általában a Gallup kérdőívek adatait hivatkozzák: 1992 és 2012 között az amerikaiak 55-59%-nak életében nagyon fontos a vallás, további 24-29%-nak pedig meglehetősen fontosnak számít. 40% tartja magát nagyon vallásosnak, míg további 29% közepesen vallásosnak jelölte magát. Egy további adat pedig, hogy 92% hisz Istenben.<sup>19</sup> 2017-ben ezek a számok a következők: 37% tartja magát nagyon vallásosnak, további 30% pedig közepesen vallásos.<sup>20</sup> 2018-ban 51% számára nagyon, további 21%-nak pedig meglehetősen fontosnak számít a vallás saját életében.<sup>21</sup>

A Pew Research Center 2018-as adatai szerint Magyarországon az emberek 14%-nak életében nagyon fontos a vallásosság, 17% minimum havi rendszerességgel vesz részt istentiszteleten/vallási szertartásokon, 16% imádkozik naponta és 26% hisz Istenben abszolút bizonyossággal. Összeítve a magyarok 17%-a nagyon vallásosna. Ki kell emelni, hogy a kutatás

19 Vieten, C., Scammell, S., Pilato, R., Ammondson, I., Pargament, K. I. & Lukoff, D. (2013). Spiritual and religious competencies for psychologists. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5(3), 129–144. Hozzáférés: <https://doi.org/10.1037/a0032699> 2019. 09. 20.

20 Newport, F. (2017, december 22). 2017 Update on Americans and Religion. Gallup.Com. Hozzáférés: <https://news.gallup.com/poll/224642/2017-update-americans-religion.aspx> 2019. 09. 20.

21 Brenan, M. (2018, december 24). Religion Considered Important to 72% of Americans. Gallup. Com. Hozzáférés: <https://news.gallup.com/poll/245651/religion-considered-important-americans.aspx> 2019. 09. 20.

annyiban nehezen összehasonlítható a fentebb említett Gallup kutatással, hogy ez utóbbi nem vizsgálta a lazább, enyhébb elköteleződésű vallásosságot. A kutatás csak azon személyek válaszait tartalmazza, akik minimum két pontban magas szintű elköteleződést jelöltek meg a fent felsorolt 4 pont közül. Emellett a kutatási mintába beletartoznak azok az emberek is, akik egy pontban alacsony szintű vallási elköteleződést adtak meg (pl. alig, vagy soha nem vesz részt vallási szertartásokon), de a másik 3 pontban magas szintű elköteleződést mutattak.<sup>22</sup>

Annak érdekében, hogy megfelelően árnyalt képet lehessen kapni a téma tekintetében, érdemes ezek mellé az adatok mellé illeszteni azt is, hogy hányan járnak pszichológushoz. A Phoenix-i Tudományegyetemen készült egy kutatás, melynek online kérdőíve 2100 felnőtt amerikai embert kérdezett le 2013-ban. Eszerint közel az amerikaiak egyharmada – 32% – próbált már professzionális segítséghez folyamodni mentális problémák miatt. Azonban a kérdőívből az is kiderül egyébként, hogy ezeknek az embereknek 38%-a nem jutott segítséghez valamilyen akadály miatt (a legtöbb esetben ez anyagi korlátot jelent).<sup>23</sup>

Magyarországi vonatkozásban sajnos nem találtam adatokat arra vonatkozóan, hogy itthon az emberek hány százaléka folyamodott vagy folyamodna pszichológiai segítségnyújtásért, ha erre lehetősége lenne. Azonban érdemes megemlíteni Kopp Mária és Skrabski Árpád értékes kutatását, mely alapján „2002-ben a felnőtt magyar népesség 13%-a, tehát körülbelül minden tizedik ember szenvedett súlyos, a BDI szerint 18 pontnál magasabb pontszámmal jellemezhető depressziós tünetegyüttestől, amely már betegségnek tekinthető, és alapvetően akadályozza a munkavégzést és a családi élet egyensúlyát is”. Ugyanez a szám a 2006-os követéses vizsgálat eredményei szerint 18%-ra nőtt.<sup>24</sup> Látható tehát, hogy ahogyan a vallás, úgy a mentális egészség és az azt biztosító

22 Evans, J. & Baronavski, C. (é. n.). How do European countries differ in religious commitment? Use our interactive map to find out. Pew Research Center. Hozzáférés: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/> 2019. 11. 06.

23 UPOX News. (2013). University of Phoenix survey reveals 38 percent of individuals who seek mental health counseling experience barriers. Hozzáférés: <https://www.phoenix.edu/news/releases/2013/05/university-of-phoenix-survey-reveals-38-percent-of-individuals-who-seek-mental-health-counseling-experience-barriers.html>. 2019. 09. 20.

24 Kopp Mária & Skrabski Árpád (2009). Magyar lelkiállapot az ezredforduló után. *Távlatok*, 19(86), 32–52.

szakemberek munkája is releváns, a kortárs társadalomban erőteljesen jelenlévő dimenziónak mondható.

### **Vallási kompetenciák oktatása a pszichológus-képzésben**

Azt a kérdéskört, amelyet ebben a tanulmányban Dr. Süle Ferenc idézete alapján vetettem fel, több tanulmány is vizsgálta empirikusan amerikai vonatkozásban a kijelentéssel egyidőben vagy jóval azelőtt. Ezekből három lényegesebbet emelek ki ebben a fejezetben, hogy egy általános és alapszintű képet adjak a témakör konkrét irányvonalairól, illetve, hogy bemutassam Cassandra Vieten nyomán, mit is jelent ebben a kontextusban a vallási kompetencia fogalma.

Elsőként Sally M. Hage tanulmányát kell kiemelni, aki a vallásról és spiritualitásról szóló ismeretek oktatásának kérdéskörét tekinti át a több pszichológiai szakágazaton belül. Ezek a szakágazatok a következők: klinikai pszichológia, tanácsadó szakpszichológia, házasság- és családterápia, illetve rehabilitációs pszichológia.

Az első ágazat, a klinikai pszichológia tekintetében elmondható, hogy a spiritualitás fontossága jobban elismert, mint a vallásé. A képzés vonatkozásában a vallási és spirituális kérdésekről történő diszkusszió ritka vagy nincs jelen – ez alól egyetlen terület kivétel: a szupervízió.

A tanácsadó szakpszichológiát egyfajta kettősség jellemzi Hage leírása szerint. Egyrészt a múltban vezető szereppel rendelkezett ez az ágazat a multikulturális kérdésekre való reflektálás tekintetében – ezen belül pedig elismerte a vallást és spiritualitást, mint fontos aspektusát egy személy kultúrájának és kulturális identitásának. Másrészt mégis, kutatási eredmények alapján az APA-akkreditált képzéseken kevés erőfeszítés történik a vallás/spiritualitás témáinak bevezetésére. Nyitottság figyelhető meg ugyan a témában készített kutatásokkal és a szupervízió felmerülő kérdésekkel kapcsolatban, azonban a tanárok és/vagy a szupervízorok számára nem elvárt, hogy ismeretekkel rendelkezzenek az eltérő spirituális vagy vallási hagyományokról. Olyan eredményeket is felsorol Hage, miszerint a multikulturalitáson belül a vallás hátrányt élvez fontosság tekintetében a fajhoz, etnikumhoz vagy genderhez kötődő kérdésekhez képest.

A harmadik ágazat, a házasság- és családterapeutákat képző program szenteli a legnagyobb figyelmet a témának, ugyanis ezek a szakemberek már kapnak egy minimális képzést a spirituális és vallási diverzitásról és beavatkozásokról a tanulmány alapján. Az itt képzett szakemberek fontosnak tekintik a spiritualitást mind a saját, mind a kliensek életében és támogatóan állnak az ilyen irányú képzésfejlesztésekhez. Azonban ki kell emelni, hogy az előbbi két csoporttal ellentétben az itt tanuló (végzős) diákok többsége elkötelezett valamilyen intézményes vallás mellett. Hage megjegyzi, hogy ez a pozitív viszony talán a pasztorális tanácsadás területével való közeli kapcsolatnak is köszönhető.

Végezetül a rehabilitációs pszichológia esetében szintén kettősség figyelhető meg: egyre több elméleti munka születik, amely a spirituális témák bevonását támogatja a rehabilitáció területére, azonban képzés tekintetében alacsony a bevonottság mértéke. Az oktatók és a szakok vezetői egyetértenek a vallás/spiritualitás fontosságában a rehabilitációs munkán belül, ám ambivalensek, gyakran szembemennek az oktatásba történő integrációval.<sup>25</sup>

Az egyik legfontosabb kutatás melyet meg kell említeni Peter A. Brawer nevéhez köthető, aki először 2002-ben<sup>26</sup>, majd az első vizsgálatot megismételve 2010-ben<sup>27</sup> készített kvantitatív felmérést a témában. Itt több területen (kurzusok, kutatások, klinikai szupervízió) vizsgálta a vallás és spiritualitás kérdésével foglalkozó oktatás integrációját, a vizsgálat alanyait az oktatási igazgatók/oktatásszervezők (training directors) képezték. Brawer az APA által akkreditált klinikai pszichológia képzéseket vizsgálta. Az eredményeket részben tartalmazza Hage összefoglalója, azonban a Brawer és csapata által végzett két kutatást összehasonlítva ki kell emelni, hogy az oktatás keretei

25 Hage, S. (2006). A Closer Look at the Role of Spirituality in Psychology Training Programs. *Professional Psychology: Research and Practice*, 37, 303–310. Hozzáférés: <https://doi.org/10.1037/0735-7028.37.3.303> 2019. 09. 20.

26 Brawer, P. A., Handal, P., Fabricatore, A. N., Roberts, R. & Wajda-Johnston, V. A. (2002). Training and Education in Religion/Spirituality Within APA-Accredited Clinical Psychology Programs. *Professional Psychology-research and Practice - PROF PSYCHOL-RES PRACT*, 33, 203–206. Hozzáférés: <https://doi.org/10.1037/0735-7028.33.2.203> 2019. 09. 20.

27 Brawer, P. A., Schafer, R. M., Handal, P. J. & Ubinger, M. (2011). Training and Education in Religion/Spirituality Within APA-Accredited Clinical Psychology Programs: 8 Years Later. *Journal of Religion and Health*, 50(2), 232–239.



közé történő integráció alapvetően alacsony, de lassanként növekedett, illetve néhol stagnált a két kutatás között eltelt 8 évben.

Stephen R. Russel és Mark A. Yarhouse Brawer kutatását alapul véve végzett hasonló vizsgálatot az APA által akkreditált doktori előkészítő programok (predoctoral internship) tekintében. Itt az egyik legfontosabb eredmény, hogy a legtöbb esetben a valláshoz/spiritualitáshoz kapcsolódó oktatás a multikulturális diverzitás komponenseként volt integrálva.<sup>28</sup> Az eredmények hasonlókat mutattak Brawer kutatásában is; általában a kulturális diverzitás kurzusaiba volt legnagyobb százalékban integrálva a vallás és spiritualitás kérdésköre ott, ahol nem indult önálló kurzus a témában. Azonban általánosságban véve a vallási dimenzió alacsony számban jelent meg a vizsgált szakokon és területeken az itt, és a hasonló alapokon és min-tán végzett további kutatások esetében, így a vallási kompetencia oktatása minimálisnak mondható az ide kötődő empirikus tanulmányok tükrében.

Tanulmányom utolsó szakaszában arra a kérdésre térek ki Cassandra Vi-eten tanulmánya nyomán, hogy mit is jelent pontosan a vallási kompetencia egy pszichológus számára, illetve milyen konkrét, a tanácsadói munkára hatást gyakorló kompetenciaelemeket lehet elkülöníteni.

A kompetencia tartalmilag itt nem azt jelenti, hogy a pszichológusoknak vallási vagy spirituális gyakorlatokat kellene végezniük a terápia során, esetlegesen nekik maguknak vallásossá kell válniuk vagy arra bátorítaniuk klienseiket, hogy kezdjenek el bizonyos vallási vagy spirituális hitrendszer szerint élni és vallásos tevékenységeket folytatni. Itt a kompetenciafejlesztés törekvése mögött azt kell kihangsúlyozni, hogy ha a szakember rendelkezik a megfelelő készségekkel, akkor amennyiben egy betegnek szüksége van (vagy a beteg maga kéri) a vallási dimenzió integrációját a terápiás kezelés-be, akkor azt a pszichológus felismeri és adott esetben szakszerűen el tudja látni, mivel rendelkezik a megfelelő képzettséggel, kompetenciákkal, tudással és szakirodalmi olvasottsággal. Továbbá tisztában van az ide vonatkozó etikai kérdésekkel is. Amennyiben nincsenek meg ezek a kompetenciák, a pszichológus képes legyen felismerni ezt a hiányt és kiküszöbölni azt vagy külső szakértő bevonásával (legyen az vallástudós vagy akár vallási vezető),

28 Russell, S., & Yarhouse M. (2006). Religion/spirituality within APA-accredited psychology predoctoral internships. *Professional Psychology: Research and Practice*, 37, 430–436. Hozzáférés: <https://doi.org/10.1037/0735-7028.37.4.430> 2019. 09. 20.

vagy a kliens átirányításával. Ennek köszönhetően a terápia eredménye pozitív irányba tud fejlődni, az olyan betegek pedig, akik esetében szükség lenne a vallási dimenzió vagy vallási témák bevonására, kisebb eséllyel fognak „elfogult, vagy nem megfelelő” gyakorlatokkal szembesülni.<sup>29</sup>

Vieten és kutató társai egy 4 lépcsős kutatást végeztek annak érdekében, hogy konkrét kompetencielemeket tudjanak meghatározni. Az első fázis szakirodalmi kutatás volt, ahol kapcsolódó tanulmányok és javaslatok alapján 24 kompetenciaelemet különítettek el. A második szakaszban fókuszcsoporthoz interjúkat végeztek szakemberekkel, amelyet azután egy kérdőíves kutatás követett. Végül a negyedik szakaszban az adatok kvalitatív és kvantitatív alapú kiértékelését követően megszületett egy 16 elemes kompetencia-lista, melyet 3 nagyobb kategória alá soroltak a kutatók. A három kategória a következő: attitűd, tudás és képesség. Ezt a 16 elemet a következő táblázatban ismertetem.<sup>30</sup>

Kategória	Kompetencia
Attitűd	1. A pszichológus empátiát, tiszteletet és elismerést mutat a különböző vallási, spirituális vagy szekuláris háttérrel és elköteleződéssel rendelkező betegek felé.
	2. A pszichológus a vallást és spiritualitást az emberi diverzitás fontos aspektusaként tekinti a fajjal, etnikummal, szexuális orientációval, társadalmi-gazdasági státusszal, fogyatékossgal, nemmel és életkorral egyetemben.
	3. A pszichológus tudatában van annak, hogy a saját vallási vagy spirituális háttere és nézetei hogyan befolyásolhatják a szakmai tevékenységét, attitűdjét, megfigyeléseit és feltételezéseit a pszichológiai folyamatok természetéről.

29 Vieten, C. et al. (2013) Spiritual and religious competencies for psychologists.

30 A táblázat forrása: Vieten, C. et al. (2013). A táblázat szövegét Barcsa K. fordította magyarra.

Tudás	<p>4. A pszichológus tud arról, hogy sokféle eltérő formája létezik a vallásnak és/vagy a spiritualitásnak, illetve információt gyűjt azokról a spirituális/vallásos hitrendszerekről, közösségekről és gyakorlatokról, amelyek fontosak a kliensei számára.</p>
	<p>5. A pszichológus képes leírni azt, hogy a vallást és spiritualitást hogyan lehet egymással átfedésben lévő, mégis különálló konstrukciókként tekinteni.</p>
	<p>6. A pszichológus érti, hogy a klienseknek esetlegesen lehetnek olyan tapasztalataik, amelyek konzisztensek a vallási és/vagy spirituális nézeteikkel, azonban nehéz lehet megkülönböztetni azokat bizonyos pszichopatológiai tünetektől.</p>
	<p>7. A pszichológus felismeri, hogy a spirituális és/vagy vallásos nézetek, gyakorlatok és tapasztalatok fejlődnek és változnak az emberi élet előrehaladása során.</p>
	<p>8. A pszichológus tudatában van azoknak a külső és belső vallási és/vagy spirituális erőforrásoknak és gyakorlatoknak, amelyek a szakmai kutatások alapján támogatják a pszichés jóllétet és segítenek a mentális betegségekből való felgyógyulásban.</p>
	<p>9. A pszichológus képes beazonosítani azokat a vallásos és/vagy spirituális tapasztalatokat, gyakorlatokat és nézeteket, amelyek potenciálisan negatív hatást gyakorolnak a mentális egészségre.</p>

Képesség	10. A pszichológus képes beazonosítani azokat a valláshoz és/vagy spiritualitáshoz kapcsolódó jogi és etikai problémákat és kérdéseket, amelyek felmerülhetnek a kliensekkel történő munka során.
	11. A pszichológus képes empatikus és hatékony pszichoterápiát folytatni az eltérő vallási és/vagy spirituális háttérrel és elköteleződéssel rendelkező kliensekkel.
	12. A pszichológus kérdez és érdeklődik a páciens vallási háttere, tapasztalati, gyakorlatai, hozzáállása és nézetei iránt, és azokat a kliens előéletének alapvető részeként tekinti.
	13. A pszichológus segít a kliensnek, hogy felfedezze és hozzáférjen a saját spirituális és/vagy vallási erőforrásaihoz és erősségeihez.
	14. A pszichológus képes beazonosítani és megnevezni a vallási és/vagy spirituális problémákat a klinikai gyakorlat során, illetve meg tud fogalmazni javaslatokat, amennyiben az szükséges.
	15. A pszichológus lépést tart különösen azokkal a valláshoz és spiritualitáshoz kötődő kutatásokkal és szakmai fejlesztésekkel, amelyek a klinikai gyakorlathoz kapcsolódnak, illetve folyamatosan reflektál a saját, vallási és spirituális kompetenciáira.
16. A pszichológus felismeri kompetencia- és képesítésbeli határait a vallás és/vagy spiritualitás területén, ideértve az általa adott, a kliens vallásosságára és/vagy spiritualitására vonatkozó reakciókat és válaszokat is, amelyek akadályozhatják a megfelelő terápiás kezelést. Ez utóbbit elkerülendő:	
<ul style="list-style-type: none"> <li>(a) konzultál és együttműködik más kompetens szakemberekkel vagy vallási/spirituális vezetőkkel (pl.: papok, lelkészek, rabbik, imámok, spirituális vezetők, stb.)</li> <li>(b) továbbképzzi magát a témában</li> <li>(c) képzetesebb személyekhez és forrásokhoz irányítja a személyt.</li> </ul>	

Az itt felsorolt 16 kompetenciaelemhez érdemes egy rövid kiegészítést tenni. Az 5. pontban Vieten arra a tudáselemre teszi a hangsúlyt, hogy a pszichológus képes a vallást és spiritualitást egymással átfedésben lévő, mégis különálló konstrukciókként tekinteni. Azonban ez nem tartalmazza, illetve csak részben fedi le a vallás és spiritualitás definíciós kérdéskörének problematikáját, amely röviden azt jelenti, hogy ezen két fogalom esetében nincs egzakt, egységes, mindenki által elfogadott definíció – például James Henry Leuba amerikai pszichológus 48 vallásdefiníciót gyűjtött 1912-ben<sup>31</sup> –, minden esetben munkadefiníciókat kell alkalmazni ennek okán.

## Összegzés

Összegezve a tanulmányt céloim az volt, hogy bemutassak egy olyan kutatási kérdést, annak gyökereit és alapvetéseit, amely hazai viszonylatban elmondható, hogy eddig nem kapott kiemelt figyelmet sem a vallástudomány, sem a pszichológia szakterületén belül. Hangsúlyosnak vélem annak fontosságát, hogy egyértelmű, részben a kutatói kompetenciahatárokat is figyelembe vevő keretekbe legyen helyezve az a nézőpont, amely alapjaiban határozza meg a tanulmány és a későbbi empirikus kutatásom perspektíváját.

Ki kell emelni továbbá, hogy az a hiány, amelyet Süle Ferenc felvetett hazai viszonylatban, nem csak az általános gyökerekből – azaz a vallás és lélektan kapcsolatának történetéből, a szekularizációból, a globalizmus nyomán kialakuló multikulturális összetételű társadalmak jelenlétének megerősödéséből – származtatható. A tanulmány keretei miatt csak röviden utaltam arra, hogy a szocializmus hagyatéka ezt a témakört sem hagyja nyomtalanul. Végül tanulmányom utolsó szakaszában a Süle által felvetett hiány empirikus oldalát igyekeztem kiemelni fókuszba helyezve a vallási kompetencia kérdéskörét a pszichológián belül.

---

31 Thouless, R. H. (1971). *An Introduction to the Psychology of Religion*. CUP Archive.



# A KÜLFÖLDÖN ÉLŐ KATOLIKUS MAGYAROK PÜSPÖKÉNEK EGYHÁZJOGI HELYZETE ÉS LEHETŐSÉGEI A XXI. SZÁZADBAN

*Dudás Róbert Gyula*

A Magyar Katolikus Egyházban, mint általában a világon mindenütt, számos olyan funkció és feladatkör van, amely az átlagos templomba járó hívő előtt ismeretlen. Ez nem a hívek hibája, és nem is az egyházé, egyszerűen vannak olyan funkciók, amelyeknek ismerete nem szükséges a mindennapos valósággyakorláshoz. Az egyik ilyen, amelyet nem sokan ismernek, hogy van a Magyar Katolikus Egyházon belül egy püspök, akinek a feladata a külföldön élő magyarok lelkipásztori ellátása.<sup>1</sup> Hivatalos megnevezése: A külföldi magyarok lelkipásztori ellátásával megbízott esztergom-budapesti segédpüspök. A funkciót jelenleg Cserháti Ferenc tölti be.<sup>2</sup> Ahhoz, hogy megvizsgáljam, mi a feladata és milyen, elsődlegesen egyházi jogi lehetőségei vannak ezen funkciót betöltő püspöknek, három alapkérdést kell áttekinteni:

Akikhez szól a küldetése – ebben a részben egy diaszpóra-történeti vizs-  
szatekintést adok;

Akik által – bemutatom a funkciót (illetve a hasonló feladatkört betöltött)  
betöltő személyeket;

Ahogy – pasztorális, illetve egyházi jogi feltárást adok.

## **Akikhez – A magyar diaszpóra meghatározása és története**

A külhoni magyar diaszpóra közösség két nagy csoportra osztható fel.<sup>3</sup> Az egyik részét a határváltoztatások miatt (gyakorlatilag a trianoni, illetve kisebb mértékben a II. világháborút lezáró) külföldre került, és ott kisebbségi

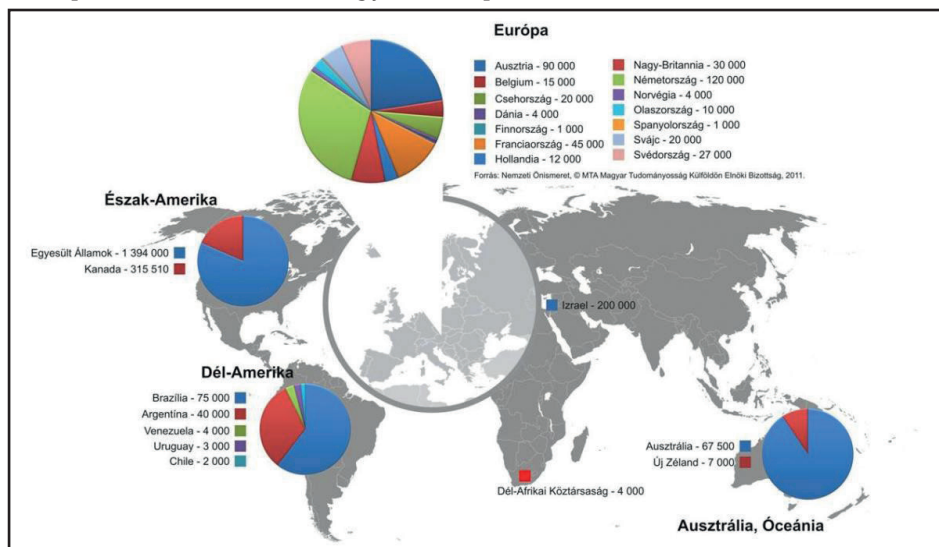
1 Magyar Katolikus Püspöki Kar. Hozzáférés: <https://regi.katolikus.hu/adattar.php?h=6> 2020. 04. 29.

2 Cserháti Ferenc Dr. (teol.). Hozzáférés: <https://www.esztergomi-ersekseg.hu/cserhati-ferenc-dr-2020.04.29>.

3 Vö.: A diaszpóra tudományos megközelítése. Hozzáférés: <https://www.magyarokegyhelyen.hu/diaszpóra-es-szorvány> 2020. 04. 29.

létben élő, de gyakorlatilag őshonos (autochton) kisebbségi közösségek alkotja.

A második része, amely nagyjából 2,7 millió főt jelent, a migrációs eredetű (allochton), a Kárpát-medencén kívül élő magyarok diaszpóra közössége. Ez a csoport sokkal összetettebb, hiszen sokkal nagyobb területen is helyezkedik el, valamint a külföldön tartózkodás céljai szempontjából is eltérőek a szándékaik. Egyik jelentősebb csoportja a hosszabb ideje külföldön, elsődlegesen Európán kívül élő, az új országban állampolgárságot szerzett személyek csoportja. Szintén lényeges ezen csoporton belül az ideiglenesen – elsősorban az Európai Unió területén – letelepedett magyar állampolgárok csoportja, akik a gazdasági helyzet miatt döntöttek a külföldre település mellett, és többségük terveiben egy későbbi hazatelepülés szándéka megfigyelhető. A két csoport lelkipásztori igényei között lényeges különbségek vannak, mivel a tartósan letelepedett csoportnak a templomi szolgálat egyben a magyarsághoz való tartozás alapját jelenti, míg a második csoport számára a magyar nyelvű lelkipásztori szolgálat, mivel gyakorlatilag bármikor könnyebben haza tudnak térni, nem olyan lényeges. A mellékelt térképen a külföldön élő magyar diaszpóra területi elosztása látható.



1. kép: A magyarság diaszporális elhelyezkedése a világon. Forrás: Körösi Csoma Sándor program: <https://www.korosiprogram.hu/>



A szervezett külföldi magyar nyelvű lelkipásztorkodás a 19. század fordulóján, az Amerikai Egyesült Államokban indult meg. Ezt az időszakot megelőzően is voltak magyar papok mind Európában, mind a tengeren túl, de feladatuk nem volt hivatalos, állandó jellegű, illetőleg, ha hivatalosan is voltak kinn, akkor pl. követségi lelkészként, vagy pedig – főleg az 1800-as évek végén – kikötői lelkészként szolgáltak. A meginduló pasztoráció fő területe, megegyezve a kivándorló magyarok úti céljaival, elsődlegesen az Amerikai Egyesült Államok, majd később Kanada, illetve Dél-Amerika volt. A szervezett európai, majd ausztráliai magyar katolikus lelkésziségek a II. világháború után jöttek létre.

Megállapítható, hogy a külföldi magyar lelkipásztorkodásban nagyjából 1800-2000 római és görögkatolikus pap vett részt, ezek nagy része az USA-ban és/vagy Kanadában teljesített szolgálatot.<sup>4</sup>

Annak igénye, hogy a külföldi magyarság püspököt kapjon, először az Amerikai Egyesült Államokban merült fel a XX. század húszas-harmincas éveiben. A hely teljesen érthető, hiszen az emigráció célja az 1930-as évek elejéig elsődlegesen az USA, majd Kanada volt, és itt élt a legnagyobb számú magyar diaszpóra.<sup>5</sup>

## Akik által

A Katolikus Egyházon belül a vezetői státusz egy rendkívül összetett kérdés. Általában egy nagyobb közösség vezetője a püspök. A Magyar Katolikus Lexikon szerint a püspök a keresztény egyházak jelentős részében egy hivatali cím, mely lelki, tanításbeli és kormányzati feladatot ró annak viselőjére. A püspök rendszerint egy, többnyire területi alapon szerveződő keresztény közösség vezetője. A katolikus és az ortodox egyház felfogása szerint a püspökök a Jézus által kiválasztott 12 apostol utódai.<sup>6</sup> Az, hogy a magyar

4 Dudás Róbert Gyula (2020). Magyar katolikus papok Észak-Amerikában. Az Amerikai Egyesült Államokban és Kanadában szolgálatot ellátott római és görög katolikus magyar, magyar származású, valamint magyarul beszélő lelkipásztorok történeti névtára, 1825-2019. között., Budapest: ME-TEM. 2020.

5 Kende Géza (1927). *Magyarok Amerikában. Az amerikai magyarság története I-II.* Cleveland, OH, USA, Szabadság.

6 Magyar Katolikus Nagylexikon - Püspök. Hozzáférés: <http://lexikon.katolikus.hu/P/P%C3%BCsp%C3%B6k.html> 2020. 04 29.

diaszpórán belül hogyan jutottunk el odáig, hogy saját dedikált feladatkörű püspök látja el a magyarok lelki gondozását egy majdnem száz éves fejlődés eredménye. Jelen fejezetben ezt a fejlődést ismertetem azoknak a lelkipásztoroknak a bemutatásával, illetve egyházi jogi státuszuk vizsgálatával, akik a diaszpóra lelki vagy gyakorlati lelkipásztori vezetői lettek.

*Eördögh Elemér – akiből majdnem püspök lett*



A XX. század első felének – gyakorlati szempontból – legmeghatározóbb lelkipásztori személyisége az Amerikai Egyesült Államokban Eördögh Elemér bács-kalocsai, majd toledo-i egyházmegyes pap volt. Eördögh Elemér Kassán született 1875. június 4-én, 1897. november 18-án szentelték pappá. Karrierje egészen 1911-ig törtetlen volt, már öt évvel a papszentelése után plébános lett. 1911-ben a futaki plébánia kegyurával történt összetűzése után távozott az USA-ba. Később ezt a helyzetet, már akkor bizonyíthatatlan feltételezésekre hivatkozva, jelentősen felnagyították. 1920-ban inkardinálták a Toledo-i egyházmegyébe. 1925-ben a magyarság iránti jótékonyág terén kifejtett tevékenységért a Vörös Kereszt érdemkeresztjét kapta meg.

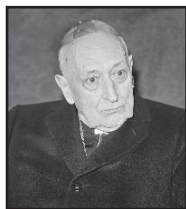
1929-ben pápai prelátusi címet kapott. 1937-ben kitüntették a Magyar Érdemrend középkeresztjével. Az amerikai magyarság egyik vezetője, az 1931-es Justice for Hungary óceánrepülés szervezőbizottságának elnöke volt. Kitüntetéseit a háború elleni tiltakozásként 1944. március 19-én visszaküldte Horthy Miklós kormányzónak, ekkor személye ellen a sajtóban lejárató kampány indult, melyet a fordulat után a kommunista sajtó is átvett és folytatott.<sup>7</sup>

Vizsgálva személyét, illetve a róla keletkezett adatokat kijelenthető, hogy Eördögh prelátus amerikai (de még az európai) papok között is elismert volt, és neve többször is felmerült az amerikai magyar püspöki funkció betöltésé-

<sup>7</sup> Bővebb életrajzi adataiért lásd: Dudás Róbert Gyula (2020) 98.

re. Az, hogy ez nem valósult meg, elsősorban politikai okokra, valamint arra vezethető vissza, hogy az amerikai – elsősorban ír származású – püspökök nagy mértékben elutasították a nemzetiségi plébániák létrejöttét, és azzal, hogy esetlegesen egy nemzetiségi püspököt neveznek ki, saját egyházi helyzetüket látták veszélyeztetve. Noha Eördögh Elemér 1955. április 6-án – püspökké szentelés nélkül – hunyt el, de egyértelműen kimondható, hogy – püspöki karakter nélkül is – az amerikai magyar katolicizmus vezetője volt.

### *Mindszenty József – a bíboros*



Mindszenty József, született Pehm József (Csehimindszent, 1892. március 29. – Bécs, Ausztria, 1975. május 6.), pappá szentelték a szombathelyi egyházmegye szolgálatára 1915. június 12-én, püspökké szentelték Esztergomban 1944. március 25-én, veszprémi püspök (1944–1945 között). Esztergom érseke (1945–1974 között), Magyarország utolsó hercegprímása, bíboros, az 1971-es külföldre kényszerítése után számos lelkipásztori utat tett a világ magyarságának körében.<sup>8</sup> Az ő egyházi helyzete az általam kutatott személyek között különleges, mivel, mint bíboros, a bíborosok egyedi jogállása alapján úgy is járhatta a világot, hogy ehhez – elvben sem – kellett kérnie a helyi püspök engedélyét. Noha egyértelmű volt a helyzete és sem mint esztergomi érseknek (1974-ig), sem mint nyugalmazott érseknek nem volt joghatósága a hívek felett, de személyét sajátos joghelyzete és történelmi tekintélye miatt elfogadták. Emigrálásától kezdve sikertelenül próbált segéd-püspököt kérni a világ magyarságának szolgálatára; ezt nem teljesítették.<sup>9</sup>

8 Hozzáférés: [https://hu.wikipedia.org/wiki/Mindszenty\\_J%C3%B3zsef](https://hu.wikipedia.org/wiki/Mindszenty_J%C3%B3zsef) 2020. 04. 29.

9 Msgr. Mészáros Tibor (2000). *A száműzött bíboros szolgálatában. Mindszenty József tiktárának napi jegyzetei (1972 – 1975)*. Hozzáférés: <http://www.ppk.hu/k248.htm> 2019. 06. 21.

*Irányi László SP és Miklósházy Attila SJ – A külföldi magyarok püspökei*

Mindszenty halála után nyolc éven keresztül a külföldön élő magyarok püspökségének kérdése semmilyen megoldást nem kapott. A nagyobb területek (Észak és Dél-Amerika, Ausztrália, Európa) egy-egy erősebb vezető alá kerültek, akik megpróbálták valamilyen szinten koordinálni a pap- és hívőmozgásokat – általában sikertelenül. A plébániák betöltése ad hoc módon sikerült: ha a hívek vagy a helyi püspök talált papot, akit meg tudott hívni, akkor lett pap, ha nem, akkor nem.

1983-ban döntött úgy az Apostoli Szentszék, hogy legalábbis névleg, rendezze a helyzetet, és ezért kinevezte Irányi László SP-t, (Szeged, 1923. április. 9. – Köln, 1987. március. 6.) az amerikai piarista rendtartomány helyettes vezetőjét a külföldön élő magyarok püspökének. Szolgálati helyül római tartózkodást, illetve kanonoki fizetést ajánlottak fel neki, amelyet nem fogadott el, hanem a továbbiakban is Amerikában tartózkodott, és onnan indult lelkipásztori útjaira.<sup>10</sup>

1987-es halála után a Vatikán ismételten egy szerzetest, a kanadai Miklósházy Attila SJ-t (Diósgyőr, 1931. április 5. – Pickering, ON, Kanada, 2018. december 28.) nevezte ki püspökké.<sup>11</sup> Mivel a két püspök egyházi jogi helyzete, sőt, élethelyzetük is sokban hasonlít, ezért őket közösen kezelem dolgozatomban. A két püspök helyzetét az alábbi táblázatban mutatom be.

	
<b>Irányi László SP</b>	Miklósházy Attila SJ
Piarista szerzetespap	Jezsuita szerzetespap
Castellum Medianum-i címzetes püspök	

10 Életrajzi adatait lásd: Dudás Róbert Gyula (2020) 17.

11 Életrajzi adatait lásd: Dudás Róbert Gyula (2020) 19.

Tanárok, lelkipásztori tapasztalat nélkül	
Püspöki feladataikat normális munkájuk mellett végezték.	
Az USA (DC) püspöki konferencia tiszteletbeli tagja volt, szavazati jog nélkül.	A kanadai püspöki konferencia tiszteletbeli tagja volt, szavazati jog nélkül.
Tevékenységükben nem a Püspöki Kongregációhoz, hanem az Elvándorlók és Úton Lévők Lelkipásztori Gondozásának Pápai Tanácsához tartoztak.	
Sem joghatóságuk, sem anyagi feltételei nem álltak fenn a megfelelő lelkipásztori munkának.	
Tevékenységük tiszteletbeli, ezért fizetést és költségtérítést nem kaptak.	
Bármilyen lelkipásztori tevékenységhez a helyi püspök engedélyét kellett kérniük.	

Összességében feladatuk ellátásával kapcsolatosan azt lehet megállapítani, hogy mind a ketten nagyon jó szándékúak voltak, de sem a jogi környezet, sem pedig a saját tapasztalataik nem tették azt lehetővé, hogy a történelmi helyzetre megfelelő módon tudjanak reagálni és koordinálni tudják az egyre csökkenő papi és hívői számot.

*Cserhádi Ferenc – a külföldi magyarok lelkipásztori ellátásával megbízott Esztergom-budapesti segédpüspök*



Cserhádi Ferencet 1971. április 18-án szentelték fel pappá Gyulafehérváron. 1982-től a németországi magyar diaszpóra körében töltött be lelkipásztori tevékenységet, 1984-ig a müncheni St. Margaret Plébánia káplánja volt, majd ezt követően plébános, a müncheni Magyar Katolikus Misszió vezetője. 1985-től a müncheni Magyar Caritas Szolgálat elnöke, 1989–1993 között a müncheni Paulinum Egyesület (diákszálló) elnöke, 1991-től a Kardinal

Mindszenty Stiftung kuratóriumának tagja. 1990-től a gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola docense volt. 1996-tól 2006-ig a külföldön élő római katolikus magyarok püspökének európai delegátusaként szolgált. 1996-tól az *Életünk* című folyóirat főszerkesztője. 2002-től a Német Püspöki Konferencia magyar delegátusa és németországi magyar főlelkész. 2006-tól a külföldi magyar lelkipásztori szolgálat koordinátora. 2003-ban pápai káplán címet kapott, 2004 óta a Máltai lovagrend tagja. 2007. június 15-én centuriai címzetes püspökké és esztergom-budapesti segédpüspökké nevezték ki. Esztergomban szentelték püspökké 2007. augusztus 15-én. Feladatköréként konkrétan a külföldi magyarok lelkipásztori ellátását kapta meg.<sup>12</sup>

Elődeivel szemben a feladatkörének körülményei jelentősen megváltoztak. Először is, ő már nem a külföldi magyarok püspöke, hanem egy magyarországi egyházmegyének a segédpüspöke, akinek feladatköre a külföldi magyarok lelkipásztori ellátása. Ez által elődeivel szemben már nem „lóg a levegőben”, hanem egyházz jogilag jól behatárolható funkciót lát el. Ez abból is látszik, hogy tevékenységét illetően nem az Elvándorlók és Úton Lévoók Lelkipásztori Gondozásának Pápai Tanácsához, hanem, mint minden egyházmegyéhez tartozó püspök, a Püspöki Kongregációhoz tartozik. Szintén különbség elődeivel szemben, hogy komoly lelkipásztori tapasztalattal rendelkezik, így pontosan ismeri a hívek igényeit és elképzeléseit.

Ellenben az ő helyzetét is jelentősen megnehezíti az, hogy semmivel sincsen több jogköre, mint bármely más, idegen egyházmegyébe látogató püspöknek. Ahhoz, hogy ott szertartást végezzen, a helyi püspök legalább elvi hozzájárulása szükséges.

## Ahogy

Alapvetően az adott terület ordináriusának<sup>13</sup> van feladata abban, hogy az ő területén élő idegen nyelvű hívek anyanyelvű ellátásban részesüljenek – joghatóságát minden körülményben figyelembe kell venni. A diaszpóra lelkipásztori ellátásának módját, illetve azt, hogy ez egyáltalán lehetséges legyen, az Egyházi Törvénykönyv 568. kánonja szabályozza:

12 Életrajzi adatait lásd: Dudás Róbert Gyula (2020) 15.

13 Ez általában a terület püspökét jelenti, de különleges esetek is lehetnek, mint például lásd: a Pannonhalmi Területi Apátságot.

*„Azok számára, aki életkörülményeik miatt a plébánosok rendes lelkipásztori gondozásában nem részesülhetnek, mint pl. a vándorlók, a hazájuktól távol élők, a menekültek, a nomádok, a hajósok, amennyire lehetséges, nevezzenek ki lelkészeket.”<sup>14</sup>*

Lényeges kitétel, hogy ennek módját a helyi püspök határozza meg, de a származási ország püspöki konferenciájának joga van ebben segítséget nyújtani, illetve egészen pontosan joga van felajánlani a segítségét, amit csak komoly indokkal lehet visszautasítani – megjegyzem, hogy a mai pa-fhiányos helyzetben ez a visszautasítás rendkívül ritka.

Magának a lelkipásztori ellátásnak a módjáról és formájáról az Elvándorlók és Úton Lévők Lelkipásztori Gondozásának Pápai Tanácsa<sup>15</sup> által kiadott irányelvek, valamint a jogi és lelkipásztori utasítások adnak tanácsokat és kereteket.

A lelkipásztori ellátás egyik módja lehet a személyi plébániák létrehozásának lehetősége. Az Egyházi Törvénykönyv 518. szakasza szerint lehetséges létrehozni olyan személyi (tehát nem területi ellátási kötelezettséggel ellátott) plébániát, amely valamely szükség szerint (pl. nyelv, nemzetiség) jön létre. Az Egyházi Törvénykönyv ezeknek hálózatáról nem beszél, de amerikai példák alapján elképzelhető olyan hálózat, amely a magyar nyelvű személyi plébániákat fogja össze és ennek akár – az Apostoli Szentszék esetleges döntése után – vezetője lehet a külföldi magyarok lelkipásztori ellátásával megbízott esztergom-budapesti segédpüspök. Természetesen ezután is a helyi püspök döntésén múlik, hogy megmaradhat-e a magyar templom az adott településen, egyházmegyében. Mégis, több lehetőség merül fel, hiszen a személyi plébániák vezetésére nem csak áldozópapot lehet kinevezni, hanem ebben az esetben felmerülhet akár a lelkipásztori munkatársak bevonása is.

Megvizsgálva, hogy a jelenlegi püspök milyen módon próbálja a diaszpóra magyarságát ellátni, és milyen módon próbál segíteni – különösen – a pap nélkül maradt egyházközségeken, a legfontosabb működő akciónak az un. 1 plusz 1 missziót nevezhetjük, melyet Cserháti Ferenc püspök hozott

14 Erdő Péter Dr. (szerk.) (1983). *Egyházi törvénykönyv*. Budapest, Szent István Társulat.

15 2017 január óta Átfogó Emberi Fejlődés Előmozdításának Dikasztériuma

létre.<sup>16</sup> Ennek feladata segíteni és kiegészíteni a helyi püspök tevékenységét a diaszpóra lelkipásztori ellátásában. Ehhez a püspök az alábbi feladatokat próbálja ellátni és megszervezni:

Egy-egy ünnepi magyar szentmise megszervezése.

A külföldi magyarok körében közkedvelt magyar lelkinapok (lelkigyakorlatok) szervezése.

Hitéleti, valláserkölcsi előadások; elsősorban a már létező vallási és civil csoportokban, körökben.

A külföldön élő magyar fiatalok vallási-erkölcsi nevelése.

## Összefoglalás

Természetesen tudom - s bár ez a kijelentés erősen szubjektív, de a témából következően talán megengedhető -, hogy a jövő Isten kezében van és azt is, hogy az Úr – remélhetően - küld munkásokat a szőlőjébe, nem hagyja magára azt, aki hozzá kiállt. Mégis, nézve a mai magyar diaszpóra papi ellátottságát, komoly kétségeim vannak arra nézve, hogy valóban még a huszonnegyedik órában vagyunk, vagy pedig már túlhaladtuk azt. Az elmúlt két évben egyetlen pap vállalta a külföldi szolgálatot és tízen haltak meg. Cserháti püspök egy 2012-es interjúban az alábbiakat nyilatkozta, is legyen ez dolgozatom zárszava is:

*„[...]egyre nehezebb papot találni a külföldi magyar szolgálatra, és a hazai püspöktestvérek közül sem mindenki tekinti feladatának ezt a munkát. Elismerem, hogy nagy a hazai paphiány is, mégsem mondhatunk le a külföldi magyarokról, hiszen ők is a nemzettesthez tartoznak.”<sup>17</sup>*

16 Új Ember. *1 plusz 1 misszió – Hogy minden külföldre szakadt magyarhoz eljusson az Egyház.* Hozzáférés: <https://www.magyarokurir.hu/hirek/1-plusz-1-misszio-hogy-minden-kulfoldre-szakadt-magyarhoz-eljusson-az-egyhaz> 2019. 07. 01.

17 Új Ember. *A magyar vándorok püspöke hazatért.* Hozzáférés: <https://ujember.hu/a-magyar-vandorok-puspoke-hazatert/> 2019. 07. 01.







# A MAGÁNSZFÉRÁK SZAKRÁLIS TÁRGYAINAK HASZNÁLATA ÉS FUNKCIÓI NAPJAINKBAN CSÍKSZENTDOMOKOSON

*Gyuris István Viktor*

## **Bevezető**

Tanulmányom tárgya az egyéni életterekbe kihelyezett szakrális tárgyegyüttesek vizsgálata. Mindennek alapja egy egyhetes intenzív terepkutatás Csíkszentdomokoson.<sup>1</sup> Kutatásom középpontjában az otthonokban kihelyezett, a különféle vallási kultuszokhoz, szentekhez, vallásos áhítathoz tartozó tárgyfeleségek megfigyelése állt.

Hamar nyilvánvalóvá vált, hogy a mai otthonokban nem a hagyomány az egyetlen szervező erő, hanem egyéb tényezők is meghatározó jelentőséggel bírnak. Igyekeztem választ keresni azokra a kérdésekre, hogy a jelenkori viszonyok közt a házon belül hol helyezkednek el ezek a tárgyak, milyen típusokba sorolhatók, a szent és a profán milyen mértékben és módon keveredik, hogyan jönnek létre állandó vagy időleges kompozíciók, hogyan használják ezeket. Összesen tizennégy háztartás és egy üzlethelyiség tárgyanyagát vettem leltárba, elsősorban az itt készített interjúkra, nagymennyiségű fotóanyagra és az így dokumentált 580 tételnyi tárgyra támaszkodom.<sup>2</sup> A domokosiak vallásossága miatt szinte bármely háztartásban találhattam volna szakrális tárgyegyütteseket. A szűk időkorlát miatt azonban leginkább a különböző vallási társulati tagok otthonait kerestem fel, ezért az adatközlőim

---

1 Az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport két munkatársa, Fábíán Gabriella és Frauhammer Krisztina vezetésével, a Szegedi Tudományegyetem hét néprajz alap- és mesterszakos hallgatójának részvételével 2018. 08. 25. és 31. között.

2 Tételnek az egyértelműen behatárolható, elkülöníthető tárgyakat nevezem. A pontos darabszám nehezen meghatározható, hiszen a szakrális és profán tárgyak nagyfokú keveredésének következtében a tárgyegyüttesek részét képezik irodaszerek, varrókészetek, gyógyszerek stb. A kisméretű szentképek és fotók is darabonként szerepelnek ebben a számban, kivéve amikor kötegekben állnak.

többsége középkorú és idős nő.<sup>3</sup> Néhány kiegészítő információval szolgált még a helyi plébános és három, hétéves ministráns lány.

Mindezek alapján nem céлом messzemenő következtetések levonása, ehelyett néhány példát mutatok fel olyan jelenségekre és törvényszerűségekre, amelyeket nem láttam viszont a szakirodalom áttekintése során. Ebben két fő vonulatra lettem figyelmes. Az egyik a Gunda Béla és K. Csilléry Klára által meghatározóvá vált kultikus-profán térfelosztás elve, amely középpontjában a lakótér szakrális és világi terei állnak oppozícióban.<sup>4</sup> A korábbi kutatások gyakran a múltbéli állapotokra koncentráltak, az elrendezés hagyományait és archaikus törvényszerűségeit igyekeztek feltérképezni. A térfelosztás elvének kritikáját Pócs Éva fogalmazta meg többek között Bartha Elek és saját megfigyeléseire alapozva.<sup>5</sup> Érvelésének középpontjában a terek kétpólusú szembeállításának kritikája áll. Állítása szerint a lakótérben nem elkülönült régiókba kerülnek a szakrális tárgyak, hanem azt többnyire esetlegesen terítik be. A Domokoson megfigyeltek leginkább Pócs Éva leírásához állnak közel, viszont a használatban eltérés mutatkozik. Az áttekintett tanulmányokban éppen a szakrális terek, tárgyak használatának bemutatását hiányoltam. Ugyan az egyes tárgyféleségek bemutatásánál általában szerepelnek rövid leírások a hozzájuk kötődő gyakorlatokról, viszont ezeket a cselekvéseket többnyire nem csoportosítják közös ismertetőjegyeik szerint nagyobb rendszerekbe. Tanulmányommal az eddigi kutatásoknak ezt a még hiányos láncszemét szeretném pótolni. Kutatásom során arra lettem figyelmes, hogy az otthonok szent terei különböző funkciókat töltenek be. Ötféle ilyen funkciót különítettem el, melyek a következők: (1) dekoráció és reprezentáció, (2) védelmi és segítő szerep, (3) megemlékezés és elhunyttal való kommunikáció, (4) szimbolikus társaság, (5) templom helyettesítése. Az egyes funkciókat a tárgyak típusaiból, az elrendezésének mintázataiból

3 Adatközlők életkora (év), nők: 50, 51, 55, 56, 63, 64, 66, 68, 71, 75, 77, 78, 80, 81, 87, 88; férfiak: 60, 70. Ez a kör tovább bővítendő kevésbé vallásos, fiatal korosztályokkal. Az átfogó kép csak így lenne felvázolható.

4 Gunda Béla (1961). A társadalmi szervezet, a kultusz és a magyar parasztszoba térbeosztása. *A Magyar Tudományos Akadémia I. Osztályának Közleményei*, 17, 375-388.; K. Csilléry Klára (1981). Szentsarok. In Ortutay Gyula (főszerk.), *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* (669-671). Budapest: Akadémiai Kiadó.

5 Pócs Éva (2001). Az asztal és a tűzhely – avagy hol van a szentsarok? In Hála József, Szarvas Zsuzsa & Szilágyi Szilágyi Miklós (szerk.), *Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére* (375-388). Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete.

és a hozzájuk kötődő gyakorlatokból vezettem le. Mindezeknek a rendeltetéseknek a megértéséhez közelebb vihet a falu sajátos vallásos életének, a település és a lakóházak szerkezetének, a tárgytipusok és életpályájuk, valamint a szakrális és profán jellegű tárgyak keveredésének bemutatása. Írásomban e tárgykörök mentén kívánom megrajzolni a szakrális tárgyak helyét és szerepét a mai csíkszentdomokosi otthonokban.

## A falu vallási élete

Csíkszentdomokos a Csíki-medencében helyezkedik el, harminc kilométerre északra Csíksomlyótól. Néhány domb közé szorult be a nagykiterjedésű falu, amely a 2011-es népszámlálás adatai szerint 6220 főt számlál. Ekkor a településen 5906 fő vallotta magát magyarnak, 83 cigánynak, 24 románnak, 97 fő pedig nem nyilatkozott. Nemcsak nyelvi, hanem felekezeti szempontból is rendkívül homogén településről van szó, a népszámlálás szerint a döntő többség, 5908 fő római katolikus. Emellett még az ortodox és református egyház bír a legtöbb hívővel, 27 és 24 fővel.<sup>6</sup> A Csíki-medence vallási, történeti szempontból egyedi tájegység. Területén a katolikus hit és a ferences rend meghatározó szerepe folyamatos, ennek köszönhetően a helyiek vallássossága nagyobb mértékű, mint Erdély vagy Magyarország más területein.<sup>7</sup> A falu búcsúja a templom felszentelésének ünnepe, amelyet a védőszent, Szent Domokos napján (augusztus 8.) tartanak.<sup>8</sup> Nagy szerepe van a csíksomlyói és a szőkefalvi búcsúnak, emellett sokan vesznek részt a Medjugorje-ba tartó zarándokutakon.

Számos önszerveződő vallási közösség található a faluban, ezek közül a rózsafüzér társulatok a legjelentősebbek. Körülbelül 50 ilyen társulat van bejegyezve a plébánián, melyek tagsága 1637 fő volt a huszadik század végén. Egy helyi társulati tag elmondása szerint az utca méretétől függően 20–50 fő alkot egy-egy ilyen csoportot. Ezekben ritkán találhatunk férfiakat,

6 Institutul National de Statistică (2011). *Populația stabilă pe județe, municipii, orașe și localități componente la RPL 2011* (Népszámlálási adatok). Hozzáférés: <http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/> 2019. 01. 03.

7 Fábrián Gabriella (2018a). *A Csíki-medence vallási néprajza*. (szemináriumi jegyzet)

8 Balázs Lajos (szerk. 2006). Csíkszentdomokos. *Csíkszentdomokos*, Márton Áron Humanitárius Egyesület Csíkszentdomokosért – Hargita megye tanácsa. 221–222.

azonban a felnőtt női lakosság fele tagja valamelyik társulatnak.<sup>9</sup> Élükön a társulatvezetők állnak, akik a közösség buzgó, áhítatos asszonyai, kivétel nélkül nagy imagyűjteménnyel (ezek többsége kéziratos imafüzet), jó fellépéssel bírnak, hiszen az egyes imaalkalmakat is nekik kell vezetniük. Ezért nagy tekintélynek örvendenek a faluban.<sup>10</sup> Minden hónap első vasárnapján a társulatvezetők felkeresik a tagok otthonait és ekkor cserélik a titkot. A rózsafüzér társulatok mellett három skapuláré, két kamilliánus és egy engesztelő közösség is működik. A skapuláré és kamilliánus heti egy, az engesztelő csoport tagjai heti három alkalommal (hétfőn, szerdán és pénteken) gyűlnek össze. Több rózsafüzér csoport paraliturgiájában jelen van a nagybőjti keresztút, az adventi szálláskeresés és a Szent Antal napi búcsút megelőző kilenced.<sup>11</sup> Az egyéni imaéletet a rendszeresen cserélt titok határozza meg; közösen imádkoznak többek között a nagybőjtben, minden pénteken, a haldokló mellett, a halottas háznál, a temetés előtti este és a menyasszonyos háznál. A halottas menetben és búcsús körmenetben imádkozást kezdeményeznek és vezetnek. Igen tevékeny csoportokat alkotnak, gyűjtéseket szerveznek a teológusokért, templomjavításra, oltárdíszítésre és az ezekhez kapcsolódó munkákból is kiveszik a maguk részét.<sup>12</sup>

### Településszerkezet és lakóházak

A település a dombok közé szorult, ezért egyes – jellemzően egyutcás – falurészek hosszan elnyúlnak a völgyekben. A leghosszabb ezek közül öt kilométeres, még a harangozás sem hallatszik el ezekbe a távoli falurészekbe. Egy 1995-ös adat szerint 1931 lakóház volt a faluban,<sup>13</sup> melyek között

9 Az 56 társulat 1637 fővel rendelkezett, ebből 13 fő férfi, 1624 nő. Koruk: 31% 40 év alatti, 37% 40–60 év közötti, 32% 61 év fölötti. Foglalkozásuk: 46% háziasszony, 26% nyugdíjas, 25% aktív kereső, 1% tanuló. Iskolai végzettségük: 67% 8 osztályt vagy kevesebbet, 19% 10 osztályt, 13% 12 osztályt, 1% tanítóképzőt, továbbá hatan technikumot, öten egyetemet végeztek. Fábrián Gabriella (2005). A nők Csíkszentdomokos vallásos kisközösségeiben. In *Mindenes Gyűjtemény II. Tanulmányok Küllős Imola 60. születésnapjára* (409–419). Budapest: ELTE BTK. 411.

10 Balázs Lajos (2006) 226.

11 Fábrián Gabriella (2018b). *Az erdélyi Mária rádió és hatása a székelyföldi római katolikus egyéni és közösségi imagyakorlatra.* (kézirat). 11–12.

12 Balázs Lajos (2006) 226.

13 Balázs Lajos (2006) 326.

hagyományos parasztházakat, ezek mindenféle bővített változatait és új építésű házakat is találhatunk.

A hagyományos parasztházak két szobából álltak, melyek egy-egy ajtaja és ablaka a tornácra nyílt. Újabb jelenség további ablakok nyitása az udvar vagy az utca felé, az '50-es évektől pedig egy harmadik, tágasabb szoba zárja hátul a tornácot. Sor kerülhetett a tornácok újabb szobákká bővítésére vagy hátrafelé újabb szobák házhoz toldására.<sup>14</sup> Számos szocialista típusház is található a faluban, a többséget viszont valamilyen átalakításon átment parasztház alkotja. Ezek egy része kétsorosra bővített, esetenként tetőszinttel is ellátott épület, melyeket külső képük alapján meg sem lehet különböztetni a külföldi idénymunkák jövedelméből épített legújabb házaktól. Sok új vagy felújított ház mögött még viszonylag érintetlen formában megtalálhatók a régi helyiségek. Legtöbbször itt laknak az idősek; gyakran él valamilyen formában több generáció egy fedél alatt. A központi helyiség többnyire egy konyha-étkező-nappali, az idősek gyakran ezt az egy helyiséget használják, náluk a többi szoba csupán reprezentációs célokat szolgál. A vizsgált tizen-négy háztartás közül négy volt egyedül élő idős otthona, a többi valamelyik többgenerációs együttélési formának felelt meg.

## Jellemző tárgytipusok

A szakrális és profán tárgyak különböző tárgyegyütteseket, kompozíciókat alkotnak. A házban található hangsúlyosabb kompozíciókat illeték *házi szentély*, *szentély*<sup>15</sup> vagy *házi oltár*, *képoztár*,<sup>16</sup> *oltár*, *oltárka*, *oltárocska* névvel.

*„Ez az én oltárkám!”<sup>17</sup>*

*„És akkor úgy véletlenül mikor itt járt, hogy is híjják? [...] Akkor én mondtam, hogy az szentély, és azt mondja »azt csak ön híjja szentélynek!« [nevet] De én úgy érzem, hogy*

14 Balázs Lajos (2006) 147-148.

15 50 éves nő, 2018. 08. 26.; 68 éves nő, 2018. 08. 27.

16 51 éves nő, 2018. 08. 28.

17 77 éves nő, 2018. 08. 30.

*ez az én szentélyem és ők [a szentek] tényleg a segítségemre vannak. Ezért raktam ki, nekem ennyi, ennyim van.”<sup>18</sup>*

A többség azonban nem nevezi meg külön ezt a kompozíciók sorában. A tizennégy háztartás és egy üzlethelyiség tárgyegyüttese összesen 580 tételnek adnak helyet, melyből 432 szakrális jellegű. A vizsgált tárggyanyag legnagyobb részét a kisméretű szentképek (összes kép: 173 db) és családi fotók (88 db) alkotják. Népszerűek még a kisebb szobrok (35 db) és nem ritkaság az sem, hogy egy személynek több feszülete és rózsafüzére legyen (összesen: 25 db, 33 db). A képek és szobrok többsége Jézus (61 db) vagy Mária (99 db) alakját jeleníti meg. Gyakori ábrázolástípus a Jézus szíve (11 db), az Isteni Irgalmasság képe (12 db),<sup>19</sup> Jézus a jó pásztor (5 db), Jézus az olajfák hegyén, Jézus tövisszörűvel, keresztre feszített Krisztus, vagy az utolsó vacsora. Mária esetében pedig Mária szíve (11 db), Mária a gyermekkel (8 db), a medjugorje-i (14 db), a lourdes-i (11 db), fatimai (3 db) jelenések nyomán készült ábrázolások, emellett a csíksomlyói kegyszoborról készült képek (25 db) és az engesztelő mozgalom miatt a Rosa Mystica szobrok (4 db). A nagyméretű hálósobaképek közt is szerepel a Jézus a jó pásztor vagy más ábrázolások, de jellemzőbb a Szent család (12 db) vagy a Mária gyermekkel és galambokkal szentimentális jelenetei. Találkozni lehet még Szent Antal, Pio atya, lisieux-i Szent Teréz, sárkányölő Szent György, Szent Mihály arkangyal, a pápák közül II. János Pál, XVI. Benedek és I. Ferenc képeivel. Majdnem minden háztartásban megtalálható a Szent László-émlékévi miatt a lovagkirály, vagy az Ifjúság éve miatt Szent Imre képe, ezeket házszenteléskor osztotta a helyi plébános. Márton Áron (1896-1980) püspök erős helyi kultusszal bír, ezt a lakóterekbe kitett számos ábrázolás is jelzi. A csíkszentdomokosi születésű egyházférfi szülőháza helyét emléktáblával jelölték, a falu központjában szobrot állítottak neki, életútját pedig egy róla elnevezett múzeum mutatja be.<sup>20</sup> Az idősebbek maguk is emlékeznek személyére, voltak, akik nála bér málkoztak vagy nála voltak elsőáldozók. A képek hátulján

18 68 éves nő, 2018. 08. 27.

19 Az eredeti kép Fausztina nővér polocki rendházban történt látomásai alapján készült. Bővebben: <https://www.magyarKurir.hu/hirek/az-isteni-irgalmassag-kegykepenek-ismeretlen-tortenete> Hozzáférés: 2019. 01. 01.

20 Márton Áron Múzeum honlapja: <http://www.martonaronmuzeum.ro/> Hozzáférés: 2019. 01. 02.



egy ima található, amely Márton Áron szentté avatását hivatott elősegíteni. A helyiek rendszeresen imádkoznak is ezért.

Fontos megvizsgálni a tárgyak származását, korát és ahol erre lehetőség nyílik, ezek életpályáját is.<sup>21</sup> Pozsony Ferenc a moldvai Külsőrekecsinben élő csángó család teljes tárgykészletét vette leltárba 1991-ben. Eszerint a szakrális tárgyak 70%-a valamikor 1975 után érkezett a háztartásba.<sup>22</sup> Kutatásaim alapján Csíkszentdomokoson is hasonlóak lehetnek az arányok, itt is viszonylag kevés ennél régebbi szakrális tárgy van nyilvánosan kihelyezve az otthonokban. A szent sarkok és terek legidőtállóbb tárgyfelesége Barna Gábor megállapítása szerint általában a feszület.<sup>23</sup> Ez az erős szimbolikus tartalma és letisztultsága miatt valóban kiválóan ellenáll a különböző divatirányzatoknak. Domokoson is gyakran a feszület alkotja a fali dekoráció központi elemét, melyet divatos és épp emiatt gyakrabban cserélődő tárgyak vesznek körül. Emellett még a Biblia és imakönyvek kötetei tartoznak a legrégebb tárgyak közé, melyek képezhetik a kompozíciók részét vagy a használatból kiszorulva egy külön fiókban, dobozban kerülnek megőrzésre.

A tárgykészlet nagyobb bővülését Csíkszentdomokoson az 1989-es politikai változás, az újra meginduló csíksomlyói búcsúk, majd a rendszeressé váló külföldi idénymunkák hozták magukkal. Számos tárgy ajándékként kerül az otthonokba, ezek különösen kedveltek. Ugyanezt állapította meg Mislovics Andrea a hajdúdorogi görögkatolikus családoknál végzett terepmunka alkalmával, hiszen az ajándékozás gesztusa rangot ad a tárgyaknak.<sup>24</sup> A nagyméretű hálósobaképek egy része esküvői ajándékként került az új otthonokba, viszont alkalomtól függetlenül is vásárolták ezek fotóreprodukcioit a plébánián vagy házaló kegyeszerarusoktól. A képeket

21 A tárgy keletkezése, használata, esetleges újbóli felhasználása és megsemmisülése által kezelt értelmezési és újraértelmezési folyamat jelölésére Hofer Tamás a „*tárgyéletpálya*” fogalmát vezette be. Hofer Tamás (1983). A tárgyak elméletéhez. Felszerelések és tárgye-együttesek néprajzi elemzése. *Népi kultúra – népi társadalom*, 13, 39–64..

22 Pozsony Ferenc (1997.) Egy moldvai csángó család vallásos tárgyai. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5*. Hozzáférés: [http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/kulhoni\\_magyar-sag/2010/ro/kriza\\_tarsasag\\_evkonyv\\_05/index.htm](http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/kulhoni_magyar-sag/2010/ro/kriza_tarsasag_evkonyv_05/index.htm) 2018. 12. 24.

23 Barna Gábor (2003). *Egy szent raktár. Tárgyak, szimbólumok, kommunikáció*. Szeged, Néprajzi Tanszék. 168–169.

24 Mislovics Andrea (2006). Szentképek a hajdúdorogi görög katolikus családoknál. In Barna Gábor (szerk.), *Kép, képmás, kultusz* (200–210). Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék. 205–206.

tekercselve vették, majd maguk rámáztatták be. A kisebb szentképek többségét házszenteléskor, első misés vagy jubileumi misés ajándékként kapják. Számos dísz tárgy a népszerű csíksomlyói és szőkefalvi búcsúról származik, sokan hoznak magukkal szuveníreket medjugorje-i vagy lourdes-i zárán-dokltról. Az adatközlőim elmondása szerint a legdrágább szakrális tárgyak többsége külföldről származik, ezeket idénymunkák alatt szerzik be vagy kint dolgozó rokonoktól kapják ajándékba.

Rendkívül nehéz az egyes tárgytípusok élettartamát megállapítani. Mára a tömeggyártás révén a tárgykészletek a korábbinál sokkal gyorsabb ütemben változnak. Azt, hogy melyik tárgy mennyi időt tölt egyes háztartásokban, Hofer szerint leginkább társadalmi és gazdasági tényezők határozzák meg.<sup>25</sup> A szakrális tárgyra nem jellemző az elhasználódás, viszont az örökérvényű szimbolikus tartalmuk ellenére is nagy veszélyt jelent rájuk a divat változása. Pozsony Ferenc, Iancu Laura és Pócs Éva is egybehangzóan a reprezentáció meghatározó szerepéről ír a kultusztárgyak esetében.<sup>26</sup> A csíkszentdomokosi tapasztalatok mégsem bizonyítják azt, hogy az újabb divatirányzatok leváltanák a korábbi tárgyféleségeket. Leginkább egy egymás mellé halmozó tendenciára figyelhetünk fel, ahol a régebbi, esetleg divatjamúlt tárgyak sem kerülnek ki a kompozíciókból, legfeljebb átengedik a fő helyet az újabbak számára. A legmodernebb divattárgyak a holografikus háromdimenziós vagy képváltós szentképek, fluoreszkáló fatimai Mária szobrocskák, lourdes-i Mária alakú szenteltvíztartó palackok, órával vagy hőmérővel kombinált szentképek. A szakrális tárgyak életpályáját Barna Gábor a következőképp vázolta fel:

*„A divatból kikopás állomásaai a következők lehetnek: a tárgy kikerül a szobából, kikerül a konyhába, majd a kamrába, a magtárba, az udvarra, legvégül pedig az udvari szemétdombra.”<sup>27</sup>*

25 Hofer Tamás (1983) 39-64.

26 Pozsony Ferenc (1997); Iancu Laura (2007). A fotográfia változó hagyománya a moldvai Magyarfaluban. In Szemerényi Ágnes (szerk.), *Folklór és vizuális kultúra* (411-421). Budapest: Akadémiai Kiadó. 329.; Pócs Éva (2007). Kultusz, emlékezet, dekoráció. A házbelső díszítése Gyimesközéplokon. In Szemerényi Ágnes (szerk.), *Folklór és vizuális kultúra* (382-410). Budapest: Akadémiai Kiadó. 395.

27 Barna Gábor (2003) 10.

Iancu Laura tapasztalatai szerint a magyarfalusiak egy ideig őrzik a régi képeket, viszont a divatjamúlt, károsodott tárgyak már nem számítanak a szentség méltó kifejezőjének, így a megsemmisítésük sem számít vétségnek. Ezzel szemben arra is látott példát, hogy épp ezek a régi képek kerüljenek ki újra a falakra.<sup>28</sup> Csíkszentdomokoson kevés 20. század első feléből származó képpel találkoztam, viszont a divat változásain túlmutató, halmozó magatartás alapvetően a megőrzésnek kedvez. Ez a ragaszkodás annyira erős, hogy egyesek a minden háztartásban megtalálható Római Katolikus Falinaptárat is részben megőrzik a közepén lévő kép kivágásával.

A szakrális tárgyak fontos szerepet képeznek a vallási szocializációban,<sup>29</sup> a gyerekek és a tárgyak viszonyáról azonban megoszlanak a helyiek véleményei. Egyesek nem szeretnék, hogy károsodjanak vagy esetleg tiszteletlenség érje a szent tárgyakat, ezért távolságtartásra intik a kisgyermeket:

*„Jaj nem szabad, mert az nagyon-nagyon értékes!”<sup>30</sup>*

Mások viszont megengedőek; szerintük bármilyen életkorban a gyerekek kezébe adhatók ezek a tárgyak.

*„Én ezt már nem tartottam annyira fontosnak, tehát hogy ne nyúljon hozzá. Hanem sőt, a kezibe adtam. Nincs olyan, amit el tudna rontani ... Jó, a rózsafüzért is el tudja tépni ha el tudja szakítani, de most annyi van, annyit lehet pótolni. Tehát nem az a fontos, hogy ne hogy elszakadjon a rózsafüzér vagy bármi. Hanem hogy megszeresse.”<sup>31</sup>*

Ez nemcsak generációs, hanem szemléletbeli különbség is, hiszen a legidősebb adatközlőm ugyanilyen megengedő állásponton volt.

28 Iancu Laura (2013). *Vallás Magyarfaluban*. Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék. 329.

29 A szentképek vallási szocializációban betöltött szerepéről írt: Wiebel-Fanderl, O. (1997). Vallás mint otthon? A vallásos képek és a vallásos nyelv ambivalenciája: az eleven és a merev imagináció közti hit képvise és nyelvive válása. (Die Ambivalenz religiöser Bilder und religiöser Sprache: Ein-Bild-ung und Ver-sprachlichung des Glaubens zwischen lebendiger und erstarrter Imagination), (ford. Rimai Éva) In Barna Gábor (szerk.), *Folklorisztikai Olvasmányok 1*. Szeged.

30 46 éves nő, 2018. 08. 30.

31 50 éves nő, 2018. 08. 26.

„-És amikor kisebbek voltak, mennyire kellett félni ezeket a tárgyakat tőlük, kézbe lehetett adni?

-Nem kellett, evvel játszhattak. Én hímeztem [...] és oda felültem s a kezibe adtam s mintha olvasta volna [...] játszadozt vele, elszórakozott. Nem, nem kellett.<sup>32</sup>

Számukra az a legfontosabb, hogy a gyerekek megismerjék, megszeressék a vallási gyakorlatokhoz tartozó tárgyakat, a finomabb játszadozás pedig az önálló felfedezés természetes részét képezi. Az előbbi adatközlőm dédunokája játszadozás közben eltört egy szemet a rózsafüzéréen, ezzel kapcsolatban semmilyen ellenérzésnek nem adott hangot, a mai napig használja így is. Hasonló esetről számolt be a korábban említett ministráns kislány egyik társa, ő véletlenül összetörte nagymamája egyik szobrocskáját, amely után húsz Miatyánk volt a penitencia.<sup>33</sup>

### Szagrális és profán tárgyak keveredése

A kultikus-profán térfelosztás elvét valló kutatók is szólnak arról, hogy jelentősebb profán tárgyak is helyet kaphatnak a kultikus terekben. K. Csilléry Klára *szentsarok* szócikkében ír például a családtagok fényképeinek vagy a szabadságharc szereplőiről készült nyomatok szent térbe történő vegyüléséről.<sup>34</sup> Az előbbit többen is megfigyelték a jelenkori otthonokban. Lengyel Ágnes és Limbacher Gábor a századforduló polgárosodásának egyik fejleményének tartja a családi fényképek szentképek közé rendezését a Palócföldön.<sup>35</sup> Bárth János a székelyvársági hegyi tanyáknál írta le ezt a keveredést.<sup>36</sup> Pócs Éva Gyimesközéplekon figyelt fel arra, hogyan alkotnak pillanatnyi kompozíciókat vagy versengenek a lakásdekoráció fő helyéért szent és profán képek.<sup>37</sup> Iancu Laura pedig épp a másik oldalról kiindulva, a profán fényképek vizsgálata során figyelt fel a szent és profán tárgyak

32 88 éves nő, 2018. 08. 31.

33 7 éves lány, 2018. 08. 30.

34 K. Csilléry Klára (1981) 669-671.

35 Lengyel Ágnes & Limbacher Gábor (1997). *A Szent és a Profán. Népi vallásosság a Palócföldön*. Balassagyarmat, Nógrádmegyei Múzeumok Igazgatósága és a szerző.

36 Bárth János (2006). Jézus dicsértessék! *A székelyvársági hegyi tanyák népének vallási hagyományai*. Kecskemét, Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeum Szervezete. 45-46.

37 Pócs Éva (2007) 395.

vegyes megjelenésére a moldvai Magyarfaluban.<sup>38</sup> Csíkszentdomokoson ez a kevertség többféle módon jön létre. Gyakran állítják a képeket vegyesen egy éjjeliszekrényre, polcra vagy a konyhakredenc üveges részébe. Előfordul, hogy a nagyobb méretű szentkép keretébe tűzik a családi képeket, ennek fordítottja, amikor családi kép keretébe tűzik a kisebb szentképeket. Arra is látni példát, hogy egy nagyobb képkeretet csak kisméretű szentképekkel, családi képekkel és rózsafüzér titok kártyákkal töltenek ki. Számos kihelyezett fotó már önmagában is vegyes, azaz profán és szakrális tárgyú is egyben: az úrnapi körmenet, személyes vagy közösségi (énekkar, táncsoport) évfordulók alkalmával a templom előtt készültek, gyakran székely viseletben.

Vannak, akik ebben a szent terek deszakralizálódását látják, mások, például Limbacher Gábor és Lengyel Ágnes ennek éppen az ellenkezőjét:

*„Volt, ahol elhelyezésük a szentsarok deszakralizálódási folyamatához járult hozzá, vidékünkön azonban, a vallásos tudat erős beágyazottsága folytán, a fényképek a család szakralitásba vonását szolgálták.”<sup>39</sup>*

Pócs Éva szerint a gyimesiek ezzel a szentek védelme alá helyezik a családtagokat, a csíkszentdomokosiak is segítő, óvó, szerencsét hozó szerepről beszéltek. Ez hangsúlyosan igaz az elhunyt családtagok esetében. A keretezett képekre rózsafüzért is akaszthatnak, ez viszont nem kizárólag a halottak képeinél történik így.

K. Csilléry szócikkében a másik példa a keveredésre a szabadságharc szereplőiről készült nyomatok voltak. Ezeket felfoghatjuk politikai, nemzeti identitást kifejező szimbólumokként, amelyek megfelelői ma is megtalálhatóak itt: a székely és magyar zászlók, kokárdák egységes kompozíciót alkotnak a csíksomlyói búcsús kitűzővel. A családi fényképek és ezek az identitásjelzők vegyülése a kultikus tárgyakkal könnyen megérthető, hiszen a család és a haza fogalmai is szentnek minősülnek a maguk módján. Ezzel szemben a megmagyarázhatatlan, esetleges keveredések is mindennaposak.

38 Ilancu Laura (2007) 416.

39 Lengyel Ágnes, Limbacher Gábor (1997) 150.

A hagyomány meghatározó szerepének megszűnése után más elvek, törvényszerűségek mentén jönnek létre a lakóterek szakrális kompozíciói. Egy ilyen törvényszerűsége hívta fel a figyelmet Pozsony Ferenc, aki szerint a házak szakrális tárgyakkal való telítésének hátterében nem buzgó vallásos hit, hanem a presztízsz kifejezése áll.<sup>40</sup> Pócs Éva megfigyelése szerint is a nagyméretű, látványos képeknél a kultuszban betöltött szerep helyett a presztízsszimbólum-szerep a döntő.<sup>41</sup> Ezek mellett esetlegesen kap helyet egy gyakori presztízsz- és divattárgy: a karóra alakúra gyártott falióra, amely Csikszentdomokosra szintén jellemző. Iancu Laura Magyarfaluban szerzett tapasztalatai megerősítik, hogy a vallásos mellett a dekoratív jelleg, a helyi és aktuálisan divatos ízlésnek megfelelés is fontos tényező. Ugyanitt azt írja:

*„A szentképek és a köréjük helyezett profán tárgyak elrendezésében mesterkélt volna bármiféle általános logikai elv vagy koncepció feltételezése. A helyi stílus, ízlés és az új divatok hatására állandó változásban van.”<sup>42</sup>*

Többen a parasztok polgárosulásának folyamataiban látják a hagyományos kultikus-profán térfelosztás megszűnését. Gunda Béla társadalmi, gazdasági tényezőkre és szemléletváltásra vezette ezt vissza.<sup>43</sup> Barna Gábor kunszentmártoni kutatásai alapján a szobaberendezés változásának szerepét hangsúlyozza:

*„A hagyományos értelemben vett szent sarok általában megszűnt, megszűnőben van. A kispolgári jellegű, két háború között divatos lakószoba garnitúrák módosították a szakrális tárgyak korábbi elhelyezését.”<sup>44</sup>*

40 Pozsony Ferenc (1997)

41 Pócs Éva (2007) 395.

42 Iancu Laura (2013) 316.

43 Gunda Béla (1961) 247.

44 Barna Gábor (2015). A szakrális környezet tárgyai Kunszentmártonban. In Barna Gábor, Hegedűs Krisztián, Pusztai Gabriella (szerk.), *Tanulmányok a 18-20. századi Kunszentmárton vallási életéről* (163-169). Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport. 168.

Pócs Éva nincs meggyőződve arról, hogy valaha is létezett volna a kultikus a profántól elválasztó hagyomány. Tanulmánya végén a térfelosztás elvének felülvizsgálását sürgeti:

*„Jó volna egy országos, illetve a magyar nyelvterület egészére kiterjedő elfogulatlan, szakmai előítéletektől mentes felmérést végezni, különösen figyelve a pillanatnyilag »szentsarok-mentes«-nek látszó keleti területekre.”<sup>45</sup>*

Azt gondolhatnánk, hogy a hagyományos kultikus-profán rend meg bomlása után a szakrális tárgyak tiszteletük okán a reprezentációs célokat szolgáló terekbe kerültek. Ez valóban igaz abból a szempontból, hogy a használaton kívül eső tisztaszobában gyakran találkozhatunk gondosan kialakított kompozíciókkal. Pócs Éva azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a tisztaszoba presztízs, dekoráció és emlékgyűjtemény. A célja a reprezentáció és az emlékek őrzése, az élő kultuszok tárgyait a mindennapokban használt terekben kell keresnünk.<sup>46</sup> Bárth János is ír arról, hogy a reprezentációs szoba mellett az alsókonyhában, alsószobában és más lakóterekben egyaránt találhatóak szent tárgyak.<sup>47</sup> Pozsony Ferenc a vizsgált moldvai család házában 103 szakrális jellegű tárgyat számolt össze, amely a teljes tárgykészlet 23%-át teszi ki. Ebből a többség, 63 a tisztaszobában volt, ezután a hálószoba következett 28 tárggyal, a konyhában 7, az előszobaszerű pitvarban 5 darab.<sup>48</sup>

A csíkszentdomokosi tapasztalataim azért nem állíthatók tisztán szembe mindezekkel, mert nincs egy általánosítható lakásbeosztás. A szocialista típusházak esetében valamelyest jobban elkülönülnek az egyes helyiségek és funkciók, így egyértelműen elkülönült tisztaszobák kialakítására is van lehetőség. Ezzel szemben a régebbi parasztházakban és ezek bővített változataiban többnyire egy központi helyiség jellemző, amely egyszerre konyha, étkező és nappali. Ha a családban él idősebb szülő, akkor ő éjjel-nappal ebben a helyiségben tartózkodik, egyedül élő idősök pedig többnyire már csak ezt az egy szobát használják. Ezekben a terekben valójában bármely

45 Pócs Éva (2007) 408.

46 Pócs Éva (2007) 400-401.

47 Baráth János (2006) 45-46.

48 Pozsony Ferenc (1997)

szabad függőleges és vízszintes felületen előfordulhatnak szakrális tárgyak, természetesen kivételt képez a tűzhely vagy a mosogató legközvetlenebb környezete, ahol fizikai károsodás érhetné őket. Kisebb-nagyobb kompozíciókat leggyakrabban kanapék vagy ágyak feletti vagy melletti falfelületeken, éjjeliszekrényeken, polcokon, kredenceken, szekrények tetején találhatunk. Csíkszentdomokoson is igaznak bizonyul Pócs Éva megállapítása, miszerint nagy ritkaság a tisztán profán fal.<sup>49</sup> Nemcsak kiemelt vagy tisztelt helyeken találkozhatunk szakrális tárgyakkal; ugyanúgy felfedezhetjük őket a hűtők, vagy a mikrohullámú sütők tetején, a konyhapult fölötti polcokon, telezsúfolt kredencekben. Szőke Anna a Versec környéki magyar házakkal kapcsolatban kérdőjelezte meg a hagyomány meghatározó szerepét:

*„Archaikus örökségnek tekinthető-e a kultikus tér képzése a lakásokban, hiszen olyan profán helyen fordulnak elő szent és profán tárgyak vegyesen, mint a TV készülék teteje, a hálószoba toalett-tükrén dezodorok és hajkefék közegében?”<sup>50</sup>*

Az eddigiek alapján úgy tűnhet, hogy a szakrális és profán dísz- és divattárgyak egységesen és rendszertelenül terítik be a lakóteret. Ezzel szemben a kompozíciók koncentrációiból kiolvashatóak egyértelmű mintázatok. A szentek segítő, óvó szerepének kiterjesztéséről már a családi fényképek kapcsán szóltam. Meghatározó tehát a védelmi szerep, mégis vannak egyéb fontos elrendezést alakító tényezők. Barna Gábor a szakrális tárgyak életpályáját végigkövetve ír arról, mennyire személyhez kötöttek ezek, hogy értéküket leginkább a használói által hozzájuk társított emlékek adják.<sup>51</sup> Ezt a gondolatot folytatom azzal, hogy még a tárgyak elrendezése is szorosan személyhez kötött. Értem ezt egyrészt abból a szempontból, hogy nagyban függ az egyén motivációjától és ízlésétől, hogy milyen kompozíciókat hoz létre, másrészt pedig abból a szempontból, hogy a rá jellemző mindennapi rutin is jelentős szereppel bír a tárgyegyüttesek spontán módon történő kialakulásában. Az előbbi kategóriához tartoznak például a falak vagy a repre-

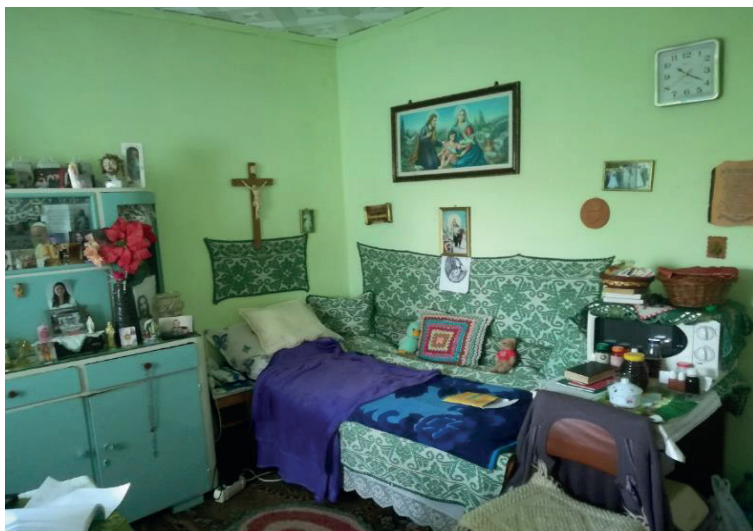
49 Pócs Éva (2007) 387.

50 Szőke Anna (2006). Írott és képi azonosítók. A képkultusz szerepe a Versec környéki magyarság fennmaradásában. In Barna Gábor (szerk.), *Kép, képmás, kultusz* (146-159). Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék. 157-158.

51 Barna Gábor (2003) 9-10.



zentációs terek kompozíciói, hiszen ezeket ritkán változtatják. Az utóbbihoz pedig a használat során kialakuló minden esetleges tárgye gyüttes, amely bármilyen formát felvehet. Csíkszentdomokoson láttam élelmiszerek, gyógyszerek, kozmetikumok közé vegyülni kisebb szentképeket és tárgyakat. Ez különösen igaz idősek esetén, mivel a kor előrehaladtával egyre jobban leszűkül az élettérük.



1. kép: Az élettér leszűkülésének következtében az ágy köré koncentrálnak a szakrális és a profán használati tárgyak is. (Csíkszentdomokos, Hargita megye) (A szerző felvétele 2018.08.30. 10:15)

Amikor már egy külön reprezentációs tér rendben tartása túl nagy feladattá válik, az állandó és pillanatnyi kompozíciók egyaránt a napközben is használt ágy köré koncentrálnak. Továbbá szerepet játszik még a korábban említett védelmi és társaságot jelentő funkció is. Ebben a kiszolgáltatott életkorban a legintimebb közelségbe kerülnek a szent tárgyak. Még ha korábban nem is volt buzgó vallásos hívő, ugyanolyan személyétől elválaszthatatlan lesz a kedvenc rózsafüzére, mint például a szemüvege. Ez a mindennapos, intenzív használatban történő bekeveredés nem a szakralitással szembeni tiszteletlenség jele.

Véleményem szerint inkább arról lehet szó, hogy a helyiek számára a hit a mindennapi életbe mélyen beágyazott. A csíkszentdomokosiak nemcsak az ünnepnapok alkalmával gyakorolják a hitüket és nemcsak a ház legmél-

több helyein adnak ennek tárgyiasult kifejezést. Az életük olyan szerves és elválaszthatatlan részét képezi, hogy a mindennapi rutin kiküszöbölhetetlenül újratermeli az egyszerre szent és profán tárgyegyütteseket. Az olyan eleve vegyes tárgyak, mint a szentképpel kombinált óra, vagy a csíksomlyói Máriás hőmérő a külső szemlélő számára megbotránkoztató lehet, használóik figyelmét viszont még olyan hétköznapi szituációk közben is a szentség felé terelik, mint az idő vagy a hőmérséklet leolvasása. A profán így nem deszakralizálja a szent tárgyat, hanem, mint ahogyan Lengyel Ágnes és Limbacher Gábor megfigyelte a palócok esetében, az erős hit által szakralizálódhatnak a profán tárgyak. A legegységelműbb példa erre a rádió, amely modern elektromos készülékként eredetileg egyértelműen profán tárgy. Épp Csíkszendomokost alapul véve írt az erdélyi Mária Rádióról és hatásáról tanulmányt Fábián Gabriella.<sup>52</sup> Ebben látható hogyan válik az adóval együtt a vevőkészülék a szakrális kompozíciók szerves részévé, esetenként pedig központi elemévé. Érdekes modern jelenség továbbá a szakrális tér kiterjesztése a virtuális térre. Egy középkorú csíkszentdomokosi nő súlyos betegségéből való gyógyulása után egy olyan Facebook csoportot hozott létre, ahol naponta szent képeket és imákat oszt meg. Maga a számítógép, amelyről ezt végzi, eredetileg szintén tisztán profán tárgy, viszont szakrálissá válik a rajta végzett tevékenység által. A készülék szakrális szerepét egyértelműen jelzi, hogy épp egy szakrális kompozíció alatt kapott helyet. Az interneten keresztül számos látnok története vált ismertté a faluban, széles körben elterjedtek még a házilag nyomtatott vagy fénymásolt Medjugorje-i Mária üzenete, vagy a főleg a skapuláris társulatokhoz kötődő „*Jézus a mi Megváltónk*” kép. Ezeket gyakran társulatvezetők osztják ki, imaalkalmakon cserélhetik.

### **Szakrális tárgyak használata és funkciói**

Már a korábbi fejezetekben is tettem említést a tárgyakhoz kapcsolódó gyakorlatokról. Ezek számbavétele hasznos szempontokkal gazdagíthatja a csíkszentdomokosi szakrális terekről tett megállapításaimat. Az egyes kompozíciók és hozzájuk kötődő gyakorlatok viszonylag jól elkülönülő funkciók

---

52 Fábián Gabriella (2018b)

szerint csoportosíthatók. Ezek között nem állapítható meg hierarchia, nincs a kultikus tereknek egyértelműen megállapítható elsődleges funkciója. A szent terek kialakításának módja és az itt végzett gyakorlatok esetében a legfőbb meghatározó tényező a szakrális kompozíciókat kialakító család vagy egyén saját motivációja. Kutatásom tapasztalatai alapján öt ilyen kisebb-nagyobb átfedésben lévő funkciót különítettem el, melyek a következők: (1) dekoráció és reprezentáció, (2) védelmi és segítő szerep, (3) megemlékezés és elhunytal való kommunikáció, (4) szimbolikus társaság, (5) templom helyettesítése. Ezek többnyire együttesen jelennek meg, mégis kiolvasható marad a kompozíció létrehozójának szándéka.

### **Dekoráció és reprezentáció**

Pozsony Ferenc tanulmányában a szakrális tárgyak halmozásának indokaként a divatot és nem a mély vallásosságot nevezte meg. Ez több tényezőre visszavezethető, ezek közül az egyik a földtulajdon értékének csökkenése, mely által az otthonok váltak a vagyon kifejezőivé.<sup>53</sup> Iancu Laura is alapvető fontosságúnak tartja a dekorációs igényt,<sup>54</sup> Pócs Éva pedig a védelmi funkció mellett épp a reprezentációs szerepről ír a legtöbbet.<sup>55</sup> Egy csikszentdomokosi férfi szavai is megerősítik mindezt:

*„A csóré falat nem nézheti az ember!”<sup>56</sup>*

Az otthonok szakrális jelképekkel történő ellátása egyesek számára alapvető követelmény:

*„-Milyenek gondolja azokat a házakat ahol egyáltalán nincsenek kint ilyenek?  
-Hát milyenek gondolom. Ott nincs es boldogság és nincsen semmi ilyen elemene-  
tel.”<sup>57</sup>*

53 Pozsony Ferenc (1997)

54 Iancu Laura (2013) 317, 329.

55 Pócs Éva (2007)

56 60 éves férfi, 2018. 08. 28.

57 88 éves nő, 2018. 08. 31.

Az ezeket mellőző háztartások lakóiról egy buzgó vallásos idős nő a következőképp nyilatkozott:

*„Azok farizeusok!”<sup>58</sup>*

Természetesen ennél megengedőbb állásponttal is lehet találkozni, egy hasonló korú szintén erős hitű nő szeretettel beszélt arról az egyik barátnőjéről.

*„Megpróbálta hogy ő is egy olyan oltárkát [hoz létre], no de nem ment. Mondom nem baj, nem szabad, akkor magadban végezzed az imádságot.”<sup>59</sup>*

Tehát az értékrendje szerint a hit az igazán fontos és nem az ezt kifejező tárgyak.

### **Védelmi és segítő szerep**

Detrichné Török Zsuzsanna moldvai csángók között végzett kutatása szerint a kultikus tárgyak esetében nem az esztétikai szempont a meghatározó, ehelyett egy praktikus-funkcionális indok, a tér megszentelése.<sup>60</sup> Pócs Éva ezt a védő szerepet tartja az elrendezést alakító elsődleges tényezőnek:

*„A szentek képmásainak mint védelmi rendszernek a szerepe még világosabb, ha e magányosan élő öregekre gondolunk, akik a hirtelen haláltól vagy az éjszakai démontámadásoktól való félelmükben sokszor fordulnak esti imáikban a képmások szentjeihez és különösen Szűz Máriához.”<sup>61</sup>*

A gyimesi házakban ezért kerülnek szentképek törvényszerűen az ágyak, ajtók, ablakok fölé, sokkal inkább védő amulettek ezek, mint kultusztárgyak. Csíkszentdomokosra is többnyire érvényesek ezek a megállapítások; az

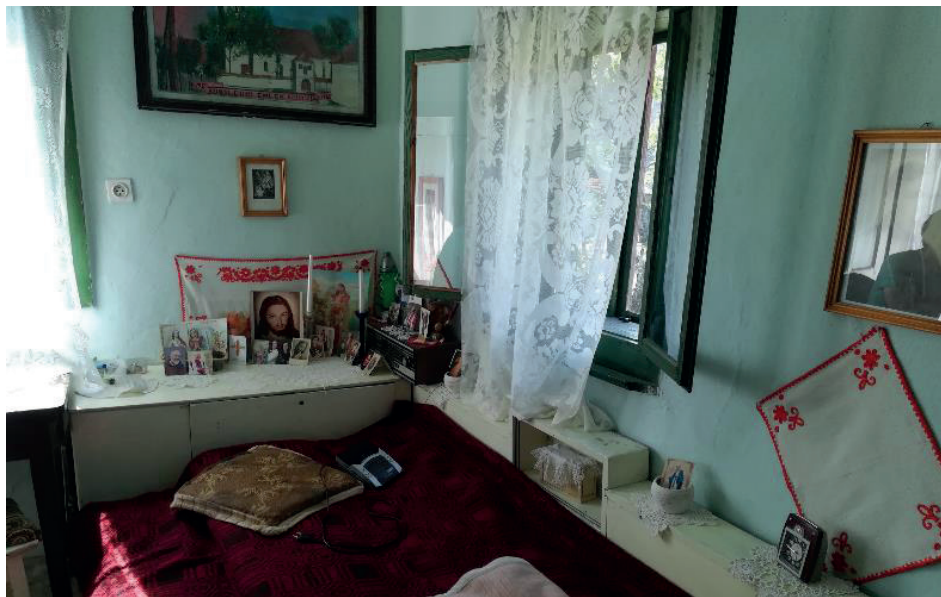
58 78 éves nő, 2018. 08. 30.

59 77 éves nő, 2018. 08. 30.

60 Detrichné Török Zsuzsanna (1990). Kultúra és szakralitás a moldvai csángóknál. *Szociológia*, 3-4, 223-236.

61 Pócs Éva (2007) 406.

ágyak fölé mindenképp kerülnek szakrális tárgyak, azonban itt az ajtók és ablakok fölé helyezés nem jellemző.



2. kép: Szakrális tárgyakkal körülvett ágy, a fő kompozícióban rádióval. (Csíkszentdomokos, Hargita megye 2018.), (A szerző felvétele 2018.08.27. 11:33)

A védelmi szerep egy egyedül élő idősebb nő esetében volt a legegységesebb. Ő egy lidércnyomásos álom után vette körbe az ágyát szakrális tárgyakkal, amit konkrétan meg is fogalmazott:

*„Ezeket én hittal tettem ki. [...] Bizony-bizony támad az ördög és akkor én hiszek benne, hogy itt vannak. [...] Én úgy érzem, hogy ez az én szentélyem, és ők tényleg segítségemre vannak, ezért raktam ki.”*

A kompozícióban több Szent Mihály arkangyal és Szent Antal kép is található, hozzájuk a védelem miatt rendszeresen imádkozik. A további védelem biztosítása érdekében az ágya végénél egy palackban szenteltvizet tart, mellyel lefekvés előtt mindig behint az ágyát.

*„Szent Mihály arkangyal védelmez. [...] És itt a szenteltvizem [...] én meglocsolom mikor kell a házat vele és az ágyat es. Este mielőtt fekszem le az ágymat bélocsolom. Vékonyan, minden este, én nem törődöm hogy mi lesz, nem idegeskedem magamat hogy meg tud-e támadni vagy nem.”<sup>62</sup>*

A szenteltvizet tarthatják kerámia vagy műanyag szenteltvíztartóban, egyszerű vagy lourdes-i Mária alakját formázó műanyag palackban. Valamelyest ehhez a funkcióhoz kapcsolódik az új tárgyak megáldásának gyakorlata. Ez történhet a csíksomlyói szerzetesek által, akiktől kérhető a kegytárgyboltban vásárolt portékák megáldása. Amikor erre nincs lehetőség, a hívők maguk is megáldhatják a tárgyakat úgy, hogy a csíksomlyói Mária szobor lábához érintik. Egy középkorú nő arról mesélt nekem, hogy kihelyezés előtt az új kegytárgyakat megáldja ezzel a módszerrel.

*„Hát legyen megszentelve szenteltvízzel [...] Általában ha olvasót, valami olyant veszek elviszem Csíksomlyóra, oda a Máriához, a Máriának a lábához érintem oda.”<sup>63</sup>*

A szenteltvíz mellett más szentelmények is védelmi funkciót látnak el. A szentelt gyertyát leginkább a különösen vészterhes időszakok alatt gyújtják meg, a szentelt barkát, *pimpót* pedig a vihar eloszlataésért dobják tűzbe mind a mai napig Domokoson.

A terepmunka során vizsgált tárgyak közül az egyik legrégebb is ehhez a funkcióhoz kötődik. A legidősebb adatközlőm otthonában egy őrző angyal kép volt kihelyezve. Ezt még szüleitől örökölte, ők a munka miatt nem tudtak rá és testvéreire kellőképp odafigyelni, viszont úgy érezte az angyal rájuk is vigyáz.<sup>64</sup>

Számos házban megtalálható a *Jézus, a Mi Megváltónk* feliratú fénymásolt kép. A hátoldalán szereplő *Békefelhívás* szövege szerint

*„Ez a kép a mai napi[g] az egyetlen hiteles, valós Jézus Arc.” továbbá „Ez nem csodatévő kép, hanem békét sugárzó, amely ezreknek hozott lelki megnyugvást, ami magában is valós csoda.”*

62 68 éves nő, 2018. 08. 27.

63 64 éves nő, 2018. 08. 26.

64 88 éves nő, 2018. 08. 31.

Egy idős nő pedig az óvó-védő szerepe miatt otthonának minden helyiségébe kihelyezte. Rendkívül népszerű tárgytypus még a fluoreszkáló fatimai Mária szobor. Egyesek talán szentségtörésként értékelnék ezt, a helyiek számára viszont megnyugvást és biztonságérzetet ad, ha az éjszakai sötétben is rátekinthetnek.

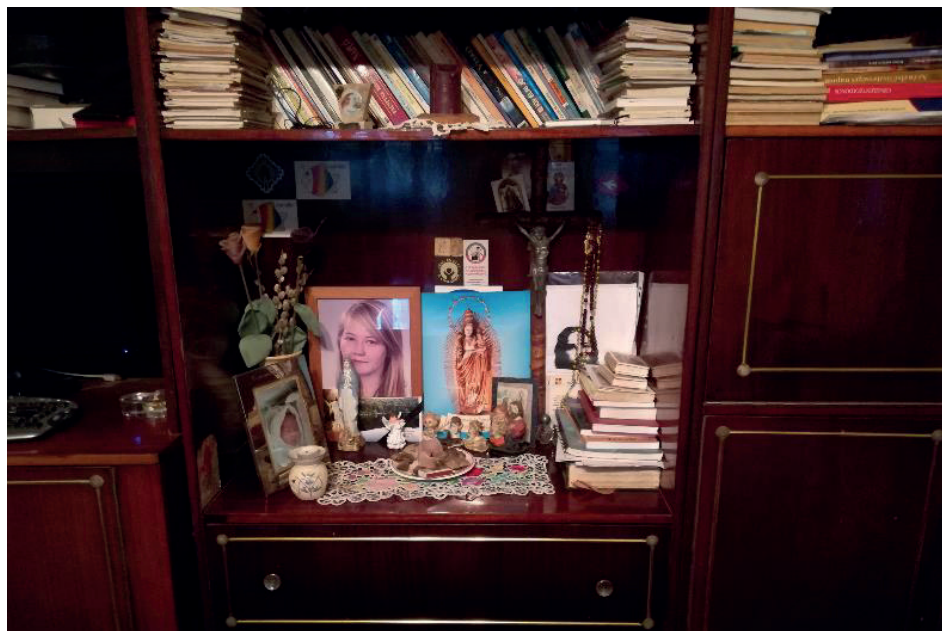
Az otthonokon kívül is szent védelmet jelent a magukkal vitt vagy az autó visszapillantó tükrére akasztott rózsafüzér. Ennél is közelebbi védelmet szolgáltat a folyamatosan a testen viselt skapuláré, vagy skapuláré érem. A kármelita szerzetesektől eredő gyakorlat szerint a folyamatos viselés az Isten előtti állandó jelenlétet, szüntelen imádságot jelképezi. Aki életében és halálakor is a skapulárét hordja elkerüli a kárhozatot és rövidebb időt kell a tisztító tűzben töltenie.<sup>65</sup> Nemcsak védelmet, hanem segítséget és szerencsét is várnak a kultusztárgyaktól. Különösen igaz ez azon a szentek esetében, akik életük során hasonló nehézségekkel küzdöttek meg.

### **Megemlékezés és az elhunytal való kommunikáció**

A védelmi funkció is részben jelen van abban az esetben, amikor a szakrális kompozíció az elhunyt családtagokra való megemlékezést szolgálja. Leginkább ezeknek a családtagoknak készítenek nagyméretű portrét, melyek a szoba dekorációjában hangsúlyos ponton kapnak elhelyezést. Ez megegyezik azzal a gyakorlattal, amit Pócs Éva figyelt meg. Ekkor a kihelyezett tárgyak nem a család, hanem elsősorban az holtak túlvilági védelmét szolgálják. Lehetőséget ad az ilyen céllal létrehozott kompozíció a megemlékezésre és az elhunytal való kommunikációra.

---

65 skapuláré – Magyar Katolikus Lexikon Hozzáférés: <http://lexikon.katolikus.hu/S/skapul%C3%A1r%C3%A9.html> 2018. 12. 21.



3. kép: A család elhunyt gyermekei számára, a Schönstatt Mozgalom alapján berendezett házi szentélye. (Csíkszentdomokos, Hargita megye), (A szerző felvétele 2018.08.26. 19:32)

*„Hát ők mindig közöttünk vannak, tehát ők nem úgy távoztak el, hogy teljesen az életünkéből. Hanem így éljük meg, úgy próbáljuk megélni hogy közöttünk vannak, csak éppen nem érzékelhetően. Néha-néha csakúgy gondolatban, hát nemcsak gondolatban mert azért az ő segítségük elég gyakran kérjük, ezért feltétlenül a családi szentélyben a helyük. [...] Itt vannak tulajdonképpen az életünk legfontosabb személyei, vagy az életünknek az értelmei is tulajdonképpen? Csak hogy, hát őket csak így mint fénykép, vagy mint emléktárgyak tudjuk megjeleníteni. Tudjuk, hogy a túlvilágon ott vannak, vagy akár itt jelenleg is itt vannak az életünkben, de a mi korlátaink csak idáig jutnak el, így tudjuk látni őket. Léleekben tudunk kommunikálni, egyesülni de fizikailag csak ennyi.”<sup>66</sup>*



Ahogy a szentek esetében teszik, imádságon keresztül, lélekben kommunikálnak szeretteikkel épp úgy, mint Gyimesközéplokon.<sup>67</sup> Részben ezt a célt, és a veszteség okozta fájdalom enyhítését szolgálhatja az a törekvés is, hogy a képmáson keresztül szimbolikus módon bevonják a család életébe.

## Szimbolikus társaság

Nemcsak a családtagok, hanem a szentek képei is szimbolikus társaságot jelenthetnek. Erről Iancu Laura írt a magyarfalusiak esetében,<sup>68</sup> itt is megfigyelhető az egyedül élő idősek körében. Adatközlőim is beszámoltak arról, hogy valamelyest enyhítik számukra a magányt, élhetőbbé teszik a környezetüket.

*„Mikor nem tudok elmenni a templomba akkor ott vagyok [a képeknél] és az Úrjézus örökké velem van és [...] és segít, nagyon sokat segít. És Mária is nagyon sokat segít, ez visz engemet az imákba is. Nagyon sokat imádkozok és hiszek is.”<sup>69</sup>*

Különösen közelinek érzik magukhoz a velük azonos nevű szenteket.<sup>70</sup> Egy ruhaboltos nő ilyen segítő szerepről számolt be.

*„Szent Erzsébet pedig, Erzsébet vagyok, őt választottam, a védőszentem. És vele különösen olyan kapcsolatom van, hogy segít a ruhaújításban. És jobban odafigyelek, hogy hova menjen inkább az az adomány. Hogy imába lekérem és akkor úgy vagy az a személy jó be az üzletbe, vagy megszólítom és elfogadja. Ez így működik.”<sup>71</sup>*

Egy idős nőtől megkérdeztem hogy érezné magát, ha egy olyan házban kellene laknia, ahol nincsenek kint szentképek. Azt válaszolta: „Üres lenne [...] mint egy kórház.”<sup>72</sup> Ez többek között szintén a környezet emberközelibbé

67 Pócs Éva (2007) 397.

68 Iancu Laura (2013) 327.

69 64 éves nő, 2018. 08. 26.

70 68 éves nő, 2018. 08. 27.; 56 éves nő, 2018. 08. 28.

71 51 éves nő, 2018. 08. 28.

72 80 éves nő, 2018. 08. 28.

tételének igényét jelenti. Ugyanígy a magányt enyhítheti a rádióhallgatás. A magányos időseknél gyakran egyedül ez szolgáltatja az emberi hangot.<sup>73</sup>

### **Templom helyettesítése**

Az idősek, betegek, mozgásukban korlátozottak bizonyos esetekben nem tudnak önállóan eljárni a falu templomába. Ezért a templom pótlása is lehet egy olyan funkció, amelyet ezek a szakrális kompozíciók elláthatnak. A legtöbb esetben ez az imavégzés helye, ennek tárgyasult jelei az imaszövegekkel ellátott képek, imakönyvek, imafüzetek. Iancu Laura az imafüzetek, rózsafüzér titkok templomi liturgiát helyettesítő szerepéről írt:

*„Különösen az idősek körében elterjedt hit, hogy a rózsafüzér a »legfontosabb imádság«, ami a mozgáskorlátozottak számára a misével egyenértékű vallásos cselekménynek számít.”<sup>74</sup>*

Nemcsak a nyomtatott, hanem egyéb médiumok is szolgálhatnak pótlékként, így például a rádió. A 24 órán keresztül egyházi műsort szolgáltató Mária Rádió rendkívül népszerű Csíkszentdomokoson, sokan hallgatják, szépnek és tartalmasnak ítélik. Vannak, akik ennek az adónak a hallgatására külön készüléket tartanak fenn, ebben az esetben Mária Rádiónak nevezik magát a készüléket, nemcsak az adót. Sokaknál folyamatosan szól, éjszaka is lehalkítva vagy egy kisebb készüléket a párna mellé helyezve. Az egész napot szervezheti: reggel az itt közvetített egyházi éneke ébrednek, napközben és éjjel a közvetítéssel közösen mondanak imát. Ilyenkor bekerülhet a ház legfőbb szakrális kompozíciójának központjába. Számukra a Mária Rádió a körülötte elhelyezett kultusztárgyakkal válik a templom pótlékává, a helyi liturgiát pedig az éppen aktuális élő közvetítés helyettesíti.<sup>75</sup>

73 Fábíán Gabriella (2018b) 8-10.

74 Iancu Laura (2013) 265.

75 Fábíán Gabriella (2018b) 10-12.

## Összegzés

A Csíkszentdomokoson végzett egy hétnyi kutatómunka során egy buzgó vallásos közösség képe rajzolódott ki előttem. Az otthonok szakrális tárgyegyütteseinek vizsgálata során kevésbé tűnt meghatározónak a Gunda Béla és K. Csilléry Klára által leírt kultikus-profán tértagolási hagyomány. Szinte teljes bizonyossággal kijelenthető, hogy a mai csíkszentdomokosi otthonokra nem jellemző a szent és profán tér vagy tárgyak elkülönítése. Ehelyett a szakrális és profán tárgyak különböző tárgyegyütteseket, kompozíciókat alkotnak. A hagyomány meghatározó szerepének megszűnése után más elvek, törvényszerűségek mentén jönnek létre ezek, fontos azonban kiemelni, hogy nem kizárólag a reprezentációs célokat szolgáló terekbe kerültek. Ugyan gyakran találkozhatunk itt gondosan kialakított kompozíciókkal, azonban a tisztaszoba célja a reprezentáció és az emlékek őrzése; az élő kultuszok tárgyai a mindennapokban használt terekben kapnak helyet. Így nemcsak kiemelt vagy tisztelt helyeken találkozhatunk szakrális tárgyakkal, ugyanúgy felfedezhetjük őket a hűtők, vagy a mikrohullámú sütők tetején, a konyhapult fölötti polcokon, a telezsúfolt kredencsekben.

A családi fényképek és a különböző identitásjelzők szinte törvényszerűen vegyülnek a szakrális tárgyak közé. Egy egymás mellé halmozó tendencia jellemző, ahol a régebbi, esetleg divatjamúlt tárgyak sem kerülnek ki a kompozíciókból, legfeljebb átengedik a fő helyet az újabbak számára, amely magatartás a megőrzésnek kedvez. A tárgyak értelmezése és elrendezése is szorosan személyhez kötött. Nagyban függ az egyén motivációjától és ízlésétől milyen kompozíciókat hoz létre, másrészt rá jellemző mindennapi rutin is jelentős szereppel bír a tárgyegyüttesek spontán módon történő kialakulásában. Mindennaposak az élelmiszerek, gyógyszerek, kozmetikumok közé vegyült kisebb szentképek és tárgyak. Különösen az idősek esetén, mivel a kor előrehaladtával egyre jobban leszűkül az élettérük, ilyenkor az állandó és pillanatnyi kompozíciók egyaránt a napközben is használt ágy köré koncentrálódnak. A mindennapos, intenzív használatban történő bekeveredés nem a szakralitással szembeni tiszteletlenség jele. A vallásosság az életük olyan szerves és elválaszthatatlan részét képezi, hogy a mindennapi rutin kiküszöbölhetetlenül újratermeli az egyszerre szent és profán tárgyegyütteseket. A profán így nem deszakralizálja a szent tárgya-

kat, hanem az erős hit által szakralizálódhatnak a profán tárgyak, akár a rádió és a számítógép is.

Az egyes kompozíciók és hozzájuk kötődő gyakorlatok viszonylag jól elkülönülő funkciók szerint csoportosíthatók. A szent terek kialakításának módja és az itt végzett gyakorlatok esetében a legfőbb meghatározó tényező a szakrális kompozíciókat kialakító család vagy egyén saját motivációja.

A csíkszentdomokosi otthonok szakrális kompozíciók ugyan nem szigorú szabályszerűségek mentén jönnek létre, viszont minden esetlegességük ellenére egyértelműen tükrözik a helyiek erős hitét. Nemcsak az idősek, hanem a fiatalabb generációk is mélyen vallásosak. Mindenképp érdemes lesz figyelemmel kísérni milyen tárgyegyüttesek jönnek létre az újabb kultuszok, stílusirányzatok vagy technológiai eszközök megjelenése után.





# A KOMPARATÍV TEOLÓGIA SZEREPE A 21. SZÁZADI VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉDBEN

*Ljubanic Ádám*

## **Előszó**

A 21. században a különböző vallású emberek szinte naponta érintkeznek egymással valamilyen formában akár könyvtárban, munkahelyen vagy szórakozóhelyeken. A találkozásokból sok esetben alakulnak ki személyesebb kapcsolatok illetve barátságok, akár házasság is. Korunk egyik velejárója továbbá, hogy a modern technológia lehetővé teszi, hogy hatalmas távolságokat áthidalva is lehessen kommunikálni, akár másik kontinensen lévő emberekkel. A kontinensünket elérő migrációs hullám ugyancsak nagymértékben hozzájárul a vallási pluralizmus megerősödéséhez.

A különböző vallások, kultúrák, borszínek keveredése a világ sokszínűségének bizonyítéka, de egyben rengeteg emberi visszaélés is történt a történelem folyamán, amelyek komoly felhívást jeleznek minden ember számára, hogy ezek együttes erővel fel legyenek számolva. Néhány szempont arra, hogy miért alakulhatnak ki vallási konfrontációk: gyakran azért jönnek létre ellenségeskedések különböző vallású személyek, csoportok között, mert nem értik meg egymás hitét, szent szövegeit, törvényeit. Ugyancsak jellemző, hogy egyes emberek erőszakos térítők munkával próbálnak áttéríteni embereket, vagy teljesen elszigetelődnek a más vallású személyektől, mert eleve előítélettel vannak irántuk. Gyakran maga a média járul hozzá téves, pontatlan, félinformációk által a vallások közötti türelmetlenség, illetve konfrontációk kialakulásához. A vallási nézeteltérések okaként megnevezhető továbbá az olyan publikációk, kutatások hiánya is, amelyek mélyrehatóan tanulmányoznak egyes hagyományokat vagy vallásokat úgy, hogy közben próbálnak reflektálni a saját hitük és nemzeti identitásuk párhuzamaira. Tehát a fő kérdés, amire a választ keresem ezen tanulmányban vajon hogyan kell egy ilyen összehasonlító munkát elkezdeni és vajon mik a módszerei? Vannak-e olyan személyek, akik próbálnak megismerni egyes vallásokat mélyebben a saját hagyományaik felől, de úgy, hogy közben saját

vallásukat megtartják és akár párhuzamokat is vonnak az eredményekből? Van-e olyan diszciplína, amelyik azzal foglalkozik, hogy megvizsgál konkrét vallási problémákat és megpróbál választ is adni rájuk?

E kutatási munkámban keresve a válaszokat a fent említett kérdésekre a komparatív teológiát mutatom be, amivel nem olyan régen a vallásközi párbeszéd témakörével foglalkozva találkoztam. A teljesség igénye nélkül kiemelem majd Frances Clooney amerikai pap-teológus komparatív módszerét, továbbá a német nyelvterületen működő Claus Von Stosch munkásságát. Kettejük komparatív kutatásaik által bemutatom, hogy vajon ez az összehasonlító módszer miben más, mint a vallástudomány, vagy a vallásteológia. Clooney és Stosch mellett idézni fogok még további komparatív teológiát művelő szerzőket is. Főként angol és német irodalmat fogok használni kiindulva a két vizsgált teológus anyanyelvéből. Továbbá idézni fogok a komparatív teológiával, illetve vallásközi párbeszédrel foglalkozó magyar szerzőket is.

Céлом, hogy megvizsgáljam, mennyire felel meg a vallásközi párbeszéd törekvéseinek ez a módszer és milyen módokon segíti elő a vallások közötti békét, kommunikációt. Továbbá célkitűzésem összegyűjteni a komparatív teológia azon tulajdonságait, amelyek leginkább segíteni tudnak abban, hogy meg tudják érteni egymást a különböző vallások.

## **A komparatív teológia definiálása**

Ahány teológus és vallástudós foglalkozik ezen területtel, annyi fajta meghatározása található a különböző publikációkban. Francis Clooney, aki a 21. századi komparatív teológia egyik legnagyobb tekintélye azt mondja, hogy teljesen más értelmezése volt ezen irányzatnak a 18. és egészen más a mostani 21. században.<sup>1</sup> A következőkben a kiemelkedőbb komparatisták meghatározásait veszem szemügyre. Először Francis Clooney meghatározását emelem ki, aki a komparatív teológia alatt nem csak összehasonlítást vagy csupán elemzést ért, hanem egy spirituális, teológiai tevékenységet, amely során a másikat annak fényében láthatom, ami az enyém, és fordítva. Kom-

---

1 Clooney, F. (2001). *Hindu God, Christian God*. Oxford, Oxford University Press. 37.



paratív abban az értelemben, hogy több vallással is számol egyszerre, saját vallását és a másik vallás hagyományát is feldolgozza összetett formában.

James Gardent idézi Clooney, aki a következőképpen definiálja a komparatív teológiát:

*„[...] a vallás (komparatív) kutatása felméri a vallással összefüggő dolgok súlyát és jelentőségét, megfigyelve a struktúrájukat, kapcsolatukat és összefüggéseiket, legyen szó akár tantételekről, akár előírásokról, akár szertartásokról, s elkülöníti és megkülönbözteti egymástól a vallás járulékos és lényegi elemeit, mellékes és lényeges elemeit, eszközeit és céljait.”<sup>2</sup>*

F. Clooney idézi Max Müllert, akit a komparatív teológia első nagy képviselőjének tartanak, és aki következőképpen definiálja az összehasonlító teológiát:

*„[...] a komparatív teológia a maguk konkrét valóságában foglalkozik a vallásokkal, és rávilágít mind arra, hogy milyen közös vonásaik vannak más vallásokkal, mind arra, hogy mi tekinthető egy-egy hagyomány egyedi jellegzetességének.”<sup>3</sup>*

Keith Ward brit teológus a 20. század vége felé négy nagy kötetet is megjelentetett, amelyekben különböző vallások hagyományaival és azok összefüggéseivel foglalkozott. Véleménye szerint a komparatív teológia a hit szemével mélyrehatóan tanulmányozott hagyományok tágabb körű áttekintése.

James Fredericks komparatív teológiáját Clooney a következőképpen írja le:

*„[...] a hagyomány értelmezésére törekszik lelkiismeretesen a nem keresztény vallások szövegeivel és szimbólumaival való beszélgetésben.”<sup>4</sup>*

2 Clooney, F. (2001) 38.

3 Clooney, F. (2001) 39.

4 Clooney, F. (2001) 57.

Raimon Panikkar katolikus teológus és híres hinduizmus kutató a komparatív teológia egyik jeles gyakorlója. Munkássága alapján komparatív teológiáját a következőképpen lehet összefoglalni. Egyik kulcsgondolata:

*„Minden vallást megtisztítanak más vallások igazságai.”*

Ezért Panikkar megpróbál párhuzamosan beköltözni két hagyományba, elmosni a határokat, hogy ilyen formában belülről fogalmazza meg, milyen értelemben igaz mindegyik. Ezt a módszert nevezik párhuzamos beköltözésnek.<sup>5</sup>

Robert C. Nevillet idézi Clooney, aki a következő megállapítást tette:

*„A komparatiztika végső soron művészet. [...] A komparatív kutatásban nagyjából egyensúlyba kerülnek a fogalmak, az összehasonlítási módszerek és a különböző hagyományok tartalmi elemei, de mindig csiszolhatók, ha kulturális és vallási határokon átnyúlva új felismerések születnek.”<sup>6</sup>*

Görföl Tibor, aki az egyetlen magyar nyelvű teológus, aki foglalkozik ezen módszerrel. Emellett kiemelném, hogy F. Clooney (2019) *„Tanulhatnak-e egymástól a vallások”* című könyvét is lefordította magyarra, ami a szerző komparatív teológiájának módszerével foglalkozik. Görföl Tibor a következőképpen definiálja ezt a módszert:

*„A komparatív teológia képviselői úgy vélik, hogy nem a vallások jelentőségének és szerepének megítélése a legfontosabb feladata a teológiának, hanem az, hogy konkrét rész kérdésekben egybevesse a vallások elgondolásait azzal a szándékkal, hogy tanuljon más vallásoktól, főként abban az értelemben, hogy a vallások segítségével emlékezetbe idézze, amit más elfelejtett a saját hagyományából.”<sup>7</sup>*

Végül Claus V. Stosch szerint:

5 Clooney F. (2019). *Tanulhatnak-e egymástól a vallások*. Budapest, Jezsuita Kiadó. 56.

6 Clooney, F. (2019) 53.

7 Görföl Tibor (2018). A vallásteológia napjainkban. *Vigilia* 82 (2), 145.

*„A komparatív teológia tehát a kölcsönös megértésre törekszik, igyekszik a maga tényleges mivoltában megérteni a másikat, de közben a saját hagyománya alapján közelíti meg. Szüksége van a párbeszédre, mert csak párbeszéd során derül ki, hogy a másik hitelesnek tartja-e a róla alkotott képet.”<sup>8</sup>*

## **Francis Clooney komparatív teológia programja**

Clooney 1950-ben született New York Brooklyn nevű kerületében. Fiatalon belépett a Jézus Szíve társasághoz, majd 1978-ban szentelték katolikus pap-pá. A komparatív teológiával 1973-ban került kapcsolatba, amikor Nepálba, Katmanduba utazott, ahol angol irodalmat és erkölcsöt tanított az ottani hindu és buddhista diákoknak. Sokat kellett tanulnia az adott nyelvet és kultúrát ahhoz, hogy megfelelően megtudja magát értetni velük. Sok érdekességet tapasztalt a két (keresztény és hindu) teológia és hagyomány megismerése során. Mély benyomást tett rá a Bhagavad Gitában található szeretet, szabad cselekvés és Ghandi nyílt tisztelete a kereszténység felé. Nepáli útja után szerezte meg a mester fokozatot katolikus teológiából, majd a doktori fokozatot 1984-ben a Chicagói Egyetemen a dél-ázsiai nyelvekkel foglalkozó tanszéken.<sup>9</sup> Ami fontos volt számára az az, hogy nem azért kezdett el foglalkozni a hinduizmussal, mert kiábrándult volna saját hitéből. A teológiai ismereteihez nem a hinduizmus vezette, illetve a hinduizmust sem a teológiai tanulmányai által ismerte meg. 1984-ben kezdett tanítani a Bostoni College teológiai tanszéken. 2005-től a Harvard Divinity vallástudományi egyetemen tanított többek között komparatív teológiát. 2010-ben a Harvard Világvallás-kutató Központjának igazgatója lett. Kutatási területei továbbá a hindu, indiai, tamil és szanszkrit hagyományok, melyekhez teológiai kommentárokat is szokott írni, illetve a vallásközi párbeszéd.

## **A vallási sokféleség és a komparatív teológia**

A 21. század jellegzetessége, hogy az előrehaladott technika és globalizáció soha nem látott módon kapcsolja össze a különböző vallású és hagyományú

8 Stosch, V. K. (2018). Mi és Többiek. *Vigilia*, 82 (2), 97.

9 Francis X. Clooney, S. J. Harvard University. Hozzáférés: <https://projects.iq.harvard.edu/francisclooney/people/francis-x-clooney> 2019. 06. 10.

embereket. A nagyobb egyetemi városokban szinte elképzelhetetlen, hogy ne lehessen találkozni színes bőrrű vagy más kontinensekről származó emberekkel. Hogy ki hogyan reagál erre a helyzetre, szabadon eldöntheti. Akár el is lehet zárkózni a másik embertől figyelembe sem véve létezését, de akár párbeszédet is lehet folytatni a másikkal. Amit a komparatív teológia képvisel az nem más, mint a közeledés a másikhöz úgy, hogy a saját vallási identitásomat megőrzöm és engedem, hogy a másik személy vallási hagyománya és tradíciója többé tegyen engem. A vallási sokféleség nem csak egy tény, hanem kihívás a mai kor embere előtt. A migrációs helyzet is új kihívás elé állít bennünket.<sup>10</sup> A „*Média az integráció szolgálatában*” című projekt 2011-es kutatása kimutatta, hogy az átlag magyar ember nagyon pontatlan tájékoztatást kap a médián keresztül a valós migrációs helyzetről, továbbá nagyon sokszor keverik a migráns, bevándorló, menedékkérő fogalmakat.<sup>11</sup> A sokféleség valóban kihívás, de rengeteg ajándékot is tartogat, hiszen valami újat, valami mást is feltár, ami még építheti is egyesek kultúráját, vallásosságát, világnézetét. Clooney kihangsúlyozza, hogy az exkluzív szemléletmód, amely nem veszi figyelembe a másik vallást, illetve csak a saját igazát erőlteti, eleve romboló és nem alkalmas a dialógusra.<sup>12</sup> A komparatív teológia programja pont ennek mond ellent, hiszen figyelembe veszi a sokféleséget, mégsem válik szinkretizmussá (vagy szinkretistává). Továbbá méltányolja a másik kultúráját és vallási tradícióját, részletesen tanulmányozza azokat, majd mindazt, ami építő volt azokban, felhasználja saját vallási életébe így gazdagodva a másik által.

Francis Clooney saját szavait idézve:

*„Másként kezdünk látni régóta ismert tantételeket, kibővítjük és átalakítjuk tanulási módszereinket, más hagyományokat képviselő tudósokkal elegyedünk párbeszédbe, és igazságot ismerünk meg, az igazságot ismerjük meg, eleddig nem is sejtett utakon.”<sup>13</sup>*

10 Tólas P. (2016). Az európai migrációs válság értelmezési kereteiről. *Nemzet és Biztonság* (6), 95.

11 Prischetzky R. & Szabó E. (2011). *Migránsok a magyar médiában avagy a bevándorlás és a külföldiek 2011-ben a sajtó szemével*. Hozzáférés: [https://helsinki.hu/wp-content/uploads/Migransok\\_a\\_magyar\\_mediaban\\_HelsinkiBiz\\_2011.pdf](https://helsinki.hu/wp-content/uploads/Migransok_a_magyar_mediaban_HelsinkiBiz_2011.pdf) 2019. 06. 10. 8.

12 Clooney, F. (2019) 172-173.

13 Clooney, F. (2019) 132.

## Clooney komparatív teológia módszere

Francis Clooney 2019-ben írt, *Tanulhatnak-e egymástól a vallások?* című könyvében a (melynek alapján felvázolom a módszerét) többször is hangsúlyozza, hogy ő egy bizonyos munkamódszert alkalmaz, amit más komparatisták nem biztos, hogy pontról pontra így alkalmaznak, tehát az kutatónként változhat.

A komparatív teológia általában egy konkrét vallási hagyományból indul ki. Clooney esetében ez a Római Katolikus hit volt. Fontos a nyitottság, amely a másik megismerésének kulcsa, ez a tanulás alapja. A saját fényemből nézem a másikat és fordítva. A komparatív teológia nem új vallás keresését vagy lecserélését tűzi ki célul. Megtilt a kutatása során minden degradálást, diszkriminációt. Az összehasonlító munka során semleges (objektív) álláspontot képvisel.

Maga a komparatív kutatás kezdete egy hasonlóság, ami megragadja az embert, ami arra „kényszerít”, hogy kezdjen el mélyebben kutatni. Ki kell hangsúlyoznom Clooney nyomán, hogy nem kell teológusnak vagy bármi-féle hivatásos kutatónak lenni ahhoz, hogy a komparatív kutatást el lehessen kezdeni. Az mindenképp előny és egy bizonyos szinten követelmény is, hogy a kutató ismerje saját hitének igazságait; nem lehet közömbös saját hagyománya és tradíciója iránt. Clooney kihangsúlyozza azt is, hogy nem összehasonlító vallástudományról van szó. Itt fontos, hogy legyen saját hite a kutatónak amelyhez vallásgyakorlat, hagyományok, és más elemek is tartoznak különböző mértékben. Ahhoz, hogy releváns eredményeket lehessen kapni lényeges szempont az, hogy olyan részterületeket, eseményeket, történeteket, személyeket stb. válasszon ki, amelyek egymás mellé helyezhetők. Konkrét módszerrel konkrét területeket kell vizsgálni - ez a kulcs. A kutatás kezdete egy, a kutató figyelmét megragadó részlettel kezdődik, egyben ezen a ponton el is határolódik minden mástól, ami nem fontos az összehasonlítás során.

Tehát miután megragadta az ember figyelmét egy bizonyos téma – lehet az egy szöveg (pl. imarészlet), esemény (pl. Mohamednek adott kinyilatkoztatás) vagy személy (pl. Buddha) –, és megtalálta hozzá a párhuzamba helyezető témát (a másik valláson belül), akkor következhet az összehasonlító teológia alapja, vagyis az olvasás. Clooney a komparatistát

„*homo lector*nak” nevezi. Ahhoz, hogy ismereteket, tudást lehessen szerezni elengedhetetlen az olvasás. Emellett sokat segít, ha az adott kultúrában ott is tud élni, mint Clooney, aki Indiában kutatott sok évet. Viszont az adott vallás hivatalos-kanonikus szövegeit nem lehet, és nem is szabad megke­rül­ni. A kanonikus szövegek megmutatják hogyan gondolkodtak egy adott vallás hívei az Istenről.<sup>14</sup> Tehát az adott vallás által őrzött és használt iratok és könyvek az elsődleges források kell, hogy legyenek. Fontos, hogy a tanulmányozás során Clooney-t idézve „zárójelbe” kell tennie a kutatónak magát, vagyis nyitottnak kell lenni annyira, amennyire csak lehet az új információ befogadására. Ez olykor sok időt igényel. Ezen új ismeretek gazdagíthatják az olvasót, hiszen a komparatív olvasat célja, hogy bővüljön az összehasonlító teológiát végző személy előzetes tudása és vallási tájékozottsága, ezáltal a hite is fejlődhet (amennyiben nyitott rá), sőt, a saját istenkapcsolata is még eleve­nebb lehet. Ahhoz, hogy sajátunkhoz képest idegen kultúrák szent szövegeit el tudja bárki is olvasni a másik nyelvét ismerni kell, vagyis nyelvet kell tanulni. Hasznos lehet továbbá, ha a kutató készít írásokat, kisebb tanulmányokat is a komparatív olvasata eredményeiről.

A különböző kommentárok használata megint csak nagyon fontos. A komparatív teológia során a kutató tanulni akar, bele szeretne merülni egy új tradícióba, vallási ismeretbe, és ilyenkor nem saját spekulációira van szükség, hanem figyelmes csendre, tanulásra. Nem szabad az előzetes teológiai tudást sem ráerőszakolni az aktuálisan tanulmányozott témára, ebben segít a kommentárhasználat, hiszen végig vezet a szövegen kibővítve, megvilágosítva egy-egy részt.

### **Európai perspektíva: Klaus V. Stosch komparatív teológiája**

Claus V. Stosch Kölnben született 1971-ben. Teológiai tanulmányait a Bonni és a svájci Friburg egyetemeken végezte, ahol katolikus teológiát, filozófiát és közgazdaságtant tanult. Ledoktorált dogmatikából, habilitált fundamen­­tális teológiából, továbbá 2011-ben a Bonni egyetemen doktori képzésén Wittgenstein kései filozófiájában kutatta a hit és értelem kapcsolatát.<sup>15</sup> A

14 Clooney, F. (2019) 66.

15 Muslim-Markt. (2017). Interview mit Prof. von Stosch. Hozzáférés: <http://www.muslim-markt.de/interview/2017/stosch.htm>. 2019. 05. 05.

Padeborni egyetemen 2008 óta a szisztematikus teológia (dogmatika) tanára, illetve ugyanitt a *Komparatív Teológia és Kulturális Tanulmányok Központjának* elnöke, amelynek alapításában alapvető szerepet töltött be. Körülbelül 10 éve töretlenül tanulmányozza az iszlám vallást és keresi a keresztény és muszlim teológia hasonlóságait, illetve a vallásközi párbeszéd előmozdítására törekszik e két vallás között. Klaus V. Stosch a német nyelvterület, illetve az európai kontinens egyik legkiemelkedőbb komparatív teológusa, aki saját kutatócsoportot hozott létre diákjaiból a Padeborni egyetemen.

### Wittgensteini alapok

Claus V. Stosch komparatív teológiájának alapját egy Wittgensteini idézet adja, amely alapján azt mondja, hogy a vallási meggyőzések jelentéseiket csak konkrét nyelvjátékok összefüggéseiben nyerik el. Wittgenstein továbbá állítja, hogy a vallásos meggyőzések elvi (kognitív) és viselkedést szabályozó (regulatív) funkciójuk belsőleg szorosan összefüggenek egymással. Eszerint legeredményesebben csak úgy lehet tanulmányozni egy idegen vallás szent szövegeit (és megérteni vallásos meggyőzéseik jelentését), ha mellette felfedezik azok szerzőinek kultúráját, szokásaikat, hagyományait, értékvilágukat stb.<sup>16</sup>,

*„A vallási meggyőzések tehát annyira szorosan összefüggenek a vallásos emberek világképével, hogy a jelentésüket csak akkor érthetjük meg, ha tudjuk, hogy miképpen szabályozzák a hívők életét.”<sup>17</sup>*

Egy egyszerű példát említ Claus V. S., hogy miért van erre szükség. Amikor egy hindunak kellene a (keresztény) üdvösségről beszélni, mivel a keleti vallásokban nincs ennek megfelelő kifejezés, megértésbéli probléma alakulna ki.<sup>18</sup>

16 Itt továbbá kiemelendő F. Clooney módszere, aki fontosnak tartja a kommentárok használatát, mivel sokat segítenek abban, hogy ne csak egy szövegrészletet, hanem a kutatott kultúrát és a szöveghez tartozó hagyományokat is megismerjük. Clooney, F. (2019) 68-69.

17 Stosch, V. K. (2018) 92.

18 Stosch, V. K. (2018) 92.

Továbbá nagyon fontos, hogy a vallási meggyőződések eleve meghatározottak, illetve Wittgenstein azt is állítja, hogy ezen meggyőződéseinket vakon követjük, bármiféle felülbírálat nélkül.<sup>19</sup> A komparatív teológia pont ebben tud segíteni, hiszen arra sarkall, hogy a vallási komfortzónát hagyja el a kutató és kezdjen tanulni - tanulmányozni más vallásokat is.

Ezen rádöbbenés segítheti a kutatót abban, hogy újabb elemzésekkel jobban megismerje a saját kultúráját, illetve, hogy a másik vallás hagyományaival összevetve a sajátját akár újabb felfedezéseket is tehessen.<sup>20</sup>

*„A komparatív teológia tehát fontosnak tartja, hogy ráébredjünk saját világgépünknek és mások világgépének hallgatólagosan elfogadott összetevőire”* mondja a német származású teológus.<sup>21</sup>

Természetesen nem állítja senki, hogy ezzel a módszerrel minden ellentét és feszültség megoldható bármilyen vallások összehasonlítása során. Az viszont tény, hogy sokszor pont azért alakulnak ki hatalmas feszültségek az egyes kultúrákban, mert nem ismerik eléggé a vallási meggyőződések alapjait. A komparatív kutatások során kiderülhet, hogy két vallás között csak felszínes ellentétek vannak és a részletesebb tanulmányozás kimutathatja, hogy egy-egy kérdés között (gyakran) nincsenek kardinális ütközések.

### **Claus V. Stosch komparatív teológiájának módszerei**

1) A komparatív teológia alapvetően konkrét témakörökkel foglalkozik (mikrológiai megközelítést alkalmaz) és részkérdéseket vizsgál.

A különböző vallási meggyőződések azoktól a nyelvjátékoktól függenek, amelyekben ki vannak fejezve. A komparatív kutatás során konkrét hitvallásokat, teológiai szövegeket, vagy akár szertartásokat kell egymás mellé

19 Lásd erről Ward, K. (1994). *Religion and Revelation*. Oxford: Clarendon Press. 14.

20 Stosch tovább bontva gondolatait, megjegyzi: „Csak így tudunk a nyomára bukkanni saját hitünk és mások hitének mélydimenzióira, amelyet ily módon abból a szempontból is meg tudunk vizsgálni, hogy vajon igaz-e.” Stosch, V. K. (2018) 93.

21 Stosch, V. K. (2018) 93.



helyezni konkrét összefüggésekben és szűkebb történeti időszakon belül.<sup>22</sup>  
Ahogyan F. Clooney mondja:

*„[...] hiszen pontosan meghatározott esetekhez kapcsolódó konkrét részkérdéseket igyekszik behatóan megvizsgálni.”<sup>23</sup>*

Ennek az az oka, hogy a különböző vallási meggyőződések (pl. Isten-Allah-Jahve a szeretet) különböző jelentést hordozhatnak egy hagyományon, valláson belül. A félreértéseket pedig el kell kerülni.<sup>24</sup> Az összehasonlítási eljárásnak pontos belső logikája van, és kerülnie kell a felszínes, érdektelen témák boncolgatását. Attól lesz eredményes, hogy konkrét dolgot elemez pontos módszerrel. (Fontos tényező az is, hogy mivel teológiát művelünk, ezért a mikrológiai részletes kutatásainknak az embert és a hozzá tartozó lényeges területeket, kérdéseket kell érintenie).

2) A komparatív teológia korunk embereinek alapvető kérdéseiből indul ki. Olyan kérdésekben akar támpontokat adni, amelyek valóban foglalkoztatják az embereket.

A kutatás során fontos szem előtt tartani az emberségünkhöz kapcsolódó lényeges kérdéseket. Akkor lesz a komparatív teológia a vallásközi dialógus igazi eszköze, ha valódi megoldást igénylő problémákra keresik a választ a segítségével. Természetesen ehhez az kell, hogy a kutató ismerje saját vallási hagyományait, illetve a kutatni kívánt vallási tradíciókat is.

3) A komparatív teológia a saját hagyományából indul ki, de azon van, hogy beépítse teológiájába azt, ahogyan a másik látja ezt a hagyományt, illetve ennek fordítva is így kell működnie. Azzal tisztában kell lenni, hogy aki egy idegen hagyományt kutat sohasem képes teljesen felvenni a másik „szemüvegét”, amint Clooney fogalmaz. Tehát nem képes megismerni az idegen kultúrát úgy, mint egy bennszülött. Viszont az is fontos, hogy a komparatív kutatás során nem egy külsődleges, pártatlan (objektív) vallástudományi kutatásra van szükség, hanem fontos a másik megértése és vallási

22 Stosch, V. K. (2018) 95.

23 Clooney, F. (2001) 14.

24 Stosch, V. K. (2018) 95.

határokon átnyúló barátság kialakítása is. Mindig nyitottnak kell maradni a tanulásra, illetve mindazt, ami hasznos és beépíthető a vallási életbe, azt valóban alkalmazza is a komparatista. James Frederickset idézi Stosch, aki ezt a törekvést a következőképpen magyarázta:

*„Komparatív teológiát művelve felállunk a saját hagyományunk foteljéből, és átlépünk a másik számunkra idegen világába, s engedjük, hogy megváltoztassanak és gazdagítsanak az ott talált igazságok.”<sup>25</sup>*

A másik vallás kutatásának programja akkor lesz valóban értékes és hasznos másoknak is, ha az adott vallás képviselői számára vissza tudom tükrözni a tanultakat.<sup>26</sup>

4) A komparatív teológiának szüksége van harmadik nézőpontra.

A kutatásba belemerülve a komparatista hajlamossá válhat részrehajlásra és egyes akár sarkalatos teológiai eltéréseket is figyelmen kívül hagyni. Főleg akkor történhet meg ez, amikor közelebbi, barátságos viszony alakult ki a másik hagyomány képviselőivel. Ezen a ponton tehát fontos, hogy legyen valaki, aki objektív módon ráláthat az eredményekre. Be kell vonni egy harmadik személyt is a folyamatba, aki kritikusan tekint a kutatásra, a párbeszéd menetére, mielőtt bármiféle végkövetkeztetés megjelenne. Ez a harmadik személy nem fontos, hogy a saját vagy a kutatott vallás képviselője, teológusa legyen. Akár lehet laikus, ateista, agnosztikus is - a lényeg, hogy kritikus szemmel kövesse az eseményeket és kész legyen felülbírálni egyes eseteket, amikor szükséges.

<sup>25</sup> Stosch, V. K. (2018) 97.

<sup>26</sup> Szeretném a szerző saját példájával szemléltetni, mire gondol ezen a ponton: „Hogy mit is jelent ez a muszlim-keresztény párbeszéd szempontjából, az jól megfigyelhető például a Korán szerzőségének kérdésénél. Ha egy keresztény ember azt állítja, hogy Mohamed kijelent bizonyos dolgokat, s ezen azt érti, hogy a Koránban bizonyos dolgok olvashatók, akkor olyan nézőpontot alkalmaz, amely nem vendégszeretettel viszonyul a muszlimok nagy részéhez. A muszlimok szerint ugyanis nem Mohamed, hanem Isten szólal meg a Koránban. Egy keresztény ember nem fogadhatja el ezt minden további nélkül. Ennek ellenére megtehetjük, hogy nem mondjuk Mohamedet a Korán szerzőjének, hanem egyszerűen úgy fogalmazzunk: a Korán ezt és ezt állítja, s ily módon helyet adunk a muszlim meggyőződésnek a gondolkodásunkban. Nem fogadjuk el a muszlim álláspontot, de nyitottak vagyunk az igazságára.” Stosch, V. K. (2018) 97.

5) A komparatív teológiának folyamatosan tekintettel kell lennie a vallási gyakorlatra.

A különböző vallásokban fellelhető hagyományoknak, amelyek lehetnek írottak vagy szóbeliek regulatív erejük van a híveikre nézve.<sup>27</sup> Fontos, hogy a komparatív kutatónak legyen saját, konkrét, valláshoz köthető hite, hiszen kutatási eredményeit csak akkor tudja relevánsan közvetíteni mások felé. Kutatásai során alapvető dolog, hogy meg kell vizsgálnia a másik vallás hagyományait és meggyőződéseit, ehhez pedig elengedhetetlen az adott nyelv kutatása. Az adott nyelvtan mélyebb rétegei pedig nem ismerhetők meg a gyakorlat nélkül.

### **Úton a vallásközi párbeszéd felé a komparatív teológia segítségével**

A vallásközi párbeszédet meg kell különböztetni az ökumenikus párbeszéd-től, hiszen utóbbi a szétvált keresztény egyházak egységére való törekvését jelenti. Maga a párbeszéd fogalmának meghonosítója Szókratész, aki a vitázó és érvelő dialektikus módszer feltalálója volt.<sup>28</sup> Érdekes megfigyelni a párbeszéd szó ógörög megfelelőjét, ami a *dia-logos* (beszélgetés) szópárok-ból tevődik össze, és jelentése: *dia-* át, keresztül, *logos-* szó, ige, értelem, és úgy szokták fordítani, mint megtárgyalt, átgondolt beszédet, párbeszédet, kettő, vagy több fél beszélgetését.<sup>29</sup> Jelen munka a vallások közötti kapcsolatra fókuszál, ezért a vallásközi dialógus az elsődleges terület, amelyet vizsgálok, bár maga az ökumenikus párbeszéd módszerei és kihívásai sem térnek el sokban a vallásköziétől. Fontos azt is tisztázni, hogy akkor jöhet létre párbeszéd a vallások között, ha nem apologetikát művel valaki; vagyis nem hitvédelmi célból beszélget. Azonban nem is ragadhat le a monológnál sem, hiszen ebben az esetben csak az egyik fél mondanivalója jut kifejezésre. A párbeszéd célja a vallások között nem más, mint az igazságkeresés és a béke

27 Stosch, V. K. (2018) 99.

28 Nagypál Szabolcs (szerk.). (2009). *Az ökumenikus és vallásközi párbeszéd útja.: Hivatalos egyházi megnyilatkozások.* Budapest, L'Harmattan. 9.

29 Nagypál Szabolcs (2009) 9.

elérése.<sup>30</sup> Továbbá, hogy eljussunk egy olyan probléma megoldásának közös nevezőjére, amely két vallást is érint.

*„A emberiség túlélésért és szabadságért folytatott világméretű küzdelme korában a vallások és világnézetek hozzájárulásának jelentősnek kell lennie, ez azonban csupán kölcsönös párbeszéd által érhető el.”<sup>31</sup>*

A párbeszéd során bár több vallás képviselői találkoznak, mégis, az egy Isten gyermekei, és ezért lehetséges a közöttük lévő találkozás és dialógus. A dialógus alapja a nyitottság; ebből kifolyólag tilos minden erőszakos eszköz, amellyel a másikat áttérésre kényszerítené. A vallásközi párbeszédnek nem szinkretizmus és relativizmus a célja. A mások nézeteinek meghallgatásához és ennek tükrében a személy saját vallásának, illetve hagyományának megvizsgálásához, felülbírálatához sok alázatra van szükség. Dialógus nem létezik józan önkritika nélkül. A dialógus során azonban nem szabad a személynek a saját vallását és hitét félretennie vagy mellőznie. Hans Küng német teológus a következőképpen ír erről:

*„Egyetlen vallás sem mondhat le egészen arról, hogy a saját teljesen specifikus igazság-kritériumait más vallásokra vonatkoztassa [...] továbbá [...] a dialógus nem jelentheti önmaga megtagadását.”<sup>32</sup>*

Sokan félreértik a vallásközi párbeszéd lényegét és azt hiszik, egy nagy világvallás létrehozása a cél. Ez teljesen téves nézet. Ellenben egy egyetemes világethos létrehozása igenis célja ezen tevékenységnek, hiszen egy egységes világrend elképzelhetetlen oszthatatlan etika nélkül, amint ezt

30 Alister McGrath könyvében leírja azt a súlyos problémát, ami körbe vesz bennünket a mindennapokban, vagyis, hogy elhitetik velünk, hogy a problémáinkra nincsen megoldás: „A modern idők szekularizált társadalmában uralkodóvá vált az a nézet, hogy mindannyian csak fogaskerekek vagyunk egy hatalmas gépezetben, és nem reménykedhetünk a változásban vagy a megváltásban”. McGrath, A. (szerk.) (2017). *A keresztyény hit*. Budapest: Kálvin János Kiadó. 263.

31 Nagypál Szabolcs (2009) 71.

32 Küng, H. (1994). *Világvallások etikája*. Budapest: Egyházfórum és a Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya.118.

Hans Küng is kifejti.<sup>33</sup> Az előítéletek eltörlése és a szeretet melletti tanúságtevés kell, hogy meghatározza a dialógus egész folyamatát.

A 21. században eddig soha nem látott módon érvényesül a vallási pluralizmus. Meg kell tanulni tehát azt, hogy hogyan lehet együtt élni másokkal, sőt, meg kell ismerni a másik valláshoz tartozó embertársakat is. Egyre gyakrabban lehet tapasztalni, már itt Európában is e pluralizmus negatív és pozitív hatásait is. Az egyes vallási közösségek között egyre nagyobb ellentétek is képződnek, aminek sokszor a kommunikáció hiányából kialakult félreértés, a másik vallás teológiai ismeretének hiánya, vagy az eleve berögződött előítéletek képezik okát. A vallásközi párbeszéd feladata karöltve a komparatív teológiával ezen vallási közösségek közötti repedések meggyógyítása.<sup>34</sup> John Cobb amerikai teológus, filozófus, akit Küng is idéz „*A világvallások etikája*” című könyvében így írja le a dialógus feladatát:

*„[...] tanulásra készen saját utunkon újra meg újra át akarunk alakulni. Hagyjuk, hogy formáljon bennünket, amit a többi vallástól tanulunk, így a régi hitet, nem romboljuk, hanem gazdagítjuk.”<sup>35</sup>*

Nem lehet megállni a dialógus építésével, hiszen rengeteg megoldani való feladat vár az emberekre, amelyeket nem lehet a vallást-vallásokat

33 Küng, H. (1994) 63.

34 Patsch Ferenc teológus „*A vallásközi kapcsolatok a keresztény hit fejlődési modellje szerint*” című munkájában párosítja a hit fejlődési szintjeit a vallásközi kapcsolatok fejlődési szintjeivel. A középső haladó szinten említ egy példát, amit (bár nem nevez meg) mégis vélhetünk a vallásközi párbeszéd és a komparatív teológia össz munkájának. „...*a vallásközi párbeszéd résztvevői törekedhetnek „vallásközi barátságok” kiépítésére és arra, hogy kölcsönösen bevezessék egymást vallási hagyományaikba és feltárják az azokban rejlő bölcsességet. ...A vallásközi találkozások résztvevői így nem csupán megismerhetik a számukra idegen hagyományt, hanem egyúttal saját vallási hagyományaik értelmezéséhez és értékeléséhez is friss impulzusokat kaphatnak. Az újonnan szerzett ismeretek és készségek hatására a saját forrásaik is tisztábban buzognak fel*” Patsch Ferenc (2018). *A vallásközi kapcsolatok a keresztény hit fejlődési modellje szerint. Vigilia*, 82 (2), 109.

35 Küng, H. (1994) 139.

megkerülve megoldani, pláne nem akkor, ha hiányzik a békére vezető út alapja: a párbeszéd.<sup>36</sup>

### Hogyan segíti a komparatív teológia a vallásközi párbeszédet?

A nyolcvanas években kialakult vallásteológia alapjában véve három felosztást alkalmaz a vallások egymás közötti viszonyainak meghatározásában.<sup>37</sup> Az első az exkluzivizmus, vagyis az „*Extra ecclesiam nulla salus*” tétel, amely azt hirdeti, hogy a kereszténységen kívül nincs üdvösség, illetve a katolikus egyház szükséges az üdvösség elnyeréséhez. Persze ezt a hozzáállást nem csak a katolikusok, hanem a zsidók vagy az Iszlám vallás hívei is vallják. A második az inkluzivizmus, ami (keresztény olvasatban) arról szól, hogy a vallások bizonyos formában részesülnek Krisztus kegyelméből, tehát üdvözülhetnek mások is, akik nem keresztények, de ez csakis Krisztus révén történik. A leggyakoribb hozzáállás a vallásközi párbeszédben ez az irányzat, hiszen valójában nincs ott az az eleve negatív elutasító mentalitás, ami az elsőt jellemezi, viszont ezen irányzatok követői is inkább bizonyos értelemben magukat emelik ki, mint a „legjobb vallás” megtestesítői. A harmadik

36 Perry Schmit Leukel továbbá megjegyzi, hogy korunk politikájára jellemző, hogy vallásközi párbeszédrel próbálják a különböző vallási közösségek közti konfliktusokat megelőzni, illetve megoldani-, de csak, mint eszközként tekintenek rá. A komparatív teológiát korunk ismeretebb vallásközi párbeszéd szakértői, mint friss teológiai betekintés és megértés forrásaként fogalmazták meg. Leukel, S., P. (2012). *Scholars in Europe on the New Comparative Theology. A Pluralist's Rejoinder*. In Clooney, X. F. & Berthrong, J. (szerk.) (2014). *European Perspectives on the New Comparative Theology*. Bazel: MDPI AG, Hozzáférés: [https://www.google.rs/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=2ahUKEwjkn8y88r\\_IAhUQ\\_SoKHQRLDt-cQFjACegQIABAC&url=https%3A%2F%2Fwww.mdpi.com%2Fbooks%2Fpdfdownload%2Fbook%2F20%2F1&usq=AOWvaw0mQtgcSBSaHot1-dKAfCvI](https://www.google.rs/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=2ahUKEwjkn8y88r_IAhUQ_SoKHQRLDt-cQFjACegQIABAC&url=https%3A%2F%2Fwww.mdpi.com%2Fbooks%2Fpdfdownload%2Fbook%2F20%2F1&usq=AOWvaw0mQtgcSBSaHot1-dKAfCvI), 2019. 05. 06. 161. Továbbá ezt a tényállást erősíti meg az EUMSZ (Európai Unió működéséről szóló szerződés) 17. cikke is, amely így szól: „1. Az Unió tiszteletben tartja és nem sérti az egyházak és vallási szervezetek vagy közösségek nemzeti jog szerinti jogállását a tagállamokban. 2. Az Unió ugyanígy tiszteletben tartja a világnézeti szervezetek nemzeti jog szerinti jogállását. 3. Elismerve identitásukat és különleges hozzájárulásukat, az Unió nyílt, átlátható és rendszeres párbeszédet tart fenn ezekkel az egyházakkal és szervezetekkel.” Mairead McGuinness ír politikusnő a következőképpen kommentálja a 17. cikket: „A valódi emberi méltóságnak az uniós döntéshozatal középpontjában kell állnia, és szilárd meggyőződés, hogy az egyházak és a filozófiai szervezetek, amelyek több száz éve foglalkoznak az emberi lét kérdéseivel, fontos szerepet játszhatnak e folyamatban.” Európai Parlament. (2018). *Párbeszéd az egyházakkal és a világnézeti szervezetekkel. Az EUMSZ 17. cikke*. Hozzáférés: <https://www.europarl.europa.eu/at-your-service/hu/be-heard/religious-and-non-confessional-dialogue> 2019. 05. 06.

37 Görfölv Tibor (2018) 143.

a pluralizmus, amely azt hirdeti, hogy minden vallás egy, illetve a vallások ugyanannak a hegycsúcsnak más-más oldalai, de a csúcson ugyanaz az isten várja minden vallás hívőit. A teológusok nagy része egyetért abban, hogy a vallásközi párbeszéd eleve kudarcra van ítélve, ha exkluzív álláspontból közeledik valaki a más vallású testvére felé.<sup>38</sup> A komparatív teológia is zátonyra fut, ha eleve úgy kezd a komparatista más hagyományt vagy vallást tanulmányozni, hogy saját teológiai álláspontját kényszeríti rá a másokra. A komparatív összehasonlítás alkalmazható minden vallásra, ha a vallástudomány módszerei alapján végzik, mert ez egy objektív alapot ad a vizsgálatok és kutatások során, illetve a hermeneutika pontos szabályait kell követni.

Segít a dialógusban azáltal, hogy a kutató teológiáját új formába önti és kész tanulni, vagyis a tudományos, részletes elemzéseivel csiszolja, gazdagítja eddigi ismereteit, ezáltal pedig segít előítéletei legyőzésében és nyitottabbá teszi a párbeszédre.

Egyszerre komolyan veszi a sokféleséget, a hagyományt és az igazságot és ezekben keresi az Istent – vagyis a komparatív teológia próbálja a másik vallást egészében is szemügyre venni.

Eredményesebb párbeszédet lehet folytatni azokkal a személyekkel, akiknek hagyományait, illetve teológiai nézeteit ismerik, nem beszélve arról, hogy egy dialógus megköveteli, hogy a benne részt vevő valamilyen szinten ismerje saját vallását és hagyományát – erre tehát tökéletes módszer a komparatív teológia. A komparatistákat zarándokoknak is szokták nevezni, hiszen nyitottan lépnek bele a kutatott vallás spirituális terébe. Engedik, hogy a másik vallásban található „szent” megérintse őket, és egy új megvilágításba helyezzen dolgokat a saját vallási keretein belül. Clooney szerint ez az összehasonlító módszer, mivel kapcsolatot teremt a vallások, illetve a mögöttük álló teológusok között, a párbeszéd egyik eszköze.<sup>39</sup>

38 Pl. Kránitz Mihály, Hans Küng, Diana Eck, Rose Drew, Claus V. Stosch.

39 Clooney, F. (2019) 21.

A komparatív teológia elutasítja az úgynevezett „*madártávlatot*”<sup>40</sup>, vagyis nem csak kívülről akar nézni egyes vallásokat, hanem közelről, belülről akarja megismerni a kérdéseire a választ. Pontosan ezen mély megismerés igyekezete és vágya teszi képessé arra, hogy belelásson két vallás közötti konfliktus mélyebb okait. Sőt sokszor az derül ki, hogy a komparatista jobban átlátta a másik személy vallását, mint az adott vallás képviselője, ezáltal meg tud világítani olyan igazságokat, amelyeket (a partner) félreértett, vagy egyáltalán nem is értett.

A komparatív teológia elkülönít és átvizsgál igazságokat, ezáltal megkülönböztetve a lényegeset a lényegtelentől. Így elősegíti a vallásközi párbeszédben azt, hogy ne felesleges, illetve irreleváns témákon rágódjanak a felek. Rengeteg energiát és időt lehet megspórolni, ha ismerjük a közös problémánk megoldásához szükséges tényeket, igazságokat és teológiai tételeket.

Az összehasonlító kutatás során, nem csak szoros egyezéseket lehet találni, hanem gyakran jelennek meg kibékíthetetlen ellentétek is két eltérő vallás (kutatási, hermeneutikai szempontból) párhuzamba állítható igazságai között. Viszont, ha ezeket észreveszi és reflektál is rájuk a komparatív teológiának nem tisztje az ítékezés. A vallásközi párbeszéd mindig a közeledés és a béke eszköze kell, hogy maradjon, ezáltal tökéletesen alkalmas erre a célra a komparatív kutatás, hiszen nem ítéletet mond egy megvizsgált teológiai tételről, csak annyit állít róla, hogy nem egyezik meg az összehasonlított alannal.

A vallások közötti közeledésnek nagy hátráltatója az exkluzív szemlélet, hiszen a komparatív teológia nem rangsorolja a vallásokat, viszont választ ad a sokféleségre.

Végül, de nem utolsó sorban, nem csak a vallásközi párbeszédre igaz, hogy a legnagyobb viták és harcok a félreértésekből adódnak, sokszor ez

40 Dehn Ulrich kiemeli Christian Danzot aki a szisztematikus teológia professzora, és nagyra értékeli a komparatív teológiát, mivel észreveszi a különbségeket a vallások között, illetve lemond a „*közös mag*” koncepcióról (vagyis nem tekinti a vallásokat pluralista módon mind egyiket egyformának). Dehn, U. (2012). A European (German) View on Comparative Theology: Dialogue with My Own Past. In Clooney, X. F. & Berthrong, J. (szerk.) (2014). *European Perspectives on the New Comparative Theology*. Bazel: MDPI AG. Hozzáférés: [https://www.google.rs/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=2ahUKEwjkn8y88r\\_IAhUQ\\_SoKHQR-LDTcQFjACegQIABAC&url=https%3A%2F%2Fwww.mdpi.com%2Fbooks%2Fpdfdownload%2Fbook%2F20%2F1&usg=AOvVaw0mQtgcSBSaHot1-dKAfCvI](https://www.google.rs/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=2ahUKEwjkn8y88r_IAhUQ_SoKHQR-LDTcQFjACegQIABAC&url=https%3A%2F%2Fwww.mdpi.com%2Fbooks%2Fpdfdownload%2Fbook%2F20%2F1&usg=AOvVaw0mQtgcSBSaHot1-dKAfCvI), 2019. 05. 06. 45.



odáig vezet, hogy elzárkóznak egymástól a felek. A komparatív teológia nem új igazságokat fogalmaz meg, hanem újfajta kapcsolatba hoz egymással fogalmakat, kifejezéseket. Segít megérteni a másikat még akkor is, ha azt a kifejezést a másik vallás képviselője nem ismeri, segít az újszerű következtetések leszűrésében. Továbbá megtisztítja a tanbéli igazságot a kulturális lerakódásoktól.

## **Következtetés**

A komparatív teológia a következőképpen foglalható össze. Egy olyan módszerrel van szó, amely vallásokat, illetve hagyományokat hasonlít össze, hogy belülről ismerje meg a legapróbb részleteket is. Amint bemutattam a definíciók segítségével, maga a pontos meghatározás eltérő teológusonként, aminek az az oka, hogy eltérő kultúrákban alkalmazták a komparatív teológiát, illetve mindegyik kutató valami sajátosat adott hozzá a módszerhez, ami által gazdagabbá és egy bizonyos kereteken belül mássá vált. Ez az eltérés pozitív jelentéstartalommal bír, hiszen a vallásközi párbeszéd alkalmazása nem csak egy vagy két vallásra van le szűkítve, hanem területenként és esetenként a helyzet válogatja meg az alanyait.

A két kiemelt kutató, akiket bemutattam F. Clooney és Claus V. Stosch komparatív teológiája egy alapon nyugszik. Mindketten a fontosnak tartják a másik vallását, illetve hagyományát belülről megismerni. Megkülönböztetik a komparatív teológiát az összehasonlító vallástudománytól és a vallásteológiától is, hiszen az előbbi úgyis végezhet kutatásokat, hogy nem igényli a hitet, tehát nem alapvető követelménye, hogy a kutató hívő személy legyen, míg utóbbinál nem aprólékos, részletes kutatásokra törekszik, hanem általánosságban vizsgálja a vallásokat. A komparatív teológiát művelő kutató úgy akar megismerni egy másik vallást, hogy közben a saját hitét is megéli, de nyitott marad arra, hogy befogadjon akár újabb vallási elemeket is, amelyek nem térnek el hitrendszerétől, hanem gazdagítják azt.

A bevezetőben a vallások közötti konfrontációk egyik fő kiváltó okaként a tájékozatlanságot és dezinformáltságot jelöltem meg. Arra próbáltam választ keresni tanulmányom során, vajon a komparatív teológia tud-e segíteni ezeken a problémákon, illetve milyen eszközökkel teszi ezt meg. Clooney nyomán a válasz úgy fogalmazható meg, hogy az összehasonlító

teológia alapvető célja, hogy részletes kutatásaival minél jobban feltárja egy vallás részleteit. Ő maga hangsúlyozza, hogy e módszer a párbeszéd egyik kulcsa, hiszen nem kívülről szemléli a vallásokat, hanem belülről. Ez azt jelenti, hogy úgy tud párbeszédet folytatni, hogy eleve nyitott is rá, hiszen a kutatási folyamat feltételezi azt, hogy a kutató meg akarja ismerni az adott kultúrát vagy hagyományt. Clooney kiemel néhány fontos szempontot, amely segítheti egy vallás mély megismerését, ezek a következők: olvasás (szakszövegek, kommentárok, kánoni könyvek), az adott vallás nyelvének megismerése, az adott kultúrába beköltözni, illetve az objektív álláspont a kutatás során. Stosch nyomán pedig kiemelhető, hogy a komparatív teológia és a párbeszéd kiegészítik egymást, hiszen a kutatások, illetve összehasonlítások során kapott eredményeket legkönnyebben egy dialógus során lehet ellenőrizni. A Padeborni professzor nyomán fontos továbbá azt is kiemelni, hogy a komparatív teológiának az a célja, hogy az egész embert, illetve annak problémáit vizsgálja és találjon rá megoldást. Ezáltal ez a módszer nem csak szövegelemzést végez, hanem antropocentrikus is, így illeszkedik a vallásközi dialógus egyik alapvető törekvései közé, amely nem más, mint a vallások közötti béke.

A komparatív teológia legfontosabb módszerei melyekkel segíti a vallásközi párbeszédet: tanulás – meg akarja ismerni a másik vallást, szeparációt végez, tehát a lényegtelen elemekkel nem foglalkozik, új megvilágításba helyez összefüggéseket, nem ítélik, csupán reflektál a tényekre, ezáltal mindig nyitott marad a dialógus során.

Munkámban arra a kérdésre mutattam be egy választ, amely egyben egy módszer is, hogy milyen módon lehet a vallások között dialógust segíteni, illetve eszközöket nyújtani az eredményesebb végzéséhez. A komparatív teológia a két általam vizsgált teológus Clooney és Stosch szerint segíti a vallásközi párbeszédet, illetve előbbi a hindu, utóbbi szakember pedig az iszlám vallással kapcsolatban alkalmazza sikeresen ezt a módszert.





# AZ ÁTMENETI RÍTUSOK MEGJELENÉSE CERES KULTUSZÁBAN

*Magdus Tamás*

## **Bevezetés**

Az ókori Róma kutatásának történetében mindig is kiemelt szerepet kapott az Imperium Romanum vallásának megismerése. Az már régóta elfogadott tényként kezelendő, hogy a rómaiak igen szoros kapcsolatot ápoltak isteneikkel és igen fontos volt számukra a vallás, hiszen életük számos pontján megjelent. Habár vannak elképzeléseink, hogy hogyan tekintettek a rómaiak a saját isteneikre, azonban azt látni kell, hogy ezt csak kulturális környezetben lehet megérteni. Az istenek irodalmi és művészeti reprezentációinak tanulmányozásával, melyeket azok a férfiak és nők hoztak létre, akiknek mindennapjaik része volt az istenek imádata és ennek segítségével meg lehet tudni, hogy mit is jelentett egy-egy istenség a társadalomnak. Ez a jelentés rendkívül bonyolult és ez az összetettség egyetlen istenség alakjában is megjelenhet. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy a közeget erősen befolyásolja az ideológia, amely viszont nem állandó, így változik és a társadalom erősen befolyásolja azt.

Ahhoz, hogy megfelelően látni lehessen Ceres istennő szerepét a római társadalomban megfelelő kronológiai és társadalmi keretek között kell elhelyezni annak érdekében, hogy a lehető legjobban rekonstruáljuk az ideológiai jelentőségét. Magát az istenséget általában a mezőgazdaság, a gabonafélék istennőjének titulálják, de jelentősége sokkalta nagyobb, mint ahogy ebből az egyszerű képzettársításból láthatjuk. Az elmúlt évtizedben számos tudományos munka foglalkozott Ceres istennővel. A korai kutatások a Démétér görög istennőhöz és Tellushoz való viszonyát emelték ki.<sup>1</sup> Később Le Bonniec átfogó tanulmányt írt, amely a római köztársaság végéig tárgyalta a Ceres

---

1 Altheim, F. (1931). *Terra Mater: Untersuchungen zur altitalischer Religions geschiente*. München. Wissowa, G.: *Religion und Kultus der Römer*. München. Pestalozza, A. (1897). *I caratteri indigeni di Cerere*. Milánó.

kultusz problematikáját.<sup>2</sup> Ő volt az, aki Ceres kultuszát időrendileg három fázisra osztotta: elsőként az őshonos italicus kultuszt, amelyben Tellussal együtt termékenység istenként imádták. Majd ezt követően Ceres, Liber és Libera triadikus kultusza, amely szorosan kapcsolódik a római plebshez, míg végül Ceres és lánya, Proserpina importált görög kultusza, amelyben a nők játszották a legfontosabb szerepet. Le Bonniec tanulmánya időrendi irányultságú volt, és nagy hangsúlyt fektetett az istennő különböző kultusza-  
inak irodalmi bizonyítékaira. A számtalan tanulmány mellett a következő nagy összefüggő mű Spaeth 1996-ban megjelent műve, ami kronologikusan vizsgálja Ceres kultuszát, így összegző műnek tekinthető.<sup>3</sup> Maguk a határvo-  
nalak a dolgok, események, élőlények által jönnek létre, legyen az az ország-  
határok vagy éppen a felnőtté válásnak megszabása. Ezen területek bizony-  
talanok és konfliktusok forrásai lehetnek. Egy ilyen állapotban levés lehet  
vallásos, de tisztátalan is. Szakrális, ha államok, életkori átmeneti szakaszok  
vagy naptári jelenségekhez kapcsolódó átmeneti időszakok határai, mert  
a határt magát egy vallásos dolog, jelenség jelöli ki, ami nem átugorható  
az istenek büntetése nélkül. Másrészt tisztátalan, ha nem egyértelmű és  
szabálytalan a rítus elvégzése. Leach szerint egy ilyen határ két társadalmi  
teret választ el egymástól. Az egyik zóna a normális, időhöz kötött világ,  
amelyből kifejlődik az önmagában abnormális tisztátalan világ.<sup>4</sup> A tiltások  
rendszere a szakrális ki-, és a tisztátalan beáramlását megakadályozó ke-  
rítésként szolgál. Ennek megfelelően osztályozta van Gennep a rítusokat  
a határátlépés mentén, dinamikus folyamatokként. Ez a módszer a jelen-  
ségek folyamatát egy teljes, elejétől a végéig tartó rítus keretében próbálja  
tekinteni. Ugyanakkor megjegyzi, hogy ezek a további különbségtevések  
nem minden rituális rendszerben fejlődtek ki hasonló mértékben. Például  
az elválasztó rítusok általában a temetési rítusokban feltűnőek, míg a szoro-  
sabb értelemben vett átmeneti rítusok a beavatási, eljegyzési és terhességi  
szertartások alkalmával. Bár egyetlen szertartásban a rituális dinamika  
minden alkategóriája megjelenik, ezek nem egyformán fontosak; elméle-  
tileg az átmeneti rítusok teljes sorát tartalmazza, beleértve az elkülönülés,

---

2 Le Bonniec, H. (1958). *Le culte de Cérès a Rome des origines à la fin de la République*. Párizs.

3 Le Bonniec, H. (1958) 25.

4 Leach, E. (1976). *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected*. Camb-  
ridge. 35.

az átmenet és az inkorporáció szakaszát.<sup>5</sup> Tanulmányomban Ceres istennő kultuszához tartozó átmeneti rítusokat kívánom megvizsgálni van Gennep és Turner nyomán. Ezen átmeneteket öt különböző aspektusra osztottam, mint a (1) halál, (2) szülés, (3) házasságkötés, (4) válás és (5) beavatások rítusára. Így próbálok rámutatni arra a vonatkozó szakirodalom és a források alapján, hogy van Gennep és Turner modellje hogyan alkalmazható a római vallásban, jelesül a Ceres kultuszban.

## Halál

Ceres kapcsolata a halál körüli szertartásokkal a római temetkezési szokások két rituáléjában mutatkozik meg. Az egyik a *porca praesentanea* és a *porca praecidanea*. Festus a következőképpen ír az előbbi eljárásról:

*„Praesen<tanea> porca dicitur, ut ait Veranius, quae familiae purgandae causa Cereri immolatur, quod pars quaedam eius sacrifici fit in conspectu mortui eius cuius funus instituitur.”* (Festus s.v. *praesentanea porca*, 250)<sup>6</sup>

A leírás eléggé nyilvánvaló, hiszen egy tisztító áldozatra volt szükség, mert a családot egy tag halálával szennyezettnek tartották.<sup>7</sup> Feltételezhetően a *porca praecidanea* áldozatát muszáj volt elvégezni, hiszen az elhunyt örököse valószínűleg csak így vehette át örökségét, tehát az örökösödés egyik alapfeltétele volt a szertartás elvégzése.<sup>8</sup> Így ez a szertartás lényegében egy egyesítő eljárás volt az átmeneti rítusokban. Ebből következik tehát, hogy a *porca praesentanea* áldozata kötelező volt egy haláleset alkalmával. Ceresnek kellett ajánlani és a szertartás legalább egy részét a holttest jelenlétében

5 Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. Chicago. 10-11.

6 Festus s.v. *praesentanea porca*, 250. A sertést úgy hívják, hogy a *pracentanea*, ahogy Veranius mondja, Ceresnek feláldozzák a család tisztasága érdekében, mert ennek az áldozatnak egy része a halott személy jelenlétében történik, akinek temetkezését tartják.

7 Watson, A. (1971). *The Law of Succession in the Later Roman Republic*. Oxford. 4.

8 Le Bonniec, H. (1958) 92.

kellett végrehajtani.<sup>9</sup> Varro leírja a porca praecidaneához kapcsolódó áldozatot is:

„*Quod humatus non sit, heredi porca praecidanea suscipienda Telluri et Cereri, aliter familia non pura est.*” (Varro: de Vita Populi Romani III)<sup>10</sup>

A porca praesentanea-val ellentétben ez az áldozat feltételes, így nem kötelező érvényű volt.<sup>11</sup> Az örökösök csak akkor adták ezt az áldozatot, ha a holttestet nem megfelelően temették el, vagy a temetési szertartás közben valami hiba történt.<sup>12</sup> A megfelelő engesztelő szertartások elhanyagolásának következménye az volt, hogy a család tisztátalanná vált, vagyis a halál beszennyezte őket és egy tisztátalan állapotot hagyott maga után. Ezt a helyzetet a porca praecidanea áldozatának bemutatásával kívánták orvosolni. Érdekes adalék, hogy Varro megjegyzi, az áldozatot mind Ceresnek, mind pedig Tellusnak ajánlják. A többi forrásban, amelyben említik bármelyik istenség nevét a porca praecidanea-val kapcsolatban, akkor csak is Ceres van megemlítve, mint akinek ajánlják az áldozatot.<sup>13</sup> Varro feltételezhetően használhatott olyan régebbi forrást, amely okot adhatott arra, hogy megemlítsen Tellust, ugyanakkor arra utalhat, hogy eredetileg Ceresnek

9 Spaeth, B. (1996). *The Roman Goddess: Ceres*. Austin. 54. elképzelhetőnek tartja, hogy ez az összefüggés magának a praesentaneus kifejezés ősi etimológiájában tükröződik, amely a praesensből származik, amelynek jelentése ugyanazon a helyen való tartózkodás, fizikai jelenlét. Néhány ókortörténész azonban elutasítja ezt az etimológiát és vele együtt Veranius magyarázatát. Radke, G. (1965). *Die Götter Altitaliens*. Münster. 88–89. szerint a praesementaneusból származhat és jelentés betakarítás előtti, és azt valószínűsíti, hogy egy agrár engesztelő áldozatra utal, mintsem egy temetkezési szertartásra. Ez a magyarázat kicsit kényszerültnek tűnik, különösen azért, mert nincs bizonyítékunk és az sem tűnik helyesnek, hogy Radke elutasította a porca praecidanea temetkezési jelentőségét. Latte, K. (1960). *Römische Religionsgeschichte*. München. 101. szerint a praesens jelentése azonnali, késedelem nélkül. Ami valószínűsíthető, hiszen Latte szembe állítja a novendialissal, azzal a szertartással, amelyet nyolc nappal a halál után kellett elvégezni, tehát nem közvetlenül a halál után. A novendialisról bővebben lásd Toynebe, J. (1971). *Death and Burial in the Roman World*. New York. 51. Ez a magyarázat valószínű, de nem meggyőző.

10 Varro: de Vita Populi Romani III. Abban az esetben, ha az egyiket nem temetik el, az örökösnek a porca praecidanea-t kell felajánlania Tellusnak és Ceresnek, különben a család nem lesz tiszta.

11 Le Bonniec, H. (1958) 106.

12 A rómaiak temetési szertartásáról, a pompa funebrisről bővebben Hegyi W. György (2009). *Ősök, maszkok, utódok. A pompa funebris Rómában. Ókor VIII.* 70-77.

13 Cato: *De Agri Cultura* 134; Festus: s.v. *praecidanea agna* 223; Aulus Gellius: *Noctes Atticae* 4.6.7-9



mutatták be az áldozatot.<sup>14</sup> Aulus Gellius véleménye szerint az áldozatot egy adott időszakban kellett bemutatni, mégpedig a mezőgazdasági betakarítás előtt.<sup>15</sup> Le Bonniec szerint Gelliust megzavarta a porca praesentanea és porca praecidanea két különböző áldozata, vagy pedig összekeverte azt a Ceres kultusz más rítusaival, hiszen az utóbbiakat valóban a betakarítási időszak alatt kell elvégezni, az előző kettőt pedig a temetkezési szertartások alkalmakor.<sup>16</sup> Korábban megvizsgáltuk a porca praecidanea áldozatát és kijelenthető, hogy a temetkezési szertartás során feltárt hiba esetén biztosan nem halasztották, a betakarításig az áldozást, hiszen a család tisztátalan maradt volna addig, amíg a rituálét el nem végzik.

A porca praesentanea és a porca praecidanea áldozatának három olvasata lehetséges. Először is, mindkét áldozat rituális tisztulást biztosít és végső célja a halál által okozott szennyezéstől való megszabadulás. Ahhoz, hogy megtisztítsák magukat, a családnak különböző szertartásokat kellett végrehajtani, amelyek a temetkezési szertartásban csúcsosodtak ki, ami lehetővé tette számukra, hogy folytassák normális életüket. A Ceresnek szentelt porca praesentanea és porca praecidanea szertartásai egyesítő vagy átmeneti rítusnak tekinthetőek, hiszen segítségükkel átmenetet biztosítottak a rituális szennyezésből a rituális tisztulásba, illetve a halálból az életbe.

Másodszor, a sertés Ceresnek történő gesztelő áldozata különleges jogi és vallási jelentőséggel is bírt, ezt Cicero is tárgyalja a *De Legibus* című traktusában.<sup>17</sup> Leírásában olvasható, hogy a sertés feláldozása megszenteli a sírok területét, így lényegében „vallásos félelemben” vagy tiszteletben tartott helyek lesznek. Így az áldozat lehetővé teszi a vallási törvények (*religiosa iura*) alkalmazását, innentől kezdve pedig a hely hivatalosan is egy sír. Ezt bizonyítja Cicero azon állítása is, hogy a hamvasztás helyének nincs különleges vallási jelentősége mindaddig, ameddig a temetkezési szertartásokat, beleértve a sertésáldozatot is, nem hajtják végre. Ezekkel a szertartásokkal felszentelik a sírt, ezzel lényegében kiemelik a profán világból ezt az elhatá-

14 Le Bonniec, H. (1958) 95-97. azt állítja, hogy az áldozatot eredetileg mindkét deitásnak szentelték. Ezt a feltételezést azzal alapozza meg, hogy Ceres ősi kultusza szorosan összekapcsolódik Telluséval és úgy gondolja, hogy a porca praecidanea rítusa khtonikus hangsúlyt kap.

15 Aulus Gellius: *Noctes Atticae* 4.6.8

16 Le Bonniec, H. (1958) 103.

17 Cicero: *De Legibus* 2.55

rolt területet, ami igen fontos jelentéssel bírt a rómaiaknál.<sup>18</sup> Határt hoztak létre a halottak világa és a profán világa között, kezdve a Cereshez kapcsolódó sertésáldozattal.

Végül a *porca praesentanea* és *porca praecidanea* rítusainak társadalmi jelentősége abban rejlik, hogy az elhunyt örökösei, a temetési szertartás részeként hajtották végre. Festus arról tájékoztat, hogy ha az örökös nem végezte el ezeket a szükséges rituálékat, akkor az élete elveszett.<sup>19</sup> Az örökösnek ugyanakkor sokkalta földhöz ragadtabb ok miatt kellett végrehajtani a rítusokat, hiszen az az örökség megszerzésének feltétele volt. Ennek segítségével lehetővé vált a vagyon rendezett átadása egyik generációról a másikra.<sup>20</sup> Ilyen módon, a sertésáldozatokon keresztül, fény derül Ceres liminális és normatív szerepére a társadalmi rend megőrzésében. Ceres kapcsolatát a halállal és a temetési rítusokkal talán a Traianus korszak művészi ábrázolásaiban érzékelhetjük legjobban.<sup>21</sup> Az istennő együtt jelenik meg Mercurius, Proserpina és Pluto istenekkel a Hateriusok sirján látható márvány domborművön. Ceres kezei fáklyát és búzaszálakat tartanak, majd Pluto botot fog, Proserpina pedig Mercurius *caduceusával* van ábrázolva. Ceres kivételével a másik három istenség mind a halottak világához kapcsolódik, hiszen Pluto és Proserpina a halottak uralkodói, míg Mercurius vezeti a halott lelkeket az alvilágba. Ceres megjelenése ezekkel a khtonikus istenekkel egyértelműen azt sugallja, hogy ő is kapcsolódott az alvilághoz és a halálhoz.<sup>22</sup>

## Születés

Ceres összekapcsolható a születési átmeneti rítusokkal. Az istennő anyasággal való kapcsolata eléggé kézzel fogható és jó példa erre állandó jelzője a Ceres Mater, ahogy római kultúrában és latin irodalomban is hívják. Vannak olyan művészi ábrázolások, amelyek Eileithyival, a szülés istennőjével társítják, és ezzel azt sugallják, hogy valamilyen módon szerepe lehet a

18 Hegyi W. György (2013). Róma határai: a Lupercalia. *Ókor XII.* 60-66.

19 Festus: s.v. *everrator* 77.

20 Chirassi-Columbo, I.: *Cerere. Enciclopedia Virgiliana* I. 746-748.

21 De Angeli, S. Ceres. (1988). *LIMC* 4 893-908.

22 De Angeli, S. (1988) 152. ábr.

rítusokban. Erre az asszociációra jó példa az Augustus-korban létre hozott gemma, amelyen Ceres a jobb kezében búzaszálakat tart, közepén az ülő Proserpina, aki az újszülött Iacchust a baloldalon álló Eileithyiahoz vezeti.<sup>23</sup> Ezt erősítve vannak olyan császárkori ábrázolások is, amelyeken Ceres jelen van Dionysos, Apollo és Diana születésénél is.<sup>24</sup> Ugyanakkor azt is látni kell, hogy ezek az ábrázolások egyáltalán nem bizonyító erejűek, sőt ezeken kívül nem igazán lehet bizonyítékot felmutatni arra, hogy az istennőnek bármilyen köze is lett volna a születési átmeneti rítusokhoz. Észre kell vennünk, hogy ha többi átmeneti rítushoz is van köze, így feltételezhető, hogy valamiképpen a születési, szülési szertartásoknál is jelen volt. Azt is meg kell jegyezni, hogy Ceres összekapcsolható az Anaceta Ceria vagy az Angitia Cerealis nevű ünnepekkel, amelyek az italicus paeligni népnél fordulnak elő.<sup>25</sup> Bizonyos vélemények viszont azt kívánják bizonyítani, hogy Cerest azonosítani lehet Angeronával, aki a szüléshez köthető istenség volt a korai italicus időszakban. Ha igen, és ténylegesen van egyezés ezzel az ősi istenséggel, az azt sugallná, hogy Ceresnek valóban volt valami köze a születési szertartásokhoz.<sup>26</sup>

Viszont felmerül a kérdés, mi az oka annak, hogy Ceres ennyire távol van ettől az aspektustól, annak ellenére, hogy az anyaság egyik fő attribútuma? Az már előre leszögezhető, hogy a kérdésre nincs megnyugtató válasz. Angelo Brelich ír arról, hogy a gyermekágyas nőket és az újszülötteket egy különleges szertartással óvták meg. Fejszével, mozsártörővel megütik a küszöböt, majd leseprük seprűvel, így védekeznek a vad Silvanus isten ellen. Külön érdekesség, hogy a rómaiak ezen három tárgy után három védőistent neveztek el.<sup>27</sup> Ugyanakkor Brelich is felhívja a figyelmet arra, hogy valószínűleg nem a szüléssel kapcsolatosak ezek az interpretációk és nem is a gyermekhez kapcsolódnak, hanem sokkal inkább az anyához.<sup>28</sup>

Ugyanakkor az is előfordulhat, hogy alapvetően ezekhez a rítusokhoz nem volt sok köze Ceresnek, hiszen fentebb láthattuk, hogy a halállal is szo-

23 De Angeli, S. (1988) 149. ábr.

24 De Angeli, S. (1988) 151. ábr.

25 Vetter, E. (1953). *Handbuch der italischen Dialekte* 1. Heidelberg. 211.

26 Vetter, E. (1953) 204-208.

27 Brelich, A. (2008). *Római variációk az eredet témájára*. Budapest, Gondolat Kiadó.

28 Brelich, A. (2008) 64-65.

ros kapcsolatban lehetett, ergo egy olyan istenség jelenléte a születési szertartásoknál, aki a halállal is kapcsolatban van, nem túl szerencsés. Viszont azt is érdemes mérlegelni, hogy alapvetően Ceresnek nem az anyai aspektusai voltak kiemelve, hiszen ezt az augustusi propaganda fogja majd előtérbe helyezni, hanem a mezőgazdaságiak, így lényegében a születésnél egy másodrangú segítőnek tűnhetett, esetleg Eileithyia mögött. Ez változhatott meg Augustus hatalomra kerülése után, amikor is Ceres és Eileithyia személye összemosódott az előbbi javára.

### Házasság

A házassági ceremóniák erősen társulnak Cereshez. Az ősi italicus kultuszokban is jelen van, ahol társa Tellus istennő, aki bizonyosan kapcsolódik ehhez az átjárási rítushoz.<sup>29</sup> Ezt kitűnően ábrázolja az Aeneis azon mozzanata, amikor Dido több istenség között Ceresnek is áldozatot mutat be az Aeneással kötött házassága előtt. A kommentáríró Servius megjegyzi, hogy „néhányan azt mondják, hogy Ceres pártfogója az esküvőknek”, és idézi a késő republikánus költőt, Calvust, hogy az istennő „tanította a szent törvényeket és egyesítette a szerető testek a házasságban.”<sup>30</sup> Ez a rész azt sugallja, hogy Ceres az esküvői rítusok alapjainál jár el, létrehozva a házassághoz vezető szociális szabályokat. Varro említést tesz arról a rítusról, amelyben a menyasszony és a vőlegény feláldoz egy sertést a házasságuk elején.<sup>31</sup> Véleményem szerint az „*initia*” kifejezés az esküvői szertartás egyesítési szakaszára utal, amelyben a menyasszony és a vőlegény együtt kezdi meg új életét, ezáltal a házaspárrá válnak a közösség szemében. Más bizonyítékok összekapcsolják Cerest az esküvői folyamatokkal, mint a diódobálás gyakorlata.<sup>32</sup> Ezt a rítust az esküvői szertartás átmeneti szakaszához lehet hozzárendelni, mivel a házasulandó felek együtt átmennek a szüleik házából, ahol az esküvőre sor került, az új otthonukba.<sup>33</sup> Festus így ír ezzel kapcsolatban.

29 Spaeth, B. (1996) 44-47.

30 Spaeth, B. (1996) 44-47.

31 Varro: *De Re Rustica* 2.4.9-10

32 Le Bonniec, H. (1958) 114-115.

33 Treggiari, S. *Roman Marriage*. (1991). Oxford. 166-167.

„*Facem in nuptiis in honorem Cereris praeferebant, aqua aspergebatur nova nupta, sive ut casta puraque ad virum veniret, sive ut ignem atque aquam cum viro communicaret.*” (Festus s.v. *facem*, 87)<sup>34</sup>

A jelenlegi kontextusban Festus fáklyának a tűz és a víz rituális megosztását jelző értelmezése (*ignis et aquae communicatio*) jelentős. A férj felajánlott a menyasszonynak egy fáklyát és egy vizet tartalmazó edényt miután átlépte az új otthonának küszöbét.<sup>35</sup> Amint Treggiari megjegyzi, a tűz és a víz elemei alapvetőek az emberi élethez, és rituális megosztása mélyen gyökerezik az otthoni és a társadalmi beilleszkedés római eszméiben.<sup>36</sup> Egy száműzött embertől a polgártársai megtagadták a tüzet és a vizet, amely a társadalmi csoportban betöltött szerep elutasításának szimbóluma volt. Ovidius is kiemeli a szertartás jelentőségét, hiszen véleménye szerint ezen rituálét követően lesz a menyasszonyból feleség.<sup>37</sup> Ez a kijelentés azt sugallja, hogy a szertartást az esküvő egyesítési szakaszának részeként kell értelmezni, amelyben a menyasszony új szerepet vállal a társadalomban. Így ismét Ceres játszik szerepet az átmeneti rítus utolsó szakaszában.

## Válás

A házassággal való kapcsolata mellett Ceres a házasság felbontásával, egy másik átmeneti rítuhoz is kapcsolódik.<sup>38</sup> Az Aeneis kommentátora Servius megjegyzi:

„*Quidam dicunt, diversis numinibus vel bene vel male faciendi potestatem dicatam ut Veneri coniugia, Cereri divortia.*” (Servius: Vergilius Aeneis 3.139)<sup>39</sup>

34 Festus s.v. *facem*, 87. Az esküvőkor, szokás szerint, Ceres tiszteletére fáklyát hordoztak, az új menyasszonyt, a szokásokhoz híven, vízzel locsoltál meg, hogy tisztán és szűziesen menjen férjhez, vagy hogy megoszthassa a tüzet és vizet férjével.

35 Varro: *De Lingua Latina* 5.61; Plutarchos: *Αἰτίαι Πομπαικῆς* 1; Servius: *Vergilius Aeneis* 4.103

36 Treggiari, S. (1991) 168.

37 Ovidius: *Fasti* 4.792

38 A váláshoz, mint átmeneti rítushoz lásd: Van Gennepe, A. (1960) 141-145.

39 Servius: *Vergilius Aeneas* 3.139. Egyesek azt mondják, hogy a különböző hatalmaknak szenteltek a jó vagy rossz cselekedetek erejét, mint a Vénusznek az esküvőt, a válást Ceresnek.

Máshol mitológiai magyarázatot nyújt Ceres és a válás kapcsolatára. Dido Ceres Legiferának és más isteneknek bemutatott áldozata kapcsán olvashatjuk a következőt:

*„LEGIFERAE CERERI leges enim ipsa dicitur invenisse: nam et sacra ipsius thesmophoria vocantur, (id est legumlatio) sed hoc ideo fingitur, quia ante inventum frumentum a Cerere passim homines sine lege vagabantur quae feritas interrupta est invento usu frumentorum, postquam ex agrorum divisione nata sunt iura Alii dicunt hos deos quos commemoravit nuptiis esse contrarios, Cererem quia propter raptum filiae nuptias exsecratur; vel ex quo Iovi nupta praelata Iunone repudiata est [...] Alii dicunt favere nuptiis Cererem, quod prima nupserit Iovi et condendis urbibus praesit, ut Calvus docet: Et leges sanctas docuit, et cara iugavit coipora conubiis et magnas condidit urbes: nam ideo et aratri sulco clauditurci vitas Nam facturi aliquid ante adversos placamus deos: et sic propitios invocamus: ut: >> Nigram hiemi pecudem, Zephyris felicibus albam. << Ergo modo nuptura placat ante Cererem: quae propter raptum filiae nupturas exsecratur.” (Servius: Vergilius Aeneis 4.58)<sup>40</sup>*

Servius itt mitológiai magyarázatot ad egy rítusra, amelynek eredete nem ismert. Ceres ellenérzése az esküvőkkel és a házasság felbontásában játszott szerepe a normatív aspektusából származhat. Erre a hipotézisre vonatkozó bizonyítékot a Plutarchos adja át, aki Róma első királyának, Romulusnak az életrajzában írja le, hogy Romulus megtiltja, hogy a feleség elhagyja férjét, de elválhatott a férfi, ha gyermekeit megmérgezte, vagy ha a kulcsokat meghamisította, esetleg, ha a nő házasságtörést követett el. Ha a férj nem ezen okokból vált el, akkor vagyonának egy részét az asszonynak, másik részét pedig Ceresnek kellett felajánlania.<sup>41</sup>

40 Servilius: *Vergilius Aeneas* 4.58. Vannak, akik azt mondják, hogy azok az istenek, akiket tiszteltek, ellentétesek az esküvőkkel, és Ceres átkozta az esküvőket a lánya elrablása miatt; vagy azért, mert Jupiter visszautasította, mert Junót részesítette előnyben. Mert amikor valamit csinálni akarunk, könyörgünk a szembenálló istenekhez, és ezért így esdeklünk a jóindulatukért: Egy fekete állat télnek, fehér a boldog nyugati szélnek. Ezért a menyasszony könyörög Ceresnek, mert az istennő megátkozta azokat, akik hamarosan összeházasodnak figyelembe véve lánya elrablását.

41 Plutarchos: *Romulus* 22

Ennek a törvénynek számos aspektusát nehéz értelmezni. Plutarchos a törvényt túlzottnak mondja és a túlzottság mértéke nyilvánvalóan a büntetések súlyosságában rejlik.<sup>42</sup> A törvény előírja, hogy a férj elválhat feleségétől meghatározott körülmények között, de a feleség nem tud elválni férjétől. Ugyanakkor a gyakorlatban ez a feltétel csak a *manus* házasságokra vonatkozik, azaz amikor a feleség elhagyta az apja ellenőrzését, és a férje házába került.<sup>43</sup> Az archaikus Rómában, Plutarchos szerint, a gyerekek mérgezése, a kulcsok hamisítása és a házasságtörés volt válóok. Az utóbbi önmagában is nyilvánvaló, de a másik két okot nehezebb megérteni. A gyerekek megmérgezése utalhat egy mostohaanyára, aki a férje korábbi házasságából született utódokat mérgezhette meg, vagy esetleg nem a szó szerinti mérgezésre, hanem az abortuszra. A kulcsok hamisítása arra enged következtetni, hogy a feleség a szeretőjének adja férje házának kulcsait, így házasságtörést elkövetve, illetve a borszekrényhez való kulcsra is utalhat a szerző, hogy titokban elfogyaszthassa annak tartalmát, hiszen a királyok uralma alatt Rómában tilos volt a nőknek a borfogyasztás.<sup>44</sup> Mindenesetre valószínűleg ez a kifejezés a feleség és a férj tulajdonának kapcsolódását mutatja. A forrás kimondja, ha valaki jogtalanul válik el feleségétől, akkor vagyonának egy részét az asszonynak kell adományozni, míg másik részét Ceresnek kell felajánlani, aki felügyeli a válást és annak tisztaságát.

## Beavatás

Ceres kultuszának különösen fontos átmeneti rítusa volt a beavatás. Varro azt mondja:

*„[...] azok a rituálék (sacra), amelyeket Ceresnek szenteltek, azok közül a legfőbb a bevezetésnek (initia) hívták.”<sup>45</sup>*

42 Corbett, P. (1930). *The Roman Law of Marriage*. Oxford. 222. Azt állítja, hogy a „túlzott” kifejezés a válás nem kölcsönösségére utal.

43 Treggiari, S. (1991) 441-442.

44 Watson, A. (1975). *Rome of the XII Tables: Persons and Property*. Princeton. 33.

45 Varro: *De re Rustica* 3.1.5

Az istennőnek kétféle beavatási szertartása volt, az egyik az *initia Cereis* és az eleusisi misztériumok. Az *initia Cereis*, vagy *sacra Cereis* Ceres és Proserpina görög kultuszából vették át, ezeken a rituálékon kizárólag nők vehettek részt.<sup>46</sup> Az eredeti Démétér görög thesmophorikus kultusza volt, amelyet a dél-itáliai görög városokból vettek át a Kr. e. III. században. A mitológia fókuszában Proserpina elrablásának története és anyjának Ceresnek visszatérése állt. Ez a mítosz az ókori társadalomban a nők két elsődleges szerepének ellentétét fejezte ki; a fiatal, érintetlen leányét és az érett, termékeny anyáét. A kultusz rituális fókusza a tisztaság és a termékenység, mind az emberi, mind a mezőgazdasági aspektus megjelenik itt. Ezek a rituális témák a nők leánykori és anyai szerepét is szimbolizálják. Ezen rítusokban, amelyekben csak nők vehettek részt, olyan jelentős témákra összpontosíthattak, mint például saját értékük és identitásuk meghatározása, valamint szerepüknek megerősítése a római társadalomban. Az *initia Cereis* a római nőknek a társadalom egészében való integrálására szolgált, mivel ezeknek a nőknek a jelentőségét a társadalom létrehozásában és fenntartásában jelentette. Ceres tehát ezekben a beavatási szertartásokban a nők végső / normatív aspektusában működik.

Az eleusisi misztériumok egy nagyon ősi beavatási rítus volt, amely a Kr. e. VII.-VI. századig visszavezethető. Ezeket a szertartásokat Démétérnek és lányának, Persephonénak szentelték, és ez integrálódott Rómában a Kr. e. III. században Ceres és Proserpina kultuszává. Ellentétben a görög thesmophorikus kultusszal és a római *initia Cereis* rítusával, az eleusisi misztériumok férfiak és nők számára is nyitott volt. A késői köztársaság idejére a rómaiak felfedezték ezt az ősi kultuszt és elindultak Eleusis felé, hogy beavassák magukat. Közéjük tartozott Sulla, Cicero és barátja Atticus.<sup>47</sup> A kultusz népszerűsége a principátus alatt gyorsan nőtt, és számos császár támogatta: Augustus, Hadrianus, Antoninus Pius, Commodus, Lucius Verus, Marcus Aurelius, Septimius Severus és Gallienus.<sup>48</sup> Az irodalmi források arról számol-

46 Wagenvoort, H. (1960). De dea Cerere deque eius mysteriis Romanis. *Mnemosyne* 13. 111-142. véleménye szerint azonban ez az ünnep feltételezhetően ősi itálicus kultusz. Le Bonniec, H. (1958) 423-437. nem fogadja el ezt véleményét.

47 Sulla: Plutarchos: *Sulla* 26; Cicero és Atticus: Cicero *De Legibus* II. 35

48 Az irodalmi, numizmatikai, művészi és epigrafikus bizonyítékok a különböző császárok beavatására vonatkozóan lásd Alföldi, A. (1979). *Redeunt Saturnia regna*, VII: Frugifer-Triptolemos im ptolemäisch-römischen Herrscherkult. *Chiron* IX. 585-606.



nak be, hogy Claudius megpróbálta áthelyezni a misztériumokat Rómába – és hogy Hadrianus valójában meg is cselekedte ezt.<sup>49</sup> Mint a *Thesmophoria* és az *initia Cereris*, az eleusisi misztériumok is Persephoné elrablásának mítoszára összpontosított. A szakirodalom évtizedek óta korlátozott sikerrel próbálja rekonstruálni a misztériumok során bekövetkezett eseményeket, mert a kultuszba beavatottak esküt tettek hogy semmilyen részletet nem tárnak fel a beavatásról.<sup>50</sup> Bár lehet, hogy nem nincs módunk a beavatás momentumainak teljes megismerésére, mégis van elképzelésünk, hogy mit gondoltak és milyen jelentőségét tulajdonítottak ennek a rómaiak.<sup>51</sup> Az ideális államról szóló traktusában Cicero elmagyarázza ezeknek az ősi misztériumoknak a vonzerejét, amikor görög barátjával, Atticusszal beszél:

„Ego vero excipiam. Nam mihi cum multa eximia divinaque videntur Athenae tuae peperisse atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculi ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi. Quid autem mihi displiceat in nocturnis, poetae indicant comici. Qua licentia Romae data quidnam egisset ille qui in saerificium cogitatam libidinem intulit, quo ne inprudentiam quidem oculorum adici fas fuit?” (Cicero: De Legibus II. 36)<sup>52</sup>

49 Suetonius: *Claudius* 25, Aurelius Victor: *de Caesaribus* 14.

50 Az erről szóló szakirodalom igen bőséges, példaként említhető Mylonas, G. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princetown.

51 Az erről szóló szépirodalmi utalás is igen bőséges: Ovidius: *Metamorphoses* 5.341-571, Ovidius: *Fasti* 4.417-620, Statius: *Silvae* 4.8.50-51, Juvenalis 5.15.140-142, Suetonius: *Augustus* 93, Apuleius: *Metamorphoses* 6.2., 11.5.

52 Cicero: De Legibus II. 36. „Úgy van. Mégpedig azért, mert miközben úgy gondolom, hogy kedves városod, Athén, számtalan kivételes és isteni dolgot hozott létre, mellyel az emberi életet gazdagabbá tette, mégis – azt hiszem – nincs nagyszerűbb találmánya azoknál a misztériumoknál, melyek révén a durva és vad életmódból kiművelésünk révén hozzá tudunk szelidülni a civilizált emberi életforma igényeihez, és ilyen módon megismertük a ‚beavatásokat‘, melyek nevüknek megfelelően az emberi élet igazi alapelveibe avatnak be minket, és nemcsak az örömhöz elvezető életmóddal ajándékoztak meg bennünket, hanem a halállal kapcsolatban is derűsebb várakozásokat keltek bennünk. Hogy mégis mi zavar engem az éjszakai szertartásokban, azt megmutatják nekünk a vígjátékirók. Ha Rómában ezt a szabadságot már korábban engedélyezték volna, vajon mire lett volna képes akkor az a gyalázatos férfiú, aki úgy tört be szennyes vágyaival a szent szertartásra, hogy ezt jó előre kitervelte, s ezért tettének már akaratlan megpillantása is szentségtörés számba ment?”

Így a misztériumokban résztvevők egyfajta alapelvekhez juthattak arra vonatkozólag, hogy miként legyenek civilizált emberek, és reményt kaphattak a halál utáni jobb életre. Ceres civilizációs hatása, amelyet más források is kiemelnek, a liminális, normatív szerepének függvénye. Ceres kíséri át az emberiséget a küszöbön, a vadságból a civilizációba, és létrehozza azokat a törvényeket, amelyeken keresztül a társadalom működik. A római művészetben számos olyan ábrázolás létezik, amelyek Ceres beavatási rituáléira utalnak. A késői köztársaság korában az istennő egy fáklyát tart kezében, szekeren loval, vagy egy kistén foglal helyet. A fáklya rituális és mitológiai jelentőséggel bír. Rituális jelentősége, hogy fáklyákat a misztérium beavatottjai vitték az éjszakai szertartásokon.<sup>53</sup> Mitológiai jelentősége pedig az, hogy Ceres, miközben lányát kereste, az Etnán gyűjtötte meg fáklyáit. A szekér, amelyen az istennő loval, szintén mitológiai jelentőséggel bír. Amikor nem találta lányát Szicíliában az elrablásának helyén, akkor a két kígyó által húzott csodálatos szekeren hajtott az égbolton.<sup>54</sup> Ezzel szemben a kisté rituális jelentőséggel bír: benne helyezték el rejtélyes kultusz szent tárgyait vagy szentségeit, amelyeket az Athén és Eleusis közötti menet közben szállítottak.<sup>55</sup>

## Befejezés

A Kr. u. III.-IV. szarkofágokon gyakran megjelenik Proserpina elrablásának mítosza, amely mind az *initia Cereris*, mind az eleusisi misztériumok fókuszpontja.<sup>56</sup> Az egyik szarkofág reliefjén, amely Kr. u. 220-230-ra datálható, Ceres jelenik meg két fáklyát tartva, és két kígyó által húzott szekeren áll. Mellette Dis és Proserpina menekülnek egy szekérrel, amelyet négy ló húz.<sup>57</sup> A principátus időszakának más ábrázolásaiban olyan momentumokat jelenítenek meg, amelyeken úgy tűnik, hogy az eleusisi beavatás részletei láthatóak.<sup>58</sup> Hercules misztériumokba történő beavatása a híres Lovatelli

53 Ovidius: *Fasti* 4.494

54 Ovidius: *Fasti* 4.497-498

55 Kanta, K. (1979). *Eleusis: Myth Mysteries, History, Museum*. Athén. 102-104.

56 De Angeli, S. (1988) 896.

57 De Angeli, S. (1988) 133. ábr.

58 De Angeli, S. (1988) 152. ábr.

urnán van ábrázolva, a Kr. u. I. század első felében.<sup>59</sup> Itt Ceres egy kistén ülve látható, amely körül egy kígyó hullámosodik, a jobb kezében búzaszálakat tart, bal kezében egy fáklyát, fején corona spicea, mellette Proserpina és Iacchus. Ezen ábrázolások jelzik, hogy a korai principátus idején és után a Ceres beavatási szertartások iránti érdeklődés továbbra is élénk volt. A Kr. u. V. századi feliratból még értesülünk az *initia Cereris* szertartásairól.<sup>60</sup> Ebben az időben az istennő szerepe ezen átjárási rítusával összefüggésben az ókori világban már több, mint egy évezrede fennállt.

A fenti példák igen jól jellemzik azt, hogy milyen jelentős és kiterjedt kultusza volt Ceres istennőnek, és az is jól kivethető, hogy milyen fontos része volt ennek a különböző átmeneti rítusok jelenléte. Habár nem ismerjük a rítusok pontos menetét, tartalmát, mégis képet kaphatunk arról, hogy milyen jelentős dolog volt mondjuk az eleusisi misztériumokba való beavatás. Jó példa erre Cicero vagy éppen a számtalan római császár esete, akik betekintést nyertek a mai ember számára oly furcsa rítusokba. A többi szertartást megfigyelve is láthatjuk, hogy a rómaiak mindennapjainak részét képezték, hiszen jelen voltak a születéstől a halálig – olyan egyszerűnek tűnő ügyeknél is, mint a válás vagy az öröklés. Nyilván mai szemmel nem láthatjuk ezen rítusok gyakorlati hasznát, s talán a korabeli rómaiak sem látták, de nem is ez volt a lényegük, hanem a spiritualitás. Talán úgy gondolhatták, hogy ha elévűzik a megfelelő szertartásokat és beavattatják magukat a misztériumokba, akkor közelebb kerülnek az istenekhez. Ugyanakkor egyfajta vallásos félelem is uralkodhatott bennük, hiszen félhettek annak következményeitől ha nem végeznek el egy szertartást, mint ahogy azt a *porca praesentaneanál* és *porca praecidaneanál* lehetett látni. Ugyanakkor pont ezen példák, illetve a házassághoz és a váláshoz köthető rítusok mutatnak arra rá, hogy milyen szorosan összefonódott a vallás és a jog, így adva keretet a tanulmánynak, hiszen látható hogyan kellett navigálnia egy rómainak, hogy a társadalmi, jogi és a vallási bonyolult rendszerében megtalálja a helyes utat.

59 De Angeli, S. (1988) 145. ábr.

60 CIL 6.1779, 1780



# KUTATÁSMÓDSZERTAN AZ ÚJ VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK BEN

Nemes Márk

Nemzetközi viszonylatban az új vallási mozgalmak, - vagy ahogy erre az angol szakirodalom hivatkozik - *New Religious Movements* (röviden: NRM) kiemelten nagy figyelmet kapott az elmúlt évtizedek kortárs vallástudományi és segédtudományi (szociológiai, antropológiai, pszichológiai stb.) diskurzusában.<sup>1</sup> A témában írt tanulmányok és monográfiák módszertani és terminológiai szempontból meglehetősen széleskörű eszköztárral és fogalmi rendszerrel dolgoznak. Tanulmányom célja, hogy a releváns szakirodalmakból válogatva, azok felhasználásával egy átfogó képet prezentáljak az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban eddig végzett kutatások eredményeiről és rendszeralkotó tevékenységéről, valamint ezekre reflektálva megválaszolatlan kérdésekre és perspektívákra mutassak rá a közösségtől az egyén felé haladva.

## Alapvető terminológia és tipológia

Tanulmányom limitált terjedelme miatt nem térek ki részletesen a fogalom történetére, azonban szükségesnek tartom az új vallási mozgalmak terminusát általánosan bemutatni. Maga a fogalom egy három részből álló, elsősorban szociológiai szempontok alapján megalkotott egység, melynek elsődleges feladata az olyan vallásos, vagy vallási formájú jelenségek lehető legtágabb értelemben való megragadása, melyek a '60-as '70-es évektől ke-

---

1 A megnövekedett érdeklődésnek jelzője a 2000-es évektől ugrásszerűen megnövekedett (korábban elsősorban nagyobb összefoglaló munkák születtek, Pl.: *The Oxford Handbook of New Religious Movements*) témaspecifikus segédtudományi publikációk száma (például olyan vallásszociológiai, pszichológiai és antropológiai szempontú munkák, mint a James R. Lewis szerkesztette *Violence and New Religious Movements*, amely kifejezetten az erőszak és destruktivitás kérdésköre mentén veszi górcső alá a kérdést); továbbá az NRM-ekkel foglalkozó olyan nemzetközi kutatócsoportok megalakulása, mint a 2010-ben alapított *International Society for the Study of New Religions (ISSNR)*. Mindezeket túl mindez igazolható a publikáló szerzők számának növekedésében is.

rültek a köztudatba.<sup>2</sup> E maximálisan inkluzív kategorizáló fogalom azonban egyes komponenseiben értelmezésre, esetenként pontosításra szorul.

Az 'új' (*new*) fogalomrész többféleképpen értelmezhető: elsőként az újfajta vallásosság azon jellegre utal, amely elválasztja saját tárgyát a korábbi tradícióktól és újítóként, alternatívaként jelenik meg az ún. 'vallási piacon'<sup>3</sup>. Ezen mozgalmakat tekintve megfigyelhető, hogy döntő többségük a korábbi vallási hagyományból merítve, azokra reflektálva, vagy újfajta módon újraértelmezve lép színre. Az 'új' jelleggen túl egyfajta, a tradicionalitásból származtatott legitimációs alapot is felhasználnak, mellyel az adott mozgalom képes önmagát saját narratívájának megfelelően hitelesen reprezentálni, illetve létrehozni autoritásának bázisát. Tipikusan jellemző az ilyen jelenségekre a kontinuis hagyomány hangsúlyozása, ezáltal egyfajta „örökösként” való öndefiníció. Az 'új' jelleg vallásszociológiai vonatkozása mindezekon felül a közösségszerveződésben és az adott regionális egységben való gyökértelen megjelenésben is megmutatkozik.<sup>4</sup> Előbbire a későbbi szakaszokban a megfelelő szerzőknél részletesen ki fogok térni. Utóbbira jellegzetes példa a Távól-keleti védikus gyökerű vallások megjelenése az európai vallási palettán. Ezen vallások a Távól-Keleten több ezer éves hagyománnyal és kulturális beágyazottsággal bírnak, azonban Európában egy teljesen közegidegen tényezőként jelennek meg. A befogadó közeg is hatással van a mozgalomra, megváltoztatva hagyományos szerveződési és működési modelljét, igazodva a helyi vallási és valláspiaci igényekhez. Így ezen NRM csoportokat szükséges elválasztani eredőjüktől, hiszen igazodva a helyi közeghez, jelentős mértékben képesek átalakulni, megváltozni.

Másodjára a '*religious*' fogalomrészre térek ki. Az NRM-ek nem minden esetben érik el a szigorúan durkheimi értelemben vett vallásként, (vagy

2 Mindezt természetesen egy rövid tanulmányban lehetetlen kimerítően bemutatni. Ez kifejezetten igaz a *cult-sect-movement* fogalmak körüli definíciós kérdéskörre.

3 Stark, R. & Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press. 193-259. A 'vallási piac' fogalmát Rodney Stark és Roger Finke vallásszociológusok vezették be az *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* c. munkájukban

4 Felmerül a kérdés, hogy mi lehet az oka az NRM-ek megjelenésének? Tanulmányomban erre a nem tervezek kimerítő választ adni, azonban általános megjegyzésként ide sorolható elsődleges okokként a globalizáció kultúraexportáló jellege, a szekularizáció miatt a hagyományos egyházak folyamatos térvészése, valamint az NRM-ek piaci „igényalapú” vallási szemlélete.

vallásiként) való definiálási szintet, melyet Durheim a következőképp foglal össze röviden:

*„A vallás szent, vagyis elkülönített és tiltott dolgokra vonatkozó hiedelmek és gyakorlatok összefüggő rendszere, amely a híveket az egyháznak nevezett morális közösségekben egyesíti”.<sup>5</sup>*

A korábbi fogalomban alapfeltételként jelenik meg a rendszerben értelmezhető forma, az egységes és összefüggő kapcsolati háló a vallási komponensek közt, valamint az intézményes megjelenés (vagy erre utaló tendencia), amelyben híveket, egyházat (vagy közösséget), a mozgalom vezető rétegét ('funkcionális papságot', világi és szakrális vezetőket) egyértelműen lehet differenciálni. Ebbe a képbe azonban az erősen plurális NRM vallásosság modellje nem illeszkedik. Durkheim utal erre a hiányosságra a személyes vallásosságról szóló fejezetrésztében<sup>6</sup>, azonban az NRM-ek esetében az általa vázolt arány az intézményes formához képest jelentősebben eltolódik az egyén-specifikus spiritualitás felé. Mindez több problémát is felvet a kutató számára: elsőként nem lehetséges egységes és általános állításokat tenni az NRM-ekről, másodjára egyes NRM-ek nem minden esetben nevezhetők szervezett vallásos vagy vallási mozgalomnak a személyes spiritualitás erőteljesebb jelenléte miatt. Mindez a szerveződésben is megjelenhet. Adott NRM-nek mondott mozgalmakról elmondható, hogy közösségszervezést elutasítják, helyette egyéncentrikus szemlélettel bírnak. Szemléletük sokkal közelebb áll az egyéni spiritualitáshoz, mint vallásossághoz. Mindezeket túl a fluid és dinamikus változó vallásossági modell tovább nehezíti a rendszerben való értelmezhetőség esélyét. Szükséges továbbá kiemelni a szekuláris világban a vallások jogi értelmezése körüli kérdéskört is: az NRM kategóriába tartozó, önmagukat vallásként definiálni is vágyó mozgalmak az adott szekuláris állam általi elismerés érdekében gyakorta vesznek fel mozgalomidegen intézményes és strukturális formát, ezzel is hasonulva a hagyományos egyházakhoz. Mindezek azonban az ilyen mozgalmaknál rendre hosszútávú működési és vallásfejlődési problémákat eredményez-

5 Durkheim, É. (1912). (Ford. Vargyas Zoltán 2002). *A vallási élet elemi formái*. Budapest, L'Harmattan old.: 2-5, 17-30.

6 Durkheim, É. (1912/2002) 29.

nek.<sup>7</sup> A kutatónak ekkor fel kell tennie a kérdést: mennyire sajátja az adott NRM mozgalomnak a reprezentált intézményes forma, vagy felismerhető-e a helyi jogi keretekhez való tudatos igazodás hatása?

A fogalom utolsó tagja a 'movements' szintén rövid értelmezésre szorul. A tárgyalt terminus értelmét tekintve egy neutrális, értékítéletektől mentes, kiemelten vallásszociológiai fogalomként jelenik meg, amelyhez azonban alkategóriáiként gyakran kapcsolják a szekta (*sect*), kultusz (*cult*) fogalmakat. Ezen fogalmak azonban tartalmukat tekintve jóval terheltebbek ideológiai szempontból, olyan jelentésekkel is bírnak, melyekre az olvasó könnyen asszociál, létrehozva ezzel egy, (akár) megalapozatlan elképzelést. Az átfedő fogalmak problémájára többek közt David Barrett<sup>8</sup> is utal Ernst Troeltsch *The social teaching of the Christian churches* című, 1912-es munkájára hivatkozva<sup>9</sup>, mely alapján a szekta (*sect*) katolikus retorikában használt jelentéstartamát veti össze a szociológiában is használt fogalom tartamával.<sup>10</sup> Barrett itt is kiemeli az ideáltípus („*ideal types*”) fogalmak szerepét, melyek neutrális jellegük miatt nem hordoznak a szektához hasonló negatív aszszociatív lehetőségeket, ezzel elkerülhetővé téve az esetleges félreértelmezéseket. James Beckford alátámasztja Barrett elképzelését és kiegészíti a „*cult*” fogalom körüli problémákkal:<sup>11</sup> e fogalmat a '60-70-es évek során olyan destruktív '*cultist movement*'-jeire alkalmazzák elsősorban, mint a David Koresh-féle Dávidisták, vagy a hírhedt People's Temple. A fogalommal társítják

7 Nemes, Márk (2019). Az izlandi asatru mozgalom vallástudományi elemzése. (kézirat). 7-10. Példa erre az izlandi Ásatúrfélagið, ahol az 1973-as egyházként való elismerés után, a - közösség fejlődésének korai fázisában - az izlandi jogi rendszerre épített egyházi hierarchiát vették fel, ezzel megátolva a 2000-es évek után megváltozott újpogány vallási igények kiszolgálásának lehetőségét, és elzárva a vallás organikus fejlődésének esélyét.

8 Barrett, David. (1998). *Sects, 'Cults' and Alternative Religions: A World Survey and Sourcebook*. London, Cassell Plc. 1-59.

9 Barrett kiemeli az alapvető értékítéletet hordozó különbséget már a fogalmak leírt formájának esetében is: míg a „nagybetűs” *Egyház* az intézményes vallás alapformájaként jelenik meg Troeltschnél, amely hivatalos és elismert papsággal, hierarchiával bír, illetve hívei ebbe a rendszerbe beleszületnek, addig és a „kisbetűs” *szekta* fogalommal a fenti rendszerből kiszakadt, többségében alacsony társadalmi rétegekből származó, illegitim mozgalmakat illeti. Barret ezen állításait Troeltsch könyvének 1956-os angol nyelvű fordítására alapozva teszi.

10 A katolikus szektadefiníciót az 1907-1912 között kiadott *Catholic Encyclopedia* „*Sect and Sects*” szócikkére alapoztam. Hozzáférés: <https://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=10645> 2019. 10. 11.

11 Beckford, A. J. (2003.) *The Continuum between „Cults” and „Normal” Religion*. In Lorne L. D. (Szerk.), *Cults and New Religious Movements: A Reader*. Oxford, Blackwell Publishing. 26-29.



a tömeges gyilkosságok vagy öngyilkosságokat és egyéb radikális akciók szokáskörét, amelyből kifolyólag a terminus több olyan erőteljesen negatív konnotációval is bír, amely alkalmatlanná teszi az NRM fogalomtárában való általános és objektív felhasználásra. Megfontolandó továbbá, hogy a 'movements' fogalomra alapozva gyakorta feltételezik a kutatók a szervezethez ('organization') is, mindez azonban csak az NRM-ek kis részére jellemző.<sup>12</sup> Minderre Peter Clarke is utal *New Religions in Global Perspective* c. művében, ahol az intézményesség formáját elutasító NRM-ekről is szól. Összességében tehát elmondható, hogy míg a 'szekta' („sect”) és 'kultusz' („cult”) fogalmak túlzott kulturális terheltőségük miatt nem megfelelők a téma általános ismertetésére, addig a „movements” neutrális jellege miatt alkalmazható lehet a jelenség általános megragadására. Azonban ezzel együtt hátránya a túlzott általánosító jelleg, amely egy oldalról gátat szab az adott tárgy pontosabb meghatározásának, másrészt fenntartja az intézményes forma feltételezésének esélyét, ami újabb téves feltételezésekhez vezethet.

## Főbb modellek

A témával és a terminológiai problémával is kimerítően foglalkozik többek közt Elieen Barker, aki *New Religious Movements: A Practical Introduction* c. művében az 1950-es évektől datálja az ilyesfajta mozgalmak megjelenését és ismertté válását, valamint céljukat röviden ekképp foglalja össze:

„[...] they offer some sort of spiritual or philosophical guidance [...]” (saját fordítás: valamilyen fajta spirituális, vagy filozófiai útmutatást nyújtanak)<sup>13</sup>.

A Barker által megadott fogalmi keret azonban túlon túl tág ahhoz, hogy a tanulmányban felvázolt kérdéskör tárgyát meg lehessen ragadni. Alternatív megközelítésként az NRM-ek korábbi tipologizálási kísérleteinek áttekintését javaslom. Úgy gondolom, hogy a korábbi módszertani megközelítések egymásra vetítésével közelebb kerülhet a kutató a téma fontosabb kérdéseire,

12 Clarke, P. (2006). *New Religions in Global Perspective*. Abingdon, Routledge. 1-25.

13 Barker, E. (1989). *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London, HMSO Publications Centre. 8-11.

és továbbléphet az eddigi - elsősorban szociológiai alapokon nyugvó - munkák eredményeinek felhasználása által.

Ezen kísérletek közül elsőként Roy Wallis tanulmányát<sup>14</sup> érdemes áttekinteni, aki az NRM-eket a többségi társadalomhoz, „a világhoz” való viszonyuk alapján három csoportba osztotta. Ezek: (1) a ’világot elfogadó’ („*world-affirming*”),<sup>15</sup> (2) a ’világot elutasító’ („*world-rejecting*”),<sup>16</sup> valamint (3) a ’világgal semleges viszonyt ápoló, abban elhelyezkedő’ („*world accommodating*”)<sup>17</sup> mozgalmak. Wallis hármas felosztása rámutat az NRM mozgalmak azon fontos tényezőjére, amelyre az angolszász szakirodalom a „*We-Them*” (mi-ők) szópárossal hivatkozik. A közösségi hovatartozás és egyéni identitás kialakítása az NRM mozgalmakban a többségi társadalommal szemben, vagy ahhoz viszonyulva születik meg. Az egyén ennek tükrében alkotja meg elsőként új identitását a többségi társadalomtól elválasztva vagy éppen önmagát ehhez képest meghatározva. Wallis az általa vázolt hármas felosztásban azonban összevon meglehetősen nagy alkategóriákat is - mindezt megfelelő differenciálás nélkül. Így például nem választja el a világot elutasítók („*world-rejecting*”) kategóriájában a társadalmat részben vagy egészben (esetleg a társadalom elképzelését alapjaiban) elutasítókat a materiális világ összességét elutasítók alkategóriájától, amely ezen spektrum két szélső pontján helyezhető el.

Úgy vélem, hogy ezt a hiányosságot a Wallis által alkotott kategóriákat megőrizve Dereck Daschke és Michael Ashcraft munkájában foglaltak<sup>18</sup> alapján lehetséges a pótolni. Daschke és Ashcraft egy öt elemes tipológiai sort alkottak az NRM mozgalmakról az alapfogalom első szavának („*new*”) értelmezése mentén. Így kategorizálnak (1) ’új megértés/felfogás csoportokat’ („*new understanding group*”), (2) ’új én/öntudat csoportokat’ („*new self group*”), (3) ’új család csoportokat’ („*new family group*”), (4) ’új társadalom csoportokat’ („*new society group*”) és (5) ’új világ csoportokat’ („*new world group*”). Daschke

14 Wallis, R. (2018). *Cults and New Religious Movements: A Reader*. In Lorne L. D. (szerk.), *Three types of new religious movement*. Oxford, Blackwell Publishing. 36-58

15 Pl.: agykontroll mozgalmak, szcientológia, Soka Gakkai.

16 Pl.: Children of God, People’s Temple, Unification Church, Hare Krishna mozgalom.

17 Ide kategorizál egyes karizmatikus keresztény mozgalmakat is, amelyek a világi termelést és világi jelenlétet elfogadják.

18 Daschke, D. & Ashcraft, W. M. (2005). *New Religious Movements: A Documentary Reader*. New York, New York University Press. 14-55.

és Ashcraft hangsúlyozza, hogy ezek a tematikus kategóriák akár egyszerre is jelen lehetnek egyes mozgalmakban, azaz az átfedés nem kizárható. A csoportosítás alapelve a társadalómépítő pszichológiai és szociológiai alapfogalmak értelmezésre az NRM mozgalmakra vonatkozóan, valamint az ezeken a területeken hangsúlyozott alternatívák alapján halmazalkotás. Mindezt mikrorendszerektől a makrorendszerek felé haladva hozza létre a két szerző. Első kategóriájában az alapvető kognitív rendszerek újraértelmezésére irányuló mozgalmakat helyezték el. A második csoportba kerültek a test-lélek, tudat-öntudat viszonyára és a mentális képességek újraértelmezésére építő NRM csoportok. A harmadik kategóriától a modell áttér a szociológiai-antropológiai alapfogalmakra: a csoportszintű szerveződés első elemeként a család fogalmára helyezi a hangsúlyt, melyben az alternatív családfogalmak jelennek meg. Ez a kategória jellemzően a Wallis-i 'világot elutasítók' csoportjával mutat közös metszetet, melyben helyet kap a családfogalmat felértékelők, vagy épp teljesen elutasítók köre is. Ide tartozik így (többek közt) az olyan radikális vallásos mozgalmak többsége is, amelyek a frissen bekerülő családok egységét felbontják, a közösségen belül pedig új ilyesfajta kapcsolatokat alkotnak.<sup>19</sup> Az 'új társadalom' csoportok a társadalmi rendszer megmásítására helyezik a hangsúlyt, elsődleges célként a világ igazságtalanságát akarják megszüntetni. Jellemző rájuk a karitatív intézményi struktúra építése, a belső alternatív-, vagy komplexenter-társadalom kialakítása. Egyfajta belső klientúrai rendszert alkotva spirituális és materiális igényeiket saját rendszerükben elégítik ki, mely mozgalmtól függően lehet zárt, vagy a világ felé nyitott is. Végül az utolsó halmaz az 'új világ csoport'-ként jelzett kategória, amely az ismert világot egy új vonatkozási rendszerbe helyezve értékeli át. Tipikusan jellemző az ilyen NRM mozgalmakra az ismert világon kívüli interveniáló elemek beemelése, amelyek segítségével lehetséges a világ és a reprezentált értékrend új narratív alapokra helyezése.<sup>20</sup> Látható mindezek alapján, hogy Wallis modellje,

19 Ilyen például az Anne Hamilton-Byrne nevével fémjelzett *The Family* néven hírhedté vált NRM csoport, aminek vezetése szétválasztotta a bekerült családokat gyermekeiktől, akiket kollektíven, 'új családként', gyakran erőszakos módszerekkel „nevelve”.

20 Példa: a teista NRM-ekben az Armageddon hit, vagy világvégevárás, a nem teista NRM-ekben a külső katasztrófák (aszteroida becsapódás (Pl.: Nibiru és X bolygó hívők, konteo hívők)), vagy idegen életformák beemelése. Utóbbi kategóriának kiemelten érdekes eleme a világvége várók vallásos csoportjai (Pl.: Doomsday Preppers).

kiegészítve az öt elemes tipológiai sorral, már egy sokkal árnyaltabb képet mutat az NRM-ekről - elsősorban a világhoz való viszonyuk értelmezése által. Úgy vélem azonban, hogy megfontolandó mindezt egyfajta émikus szemszögből is áttekinteni, kiemelt fókusszal az NRM mozgalom és az egyén viszonyára. Kapcsolódóan Roy Wallis és Derek Daschke is kiemel két fontos tényezőt az NRM mozgalmakkal kapcsolatban, amely meghatározza szerveződésüket. Ezek: (1) a karizmatikus vezető szerepköre és (2) az első generációs tagok szerepköre.<sup>21</sup> Utóbbi áttekintésének érdekében Thomas Robbins<sup>22</sup> és James Beckford tanulmányához fordulhatunk, akik az NRM tagok attitűdjé, valamint az „egyéni érdek-közösségi narratíva” szélső pontok közt való elhelyezkedés alapján állították fel rendszereiket.

Beckford<sup>23</sup> egy öt csoportos rendszert hozott létre a tagok társadalomba való betagozódása alapján. Ezek közül első a (1) „*devotee*”, vagy „*fanatic*” fogalmakkal jelzett típus, aki kizárólag az NRM csoporton belül gyakorol szociális interakciót önmagát teljességgel elválasztva a világról. Beckford második csoportja az (2) „*adept*”, aki szociális interakcióiban már nyitottabb, azonban egyes tevékenységcsoportokat kizárólag a közösségen belül végez. Tipikusan ilyen például oktatás és az egészségügy. Ezen szolgáltatásokkal kapcsolatban az adott NRM közösség saját értékrendjének megfelelő intézményi struktúrákat épít, melyek a többségi társadalom intézményeitől eltérnek valamilyen módon. Az oktatásban az adott NRM közösség értékrendje szerint végzik a nevelést és világszemlélet formálását. Ismert példa erre a radikálisabb neoprotestáns karizmatikus felekezetek által fenntartott iskolák evolúcióellenes oktatási modellje, vagy épp az anatómiával kapcsolatos alternatív szemléletek a New Age szinkretikus-spirituális magánoktatásában. Az ilyen mozgalmak az egészségügyben gyakran teljességgel elzárkóznak egyes kezelési módszerektől (Pl: a terhességgel, gyermekvállalással és

21 Itt Erving Goffman „homlokzatelméletéhez” lehet nyúlni, melyben a reprezentált és felvett szerepköröket tekinti át rituális és vallásos közegben. Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre. 66-107. A taglalt témában ez a hívő vagy követő, illetve a karizmatikus vezető szerepköre.

22 Robbins, T. (1988). *Cults, converts and charisma: The sociology of new religious movements*. London, Sage Publications. 12-43.

23 Beckford, A. J. (1985). Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements. In Stuart A. W. (szerk.), *Journal of Church and State*. Volume. 29. Issue. 3. (1987.) London, Tavistock. 576-577.

szüléssel kapcsolatban), vagy a holisztikus milióhoz kapcsolható alternatív gyógyászati módszerekhez, sajátos kezelésekhez (pl.: vitaminkúra, gyógyfüvek, gyógyító kövek/kristályok, chakra-kezelések, aura terápiák, stb.) fordulnak. Az „*adept*” és a „*devotee*” csoporton túl, a sorban következő harmadik kategóriaként megjelölt (3) „*client*” is igénybe veszi ezeket a szolgáltatásokat, azonban a már nem törekszik a kizárólagosságra. Míg az „*adept*” és a „*devotee*” ezeket csak az NRM szervezetén belül végzi, a „*client*” típus már a külső elemeket is beemeli életébe. A „*client*” tipikusan a szinkretikus-spirituális NRM mozgalmakban gyakori, ahol a szelektív és brikolázs vallásosság dominál. Az ebbe a típusba tartozó NRM tagok szabadon választják meg az ún. vallási piacon elérhető termékek és szolgáltatások közül a számukra elérhető, kifizetődő, vagy szimpatikus elemeket. Mindezen elemeket akár több NRM csoportból válogatják össze, így az ebbe a típusba tartozóknál a fluktuáltság jelensége dominánsabb. Beckford negyedik osztálya ennek a folyamatnak az utolsó lépése, melyet a (4) „*patron*” fogalommal jelez: a tag ekkor már egyáltalán nem veszi igénybe az NRM adta alternatív lehetőségeket, azonban még anyagilag, vagy egyéb módon támogatja őket, valamint közösséget vállal velük. Beckford ezen felül elkülönít egy (5) „*apostates*” fogalommal jelzett típust is, ahova a közösségből kivetett vagy frissen kilépett, múltbéli tagokat sorolja.

Thomas Robbins a korábbi Beckford-féle modellel szemben egy háromcsoportos felosztást javasol, melyet *émikus* szempontból alkotott meg az általában vett NRM tag egyéni progressziójának és személyének tükrében, ezzel mondhatni egy temporális dimenziót adva a rendszerhez. Első csoportját ő is a (1) „*devotee*” fogalommal jelzi, azonban ennek tartama némileg különbözik a Beckford-féle fogalomtól. Ebben az esetben egy, élete végéig vakbuzgó és feltétlenül engedelmes hívőre utal, akinek nincs lehetősége az NRM mozgalomban státuszváltozásra, saját döntéseit és cselekedeteit az adott NRM irányelvei és parancsai határozzák meg, azokat feltétlenül követi. Ezzel szemben második kategóriája a (2) „*disciple*”, a 'tanítvány', akinek jelentősen nagyobb mozgásteret tulajdonít a szerző. A „*disciple*”-nek lehetősége adódik saját vallásosságát értelmezni, átalakítani bizonyos keretek közt - mondhatni 'saját magára szabni'. Ezt az eszmeiséget azonban nem terjesztheti ki másokra, mozgásteret önmagára limitált. Az utolsó típus, az „*apprentice*”, a 'kiválasztott', vagy későbbi 'mesterjelölt', aki a „*disciple*”-nél látott

mozgásterét idővel kiterjesztheti környezetére. *Képes* lesz közvetlenül elérni és alkalmazni az NRM által nyújtott „magasabb rendű tudást”. Mindezt progressziója végével tovább is adhatja, ezzel mesterjelöltből mesterré lépve elő.

### Javaslatok, összefoglalás

A Robbins-féle modell segítségével érdemesnek tartom a Wallis és Daschke által kiemelt második számú elemet, a karizmatikus vezető szerepét némileg újraértelmezni. Robbins modelljében a hívőt fókuszba helyezve közelített a témához. Úgy vélem, hogy lehetséges a karizmatikus vezetőket is e háromcsoportos felosztásnak megfelelően tipizálni. Így a „*devotee*” mellé párosítható egy abszolút, és megoszthatatlan beavatotti státuszú 'vezető', avagy „*leader*”, akinek szava megkérdőjelezhetetlen és a szakrális kapcsolatétesítésre csak neki van lehetősége. Mediátorként vallásalapító tevékenységet végez, azonban egyszemélyi vezetőként hatalmát nem osztja meg, azt saját kezében centralizálja. Státuszát továbbadni nem képes, utódot nem nevez ki, ezáltal az ilyen a vezető kilépése, halála, (stb.) után az ilyen NRM mozgalmak rövid időn belül felbomlanak. A karizmatikus radikális kereszténységből építkező NRM-ek egy része, például a Jim Jones vezette Peoples Temple of the Disciples of Christ, vagy a Marshall Applewhite által vezetett Heaven's Gate is ehhez a típushoz kapcsolható. Második kategóriában a „*disciple*”, vagy 'tanítvány' mellé párosítható a karizmatikus vezető szempontjából egy 'beavató', vagy „*initiator*”, akinek a feladata a 'tanítvány' képzése és részleges beavatása a „magasabb tudásba”. Minderre azonban kizárólag az „*initiator*” -on keresztül adódik lehetősége a 'tanítványnak'. A 'tanítvány' saját státuszát nem tudja megváltoztatni, mivel a beavatási folyamat sosem zárul le. A 'beavató' egyszerre több 'tanítvánnyal' is foglalkozhat, közülük azonban nem jelöl ki utódot, vagy magasabb státuszú 'tanítványt'. A 'beavató' kilépése, halála (stb.) után az ilyen NRM csoportokra jellemző a rövid időn belül megtörténő irányzatokra szakadás, elsősorban a kijelölt utód hiányából és a több 'tanítvány' által képviselt különböző narratívából adódóan. Ennek oka az NRM mozgalmakra jellemző egyéni szinkretikus értelmezésre adott keret, melyből több narratíva is kialakulhat. Erre a jelenségre *példa* a mormon mozgalom szétválása irányzatokra, melyre először az alapító, Joseph Smith

kijelölt utód nélküli<sup>24</sup> halála után került sor.<sup>25</sup> Harmadik kategóriaként az „*apprentice*”-t, a ’kiválasztottat’, vagy ’mesterjelöltet’ felkészítő ’mestert’, vagy „*mentor*”-t lehet megnevezni. Ez utóbbi a ’kiválasztott’-at utódjának tekinti, státuszát kilépése, halála (stb.) előtt rögzíti. A ’mester’ attitűdje jelentősen különbözik a korábbi ’beavató’-tól. Ennek első jele az utódválasztásban a felkészítés és a „magasabb tudásba való beavatás” teljessége és véges formája, mellyel a ’mesterjelölt’ tanulási folyamatának végére a ’mester’ státuszba léphet át, ezzel opcionálisan *átvéve* a korábbi ’mester’ helyét. Tanulási folyamatának végével lehetősége adódik saját szemléletét beépíteni narratívájába, ezzel akár új irányzatokat kialakítva, vagy teljes egészében *átalakítva az átvett közösséget*. Minderre *példát* egyes szinkretikus neosámán *közösségekben* lehet *látni, ahol a* tanulási folyamat végével a tanítvány elérheti a ’mester’ státuszt, és saját, kisebb *közösséget szervezhet maga köré* korábbi ’mestere’ *közösségéből* és híveiből, majd ő maga is utódot, ’mesterjelöltet’ választhat idővel.

A fentebb vázolt modelleket áttekintve látható, hogy a makroszinttől a mikroszint felé haladva lehetősége van a kutatónak az NRM mozgalmakat áttekinteni és rendszerszinten értelmezni. Azonban ahogy az NRM fogalma is, a megalkotott rendszerek sem képesek tökéletesen lefedni ezt a jelenséget. Úgy vélem, hogy további irányok léteznek az NRM kutatás terén a rendszeralkotó tevékenységen túl: az alapvető közösségszerveződési folyamatok megismerésén immár túllépve lehetőségünk van a posztmodern szinkretikus vallásfejlődés megfigyelésére, mellyel a kortárs emberi vallásosság mélyebb rétegeibe nyерhetünk betekintést. Köztük kiemelt helyet *érdemelnek* azon részletesebb vallástudományi és segédtudományi kutatások, melyek az NRM mozgalmak tárgyi világát, szakrális irodalmát, vagy éppen rítusformáit helyezik fókuszukba.

24 Kijelölt utódja testvére, Hyrum Smith lett volna, akit azonban vele együtt ölelt meg.

25 Példa: a Brigham Young által vezetett többségi Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyháza, az utódlást elutasító Utolsó Napok Szentjeinek Újraalapított Jézus Krisztus Egyháza, valamint az olyan későbbi irányzatok mint a fundamentalista mormonok, a liberális mormonok és a kulturális mormonok.





# THOMAS MERTON MISZTIKÁJA<sup>1</sup>

Szugyiczki Zsuzsanna

Thomas Merton (1915-1968) trappista szerzetes élete számtalan fordulatot rejtett. Vallási szempontból legjelentősebbnek mondható az 1938-as megterés-élménye és az 1958-ban átélt misztikus tapasztalata. Az előbbi a katolikus vallás felé fordította, az utóbbi pedig a globális kérdések és problémák irányába terelte őt.

Tanulmányomban Merton történelmi, vallási és személyes kontextusát, louisville-i misztikus tapasztalatának jellegzetességeit, valamint a misztikus élményt követő személyes és globális változásokat mutatom be. A kontextus ismertetésével céloom az, hogy több szempontból megvilágítsam Merton, a misztikus tapasztalatot megelőző élethelyzetét: az identitását befolyásoló történelmi, vallási és személyes aspektusokat. Továbbá, a kontextus ismertetése feltételezhetően hozzájárul a misztikus tapasztalat interpretációjának mélyebb megértéséhez is.

Merton misztikus élménye meghatározó volt életének és munkásságának átalakulása szempontjából. A *Conjectures of a Guilty Bystander*<sup>2</sup> című, először 1966-ban publikált művében olvashatunk erről az élményről. Ebben a tanulmányban a misztikus tapasztalat ezen interpretációját mutatom be és jellegzetességei alapján elemzem. Tanulmányom harmadik részében a misztikus élményt követő személyes és hivatásbéli változásokat, valamint a globális érvényű tevékenységeket ismertetem, különös tekintettel Merton vallásközi párbeszéd kialakulásában betöltött szerepére.

Elemzésem elméleti keretét Gerardus van der Leeuw<sup>3</sup> és Richard H. Jones<sup>4</sup> misztikáról írt művei adják; a misztikus tapasztalatok definiálásánál

1 A kutatást az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 azonosító számú, *Az intelligens, fenntartható és inkluzív társadalom fejlesztésének aspektusai: társadalmi, technológiai, innovációs hálózatok a foglalkoztatásban és a digitális gazdaságban* című projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap és Magyarország költségvetése társfinanszírozásában valósul meg.

2 Merton, T. (1989). *Conjectures of a Guilty Bystander*. New York, Doubleday.

3 Leeuw, G. (2001). *A vallás fenomenológiája*. Osiris, Budapest

4 Jones, R. H. (2016). *Philosophy of Mysticism – Raids on the Ineffable*. Albany, State University of New York.

pedig Richard King tanulmányát követem, mely szerint a misztikus tapasztalat a különbözőképpen felfogott végső valóság közvetlen tapasztalata.<sup>5</sup> Richard H. Jones a misztika tárgyalásánál a tapasztalat mellett kifejezetten hangsúlyozza a tapasztalatot követő személyes és társadalmi változásokat a misztikusok életében. Gerardus van der Leeuw pedig a – misztikusok által részletesen tárgyalt – tapasztalatot megelőző utat emeli ki. Az említett szerzők alapján – háromszatú módon – tárgyalom Thomas Merton misztikáját: a tapasztalathoz vezető út (aszkézis), a misztikus tapasztalat, és a tapasztalatot követő, illetve azon alapuló interpretáció és cselekedetek alapján.

### **Történelmi, személyes és vallási kontextus**

Thomas Merton *történelmi* kontextusa: a hidegháború korszaka az Egyesült Államokban. Az 1949-től 1991-ig tartó nyugati és keleti blokk között fennálló konfliktus, összecsapások és nukleáris fegyverkezés nagyban befolyásolták az 1934-ben az Egyesült Államokba költöző Thomas Merton munkásságát. Az elkövetkezendőkben a Merton számára releváns, haláláig tartó időszakot (1949-1968) tárgyalom majd – elsősorban az egyesült államokbeli vallásosság szempontjából. J. Ronald Oakley a hidegháború kezdeti időszakát – az 1950-es éveket – 3 periódusra osztja:<sup>6</sup> (1) „*A félelem és gyanakvás kora: 1950-1952*”; (2) „*A jó évek: 1953-1956*”; (3) „*Probléma Isten Országában: 1957-1961*”. Az első szakasz a mccarthyizmushoz, a *National Council of Churches* megalapításához és a vallási fellendülés legerősebb hullámához kapcsolódik.<sup>7</sup> A mccarthyizmus (vagy másképp: „*A második vörös pánik*”) elnevezés Joseph McCarthy szenátorhoz kapcsolódik. Ekkor növekedett meg a kommunista kémkedéstől való félelem: ebben az időszakban több kormányzati tisztviselő vallotta be, hogy a Szovjetuniónak kémkedik. A kínai kommunisták megnyerték a Kínai Polgárháborút és később a koreai háborúba is beavatkoztak

5 „*In a comparative context mysticism has come to denote those aspects of the various religious traditions which emphasise unmediated experience of oneness with the ultimate reality, however differently conceived.*” King, R. (2005). *Mysticism and Spirituality*. In Hinnells, J. R. (szerk.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*. 306-322. New York, Routledge.

6 Ellwood, R. S. (1997). *The Fifties Spiritual Marketplace: American Religion in a Decade of Conflict*. New Brunswick, N. J., Rutgers University Press. 20-21.

7 Ellwood, R. S. (1997) 21.

az USA-val szemben. A National Council of Churches megalapítására 1950-ben került sor Clevelandben, Ohioan.<sup>8</sup>

A második periódus kezdete Eisenhower elnök beiktatásához kapcsolódik és a koreai háború végéhez. Ebben az időszakban a nemzetközi feszültségek csökkentek, de új belső feszültségek kerültek a figyelem középpontjába, melyek komoly vallási visszhangot váltottak ki. Mindez a már meglévő vallások és az ún. spirituális „alternatívák” megerősödésével járt.<sup>9</sup>

Az ötvenes évek harmadik szakaszában visszatért az USA és a Szovjetunió közötti feszültség a Szeptember 1. fellövését követően. 1958-ban választották meg XXIII. János pápát. Az arkansasbeli Little Rock Central High School tiltások ellenére történő deszegregálása volt az egyik legjelentősebb vallás-etikai történés ebben az évtizedben az USA-ban.<sup>10</sup> 1959 januárjában összehívták a második Vatikáni Zsinatot. 1960-ban választották meg az USA első katolikus elnökét: John F. Kennedyt.

A vietnami háború<sup>11</sup> vitathatatlan globális méretű hatása mellett Thomas Merton munkásságának szempontjából is jelentős szerepet töltött be. Merton béke-aktivista és humanitárius törekvésének gyújtópontjául szolgált az 1954 és 1975 között zajló háború. Ironikus módon a Thaiföldön balesetben elhunyt Merton testét egy, a vietnami háborúban elesett katonák holttestét szállító, katonai repülőgépen juttatták vissza az USA-ba.<sup>12</sup>

Thomas Merton életútjának releváns eseményeit a Getsemani Abbey összefoglalója<sup>13</sup> és Merton (első alkalommal 1948-ban közzétett) önéletrajza:

8 National Council of Churches. Hozzáférés: 2019. 10. 31. <http://nationalcouncilofchurches.us/about/history.php> 2019. 10. 31.

9 Ellwood, R. S. (1997) 21.

10 „Three years after the U.S. Supreme Court ruled unanimously in *Brown v. Board of Education* that separate educational facilities are inherently unequal, nine African American students—Minnijean Brown, Terrance Roberts, Elizabeth Eckford, Ernest Green, Thelma Mothershed, Melba Patillo, Gloria Ray, Jefferson Thomas, and Carlotta Walls—attempted to integrate Central High School in Little Rock, Arkansas.” Stanford Encyclopedia: Little Rock School Desegregation (1957), Hozzáférés: [http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/encyclopedia/enc\\_little\\_rock\\_school\\_desegregation\\_1957/](http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/encyclopedia/enc_little_rock_school_desegregation_1957/) 2019. 10. 31.

11 Encyclopedia Britannica: Vietnam War, Hozzáférés: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/628478/Vietnam-War> 2019. 10. 31.

12 Harmless, W. S. J. (2007). *Mystic as Fire Watcher: Thomas Merton*. In *Mystics*. Oxford, Oxford University Press. 28.

13 The Abbey of Gethsemani: Fr. Thomas Merton. Hozzáférés: <http://www.monks.org/index.php/monks-pages/thomas-merton> 2019. 10. 31.

*A hétlépcsős hegy*<sup>14</sup> alapján vázolom. A hétlépcsős hegy a második világháborút követően számos vallásos és nem vallásos embert szólított meg, akik nemcsak a világháború borzalmaira kerestek vallási magyarázatot, hanem a hidegháború kulturális és társadalmi feszültségének ambivalens korszakában mozogtak. Merton népszerűsége a katolikusok és protestánsok körében azt jelezte, hogy a korábban, a két felekezet között meglévő éles teológiai szembenállás kezd enyhülni.<sup>15</sup>

Merton 1915-ben született a franciaországi Prades-ban, művész szülők gyermekeként. Édesapja Owen Merton új-zélandi volt, édesanyja Ruth Jenkins az Egyesült Államokból származott. A család számos alkalommal költözött más városokba/országokba, illetve utazott külföldre. 1916-ban Douglastonba költöztek, ahol Merton és bátyja, John Paul, édesanyjuk haláláig (1921) az anyai rokonoknál éltek. Ezt követően édesapjukkal 1922-ben Bermudára költöztek, majd 1925-től ismét Európában éltek. A következő évtől kezdve Merton a franciaországi Montauban város bentlakásos iskolájába járt. Rövid időn belül Angliába költözött a család, és Merton a surrey-beli Ripley Court Preparatory School diákja lett. Édesapja 1931 januárjában hunyt el. A nyarat nagyszüleinél, az USA-ban töltötte. Ugyanebben az évben megkezdte modern nyelvekkel kapcsolatos tanulmányait a Cambridge University-n. Első egyetemi éve alatt saját bevallása szerint ideje nagy részét helyi kocsmákban töltötte és kicsapongó életet élt. Egy fiatal lányt pedig teherbe ejtett.

1934-ben költözött az Egyesült Államokba, majd beiratkozott a Columbia University-re ahol a következő évtől irodalmat tanult. Tanulmányai alatt a költő és kritikus Mark van Doren inspirálta. Egyetemi évei alatt találkozott Robert Giroux-val, a későbbi szerkesztővel és könyv-kiadóval, valamint az amerikai absztrakt expresszionista festővel: Adolph Reinhardt-tal, akivel a későbbiek során is tartotta a kapcsolatot.<sup>16</sup> Tanulmányait 1938-ban fejezte be. Ugyanebben az évben történt megtérésélménye is, amelyről alább, Merton vallási kontextusa kapcsán írok.

14 Merton, T. (2004). *A hétlépcsős hegy*. Budapest, Szent István Társulat.

15 Evans, C. H. (2013): *Histories of American Christianity*. Waco, Texas, Baylor University Press. 322-323.

16 Harmless, W. S. J. (2007)

Életének első 23 évéről rendkívül kritikusan nyilatkozik önéletrajzi írásában Merton. A későbbi megtérésélménnyel és vallási „pályára-állásával” kontrasztba állítja ezt az időszakot. Gyakran sötét, eltévelyedett korzakként jellemzi ezt a 23 évet, amelynek során a kereszténység és Isten által számára megtestesített jót és fényt nemhogy nem látta, hanem el is utasította.

Ugyancsak kontrasztba állítható életének első és második fele. Életének első felében a számos költözés, a családi veszteségek, a folyamatosan változó közeg, az egyéni útkeresés/"sötétség" volt jellemző, míg második felében a kolostor, mint hely és a szerzetesi közösség viszonylagos állandósága; illetve az elhivatott szerzetesi munka kolostoron belül és kívül. Eddigi kutatásaim alapján egyértelműnek tűnik az, hogy Merton lendülete, szenvedélye áthidalja a két időszak között felfedezhető egyértelmű és/vagy általa felvázolt különbségeket. Az a lendület, szenvedély, amelyet élete első felében vallási cél nélkül (Merton szerint őt) rossz irányba vitte, a megtérésélményt követően mederbe terelődött és könyvek, költemények, levelek és beszédek formájában artikulálódott.

Merton a megtérés-élményt megelőző *valláshoz* való viszonyával szemben rendkívül kritikus önéletrajzi írásában. Édesapja halálát követően Németországba utazott, ahol egészségügyi problémái akadtak és vérmérgezést kapott. A betegség alatti halállal és vallással kapcsolatos gondolatairól ír önéletrajzi írásában Merton.<sup>17</sup> Sem a betegsége alatt, sem a közeljövőben nem gondolt arra, hogy imádkozzon. Ekkor (még) agnosztikus volt. A Rómában töltött vakációja alatt kezdett templomokat látogatni, illetve a Tre Fontane trappista kolostorba is betért, de ekkor nem vett részt miséken.

Egyetemi éve alatt egy alkalommal egy hindu szerzetesnek, Brahma-charinak adott szállást, akit a hindu misztikáról kérdezett. Ezt a találkozást és beszélgetést Merton később fordulópontként értékelte vallásossága szempontjából.

---

17 „As far as I remember, the thought of God, the thought of prayer did not even enter my mind, either that day, or all the rest of the time that I was ill, or that whole year, for that matter. Or if the thought did come to me, it was only as an occasion for its denial and rejection. I remember that in that year, when we stood in the chapel and recited the Apostles' Creed, I used to keep my lips tight shut, with full deliberation and of set purpose, by way of declaring my own creed which was: 'I believe in nothing.'” Merton, T. (1948). *The Seven Storey Mountain*. Harcourt, New York, Brace and Company. 98.

1938-ban történt megtérésélménye Gerard Manley Hopkins, angol jezsuita pap és költő egyik művének olvasása közben.<sup>18</sup> A műben Hopkins arról ír, hogy a katolikus hitre való áttérése gondolkodik. Mertont 1938. november 16-án fogadták a katolikus egyház tagjává a Corpus Christi templomban. 1941-ben lépett be az Abbey of Our Lady of Gethsemani trappista<sup>19</sup> kolostorba Kentucky államban. 1942-ben lett novícius, 1949-ben szentelték pappá. A szerzetesrendbe való belépése és pappá szentelése között számos könyvet írt.<sup>20</sup>

Megtérésélménye mellett másik jelentős hatású vallási tapasztalata a misztikus tapasztalata volt, melyet 1958-ban élt át Louisville-ben. Megtérésélménye az agnoszticizmus felől a katolikus hit felé fordította, misztikus tapasztalata pedig globális problémákra irányította figyelmét és munkáját. Nyíltan állást foglalt a hidegháború kapcsán a béke mellett és kritizálta az amerikai nukleáris fegyverkezést, valamint a hidegháborús kultúrát.<sup>21</sup> Ekkor kezdett eszmecserébe prominens teológusokkal és valláskutatókkal és ekkor köteleződött el az ökumenizmus mellett, illetve kezdett el érdeklődni más vallások misztikus irányzatai iránt és vált ennek nyomán a vallásközi párbeszéd egyik meghatározó alakjává. 1964-ben engedélyt kapott a kolostor elhagyására, hogy New Yorkban találkozhasson D. T. Suzukival, a híres japán Zen-kutatóval.

1965 és 1968 között a kolostor magányát kereste Merton. Ebben az időszakban írt két művet a Zenről<sup>22</sup>; illetve ekkor publikálta *Conjectures of a Guilty Bystander* c. könyvét, melyben többek között a misztikus tapasztalatá-

18 „All of a sudden, something began to stir within me, something began to push me, to prompt me. It was a movement that spoke like a voice. 'What are you waiting for?' it said. 'Why are you sitting here? Why do you still hesitate? You know what you ought to do? Why don't you do it?' [...] Suddenly I could bear it no longer. I put down the book, and got into my raincoat, and started down the stairs. I went out into the street [...] And everything inside me began to sing – to sing with peace, to sing with strength and to sing with conviction.” Harmless, W. S. J. (2007) 215-216.

19 A trappisták a ciszterci szerzetesrend 17. században megjelent, és 1892-ben önállóvá vált reform ága, akik az eredeti ciszterci regulához tértek vissza és szigorították meg. Nevüket az első kolostorról kapták (La Trappe – Franciaország). Forrás: Magyar Katolikus Lexikon. Hozzáférés: <http://lexikon.katolikus.hu/T/trappist%C3%A1k.html> 2019. 10. 31.

20 *Thirty poems* 1944. *A Man in the Divided Sea* 1946. *Exile Ends in Glory* 1947. *The Seven Storey Mountain* és *What Are These Wounds?* 1948.

21 Harmless, W. S. J. (2007) 24.

22 *Mystics and Zen Masters* 1967 és *Zen and the Birds of Appetite* 1968.

nak interpretációját is találjuk. Ugyancsak ebben az időszakban találkozott Louisville-ben egy fiatal ápolónővel, akibe beleszeretett.

1968-ban meghívást kapott egy a nyugati és keleti szerzetesek számára tartott konferenciára, Bangkokba. Útján Ázsia felé Új-Mexikóban, Kaliforniában és Alaszkában is megállt, valamint két hónapot töltött utazással Indiában. Találkozott az ifjú Dalai Lámával Dharamsalaban. Sri Lankán, Polonnaruwa ősi romjainál jelentős vallási élményt élt át.<sup>23</sup> Bangkokba, a konferencia helyszínére december 7-én érkezett. Pár nappal később, 1968. december 10-én halálos áramütés érte.

### A misztikus tapasztalat és interpretációja

Thomas Merton misztikus tapasztalatát 1958. március 18-án élte át Louisvillében. A tapasztalat interpretációját Merton *Conjectures of a Guilty Bystander* című, először 1966-ban kiadott művében találjuk.<sup>24</sup>

Merton először a tapasztalat körülményeit írja le: Louisville egyik forgalmas kereszteződésében a *Fourth* és a *Walnut* utcák sarkán, a bevásárlónegyed központjában<sup>25</sup> történt. A város hétköznapi képére, a járókelőkre tekintve hirtelen felismerés vett erőt rajta: arra döbbsent rá, hogy szereti ezeket az embereket és hogy a látszat ellenére nem idegenek és elszigeteltek egymás számára. Egy álomból való felébredésként írja le a tapasztalatot, ahol az álom az emberek elszigeteltségének hamis képzete, melyet szerzetesként átél. Ebben az illúzióban a kolostor lemondásokkal teliként, „feltételezetten szentként” és elkülönített szent létezésként tűnik fel. A szerzeteseket pedig: „pszeuodo-angyalokként”, spirituális emberekként, a lelki élet embereiként ábrázolja. Azt ismeri fel, hogy a kolostorban a világtól való elszigeteltség kép-

23 „Looking at these figures I was suddenly, almost forcibly, jerked clean out of habitual, half-tied vision of things, and an inner cleanness, as if exploding from the rocks themselves, became evident and obvious [...] The thing about all this is that there is no puzzle, no problem, and really no 'mystery'. All problems are resolved, and everything is clear, simply because what matters is clear.” Harmless, W. S. J. (2007) 28.

24 Merton, T. (1989) 156-158.

25 Az említett ponton jelenleg emléktábla áll, melynek szövege: „A revelation Merton had a sudden insight at this corner Mar. 18. 1958. that led him to redefine his monastic identity with greater involvement in social justice issues. He was >>suddenly overwhelmed with the realization that I loved all these people [...]<< He found them >>walking around shining like the sun [...]<<”

zetébe, illetve a fogadalom által szerzetesként más emberekké, vagy ahogy ő fogalmaz más fajjá való válás illúziójába könnyű beleesni.<sup>26</sup>

Merton hangsúlyozza, hogy nem a hivatása létjogosultságát kérdőjelezi meg. Véleménye szerint a szerzetesrendek által képviselt értékek valóságosak és jelentőségteljesek, és nem csak a kolostor falain belül érvényesek. Misztikus tapasztalata nyomán felismerte azt, hogy a klerikusok és a laikusok ugyanúgy Istenhez tartoznak, valamint, hogy mindannyian ugyanabban a világban élünk. Az emberek, valamint a szekuláris és vallási világ elválasztottságának ilyenformán nincs létjogosultsága. A különbséget az adja, hogy a klérus tagjai felismerték ezt a kapcsolatot és hivatásszerűen kultiválják azt.

A hétköznapiinak tűnő<sup>27</sup> felismerés, hogy Merton maga is az emberi faj tagja, hatalmas megkönnyebbüléssel és örömmel töltötte el. Az emberi fajt minden abszurditása és hibája mellett Isten által kiválasztottként látta. Azt kívánta, hogy bárcsak mindenki felismerhetné az általa tapasztaltakat.<sup>28</sup>

Merton arról számol be, hogy misztikus tapasztalatában úgy látta az embereket, ahogyan szerinte Isten szemében tűnnek fel - ahogy valójában léteznek: látta a lényegüket, melyet nem érnek el bűnök, vágyak, illúziók, de az önismeret sem. Azt kívánta, hogy bárcsak az emberek önmagukat és egymást is így látnák. Merton szerint így nem lenne több háború, gyűlölet és irigység. Ezt az emberekből található lényegét több különböző kifejezéssel<sup>29</sup> nevezi meg: szívük mélye, a valóságuk magva, „*le point vierge*” (az érintetlen/tiszta/szűz pont). Ez a mag/lényeg/pont Merton szerint Istenhez tartozik, ő rendez el és az ő dicsősége ragyog ezen keresztül. Különböző fény-meta-

---

26 *„It was like waking from a dream of separateness, of spurious self-isolation in a special world, the world of renunciation and supposed holiness. The whole illusion of a separate holy existence is a dream. Not that I question the reality of my vocation. or of my monastic life: but the conception of >>separation from the world<< that we have in the monastery too easily presents itself as a complete illusion: the illusion that by making vows we become a different species of being, pseudoangels, >>spiritual men<<, men of interior life, what have you.”* Merton, T. (1989) 156-157.

27 *„To think that such a commonplace realization should suddenly seem like news that one holds the winning ticket in a cosmic sweepstake.”* Merton, T. (1989) 157.

28 *„And if only everybody could realize this! But it cannot be explained. There is no way of telling people that they are all walking around shining like the sun.”* Merton, T. (1989) 157.

29 *„Secret beauty of their hearts, depth of their hearts, the core of their reality, „Le point vierge”, point of nothingness, point of pure truth, point of pure truth, little point of nothingness and of absolute poverty”.* Merton, T. (1989) 158.



forákkal írja le azt a pontot és az interpretációja végén azt mondja, hogy ha minden emberben meglátnánk ezt a fényt, akkor az eltűntetné az élet kegyetlenségét és sötétségét.

Merton misztikus tapasztalatának *interpretációjában* több ellentétpár és metafora található. A tapasztalat interpretációjának alapját képezi a szerzetesek, a kolostor és a hétköznapi emberek, illetve a külvilág között húzó-dó ellentét. Ez az illúzió a térben a fizikai elszigeteltségnek, a kolostorhoz kapcsolódó bezártságnak a folyománya. Az emberek közötti elszigeteltség pedig a szerzetesi fogadalommal lép életbe és a szerzetesi munkában teljesedik ki, pontosabban a munka különbözőségében: a szerzetesek csak a lelki élettel foglalkoznak. Merton szerint a „*monasztikus gondolkodás*” ennek az illúzióknak a fenntartását támogatja: a szerzetesek más attitűddel fordulnak a világ és az emberek felé. A monasztikus gondolkodás az elszigeteltség képzetét erősíti terek és emberek között is. Mint korábban említettem, Merton misztikus tapasztalatában ez a két illuzórikus távolság kerül áthidalásra. A klerikusok és a laikusok közötti különbség többé nem fundamentális: abban fogalmazódik meg, hogy a klérus tagjai tudatosak az Istenhez való tartozás vallási tanításai vonatkozásában és ez hivatásukban is tükröződik.

Amíg a vallási és szekuláris terek és személyek közötti távolság és ellentét explicit módon artikulálódik a tapasztalat értelmezésében, addig van egy, az eddigieknél sokkal lényegesebb, de kevésbé szembetűnő különbség az interpretációban. Ez a különbség az emberek hétköznapi illuzórikus „látásmódja” és a lényegre koncentráló misztikus látásmód között húzható meg. Az előbbi az emberek egymástól való elválasztottságára, különbözőségeire fókuszál. Ez az a látásmód, amelyet Merton implicit módon a háborúk, az irigység és a gyűlölet okának tart: röviden minden rossz okának, amely az emberi faj sajátja. Utóbbi pedig az emberek lényegére koncentrál. Merton ezt először önmagában, majd más emberekben ismeri fel, amikor az emberiség egységét, összetartozását tapasztalja. Ez az egység szerinte nemcsak az éppen jelenlévő emberekre vonatkozik, de nem is a Földön élő összes emberre, hanem az egész emberiségre (a valaha élt, élő és eljövendő korok embereire). Ennek a hasonlóságnak és összetartozásnak az alapja mélyen teológiai magyarázattal bír Mertonnál<sup>30</sup>: az emberiség Isten általi kiválasz-

30 Az interpretációban számos helyen említi, hogy az emberiség összetartozásának az alapja az Isten általi kiválasztottság: Jézus Krisztus megtestesülése. Merton, T. (1989) 156-158.

tottsága, vagy -másképpen megfogalmazva- a minden emberben jelenlévő Isten által irányított/beragyogott létezés magva a közösség oka.

A háborúkkal és széthúzással szemben ennek a misztikus tudásnak a felismerése Merton szerint a következőképpen alakítaná át az emberiséget: térdre borulnának egymás előtt és egymást tisztelnék,<sup>31</sup> illetve az összes sötétség és gyűlölet eltűnne a világból<sup>32</sup>.

A misztikus tapasztalatban átélt vallási igazság: az emberek összetartozásának leírására Merton a különböző kifejezéseket és metaforákat használ. Az emberek összetartozását és az emberiség kiválasztottságát fény-metaforákkal írja le: minden ember úgy ragyog, mint a Nap.<sup>33</sup> Az emberi valóság magvát a szikra pontjának<sup>34</sup> és tiszta gyémántnak<sup>35</sup> is nevezi, amely a Menynek láthatatlan fényével tündököl<sup>36</sup>. Ezeknek a szikráknak az összessége

31 *„If only they could all see themselves as they really are. If only we could see each other that way all the time. There would be no more war, no more hatred, no more cruelty, no more greed [...] I suppose the big problem would be that we would fall down and worship each other.”* Merton, T. (1989) 158

32 *„It is in everybody, and if we could see it we would see these billions of points of light coming together in the face and blaze of a sun that would make all the darkness and cruelty of life vanish completely.”* Merton, T. (1989) 158.

33 *„There is no way of telling people that they are all walking around shining like the sun.”* Merton, T. (1989) 157.

34 *„At the center of our being is a point of nothingness which is untouched by sin and by illusion, a point of pure truth, a point or spark which belongs entirely to God, which is never at our disposal, from which God disposes of our lives, which is inaccessible to the fantasies of our own mind or the brutalities of our own will.”* Merton, T. (1989) 158.

35 A gyémánt saját fényvel nem rendelkezik, de csillogása. törhetetlensége miatt számos kultúrkörben használják szimbólumként. A fényt, az életet, tartósságot, romolhatatlanságot, őszinteséget és az ártatlanságot jelképezi. A kereszténységben a szenvedést elviselő Jézus Krisztus az igazi gyémánt. Forrás: 22. Pál, J. és Újvári, E. (szerk.). Gyémánt. In Szimbólumtár. Hozzáférés: [http://www.balassikiado.hu/BB/netre/Net\\_szimbolum/szimbolumszotar.htm](http://www.balassikiado.hu/BB/netre/Net_szimbolum/szimbolumszotar.htm) 2019. 10. 31. A nyugati keresztény misztikus tradícióban sem ismeretlen a gyémánt-metafora használata. Avilai Teréz a lelket gyémántból készült várkastélyként írja le: *„[...] gondoljuk el lelkünket úgy, mint egy egyetlen gyémántból vagy egy igen tiszta kristályból készült várkastélyt, amelyben sok szoba van [...]”* Avilai Szent Teréz (2011). A belső várkastély. Budapest, Jel Kiadó. 58. A lélek természetéhez tartozik a ragyogás Teréz szerint: *„[...] ennek a gyémántvárnak, akárcsak a napfényben fürdő kristálynak, természetéhez tartozik a ragyogás [...]”* Avilai Szent Teréz (2011) 124. Más alkalommal pedig a misztikus látomásában megjelenő isteni fény metaforájához használja a gyémántot: *„Ez alatt a látomás alatt oly csodálatos fényben mutatja magát az Úr, mintha a napot gyémántból készült fátyollal födnek el [...]”* Avilai Szent Teréz (2011) 156.

36 *„It is like a pure diamond, blazing with the invisible light of heaven.”* Merton, T. (1989) 158.

úgy ragyogna, mint a Nap és minden sötétséget eltüntetne.<sup>37</sup> Magát a misztikus tapasztalatot álomból való hirtelen felébredésként; felismerésként jellemzi, mely hatalmas örömet és megkönnyebbülést hozott számára.

A misztikus tapasztalat során megszerzett tudáson alapulva Merton az alábbi következtetéseket vonja le saját életére és hivatására vonatkozóan. A monasztikus gondolkodás kritikáját fogalmazza meg, melyben egy mély önreflexió is rejlik: a szerzetesek izoláltságán alapuló kiválasztottság-/más-ság-tudatot kérdőjelezi meg. Merton sem a szerzetesi értékeket, sem a szerzetesi életmódot nem hagyja hátra. A szerzetesi magányt szükségesnek és hasznosnak tartja hasonló misztikus igazságok felismerése szempontjából. A hétköznapi életbe való belemerülés és a szekuláris „szoroson kollektív lét” ezt nem teszi lehetővé.<sup>38</sup> Azonban a szerzetesi magány a misztikus tapasztalat fényében többé nem egyenlő az elszigeteltséggel. Merton úgy tekint a szerzetesi magányra és munkára, hogy az nem pusztán a sajátja, hanem ezzel tartozik a többi embernek, akik nem idegenek többé: ők nem „Ők”, hanem „saját magam”.<sup>39</sup>

Nemcsak személyes, hanem globális kérdésekhez is elvezet Merton tapasztalatának interpretációja. Három helyen említ többé-kevésbé explicit módon globális és akkoriban aktuális kérdéseket. Első alkalommal akkor, amikor a kolostor és külvilág kettősségét meghaladva arról ír, hogy minden ember egy világban él: a bomba, a faji gyűlölet, a technológia, a tömegkommunikációs eszközök, a nagyvállalatok és a forradalom világában.<sup>40</sup>

---

37 *„It is in everybody, and if we could see it we would see these billions of points of light coming together in the face and blaze of a sun that would make all the darkness and cruelty of life vanish completely.”* Merton, T. (1989) 158.

38 *„This changes nothing in the sense and value of my solitude, for it is in fact the function of solitude to make one realize such things with a clarity that would be impossible to anyone completely immersed in the other cares, the other illusions, and all the automatisms of a tightly collective existence.”* Merton, T. (1989) 158.

39 *„My solitude, however, is not my own, for I see now how much it belongs to them-and that I have a responsibility for it in their regard, not just in my own. It is because I am one with them that I owe it to them to be alone, and when I am alone they are not ‘they’ but my own self. There are no strangers.”* Merton, T. (1989) 158.

40 *„Certainly these traditional values are very real, but their reality is not of an order outside everyday existence in a contingent world, nor does it entitle one to despise the secular: though ‘out of the world’ we are in the same world as everybody else, the world of the bomb, the world of race hatred, the world of technology, the world of mass media, big business, revolution, and all the rest.”* Merton, T. (1989) 157.

A szavak, amelyekkel a világot jellemzi, tudatos választásra és határozott véleményre utalnak a hidegháborút és az 1950-es és 1960-as évek USA-ját illetően. A második és harmadik globális jellegű állásfoglalás egyaránt a misztikus tapasztalatban átélt igazságon alapuló globális átalakulás vízióját vázolja fel.<sup>41</sup>

Nem lehet megmagyarázni [...] <sup>42</sup>; „[...] nem lehet látni, csak elhinni és >>megérteni<< egy különös képesség által [...] <sup>43</sup>; „ez egyszerűen adott...”<sup>44</sup> - ezekkel a kifejezésekkel ír a misztikus tapasztalat szavakkal ki-nem-fejezhetőségéről. Merton interpretációjában három helyen jelenik meg a misztikus tapasztalatok talán leginkább ismert jellegzetessége: a kimondhatatlanság vagy szavakkal ki-nem-fejezhetőség, amelyet William James fogalmazott meg elsőként.<sup>45</sup> Hétköznapi körülmények között használt és jól működő kifejezéseink a misztikus tapasztalatok kommunikációjának kísérletekor alkalmatlannak tűnnek. Nehéz az átélt élményeket olyan személyek felé kommunikálni, akiknek nincsen saját tapasztalatukon alapuló megértésük. Azonban a tapasztalatok jelentőségteljessége miatt a legtöbb misztikusban erős a késztetés annak valamilyen fajta kommunikálására - ezért gyakori a líra és/vagy metaforák használata. A korábban említett fény-metaforák mellett fontos kiemelni azt, hogy Merton a fent idézett szöveghelyeken megemlíti: a tapasztalatot nem tudja teljes mértékben átadni, bármilyen fontos lenne az.

Merton misztikus tapasztalatának és az interpretáció jellegzetességeinek megértéséhez hasznos az extrovertív és introvertív kategóriák ismerete. A Rudolf Otto által megfogalmazott<sup>46</sup> különbségtétel és a Walter

41 Ld. 31. és 32. lábjegyzet

42 Ld. 28. lábjegyzet

43 „*But this cannot be seen, only believed and 'understood' by a peculiar gift.*” Merton, T. (1989) 158.

44 „*I have no program for this seeing. It is only given. But the gate of heaven is everywhere.*” Merton, T. (1989) 158.

45 Ineffability. Ld: James, W. (2010). *The Varieties of Religious Experience*. New York, Library of America Paperback Classics.

46 Otto az ún. Inward way-t és az outward way-t különítette el az alapján, hogy a misztikus figyelme a külvilág felé vagy befelé fordul, illetve, hogy hogyan jut el a misztikus egységhez. Ld: Otto, R. (1932). *Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*. London, Macmillan and Co.

Stace<sup>47</sup> által először alkalmazott elnevezés az elmúlt évtizedekben jelentős szerepet töltött be a misztika elméleti kutatásában több szerzőnél.<sup>48</sup> Richard H. Jones felosztását és definícióját<sup>49</sup> alkalmazva Merton tapasztalatát extrovertív misztikus tapasztalatnak tekintem. Ezek alapján Merton tapasztalatának milyenségét *alapvetően* határozták meg a tapasztalat alatt aktuális érzékszervi behatások: az emberek, akiket maga körül látott, a napfény és a város forgalmas részén való tartózkodás stb... A Merton által átélt misztikus tapasztalat megkérdőjelezi a jones-i alkategóriák érvényességi körét: természetmisztika, mindfulness meditáció és kozmikus tudatosság. Ismereteim alapján egyikbe sem sorolható be egyértelműen, de a legközelebb a kozmikus tudatosság alkategóriájához áll.<sup>50</sup>

Merton fent elemzett interpretációja misztikus tapasztalatáról 8 évvel az élményt követően került publikálásra. Interpretációja feszegeti a kontextualizmus<sup>51</sup> és esszencializmus<sup>52</sup> között feszülő elméleti ellentétet. A kontextualizmus (vagy más néven konstruktivizmus) képviselői szerint azt, amit a

47 Stace az említett terminológia bevezetése mellett az alapján különítette el a két kategóriát, hogy mennyi felkészülést igényel a misztikus tapasztalat, teljes-e a misztikus egység és hogy maga a tapasztalat időbeli és térbeli-e. Stace egyértelműen az introvertív misztikus tapasztalatokat tartotta magasabb rendűnek. Ld: Stace, W. T. (1960). *Mysticism and Philosophy*. St. Martin's Press. Ezt később több kutató is megkérdőjelezte, többek között Richard H. Jones (2016) és Paul Marshall is (2005). Jones, R. H. (2016). *Philosophy of Mysticism – Raids on the Ineffable*. Albany, State University of New York. Marshall, P. (2005). *Mystical Encounters with the Natural World – Experiences and Explanations*. Oxford, Oxford University. Az egyes szerzők (pl. Robert K.C. Forman, Walter Stace) által a két típus között felállított hierarchia tárgyalásába bocsátkozást nem tartom célravezetőnek a tanulmány szempontjából, ezért itt erről bővebben nem írok.

48 Richard H. Jones, Paul Marshall, Ann Taves, Robert K. C. Forman

49 Jones a misztikus tapasztalatokat extrovertív és introvertív kategóriákra és további szubkategóriákra bontja az alapján, hogy aktuális érzékszervi behatások befolyásolják-e a misztikus tapasztalatok tartalmát. Jones, R. H. (2016) 1-36.

50 „*In extrovertive >>cosmic consciousness<< and mindfulness, the idea of a world of permanent, distinct objects is seen as an illusion created only by our mind incorrectly seeing what is really there, like taking a rope to be a snake, but there is a reality there, just as there is a rope in the analogy. There are no hard and fast boundaries between objects, and all objects are in flux, but this is not to deny that there is some >>objective<< reality there that is normally misinterpreted. Phenomenal reality is seen as lacking any permanent parts, but it is seen as an interconnected, constantly changing web constituted by impermanent >>entities.<<*” Jones, R. H. (2016) 177.

51 A misztikus tapasztalatok legismertebb kontextualista kutatói: Steven Katz, Robert Gimello, Hans Penner és Wayne Proudfoot

52 A misztikus tapasztalatok legismertebb esszencialista kutatói: Robert K. C. Forman, William Barnard, Jonathan Shear, James Price, Louis Nordstrom.

misztikus tapasztalat, teljes mértékben meghatározzák a várakozásai, és az, amit a nyelvi, vallási és kulturális kontextusából hoz magával. Nincsenek közvetítés nélküli, tiszta tapasztalatok.<sup>53</sup> A misztikus tapasztalatok különbözőségét a kulturális, egyéni és vallási különbségekkel teljes mértékben meg lehet magyarázni. Ezzel szemben az esszencialisták/dekonstruktivisták/nonkontextualisták szerint csak a misztikus szövegekre és kijelentésekre hat a misztikus kontextusa. A misztikus tapasztalat független a szociokulturális, a vallási és a történelmi kontextustól. Az irányzat szerint létezik egy tiszta tapasztalat, amely lényegét tekintve minden misztikus tradícióban/vallásban vagy azon kívül ugyanaz.<sup>54</sup>

Merton tapasztalatának interpretációjában két mozzanat kapcsolódik a fent említett filozófiai irányzatok által tárgyalt kérdésekhez. Az egyik az interpretációban számos helyen megtalálható katolikus teológiai magyarázatok: az emberiség összetartozásának tapasztalata, és ennek az Isten általi kiválasztottságnak vallási tanításával való összekapcsolása. Feltehetően a tapasztalat és a szöveg keletkezése között eltelt idő miatt, a leírásban nem egyértelmű a határvonal a tapasztalatban átélt élmények és az interpretációban hozzárendelődött magyarázatok között. Ilyen formán a kontextualista álláspontot követve könnyen megkérdőjelezhető, hogy a mertoni tapasztalat misztikus tapasztalat-e. A másik, sokkal beszédesebb pont: az interpretációba beépített békepárti állásfoglalás, a tapasztalat értelmezésének aktuális globális kérdésekre való kivezetése. Jelen tanulmányban, terjedelmi okokból kifolyólag a céloom pusztán a problémafelvetés, nem pedig annak a kérdésnek az eldöntése, hogy Merton tapasztalata misztikus tapasztalat-e vagy sem.

### **A misztikus tapasztalatot követően – Vallásközi párbeszéd**

Merton szerint a kontempláció nem pusztán egy középkori keresztény tradíció, amit elméleti szempontból lehet/szükséges vizsgálni, hanem a modern

53 Katz, S. T. (1978). Language, Epistemology and Mysticism. in *Mysticism and Philosophical Analysis*. 22-74. New York, Oxford University Press.

54 Ld: Pure Consciousness Experience in: 3. Forman, R. K. C. (szerk.) (1990). Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting, In *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.

kor embere számára is fontos szerepet tölthet be gyakorlati szempontból. William S. J. Harmless szerint<sup>55</sup> ezt a kérdést Merton két perspektíva mentén fejti ki az 1960-ban megjelent esszéjében: *Contemplation in a World of Action*. Merton egyrészt a kontemplációnak a modern kor emberének életében betöltött szerepével foglalkozik. „Mit jelent a kontemplatív élet (ima, magány, meditáció) a modern kor embere számára? Mit jelenthet? Elvesztette-e minden jelentését az emberiség számára?”<sup>56</sup> Másrészt, azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy a keresztény hívők külső feladataihoz hogyan kapcsolódhat a kontempláció, mint lelki gyakorlat. Külső feladatok alatt különböző, a vallás által meghatározott közösségi és egyéni jellegű vallásgyakorlati elvárásokat ért (misére járni, imádkozni). Merton szerint ezeknek az elvárásoknak eleget tenni kevés – a híveknek kontemplációval szükséges mélyíteniük a hitüket.<sup>57</sup> A meditáció/ kontempláció, mely Merton szerint a teológia tökéletesítése<sup>58</sup>, szorosan kapcsolódik az egyén vallási életéhez: a kontempláció és a külső cselekedetek kiegészítik egymást. A kontempláció - vagy misztika-, tehát *több pusztá víziónál*: az egyén igazi arcának keresését jelenti a hamis, bűnös, illúziókban élő arccal szemben.<sup>59</sup>

Merton a misztikus tapasztalatát követően különösen sok figyelmet fordított a globális és társadalmi problémák felé. A szeparáltság illúziója alóli felszabadulás élménye új úton indította el, a vallásközi párbeszéd egyik újtójává vált. Misztikus tapasztalatát követően sokat foglalkozott az öku-  
menizmus kérdésével; a keresztények *újra egyesülésével*.<sup>60</sup>

Levelezett teológusokkal, valláskutatókkal, (Jacques Maritain, Jean Lec-  
lerq, Martin Marty), írokkal és *költőkkel* (Boris Pasternak, Czeslaw Milosz,

55 Harmless, W. S. J. (2007)

56 Harmless, W. S. J. (2007) 19.

57 „[...] the real purpose of meditation... is the exploration and discovery of new dimensions of freedom, illumination and love, in deepening our awareness of our life in Christ.” Harmless, W. S. J. (2007) 19.

58 „Unless they are united there is no fervour, no life and no spiritual value in theology, no substance, no meaning and no sure orientation in the contemplative life.” Harmless, W. S. J. (2007) 36.

59 It is “[...] a sudden gift of awareness, an awakening to the Real within all that is real. A vivid awareness of infinite Being at the roots of our own limited being.” Harmless, W. S. J. (2007) 35.

60 „If I can unite in myself the thought and the devotion of Eastern and Western Christendom, the Greek and the Latin Fathers, the Russians with the Spanish mystics, I can prepare in myself the reunion of divided Christians. From the secret and unspoken unity in myself can eventually come a visible and manifest unity of all Christians.” Harmless, W. S. J. (2007) 25.

Henry Miller). Leveleket kapott XXIII. János és VI. Pál pápáktól. Összesen kb. 4000 levelet írt.

Azonban nemcsak a kereszténységgel kapcsolatos kihívások foglalkoztatták, komoly érdeklődéssel fordult más vallások monasztikus és misztikus tradíciói felé és számos esszét publikált a témában. Kapcsolatban állt Abraham Heschel zsidó teológussal, Louis Massignon iszlám-kutatóval, Abdul Aziz pakisztáni szúfival, Thich Nhat Hanh vietnámi buddhistával és D. T. Suzuki japán zen buddhizmus kutatóval.<sup>61</sup>

A vallásközi párbeszéd témájában Scruggs két jelentős esszét emel ki Merton munkásságából.<sup>62</sup> A *Contemplation and Dialogue* címűt, mely a *Mystics and Zen Masters* c. könyvben jelent meg; illetve a *Monastic experience and East-West Dialogue-t*, amit a *The Asian Journal*-ban publikáltak.

Ryan Scruggs szerint<sup>63</sup> Thomas Merton vallásközi párbeszédet célzó teológiai módszere Canterbury Anselm ontológiai istenérvén alapul. Az eredetileg 1078-ban megjelent *Proslogion* c. műben található istenérvet, és az amögött meghúzódó „értelmet/megértést kereső hit” koncepcióját Merton *Karl Barth* teológus értelmezésén keresztül használta. A vallásközi párbeszédben gyakori apologetika és szinkretizmus problémáját igyekezte elkerülni azzal, hogy az értelmet kereső hit axiómáját alkalmazta. Scruggs szerint Merton két alapelve a vallásközi párbeszédre vonatkozóan a pozíció és a szándék. A pozíció a hívő álláspontját jelenti, amelyből kiindulva a vallásközi párbeszéd során más vallások vagy felekezetek képviselőivel a közös nevezőt keresi. Szükséges a dialógus elején egy közös alapot keresni, amelynek mentén a párbeszéd elindulhat. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a felek saját hitüket félreteszik vagy banális érvelésekre szorítkoznak. Sokkal inkább jelenti azt, hogy empátiával és alázattal fordulnak a felek egymás felé annak érdekében, hogy egy közös alapon nyugodva indulhasson el a párbeszéd és a megértés. Ez a nyitottság és alázat Merton szerint abból a saját élményből táplálkozhat, amit a hívők az átélt hit adottsága és a megélt hit merevsége

61 Harmless, W. S. J. (2007) 25.

62 S 14. Scruggs, R. (2011). Faith Seeking Understanding: Theological Method in Thomas Merton's interreligious dialogue. In *Journal of Ecumenical Studies* 46:3 (Summer, 2011), 411-426.

63 Scruggs, R. (2011) 411-426.



között tapasztalnak.<sup>64</sup> A második princípium a szándék, amely szorosan kapcsolódik a vallásközi párbeszéd alapvető céljához.<sup>65</sup> *A szándék alapelve elutasítja az apologetika védekező jellegét és a szinkretizmus felelőtlenségét, megfontolatlanágát.* Merton úgy gondolta, hogy Anzelm ontológiai istenérve alapjául szolgálhat egy ésszerű párbeszédnek - hogy modellként funkcionálhat a kortárs vallásközi párbeszédhez.

Merton azonban, nemcsak az ontológiai istenérvet használta alapként, hanem Anzelm viszonyát „közönségéhez” is. Canterbury Anzelm muszlim katonákkal állt kapcsolatban I. Roger Szicíliai gróf seregében. Az ontológiai istenérv kifejtésénél a muszlim katonákat tekintette hallgatóságának – és ez jelentős hatással volt az érvelés artikulálására.<sup>66</sup> Merton ezt követendő példának tartotta olyan szempontból, hogy az éppen aktuális közönség összetételét és hitét mindig szem előtt kell tartani saját álláspontunk kifejtésénél. Ez azzal jár, hogy a dialógusban résztvevő felek másfajta kommunikációs stílust és más nyelvezetet használnak, mint amit saját vallási közösségükben tennének, velük azonos hitűek körében.

A vallásközi párbeszéd szempontjából tehát kulcsfontosságú a közös alap megtalálása. Merton szerint ez a közös alap ökumenikus és két pilléren nyugszik: alázat és az emberség közös mivoltán. Az alázat abból ered, hogy mindkét fél felismeri annak alapvető nehézségét, hogy saját hitüket intellektuálisan megragadják.<sup>67</sup> A közös emberi mivolt hangsúlyozása mellett, hogy kézenfekvő és hatásos a közös alap megteremtésében, feltételelezhetően szorosan kapcsolódik Merton misztikai tapasztalatában az *élményalapon megszerzett tudáshoz*<sup>68</sup>. Az emberek illuzórikus különbözőségének és egymás-

64 „ >> Faith seeking understanding<< as a theological method for interreligious dialogue recognizes the distance between the gift of faith received and the rigor of faith understood. It therefore empathetically and humbly seeks after common ground for the purpose of mutual understanding, but it cannot reduce its reasoned faith to the level of reason only, or what Merton calls >>banal argumentation<<[...].” Scruggs, R. (2011) 422.

65 Scruggs, R. (2011) 412.

66 „[...] Anselm also had contact with Moslem soldiers in the army of Roger of Sicily, and that he made a deep spiritual impression on them. This is an important fact because it explains who precisely were the ‘gentiles’ that Anselm had in mind in marshalling his arguments from reason to prove the necessity of the Incarnation and Redemption in the *Cur Deus Homo*.” Scruggs, R. (2011) 418.

67 Scruggs, R. (2011) 419

68 A misztikai tapasztalatok során szerzett tudással kapcsolatos filozófiai kérdésvetések összefoglalása Richard H. Jonesnál: Jones, R. H. (2016) 37-121.

tól való távolságának képzete alóli felszabadulás számára reveláció-jellegű volt. Ezt a felismerést kívánta mások számára (tulajdonképpen az egész emberiség számára) elérhetővé tenni a vallásközi párbeszéd kapcsán végzett munkájában. Az 1968-as interpretációjában ezt a mozzanatot kimondottan hangsúlyozta. Ugyanakkor azt is kiemeli, hogy ez nem egy olyan gondolat, amit másokkal pusztán megosztva megérthetünk. Bizonyos nyitottságot, illetve saját élményeket is feltételez ennek megértése. Ez az interpretáció kiválóan tükrözi Merton indíttatását és elhivatottságát a vallásközi párbeszéd iránt; csak úgy, mint a nyitás más vallások képviselői és misztikusai felé. Merton vallásközi párbeszédben való munkássága véleményem szerint összefoglalható az „alap megteremtésében”: egyrészt módszerként ezt hangsúlyozza, másrészt levelezéseiben és érdeklődésében a közös teológiai alapot kereste más vallásokkal együtt - azt az alapot, amit ő a misztikus tapasztalatában élményként átélt. Merton szerint a közös alapot megtalálni pedig csak úgy lehetséges, ha párbeszédet kezdeményezünk.

A vallásközi párbeszéd Merton szerint nemcsak más vallások megértéséhez vezet el, hanem a saját vallás hitelveinek mélyebb megértését is elősegíti a dialógusban zajló reflexiókon keresztül. Célja az is, hogy a hit és annak megértése közötti távolságot csökkentse. A vallásközi párbeszédnek azonban nem célja a térítés, és nem előzi meg a megtérést, hanem követi azt.

## Összefoglaló

Nemcsak Merton történelmi kontextusa volt ellentétekkel teli, hanem a szerzetesi élete is. Magasság és mélység váltakozása keveredett sok szenvedéllyel és elhivatottsággal, amely egy jelentős és manapság széles körben ismert életműben jelenik meg számunkra.

Megtérés-élménye a katolikus hit felé fordította, misztikus tapasztalata pedig alapot nyújtott a globális problémák iránti érzékenységének növekedéséhez és elhivatottságához. Írásomban egyrészt ismertettem azt, hogy a hidegháború Amerikájának történelmi kontextusában mely személyes és vallási előzményekkel zajlott Merton misztikus tapasztalata. Ezt követően különböző elméleti megközelítések segítségével bemutattam a tapasztalat interpretációját, valamint visszautaltam a kontextus releváns pontjaira. Az

interpretáció részletes képet fest nemcsak magáról a misztikus tapasztalatról, hanem Merton globális és vallási kérdésekkel kapcsolatos állásfoglalásáról. Ezen túl megjelenik benne a Mertonra oly' jellemző kritikus gondolkodás, mely nem egyszer önmagánál indul.

Tanulmányomban arra igyekeztem rámutatni, hogy a misztikus tapasztalat nemcsak egy jelentős vallási tapasztalat és fordulat volt a szerzetes életében, hanem Merton, a vallásközi párbeszéddel kapcsolatos vitathatatlannul úttörő munkásságának alapjául szolgált - a misztikus tapasztalaton és később a kontextus keveredésével abból születő vízióon nyugodott, abból nyert erőt és irányt.



## A KERESZTSÉG MINT A MEGTÉRŐ EMBER HATÁRÁTLÉPŐ RITUÁLÉJA

*Tegez Nóra Valentina*

A vallásszociológia egyik roppant érdekes kérdése: mi motiválja az embereket vallási felekezetek mellett való mély elköteleződésre? Miért pont az adott közösséghez tartozásra van igényük? A megtérést vizsgálat tárgyává tenni többek között úgy lehet, ha valamilyen eseményhez kötjük. Ilyen lehet például a zsidóság esetében a betérés, a kereszténység esetében pedig a keresztelés; hiszen a tudatos döntést egy felkészülési időszak, majd egy konkrét beavató szertartás követi. Tanulmányomban a római katolikus felnőtt keresztelési szertartást vizsgálom mint határátlépő rituálét. A szertartás az évszázadok során számos változtatáson ment keresztül. Elemzésemhez elsősorban a római katolikus felnőtt keresztelési liturgia rendkívüli rendjét fogom használni,<sup>1</sup> illetve a keresztelési szertartás egy rendes formáját, a Katolikus Tábori Püspökség által közzétett *Felnőtt-keresztelési szertartásrendet*.<sup>2</sup>

A megtérés egy nehezen megragadható jelenség, hiszen számos formája létezik, ezért egy interdiszciplináris definíció megalkotásához több tényezőt kell figyelembe venni.

*„Nemcsak vallásos megtérések vannak, hanem erkölcsi, esztétikai és szellemi megváltozások is. Az ember lényének megváltozásához különböző utakon juthat el.”* olvashatjuk Vető Lajos *Tapasztalati valláslélektan* című könyvében.<sup>3</sup>

Vizsgálatom szempontjából jelentheti egy vallási meggyőződés vagy épenséggel vallástalanság feladását és egy másik vallás tanításának felvételét, amely együtt járhat a vallásosság személyessé válásával, a személyiség

1 Földváry Miklós István (szerk.) (2010). *Ordo baptismi adultorum*. Hozzáférés: <https://gloria.tv/post/6bnL1ReLMqwmBR7mr3Bb36SWY> 2019. 11. 13.

2 Katolikus Tábori Lelkésztség (2018). *Felnőtt-keresztelés szertartásának rendje*. Hozzáférés: <http://www.ktp.hu/document/felnott-kereszteles-szertartasanak-rendje> 2019. 11. 13.

3 Vető Lajos (1966). *Tapasztalati valláslélektan*. Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály. 38.

átalakulásával.<sup>4</sup> A megtérés lehetőséget ad egy vallási közösséghez való csatlakozáshoz is, amihez azonban szükséges, hogy az egyén olyan határátlépő rituálékat végezzen el, amelyek korábbi életéről leválasztják, az új életére felkészítik és a csoport jóváhagyása mellett lehetővé teszik belépését az adott közösségbe.

## **A határátlépés**

Határátlépésnek nevezzük azt az átmenetet, amikor az egyén egy közösségből, életszakaszból, társadalmi helyzetből egy jól elkülöníthető másik státuszba lép.<sup>5</sup> Mindehhez liminális rítusok kapcsolódnak. Léteznek materiális átmenetekhez kapcsolódó rituálék, amik az egyik területekről a másikkra való áthaladást kísérik. A természetnek is megvannak a maga átmeneti fázisai, melyekhez a kozmikus átmenetekre vonatkozó szertartások kötődnek, például a hónapok vagy évszakok múlásának ünnepei. A határátlépés szempontjából leggyakrabban tárgyalt esetek az egyén állapotváltozásai és ezek társadalmi leképeződése.<sup>6</sup> Az átmenet előtti és utáni állapotokra jellemző tulajdonságokat a közösség által elfogadott normák alakítják ki; ezek kijelölik a csoport és a külvilágban élők közötti határt, a csoporton belüli státuszkülönbségeket, viszonyítási alapot nyújtanak és identitást hoznak létre. A többség helyeslése és helytelenítése tartja fenn a kialakult normák betartását, illetve a hozzájuk kapcsolódó érzelmeket, például a szabályszegéssel járó büntudatot, szégyent vagy a csoport többi tagjának rosszallását. Azonban nem csak a kilátásba helyezett világi büntetés és az érzelmek olyan tényezők, amelyek a közösség szabályainak betartását befolyásolják, hanem rendkívül hangsúlyosak a természetfelettitől származó következmények. Az adott közösség hite szerint egy nem megfelelően végrehajtott rituálé akár a transzcendens erők haragját vonhatja maga után. Az állapotváltozásokhoz kapcsolódó liminális rítusoknak ideális esetben ellenőrzöten és szabályszerűen kell lezajlania, az átmenet sikeres végrehajtása és az anomáliák elkerülése érdekében. Ellenkező esetben a közösségi

4 Déri Balázs (szerk.) (2013). *Conversio*. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Vallástudományi Központ. 8.

5 Van Gennep, A. (2007). *Átmeneti rítusok*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 42.

6 Van Gennep (2007) 48.

narratíva által alkotott világgép felborul, rendezett világa rendezetlenné válik, melyet a közösségi mikrokozmosz nem tud értelmezni, az egyén pedig nem kerül át kerül át előző helyzetéből a kívánt új állapotába.

Van Gennep az átmeneti rítusokat három fázisba sorolja.<sup>7</sup> Az elválasztó avagy preliminális rítusok (*Rites de séparation*) elkülönítik az egyént korábbi életétől, hiszen addig nem érvényesülhet az új állapot, ameddig a réginek hatása van a személyre.

A következő a határhelyzeti, vagyis liminális rítusok (*Rites de marge*) osztálya. A liminális szó a latin *limen*, 'küszöb' jelentésű szóból származik, éppen ezért az ebben a szakaszban lévő személyeket nevezhetjük Victor Turner nyomán *küszöbembereknek*.<sup>8</sup> Ekkor az egyén egy olyan speciális helyzetben van, hogy már nem tartozik a korábbi állapothoz, de még nem is léphet át az újba, hiszen ehhez szükség lesz a végső fázisra, amelyek az egyesüléssel járó befogadó avagy posztliminális rítusok (*Rites d'agrégation*).

Közösségbe való belépés esetén a beavató rítusok kifejezetten nagy szerepet kapnak.

## A keresztelés

Az átmenetnek kiemelkedően fontos jelentősége van a kereszténységben, mely a korábbi életét elhagyó, a keresztség rítusa által megszülető új ember által nyilvánul meg. A katekizmus szerint a keresztség latin terminusa a *baptismus*, a *baptizare* igéből származik, ami 'bemeríteni', 'alámeríteni' jelentéssel bír.<sup>9</sup>

A keresztség legfontosabb funkciója, hogy a „*lelki élet ajtaja és kapu a többi szentségekhez*”, tehát a többi szentség nem felvehető nélküle.<sup>10</sup> A terminológia az alámerüléssel a halál és az új ember születésének szimbolikáját hordoz-

7 Van Gennep (2007) 48.

8 Turner, V. (2002). *A rituális folyamat*. Budapest, Osiris. 108.

9 *A Katolikus Egyház Katekizmusa. A Római Katolikus Egyház tanításainak összefoglalása* (1997). Hozzáférés: <https://archiv.katolikus.hu/kek/kek01210.html#K1214>, 2019. 11. 13. 1214.

10 Katekizmus (1997) 1213.

za.<sup>11</sup> A szentség ószövetségi előképeinek felsorolását a keresztelési liturgia is tartalmazza. Ezek a teremtés – amikor nem csak a víz, hanem a lélek is jelen van, utóbbi a keresztény teológia interpretációjában a Szentlélek –, az özönvíz és a Vörös-tenger szétválasztása. Ezenkívül, az Újszövetségben szereplő archetípusának Krisztus keresztsége tekinthető.

A keresztelés szertartása azonban csak az átmenet csúcspontját képező beavatás, amit felkészülés és tanulás előz meg, másnéven a katekumenátus időszaka. Az új életre vonatkozó szabályokat a katekumen a vezető és a közösség segítségével tudja elsajátítani a beavató szentség elérése érdekében. A keresztségben való részesedés kritériuma a szándék kinyilvánítása, a felkészültség és hogy egyházjogilag ne legyen eltiltva az adott személy.<sup>12</sup>

Mivel a szentség eltörölhetetlen nyomot hagy a lelken, így többször nem lehet felvenni. Amennyiben kétséges, hogy korábban részesült-e benne a jelentkező, feltételesen szabad kiszolgáltathatni. Kereszteni engedélyezett püspöknek, papnak, diakónusnak, vagy különleges esetekben bárkinek, de kizárólag olyan személy részére, aki még sosem részesült benne, vagy nem egyértelműen igazolható, hogy korábban már kiszolgáltatták számára ezt a szentséget. A felsorolásban szerepel a „bárki”, mert a katekizmus szerint szükség esetén akár kereszteleetlen személy is kiszolgáltathatja a szentséget, hogy ha benne és a kereszteleendő személyben is megvan az őszinte indíttatás. Ez a helyzet jellemzően életveszélyben lévő emberekre vonatkozik, mivel előfordulhat, hogy nincs több esélyük a keresztségben való részesedésre. Fontos kikötés ebben az esetben, hogy legyen bennük indíttatás arra vonatkozóan, hogy ha megmenekülnek, akkor végigjárják a katekumenátus útját.

Ahogy a Katekizmusban olvashatjuk:

*„Az Apostolok korától kezdve kereszténnyé egy fokozatos út és a beavatás által váltak az emberek. Ezt az utat gyorsabban vagy lassabban lehet végigjárni. Néhány lényeges elemet azonban magában foglal: az íghirdetést, az Evangélium megtérésre vonzó*

11 Mircea Eliade *Képek és jelképek* című munkájában olvashatjuk: „A keresztvízzel való meghintés és a rituális tisztálkodás a világok vagy az »új ember« születésének szimbolikus ismétlése: azt a célt szolgálja, hogy újra aktualizálódjék a teremtés időtlen pillanata (illud tempus).” Eliade, M. (1997). *Képek és jelképek*. Budapest, Európa Könyvkiadó. 197

12 Erdő Péter (ford.) (1984). *Egyházi Törvénykönyv*. Hozzáférés: [http://www.km1945.eoldal.hu/file/639/cic.html#IV\\_K](http://www.km1945.eoldal.hu/file/639/cic.html#IV_K), 2019. 11. 13. (továbbiakban CIC), 843. kán. -1 §.



*elfogadását, a hitvallást, a keresztséget, a Szentlélek kiáradását és az eucharisztikus közösséghez járulást.*<sup>13</sup>

A VI. századig a katekumenátus akár többéves folyamat is lehetett, azonban amikor nagyobb tömegeket kellett egyszerre megkeresztelni, a felkészülésre vonatkozó előírások lerövidültek. A katekumenátusra vonatkozó jelenlegi előírásokat a II. Vatikáni Zsinat rögzítette; amely folyamat négy fő részből áll: (1) a befogadásból, (2) a kiválasztásból, (3) a beavatás szentségeiből és a (4) misztagógia idejéből.<sup>14</sup> A befogadás kifejezetten a folyamat leválasztó elemeként értelmezhető – az előjelöltségi időszak lezárása – amikor is a leendő katekumen kifejezi szándékát, hogy az Egyház tagja kíván lenni, s ennek érdekében megkezdi hittanulói idejét. A kiválasztás a megtisztulás és megvilágosodás időszaka, melynek során kijelölik azokat a katekumeneket, akik részesülhetnek a beavatás szentségeiben a következő Húsvétkor. Ezt követően a keresztszülők és a kezesek<sup>15</sup> tanúságot tesznek a jelölt alkalmaságáról, illetve megtörténik a névválasztás. Ebben az időszakban kerül sor a skrutínumokra, mely a katekumen hitének megvizsgálását jelenti. A hittanulóknak részt kell venniük a három skrutínumból legalább egyen.

A kiválasztást a beavatás szentségei követik, melyek szertartásának részleteire a szertartáselemzésben kitérek.

A beavatással a kereszténnyé válás folyamata nem zárul le, az utolsó időszak a misztagógia, avagy a hit elmélyítésének ideje, melynek során az Egyház immáron teljes jogú tagjai gyakorolni kezdik hitüket. Abban az esetben, ha a beavatásra Húsvétkor került sor, akkor a misztagógia Pünkösdig tart.

Összefoglalva tehát, a katekumenátust tekinthetjük liminális időszaknak, hiszen a katekumenek ekkor küszöbemberek, akik bővülő ismereteik birtokában különböznek korábbi életükhöz tartozó személyiségüktől, azonban a beavatáson még nem estek át.

13 Katekizmus (1997) 1229.

14 A katekumenátus folyamatát *A Magyar Katolikus Püspöki Kar Előszava a Felnőttek Katekumenátusa szertartáskönyvhöz* c. szöveg alapján mutatom be. (Magyar Katolikus Püspöki Kar (1999). *A Magyar Katolikus Püspöki Kar Előszava a Felnőttek Katekumenátusa szertartáskönyvhöz*. Hozzáférés: [http://www.lelkilap.hu/katekum/fk\\_bev0.html](http://www.lelkilap.hu/katekum/fk_bev0.html) 2019. 11. 13.

15 A kezes a katekumen vallási ismereteinek elmélyítését szolgáló személy, aki segíti a jelöltet a tanulási folyamatban és a közösség életének megismerésében.

## A felnőtt-keresztelés szertartásának rendje – elemzés

A kereszteléshez szükséges, hogy a jelentkezőben legyen szándék, rendelkezzen megfelelő tudással, illetve a közösség ismeretével – erre szolgált a beavatást megelőző katekumenátus felkészítő időszaka –, amikre az általam elemzett szertartások szövege gyakran utal.

A határátlépést értelmezhetjük úgy, miszerint a személy egyik valóságát elhagyva belép egy másikba; ennek érdekében korábbi énje meghal és újjászületik a beavatás révén. Ezt tükrözi, hogy a liturgiának számos része hordozza a beavatási rítusokra jellemző jegyeket a kereszténység jelképein keresztül. Ezen – főleg auditív és vizuális – szimbólumok célja megfoghatóvá tenni a résztvevők számára a lezajló átmenetet, ahogy a megtérő átlépi az Egyház közösségébe tartozás küszöbét és annak tagjává válik. A liturgia elemei közé nem csak az előírt szavak és énekek tartoznak, jelentéssel bírnak a színek (különösképpen a fehér és a lila), a gesztusok (mint például a testrészekre rajzolt kereszt, vagy a kézrátétel) és a felhasznált anyagok is (a víz, az olaj, a só, a gyertya és a ruha). Ezeken keresztül az érzéseket felhasználva a közösség is aktív résztvevőjévé válik a transzcendens evilági megnyilvánulásának, más szóval megélik a szent jelenlétét.

A keresztelési liturgiára alapvetően a dialógusos forma jellemző. A pap szerepe a szentség kiszolgáltatásán túl, hogy Isten és ember között közvetítsen, így a neki adott válaszok a felsőbbrendűvel való kommunikációt képviselik. Ezt hivatott megjeleníteni a szertartás kezdetén az, ahogy a pap megszólítja Istent, és segítségül hívja a szertartás sikeres elvégzéséhez. Ahogy a bevezető instrukciót olvashatjuk:

*„Először a pap, miután mindazt előkészítette, ami fontosabb, a gyermekszentelésnél is szükséges volt, karingben és stólában, esetleg még lila palástban klerikusaival az oltár lépcsőjéhez járul, és térdet hajtvva szívből Isten elé tárja könnyörgéseit, hogy e nagy szentséget méltóképpen szolgáltatassa ki; majd isteni segítségért esedezve fölkel, keresztet vet.”<sup>16</sup>*

A szent megszólításával, megidézésével és folyamatos jelenlétével nyer legitimitást a vallási cselekvés. A hagyományos szertartás két részből áll.

16 Földváry Miklós István (2010) 4b.

Az első felében olyan rítusokat végeznek, melyek fokozatosan kivonják a személyt a gonosz hatása alól (erre szolgálnak kifejezetten az exorcista szakaszok, melyek szintén leválasztó rítusnak minősülnek) és felkészítik a szent befogadására. A beavatásra váró személy liminális szerepe egyértelműen megnyilvánul a téren keresztül is mivel a szertartás jelentős része a templom kapujában vagy előcsarnokában történik. Metaforikus érteleme van annak, hogy ameddig a jelölt a megfelelő rítusokban nem részesül, addig nem léphet be az Isten házába.

A liturgia két esetben tesz különbséget a jelöltek között – amennyiben egyszerre többen is keresztelkednek –, méghozzá nemek és vallási értelemben vett előélet alapján. A küszöbön álló férfiaknak a pap bal, a nőknek pedig a jobb oldalán kell elhelyezkedniük.

A rítusok először is a hitvizsgálatokat tartalmazzák, amit a kereszt jelével való megjelölések, a só exorcizmusa, a nagy exorcizmus, az evangélium és a Credo jelképes átadása, illetve az effeta-szertartás követnek. A szertartás része lehet továbbá a keresztvíz megáldása, amennyiben ez korábban nem történt meg.

A bevezető szakasz az előkészületekről szól, a pap a fehér ruha mellett lila palástot vehet fel, mely a bűnbánat liturgikus színe.<sup>17</sup> A klerikusokkal az oltár előtt könyörög és segítségül hívja az Urat, hogy megfelelően végezze feladatát, amit a zoltárok és újabb könyörgés követ, majd kimennek a templom bejáratához. A hit megvallása során a hittanuló hitet kér, ami által örök életet vár. A beavatás egyik feltétele a szeretetparancs követése és a hit, amelynek a Szentháromság elfogadásán és tiszteletén keresztül kell megnyilvánulnia. Hasonlóan a hitvalláshoz, ellent kell mondani a gonosz erőknek is, avagy a liturgia szövege szerint az ördögnek, annak *cselekedeteinek* és *minden pompáinak*. Ezt követően az Apostoli hitvallás alapján a beavatandó kinyilvánítja hitét az Istenben, Jézusban és a Szentlélekben.

A szertartás következő elemeként a pap háromszor a jelölt arcába lehel. Ez az ördögűző szakasz kezdete, mely során felszólítja a tisztátalan lelket a

17 A szentségek befogadását tisztulási, bűnbánati periódus előzi meg, mely gyakran böjttel jár együtt. Az egyházi évben ilyen időszak például a Húsvét előtti nagyböjt – nem véletlen, hogy ehhez kötődik a keresztelés, melyre jellemzően a nagyszombati misén kerül sor –, illetve hasonló az ádvent is, ami Jézus születésére előkészülő periódus. Fontos ünnepeknek az egyházi év során gyakran van szintén lila színben és böjttel tartott vigíliájuk a megelőző napon.

távozásra, hogy helyét a Szentlélekben megnyilvánuló transzcendens erő vehesse át. Ezt követően a pap keresztalakban is a jelölt arcába lehel, a következő szavak kíséretében:

*„N., vedd a jó Lelket e lehelet által, és Isten áldását! Békesség veled!”<sup>18</sup>*

Ezután keresztet rajzol a jelölt homlokára és mellkasára, jelképezve az elméjét és szívét. A liturgia szövege ezen a ponton különbséget tesz a megtérők között vallási értelemben vett előéletük alapján. Az alábbi csoportokat határozza meg:

*„[...] (1) aki a pogányság tévelygéséből vagy a bálványimádók közül jött, (2) zsidó avagy a héberek közül érkezett, (3) szaracén, török, perzsa vagy más, a mohamedánok közül megtérő, (4) eretnekek, akiknek, ha keresztelését nem a kellő módon végezték, meg kell keresztelkedniük”.<sup>19</sup>*

A jelölt egyértelműen kinyilvánítja a korábbi életétől való elszakadását. A szöveg tiltja azt, ami az Egyház szemszögéből elfogadhatatlan; a közösségnek egyértelműen nem lehet a tagja, aki más vallást gyakorol vagy annak tanait követi.

A könyörgésben megjelenik a világi éjszaka motívuma, melyben a keresztelendő személy eddig vakon létezett, ám a szívének szemét megnyitja az Úr, így már felismerheti a Szentháromságban rejlő igazságot és követheti, hogy ne kelljen tovább a sötétségben élnie. A pap újabb keresztet rajzol a jelölt homlokára:

*„[...] megjelölöm homlokodat, hogy magadra vedd az Úr keresztjét”<sup>20</sup> majd fülére, szemére, orrára, szájára, szívére és vállára, végezetül az egész testére (utóbbinál nem ér hozzá).*

18 Földváry Miklós István (2010) 8b.

19 Földváry Miklós István (2010) 9b.

20 Földváry Miklós István (2010) 9b.

A cselekvéssor arra a felkészítésre irányul, hogy a jelölt teljes testével befogadja a szentséget, az érzékszervein keresztül tapasztalja meg a szentet. Fülén keresztül a hallással befogadja a *parancsokat*, a szemével meglátja *Isten fényességét*, az orrával érezheti *Krisztus gyönyörűséges illatát*, szájával kimondja az élet szavait, szívéből hisz Istenben és a vállára tett jel által felveszi Isten szolgálatának igáját.<sup>21</sup>

A könyörgésben a pap ismét szólítja Istent, akitől közvetítőként kéri, hogy az elhangzottakat elfogadja, a felrajzolt keresztek pedig pecsétként védelmezzék a jelöltet.

A só exorcizálásának aktusa a soron következő, mely tartósítószerként az örökélet szimbóluma, illetve a jelölt szájába téve a materiálisan megjelenő só a lelki táplálékot jelképezi. A szertartásrend előír a pogányból vagy bálványimádóból megtért jelöltek esetén még egy könyörgést.

Már a só is az exorcizmus eljárásának része, amit a jelöltek egy háromszor megismételt cselekvéssorral folytatnak. Ismét nemek szerint különválasztják őket, a férfiaknak kell kezdeniük. A Miatyánk elmondását követően a keresztszülő és a pap is keresztet rajzol homlokukra, így a közösségből származó, illetve a felsőbbrendű erőt közvetítő személy is a gesztussal kifejezi az általuk képviseltek támogatását. A pap először Istenhez szól, majd a Sátánhoz. Az imádság elmondásával kezdődő háromszor megismételt rítusban először Isten vezető aspektusa hangsúlyos, aki az ősatyák isteneként kivezette Egyiptomból Izráel fiait és ahogy akkor egy angyalt küldött védelmükre, ahhoz hasonlóan a beavatandó mellé is küldjön egyet, aki vezetni és őrizni fogja. A másodikban az oltalmazó Úrként jelenik meg, aki megadja a hozzáfordulóknak azt, amit kérnek. Végezetül pedig az uralkodó mivolta válik hangsúlyossá. A Sátán háromszor történő megszólításai csak kis mértékben különböznek – szemben az Istenre vonatkozó szakaszokkal –, mind-egyikben a szent erőkre való hivatkozás által kényszerítik, hogy távozzon a keresztelendő személytől. A jövőben pedig a kapott pecsétek tartják távol.

A három exorcizáló szövegben különbségek inkább a jelöltre vonatkozó jellemzésben mutatkoznak. Először olyan szolgaként hivatkoznak rá, aki meghívást kapott az Istentől a keresztségre, majd „*aki már a mennyei dolgokat*

21 Földváry Miklós István (2010) 10b.

*forgatja magában*” és készül az új életre.<sup>22</sup> Végül ismét a szentség felvételére vonatkozó meghívás motívuma tér vissza, mely Istentől származik, így ez a világ rendjére vonatkozó döntés, amelyben az egyének döntései Isten akaratát tükrözik, s amivel a gonosz hatalom sem ellenkezhet.

Abban az esetben, ha többen keresztelkednek, akkor amint külön a férfiak és őket követve a nők is elvégezték a szertartást, a pap bevezeti a templomba a jelölteteket. A beavatandó belépve leborul és imádkozik, majd feláll és a pappal közösen elmondja az Apostoli hitvallást és a Miatyánkot. Újabb exorcizáló rítus következik kézrátétel kíséretében. A formula kifejezetten kényszerítő és a gonoszság jövőbeli bukását helyezi kilátásba:

*„Ne maradjon rejtve előtted, sátán, hogy kínok fenyegetnek téged, hogy gyötrelmek fenyegetnek téged, az ítélet napja, az örök kínszenvedés napja fenyeget téged, a nap, mely miként a tüzes kemence jön majd el, melyen neked és a te összes angyalaidnak örök pusztulásotok készítették! Ezért, kárhozott és elkárhozandó, adj tiszteletet az élő és igaz Istennek, adj tiszteletet Jézus Krisztusnak, az ő fiának, adj tiszteletet a vigasztaló Szentléleknek, kinek nevében és erejével parancsolom neked, bárki is vagy, tisztátalan lélek, hogy menj ki és távozzál Isten e szolgájától.”<sup>23</sup>*

Ezután következik az effeta szertartás, amelyben a pap megnyálazott ujjával megérinti a jelölt fülét és orrát, az alábbiakat mondva:

*„Effeta, azaz nyilatkozzál meg! [...] Gyönyörűséges illatra!” „Te pedig, ördög, menekülj, mert elközelgett az Isten ítélete!”<sup>24</sup>*

Az utolsó exorcizáló szakaszban a jelölt a pap kérdésére megmondja a nevét, majd háromszor ellentmond (ahogy a szertartás kezdetén) a gonosznak. A pap megkeni a hittanulók olajával a mellkasán és a hátán keresztalakban, majd letörli egy szivaccsal az ujjáról és a jelölről is az olajat, miközben háromszor felszólítja a tisztátalan lelket a távozásra. Ehhez a gesztushoz hasonlít, a keresztvízzel való leöntésnél szereplő későbbi utasítás:

22 Földváry Miklós István (2010) 14b.

23 Földváry Miklós István (2010) 19b.

24 Földváry Miklós István (2010) 19b-20b.

*„Ha a víz, amely a megkeresztelt fejéről lefolyik, nem eleve a keresztelőkápolna szakrális-  
riumába folyik, tartsanak alá egy tálat, és később oda öntsék ki.”<sup>25</sup>*

Felfedezhető a szentséget hordozó tárgy iránti tisztelet; illetve az a szent-  
re vonatkozó szabályok hangsúlya. Azon túl, hogy az olajnak és a víznek is  
szerepe van a rítusban, meg van a saját helyük, így nem lehet őket „elpaza-  
rolni”, a profán hulladékhoz hasonlóan kezelni.

Az olajjal való megkenés után a pap leveszi lila stóláját és palástját, és  
fehéret vesz fel helyette, ami a bűnöktől való megtisztulást jelképezi. Fontos,  
hogy nem a jelölt részéről, hanem a szentet, a transzcendenst közvetítő  
személynél történik változás, ami jelzi a szimbolikus cselekedet révén a  
rítus sikerességét – tehát a jelölt megtisztulását. A hittanuló ekkor már ké-  
szzen áll arra, hogy bevezessék a keresztelőkápolnába. A liturgia szövege itt  
megjegyzti, hogy ha nincs előkészítve a keresztvíz, akkor meg kell szentelni  
azt. Miután a jelölt megvallotta hitét a Szentháromságban, megkérdezik, mit  
kér. A kérdésre adott, kétszeresen megerősített válasza, hogy keresztséget,  
így egyértelműen, tanúk előtt nyilvánítja ki a döntését.

A keresztszülők ekkor megérintik a jelöltet, a pap pedig a kút fölé hajolt  
keresztelendő fejét a kútból vett vízzel háromszor leönti keresztalakban, mi-  
közben a Szentháromság nevében kimondja a keresztelési formulát: „N., én  
megkeresztellek Téged az Atyának +, és a Fiúnak +, és a Szentléleknek + nevében.”<sup>26</sup>  
Amennyiben nem egyértelmű, hogy korábban a személy már megkapta a  
szentséget, hozzá kell tennie feltételes módon a papnak, hogy „Ha nem vagy  
megkeresztelve”.<sup>27</sup>

A pap jobb kezének hüvelykujjával keresztalakban megkeni krizmával<sup>28</sup>  
a hittanuló fejét. Ez az isteni áldáson túl a kiválasztottságot és felkentséget  
jelképezi, mely szimbolika eredete az ószövetségi király- és papfelkenési  
motívumra nyúlik vissza. Miután szivaccsal megtörli ujját, a pap egy fehér  
vászonkendőt tesz a jelölt fejére és megtörténik a fehér ruha felvétele is. A  
következő szimbolikus elem a gyertya vagy mécses átadása, amit utána az

25 Földváry Miklós István (2010) 21b.

26 Földváry Miklós István (2010) 21b.

27 Földváry Miklós István (2010) 21b.

28 A krizma szó a *Khriein* ógörög igéből származik, jelentése szerint: felkenni, megkenni. Ugyan-  
ennek az igének egy melléknévi igenevéből származik a Krisztus szó is, ami felkentet jelent.

immáron jelöltből hitújonccá vált személy a szertartás alatt – a bérmálás idejét kivéve – a kezében tart. Amennyiben jelen van a püspök, kiszolgáltatja a bérmálás szentségét, majd részt vehetnek első miséjükön a beavattak és magukhoz vehetik az Oltáriszentséget. A három, olajjal történő megkenésnek különböző funkciói vannak. Az első, a katekumenek olajának a gonosztól megszabadító, s ezáltal a keresztségre felkészítő célja van. A második megkenés „[...] az üdvösség krizmájával az Isten népéhez, Krisztus tagjához való tartozás jele”, végül pedig a bérmálás során használt olaj a *Szentlélek ajándékának jele*.<sup>29</sup>

Az általam eddig elemzett liturgia a tradicionális, középkori *Ordo Baptismi Adulorum* volt. A következő a Katolikus Tábori Püspökség által közzétett szertartásrend, amit szintén érdemes megvizsgálni, mivel a szentmisével egybekötött keresztelés tartalmazza az Ige-liturgiáját illetve a homíliát, melyek szövegei szintén hasznos támpontot jelentenek a szentség felvételének beavatásként való megértésében. Megfigyelhető, hogy az elemzés tárgyát képező későbbi liturgiaváltozatban lerövidülnek az exorcista szakaszok, illetve bizonyos rítusok (mint például a jelöltre való háromszori lehelés vagy a só szájba vétele) nem szerepelnek. Ennek oka többek közt a II. Vatikáni Zsinat reformja, mely felújította a katekumenátus hagyományát, így számos liturgikus elem a keresztelést megelőző felkészülési időszakra helyeződött át.

A Katolikus Tábori Püspökség keresztelési szertartása az alábbi rendet követi:

Bevezető szertartás

Az Ige liturgiája

Homília

A keresztelendőek olajával való megkenés

A keresztség kiszolgáltatása

Ellenemondás a Sátánnak

A hit megvallása

Keresztség-utáni megkenés

29 Gegő István Julianus (2003). *Keresztségünk megünneplése Húsvét misztériumában. A katekumenátus ókori gyakorlatának megújulása a XXI. század fordulóján*. Kézirat. Szeged. 2 Hozzáférés: <http://tar.liturgia.hu/Tanulmanyok/Gego%20Istvan%20Julianus%20-%20Keresztsegunk%20megunneplese%20Husvet%20misztariumaban.pdf> 2019. 11. 13. 25.



A fehér ruha átadása és fölvétele

Az égő gyertya átadása

A bérmálás szertartása

Az Úr imádsága

Záróáldás.<sup>30</sup>

A szertartásrend Bevezető részének kezdő mondata a következő:

*„Orgonaszó vagy a hívek éneklése közben a pap karingben, fehér stólában és palástban (ministránsok kíséretében) kivonul és köszönti a népet majd a keresztelendőt!”<sup>31</sup>*

Egyértelműen kiderül, hogy a résztvevők az alábbiak: az egyházi személyek (tehát a pap és a ministránsok), a közösség (melynek tagjai – valamint a liturgia során a képviselői – a keresztszülők), illetve a keresztelendő személy(ek). Ugyan a liturgiát a pap vezeti, de a szertartás sikerességéhez mindegyik résztvevőre szükség van.

A papi stóla fehér, ami liturgikus színként a tisztaságot, a fényt, feltámadást és a húsvétot jelképezi.

A köszöntés után a keresztelendőt szólítja meg a pap:

*„Szent hitünk tanításából már tudod, hogy Isten, a mi mennyei Atyánk, a keresztség által isteni életében részesíti az embert. Gyermekévé fogadja, a Szentlélek templomává és a mennyország örökösévé teszi. Te is azért jöttél el az Isten házába, hogy erre az isteni életre vízből és Szentlélekből újjászülessél és Krisztus titokzatos testének, az Egyháznak tagjává legyél.”<sup>32</sup>*

Az idézett szakasz utal a keresztelendő felkészülése során megszerzett ismereteire az Egyház tanításairól, illetve nyomatékosítja az újjászületést, mely a víz és a Szentlélek által jön létre. Az újjászületés ebben az esetben a földi életben megvalósuló átmenetre is vonatkozik – egyik része a

30 A továbbiakban a szertartásból idézett szakaszok a Katolikus Tábori Püspökség által közzétett szertartásrendből származnak: Hozzáférés:<http://www.ktp.hu/document/felnott-kereszteles-szertartasanak-rendje> 2019. 11. 13.

31 Gegő István Julianus (2003)

32 Gegő István Julianus (2003)

közösségbe való belépés – illetve a tényleges halál után kilátásba helyezett túlvilági életben való részesedésre.

A következő szimbolikus elem a név. A pap kérdésére a keresztelendő megmondja az általa választott nevet, ezek után egy azonos nevű védőszentet kap. A keresztnév kifejezetten fontos az identitás szempontjából, az új életre születő embert jelképezi, a védőszent pedig a személy oltalmazója-ként transzcendens védelmet biztosít számára.

A liturgia soron következő szakasza szintén a felkészülési időszakra vonatkozó utalásokat tartalmazza:

*„Ezt az örök életet és a keresztséget nem kérnéd a mai napon, ha Krisztus Urunkat már nem ismerted volna, és tanítványa nem akartál volna lenni. Már ismerted az ő szavát, elhatároztad, hogy megtartod parancsait, sőt bekapcsolódtál a keresztény testvéri közösségbe és annak imádságába. Mindezt ugye azért tetted, mert keresztény akarsz lenni?”<sup>33</sup>*

Hangsúlyt kap a preliminális szakasz azon része, amikor a keresztelkedő megkezdte részvételét a közösség életében, azonban még nem teljesértékű tagként. Ezáltal a jelölt nem csak megtapasztalta a beavatás utáni életére vonatkozó szabályokat, hanem a közösség is megismerte a csatlakozni kívánó személyt. A gyülekezetet képviselik a keresztszülők, akik a pap kérdésre kifejezik a közösség nevében, hogy méltónak találják a jelöltet, hogy részesüljön a beavató szentségekben. Ezenkívül kezességet is vállalnak, hogy a továbbiakban is támogatni és segíteni fogják őt.

Az Ige liturgiájában a pap felolvassa János evangéliumából Jézus találkozását Nikodémusszal, akinek kérdésére kinyilatkoztatja: „[...] aki újjá nem születik vízből és Szentlélekből, az nem megy be az Isten országába.”<sup>34</sup> Így a vallásalapítótól származó történet igazolja a rítus szükségességét és jogosságát, hiszen tanításának része, így követendő mintát szolgáltat.

A Homília után a hívek könyörögnek a keresztelendő megtisztulása mellett saját hitük megújulásáért is. A rítus így nem csupán egy személyre

33 Gegő István Julianus (2003)

34 Gegő István Julianus (2003)

vonatkozik közvetlenül, hanem egy egész közösséget emlékeztet összetartozásra, erősítve a csoportkohéziót.

*„Istenünk, te láthatatlan erőddel a szentségi jelek által csodálatos dolgokat művelsz, s a vízről számos tanítást adtál, hogy előre jelezze a keresztség kegyelmét.*

*A te Lelked, Istenünk, a vizek fölött lebegett a teremtés kezdetén, hogy a víznek már akkor megszentelő erőt adjon. Az újjászületés módját pedig a vízőzön által mutattad meg, Istenünk, mert egyazon víznek titokzatos ereje vetett véget a bűnnek, és lett az érényes élet kezdete.*

*Te, Istenünk, száraz lábbal vezetted át a Vörös tengeren Ábrahám fiait, hogy a fáraó rabigájából szabaduló néped a megkereszteltek előképe legyen.*

*Szent Fiadra pedig, amikor a Jordán vízében megkeresztelkedett, leszállott a Szentlélek ereje, majd, midőn a kereszten függött, a vérrrel együtt oldalából víz fakadt; a föltámadása után pedig tanítványainak parancsba adta: »Menjetek, tanításot minden népet, megkeresztelvén őket az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében!«<sup>35</sup>*

A keresztelés egy „időben és időn kívüli pillanatot”<sup>36</sup> hoz létre, amiben megelevenedik a víz keresztény vallásban képviselt szerepe. A víz a megtisztulás univerzális szimbóluma, a kereszténységben igazolást kap az ószövetségi történetek alapján a teremtő és a pusztító aspektus is. Mivel a katekizmus magyarázata szerint a teremtésnél a víz és a Szentlélek volt jelen, így víz a keresztelés során is az újrateremtés szimbolikáját hordozza. A pusztító jelleg a bibliai özönvíz a bűnös emberiség eltörlésén keresztül jelenik meg, ami által létrejön az új kezdet, megszületik egy tiszta állapot, amit az Istennel kötött szövetség koronáz meg. Hasonlóan a keresztelkedő személy is mentesül az ősbűn terhétől és újjászületik, ezáltal alkalmassá válik az Istennel való szövetségre.

35 Gegő István Julianus (2003)

36 Turner, V. (2002) 109.

Az idézett újszövetségi történetben Krisztus keresztsége okán a keresztelés egy olyan egyetemes értékű *hierofánia*<sup>37</sup> a kereszténységben belül, amely kijelöli Jézus nyilvános működésének kezdőpontját – s egyúttal a vallási működésének indulását is –, amely így a beavatás archetípusává, példájává válik.

A megtisztulás materiális és spirituális síkon is megjelenik: a vízzel való leöntés jelképezi az eredendő bűntől való megtisztulást, de a rítus elvégzéséhez szükséges, hogy a keresztelkedő maga is aktív cselekvőként egyfajta megtisztulást végezzen, hogy a szentség befogadására készen álljon. Ez lelki értelemben történik, melyet a bűnbánati ima elmondásán keresztül, illetve az exorcizmus által gyakorol. A bűnvallást követi az olajjal való megkenés. Ennek az a szerepe – a felkentségen túl –, hogy Krisztus által védelemben részesüljön a keresztelendő a gonosszal szemben.

A keresztség kiszolgáltatásánál a pap a gyülekezettel együtt kéri Isten jóváhagyását, majd a Szentlelket szólítja, hogy a víz megszentelődjön. A jelölt alkalmasságát azáltal bizonyítja, hogy először kijelenti: ellene mond a bűnnek, a gonoszságnak és a Sátánnak, majd megvallja hitét a Szentháromságban.

A különböző előkészítő és megtisztító elemek elvégzése után következik maga a keresztelés aktusa, ami a háromszori vízzel való leöntést jelenti e szavak kíséretében:

*„N. én megkeresztellek téged az Atya + és a Fiú + és a Szentlélek + nevében.”*

A felnőtt keresztelkedést követően ma jellemzően a bérmálás következik – különleges eseteket leszámítva, ilyen például az, amikor a püspök nem tud jelen lenni a szertartáson, és másnak sem ad felhatalmazást a rítus elvégzésére. A megkeresztelt fejét ismételten megkenik olajjal, mely az Isten által kiválasztottságot jelképezi a Bibliában.

37 Hierofánia abban az értelemben, ahogy Mircea Eliade használja *Vallástörténeti értekezés* című művében: „*hierofániának tekinthető, amennyiben a szent valamilyen módozata, történelmének valamely momentumuma jelenik meg benne, azaz a szent megszámlálhatatlan létező változatának egy adott tapasztalata.*” Eliade, M. (2014). *Vallástörténeti értekezés*. Budapest, Helikon Kiadó. 31. Azonban nem csak a keresztelés, hanem maga Jézus is tekinthető hierofániának — Julien Ries szerint, *a hierofániák csúcsa* –, mint az Isten megtestesülése. Ries, J. (2003). *A szent antropológiája*. Budapest, Typotex Kiadó. 44.

Jelképes cselekedet a fehér ruha átadása és fölvétele, amely a keresztségben megszületett személy tisztaságát és új identitását fejezi ki. Ebben és az égő gyertya átadásában is a keresztszülő segít, akinek feladata a húsvéti gyertya lángjáról meggyújtani majd a megkeresztelt kezébe adni saját gyertyáját. Így Krisztus azon aspektusát jeleníti meg, amely a világosságot jelenti és kifejezi, hogy az ő követése által lesz az ember a „világosság fia”.<sup>38</sup>

Amennyiben a bérmálás is része a szertartásnak, akkor ezen a ponton kerül rá sor. A pap/püspök ekkor krizmával keni meg a megkereszteltet, és a bérmálandó fölé emelt kézzel a Szentlélek hét ajándékával megáldja. Ezután a bérmaszülő jobb kezét a bérmálkozó vállára teszi, aki ekkor közli bérmanevét. A keresztségben a víz által tisztul meg és születik újjá a jelölt, a bérmálkozás során magát a személyt tölti el a Szentlélek. A liturgiát az Úr imádságának közös elmondása zárja, majd a Záróáldással fejezi be a pap szertartást.

## Összegzés

Jelen tanulmány célja volt bemutatni, hogy a katolikus felnőtt keresztelkedés egy olyan beavató szertartás, amiben egyértelműen megnyilvánulnak a határátlépésre jellemző elemek, melyek segítik az egyént a korábbi életéből való újjászületésre az Egyház teljes jogú tagjaként.

A keresztelés egy átmenetet képez az egyén korábbi életéből a keresztény vallás szerinti életbe. A katekumenátus során a jelölt preliminális fázisban van, amikor ugyan szándékában áll, de korábbi életétől még nem szakadt el teljesen, ezért, illetve az ismeretek és a teljes felkészülés hiányában még a beavatott státuszba sem kerülhet. Az új állapot elérését segítik a különböző rítusok. A beavatás sikeréhez szükséges, hogy a jelöltben erre meglegyen a szándék, a megfelelő tudás birtokában legyen, rituálisan tisztává váljon, illetve a közösség jóváhagyásával is bírjon. A szándék motívuma a hitvallásban nyilvánul meg, az ismeretek a közösen elmondott imádságban, a közösség jóváhagyása pedig a keresztszülő támogatása és a szertartásban résztvevő gyülekezet által valósul meg. A keresztség maga is megtisztító funkcióval bír, azonban a szentség felvételéhez szükséges a rituális tisztaság, melyet a

<sup>38</sup> „Valaha sötétség voltatok, most azonban világosság az Úrban. Éljetek úgy, mint a világosság fiai.” Ef 5.8.

liturgia exorcisztikus szakaszai biztosítanak. A megfelelően elvégzett szertartás végül a pap közvetítésével a szentség felvételét és a közösségbe való belépést eredményezi.







## AZAS SÁLÓM / ÁCÁT SÁLOM / מולש תצע.

### BACHER SIMON ALKALMI KÖLTEMÉNYEI A „MAGYAR ÉS ERDÉLYHONI IZRAELITÁK EGYETEMES GYŰLÉSÉHEZ” (KITEKINTÉSEL BACHER SIMON ÉLETÉRE)

*Tuna Rita*

Bacher (Bachrach) Simon 1823-ban született a felvidéki Szent-Miklóson (1863-tól: Liptószentmiklós). 1867-ben költözött Pestre, ahol 1874-től, 1891-ben bekövetkezett haláláig, a Pesti Izraelita Hitközség könyvelőjeként tevékenykedett és írta verseit németül és héberül fordításai mellett. Az elsők között volt, aki magyar költők költeményeit héber nyelvre fordította és kiadatta. Többek között Kölcsey, Petőfi, Vörösmarty, Eötvös, Arany verseit, közöttük a Himnusz és a Szózatot is. 1868-ban héber és német nyelvű alkalmi költeménnyel (AZAS SÁLÓM / ÁCÁT SÁLOM / מולש תצע) köszöntötte a „Magyar és Erdélyhoni Izraeliták Egyetemes Gyűlését” (Kongresszus). Alkalmi költeményének címe utalás Zehárjá/Zakariás próféta soraira (VI,13): „[...] és ülni és uralkodni fog az ő székében, és pap is lesz az ő székében, és békesség tanácsa lesz kettőjük között.” Az említett költemények részletes analizálása és mindkettő magyar nyelvre fordítása segítségével tanulmányomban bemutatom Bacher Simon nézeteit, a Kongresszust lelkesen támogató elképzelését és vizionált jövőképét, kitérve néhány érdekesebb és sokatmondó szóhasználatra, valamint I. Ferenc Józsefnek és a Kongresszus összehívójának: Eötvös Józsefnek tulajdonított szerepére. A költemények 20 darab 6 soros versszakokat foglalnak magukban, tehát összesen 120 sort, hasonlóan az ókori zsidó parlament, a „Nagy Gyülekezet Férfúinak” számához. E törvényhozói testület volt az, amely a babilóniai fogságból visszatért zsidók új körülmények, kihívások közötti életét szervezte, határozta meg. Ebben az esetben is szembeűnő a párhuzam a magyarországi zsidósággal, akiket a Kongresszust megelőző évben (1867) emancipáltak. Mindazáltal a költeményekben aprólékos és bravúros szerkesztés nyomai fedezhetőek fel, hiszen a héber és

a német nyelvű szövegek végrímeinek képlete ugyanaz: az első négy sorban *keresztrímek* (a-b-a-b) találhatóak, amit *párosrím* (c-c) követ. Bacher Simon verse rendhagyó és nagyon-nagyon különleges, teljesen idegen a hagyományos héber versformáktól, az a kor magyar nyelvű verseinek stílusát, formáit és rímképleteit követi. Az analizált verseket a költő héberül és németül is megírta és egy füzetecskében megjelentette, amelyet a National Library of Israel gyűjteményéből sikerült megszerezni. (Érdekes, hogy a magyar nyelvű borítón a „szózat” szó olvasható: „[...] szózat az első magyar izraelita CONGRESSUS ünnepélyes megnyitása alkalmával [...]”) Azt vártuk, hogy a két költemény lefordítása után, egy darab, egységes, teljes magyar nyelvű fordítást lehet készíteni, amely alkalmas lesz a három nyelvben (héber, német, magyar) használatos *consecutio temporum* szabályainak, jellegzetességeinek vizsgálatára, elemzésére. De a fordítások után kiderült, hogy a két vers valójában nem azonos, és a két fordítás így - habár összevethető egymással - de mégsem készíthető belőle egy, teljesértékű magyar nyelvű fordítás, mert akkor a költő mondandója is sérülne. A héber nyelvű inkább egy szűk célközönséget céloz meg, míg a német nyelvű a szélesebb közönségnek szól, hiszen a kor magyarországi zsidósága már a német nyelvet érti és használja akkoriban, ám mindkét költeményt áthatja a korabeli Európa új és szabad szelleme, a pozitív jövőkép vizionálása.

## Kultúrtörténeti bevezetés

150 évvel ezelőtt zajlott „Magyar és Erdélyhoni Izraeliták Egyetemes Gyűlése” (kongresszus), amelyhez írt Bacher Simon, ki Bacher Vilmosnak az Országos Rabbiképző Intézet második rektorának apja volt, egy verset héber és német nyelven.

Az alkalmi költemény, a programvers címe: *Ácát sálom* (מוֹלֵשׁ תְּצַע – Béke/Teljesség tanácsa).<sup>1</sup> Írója: Bacher Simon, aki 1823-ban született a felvidéki, Liptó vármegyei Szent-Miklóson, a későbbi Liptószentmiklóson. (A városka

1 Bacher Simon: „AZAS SÁLÓM” szózat az első magyar izraelita CONGRESSUS ünnepélyes megnyitásának alkalmával Pesten 1868. év December 14. / FRIEDENSGRUBB an die Mitglieder des im Dezember 1868. eröffneten ungarisch-israelitischen KONGRESSSES. Budán: a m. kir. tudomány-egyetemi nyomdából, 1868.

neve 1863-1920 között volt Liptószentmiklós, előtte /Liptó/Szent-Miklós.)<sup>2</sup> A Bacher családnak Bacharach/Bacherach városa a névadója. Bacharach Németországban, a Rajna mentén, Rheinland-Pfalz tartományban található.<sup>3</sup> A városka nevét közismertté Heine töredékes írása, a „Bacherachi rabbi” tette.

A Bacharach család magyarországi történetét a XIX. század végéig megírta és publikálta<sup>4</sup> már Büchler Sándor, a mártírrá lett történész és keszthelyi főrabbi a Magyar-Zsidó Szemlében, ezért erre most nem térek ki, csak a XIX. század elejétől, a Bachrach család Pressburgból/Pozsonyból Szent-Miklósra költözésétől elevenítem fel – érintőlegesen – a történéseket.

A Pozsonyban élő Méir/Mayer Bacharach<sup>5</sup> fia, Júda/Jehuda Leib/Lőw/Löw/Lőb/Léb Bacharach<sup>6</sup> (Liptó)Szent-Miklósra költözött az 1800-as évek elején. Itt született fia, Jichák/Isak Jozsef/Josef Bacharach.<sup>7</sup> Ő volt az, aki a Bacharach családnév helyett a „Bachert” kezdte használni.<sup>8</sup>

Jichák/Isak Jozsef Bacharach/Bacher feleségül vette Cirl/Czirl/Theresia Janowitzot.<sup>9</sup> Elsőszülött gyermekük volt Bacher Simon. A helyi zsidó elemi iskolában és a jesivában, majd a nikolsburgi, leipniki, eisenstadti/kismártoni és a bonnhardi/bonyhádi jesivákban tanult, és elsajátította a héber és a francia nyelvet a már ismert német és a szlovák mellett. Hazatérvén szüleihez kereskedői pályára lépett, valamint a (liptó)szentmiklói zsidó hitközség jegyzője lett. Ő az egyik alapítója és vezetője a helyi Olvasókörnek (Leseverein) iskolaügyi bizottsági tagsága mellett. Közben megtanult magyarul is, ami akkor ritka volt azon a környéken.

2 Hozzáférés: <http://www.cisarik.com/index.html> [http://www.cisarik.com/0\\_Liptovsky\\_Mikulas\\_Liptovsky\\_Mikulas\\_Zi\\_Lipto\\_Liptov.html](http://www.cisarik.com/0_Liptovsky_Mikulas_Liptovsky_Mikulas_Zi_Lipto_Liptov.html) 2016. 03. 30.

3 Hozzáférés: [www.bacharach.de/index.php?L=&id=1023](http://www.bacharach.de/index.php?L=&id=1023) <http://www.bacharach.de/startseite/> 2016. 03. 27.

4 Dr. Büchler Sándor (1910). A Bacharach család Magyarországon. Magyar-Zsidó Szemle XXVII. évf. 82–102.

5 Dr. Büchler Sándor (1910)

6 Herzog Emil (1894). *A zsidók története Liptó Szt-miklóson*. Budapest.

7 Kempelen Béla (1937). *Magyarországi zsidó és zsidó eredetű családok I.* Budapest.

8 Bacher Vilmos: Bacher Simon élete. A „Sáár Simon” c. verseskötetek bevezetője, magyar nyelvű, gépelt példány, a Bacher-család tulajdona. 1. lap.

9 Dr. Büchler Sándor (1910)

1848-ban feleségül vette D'vorá/Debóra/Dorothea/Doria/Dorottyá Tedescot. Első gyermekük Wilhelm/Vilmos, aki majd a budapesti Rabbiképző Intézet (Landesrabinerschule) második rektora lesz.

1852-ben a Túróc vármegyei Szucsányba költözött családjával együtt Bacher Simon. Ő volt a vármegyei sójövédék felügyelője, de kereskedéssel is foglalkozott, valamint az általa kezdeményezett zsidó iskola inspektora volt, majd visszaköltöztek (Liptó)szentmiklóásra. Később a Nyitra vármegyei Kóson bérelt 700 hold földet és ott gazdálkodott.

Költői és írói hajlammal megáldott idealista létére a gazdasági pályákon nem boldogult anyagilag; tönkrement és 1867-ben Pestre költözött családjával együtt. Itt eleinte könyvelő és levelező volt egy kereskedelmi cégnél, majd 1874-től – 1891-ben bekövetkezett haláláig – a Pesti Izraelita Hitközség könyvelőjeként tevékenykedett és írta költeményeit németül, héberül és magyarul fordításai mellett.

Bacher Simon az elsők között volt, aki a magyar költők verseit héber nyelvre fordította és egy kötetben kiadatta (Hazafias dalok - קראה תורימו). Megtalálható benne Kölcsey, Petőfi, Vörösmarty, Eötvös, Arany versei, közöttük a Himnusz - קראה תליפת... Szózat - מעל ארוק לוק - stb. 1868-ben héber nyelvű verssel (מולש תצע) köszöntötte a Magyar és Erdélyhoni Izraeliták Egyetemes Gyűlését, és ő fordította héber nyelvre az itt hozott határozatokat is „előljárósága utasítására”.

1871-ben a kongresszust összehívó Eötvös József halálára írt verset (הינאת). 1877-ben, az akkor megnyílt Országos Rabbiképző Intézetet is héber nyelvű versben (Béke otthona/hajléka - מולש הון)<sup>10</sup> köszöntötte. Büchler Sándor írta róla: „[...] öröklött hajlam volt a verselő készség, ő volt Magyarországon az első héber író, ki a magyar költészet remekeiből ügyesen és választékosan a legtöbbet fordított a szentírás nyelvére.”<sup>11</sup>

Összegyűjtött költeményeit elsőszülött fia, Bacher Vilmos, három kötetben adatta ki, *Sáár Simon* címmel, 1894-ben, apja halála után három évvel. Vilmos fia így írt a bevezetőben: „A könyvet Sáár Simonnak neveztem, hogy atyám

10 Bacher Simon (1894). *Sáár Simon I.* Wien. 88-96. Oláh János (szerk.) (2017). A BUDAPESTI RABBIKÉPZŐ TÖRTÉNETÉBŐL I. (Magyar Zsidó Tudományok 11. kötete.) Budapest, Gabbiano Print Kft.

11 Dr. Büchler Sándor (1910) 94.

*neve örök emlékezetül megörökíttessék. A kapuk között, melyen át az Isten városába, a szent nyelv városába lehet jutni, Simon kapuja is nyitva lesz, be nem zárul.*"<sup>12</sup>

Bacher Simon még az ősi hagyomány talajáról indult a XIX. század elején, de a század végén már az „új”, az úgynevezett neológ zsidóság által frissen taposott utat járva fejezte be életét.

Hogy ez így történhessen, abban meghatározó szerep jutott a Magyar és Erdélyhoni Izraeliták Egyetemes Gyűlésének, amit már említett költeményével köszöntött.

1868 december 14-én (hanuka 6. napján, tévét hónap újholdjának első napján) a pesti Vármegyeház közgyűlési termében, a magyarországi zsidóság 220 választott képviselője előtt nyitotta meg a gyűlést (vagy kongresszust) báró Eötvös József vallás- és közoktatásügyi miniszter. A teljes magyarországi zsidóságot megjelenítő első, és mindmáig egyetlen ilyen kongresszus feladata lett volna a zsidó felekezet szervezeti kérdéseinek rendezése, egy egységes szabályzat megalkotása, valamint az államhatalom számára egy átlátható rend kialakítása. Bacher Simon aktívan követte a kongresszus eseményeit, azokról például egy, a kelet-poroszországi, Lyckben megjelenő, Hamagid (דיגמה) című héber nyelvű hetilapban számolt be<sup>13</sup> és költeményt is írt e jeles alkalomból.

E kongresszust köszöntő versének címe: מוֹלֵשׁ תְּצַע (Béke/Teljesség tanácsa). A héber nyelvű címlapon a következők olvashatók: „Dicsőítő ének, a gyűlés napjára. Magyar föld előkelőségei és hitközségeinek megválasztottjai és küldöttei, a király és miniszterei megbízásából, a nagy kongresszus a fővárosban, Buda Peszten, hétfőn, hanuka 6. napján, tévét (hónap) újholdja első napján (=december 14) 629-ben (=1868) a kis időszámítás szerint.”

Majd két idézet következik a Példabeszédek könyvéből: <sup>14</sup> מוֹלֵשׁ יִצְעִילֵנוּ - „[...] segítség a tanácsadó sokaság [...]” „[...] és a békességet tanácsolóknak öröm.[...]” (A szerző, Oláh János, saját fordításai) (Péld. 11,4; 12,20) Néhány betű fölött kicsi karikák jeleznek egy évszámot: 5/ה + 2/ב + 2/ב + 10/י + 10/י + 300/ש + 300/ש = 629, amely megfelel az 1868. évnek.

12 Bacher Vilmos: Bacher Simon élete. 17. lap.

13 Hamagid. Nr. 50. 1868. XII. 23.

14 A héber nyelvű szentírási idézetek forrása: <https://www.sefaria.org/texts/Tanakh> weboldal. Hozzáférés: 2016. 03. 27-én.

A címlap belső felén hét darab szentírási idézet olvasható (cím + hat idézet a hatsoros versszakoknak megfelelően) mintegy „előíma” gyanánt, amely előrevetíti költeményének vezérfonalát is:

מִהְיֵהְיֵה וְיֵב הָיְהִת מִלְשׁ תַּצְעוּ... - „[...] és békesség tanácsa lesz kettőjük között.” (Zeh. 6,13)

וּבְקָהּ מִלְשָׁהּוּ תִמְאָה... - „[...] a hűséget és a békességet szeressétek.” (Zeh. 8,19)

...וְיֵעֲשׂוּת תַחְנוּ הַבוֹשֵׁב... - „[...] megtérésre és nyugodtságra támaszkodjatok [...]” (Jes. 30,15)

...הִרְהִמְנָ מִלְתַּפְנֵן תַּצְעוּ... - „[...] és tanácsa a hamisaknak elhamarkodott.” (Jób 5,13)

...צַעַן תּוֹבִידֵן בִּידֵן... - „De a nemes nemeseket tervel [...]” (Jes. 32,8)

...מִירְשָׁעוּ מִצְתָּאֵם וְיִתְאָוּ... - „[...] és az ő atyjafiai kétszázhuszan.” (1Krón 15,6)

...תּוֹמֵשֵׁב וּבִקְנֵן פִּלְקֵן... - „[...] mindnyájok nevei feljegyezettek.” (Ezra 8,20)

A 14 lapos, 1868-ban Budán megjelent könyvecskének van magyar és német nyelvű címlapja is. A magyar nyelvűben a „szózat” szót használja Bacher Simon: „[...] szózat az első magyar izraelita CONGRESSUS ünnepélyes megnyitása alkalmával [...]”

A költemény címe (מולש תצע) egyértelműen utal Zehárjá próféta soraira a Szentírásból:

...מִהְיֵהְיֵה וְיֵב הָיְהִת מִלְשׁ תַּצְעוּ וְאַפְסִכ־לַע וְהִכּ הָיְהוּ וְאַפְסִכ־לַע לְשִׁמּוֹ בְשֵׁי... - „[...] és ülni és uralkodni fog az ő székében, és pap is lesz az ő székében, és békesség tanácsa lesz kettőjük között.” (Zeh. 6,13); valamint RASI kommentárjára (Zeh. 6,13-hoz): „מולש תצעו: „הוֹ תָא הוּ וּבְהָאֵי הַכְהוּ אִישְׁנָה. וְגוּ” - „[...] és békesség tanácsa [...] A vezető/hatalom és a pap/vallás szeretni fogják egymást.”

Nyilvánvalónak tűnik a párhuzam: a világi hatalom – amely egy évvel azelőtt, az I. Ferenc József által hitelesített 1867. évi XVII. törvénycikkkel, „Az izraeliták egyenjogúságáról polgári és politikai jogok tekintetében” címet viselő úgynevezett „emancipációs” törvénnyel deklarálta a magyarországi zsidóság „polgári és politikai” jogegyenlőségét – a zsidóság választott vezetőitől, világi és vallási vezetőitől elvárja, hogy „békességben/teljességben” jussanak közös nevezőre említett tanácskozás alatt, és egyezzenek meg közös dolgaikról, rendezzék azokat. Bacher Simon valószínűleg szintén erre gondolhatott, ezt fogalmazza meg a versben.

A könyvecskében az egyik oldalon olvashatunk 4 versszakot héberül, a másik oldalon ennek német nyelvre fordítását.

A vers 20 darab 6 soros versszakot foglal magában, tehát összesen 120 sort, hasonlóan az ókori zsidó parlament, a „Nagy Gyülekezet Férfiúinak (הַלְלוּ־גַדְה תִּסְבֵּיכ יִשְׂרָאֵל)” számához. Ez a törvényhozó testület volt az, amely a babilóniai fogságból visszatért zsidók új körülmények, kihívások közötti életét szervezte, meghatározta. Ebben az esetben is szembetűnőnek nevezhető a párhuzam.

Bacher Simon költeményében aprólékos és szerkesztés nyomai fedezhetőek fel, hiszen a héber és a német szöveg végprimeinek képlete: „a-b-a-b-c-c” – keresztrím és páros rím. Bacher Simon verse teljesen idegen a héber és a német nyelvű versformáktól, az a kor magyar nyelvű verseinek mintáit, stílusát, rímképleteit követi.

## Verselemzések

Jelen tanulmányomban két verset elemzek, tehát az első fejezetben már bemutatott szerző, Bacher Simon, illetve a – már szintén említett – verseinek további elemzésével az első fejezetben ismertetett korszak sajátosságait is figyelembe véve. A szerző az egyik verset héberül, a másikat pedig magyarul írta. A téma azonos, mindkét programvers a Magyar és Erdélyi Izraeliták Egyetemes Gyűlését, a Kongresszust méltatja<sup>15</sup>.

A héber nyelvű vers a zsidó ünnepek eszmevilágával foglalkozik, ezekre egyértelmű utalásokat tartalmaz a zsidó hagyományos, szent szövegekből. A német nyelvű vers szélesebb nyilvánosságnak szól és csak részben tartalmazza azokat a zsidó ünnepekre való (nyelvi) utalásokat, amelyeket a héber nyelvű vers. Tanulmányom célja rálátást adni a zsidó emancipáció korának gondolatvilágára Bacher Simon versein keresztül.

A héber nyelvű vers részleges elemzése során félig-meddig követem Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*<sup>16</sup> című művében megjelölt sorrendet a szavak tekintetében, ezért először az igékkel foglalkozom; másfelől pedig deduktív módszerrel, az egész vers formai, „külső” elemzésétől a belső lényeg felé haladok.

15 Az alábbi linken olvashatók a versek: <http://ujhacofe.hu/tanulmany/acatsalom/acatsalom-kieg1.htm>

16 Foucault, M. (2000). *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Budapest, Osiris Kiadó.

Egy vers sohasem monokauzális hatású, hogy a költő hogyan kontextualizál, hogyan ironizál saját magával és egyúttal olvasójával is.

### Bevezető gondolatok a verselemzésekhez

A hat soros versszakokkal írt költemény voltaképpen egy dicsőítő ének, amelynek mintái fellelhetők már a görög-római költészetben is. „Valójában a formára azért irányul a figyelem, mert jelentős, maga is szerves része a kifejezett tartalomnak.”<sup>17</sup> – írja Fónagy Iván: *A költői nyelvről* című tanulmányában. Arisztotelész írja: „Az elbeszélő és verses utánzásra vonatkozólag világos, hogy az eseménysorozatot – akárcsak a tragédiákban – drámaian kell megszerkeszteni, vagyis az egységes és teljes cselekmény köré, amelynek eleje, közepe és vége van, hogy, mint egy egésznek alkotó lény, a rá jellemző gyönyörűséget adja meg [...]”<sup>18</sup>

Elemzett versünk – tudatos szerkesztési módja miatt – megfelel az arisztotelészi modellnek, hiszen a nyelv linearitása<sup>19</sup> és ennek használata eleve megfelel az eseménysorozat lineáris tárgyalási módjának. A költő elindít bennünket a kezdeti tény deklarációjától: „Beteltek a gyászéveknek napjai [...]”<sup>20</sup> és ekként végezteti: „És béke legyen jöttötökben és békében távozzatok.”<sup>21</sup>

### A héber nyelvű vers keretes szerkezete

A vers első szava: וַיִּמָּלֵךְ, egy perfectum, vagyis egy befejezett aspektusú igei alak, az utolsó két ige pedig imperfectum, itt jelen idő futurum értelemben.<sup>22</sup> וַיִּצַעְתֶּם - יִהְיֶה. Csakúgy, ahogyan a héber igeidő-szemlélet aspektusai egy kört járnak be, vagyis filozófiai szempontból a beszélő kvázi körben jár a cselek-

17 Fónagy Iván (1999). *A költői nyelvről*. Budapest, Corvina – MTA Nyelvtudományi Intézet. Budapest, Kiemelés az eredetiben.

18 Arisztotelész: Poétika. XXIII. Hozzáférés: <http://mek.oszk.hu/00300/00315/00315.htm> 2019. 01. 18. Kiemelések a szerzőktől.

19 Fónagy Iván (1999)

20 Bacher Simon (1894) Fordítás a tanulmány szerzőitől.

21 Bacher Simon (1894) Fordítás a tanulmány szerzőitől.

22 Szabó Mária (1994). A perfectum consecutivum és az imperfectum consecutivum használata. Az igeidők szubjektív aspektusai a héber nyelvben. Az igeidők. In Szabó Mária, *Bevezetés a biblia héber nyelvbe*. Szeged: JATE Press.



mény körül vagy azzal együtt, így valósul meg egyfelől a kurzív, másfelől a konstatív aspektus, de egyszerre, *egy időben*.

Ezzel keretbe is foglalja Bacher Simon költeményében a történet: befejeztek a gyász évei, amit valaminek a hiánya miatt kellett elszenvedni, és béke/teljesség – hiszen a מוֹלֵשׁ szó alapjelentése ez – lesz már az eljövendőben. Így a nyelv segítségével mutatja meg olvasójának korszaka keretét, lényegét, illetve egyszerűen azt is, hogy a kongresszus elkezdődött, tehát *eleje van, tart valameddig, vagyis van közepe, és lesz egy végkifejlete, vége*.

Foucault írja a már említett könyvében, hogy az ige elsődleges definíciója az, hogy „*az ige állít.*”<sup>23</sup> Másfelől pedig: „*Az ige egész faja egyetlenegy igére vezethető vissza, amely azt jelenti: lenni.*”<sup>24</sup> Tehát semminek nincsen folyamatosabb aspektusa ezen foucault-i állítás tekintetében, mint a létigének.

A vers befejező sorában olvasható „יהי - lesz” szó tökéletesen érzékelteti, kifejezi azt a várakozást, azt az imperfect folyamatot, hogy mostantól már semmi gond nem lehet, hiszen a zsidóknak már van törvény előtti egyenlőségük, megtörtént az emancipációs törvény elfogadása, így majdnem minden nehézséget maguk mögött hagytak.

## A zsidó ünnepek világa

A vers első sorában olvashatók a következő szavak: הפרה - ההנאו (gyalázat vagy szégyen vagy szemrehányás - és sóhaj vagy és nyögés). Ezek a szavak a ros hásánára, a zsidó újévre asszociáló finom utalásokat is jelenthetnek közvetlenül a vers kezdetén. A ros hásáná ugyanis a zsidó újévet, az év fejét, a kezdetet jelenti. „*A ros hásáná több rétegű és mély jelentéssel bír, de lényege a megújulásban, az ember elhatározásában rejlik. A megtérés, a megbánás, a bűnök elismerése és a jobbitási szándék a főbb gondolati.*”<sup>25</sup>

A 2. versszak eleje már expressis verbis utal az évkezdet (ros hásáná és a jom kipur, az engesztelés napja) liturgiai aspektusaira: a sófár „rivalgás, ujjongás” (העוּרָה) hangja, amely a biztatást, a segítséget jelezte a harc, a csata közben és a megváltás / segítség napja – העוּשָׁתָה מִי.

23 Foucault, M. (2000)

24 Fónagy Iván (1999)

25 Oláh János (1999). *Judaisztika I.* Budapest, Országos Rabbiképző Intézet.

E kifejezések jelezhetik a „*félelmetes vagy sorsdöntő napok*” jelentőségét a zsidó életben, és egyúttal a magyarországi zsidóság „*félelmetes vagy sorsdöntő napjait*” is. A Magyar és Erdélyhoni Izraeliták Egyetemes Gyűlésének, a kongresszusnak a jelentőségét, amely az emancipáció törvénybe foglalása után a honi zsidóság újabb „*sorsdöntő*” állomását jelentheti.

Például a költemény 17. versszaka egyértelműen megfogalmazza, hogy miért fontos együtt, egyenlő jogokkal élni zsidóknak és magyaroknak itt, „*Magyarhonban*”. Egy fontos költői eszközt alkalmaz Bacher a beszéd-helyzet kialakítására, nevezetesen „*magyaráz*”, „*kibeszél*” olvasójához. Ezzel az nyelvi eszközzel eléri azt is, hogy megértsük, miszerint az ég és a föld közötti létrán járni, a királyi/égi hatalom által a földre állított, a létrejött kapcsolatot szimbolizáló létrán fel- s' alájárni, mindenki közös lehetősége immár.

*„Létra állítottat földre az égből,  
fokai elég szélesek, hogy mindenki együtt menjen;  
lábaiknak nyoma egymásba ér,  
és nem tolakodik ember s' társa, és úgy emelkednek félelem nélkül.”<sup>26</sup>*

A versszak első sora: מִלֶּסְמַח הַצַּרָּא בְּצִמָּה מִלֶּסְמַח utal a Tóra szavaira:

... הַמְּיֻשָּׁה עִיגַמ וְשֶׁאֵרֶן הַצָּרָא בְּצִמָּה מִלֶּסְמַח הַנְּהוּר מִלְּהַיָּנוּ - „*És álmodott és íme: Létra fölállítva a földön, teteje az égbe nyúlik [...]*” (1Móz. 28,12)

A Tóra Jákob álmát írja le, ahol egy létrán Isten angyalai fel- és alá járnak. Az idézett mondat után közvetlenül az Örökkévaló így szólt Jákobhoz, aki később majd az Izrael nevet kapja, azaz ő lesz a zsidóság 12 törzsének ősatyja: „*[...] a földet, amelyen fekszel, neked adom s magzatodnak.*” (1Móz. 28,13) Egyértelmű utalás lehet ez az adott kor politikai viszonyokra, hiszen a törvény előtti egyenlőség szabad polgárokká tette a magyarországi zsidóságot, Izrael fiait, nekik is „*jussuk*” van ahhoz a földhöz, amelyen szabadon, immár emancipálva élhetnek tovább ők és „*magzataik*”.

Az első versszak negyedik sora így szól: „*ujjong és örvend Jákob, Izrael tapsol.*”<sup>27</sup> A Tórában olvasható, hogyha Jákob fogadalmat tesz, miszerint az Isten megőrzi őt, akkor ő is megőrzi Istent istenének. (1Móz. 28,20-21)

<sup>26</sup> Bacher Simon (1894).

<sup>27</sup> Bacher Simon (1894). Fordítás a tanulmány szerzőitől.

A 15. versszakban olvasható: „גה מויכ לודג מוי תרצעו - „mint ünnep és gyülekezés napja, nagy nap ez ünnepelni.”<sup>28</sup> Sávout napjait,<sup>29</sup> áceretnek, azaz zárásnak, lezárásnak is nevezik. Ez az Örökkévaló általi Tóra átadásának és elfogadásának ünnepe. Bacher Simon idézett vessorából következhet, hogy a kongresszus olyan, mint a Tóra átadása és annak elfogadása, csak itt nem Isten, hanem I. Ferenc József adta a törvény előtti egyenlőséget a zsidóknak. Amint a Tóra átadása és elfogadása zárja az egyiptomi kivonulást, a rabság alóli megszabadulás ünnepét, a peszáhot; úgy zárja le a kongresszus a zsidóság egy korszakát, a rabságból a szabadságba jutás korszakát, és jut egy törvények szabályozta közösségi létbe.

A 18. versszak egyértelmű utalás lehet hanuka emléknapjaira, mivel a költemény preambulumból is látható, hogy a kongresszust éppen hanuka napjaiban tartották. A zsidó hagyomány szerint nyolc napon át minden nap eggyel több lángot gyújtunk meg. Minden nap a meggyújtott lángok számának növekedésével együtt nő a világosság is. A gyertyák fénye sötétséget oszlat és egyben szimbolizálhatja a magyar zsidóság fényes, reményteljes jövőjének ígérését, hiszen hanuka napjai a szabadságra és a győzelemre emlékeztetnek.

Az előzőekben már említettem, hogy a héber nyelvű költemény rímképletei rendhagyó és nagyon-nagyon különleges módon a korabeli magyar nyelvű költészet formáit követik, hiszen az egész költeményben az első négy sorban keresztírmek (a-b-a-b) található, amit párosrím követ (c-c). A német nyelvű változat szintén ezt a rendhagyó versformát követi. Így sikerült kideríteni, hogy a National Library of Israel gyűjteményében a vers mindkét nyelven, németül és héberül is megtalálható.

## A דחי – דחפ rímképlet

A 17. versszak felerősíti ezt a gondolati ívet, amelyet a דחי - דחפ rímképlet egyértelműsít.

A דחפ szót meg lehet találni például Jób könyvében is, amely ott a félelem, a rettegés kézzelfoghatóságát mutatja be: דחפ-ילב העיגן קירל הל-אלל הינב חישקה.

<sup>28</sup> Bacher Simon (1894). Fordítás a tanulmány szerzőitől.

<sup>29</sup> Hozzáférés: <https://ph.yhb.org.il/12-13-06/> 2019.01.21.

„Keménykedik fiókáival, mintha nem volnának övéi, hogy hiába a fáradalma, az nem a rettegése.” (Jób 39,16)

Ugyanezt a rettegést szimbolizáló félelmet lehet olvasni a Tórában, Mózes első könyvében is:

... יל הַיְהוָה קִתְּצָי דַחְפוּ סְהַרְבָּא יְהִלְצָ יבְּא יְהִלְצָ ילְוִל - „Ha atyáim Istene, Ábrahám Istene és Izsáknak féleleme nem lett volna velem [...]” (1Móz. 31,42)

A Gerhard Lisowsky-féle konkordancia vonatkozó szócikke<sup>30</sup> Mózes első könyvéből vett utalással, illetve a latin „timere” igével magyarázza ezt a szóhasználatot.

Wilhelm Gesenius ószövetségi szótárának vonatkozó szócikke szintén alátámasztja a דַחַפּ igének, a már említett rettegés, istenfélelem jelentését, sőt, elkülöníti a jahvista és elohista forrásokat is: „das Schrecken, den Jahve verarbeitet” és „Gottesfurcht”<sup>31</sup> – írja.

A Koehler-Baumgartner lexikon is az istenfélelem értelmet támasztja alá: „sich fürchten, zittern, vor Gott beben.”<sup>32</sup>

Georg Fohrer szótára is hasonló jelentésárnyalatokat ad meg, mint Lisowsky, Gesenius és a Koehler-Baumgartner: félemben lenni, félni aggódni, reszketni.<sup>33</sup>

## A héber és a német nyelvű vers összehasonlítása

A héber és a német nyelven írt költemény<sup>34</sup> fordítását megelőzően előfeltéve az volt, hogy majd egy darab magyar nyelvű fordítást tudok készíteni belőlük. Azonban kiderült, hogy valójában két különböző versről van szó, amelyek azonos témájúak, de a héber nyelvű verset egy szűkebb olvasóközönségnek írhatta a költő, hiszen itt egyenes idézetek találhatóak a héber

30 Gerhard, L. (1958). *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt.

31 Gesenius, W. (1921). *Hebräisches und Arämisches Handwörterbuch über das Alten Testament*. Verlag von F. C.W. Leipzig, Vogel.

32 Koehler, L. & Baumgartner, W. (1995). *Hebräisches und arämisches Lexikon zum Alten Testament*. New York, Köln, E. J. Brill-Leiden.

33 Koehler, L. & Baumgartner, W. (1995)

34 Bacher Simon: “AZAS SÁLÓM” szózat az első magyar izraelita CONGRESSUS ünnepélyes megnyitásának alkalmával Pesten 1868. év December 14. / FRIEDENSGRUBB an die Mitglieder des im Dezember 1868. eröffneten ungarisch-israelitischen KONGRESSSES. Budán: a m. kir. tudomány-egyetemi nyomdából, 1868.

nyelvű szent szövegekből, illetve utalások a zsidó liturgia tradicionális elemeire. Ezzel szemben a német nyelvű vers inkább a szélesebb és nyitottabb közönségnek szól, felismerhetőek benne a korszak felvilágosult politikai eszményképei: a polgárosodás és a törvényi előtti egyenlőség eszméi.

A két költemény és a két fordítás – a fentiek figyelembe vételével – így is kínált lehetőséget az igeidő használatok vizsgálatához. A vizsgálat során ugyanolyan keretes szerkezetben haladtam, mint ahogy a héber verset elemeztem.

Elemzésem homlokterébe Heidegger került, aki Immanuel Kantra hivatkozással vizsgálja meg, hogy mi az a „van”.<sup>35</sup> A téma szempontjából fontos, hogy a létezés hogyan fogható meg a nyelv eszközeivel, illetve az is, hogy hogyan fejezhető ki.

*„Egy előttünk fekvő kőről kijelentjük (ez a kő itt) létezik. Ez a kő van. [...] A kő, mint kő mibenlétéről semmit sem mond [...] Miről jelenthetjük ki, akkor azt, hogy „van”? [...] Mit jelent akkor az, hogy „lét”? [...] Minden, ami bennünket elér, és minden, ameddig mi elérhetünk, a kimondott, vagy kimondatlan „van” által megy végbe.”*<sup>36</sup> Hogyan használjuk fel az időt? Hogyan használjuk fel a létezést? Hogyan ír egy költő verset, a 'vanság' terében? Mit is jelent a lét?

Ahogy már előzőleg is írtam, a héber nyelvben igeidő aspektusokról lehet beszélni, míg a német nyelvben megjelennek a klasszikusnak számító, nyelvtani igeidők.

Tekintettel a keretes szerkezeti felépítésre, nézzük meg az első és az utolsó versszakot. „Beteltek gyászéveknek megalázó és sóhajos napjai”<sup>37</sup>. Látható volt, hogy a héber nyelvű költeményben itt egy perfectum aspektusú ige áll, amelynek nyelvkönyvekben, általában tárgyalt fordítása, valamilyen múlt időnek felel meg. Ugyanakkor Szabó Mária írja<sup>38</sup>, hogy „Mivel az ige csupán relatív időt fejez, az igeidőre mindig csak a szövegösszefüggésből következtethetünk.”

A német nyelvű költeményben a létige (sein) konjugált alakját lehet olvasni: „sind”, amely együtt szerepel a „vorüber” lexikális egységgel, azaz az

35 Martin Heidegger: Kant tézise a létről. Hozzáférés: <https://www.sulinet.hu/tovabbtan/felveteli/ttkuj/18het/filozofia/forras.html#1> 2019.04.16.

36 Martin Heidegger: Kant tézise a létről.

37 Bacher Simon (1894).

38 Szabó Mária (1994)

állítmány „már elmúlt” aspektusát értelmezi, erősíti meg. Így is fordítottam: *„Elmúltak a szégyen homályos évei.”*

Jól látható, hogy habár a beszélő másként tekint a cselekvésre héberül, németül, magyarul és foucault-i értelemben, mégis, a szöveg értelmezéséből következik a költő nehézségek elmúlása feletti öröme: vége van, amelynek egyúttal hatása van jelenre és a jövőre is. Körbejárta az olvasó a cselekményt az ige segítségével, dimenzióba helyezve, ugyanakkor mégis más-más lényegét megragadva az elmúlásnak. Ugyanazt a dimenziót közelítette meg, csak éppen más és más irányból. Egyúttal látszik a kanti gondolat is, hogy *„a lét nem reális prédikátum.”*<sup>39</sup>

A héber vers végén egy imperfektumként konjugált ige található, németül pedig „wird grünen” ez egy „sima” jövő idő (Futur I.). Érdekes, hogy a két mondat jelentése eltérő, ugyanakkor a két aspektus használata gyakorlatilag morfológiai értelemben is megegyező. Magyarul jövő időnek fordítottam. Így kifejezésre került a szebb jövőbe vetett hit. Ekként öleli körbe az igék konjugálásnak rendszere a gondolkodást, ahogyan azt Bacher Simon versében éreztette.

## Összefoglalás

A két vers elemzése során bemutattam milyen sokat várt a korabeli zsidóság az emancipációtól, milyen örömteli esemény volt számukra a törvény előtti egyenlőség.

A kutatás egy lehetséges folytatása a pszicholingvisztikai vizsgálat egy „kvázi” anyanyelvi beszélő esetében. A héber nyelv - a vers keletkezésének idejében - csak a liturgia és a szent szövegek nyelve volt, ugyanakkor a zsidó gyerekek már nagyon fiatalon elkezdtek héberül tanulni, a héber nyelvvel szoros érzelmi kötődést kialakítva, tulajdonképpen rendszeresen „beszélték” a szent nyelvet, hiszen a héber a mindennapi imák nyelve is volt. Érdemes lenne egy összehasonlító elemzés keretében megvizsgálni, hogyan befolyásolja a költő nyelvhasználatát az általa ismert nyelvek kontakthatása.

39 Martin Heidegger: Kant tézise a létről.







# UTÓSZÓ

Akár elfogadjuk, akár vitatjuk egy felsőbb hatalom létezését, akár egyetértünk egyes vallások tanaival, módszereivel, akár nem, az biztosan tagadhatatlan, hogy a társadalmakra milyen szövevényes hatással volt és lesz az emberek hite. Isten nevével nem kisebb eséllyel találkozhatunk egy 21. századi heavy metál zene szövegében, mint szimbolikájával egy reneszánsz festményen, így a vallásokkal foglalkozó tudósok tulajdonképpen szinte bármihez nyúlhatnak a kutatásuk tárgyát keresve. Ez a feladatunkat egyszerre teszi könnyűvé és igencsak nehezzé is: egyszerű a feladat, hiszen biztos, hogy lesz lehetőségünk olyan minket érdeklő, vallási vonatkozású téma kiválasztására, aminek van újdonságértéke, legyen az irodalmi, pszichológiai, vagy jogi; komplikáltsága ugyan ebben rejlik: könnyen tévedhetünk teljesen járatlan utakra vizsgálódásunk során.

Ennek a kötetnek a szerzői is számos diverz kérdésbe engedtek bepillantást nyerni az olvasóknak. Végig lapozva a tanulmányaikat jobban megérthetjük, hogy miért is fontosak a kötőjeltudományok és az interdiszciplinaritás a tudományos életben. A széles spektrum, amin így mozogni képesek a kutatók, segítik az erősen multikulturálissá vált társadalmunk folyamatainak jobb megértését az által, hogy föltárják a mögöttes folyamatok egy részét és kontextusba helyezik azokat. Ez a sokszínűség most végigvezetett minket többek között a misztikán és vallásközi párbeszédre, az új vallási közösségek terminológiáján, tipológiáján és rendszerszintű értelmezésük lehetőségén, a spiritualitás és vallás fontosságán a pszichológiában, és betekintést nyerhettünk abba, hogy a korabeli zsidóságnak milyen reményei voltak az emancipációban.

E kötet szerzői által kutatott témák fontosságát mi sem mutatja jobban, mint azok hasznosíthatósága. Induljunk ki Niccolò Machiavelli gondolatából, mi szerint: *„Ha tudod, mi hajtja az embereket, mindent el tudsz érni.”* A társadalom mélyebb, és hétköznapi megértésén kívül, az egyének értékpreferenciáinak és döntési motivációinak ismerete elengedhetetlen ahhoz, hogy a döntéshozók megfelelő stratégiákat dolgozhassanak ki, de ahhoz is, hogy bizonyos szervezetek, vagy informális csoportosulások konfliktusok nélkül élhessenek egymás mellett. Ez utóbbira egy jó példa a kötetben Lju-

banic Ádám által bemutatott komparatív teológia, mely a vallások közötti dialógust segíti.

Bár hazánkban a vallástudomány még nem tartozik a legelterjedtebb tudományterületek közé, de egyre több olyan képviselője van a fiatalok között is, akinek a gondolataira, kutatásaira érdemes odafigyelnünk. Az itt olvasható tanulmányok szerzői szintén olyan érdekes és hasznos kérdésekkel foglalkoznak és vetnek fel zárásként is, amik továbbgondolása előre mozdíthatja az ágazatot, és bővítheti a vallásokkal kapcsolatos, megértésen alapuló ismereteinket.

*Paizs Melinda Adrienn*

