



Szugyiczki Zsuzsanna
Fülöp Tiffany
Barcsa Krisztina

VÁLOGATOTT TANULMÁNYOK A
IV. INTERDISZCIPLINÁRIS VALLÁSTUDOMÁNYI
HALLGATÓI KONFERENCIA ELŐADÁSAIBÓL

**Válogatott tanulmányok a
IV. Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói
Konferencia előadásaiból**

Szerkesztette:

Szugyiczki Zsuzsanna

Fülöp Tiffány

Barcsa Krisztina

Szegedi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar

Vallástudományi Tanszék Szeged

2023

A kötet a 2022. április 22-23-án megrendezésre került IV. Interdiszciplináris Vallástudományi
Hallgatói Konferencia válogatott tanulmányait tartalmazza.

ISBN 978-963-306-945-5 (pdf)

© A szerzők, 2023

Tartalomjegyzék

Pető László: A guaca kultusz ábrázolása Guaman Poma de Ayala Nueva corónica y buen gobierno című művében.....	7
Wimmer Krisztina: A Lett Ortodox Egyház hivatalos szövegeinek tartalomelemzése A sebzett kollektív identitás elméletet alapján	17
Dán Petra: A mormon feminizmus	37
Fadime Yılmaz: From periphery to the center: The change in the status of religious people through Imam Hatip Schools in Turkey.....	55
Kovács Péter: Az Alter Christus és a Zen szerzetes – úton a tökéletesség felé Szent Benedek és Dogen Zenji – A monasztikus praxis megvalósítói Hardy Gilbert tolmácsolásában.....	64
Evrin Can İflazoğlu: Can Alevism be Defined from the Perspective of Religious Studies?	75
Pék László: Kierkegaard elidegenedés gondolata	85
Gyula Homoki: Montanist Prophecy and Christian Revelation: A Theological Evaluation.....	91
Márk Nemes: QAnon - a quasi-religious formation	102
Sármási Zoltán: Vallás és vallástudomány Schütz Antal megközelítésében.....	117

**A guaca kultusz ábrázolása Guaman Poma de Ayala
Nueva corónica y buen gobierno című művében**

Pető László

Tanulmányomban a következő kérdésre keresek választ: hogyan jegyezte le Guaman Poma de Ayala fő művében a *guaca* kultuszt. A téma fontosságát igazolja, hogy a kultuszt több XVI. és XVII. századi egyházi koloniális forrás a kereszténység legnagyobb helyi ellenségének és az evangelizáció akadályozójának tartotta.

A téma aktualitását az adja, hogy a *guaca*-kultusz alkotja az andoki prekolumbián vallás gerincét, ennek ismerete nélkül lehetetlen pontosan meghatározni, hogy mit is jelentett a vallás az amerikai őslakók számára a spanyol hódítás előtt. A kortárs és 20. századi nemzetközi szakirodalom több jeles képviselője is foglalkozott már a témával, magyar nyelven azonban nagyon kevés munka jelent meg, olyan pedig, amely konkrétan Guaman Poma de Ayala életével és munkásságával, vagy a *guaca* terminussal foglalkozik még kevesebb. Témaválasztásomat kettős cél vezérelte, ebből az első a fentebb leírt hazai kutatások és kiadások szerény mennyisége, a másik pedig a saját Latin-Amerikával kapcsolatos kutatásaim elősegítése. Jelenleg az ELTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskoláján, a Magyar és Összehasonlító Folklorisztika Doktori Programban végzem a kutatásomat, melynek témája *Az Inka Birodalom helyi vallásossága válogatott spanyol források tükrében*.

A szerző és műve különleges, mivel a XVI. és XVII. századi gyarmati szerzők többsége európai, kreol vagy mesztic származású, az őslakosság soraiból kevesebb személy írt beszámolót. Azt sem szabad elfelejteni, hogy egy olyan szerzőről van szó, aki részletes leírásait a saját maga által készített rajzokkal és illusztrációkkal látta el, így megkönnyítve olvasóinak a szövegben tárgyaltak megértését. Itt meg kell jegyeznem, hogy Magyarországon már született egy olyan mű, amely éppen ennek a forrásnak a képanyagából készített válogatást és benne több helyen tartalmazza az eredeti spanyol szöveg magyar nyelvű fordítását is.¹

Guaman Poma de Ayala (és műve a *Nueva corónica y buen gobierno*) a korszak jelentős forrása, mivel számos alapvető feljegyzést tartalmaz a spanyol gyarmatosítástól kezdve az Inka Birodalom történetén keresztül az őslakosság prekolumbián vallási hagyományaiig.

Tanulmányomban bemutatom a szerző életét és műveit (*Guaman Poma de Ayala élete és munkássága*), majd más források segítségével általánosan bemutatom a *guaca* terminust (*A guaca terminus meghatározása*), ezt követően rátérek magára a kultusz ábrázolására Guaman Poma de Ayala művében (*A guaca kultusz ábrázolása a Nueva corónica y buen gobiernoban*). Értekezésemet az *Összefoglaló* és végül a *Bibliográfia* zárja.

Guaman Poma de Ayala élete és munkássága

A Perui Alkirályság területén a kecsua nyelv ismerete és alkalmazása és azon terminusok használata, melyekkel a korabeli források leírták a lokális prekolumbiánus vallás émiikus részeit, alapjaiban határozták meg a keresztény térítés sikerességét. A római katolikus egyház

¹ Ez a magyar nyelvű szakirodalom 1990-ben jelent meg Perui képes krónika címen, fordítója pedig Scholz László. (Guama Poma de Ayala, F. (1990). *Perui képes krónika*. Budapest: Gondolat.

az Andok vidékén egyebek mellett e nyelvi probléma miatt is rendkívül nehéz helyzetben volt, amelyet tükröznek a források és a királyi vagy alkirályi vallási-politikai döntések is. Ilyen döntés volt (többek között) a limai San Marcos Egyetem kecsua tanszékének megalapítása (1579). Mindezek eredményeképpen paradox módon éppen ekkor indul fejlődésnek a kecsua nyelv,² és szinte aranykorát éli a spanyol gyarmati időszakban. E nyelvtörténeti korszak egyik jelentős alakja Guaman Poma de Ayala:

“Ugyanabban az évben, amikor Sahagúntól Mexikóban elveszik írásait, a kegyetlenségéről hírhedt perui alkirály, Francisco de Toledo engedélyt ad Limában a kecsua nyelvű egyetemi tanszék megalapítására, négy év múlva pedig II. Fülöp királyi rendelettel tiltja meg az egyházi hatóságoknak, hogy kecsua nyelven nem tudó papokat a perui alkirályságban felszenteljenek. [...] A gyarmati közigazgatás hol irtja az indián múlt kulturális örökségét, hol meg katolizálási céljaira felhasználni igyekszik a népi hagyományokat. Ez utóbbi történik Peruban is, ahol a kecsua nyelvű költészet második virágkorát éli a gyarmatosítás évszázadaiban, fennmaradását viszont már nem a kecsua nyelven katolikus himnuszokat író jezsuitáknak, hanem egy “félvér” krónikásnak, Guaman Poma de Ayalának köszönheti, aki fáradhatatlanul járva az andoki lejtőket, följegyezi az indián falvakban hallott, ősi elemeket őrző munkadalokat, inka időket idéző szomorú énekeket.”³

Felipe Guáman Poma de Ayala 1535 körül született Huamangában (Délnyugat-Peru, Lima és Cuzco között nagyjából félúton), és ugyanezen a településen hunyt el 1615 körül. A spanyol gyarmatosítás és az őslakosság evangelizációja a XVI. század harmincas éveiben kezdődött el, így a szerző életének meghatározó részét képezte a régi prekolumbián világ szétesése, átalakulása és az európai kultúra megjelenése. A szerzőt joggal tekinthetjük *indio ladinónak*, azaz olyan amerikai őslakosnak, aki beszél a spanyol nyelvet és közvetlen kapcsolatban áll a kiépülő gyarmati társadalommal és az őslakos közösségekkel egyaránt.⁴

A szerző amerikai őslakos származású, aki rokonságban állt az Inka dinasztiával.⁵ Itt meg kell jegyeznünk, hogy a saját írásán kívül más forrás vagy dokumentum nem támasztja alá a

² Mint Raúl Porras Barrenechea írja, „La contribución del siglo XVI al conocimiento de las lenguas indígenas y, a traves de él, al de la historia pre-hispánica, es fundamental. El quechua y las lenguas subordinadas al romance imperial [i.e., Quechua] son descritos e inventariados prolijamente, descubriéndose su estructura y un primer caudal de palabras, un ‘vocabulario básico,’ como se diría ahora, suficiente para un entendimiento preliminar. Merced a él se verifica la primera simbiosis cultural indo-hispánica.” (A 16. század hozzájárulása az őslakos nyelvek ismeretéhez és ezen keresztül a prehispán történelemhez alapvetően fontos. A kecsua és a birodalmi nyelvnek (i.e., Quechua) alárendelt nyelvek gondosan levannak írva és leltározva, felfedve szerkezetüket és a szavak legfőbb áramlását, az „alapszókincset”, ahogy most mondanánk, amely elegendő az előzetes megértéshez. Ennek köszönhető az első amerikai-spanyol (*indo-hispánica*) kulturális szimbiózis.)

Holguín, D. G. (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del inca*. Lima, PE: Edición y prólogo de R. Porras Barrenechea, Universidad Mayor de San Marcos, xi.

³ Simor, A. (1977). Bevezetés. In Simon A. (Ed.); Csala K. (ford.) et al, *Sasok és kondorkeselyűk. Navatl és kecsua költészet*. Budapest: Magvető Kiadó. 6.

⁴ Az *indio ladino* Rolena Adorno szerint „el indígena que sabía español y vivía en la zona de contacto directo entre la temprana sociedad colonial española y la nativa.” az az őslakos, aki tudott spanyolul, és aki azon a területen élt, amely egyszerre állt közvetlen kapcsolatban a korai spanyol gyarmati és az őslakos társadalommal Guama Poma de Ayala, F. (1987). *Nueva crónica y buen gobierno I–III*, Madrid, ES: Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, Historia 16, ezen belül Rolena Adorno: „Guaman Poma, el autor y su obra,” vol. I, 18. (Crónicas de America 29 a-b-c)

⁵ Egészen pontosan Guaman Poma de Ayala édesanyja volt inka klánbeli, az apja a *Yarovilca Allauca Huánuco*

rokonsági kapcsolatát a prekolumbián uralkodó házzal. Így többek között arra sincsen bizonyíték, hogy apai ősei között *quipu*-olvasók (*quipucamayok*) lettek volna, azonban az írásai alapján igazat állíthat. Ebben az esetben Guaman Poma azon kulturális-kommunikációs hagyomány örököse lehetett, amely a spanyol gyarmati rendszerbe igyekezett integrálni az ősei által ráhagyott tudást. A szerzőről alkotott képet összetettebbé teszi a tény, hogy a másik híres korabeli forrás, aki ilyen előkelő felmenőkkel büszkélkedhetett, Garcilaso de la Vega már egyértelműen mesztic volt, mégis a hagyományban ő kapta meg a megtisztelő „*el Inca*” megnevezést.

Életéről keveset lehet tudni, azt is túlnyomórészt a saját művében leírtak teszik ki, amelyet kiegészít néhány korabeli, peres ügyekkel foglalkozó dokumentum, amelyek egyértelműen bizonyítják jelenlétét a gyarmati világban, a XVI. század második felében. Az mindenesetre biztosnak látszik, hogy 1535-ös születését követően már tolmácsként dolgozott Cristóbal de Albornoz atya mellett, amikor az 1560-as években a *Taki Onqoy* mozgalom kiirtásán dolgozott. Ami a halála időpontját illeti, az 1615-ös év tűnik a legvalószínűbbnek, mivel az utolsó tőle származó dokumentum egy levél, amelyet Santiago de Chipao városából írt 1615. február 14-én. Ez a nevezetes levél a spanyol királynak szól, amelyben azt írja, hogy elküldi neki a művét.⁶ Életének leginkább dokumentált szakasza az 1590 és 1606 közötti időszak, mivel ezekből az évekből datálódna a Chachapoyas *curacákkal* (*curacas de Chachapoyas*) folytatott pereit Santa Catalina de Chupas egyes földjeiért. Guaman Poma feltehetőleg már 1612-ben vagy 1613-ban befejezte főművét, ezután döntött úgy, hogy Limába utazik, hogy elküldje azt a Spanyol Királyságba. A Limába vezető útja során történeteket is lejegyezte és beillesztette a már elkészült kéziratba. 1615 után már nincs nyoma jelenlétének,⁷ munkáját pedig 1908-ig elveszítettnek hitték, amikor is Richard Pietschmann (1851–1923) német orientalista megtalálta a koppenhágai Királyi Könyvtárban, ahol ma is őrzik.⁸

Az *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (*Az első új krónika és a jó kormányzás*) 1179 oldalt és 399 rajzot tartalmaz. A mű címe pontosan leírja, hogy az két fő részre oszlik. A mű első részét képezi maga a krónika, amely az andoki nép történetének leírását tartalmazza, történetileg az Inkák előtti időktől terjed a spanyol alkirályok uralmáig. A második rész bemutatja a korabeli gyarmati társadalmat, melyhez kapcsolódóan számos kritikát fogalmaz meg az azt irányító spanyol intézmények és adminisztráció kereteivel szemben.

Guaman Poma művének vitathatatlan érdeme, hogy számos olyan adatot közöl, amelyeket más források nem jegyeztek le, valamint hogy bemutatja egy amerikai őslakos álláspontját a spanyol gyarmati uralomról és ősei történetéről. Teszi mindezt több száz általa készített rajzzal

dinasztiából származott. Mint Rolena Adorno írja, „Felipe Waman Puma de Ayala nos presenta un caso diferente: en contraste con el mestizaje del Inca Garcilaso, Waman Puma era andino por ambos lados de su familia. Según su propio testimonio, descendía de la dinastía Yarovilca Allauca Huánuco, por su padre, y, por su madre, de la de los Incas. Segundo, pasó toda su vida en el Perú, viviendo en el mundo multicultural de la colonia.” Felipe Waman Puma de Ayala egy másik esetet mutat be nekünk: a mesztic Garcilaso (el Inca) származásával ellentétben Waman Puma családja mindkét oldalról andoki volt. Saját bevallása szerint apja révén a Yarovilca Allauca Huánuco dinasztiából, anyja révén pedig az Inkáktól származott. Másodszer, egész életét Peruban töltötte, a gyarmat multikulturális világában élt. Uo. 17. o.

⁶ Az életrajzáról és munkásságáról itt olvashat: <https://dbe.rah.es/biografias/9909/felipe-guaman-poma-de-ayala>

⁷ Itt olvasható a szerző élete: <https://dbe.rah.es/biografias/9909/felipe-guaman-poma-de-ayala>

⁸ A szerző művének keletkezési körülményeiről és történetéről itt olvashat: <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

megtámogatva, amelyek egyértelműen figyelemreméltó képzőművészeti alkotások. A krónika szerzője saját kultúrájának perspektívájából látja az eseményeket és a gyarmati világot, és épp emiatt kéri III. Fülöp spanyol királyt (mint egyfajta „Inkát”), hogy állítsa vissza a rendet, amelyet a hódítás megzavart.⁹

Guaman Poma egyszerre több nyelven írt. Ezek a spanyol, a kecsua (mint az egyik legfontosabb andoki prekolumbiánus nyelv), az aymara (a térség másik jelentős nyelve)¹⁰ és végül a latin. A nyelvhasználathoz hasonlóan a *Nueva corónica*t kitöltő képek is a spanyol és az amerikai őslakos stílusok összeolvadását és keveredését tükrözik, ami a hódításból adódott.¹¹

A guaca terminus meghatározása

Tanulmányom központi témája a kecsua *guaca*, amely egy jellegzetes andoki vallási terminus. A *guaca*, vagy *huaca* több jelentéssel is bír a szövegkörnyezettől függően, de mindegyik kapcsolatba hozható a „szent”, vagy a „megszentelt” kifejezéssel.

A XVI-XVII. század egyik jelentős forrása, Garcilaso de la Vega, az Inka (*el Inca*, 1539-1616) művében (*Comentarios Reales de los Incas*) lejegyezte valamennyi definícióját a *guacának*. Garcilaso egy spanyol katona és egy inka hercegnő gyermeke volt, így (meszticként) egyszerre beszélt a kasztíliai spanyolt és a kecsuát. Emellett gyerekkorában anyai rokonságának hála megismerte az ősi inka mítoszokat és legendákat, valamint az Inka Birodalom történetét, így alapos ismeretekre tett szert az ősi prekolumbián vallásról, amelynek egyik alapja volt a *guacákba* vetett hit.¹²

Garcilaso de la Vega szerint ez a kecsua terminus számos jelentéssel bír, melyek közül a legfontosabb a bálványszobor. Az eredeti szövegben a szerző az „ídolo, como júpiter, marte, venus” kifejezéseket használja, így szemléltetve, hogy az Inka Birodalom területén a

⁹ Mindezeket Scholz László a következőképpen fogalmazza meg: „Guaman Poma de Ayala krónikáját többnyire illusztrációi miatt idézik, magát a szöveget zagyvának, esztétikailag értékelhetetlen torzónak tartják, pedig a valóban kusza, egyszerre három nyelven írt munka szinte ikonikusan mutatja fel a mesztic tudat működését, a többi között azt, hogyan írhat egyszerre a hódítóknak és a legyőzötteknek a XVII. század elején egy mesztic szerző.” (Scholz, L. (2005). *A spanyol-amerikai irodalom rövid története*. Budapest, HU: Gondolat. 18-19.) – „Ez a nehezen olvasható, egyszerre több nyelven és dialektusban fogalmazott, töredezett írás nem véletlenül jelent meg csak a XX. században. Igaz, hogy a kézirat elkallódott, és 1908-ban Koppenhágában került elő, de az volt a fő ok, hogy a második részt teljes egészében a gyarmati rendszer bírálata tölti ki. A szerző természetesen megfelelő ideológiai keretbe helyezi kritikáját: azért küldi el munkáját a királynak III. Fülöpnek, hogy az változtasson kormányzási stílusán. Továbbá kisméretű, tintarajzos képeket készít illusztrációként a szöveg mellé, hogy az érintettek, tehát a gyarmati társadalom többségét alkotó írástudatlanok is értesüljenek a bírálatról és a jobbító szándékról. Guamán Poma de Ayala kétségtelenül magányos hang, krónikája több szempontból is torzó; de ahogy a frissebb kiadások kimutatják, túl minden ideológiai szándékon, ez a nyelvileg oly bizonytalan, akadozó szavú krónikás nagyon is tudja, mennyire nincs megoldás a széttzilált ország helyreállítására, illetve hogy amit ajánl – hogy adják vissza a spanyolok a helybeliek kezébe a hatalmat –, az teljességgel lehetetlen. Mégis, közel húsz éven át írja, átírja, újírja a művet – s közben akaratlanul is megalkotta a gyarmati mesztic tudat egyik leghitelesebb képét.” (Uo. 51–52. o.)

¹⁰ „A ‘nagy’ nyelveket több millióan beszélték, némelyikük lingua francaként hatalmas területen terjedt el: a kecsuát az Inka Birodalomban *runa siminek* nevezték, vagyis az ‘emberek nyelvének,’ és az Andok egész vonulatában, Chilétől Kolumbiáig használták; a náhuatl hasonló funkciót töltött be Mexikó középső vidékén, s a nevével kérkedve („fűlnék tetsző” a szó jelentése) lett belőle irodalmi nyelv.” (Uo. 18–19. o.)

¹¹ Murra, Adorno, & Urioste (eds). *Guaman Poma: Nueva crónica y buen gobierno*. I. 32–33.

¹² Vassányi, M. (2016). *Szellemhívók és áldozárok. Sámánság, istenképzetek, emberáldozat az inuit (eszkimó), azték és inka vallások írásos forrásaiban*. Budapest, HU: KRE-L'Harmattan Kiadó. 191-192.

prekolumbián bálványszobrok elkészítése, felhasználása és kultusza hasonlatos volt az antik Római Birodalomban imádott „pogány” istenségek szobraihoz.

A terminus második jelentése a szent tárgy. Olyan tárgyakat ír le, melyek közös és legfőbb tulajdonsága az, hogy rajtuk keresztül kommunikál az „ördög” az emberekkel (*cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba*). A korabeli forrásokról általánosságban elmondható az elfogult látásmód, amelyet bizonyít, hogy rendre a „démon,” vagy az „ördög” szavakkal írják le azt a prekolumbián természetfeletti létezőt, amely kapcsolatba lép az őslakossággal.

A harmadik meghatározása a *guacá*nak, a Napistennek (kecsua nyelven *Inti*) felajánlott tárgyak, amik aranyból, ezüsből, vagy fából úgy lettek elkészítve, hogy ember, madár, vagy más állat alakjához legyenek hasonlóak (*a las cosas que habían ofrecido al Sol, como figuras de hombres, aves y animales, hechas de oro o de plata o de palo, y cualesquiera otras ofrendas, las cuales tenían por sagrada, porque las había recibido el Sol en ofrenda y eran suyas, y, porque lo eran, las tenían en gran veneración*).

A *guaca* terminus a fentiekén kívül jelenthet még szent helyeket, imádkozóhelyeket, bálványtemplomokat, vagyis az ősi andoki vallás megszentelt helyeit, ahol az őslakók bemutatták az áldozatokat, elhelyezték bálványszobraikat és imádkoztak isteneikhez (*a cualquiera templo grande o chico y a los sepulcros que tenían en los campos y a los rincones de las casas, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes..., los cuales rincones tenían por lugares santos, y así los respectaban como un oratorio*).

A terminus összetettségét bizonyítja, hogy nem csak tipikusan vallásos, hanem a természetben bárhol felbukkanó dolgok is lehetnek *guacák*, ezt szemlélteti a következő négy meghatározás.

Ötödik meghatározásként olyan dolgok is lehetnek *guacák*, amelyek rendelkeznek valamely különleges tulajdonsággal, így kitűnve az azon fajtába tartozó, többi dolog közül. Garcilaso de la Vega erre példaként hoz fel egy hihetetlen szépségű rózsát és egy szokatlanul nagy méretű gyümölcsöt (*a todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie, como una rosa, manzana o camuesa o cualquiera otra fruta que sea mayor y más hermosa que todas las de su árbol...*).

Hatodiként azok a dolgok is ebbe a kategóriába tartoznak, amelyek csúnya és szörnyű megjelenésükkel rémületet keltenek az emberek között (*a las cosas muy feas y monstruosas, que causan horror y asombro, y así daban este nombre a las culebras grandes de los Antis...*).

A terminus hetedik definíciója szerint azok a dolgok is ide tartoznak, amelyek elhagyták a természetes rendjüket. A szövegben erre az esetre példaként vannak feltüntetve azok a nők, akik ikreket szülnek (*a todas las cosas que salen de su curso natural, como a la mujer que pare dos de un vientre; a la madre y a los mellizos daban este nombre por la estrañeza del parto y nacimiento...*).

A szövegben nyolcadik (utolsó) meghatározása szerint ezt a kecsua terminust használták az őslakók a magas hegyek és hatalmas szakadékok leírására is. Az Andokban az őslakók szentként tisztelték a hegyeket, mivel belőlük eredtek a források és folyók, amelyek egyszerre voltak a mezőgazdaság és az emberi élet alapjai.¹³

¹³ Vega. *Comentarios reales*. 80.

Láthatjuk, hogy a *guaca* terminus értelmezése nem egyszerű, mégis felfedezhető benne egyfajta mintázat. A minta alapján a *guaca* egyike a legősibb andoki prekolumbián vallási terminusoknak, s egy olyan jelenséget jelöl, ami talán a „szent” fogalmával írható le a legjobban. Az andoki emberek szemében minden állat, növény, tárgy, helyszín, személy vagy épület *guaca*, vagyis „szent” volt, amely meghaladta a vele egy fajtába, vagy csoportba tartozó, többi dolog természetes tulajdonságait. Azok a jellegzetességek, amelyek alapján az őslakók megkülönböztették a *guacá*kat a többi dologtól igen sokfélék, de alapvetően két fő csoportra oszthatóak, ezek az ember számára pozitív (szépség, termékenység, hasznosság), vagy negatív (rémület, félelem, veszély) tulajdonságok. Nem véletlen, hogy Garcilaso pont olyan állatokat hoz fel példaként, amelyek komoly veszélyt jelentettek az emberekre, mint ahogyan az sem, hogy az őslakosság szentként tisztelte a hegyeket, melyekből az életadó víz eredt.

A guaca kultusz ábrázolása a Nueva corónica y buen gobiernoban

Guaman Poma de Ayala művének 12. fejezete tárgyalja részletesen a *guaca* fogalmát, melynek már maga a címe is pontosan meghatározza a fejezet témáját: A bálványokról szóló fejezet (*El capítulo de los ídolos*).¹⁴ Tanulmányomban eddig a *guaca* és a *huaca* alakokat mutattam be, azonban Guaman Poma ebben a fejezetben a *wacas* és a *waqas* szóalakokat használja a terminus leírására.

A fejezetben leírtak megegyeznek a korábban, Garcilaso de la Vega által leírtakkal, vagyis egyértelmű, hogy a két szerző ugyanarról a prekolumbián vallási terminusról ír, csupán az írott alakban van eltérés, azonban sem a kiejtésben, sem a jelentésben nincs különbség.

A szöveget olvasva kiderül, hogy az őslakók szakrális tisztelettel fordultak a *wacák* felé, s hogy ezt a hagyományt, illetve vallási hozzáállást a regnáló Inka is megerősítette. Ez amiatt fontos, mivel az Inka Birodalom terjeszkedése során számos egymástól eltérő nyelvi-kulturális-gazdasági szinten álló népcsoportot leigázott, amelyek vallásának alapja volt a helyi istenségekbe, hegyi szellemekbe és bálványokba vetett hit. Ezt a hitet bölcsen felhasználták az Inkák saját hatalmuk legitimálására és az állam megerősítésére.

A szövegből az is kiderül, hogy az emberek rendszeresen kommunikáltak velük és áldozatokat mutattak be nekik. A természetfeletti szférával való ilyen típusú kommunikáció (amelyet a spanyol források rendszeresen bálványimádásnak (spanyolul idolatría) neveznek más prekolumbián civilizációkban is megfigyelhető (maják, aztékok), vagyis az Inka Birodalomban élő törzsek vallási hagyományai némely vonásban hasonlóságot mutatnak más, a korabeli Amerikában élő népekével. Itt röviden kitérek a kecsua terminus pejoratív spanyol jelentés tartalmára és arra, hogy miért bélyegezték a spanyolok egyszerűen csak bálványimádásnak az ősi andoki vallás megnyilvánulását. A korabeli spanyol gyarmati forrásokra jellemző, hogy egyfajta elfogultságot képviselnek a római katolikus vallás mellett a prekolumbián vallás ellenében. Ez egyrészt magyarázható a korszellemmel, másrészt pedig a spanyol uralkodók gyarmatosítási céljával. A források szerzői egy olyan kor szülöttei voltak, melyben az ellenreformáció szelleme uralkodott, eszerint a pedig a római katolikus egyházban meg kellett erősíteni a fegyelmet, megreformálni az egyházszerkezetet és fel kellett venni a harcot a

¹⁴ Capítulo de los Ídolos, 261 [263]. Az alábbi linken olvasható a hivatkozott oldalszáma a műnek:
<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/263/es/text/?open=idm45821230596688>

protestánsokkal és a „pogányokkal.” Az egyház tekintélye szempontjából alapvető volt, hogy az evangelizáció sikeres legyen, ehhez pedig felkellett kutatni és megkellett semmisíteni valamennyi formáját az ősi andoki vallásnak. Ami a spanyolok gyarmatosítási célját illeti, a korban alapvetően az volt az elképzelés az amerikai őslakossággal kapcsolatban, hogy csakis akkor lehetnek valóban hűséges alattvalói a spanyol királynak és a római pápának, hogyha valóban megtérnek. Vagyis, a világi és az egyházi célok átfedték egymást, de a célok megvalósítását nagyban hátráltatta a *guaca*-kultusz, amely az őslakók egész életét áthatotta. Azzal, hogy a spanyolok „bálványimádásnak” bélyegezték ezt az összetett, fontos és ősi hitet egyszerre ismerték el legfőbb ellenfélként és démonizálták azt, ezzel indokolva meg a gyarmatosítás és az evangelizáció szükségességét.

Napjainkban nem lehet pusztán egyetlen vallástudományi kifejezéssel leírni az *guaca*-kultusz egészét, mivel számos vallási hagyományt magába foglal. Mégis, azt mondhatjuk, hogy erre a kultuszra jellemző a totemizmus (több népcsoport egy állatot, vagy hegyet tekintett szakrális ősenek), az animizmus (tárgyak szakrális tisztelete, melyek spirituális jelentéssel és lélekkel bírnak), a politeizmus (az andoki népcsoportok egyszerre több *guacát* is tisztelhettek) és a sámánizmus (vallási specialisták, akik összekötik az embereket az természetfeletti világgal).

Guaman Poma szerint a kommunikáció és a rendszeres áldozatbemutatás mellett a harmadik fontos jellemzője az andoki bálványimádásnak a bálványokhoz/istenségekhez rendelt papi személyzet. A papok feladata fontos és összetett volt, mivel ők mutatták be az áldozatokat az istenségeknek, valamint ők felügyelték és értelmezték a szakrális kommunikációt is.

Guaman Poma alapos ismerője volt az Inka Birodalomnak, ezt tükrözi az is, hogy a szerző az andoki prekolumbián állam négyes felosztását és a *guaca* kultuszt párhuzamba állítja. Nevezetesen felsorolja a négy fő inka tartományt (*Chinchay Suyo*, *Andi Suyo*, *Colla Suyo*, *Conde Suyo*) és azok főbb tulajdonságait (meghódításának története, az ott élő nép eredete és szokásai, jellegzetes állat és növényvilág, stb.), majd rátér azokra a *guacákra*, melyek az egyes tartományokhoz kapcsolódnak és azokra is, amelyek egyetemesek.¹⁵

A szövegben leírtak alapján egyetemes *Wacanak* számítottak a Nap, a Hold és a csillagok, amelyeknek tisztelete általános volt a négy tartományban, de a birodalom egész területén fellelhetőek voltak kövek, sziklák és lagúnák, amelyek szintén részesültek az imádatból.¹⁶

Az áldozatbemutatás során voltak eltérések az Inka birodalom főbb térségeiben, vagyis más-más felajánlásokat tettek a bálványoknak és az isteneknek a tengerparton, a hegyvidéken és az őserdei területeken. Az áldozathoz felhasznált alapanyagok igen sokrétűek voltak, az őslakók a természetben előforduló állat- és növényvilág képviselőin kívül nyersanyagokat, érceket, kézműves termékeket és embereket is bemutathattak áldozatként. Látható, hogy az áldozatok leginkább olyan dolgok voltak, amelyek nagy mennyiségben álltak az emberek rendelkezésére, vagy pedig könnyű volt az előállításuk, szállításuk és felhasználásuk. Az emberáldozat bár vitathatatlanul jelen volt az Andok térségében, de nem volt drasztikusan nagy méretű. Sosem érte el a spanyolok által korábban, az Azték Birodalomban tapasztalt szintet.

¹⁵ Ídolos I Vacas de los Chinchay Suyo 262 [264], Ídolos I Vacas de los Andi Suyos 267 [269], Ídolos I Vacas de los Colla Suyos 271 [273], Ídolos I Vacas de los Conde Suyos 273 [275]

¹⁶ A Nap, a Hold és a csillagok prekolumbián tiszteletéről itt olvashat:
<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/266/es/text/?open=idm45821230596688>

Guaman Poma de Ayala több lokális *guacát* megnevez és egyben leírja az áldozatokat is, melyeket az őslakók a kultusz részeként felajánlottak neki. A *guacáknak* felajánlott áldozatok igen változatosak és sokfélék voltak, de leginkább állat, növény és terményáldozatról beszélhetünk. Meg kell jegyezni, hogy voltak olyan felajánlások is, melyek csak bizonyos területekre jellemzőek (például a kagylóhéj), ám egyes áldozat típusok olyan jelentősek voltak, hogy több térségben is felbukkantak. Ilyen áldozattípus volt a *chicha* (andoki kukorica sör), amely a hétköznapi életben, a vallási ünnepek során és áldozati felajánlásként is népszerű volt. Hasonló szerepet töltött be a coca-levél is, amelyet a hétköznapi életben táplálékként és gyógyszerként használtak, az áldozatok során pedig égetve ajánlották fel a *guacáknak*.

Uarcoa, *Pacha Camac* és *Aysa Uilca*, akik *guacák* voltak, és akiknek Guaman Poma szerint az amerikai őslakosok ötéves állatokat ajánlottak fel, valamint pamutot, cocát, gyümölcsöket és *chichát*.¹⁷ *Paria Cacának* az őslakók *chichát*, kagylóhéjat, vérrel áztatott kenyeret (*uaccri zanco*) és ételmet áldoztak. A kagylóhéj, mint felajánlás elsősorban a tengerparti térségben volt jellemző, mivel ott fértek hozzá a legkönnyebben.¹⁸ *Guaca Caruancho Uallullónak* kutyákat áldoztak, mellette pedig még cocát, ételt és kutyavért.¹⁹ *Quichi Callának* az aymarák mutattak be áldozatot, pontosabban öt gyermeket, ezüstöt és aranyat, valamint alpakákat.²⁰ *Otorongonak* égetett andoki madártollat, faggyút és cocát áldoztak, *Pitu Ciraynak* pedig két gyereket, cocát és *mullot* [csiga], valamint tollakat és lámavért.²¹ A *guacák* egy másik csoportjába tartoztak azok az élőlények, akik „szent”-nek számítottak. Ilyen állatok voltak a tigris, a jaguár és a kígyó. Ezek az állatok még a mai, XXI. századi ember számára is tekintélyt parancsolóak és félelmetesek, így nem meglepő, hogy félévezreddel ezelőtt az őslakosság félelemmel vegyes tisztelettel tekintett rájuk. Guaman Poma szerint a hegyen élők embereknek nincs bálványuk, inkább a tigrist, az *otorongót* (a jaguárt) és az *amarót* (a kígyót) imádták.²² *Otorongo - Achachi*,

¹⁷ ... que tenían los principales del *Uarcoa*, *Pacha Camac*, *Aysa Uilca*: *Sacrificauan con criaturas de cinco años y con colores y algodones y tupa coca y fruta y chicha*. (... hogy *Uarcoa*, *Pacha Camac*, *Aysa Uilca* vezetői: Ötéves színes lényekkel és gyapottal és coca levéllel és gyümölcsökkel és *chichával* áldoztak.) Az idézet és fordított szöveg eredetije az alábbi linken megtekinthető:

<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/269/es/text/?open=idm45821230596688>

¹⁸ *Y los yndios Yauyos al ídolo de Paria Caca sacrificauan con chicha y mollo [concha] y uaccri zanco [pan remojado en sangre] y comidas y conejos*. (A *Yauyo* őslakosok pedig *Paria Caca* bálványnak áldoztak *chichával* és *mollo-val* [kagylóval] és *uaccri zanco-val* [vérben áztatott kenyér] és étellel és nyulakkal.) Uo.

¹⁹ *Los yndios Uancas, Xauxa, Hanan Uanca, Lurin Uanca sacrificauan con perros porque ellos comían perros y acá sacrificauan con ello y con coca y comidas y sangre de perro y mollo*. (Az *uanca*, *xauxa*, *hanan uanca*, *lurin uanca* őslakosok kutyákkal áldoztak, mert kutyákat ettek, és így áldoztak vele, kokával, étellel, kutyavérrel és mollóval.) Uo.

²⁰ *Aymarays sacrificauan Quichi Calla con plata y oro y con cinco niños y carneros pacos [alpaca] y agí, lana de colores en cada año*. (Az aymarák minden évben áldozatot mutattak be *Quichi Callának* ezüsttel és arannyal, valamint öt gyermekkel, alpakákkal és színes gyapjú kosokkal.) Uo.

²¹ *Sacrificauan los yndios questauan fuera de la montaña llamado Haua Anti; adorauan al tigre, otorongo a. Dizen que le enseñó el Ynga que él mismo se auía tornado otorongo y ancí le dio esta ley y sacrificauan con sebo quemado de colebra y mays y coca y pluma de páxaros de los Andes; los queman y adoran con ella a los otorongos*. (Feláldozták az indiánokat, akik a *Haua Anti* nevű hegyen kívül voltak; imádták a tigrist, a jaguárt. Azt mondják, hogy az Inkának megtanította, hogyan legyen ő maga jaguár, és így megadta neki ezt a törvényt, és áldoztak égetett faggyúval és kukoricával, valamint az Andokból származó kokával és madártollakkal; elégették őket és imádják vele a jaguárokat.) Az idézet és fordított szöveg eredetije az alábbi linken megtekinthető:

<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/271/es/text/?open=idm45821230596688>

²² *Y de los de la montaña no tienen ídolos ninguno, cino que adoran al tigre, otorongo y al amaro, culebra, cierpiente*. (A hegyi őslakóknak pedig nincs bálványuk, de imádják a tigrist, a jaguárt és a sárkánykígyót)

Amaró - Capac apo Amaró, azért imádták a veszélyes állatokat, mert azt hitték, hogy azok így nem ölik meg őket.²³

Összefoglalás

Guaman Poma de Ayala a XVI. század második felében és a XVII. század elején élt és alkotott. Szemtanúja volt a prekolumbián világ átalakulásának és a gyarmati rendszer kiépülésének. Őslakosként keresztényhitre tért, megtanult spanyolul és betagozódott a gyarmati társadalomba, mindezek révén alkalmassá vált arra, hogy a korszak krónikásaként beszámoljon az egykori Inka Birodalom vallási hagyományairól és a kiépülő gyarmati világ sajátosságairól.

Guaman Poma de Ayala munkássága alapján látható volt, hogy a *guaca*-kultuszra jellemző az összetett vallási képzet, a nagyfokú földrajzi elterjedtség és az áldozat-beli változatosság. A szöveget olvasva világossá vált, hogy a *huaca*-kultusz az andoki prekolumbián vallás alapját képezte. A *guaca*-kultusz jelen volt az Inka Birodalom mind a négy tartományában, mindhárom éghajlati területén és a Perui Alkirályságban is fontos szerepet töltött be az őslakók életében.

Egy igen összetett vallási képződménnyel van dolgunk, mert a *guaca*-terminusban egyesültek bizonyos animista, sámánista, totemista és politeista vallási hagyományok. Mint említettem, a kultusz az Inka Birodalom mindhárom földrajzi térségén elterjedt, ez pedig áldozat-beli változatosságot eredményezett, mivel az őslakók azt áldozták fel a *guacáknak*, amely az adott területen a rendelkezésükre állt. A római katolikus egyház és a spanyol gyarmatosítók a *guaca*-kultuszban látták a keresztény térítés egyik legnagyobb akadályát, mivel a kultusz több évszázados múltra tekint vissza, és számos áldozati templom vagy bálványszobor helye az elpusztulásukat követően is megmaradt, mint szakralitása miatt tisztelt terület.

A *guaca*-kultuszra jellemző volt a rendszeres áldozatbemutatás és szakrális tisztelet, amely meghatározta a közösség és az egyén életét is. Áldozatként az emberek számos dolgot bemutattak az isteneiknek, de leginkább a haszonállatok, alapanyagok és kézműves termékek képezték az áldozatok többségét. Ez a fajta nagy változatosság az áldozatokban leginkább az éghajlati jellemzőkkel és a mezőgazdasági termelési szokásokkal magyarázható. Erre jó példa, hogy a tengeri élőlényeket leginkább a tengerparton áldozták fel, mivel ott jutottak hozzá, vagy amikor a hegyvidéki területeken lámákat és alpakákat ajánlottak fel, melyeket háziasítottak és nyájakban legeltettek.

Tanulmányom zárásaként elmondhatom, hogy a *guaca*-kultusz egyértelműen többévszázados múltra tekint vissza, az andoki prekolumbián vallásosság alapját képezte, s meghatározta az amerikai őslakók életét és hiedelemvilágát. Mindezt figyelembe véve érthető, hogy a hódító

(*amaro*), a siklót, a kígyót.) Az idézet és fordított szöveg eredetije az alábbi linken megtekinthető:

<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/271/es/text/?open=idm45821230596688>

²³ *Con temoredad adoran que no porque sea uaca ydolo, cino porque son ferós animales que come gente, que piensa que con adorar que no le comerá y no le llaman otorongo con el miedo, cino achachi, yaya [abuelo, antepasado]; al amaro le llaman capac apo amaro [el señor poderoso serpiente]. Y aci el Ynga quizo llamarse Otorongo Achachi Ynga, Amaro Ynga [el Inka jaguar, el Inka serpiente].* (Félelemmel imádják, nem azért, mert bálvány, hanem azért, mert vad állatok, amik megeszik az embereket, akik azt hiszik, hogy nem eszik meg őket, ha imádják és nem hívják félelemmel jaguárnak, hanem nagyapának (achachi), vagy őznek (yaya). A kígyót erős kígyó úrnak hívják. És ezért ezek az őslakók az Inkát úgy nevezik, hogy Jaguár Inka és Kígyó Inka. Az idézet és fordított szöveg eredetije az alábbi linken megtekinthető:

<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/271/es/text/?open=idm45821230596688>

spanyolok és a római katolikus egyház képviselői miért tekintették ezt a prekolumbián vallási jelenséget az evangelizáció egyik legnagyobb akadályának.

A Lett Ortodox Egyház hivatalos szövegeinek tartalomelemzése A sebzett kollektív identitás elmélete alapján

Wimmer Krisztina¹

Bevezetés

A tanulmány kiindulópontja, hogy a kelet-közép-európai régió, amelynek Lettország is a része sajátos identitással rendelkezik. E társadalmakban a történelmi traumák és a sebzettség érzése tovább élnek az egyének kollektív tudatában, állandóan emlékeztetve őket a múlt sérelmeire. A traumák a sebzett kollektív identitás elméletet² alapul véve, a kvalitatív szövegelemzés módszerét alkalmazva szövegi szinten is kimutathatók a hivatalos egyházi dokumentumokból. A tanulmány célja, hogy ezt bizonyítsa és számot adjon az alkalmazott módszerek korlátairól, hiányosságairól és továbbfejlesztési lehetőségeiről.

A vizsgálatok alapjául a 2017-ben elkészített vallástudomány MA szakos szakdolgozatom szolgál, ami a Lett Ortodox Egyház emlékezetével foglalkozik.³ Az egyház hivatalos internetes oldaláról a 2006, 2010 és 2015-ös éveket kiválasztva egy 1194 tételt tartalmazó minta került kialakításra. A vizsgálatok során a következő kutatási kérdések határozták meg a fő irányvonalat: (1) Előfordulnak-e napjaink lett ortodox egyházi nyilatkozataiban és dokumentumaiban a korábbi történelmi múlt, történelmi sebekre tett utalások? A kiválasztott mintán, a megadott kritériumok alapján találunk-e a történelmi emlékezetre tett utalásokat? (1.1) Ha igen, akkor a keresési kulcsszavak közül melyik hozza a legtöbb és melyik a legkevesebb találatot? (1.1.1) A felállított kulcsszavak és a módszertan segítségével kimutathatók-e a keresési kulcsszavak metszetei, olyan bekezdések, ahol egyszerre több kulcsszó is szerepel és ezáltal különösen alkalmas az elemzésre? (1.1.2) Jellemzően milyen sebek és traumák jelennek meg a szövegekben? (1.1.3) Vannak-e olyan ünnepek, jelentős események, amikor hangsúlyosabban jelennek meg a történelmi sebekre tett utalások? (1.2) Ha nem, akkor miért nem találtunk utalásokat? Módosítható-e a keresés? (2) Az eredmények tükrében lehetséges-e egyben kezelni az összes találatot a kézi elemzés során, avagy csak szemelvények kimutatására alkalmas a módszer? Szükség van-e továbbfejlesztésre?

A jelen kutatás hipotézise, hogy a mintán nem csak a történelmi traumák mutathatók ki, hanem a társadalmi változásokra adott válaszok is. A történelmi sebek az ünnepek, megemlékezések, jelentős események alkalmával előtérbe kerülnek, s a szövegek valószínűleg tartalmazni fognak kisebbségre, lett-orosz dimenzióra tett utalásokat is. A lett állam, Lett Ortodox Egyház és „Oroszország anyácska” hármasa várhatóan hangsúlyosan fog megjelenni a szövegekben. A tanulmány következő részeiben a sebzett kollektív identitás elmélet bemutatása és alkalmazási területei kerülnek ismertetésre, amit a pravoszláv identitás és politikai emlékezet címet viselő nagyobb kutatási egység áttekintése követ. Az adatbázis létrehozása fejezet célja, hogy röviden

¹ MTA-SZTE “Convivence” Vallási Pluralizmus Kutatócsoport, Eötvös Lóránd Kutatói Hálózat (ELKH); Szegedi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Doktori Iskola

² Máté-Tóth A. & Balassa B. (2022). A traumatizált társadalmi tudat dimenziói. Adatok a sebzett kollektív identitás elméletéhez. *Szociológiai Szemle*, 32(2), 57-77. <https://doi.org/10.51624/szocszemle.2022.2.3>

³ Márki K. (2017). Az igaz múlt – Történelemértelmezés a Lett Pravoszláv Egyház hivatalos dokumentumaiban. In Szilárdi R. & Szugyczki Zs. (Eds.), *Metszet és perspektíva. Tanulmányok az alkalmazott vallástudomány területéről* (pp. 219-245). Vallás a társadalomban. 5. kötet. Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke.

bemutassa a szövegek gyűjtésének és rendszerezésének módszertanát, nehézségeit, külön felhívva a figyelmet a gyűjtéskor felmerülő esetleges hibák miatti mennyiségi eltérésekre és azok lehetséges okaira. A minta fejezet célja, hogy részletesen ismertesse a vizsgálatok alapjául szolgáló szövegtörzset havi és éves lebontásokban, de az esetleges eltéréseket is tárja az olvasó elé a hivatalos oldal és az adatbázis között. A módszertani fejezet célja, hogy bemutassa a vizsgálat során alkalmazott kvalitatív módszereket, a kulcsszavas keresés módszerét és a keresési kulcsszavak felállításának mechanizmusát. Mindezek után az eredmények bemutatása következik a tartalomelemzés segítségével három olyan témakörre fókuszálva, amelyek a leginkább leírják a mintában helyet foglaló szövegeket: (1) állam és egyház, (2) kultúra és identitás a Szovjetunió árnyékában, (3) háború, fájdalom, sebek. Az eredmények bemutatása a terjedelemre tekintettel 5-5-5 véletlenszerűen kiválasztott szövegrészlettel és azok rövid magyarázatával valósul meg. Ezt a fejezetet azon kulcsszavak találatainak és megoszlásainak a részletezése követi, amelyek segítségével kimutatásra kerültek a szövegből a traumák és a véletlenszerűen kiválasztott szövegpéldák. Az eredmények megvitatásával és a kutatási kérdések megválaszolásával az ezt követő oldalakon foglalkozik a tanulmány, de az esetleges továbbfejlesztési lehetőségekről is szó lesz, mint például a kvalitatív szövegelemző szoftver használatának előnyeiről. Utóbbi témában tesztelési eredmények is helyet kapnak, mint például az egyes kulcsszavak metszetének találati számai, amiknek a részletes bemutatását jelen vizsgálat korlátai és a tanulmány terjedelme nem teszik lehetővé. A tanulmány konklúzióval zárul, ami az elért eredményeket foglalja össze röviden és kijelöli a jövőbeni vizsgálatok lehetséges irányvonalát is.

Sebzett kollektív identitás a kelet-közép-európai régióban

A kutatási téma elméleti megalapozását Máté-Tóth András sebzett kollektív identitás elméletének a tárgyalásával kell kezdeni, ami szerint a mai Németország és az Oroszországi Föderáció között elhelyezkedő kelet-közép-európai régió az „átmenet” és a „köztesség” régiója.⁴ Egy olyan tér, ahol az elmúlt századokban, kiváltképp a XX. században jelentős politikai, gazdasági és társadalmi események zajlottak le. A határvonalak változása, a háborúk, üldöztetések, kitelepítések olyan történelmi tapasztalatok, amik megakasztották a térség addigi fejlődését és új mederbe terelték azt. A traumatikus történelmi események pedig bevágásokat, sebeket ejtettek az itt élő népek emlékezetén. A közelmúlt eseményei közül kiemelkedik az 1990-es évek politikai és gazdasági fordulata, a Szovjetunió összeomlását követő rendszerváltozás és az azt követő identitásrekonstrukciós kísérletek. A traumák, amelyeket a szerző sebeknek hív nem gyógyultak és nem hegedtek be, ami által generációkon átívelő feldolgozatlan traumák jöttek létre.⁵

Az elmélet szerint a kelet-közép-európai térségre 5 seb együttes jelenléte a jellemző⁶:

1. Nemzeti szuverenitás hiánya

⁴ Máté-Tóth A. (2014). *Vallásnézet: A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Korunk Baráti Társaság, Komp Press.

⁵ Máté-Tóth A. (2019). *Freiheit und Populismus. Verwundete Identitäten in Ostmitteleuropa*. Springer VS Wiesbaden. DOI: [10.1007/978-3-658-25485-8](https://doi.org/10.1007/978-3-658-25485-8)

⁶ Máté-Tóth (2019)

2. Kisebbségi jogok gyakorlásának a lehetetlensége
3. Kikényszerített mobilitás
4. Üldözések
5. Genocídiumok

A szerző szerint a nemzeti szuverenitás hiánya alatt az ország önállóságának alakulása értendő, a határmódosítások, mint például a Krím félsziget Oroszországhoz csatolása vagy Csehszlovákia és Jugoszlávia létrehozása a versailles-i és párizsi szerződések nyomán. A kisebbségi jogok gyakorlásának lehetetlenségére példa a nyelv, anyanyelv használatának a kérdése vagy a szabad vallásgyakorlás⁷ kérdése. A kikényszerített mobilitás esetében a kitelepítések, munkatáborok, lakosságcserek említhetők, vagy a hatalomhoz való lojalitás kérdése. Az üldözések a kisebbségek, vallási kisebbségek, egyházak, másképp gondolkodók üldöztetéseit foglalja össze. A genocídiumok esetében pedig az örmény népirtást, a holodomort, a holokausztot vagy a szrebrenyicai mészárlást említhetjük.⁸

A sebzett kollektív identitás elmélet szerint a régiót akkor tudjuk adekvátan értelmezni, ha középpontban van a trauma. A MTA-SZTE „Convivence” kutatócsoport meghatározása szerint ugyanis a sajátos identitással és múlttal rendelkező Kelet-Közép-Európában a traumák akadályozzák a társadalmat a gyógyulásban. Márpedig a cél a gyógyulás és a kollektív áldozati szerepből való tudatos kilépés, aminek része (1) a múltra vonatkozó nyilvánosság előtt zajló egyenlő és szabad diskurzus, (2) a múlt ideológia-mentes tudományos feltárása, (3) a társadalmi és vallási rítusok és szimbólumok politikai érdektől mentes használata.⁹

A sebzett kollektív identitás elmélet alkalmazása a kelet-közép-európai régiót vizsgáló kutatások során adhat új megközelítési módot. Az elmúlt években készült vizsgálatok közül néhány példát kiemelve szemléltethető az alkalmazási terület és a lehetséges módszerek.

Ide tartozik többek között a 2017-ben született, a Lett Ortodox Egyház történelemértelmezésével foglalkozó szakdolgozat, aminek eredményeivel és továbbfejlesztési lehetőségeivel foglalkozik a jelen konferenciakötetben helyet kapó írás is.¹⁰

2022-ben Máté-Tóth András és Balassa Bernadett a sebzett kollektív identitás elmélet tesztelését a magyar társadalom vonatkozásában készítette el. A TÁRKI által 2020-ban kerültek lekérdezésre egy omnibuszvizsgálat során az elmélet alapján kialakított, a kollektív sebzettség érzését leíró állítások, amelyekkel kapcsolatban az azonosulást és annak mértékét vizsgálták a kutatók. (1) A társadalmi memória, (2) az autoriter személyiség, (3) a jóléti, egzisztenciális várakozások és (4) a regionális köztesség olyan dimenziókat jelenítettek meg a kutatás során, amely alá a SKI¹¹ elmélet alapján rendszerezték az állításokat. Az eredmények alapján megállapítást nyert, hogy a megkérdezettek többsége egyetért és azonosulni tud a vizsgált állításokkal. A vizsgálat továbbfejlesztési lehetőségeként fogalmazták meg a nemzetközi szintű adatelemzés fontosságát és szükségességét.¹²

⁷ Az autokefál egyházak kérdése is ide tartozik.

⁸ Máté-Tóth A. (2015). Sebzett identitás Kelet-Közép-Európában. *VIGILIA*, 80(6), 409-415.

⁹ MTA-SZTE „Convivence” Vallási Pluralizmus Kutatócsoport (2020). *Trianon 100. Állásfoglalás*. Convivence. <https://www.convivence.eu/policy-papers> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

¹⁰ Márki (2017)

¹¹ A SKI a sebzett kollektív identitás elmélet nevének rövidítése.

¹² Máté-Tóth & Balassa (2022)

Pravoszláv¹³ identitás és politikai emlékezet mint kutatási téma

Az elméleti bevezetés után a sebzett kollektív identitás elmélethez kialakított pravoszláv identitás és politikai emlékezet nevet viselő kutatási téma bemutatása következik, aminek tágabb és szűkebb értelemben vett hipotézisei jelölik a kutatás főbb irányvonalát.

Amint a bevezetőben már említettem, a kutatás tágabb hipotézise, hogy a kelet-közép-európai régió sajátos identitással, sebzett kollektív identitással rendelkezik, amiben a vallási dimenzió a társadalmi és egyéni identitás helyreállítására szolgáló eszközrendszer.¹⁴ A történelem mint emlékezet kerül vizsgálat alá. Az emlékezet pedig alkotó jellegű, a kollektív identitás megerősítésére szolgál.¹⁵

Szűkebb értelemben a térség kiemelt pravoszláv egyházainak orosz nyelvű hivatalos beszédeiben rejlő politikai emlékezet kollektív sebeket és traumákat mutat. Az is megfigyelhető, hogy a feldolgozatlan traumák bizonyos ünnepek, megemlékezések alkalmával előtérbe kerülnek. A traumatizált emlékezet szerepe és funkciója szintén kimutatható.¹⁶

A kutatás szerint a feldolgozatlan kollektív traumákkal kapcsolatban a legfőbb probléma úgy fogalmazható meg, hogy akadályozzák a társadalmat a gyógyulásban és a kollektív áldozati szerepből való tudatos kilépésben. A gyógyulás része a társadalmi nyilvánosság előtt zajló szabad és egyenlő diskurzus. A sebek azonosítása és megértése azért fontos, mert tágabb értelemben a kutatók a segítségükkel megoldási stratégiákat dolgozhatnak ki és segíthetnek a gyógyulási folyamatban, szűkebb értelemben pedig a gyógyulás által nyílik lehetőség a nemzeti önértékelés és a nemzetek egymás közötti kapcsolatának stabilizálására.¹⁷ A Lett Ortodox Egyház hivatalos szövegeinek elemzési lehetőségei ezen gondolatmenetbe illesztve kerülnek vizsgálat alá.

Adatbázis létrehozása

Az elméleti megalapozás és a kutatás irányvonalának kijelölése után, de még a minta bemutatása előtt ismertetni kell az adatbázis létrehozásának lépéseit. Az egyház két hivatalos internetes oldaláról¹⁸ orosz nyelvű beszédeket gyűjtöttem ki három előre meghatározott évből: 2006, 2010 és 2015-ös évekből. Az adatgyűjtést 2015-ben kezdtem el, ezért kézenfekvő volt, hogy ennek az évnak a bejegyzései mindenképp gyűjtésre kerüljenek. Ezután az archívum legkorábbi évét választottam ki, ami a 2006-os év volt. Meg kell jegyezni, hogy ennek az évnak az archívuma 2006 márciusától kezdődik, vagyis a január-február hónapok nem tartalmaztak

¹³ A pravoszláv kifejezés a görög „*ortodox-igazhitű*” kifejezésből származtatható, jelentése helyesen dicsőítő, helyesen imádó. Hivatalos magyar nyelvű elnevezése az *ortodox*. Soproni András (2008). православная церковь –ortodox/pravoszláv egyház. In *Orosz kulturális szótár* (pp. 307). Corvina.

¹⁴ Máté-Tóth (2014)

¹⁵ Gyáni G. (2016). *A történelem mint emlék(mű)*. Kalligram.

¹⁶ Márki (2017), 219.

¹⁷ A MTA-SZTE „Convivence” Vallási Pluralizmus Kutatócsoport célja, hogy a régió kutatói számára ne csak értelmezési eszközrendszer adjon, de az elvégzett kutatások eredményei alapján konkrét megoldási stratégiákat tudjon javasolni. A kutatócsoport ezen céljait a Trianon 100. Állásfoglalásban is részletesen kifejtette.

¹⁸ A Lett Ortodox Egyháznak két hivatalos oldala van a www.pravoslavie.lv és a www.pareizticiba.lv, amelyek kinézetre és tartalomra egyformának tűnnek, a webcímük azonban különböző. Mindkét oldalon el lett végezve az adatgyűjtés, az eredmények pedig összevetésre és értékelésre kerültek.

bejegyzéseket. A legkorábbi 2006-os és a legkésőbbi 2015-ös évek között került meghatározásra a 2010-es év, mint a harmadik gyűjtésre kijelölt időintervallum.¹⁹

Az első mintavétel során 2322 tételt gyűjtött ki a program a két hivatalos oldalról, három keresési szempontot meghatározva: 1) dátum, 2) cím, 3) link. Míg a második mintavétel alkalmával szintén 2322 tételt, ám ekkor a 1) dátum, 2) cím, 3) teljes szöveg szempontokat figyelembe véve. A kétféle mintavételt az indokolta, hogy egyszerre csak 3 szempont megadásával volt képes a program elvégezni a műveletet²⁰ Az adatbázis létrehozásához és a cikkek jó azonosíthatóságához azonban 3 azonosítási címkére (dátum, cím, link) és a teljes szövegre is szükségem volt.²¹

Az eredmények külön XLS és TXT fájlokba kerültek, amiknek a tanulmányozása után megállapítást nyert, hogy a két hivatalos oldal ugyanaz, a cikkek és a bejegyzések ugyanarról a tárhelyről származnak. Ezen információ alapján a további vizsgálatokra a www.pravoslavie.lv oldal lett kiválasztva és az innen származó 1153 tételt tartalmazó XLS fájlokat 3 lépcsőben ellenőriztem és a végén egyesítettem.

Az ellenőrzés azért volt kulcsfontosságú, mert az open source²² program gyűjtési eredményei külön dokumentumokba kerültek, amiket egyesíteni kellett. Ezenkívül az adattisztítás elvégzése is szükséges volt. Bizonyos tételek duplumként szerepeltek, mások hiányoztak vagy hiányosak voltak, amiket javítani kellett.²³

Végeredményként egy 1194 tételt tartalmazó adatbázist hoztam létre, amelyből 1193 tétel rendelkezett minden azonosítási címkével, vagyis címmel, szöveggel, dátummal és linkkel; és mindössze egy tétel nem rendelkezett dátummal.²⁴ A következő részben a szövegtörzs részletes bemutatása olvasható.

Minta

Az 1. táblázat eredményei szemléltetik, hogy az adatbázis és a hivatalos www.pravoslavie.lv oldal találatai között milyen számszerű eltérések vannak az egyes években és hónapokban. Az adatbázis 1193 + 1 tételt, azaz összesen 1194 tételt tartalmaz, míg a hivatalos oldal 1228 bejegyzést. A 2015-ös év mutatja a legkisebb eltérést, az adatbázis 1 tétellel több cikket tartalmaz, mint az oldal. A 2006-os évben az oldalon 260 tétel, míg az adatbázisban 12-vel kevesebb, vagyis 248 tétel található. A legnagyobb eltérést a 2010-es év adatainál láthatjuk. Az oldalon 24 bejegyzéssel több, vagyis összesen 582, míg az adatbázisban csak 558 tétel található. Az adatbázis és a hivatalos oldal számbeli eltéréseinek magyarázata az, hogy az azonos keresési eredmény érdekében két keresést futtattam le különböző, ám egymást kiegészítő feltételekkel,

¹⁹ Márki (2017), 222–224.

²⁰ Az első és a második mintavételt megelőzte egy tesztelés is, amelynek az eredményeként kapott 2321 tétel olyan nagy mennyiségben tartalmazott hibát (főleg karakterhibát), hogy programot kellett váltani.

²¹ A megfelelő open source program megtalálása némi megalkuvással járt, ugyanis olyan programot kellett választani, ami aránylag jól kezeli a cirill betűkészletet – nem tölti ki például más karakterekkel (?@#) a cirill betűk helyét, értelmetlenné téve ezzel a szöveget. Ez a kompromisszum ugyanakkor együtt járt egyéb hibafaktorokkal mint például duplumok, hiányzó szövegek.

²² Open source programok alatt nyílt hozzáférésű, ingyenes programok értendők.

²³ Márki (2017), 222–224.

²⁴ Márki (2017), 222–223.

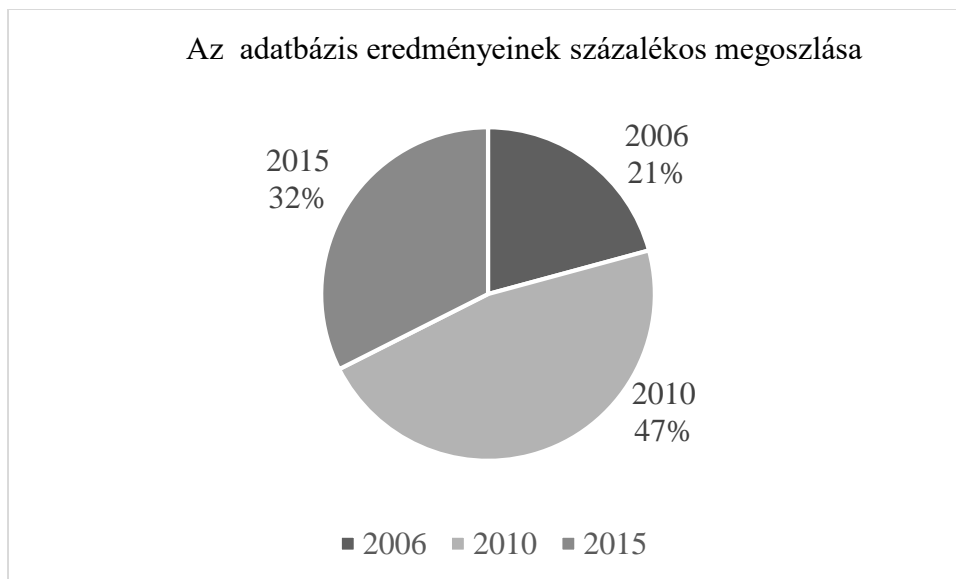
és eredményül két különböző számú találatot kaptam. Ez arra enged következtetni, hogy a két különböző találati eredmény a keresőmotor hibája.

	2006		2010		2015	
	Adatbázis	Oldal	Adatbázis	Oldal	Adatbázis	Oldal
Január	0	0	58	61	47	47
Február	0	0	51	53	41	41
Március	9	10	40	42	30	30
Április	39	41	61	62	45	45
Május	33	38	56	59	35	35
Június	36	37	39	39	19	19
Július	23	24	41	44	32	32
Augusztus	25	25	41	42	22	21
Szeptember	17	17	42	43	24	24
Október	30	30	47	53	32	32
November	8	8	50	52	27	27
December	28	30	32	32	33	33
Összesen:	248	260	558	582	387	386

1. táblázat: Lett Ortodox Egyház oldaláról kigyűjtött cikkek számszerű megoszlása

Forrás: Márki, 2017 szerk. Wimmer K.

A Lett Ortodox Egyház hivatalos oldaláról a 2006, 2010 és 2015-ös évekből lementett szövegeket tartalmazó adatbázis összesen 1193 + 1 tételt tartalmaz. A 2. ábra az 1193 tétel évenkénti megoszlását szemlélteti, miszerint a 2010-es év tartalmazza a legtöbb 558 tételt, ezt követi a 2015-ös év 387 tétele és a 2006-os év 248 tétele. Az 1193 tétel esetén a bejegyzések számaránya szerint a 2010-es évben található a bejegyzések 47%-a, a 2015-ös évben a 32%-a és a 2006-os évben a 21%-a. A plusz egy tétel, a 1194. tétel azért nem került a százalékos eredmények közé, mert nem rendelkezik pontos dátummal, ám az biztosan tudható az archívumból, hogy a vizsgált évek valamelyikében keletkezett.



1. ábra: Az adatbázis eredményeinek százalékos megoszlása 2006, 2010 és 2015-ben
szerk. Wimmer K.

A vizsgálatok alapjául szolgáló minta, ami csak a program által kigyűjtött bejegyzéseket tartalmazza 1194 tételből áll. A szövegtörzs rövid ismertetése utáni következő fontos feladat a módszer bemutatása.

Módszer

A minta szövegeit miután megtisztítottam a hibás karakterektől, időrendi sorrendbe állítva, azonosítási címkékkéllátva Word formátumú szövegtörzsszá alakítottam, ami speciális szövegelemző szoftver híján egyszerűbbé tette az elemzést. A szövegtörzs feldolgozása kvalitatív módszerrel²⁵ történt, s a kutatások középpontjában a *hogyan?* kérdés állt, a társadalmi jelenségek értelmezése, magyarázata és létrejöttének körülményei iránti érdeklődés.²⁶A tartalomelemzés során az írásbeli közlések kódolása volt a cél, ezért az 1194 tételt tartalmazó mintán kulcsszavas keresést végeztem. A kulcsszavak lényegében kategóriákat jelenítenek meg, amik alá kódokat rendelünk. A kódok vagy keresési kulcsszavak aszerint kerültek meghatározásra orosz nyelven, hogy a magyar anyanyelvi szándék minél pontosabban egyezzen az idegen nyelven várt találattal. Ehhez figyelembe kellett venni és ellenőrizni az egyes szavak lehetséges jelentéseit.

Máté-Tóth András sebzett kollektív identitás²⁷ elméletét alapul véve 7 fő kódcsoportot hoztam létre: 1) *történelem*, 2) *emlék*, 3) *nép*, 4) *ünnep*, 5) *állam*, 6) *háború*, 7) *vallás*. A 2. táblázat szemlélteti a fő kódok alá rendelt keresési kulcsszavakat, amelyek meghatározása a következőképp alakult: történelem, emlék, visszaemlékezés, nép, társadalom, ünnep, évforduló,

²⁵ Meg kell jegyezni, hogy a kvalitatív és kvantitatív kutatásokat nem tudjuk minden esetben élesen elhatárolni egymástól, ideális esetben mindkét módszer alkalmazásra kerül. Jennifer Mason (2005). *A kvalitatív kutatás*. József Műhelykiadó.

²⁶ Mason (2005)

²⁷ Máté-Tóth (2014, 2015, 2019); Máté-Tóth & Balassa (2022)

állam, állam-hatalom, politika, SZU, párt, nemzet, kisebbség, nyelv, oktatás, háború, harc, áldozat, hős, vallás, egyház.

	Fő kódcsoport	Kulcsszavak
1.	Történelem	történelem
2.	Emlék	emlék, visszaemlékezés
3.	Nép	nép, társadalom
4.	Ünnep	ünnep, évforduló
5.	Állam	állam, állam-hatalom, politika, SZU, párt, nemzet, kisebbség, nyelv, oktatás
6.	Háború	háború, harc, áldozat, hős
7.	Vallás	vallás, egyház

2. táblázat: Fő kódcsoportok és kulcsszavak
Szerk. Wimmer K.

A tanulmány következő része 3 főbb fejezetre osztva mutatja be a kulcsszavas keresés eredményeit 5-5-5 véletlenszerűen kiválasztott szövegrész segítségével.

Eredmények

A módszer meghatározását az eredmények bemutatása követi a tartalomelemzés segítségével három olyan témakörre fókuszálva, amelyek a leginkább jellemzik a mintában helyet foglaló szövegeket: (1) állam és egyház, (2) kultúra és identitás a Szovjetunió árnyékában, (3) háború, fájdalom, sebek. Az eredmények bemutatása a terjedelemre tekintettel 5-5-5 véletlenszerűen kiválasztott szövegrészlettel és azok rövid magyarázatával valósul meg.²⁸

Ezt a fejezetet azon kulcsszavak találatainak és megoszlásainak a részletezése követi majd, amelyek segítségével kimutatásra kerültek a szövegből a traumák és a véletlenszerűen kiválasztott szövegpéldák.

Állam és egyház

Első témakörként az állam és az egyház viszonya kerül bemutatásra 5 véletlenszerűen kiválasztott szövegrészlet segítségével. Az első szövegben állam és egyház dialógusa kapcsán a következőket mondja Alekszandr, Riga és egész Lettország metropolitája, az egyház prímása, amikor megkérdezik tőle, hogy a Lett Ortodox Egyháznak mindig sikerül-e megtalálnia a megfelelő hangnemet a lett állammal folytatott párbeszéd kapcsán:²⁹

„Ez egy nehéz kérdés, amely mindkét fél részéről a legnagyobb tapintatot és diplomáciát igényli. Az egyháznak több olyan megváltoztathatatlan elvi álláspontja van, amelytől

²⁸ A véletlen kiválasztás lényege, hogy az alapsokaságban minden elemnek ugyanakkora esélye van a kiválasztásra, a kiválasztott elemek reprezentálják az alapsokaságot. Earl B. (2017). *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Balassi Kiadó. 213–214.

²⁹ Lett Ortodox Egyház (2006.04.27.). *Любое зло возвращается к сотворившему его...* Lett Ortodox Egyház. <http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=154&id=6> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

semmiképpen sem térhetünk el. Például kategorikusan elutasítunk minden olyan kísérletet, amely az egyházat politikai játszmákba akarja belemérangolni. A politikai küzdelmek bevezetése a kánoni életbe megengedhetetlen. Pál apostol Rómában prédikált, és a történelemből tudjuk, mi történt a pogány birodalom fővárosában, milyen modor uralkodott Néro császár alatt, és hogyan viszonyultak az első keresztényekhez. Politikai szempontból ez volt a legmegfelelőbb időpont és a legkedvezőbb helyzet Pál apostol számára, hogy földalatti mozgalmat indítson az elnyomó hatalmak ellen. Ez azonban nem történt meg: a hatalom elleni harc nem a keresztény egyház feladata. Lelkileg, erkölcsileg kell győznünk. Másrészt azonban azt is el kell mondanunk, hogy nem értünk mindenben egyet, hogy bizonyos kérdéseket másképp szeretnénk megoldani.”³⁰

Az első szöveg folytatásában Alekszandr metropolita hangsúlyozza a politikai érdek egyházi élettől való elválasztásának kompromisszumot nem ismerő fontosságát. Felhívja azonban arra is a figyelmet, hogy a gyakorlati életben vannak helyzetek, amikor jelezniük kell az állam felé, ha bizonyos kérdésekben nem értenek egyet velük vagy más megoldást szeretnének.³¹

„Ebben a történelmi pillanatban az állam és az egyház szétváltak, ezért ideális esetben állandó kapcsolatban, párbeszédben kellene lenniük, mert csak így hallhatják és érthetik meg egymás szükségleteit és törekvéseit. És úgy gondolom, hogy bármely állam, beleértve a lett államot is, sokkal több bölcsességet mutatna, ha megengedné az egyháznak, hogy kiterjessze tevékenységi körét azokon a területeken, ahol szociális szolgálata megmutatkozhat.”³²

A Lett Ortodox Egyház szociális ágazatokban tanúsított munkája iránti igény visszatérő eleme a korpusznak. Küldetésüknek tekintik például az erkölcsi oktatást és nevelést és a keresztény értékek átadását a fiatalabb generáció számára az oktatáson keresztül. Többek között ennek a célnak a megvalósítása és kivitelezése áll az állam és egyház jó kapcsolatán, párbeszédén.

A második szöveg szerzője, Jelena Jeliszejeva a négy évente megrendezésre kerülő parlamenti választások apropóján ragad tollat és a 2010.10.02-án tartandó választások kapcsán fogalmazza meg gondolatait és pro-kontra érveit:³³

„Az Úr megadta a lett állampolgároknak a lett Saeima választásokon való részvétel jogát. És ezt a jogot szabad akarattal kinyilvánításával kell használnunk. Isten akarata, hogy Lettországnak éljünk. És bizonyos mértékig mindenki felelős azért, hogy mi történik az államunkban, és hogy mit hoz a jövő szülőföldünk, Lettország és népe számára. A Szent Evangélium azt mondja: „Adjátok meg tehát a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené (Máté 22:21). Jézus Krisztus e szavai megtanítanak minket különbséget tenni a lelki és a világi cselekedetek között, világosan meghatározzák az állami cselekedetek és a lelki élet cselekedeteinek lényegét. Végül is, mi is az a választás? Ez az állami szervek szavazással történő megalakításának módja. A polgárok választási jogának gyakorlása pedig a kormányzásban való részvételünk egyik formája. Ezért a választásokon való részvétel olyan, mint a császárnak való szolgálatunk, keresztényi

³⁰ Lett Ortodox Egyház (2006.04.27.)

³¹ Lett Ortodox Egyház (2006.04.27.)

³² Lett Ortodox Egyház (2006.04.27.)

³³ Jeliszejevna, Jelena (2010.10.01.). *Накануне выборов в Сейм*. Lett Ortodox Egyház.

<http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=3404&id=6> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

kötelességünk és kötelezettségünk. A lelkünk pedig egyedül Istené, és a választásokon való részvétel nem befolyásolhatja az ortodox hitben való állhatatosságunkat.”³⁴

Az írásban amellet érvel a szerző, hogy a szavazati joggal rendelkező állampolgárok a másnap tartandó választásokon a részvételükkel lehetőséget kapnak arra, hogy kifejezzék akarataikat az ország politikai életével kapcsolatban. Megjegyzi azt is, hogy az elmúlt évek tapasztalatai alapján a lakosság többsége igen negatívan viszonyult nem csak a választásokhoz, de a hatóságokhoz is. A csalódottság, bizalmatlanság és félelem olyan tényezők, amik miatt sokan nem élnek szavazati jogukkal, mondván „*miért is menjenek el szavazni, ha Lettországbán rosszabbá vált az élet?*” A szentírási példázatok után emlékezteti olvasóit, hogy az állami ügyekben való részvétel nem tiltott, s példaként hozza fel a szent vértanú, Szent János rigai érsek életét és munkásságát. A szerző azzal zárja sorait, hogy mindenki hallgasson a szívére és a lelkiismeretére mielőtt bedobja a szavazatát az urnába.³⁵

A harmadik szövegben a független Lett Köztársaság megalakulásának 97. évfordulója alkalmából Alekszandr, Daugavpils és Rēzekne püspöke a következőket mondja a római katolikus egyház sekrestyéjében, a daugavpilszi Szent Péter-templomban:³⁶

„Ezen a napon melegséggel és tisztelettel emlékezünk meg az államunk függetlenségéért harcolókról és első szervezőiről - közös hazánk hazafijairól. Olyan emberek voltak ők, akik határtalanul hittek abban, hogy Lettország szabad és független ország lehet és kell, hogy legyen, és akik készek voltak sokat változtatni a világon és önmagukon, hogy ez megtörténhessen. Mi, az ő leszármazottaik és utódaik is arra vagyunk hivatottak, hogy hazafiak legyünk, nemcsak szavakban, hanem tettekben is.”³⁷

A példában is szereplő, az ország függetlenségéért vívott harcokról való megemlékezések igen nagy számban fordulnak elő a szövegekben. A függetlenség kivívása, az erről való megemlékezés fontos helyet foglal el a Lett Ortodox Egyház emlékezetében.³⁸

A negyedik szöveg alapjául szolgáló cikket Anna Vilde készítette 2015.03.15-én és a Jēkabpils-i Szent Lélek Kolostor régi kőfalának helyreállítási munkálatairól szól. A több százéves kolostor hanyattatott múltja alatt számos kárt szenvedett el: két tűzvészt, két háborút és a szovjet hatóságok okozta károkat. A kolostor Lettország kulturális örökségének a része és fontos szellemi központja. A felújítási munkálatok állam és egyház kölcsönös együttműködésének a gyümölcse. Makarija apátot idézi a szerző, amikor ezt írja:³⁹

³⁴ Jeliszjevna, Jelena (2010.10.01.)

³⁵ Jeliszjevna, Jelena (2010.10.01.)

³⁶ Lett Ortodox Egyház (2015.11.18.). *Слово Преосвященнейшего Александра, Епископа Даугавпилсского и Резекненского, произнесённое в Даугавпилсском костёле святого Петра в веригах Римско-католической Церкви в Латвии 18 ноября 2015 года, по случаю празднования 97-й годовщины независимости Латвийской Республики.* Lett Ortodox Egyház. <http://www.pareizticiba.lv/index.php?newid=6274&id=95>
Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

³⁷ Lett Ortodox Egyház (2015.11.18.)

³⁸ Lett Ortodox Egyház (2015.11.18.)

³⁹ Vilde, Anna (2015.03.15.). *Положено начало восстановлению старинной каменной стены Екабпилсского Свято-Духова монастыря.* Lett Ortodox Egyház.
<http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=6022&id=6> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

„Hálásak vagyunk az államnak, amely a Kulturális Minisztérium személyében gazdasági támogatásban részesít minket, ami számunkra elsősorban azt teszi lehetővé, hogy többet törődjünk a lelkiekkel”

A szövegrészlet azért fontos, mert arról tanúskodik, hogy napjainkban az egyház az állam támogatását élvezzi pénzügyi és politikai értelemben is.⁴⁰

Az ötödik, utolsó példaként szolgáló szövegrészlet az *Ortodoxia és hatalom: az élet folyójának két partja* címet viselő cikkből származik, amit a Lett Pravoszláv Egyház hivatalos oldala a Delfi internetes portáltól vett át. A cikk érdekessége, hogy a beszélgetés a *Hit és a hatalom egyenes útja: hol és hogyan keresztezik egymást?* címet viselő, a MIX FM 102.7 rádiócsatorna *Hatalommal oroszul* c. műsorában hangzott el, ahol Vaszilij Melnik, üzletember és volt miniszter meghívott beszélgetőpartnere Alekszandr metropolita.⁴¹ Melnik azzal kezdi, hogy emlékeztet, a beszélgetés napja egybeesik egy 1923-as eseménnyel, amikor is Tyihon pátriárka beismerte korábbi hibáit és hűséget esküdött a szovjet hatalomnak. De ehhez a naphoz köthető egy másik esemény is, 1955-ben ugyanis ezen a napon átkozta ki XII. Leó pápa Juan Domingo Perón argentin elnököt. Melnik állítása, hogy az egyház mindig is befolyással bírt a hatalomra, s arra kíváncsi, hogy mit gondol a metropolita, a világi hatalom és az ortodox egyház kapcsolatáról a mai Lettországbán. Alekszandr metropolita a következő választ adja:⁴²

„Az egyháznak szellemi hatalma van, és ez természeténél fogva különbözik az államhatalomtól. Mind a világi, mind a vallási társadalmak emberekből állnak. Az egyház a Megváltó szavát követi: „Legyen békességetek minden emberrel.” Az egyház küldetése az, hogy az embereket az örök üdvösségre, az örök életre vezesse. Ez a küldetés azonban olyan társadalomban valósul meg, amelyben az egyház elkülönül az államtól. És e társadalom tagjai különböző meggyőződésűek lehetnek. Ezért az egyház, bár elkülönül az államtól, nem lehet teljesen elszakadni tőle.”⁴³

Kultúra és identitás a Szovjetunió árnyékában

A kultúra és identitás a Szovjetunió árnyékában címet viselő részben újabb 5 véletlenszerűen kiválasztott szövegrészlet kerül bemutatásra. Az első szövegben Okszana Dementyeva a csodatévő Tyihvni Istenanya ikonjáról és annak történetéről tudósít. Segítségére van a kérdések megválaszolásában Szergij Garklavsiz főpap az Amerikai Autokefál Ortodox Egyháztól, mint az ikon történetének ismerője és egykori őrzője. A következő kérdés-felelet a cikk végén olvasható, s jól szemlélteti a korszakra jellemző viszonyokat:⁴⁴

„1949-ben az Amerikai Ortodox Egyház meghívására János püspök Amerikába utazott. De aztán felmerült egy nehéz kérdés - mi legyen az ikonnal?” – mondja róla Szergij. „A szovjetek az amerikai kormányon keresztül követelték az ikon visszaszolgáltatását a

⁴⁰ Vilde, Anna (2015.03.15.)

⁴¹ DELFI (2006.06.22.). *Православие и власть: два берега реки жизни*. DELFI.

<https://rus.delfi.lv/archive/pravoslavie-i-vlast-dva-berega-reki-zhizni.d?id=14777440&all=true> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

⁴² Lett Ortodox Egyház (2006.06.23.). *Православие и власть: два берега реки жизни*. Lett Ortodox Egyház. <http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=352&id=32> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

⁴³ Lett Ortodox Egyház (2006.06.23.)

⁴⁴ Dementyeva, Okszana (2006.06.21.). *Хранитель святыни*. Lett Ortodox Egyház. <http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=318&id=37> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

Szovjetunióknak" - mondta Szergij. – Vladyka kiterjedt levelezést folytatott, amelyben kifejtette, hogy ha az ikon a bolsevikok kezébe kerül, még mindig nem tudni, hogy visszakerül-e az egyházhoz. Felidézte, hogy az ateista hatóságok templomokat fosztogattak és gyűjtögettek, egyházi eszközöket koboztak el. A szentély megmentése és az eltávolítására vonatkozó engedély megszerzése érdekében kénytelen volt azt állítani, hogy az ikon állítólag nem is valódi.”⁴⁵

A szövegrészlet bepillantást enged a múlt egy olyan meghatározó időszakába, amikor az egyházat üldözte és elnyomta a hatalom. A túlélésért vívott harc szintén jellegzetes vonásként jelenik meg a szövegekben.⁴⁶

A második szöveg szerzője Jurij Petrovszkij, aki a *Veniamin metropolita: "Én is sírtam és imádkoztam"* című cikkében a metropolita születésének 130. évfordulója alkalmából írja megemlékezését az ünnepelet életéről. A metropolitát 1947-ben nevezték ki rigai szolgálatra, ahol nyolc hónappal később negyven nap alatt negyven isteni liturgiát celebrált. Erről az időszokról naplót is vezetett a metropolita, amelynek a feljegyzései szintén bekerültek a *Dva szorokouszta* című könyvbe. A bejegyzésekben a metropolita az istentiszteletekről, evangélikus olvasmányokról és főpásztori munkájáról írta le gondolatait, de az egyházon belüli helyzet jobbra fordítása és a láthatatlan ellenségek támadásai elleni imák is helyet kaptak:⁴⁷

„Ezzel egyidejűleg nagy figyelmet fordít a hatóságokért való imádkozásra: „A negyvennapos imádság második felében a fő cél az imádság, a hatalom szeretetéért való imádkozás... Ez Isten parancsa! Boldogság a léleknek.” A jó pásztor mindenkiért imádkozott (beleértve Sztálint és a vallásügyi biztosokat is), őszintén hitt akkoriban abban, hogy a Szovjetunióban lelkiismereti szabadság van. A lelkészek letartóztatásai (Veniamin metropolita rigai hivatali ideje alatt több mint egy tucatnyi lelkészt ítéltek el, köztük a sofőrjét, aki nem volt hajlandó Vladyka ellen feljelentését tenni) azonban elveszítette a vallásszabadságba vetett hitét, amiről az Orosz Ortodox Egyházi Tanács alelnökének, Sz. K. Belisevnek is nyilatkozott.”⁴⁸

Jól példázza ez a szövegrészlet is, hogy az időszak nehéz megpróbáltatásokkal volt tele. A bebörtönzések, feljelentések jellegzetes traumákként jelennek meg szövegekben. A hit és szeretet az egyház fő tanításaként az időszak nehézségét hivatott egyensúlyozni.⁴⁹

A harmadik, Alekszandr metropolita: *„Krisztusért meg kell tudnunk bocsátani a sérelmeket!”* című szöveg Okszana Dementyeva neve alatt olvasható, megjelenési dátuma 2006.04.25-e. A szöveg az Alekszandr metropolitával húsvét ünnepe kapcsán folytatott beszélgetés átirata, amelynek egy részében arról kérdezik a metropolitát, hogy az ortodox Riga készen áll-e II. Alekszij, Moszkva és egész Oroszország pátriárkájának egy hónap múlva esedékes látogatására? Alekszandr metropolita válasza szerint a látogatás óriási megtiszteltetés, amit több százezer ortodox keresztény vár Lettországban. Az esemény szervezésében nemcsak a Lett Ortodox Egyház vett részt tevékenyen, de Vaira Vike-Freiberga lett elnök, Viktor Ivanovics

⁴⁵ Dementyeva, Okszana (2006.06.21.)

⁴⁶ Dementyeva, Okszana (2006.06.21.)

⁴⁷ Petrovszkij, Jurij (2010.11.). *Митрополит Вениамин: «Я тоже плакал и молился»*. Lett Ortodox Egyház. <http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=3475&id=6> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

⁴⁸ Petrovszkij, Jurij (2010.11.)

⁴⁹ Petrovszkij, Jurij (2010.11.)

Kaljuzsnij, Oroszország lettországi nagykövete, Andris Teikmanis, Lettország oroszországi nagykövete és az orosz és lett külügyminisztérium tisztviselői. A beszélgetés következő részében arról kérdezik Alekszandr metropolitát, hogy mit gondol, vannak-e olyanok, akik esetleg elleneznék ezt a látogatást? S emlékeztetnek arra, hogy Alekszij metropolita látogatásait gyakran kísérik olyan provokációk, amik az egyház ellen irányulnak. Alekszandr metropolita válaszában kifejti, hogy az egyház ezeréves fennállása óta mindig vannak olyanok, akik megkérdőjelezzik létezését. Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy a botrány keltésének pont az a célja, hogy úgy tűnjön, sok ember véleményét fejezik ki az ellenkezők – valójában azonban az ő létszámuk eltöprekszik az egyházat támogatók száma mellett.⁵⁰

„Eközben néhány szerencsétlen, az ördög által megkísértett ember, akik elvesztették az értelem maradványait, azt az illúziót táplálják, hogy „egy csepp széttöri a követ” - csendben végzik piszkos felforgató munkájukat, amelynek célja a Szent Ortodoxia lejáratása általában és különösen Őszentsége látogatása. Azt remélik, hogy a pszichológia egyik törvénye működik - ha egy kis akció sokáig nem ütközik ellenállásba, akkor potenciálisan félelmetes erővé válhat. Kiábrándító: az egyházban, a hívő emberek között ez a mechanizmus nem működik. Üldöztetés, rágalmozás, hazugság - mindezt elszenvedtük a szovjet korszakban, ezért immunisak vagyunk rá. Tudjuk, hogy miért és kiért szenvedünk. Az alázat mindig is a hívő ember vitathatatlan prioritása volt; ez az egyetlen tulajdonság, amely alapján a hívő ember könnyen megkülönböztethető a hitetlentől. Krisztus egyháza ugyanis nem e világból való, és a világ értékei nem fontosak számára.”⁵¹

A negyedik szövegpélda alapjául szolgáló 2006.06.01-i bejegyzés szerzője Valerij Zajcev. „Az ember akár a fa, nem lehet gyökerek nélkül” címet Nyikolaj Dmitrijevic Kropotkin hercegtől származik, aki a Rurikovichok 109. generációs leszármazottja. Rigába, II. Alekszij pátriárka vendégeként érkezett és a bejegyzésben egy rövid életútinterjú olvasható vele. A szerző megjegyzi az első néhány bekezdés után, hogy Kropotkin jól beszél oroszul, igaz, néha elgondolkodik, mintha keresné a megfelelő szavakat. Nyikolaj Dmitrijevic Berlinben született és orosz szülők gyermekeként nőtt fel egy olyan korban, amikor, ahogyan ő fogalmazott „német iskola, német hadsereg, német élet” dukált. Az idézett bejegyzés előzményeként olvasható, hogy 1944 és 1955 között szovjet fogságba került, s ekkor sajátította el az orosz nyelvet.⁵²

„Azt kell mondanom, hogy a foglyokat igen gyakran különböző táborokba osztották be azért, hogy ne tudjanak szervezkedni. Így kerültem Ukrajnába. Kijevben, Donbászban dolgoztunk az újjáépítésen. A hadifoglyok egyébként ugyanannyi pénzt kaptak a bányában végzett munkáért, mint a rendes bányászok. Bár nem tudták elkölteni, de amikor kiszabadultunk a fogságból, mindent kifizettek nekünk. De ez már 1955-ben történt, amikor Adenauer kancellár megoldotta a kérdést a szovjet kormánnyal. Vagy

⁵⁰ Dementyeva, Okszana (2006.04.25.). *Митрополит Александр: «Ради Христа нужно уметь прощать обиды!»* Lett Ortodox Egyház. <http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=150&id=6> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

⁵¹ Dementyeva, Okszana (2006.04.25.)

⁵² Zajcev, Valerij (2006.06.01.). *“Человеку, как и дереву, нельзя без корней”*. Lett Ortodox Egyház. <https://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=224&id=6> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

talán Németország is fizetett egy kis pénzt... Egyébként az egyik felmenőmet is kiváltották a török fogságból annak idején (nevet).”⁵³

Kropotkin a beszélgetés során azt is megemlíti, hogy szeretné befejezni a Siguldából származó Kropotkinok családfáját, amit még nagyapja kezdett összeállítani, de sajnos úgy érzi későn kezdte el, már nem tud senkit megkérdezni felmenőiről. Ősei között egyébként többen is voltak fogságban, a család több birodalom bukását és születését is átélte.⁵⁴

Az ötödik szövegrészletben arról olvashatunk, hogy 2015.11.21-én a rigai Szent Mihály templom 120. évfordulója alkalmából Alekszandr metropolita celebrálta a liturgiát, amit 2015.11.29-én a LTV1 is közvetített: „*A hívők számára nehéz szovjet évek alatt a Mihály arkangyal templomot nem zárták be, és rendszeresen tartottak benne istentiszteleteket. A templomot 1983 és 1984 között Alekszandr Kudrjasov vezette, aki jelenleg Riga és egész Lettország metropolitája.*” A szovjet időszak visszaemlékezései között nagy számban található olyan szövegek, amikben történelmi traumaként jelennek meg a régmúlt eseményei vagy akár az adott korszak – mint ahogy ez történik az utolsó szövegben is.⁵⁵

Háború, fájdalom, sebek

A harmadik és egyben utolsó témakörben is 5 véletlenszerűen kiválasztott szövegrészlet olvasható, amelyek tematikájukat tekintve a háborús megemlékezések közé tartoznak. Az első szövegrészlet a 2006.05.09-én megjelent „Megemlékezés az elesett katonákról” címet viselő bejegyzésből származik és a Nagy Honvédő Háborúban⁵⁶ elesett katonák tiszteletére celebrált gyászmisét és megemlékezést foglalja össze.⁵⁷

„Az egyházi naptár szerint május 9. az elhunyt katonák emléknapja. 1994 óta, amikor is az Orosz Ortodox Egyház Püspöki Tanácsa bevezette, hogy minden évben ezen a napon emlékezzenek meg az elhunyt katonákról, akik életüket vesztették hitükért, hazájukért és nemzetükért, valamint mindazokról, akik az 1941-1945-ös Nagy Honvédő Háborúban szenvedtek.”⁵⁸

A gyászszerartáson Oroszország, Ukrajna és Fehéroroszország magas rangú állami képviselői és a lettországi orosz társaságok képviselői is tiszteletüket tették. A gyászmisét követően Alekszandr metropolita beszédet intézett a jelenlévőkhöz, amelynek egy részlete így hangzik:⁵⁹

„A háború befejezésének napján az emberi öröm mérhetetlen volt. De sokan, akik teljes szívükből elfogadták és megosztották ezt az örömet, nem tudták elrejteni fájdalmukat: rokonaik és szeretteik nem tértek vissza a szörnyű háború csatateréről. Az anyák,

⁵³ Zajcev, Valerij (2006.06.01.)

⁵⁴ Zajcev, Valerij (2006.06.01.)

⁵⁵ Lett Ortodox Egyház (2015.11.21.). *Высокопреосвященнейший Митрополит Александр совершил Божественную литургию в день 120-летия Рижского Михайловского храма. НАГРАЖДЕНИЕ.* Lett Ortodox Egyház. <http://pravoslavie.lv/index.php?newid=6282&id=6> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

⁵⁶ Nagy Honvédő Háborúnak az 1941-45 között zajló, a Szovjetunió és a Harmadik Birodalom (náci Németország), valamint szövetségesei közötti háborút nevezik. Stites, R. (2002). Az Orosz Birodalom és a Szovjetunió. In Michael H. & Wm. Roger L. (Eds.), *Világtörténet a 20. században* (pp. 151-165). Napvilág Kiadó.

⁵⁷ Dementyeva, Okszana (2006.05.09.). *Панихида по погибшим воинам.* Lett Ortodox Egyház. <https://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=171&id=6> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

⁵⁸ Dementyeva, Okszana (2006.05.09.)

⁵⁹ Dementyeva, Okszana (2006.05.09.)

feleségek és gyermekek gyásza, akik megkapták fiaik, férjeik és apáik halotti bizonyítványait, vigasztalhatatlanok voltak. A Szent Evangélium szavai szerint ugyanakkor „nincs nagyobb szeretet annál, mint amikor valaki életét adja barátaiért”. A katonák áldozatos tette, akik életüket adják mások életének megmentéséért, a szeretet legnagyobb tette. A véres csatában elesettek nevét aranybetűkkel írják az emlékművekre, de ami a legfontosabb, ezeket a neveket az Úr beírta az Élet Könyvébe, és a Szent Egyház azért imádkozik, hogy az elesett katonák az örök élet részesei legyenek.”⁶⁰

A második, 2010.05.09-i szöveg „A győzelem napja Zilupében” címet viseli és a Nagy Győzelem 65. évfordulója alkalmából rendezett ünnepségről tudósít:⁶¹

„Beszédében Andrej Szemenov atya megjegyezte, hogy az egyház nemcsak lelki központ volt, hanem a nemzet és a haza iránti szeretetre és hazaszeretetre tanító intézmény is. A pap arra is emlékeztetett, hogy minden ember emlékezetében meg kell őrizni az ünnep jelentőségét. Miután jó testi és lelki egészséget kívánt a veteránoknak, és szerény ajándékokkal ajándékozta meg őket, az összegyűlt fiatalokhoz is szólt, és azt kívánta nekik, hogy legyenek méltó unokái azoknak, akik életüket adták. Ezt követően a veteránok és a lakosok koncertre mentek, ahol élőben szólaltak meg katonai dalok. Május 9-én reggel, az isteni liturgia előtt Oleg Agafonov polgármester, Ivan Rybakov polgármester és Andrej Szemenov pap ajándékokkal gratuláltak az egyik legidősebb egyháztagnak és a Nagy Honvédő Háború veteránjának, Marija Alexandrovna Golubevának. Az isteni liturgia és az év utolsó húsvéti körmenet után hálaadó istentiszteletre került sor, amelynek során a jelenlévő veteránokért is imádkoztak. Az istentisztelet végén egy böjti ima is elhangzott a csatatéren és a tengerben elesett harcosokért és vezetőikért.”⁶²

A szöveg jól példázza, hogy a témához tartozó bejegyzésekre jellemző az emlékezés fontosságának a hangsúlyozása.⁶³

A harmadik szövegrészlethez tartozó bejegyzés 2010.07.10-én jelent meg és a „Hogyan fosztották meg az embereket a hitüktől” címet viseli. A cikk a szerző, Mihail Boriszovszkij visszaemlékezése arról, hogy szülőföldjén bezárták a templomot. A történet helyszíne Rozalivka falu, ami az Odesszai terület Kotovszkij körzetében található, ideje pedig az 1940-50-es évek. A faluban a szerző szerint körülbelül 300 háztartás volt, s temploma a 19. század közepe óta állt, ami nem csak az istentiszteletek, de a fontosabb ünnepek és események otthonául is szolgált.⁶⁴

„A Nagy Honvédő Háború alatt, a román csapatok megszállása ellenére az egyház aktív volt, és vigasztalta az embereket bánatukban, megmentette lelküket. A háború utáni első években vasárnaponként a templom mindig tele volt imádkozó emberekkel, különösen nőkkel, akik elvesztették szeretteiket: férjüket, fiaikat, kenyérkeresőiket, és olyanokkal, akik egyszerűen csak szenvedtek azokban az években a túlságosan nehéz élet miatt. Mint

⁶⁰ Dementyeva, Okszana (2006.05.09.)

⁶¹ Zilupszkij Kresztovozdvihszenszkij prihod (2010.05.09.). Праздник Победы в Зилупе. Lett Ortodox Egyház. <http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=3170&id=6> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

⁶² Zilupszkij Kresztovozdvihszenszkij prihod (2010.05.09.)

⁶³ Zilupszkij Kresztovozdvihszenszkij prihod (2010.05.09.)

⁶⁴ Boriszovszkij, Mihail (2010.07.10.). Как у людей отнимали веру. Lett Ortodox Egyház. <http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=3270&id=6> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

tudják, a háború alatt a szovjet kormány bizonyos engedményeket tett vallási kérdésekben a lakosság hazafiságának ösztönzése érdekében: felhagyott a papok és a hívek üldözésével, nem záratta be a megmaradt templomokat, sőt néha még azt is megengedte, hogy a korábban bezárt templomokat újra megnyissák. De ez a liberális hozzáállás az egyházzal szemben nem tartott sokáig. 1949-től az egyházi gyülekezetek tömeges bezárásával és az egyházak felszámolásával új istenellenes hullám vette kezdetét. A hatalmon lévők, nem törődve a lakosság érdekeivel és vágyaival, elvették az emberektől azt a keveset, ami a szívükben maradt - a hitet.”⁶⁵

A felszámolásra aztán egy nyári napon került sor, amikor a templom tetejéről levágták a keresztet, a belsejében lévő tárgyakat és kegytárgyakat pedig szekerekre pakolták. A szerző visszaemlékezése szerint a falu apraja és nagyja ott volt, de nem tudták megakadályozni a bezárást és a templom kiürítését. A templomból klubház lett, ami kevés érdeklődőt vonzott, majd a 60-as években lebontotta az épületet az Odesszai Politechnikai Intézet diáképítő csapata és az új épületet a régi épület mellett húzták fel. Ahogy a szerző fogalmaz: „*távol a büntől*”.⁶⁶

A negyedik szövegrészlet a 2015.03.24-i „*Alekszandr metropolita találkozott a Lett Köztársaság elnökével*” című bejegyzésből származik. A cikk Alekszandr metropolita és Andris Berzins lett elnök találkozásáról számol be:⁶⁷

„Az elnök megköszönte a dicséretet, és biztosította őt arról, hogy tiszteli Alekszandr metropolita érdemeit a keresztények és a nyilvánosság összehozásában. Meghívta őt a május 8-án 14 órakor a rigai Szent János-templomban tartandó istentiszteletre és emlékkoncertre, amely a nácizmus végének és a II. világháború áldozatainak emléknapja lesz. Az elnök hangsúlyozta, hogy a meghívás mindazoknak szól, akik az áldozatok emlékét ápolják. Alekszandr metropolita megköszönte a meghívást, és megerősítette, hogy a Lett Ortodox Egyház részt vesz az eseményen.”⁶⁸

A szövegtörzsben számos további ehhez hasonló bejegyzés található, amelyek a múltbeli traumatikus események, mint például háborúk áldozatairól való megemlékezés hagyományáról és fontosságáról tudósítanak különböző részletességgel.⁶⁹

Az ötödik és egyben utolsó 2015.05.09-i szövegrészlet szintén a Nagy Honvédő Háborúról szóló megemlékezések sorába tartozik. 2015-ben 70. évfordulóját ünnepelték a Győzelem napjának és annak, hogy véget ért a második világháború.⁷⁰

„A gyászistentiszteletet Jakov Priszjazsnyuk főpap zárta, aki a székesegyházban jelenlévőkhöz intézett prédikációt, amelyben megjegyezte, hogy az ortodox egyház ezen a napon nemcsak az elesett katonákra, hanem a Nagy Honvédő Háborúban mártírhalált haltakra is emlékezik. Prédikációját befejezve Jakov főpap Őminenciája, Alekszandr

⁶⁵ Boriszovszkij, Mihail (2010.07.10.)

⁶⁶ Boriszovszkij, Mihail (2010.07.10.)

⁶⁷ Lett Ortodox Egyház (2015.03.24.). *Митрополит Александр встретился с президентом Латвийской Республики*. Lett Ortodox Egyház. <http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=6033&id=6>
Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

⁶⁸ Lett Ortodox Egyház (2015.03.24.)

⁶⁹ Lett Ortodox Egyház (2015.03.24.)

⁷⁰ Lett Ortodox Egyház (2015.05.09.). *В кафедральном соборе Рождества Христова г. Риги почтили память погибших в годы Второй мировой войны*. Lett Ortodox Egyház.
<http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=6094&id=6> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

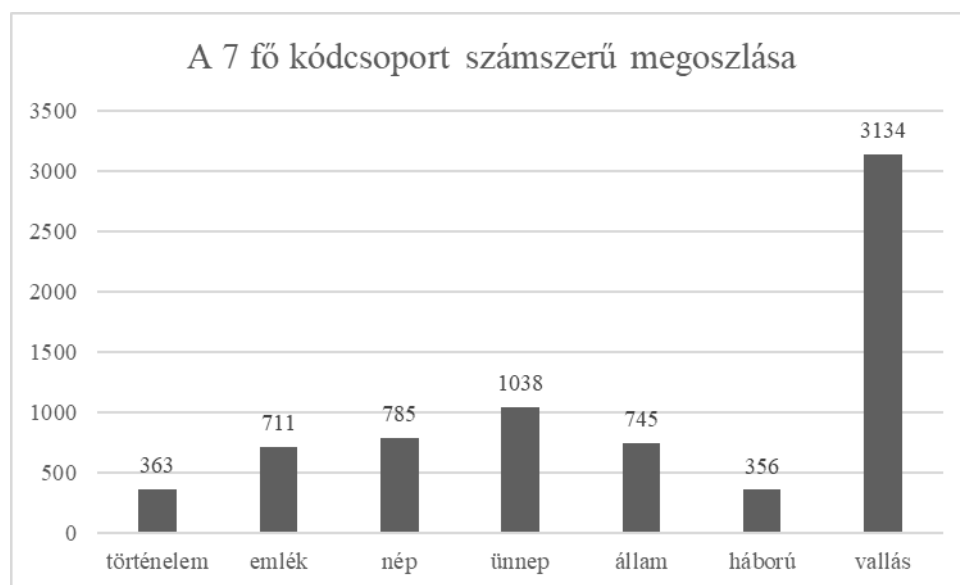
metropolita nevében jó egészséget és erőt kívánt mindazoknak, akik részt vettek a második világháborúban, és arra buzdított mindenkit, hogy emlékezzenek szívükben arra, hogy milyen nélkülözéseket, szenvedéseket, gyászt és szeretteik halálát kellett elviselniük rokonainknak a háború alatt, hiszen a mártírhaltak és meggyilkoltak között nemcsak katonák, hanem civilek és papok is voltak.”⁷¹

Az emlékezés fontossága ebben a szövegrészletben is kulcsfontosságú jelentőséggel bír.⁷²

Eredmények

Jelen fejezet a tanulmány elején megfogalmazott kutatási kérdések megválaszolásával és a bemutatott eredmények értékelésével foglalkozik. Mindezek előtt azonban azon keresési kulcsszavak találatainak megoszlása kerül bemutatásra, amik segítségével kimutathatók a szövegekből az olyan múltbéli traumák, mint amik az előző fejezet 3 témájában is megjelentek. Elsőként azt kell tisztázni, hogy a kulcsszavak találati nem csak főneveket, hanem mellékneveket, határozószókat és összetett szavakat is tartalmaztak és összesen 7132 találatot hoztak. A kulcsszavak találatait kétféle megközelítésből érdemes szemléltetni. Egyrészt a fő kódcsoportok vizsgálata felől, vagyis, hogy az egyes kódcsoportok alá tartozó keresési kulcsszavak összesen hány találatot hoztak. Másrészt pedig az összes keresési kulcsszó találatainak egyéni számadatai felől.

A főbb kódcsoportok találati közül a vallás kódcsoport 3114 találati kimagaslik. Ezt követi az ünnep kódcsoport 1038 találati, a nép 785, az állam 745, az emlék 711, majd pedig a két legkevesebb találatot hozó történelem 363, és háború kódcsoportok 356 találati (2. ábra).



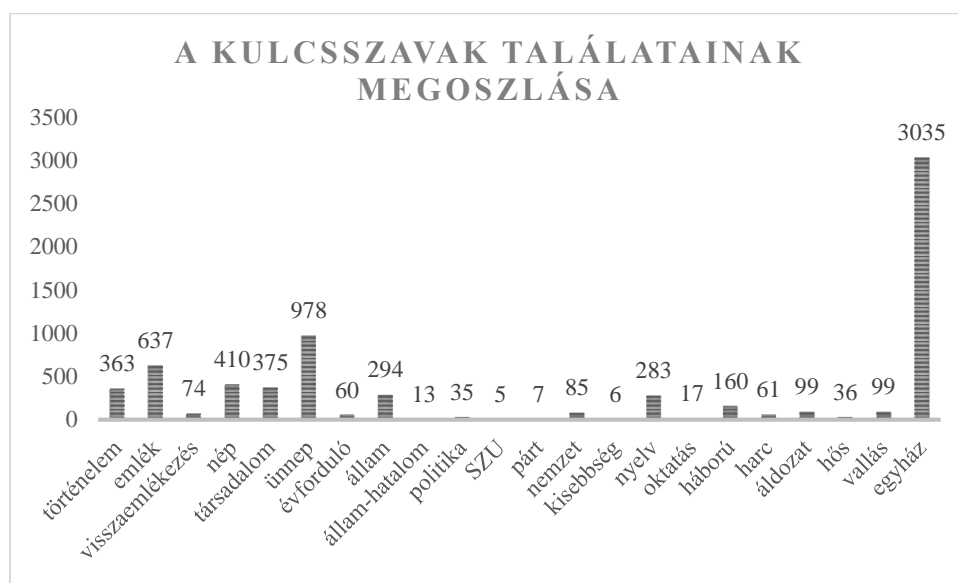
2. ábra A 7 fő kódcsoport számszerű megoszlása
Szerk. Wimmer K.

⁷¹ Lett Ortodox Egyház (2015.05.09.)

⁷² Lett Ortodox Egyház (2015.05.09.)

Látható, hogy a fő kódcsoportok esetén kimagasló vallás kódcsoport nagyszámú taláatait az egyház kulcsszónak köszönhetjük, ami összesen 3035 alkalommal fordult elő a szövegben. A magas találati szám oka egyrészt, hogy vallásos szövegekről lévén szó a Lett Ortodox Egyház neve és az egyéb egyházak, egyházi intézmények sűrűn fordulnak elő a szövegben, mint például „Egyház”, „Ortodox Egyház”, „Lett Ortodox Egyház”. A másik oka, hogy az orosz „cerkov” szó nem csak egyházat, hanem templomot is jelent. A találatok száma alapján a második helyen az ünnep kódcsoport szerepel, amely ünnep és évforduló kulcsszavai összesen 1038 találatot hoztak. A két kulcsszó közül az ünnepet kell kiemelnünk, amely önmagában 978 találatot hozott. A harmadik helyen a nép kódcsoport végzett 785 találattal, amit szorosán követ a negyedik helyen az állam kódcsoport 745 és az emlék kódcsoport 711 találatával. Az utolsó két helyen a történelem kódcsoport 363 és a háború kódcsoport 356 találatával végzett. A kódcsoportok taláatai után az egyes kódok által hozott találatok számait is érdemes szemügyre venni.

Az 3. ábra az egyes kulcsszavak taláatait jeleníti meg. Látható, hogy a korábbi bekezdésben bemutatott egyház kulcsszó kimagasló találatot hozott, háromszor többet, mint a második helyen álló ünnep kulcsszó és majdnem ötször annyit, mint a harmadik helyen álló emlék kulcsszó.



3. ábra: A kulcsszavak taláatainak a megoszlása
 szerk. Wimmer K.

A következő sorokban a kutatási kérdések megválaszolásával és az eredmények értékelésével foglalkozik a tanulmány. (1) Arra a kérdésre, hogy előfordulnak-e a kortárs lett pravoszláv egyházi nyilatkozataiban és dokumentumaiban a korábbi történelmi múlt, történelmi sebekre tett utalások, a válasz igen. A mintán a megadott kritériumok alapján kimutathatók történelmi múlt, sebekre tett utalások. Ezek alátámasztására a véletlenszerűen választott szövegrészletek szolgálnak. (1.1) A kulcsszavas keresések közül a legtöbb 3035 találatot az *egyház* kulcsszó, a legkevesebb 5 találatot pedig a *SZU* kulcsszó hozta. Előbbiek magas számú találatának két oka van: egyházi szövegekről van szó, amelyekben nagy számban fordul elő az egyház szó;

valamint az orosz „cerkov” szó templomot is jelent. (1.1.1) A felállított kulcsszavak alkalmasak a keresési kulcsszavak metszeteinek és azoknak a bekezdéseknek a kimutatására, ahol egyszerre több kulcsszó szerepel, a módszertan azonban fejlesztésre szorul. (1.1.2) Jellemző traumaként jelennek meg a szövegben a háborúk, a függetlenségért vívott harc, az üldöztetések politikai vagy vallási célból, és a Szovjetunió idejéből származó traumatikus visszaemlékezések. A traumák lehetnek egyéni vagy kollektív traumák, az elbeszélő lehet a metropolita maga és más egyházi főméltóságok, de akár a hívők is. (1.1.3) Megállapítható, hogy bizonyos ünnepek és megemlékezések alkalmával hangsúlyosabban jelennek meg a történelmi sebekre tett utalások. Ilyenek lehetnek például a bemutatott szövegrészek közül a háborús megemlékezések, a Szovjetunió idejére datálható egyházi üldöztetések és bezárások, valamint a függetlenségért vívott harcokra való emlékezések. Az ünnepek közül kiemelkednek a jelentős évfordulók, mint például Győzelem napjának évfordulói. Egy-egy ilyen nap kapcsán jellemzően több bejegyzés születik, amelyeknek terjedelme és részletessége változó, az emlékezés és a központi tematika azonban közös. (1.2) Az eredmények tükrében bizonyítást nyert, hogy az alkalmazott kézi elemzésnek kapacitásbeli határai vannak. A nagy mennyiségű szöveg és a hatékony kulcsszavas keresés végett a jövőben kvalitatív szövegelemző szoftverrel támogatott elemzések elvégzése a javasolt. A találatok közötti mélyebb összefüggések, a kódok jelentésmezőinek alaposabb vizsgálata, az in-vivo kódolás, a kód hierarchia vizsgálatok ugyanis érdekes és értékes adalékai lehetnének egy következő vizsgálatnak. A szövegelemző szoftverek közül az Atlas.ti kvalitatív szövegelemző szoftver⁷³ ideális választás a feladatra, ugyanis képes nagy mennyiségű szöveg kezelésére és az orosz nyelv sem jelent problémát a számára. A programban néhány funkció tesztelésre is került, amiket jelen tanulmány csak röviden tud ismertetni, jelezve a benne rejlő lehetőségek végtelen tárházát.

Atlas.ti szoftverben tesztelve lett például, hogy a történelem szó 365, az állam szó 287, a háború szó pedig 160 alkalommal fordul elő a szövegben. Az eredmények összevetésre kerültek a kézi keresés eredményeivel, melynek során bebizonyosodott, hogy kézi vizsgálatban egyedül a háború szó kulcsszavas keresése hozott ugyanannyi találatot, mint a szoftveres. A történelem szó 363, az állam szó pedig 294 alkalommal fordult elő a szoftver nélküli keresés során. Az eltérő eredmények hátterében a cirill betűkészlet állhat, pontosabban a cirill karakterek téves felismerése, ami visszatérő probléma. A keresési kulcsszavak AND metszetei is tesztelve lettek, ami a szöveg nagysága és a választott kézi elemzés miatt nem volt lehetséges a bemutatott vizsgálatban: a háború – állam kulcsszavak együttesen 0 alkalommal fordultak elő egy szövegben, míg a történelem – állam, történelem – háború – állam és a történelem – háború kulcsszavak 1-1-1 alkalommal fordultak elő együttesen. Közülük egy szövegben belül fordult elő a történelem – állam, történelem – háború – állam kulcsszavak metszete. A metszetek vizsgálata különösen fontos lenne a későbbi, mélyebb elemzések elkészítése végett.

⁷³ ATLAS.ti (2022). <https://atlasti.com/> Utolsó megtekintés: 2022.10.31.

Konklúzió

A tanulmány célja az volt, hogy bemutassa a Lett Ortodox Egyház hivatalos dokumentumainak elemzési lehetőségét Máté-Tóth András sebzett kollektív identitás elmélete⁷⁴ alapján. Az egyház hivatalos oldalának archívumából a legkorábbi 2006-os, az adatbázis létrehozásának ideje, vagyis a 2015-ös év és a kettő között elhelyezkedő 2010-es év szövegei kerültek kiválasztásra. A tanulmány bemutatta az adatbázis létrehozásának lépéseit, hibáit, nehézségeit és megoldási lehetőségeit, majd az eredményül kapott 1194 tételt tartalmazó minta is bemutatásra került. Az egyház hivatalos szövegeinek a vizsgálatok a sebzett kollektív identitás elmélet szerint kialakított 7 fő kódcsoporthoz tartozó kulcsszavas keresések egyenként összesen 7132 találatot hoztak, amelyek képesek voltak kimutatni a történelmi traumákra és sebekre tett utalásokat. Az eredmények között mondatokat, bekezdéseket emeltem ki és mutattam be, amelyek a következő főbb témakörökben kaptak helyet: (1) állam és egyház, (2) kultúra és identitás a Szovjetunió árnyékában és (3) háború, fájdalom sebek. Az eredmények vonatkozásában megfigyelhető, hogy ünnepek (pl. Nagy Honvédő Háború, Győzelem napja) és megemlékezések alkalmával kicsúcsosodnak a történelmi traumákra tett utalások. A szövegekben látható, hogy hangsúlyos az állam–egyház–, „Oroszország anyácska” dimenzió, ám ezek kimutatása és alátámasztása további vizsgálatokat igényel. Továbbfejlesztési lehetőségként a kvalitatív szövegelemző szoftver bevonása merül fel, aminek a segítségével mélyíteni és pontosítani lehetne a kereséseket a szövegtárban.

⁷⁴ Máté-Tóth (2014, 2015, 2019); Máté-Tóth & Balassa (2022)

A mormon feminizmus

Dán Petra

Tanulmányomban a mormon feminizmust vizsgálom. A mormon feminizmussal kapcsolatban nincs jelentős magyar nyelvű szakirodalom vagy forrás. Emiatt a mormon nőkkel kapcsolatos kutatásom megkezdésekor nem tudtam a mormon feminizmus létezéséről, csak közben találtam rá erre a témára. Úgy gondoltam, hogy a mormon hittel, tanításokkal és hierarchiával összeegyeztethetetlen a feminizmus, hiszen szinte a teljes vezetés a férfiakból álló papságra épül és alapvetően egy rendkívül patriarchális vallási közösségnek tekinthető. Írásomban először körülbírom a mormon feminizmus történetét, kialakulásának állomásait, szervezeteit és a céljaikat. Ezzel az a célom, hogy mélyebb betekintést nyújtsak a mormon vallás egy olyan aspektusába, amely kevesek számára ismert. Majd bemutatok két folyóiratot, amelyeket mormon nők szerkesztenek vagy szerkesztettek és fontos szerepük van a feminista mozgalomban. Úgy gondolom, hogy ez a két folyóirat jól tükrözi, hogy milyen témák érdeklik a mormon feministákat és milyen célokért küzdenek. Végül pedig legfontosabb célom kideríteni, hogy vannak-e olyan mormon tanítások, hitelvek vagy nézőpontok, amelyek mentén a mormonizmus és a feminizmus összeegyeztethető lenne? Tehát vannak-e feminista lehetőségek a mormon vallásban? Természetesen a tanulmány hossza nem engedi meg, hogy minden oldalról megvizsgáljam a kérdést, mégis szeretnék néhány lehetséges szempontot bemutatni.

Mielőtt azonban mindezt kifejténém, szeretném tisztázni, hogy mit értek feminizmus és feminista alatt tágabb értelemben. A feminizmus olyan társadalomkritikai eszmerendszer és a hozzá kapcsolódó emberi jogi mozgalmak gyűjtőfogalma, melynek közös célja a nemek közti egyenjogúság társadalmi, gazdasági, kulturális, magánéleti és szexuális téren történő megvalósítása. A feminizmus célja tehát az, hogy a nők számára is biztosítsa azokat az emberi jogokat és lehetőségeket, amelyek egy férfit megilletnek.¹ A feminista, aki hisz a nemek közötti egyenlőségben, elismeri a diszkriminációt a nők ellen, és hajlandó dolgozni azok leküzdéséért.² A mormon feminista pedig az, aki úgy véli, hogy a feminista alapelvek nem csak Jézus Krisztus evangéliumával egyeztethetők össze, hanem az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyháza tanaival és elveivel is.³

A mormon feminizmus története

Ebben a részben bemutatom a mormon feminizmus létrejöttének jelentősebb mozzanatait, kiadványaikat és szervezeteiket, a mozgalom néhány fontosabb alakját is kiemelve. A modern mormon feminizmus kezdetét nagyjából 1970. júniusára tehetjük, amikor a nők egy csoportja Laurel Thatcher Ulrich bostoni otthonában találkozott, hogy hétköznapi reggelente tudatformáló csoport gyűlést tartsanak. A csoport többek között olyan kérdéseket vitatott meg, mint a

¹ Beasley, C. (1999). *What is Feminism?* Sage. 3-11.

² Bell, E. (2015). The Implications of Feminism for BYU. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 46-49). Oxford University Press. 47.

³ Thatcher Ulrich, L. (2015). The Pink Dialogue and Beyond. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 112-116). Oxford University Press. 113.

születésszabályozás vagy a nők szerepe az egyházi vezetésben és igazgatásban.⁴ Fontos megjegyezni, hogy ők nem passzív befogadói voltak a mormon feminizmusnak, hanem gyakorlatilag maguk hozták létre az alapelveit.⁵ Céljuk többek között az volt, hogy egyenlő lehetőségeik legyenek a férfiakkal. Ez magába foglalta azt, hogy a vezetésbe kapjanak nagyobb beleszólást és idővel a pappá szentelés lehetőségét is szerették volna megkapni. A feminizmust a mormonizmuson belül képzelték el és a kettőt összeegyeztethetőnek tartották. Ez a csoport 1971-ben elindította a *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* című folyóiratot, amely esszéket tartalmazott a mormon nők történeteiről és korabeli életéről.⁶

A bostoni mormon feministák ezután új kiadványon kezdtek el dolgozni, ugyanis át akarták alakítani azokat az előadásokat esszégyűjteménnyé, amelyeket egy mormon nő történeti tanfolyamra készítettek. Az egyház támogatta a törekvést Leonard Arrington történésszel az élen. Az esszégyűjteményt, melynek címe *Mormon Sisters: Women in Early Utah*, tizenkét női szerzőből álló csoport készítette. Egyes férfi tudósok negatív kritikát fogalmaztak meg a művel kapcsolatban, mondván, nincs a leírtakban semmi új. A kiadók egy része ezért elutasította a kötet kiadását, de a szerzők így is megjelentették azt.⁷

Nagyjából ugyanabban a történelmi pillanatban, amikor a bostoni feministák megszervezték a saját gyűléseiket, a nők egy másik csoportja ebédidőben szintén gyűléseket hívott össze a Temple téren, Salt Lake City belvárosában. Többségük dolgozó anya volt és néhányan pozíciókat töltöttek be az Egyház Történelmi Osztályon (LDS Church Historical Department) a mormon történész, Leonard Arrington irányítása alatt. A Salt Lake City-ben alakuló csoport neve Wednesday Lion House lett. A bostoni feministákhoz hasonló témákról beszéltek. Sokszor foglalkoztak a Mennyei Anyával és általa az istenkép átalakításán dolgoztak, be akarták bizonyítani, hogy a feminizmus összeegyeztethető a mormon tanokkal és arra törekedtek, hogy a mozgalom hatására egyre kisebb legyen az egyenlőtlenség férfiak és nők között. Közben az egyház ellenszenvre felerősödött a nőmozgalommal szemben.⁸ A Wednesday Lion House csoport felfedezte, hogy a korai mormon nők nagyobb hatalmat gyakoroltak, többek között olyan rituálékat is vezettek, amelyek eltűntek a kortárs kultúrából.⁹

Az Egyháztörténeti Osztály archívuma alapján a mormon nők a tizenkilencedik században és a huszadik század elején gyógyító áldásokat adtak, azt állítva, hogy papi hatalmat kaptak ők is, nem csak a férfiak.¹⁰ A csoport egyik tagja, Carol Cornwall Madsen a nők szerepét és történetét

⁴ Brooks, J., Hunt Steenblik, R., & Wheelwright, H. (Eds.), (2015). *Mormon Feminism: Essential Writings*. Oxford University Press. 10.

⁵ Thatcher Ulrich, L. (2010). Mormon Women in the History of Second-Wave Feminism. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 43(2), 45-63. 45.

⁶ Brooks, J., Hunt Steenblik, R., & Wheelwright, H. (Eds.), (2015). *Mormon Feminism: Essential Writings*. Oxford University Press. 10.

⁷ Rasmussen Dushku, J. (2015). Mormon Sisters: Feminists. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 49-50). Oxford University Press. 49-50.

⁸ P. Wilcox Desimone, L. (2015). The Mormon Concept of a Mother in Heaven. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp.78-84). Oxford University Press. 78.

⁹ King Newell, L. (2015). A Gift Given, a Gift Taken: Washing, Anointing, and Blessing the Sick among Mormon Women. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 88-106). Oxford University Press. 88-89.

¹⁰ King Newell, L. (2015). A Gift Given, a Gift Taken: Washing, Anointing, and Blessing the Sick among Mormon Women. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 88-106). Oxford University Press. 88-89.

vizsgálta a korai egyházban. Ugyanis Madsen azt vette észre, hogy a korai Női Segítőegylet részt vett az egyház kormányzásban is. Vizsgálatai során arra jutott, hogy a tizenkilencedik században nagy szükség volt a segítőegyleti vezetés munkájára az egyház vezetésében. Az 1960-as és 1970-es években azonban az összes egyházi szervezetet és közösséget a kizárólag férfiakból álló papi hierarchia felügyelete alá helyezték, vagyis a Segítőegylet vezető szerepe jelentősen lecsökkent, sőt nagyrészt meg is szűnt.¹¹

Az 1980-as években új feminista szervezetek jöttek létre, mint a Salt Lake City-i Mormon Női Fórum és a VOICE bizottság, melynek célja az egyenlőségük hirdetése és érdekeik képviselete volt. Mindkét szervezetet a Brigham Young Egyetemen alapították 1988-ban. A Mormon Női Fórum rendszeres találkozókat, szimpóziumokat támogatott, és egy hírlevél sorozatot tett közzé, amely teológiai és társadalmi kérdésekkel foglalkozott és fórumot biztosított fontos mormon feminista gondolkodóknak és íróknak. Ezen kívül a Brigham Young Egyetemre újonnan felvettek nyíltan feminista női oktatókat a mozgalom hatására, ami ezelőtt nem volt jellemző.¹²

Margaret Merill Toscano feminista mormon történész mellett érvelt, hogy a nők viselhetik és viselik is a papságot. Ez a kijelentés mérföldkő volt a mormon feminista gondolkodásban, de nagy valószínűséggel Toscano pozíciójába került a Brigham Young Egyetemen.¹³ Mindemellett a történészt és férjét 1993-ban ki is közösisítették a feminista mozgalomban való túl aktív részvételük miatt. Margaret Toscano hirdette a mormon teológiában a feminista lehetőségeket, mint a Mennyei Anya tanának jelenléte vagy a pozitívabb Éva kép és a többieket is erre bátorította. Azonban a teológia ezen értelmezései nem tetszettek a vezetőségnek.¹⁴

1993 szeptemberében feszültségek támadtak az egyházi vezetés és a feministák között, mivel tudományos munkáikban kritizáltak bizonyos mormon tanokat és a vezetőséget. Ennek következményeképpen számos kiközösítés is történt. Az egyház fellépését egyesek a vezetés antiintellektuális magatartásának bizonyítékaként emlegették. A kiközösítettek között volt Lavina Fielding Anderson mormon feminista, Maxine Hanks és Lynne Kanavel Whitesides, a Mormon Női Fóruma szervezet elnöke, valamint Paul Toscano és Michael Quinn, akik mindketten a mormon teológiáról és a történelemlről írtak feminista szemszögből. Szintén 1993 szeptemberében kapott levelet Margaret Toscano az egyház tisztviselőitől, akik utasították, hogy ha továbbra is beszélni fog vagy publikál a mormon történelemlről és tanokról, fegyelmi

¹¹ Cornwall Madsen, C. (2015). Mormon Women and the Struggle for Definition: The Nineteenth-Century Church. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp.107-112). Oxford University Press. 107.

¹² Brooks, J., Hunt Steenblik, R., & Wheelwright, H. (Eds.), (2015). *Mormon Feminism: Essential Writings*. Oxford University Press. 15-16.

¹³ Merill Toscano, M. (2015). The Missing Rib: The Forgotten Place of Queens and Priestesses in the Establishment of Zion. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp.133-144). Oxford University Press. 134.

¹⁴ Merill Toscano, M. (2015). Put on Your Strength, O Daughters of Zion: Claiming Priesthood and Knowing the Mother. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp.181-188). Oxford University Press. 181.

eljárást fognak indítani ellene is. Az eseményeknek köszönhetően néhány feminista kilépett az egyházból. Sokan, mivel féltek a következményektől, elhallgattak.¹⁵

Az 1990-es években tehát csökkent a mormon feminista mozgalom aktivitása, mert egyeseket kiközösítettek a vezetőség szemében radikális feminista elveik miatt és olyanok is voltak, akiket a Brigham Young Egyetemről professzori állásukból távolítottak el. Ezeknek köszönhetően sokan tudatosan nem vettek már részt olyan aktívan a feminista törekvésekben, mert tartottak attól, hogy ki fogja őket közösíteni az egyház. Ennek következtében olyan kulcsfontosságú feminista intézmények és szervezetek vesztették el a lendületüket, mint például a Mormon Női Fórum. Közben kutatók elindítottak egy női történelemről szóló nyári szemináriumot a Brigham Young Egyetemen, amely bizonyos mértékben fenntartotta a sorsdöntő és régóta fennálló feminista mozgalmat. 2003-ban Lisa Butterworth pedig elkezdte vezetni a Feminista Mormon Háziasszonyok (FMH, Feminist Mormon Housewives) című blogot, amely sokakat vonzott az internetes névtelensége miatt.¹⁶

Látható, hogy az 1990-es évek eseményei elbátortalanították a mormon feministákat, ezért a mozgalom jövője veszélybe került. A létrejött blogokon azonban félelem nélkül merülhettek bele a feministák a kényesebb, megosztóbb témákba is. A blogok és internetes oldalak által éledt újra a feminista mozgalom. A fiatalabb mormon feministák egyes megmozdulásait a nyilvánosság is láthatta, mint például 2012 decemberében a nemzetközi „Viselj nadrágot a templomba” napot („Wear Pants To Church Day”). A mozgalom hatására elindult egyfajta párbeszéd a nők szerepéről.¹⁷

A 2000-es években a mozgalom növekedett és fejlődött az intézményi megtorlások ellenére is.¹⁸ Számos alkalommal azonban a saját közösségükön belül megbélyegzettek lettek a mormon feministák, mert szorgalmazták a változást, de közben az egyházon kívüli feministák is elutasították őket, amikor megvédték a mormon örökségüket.¹⁹ Fontos megjegyezni, hogy soha nem volt egységes a mormon feminizmus.²⁰

Woman's Exponent és Exponent II című folyóiratok

Ebben a részben a fejezetcímben említett két jelentős mormon folyóiratot fogom részletesebben bemutatni. Úgy gondolom, hogy ezek a folyóiratok megfelelően tükrözik azokat a témákat, amelyek foglalkoztatták és foglalkoztatják a mormon nőket és bemutatják azokat a célokat, amelyekért küzdöttek és küzdenek. A *Woman's Exponent* című folyóiratot Louisa (Lula)

¹⁵ Fielding Anderson, L. (2015). The LDS Intellectual Community and Church Leadership: A Contemporary Chronology. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp.189-192). Oxford University Press. 192.

¹⁶ Brooks, J., Hunt Steenblik, R., & Wheelwright, H. (Eds.), (2015). *Mormon Feminism: Essential Writings*. Oxford University Press. 18-19.

¹⁷ Brooks, J., Hunt Steenblik, R., & Wheelwright, H. (Eds.), (2015). *Mormon Feminism: Essential Writings*. Oxford University Press. 226.

¹⁸ Lynn Pearson, C. (2015). Pioneers. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R., Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 291-292). Oxford University Press. 291.

¹⁹ Thatcher Ulrich, L. (2010). Mormon Women in the History of Second-Wave Feminism. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 43(2), 45-63. 56.

²⁰ Thatcher Ulrich, L. (2010). Mormon Women in the History of Second-Wave Feminism. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 43(2), 45-63. 60.

Greene (1849-1944) alapította meg Eliza R. Snow (1804-1887), a Segítőegylet második elnökének meghívására Salt Lake City-ben 1872-ben. Ez az újság volt az egyik legkorábbi folyamatosan megjelenő magazin, amit nők szerkesztettek nőknek. Louisa után Emmeline B. Wells (1828-1921) lett a magazin szerkesztője.²¹ A Woman's Exponent egy 1872. és 1914. között rendszeresen megjelent progresszív újság volt, amelyet mormon nők készítettek mormon nők számára.²² A Woman's Exponent első száma Brigham Young hetvenegyedik születésnapján, 1872. június 1-jén jelent meg. Young, a második elnök, támogatta az újság megjelenését.²³ Susan Whitaker Kohler férje professzor volt a Harvard Egyetemen, ennek köszönhetően fért hozzá a Widener Library hatalmas könyvgyűjteményéhez.²⁴ A cikkeket szókimondó nők írták az őket foglalkoztató kérdések széles spektrumából válogatva. A kortárs feminista mormonok szerint, akik a cikkeket megfogalmazták, maguk is már bizonyos tekintetben feministák voltak.²⁵ Tehát megfigyelhető volt a modern mormon feminizmus előtt egyfajta proto-feminista mozgalom a mormon nők körében. Ennek bizonyítéka volt a Woman's Exponent, amelyen keresztül foglalkoztak olyan témákkal és voltak olyan céljaik, amelyek feministának tekinthetőek. Fontos megjegyezni, hogy több mormon folyóirata is volt a korszaknak, de a Woman's Exponent nyitottabb volt a párbeszédre, mint azok, amelyeket a férfiak írtak és szerkesztettek.²⁶ A Woman's Exponent alapvetően nem volt még poligámiaellenes sem a többnejűség időszakában, tehát azzal kapcsolatban is nyitottak voltak a párbeszédre.²⁷

Jelentős mérföldkő volt a kortárs mormon feminizmus történetében, amikor Susan Whitaker Kohler a Harvard Egyetemen a Widener Library-ben felfedezte a Woman's Exponentet. Nem találtam arra vonatkozó információt, hogy mi okból, de Susan Whitaker Kohler szerint a Woman's Exponent nem volt ismert a mai mormonok számára, mielőtt megtalálta volna a könyvtárban.²⁸ A felfedezése után úgynevezett Woman's Exponent Day vacsorákat kezdtek el tartani, amelyeken befolyásos mormon nők adtak elő ennek az újságnak és készítőinek a tiszteletére, akiknek „szellemi leszármazottjainak” tekintették magukat.²⁹ Ezért gondolom úgy, hogy a kortárs mormon feminizmus vizsgálatához fontos megismerni a régi folyóiratot is, ami jelentős hatással volt a jelenlegi folyóirat témáira, céljaira és készítőire.

²¹ Arrington, L. J. (1990). The Legacy of Early Latter-day Saint Women. *The John Whitmer Historical Association Journal*, 10, 3-17. 10.

²² Brooks, J., Hunt Steenblik, R., & Wheelwright, H. (Eds.), (2015). *Mormon Feminism: Essential Writings*. Oxford University Press. 34.

²³ Rasmussen Dushku, J. (2015). Mormon Sisters: Feminists. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 49-50). Oxford University Press. 51-52.

²⁴ Whitaker Kohler, S. (2016). Discovering the Woman's Exponent. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 49(2), 153-156. 153-154.

²⁵ Whitaker Kohler, S. (2016). Discovering the Woman's Exponent. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 49(2), 153-156. 154.

²⁶ Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman's Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 149.

²⁷ Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman's Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 162.

²⁸ Whitaker Kohler, S. (2016). Discovering the Woman's Exponent. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 49(2), 153-156. 154.

²⁹ Tate Dredge, N. (2016). Key Turning Points in Exponent II's History. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 49(2), 135-142. 135-136.

Susan Kohler miután megosztotta a többi feministaival a Woman's Exponent felfedezését, az újság egy fontos forrás lett a kortárs feminista számára. A XX. század második felében ihletet merítettek ebből az előfutárból és 1974 júliusában elindították az Exponent II című feminista kiadványt.³⁰ Az Exponent II nyílt platformot biztosított mindenféle hírek és különböző nézetek megosztására. Az új újság szerkesztősege kijelentette, hogy a céljuk, megerősíteni az egyházat és megmutatni a mormon nők tehetségét.³¹

Az Exponent II ma is megjelenik és mostanra a leghosszabb ideje működő független kiadvánnyá vált, amelyet mormon nők készítenek.³² A készítők el akarták érni, hogy az újság közös platformot adjon a mormonizmusnak és a feminizmusnak. Az új szám mindig negyedévente jelenik meg.³³ A kiadvány fórumot biztosított a mormon nők számára, hogy elmondhassák véleményüket, megosszák egymással gondolataikat, és ezzel segíteni tudják egymást.³⁴ Az újság már az első kiadások idején is nagy népszerűségnek örvendett, mivel kevesebb, mint hat hónap alatt kétezer előfizetője lett, az első év végére pedig már elérte a négyezret is.³⁵

Az Exponent II minden számában újra nyomtattak részleteket az eredeti Woman's Exponentből azért, hogy megismertessék annak tartalmát a modern nőkkel.³⁶ Míg a Woman's Exponentben főleg politikai és vallási témájú kérdések jelentek meg szépirodalommal kiegészítve, addig az Exponent II publikált cikkeket a mormon nők életének minden területéről. A lap következetesen tartalmazott költészetnek és szépirodalomnak szentelt oldalakat, valamint a „Takarékos háziasszony” nevű rovatban közölt tippeket és recepteket is. Sport rovat külön nem volt, de voltak cikkek a nőkről a sportban. Volt egy rovat, ami olyan nőket mutatott be, akik sikeres vállalkozást indítottak be és vezettek otthonról, ezzel motiválva másokat is a példa követésére.³⁷ Látható, hogy az őket foglalkoztató témák széles körét lefedték a folyóiratban megjelent cikkek.

Mennyei Anya és a mormon istenkép

A következő fejezetben a Mennyei Anya fogalmával foglalkozok, ami egy olyan téma, ami sokszor jelenik meg mormon nők írásaiban. A zsidó-keresztény hagyományban Istent általában férfinak képzelik a hívek, még akkor is, ha elméletileg nem lehetne neme, sem férfi, sem nő. Egyes Biblia-értelmezések szerint a Biblia az Atyát egyfajta patriarchális uralkodóként mutatja

³⁰ Brooks, J., Hunt Steenblik, R., & Wheelwright, H. (Eds.), (2015). *Mormon Feminism: Essential Writings*. Oxford University Press. 34.

³¹ Lauper Bushman, C. (2015). Exponent II Is Born. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 39-40). Oxford University Press. 40.

³² Lauper Bushman, C. (2015). Exponent II Is Born. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 39-40). Oxford University Press. 40.

³³ Our Story. Exponent II folyóirat hivatalos honlapja. <https://exponentii.org/our-story/> (Utolsó megnyitás: 2022.02.15.)

³⁴ Tate Dredge, N. (2016). Key Turning Points in Exponent II's History. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 49(2), 135-142. 142.

³⁵ Tate Dredge, N. (2016). Key Turning Points in Exponent II's History. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 49(2), 135-142. 135.

³⁶ Tate Dredge, N. (2016). Key Turning Points in Exponent II's History. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 49(2), 135-142. 138.

³⁷ Tate Dredge, N. (2016). Key Turning Points in Exponent II's History. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 49(2), 135-142. 139-140.

be.³⁸ A modern demokratikus társadalmakban egyre inkább problémásnak tűnik a bibliai Isten hagyományos patriarchális képe, mert a társadalmak felépítése egyre kevésbé hierarchikus, egyre inkább az egyenlőség kerül előtérbe.³⁹

Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyháza a Mennyei Anya fogalmát a Mennyei Atya női megfelelőjének tekintette. A mormonok Istenről alkotott képében a Mennyei Atya kizárólag férfi és teljes mértékben összhangban áll a bibliai hagyományokkal. Emellett alternatív istenfogalmat is kidolgoztak, amelyben női komponens is megjelent. Sőt van olyan elmélet is, miszerint Joseph Smith, a mormon egyház alapítója élete végén azt tanította, hogy Isten egy anyagi lény volt, gyakorlatilag egy felmagasztalódott ember.⁴⁰ Smith ezen tanításai ahhoz a következtetéshez vezettek, hogy istenek sokasága van, és az emberi lények is istenszerűvé vagy akár istenekké válhatnak.⁴¹ A Biblia patriarchális Istene a próféta szerint abban különbözik a felmagasztalódott emberektől, hogy különleges ismereteket szerzett arról, hogyan kell megszervezni a világegyetem örökkévaló elemeit, és ezáltal megszerezni a felsőbbrendűséget.⁴² Joseph Smith szerint az embereknek tanulniuk és fejlődniük kell ahhoz, hogy ugyanolyan istenekké váljanak, mint az összes többi megistenült ember, aki előttük létezett. Ebből a szempontból a mormon vallást akár többistenhívő vallásnak is tekinthetnénk, mivel potenciálisan végtelen számú istenség létezésében hisznek. Amikor a mormonok Istent, az Atyát imádják, akkor hallgatólagosan a Mennyei Anyát és az istenek sokaságát is imádják. A mormon teológiában az Atyaisten az Anyaistenhez van pecsételve.⁴³ „Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyházában a pecsételés szó azt jelenti, hogy egy férfit és egy nőt, valamint a gyermekeiket az örökkévalóságra egyesítik. Az utolsó napi szentek hite szerint a pecsételés azt jelenti, hogy ezek a családi kapcsolatok a halál után is megmaradnak, ha az érintett egyének Jézus Krisztus tanításai szerint élnek. Amikor egy férfi és egy nő házasságot köt egy mormon templomban, a szertartást pecsételésnek nevezik. Ha ennek a házaspárnak később gyermekei születnek, akkor ők már automatikusan a szüleikhez lesznek pecsételve. Ezek a pecsételő szertartások helyettesek által a halottakért is elvégezhetőek, ennek következtében a családok nemzedékekre visszamenőleg össze lesznek kötve.”⁴⁴

A hitrendszerük szerint minden ember a Mennyei Atya és a Mennyei Anya lélek-gyermeke. A mormonizmusban a Mennyei Anya fogalmának eredete homályos, azt sem tudják pontosan, hogy mikor jelent meg a koncepció a hittartalmak között. De erre a tanra való legkorábbi hivatkozások Joseph Smith 1844-es halála után kerültek nyilvánosságra. A hívek a Mennyei Atyát imádják, de közvetlenül nem imádkoznak a Mennyei Anyához. A Mennyei Szülőket

³⁸ Jorgensen, D. L. (2000). Gender-Inclusive Images of God: A Sociological Interpretation of Early Shakerism and Mormonism. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 4(1), 66-85. 66.

³⁹ Jorgensen, D. L. (2000). Gender-Inclusive Images of God: A Sociological Interpretation of Early Shakerism and Mormonism. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 4(1), 66-85. 66.

⁴⁰ Jorgensen, D. L. (2000). Gender-Inclusive Images of God: A Sociological Interpretation of Early Shakerism and Mormonism. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 4(1), 66-85. 66-71.

⁴¹ Jorgensen, D. L. (2000). Gender-Inclusive Images of God: A Sociological Interpretation of Early Shakerism and Mormonism. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 4(1), 66-85. 71.

⁴² Jorgensen, D. L. (2000). Gender-Inclusive Images of God: A Sociological Interpretation of Early Shakerism and Mormonism. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 4(1), 66-85. 66-72.

⁴³ Ostler, B. (2018). Heavenly Mother: The Mother of All Women. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 51(4), 171-182. 172.

⁴⁴ Pecsételés. Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyháza hivatalos magyar nyelvű honlapja. <https://hirek.jezuskrisztusegyhaza.org/cikkek/pecs%C3%A9tel%C3%A9s> (Utolsó megtekintés: 2023.03.21.)

példaképeknek tekintik, és szerintük annak kellene az emberiség céljának lennie, hogy olyanokká váljanak, mint ők.⁴⁵

Meg kell jegyezni, hogy nincs nyilvános feljegyzés arról, hogy Smith kifejezetten egy Mennyei Anyát azonosított volna be. Ugyanis Joseph Smith-nek korai halála miatt alig volt lehetősége ennek az alternatív istenképnek a kidolgozására. A Mennyei Anya fogalma nagyrészt nem szándékos következménye lehetett Joseph Smith materialista istenképének. Fontos, hogy a hivatalos mormon hitrendszerben nem gondolják úgy, hogy az Anyaisten egyenlő lenne az Atyaistennel.⁴⁶ Eszerint a Mennyei Anya alárendelt a Mennyei Atyának és köteles engedelmessé válni neki. Lényeges kérdés az, hogy vajon csak egy Mennyei Anya van-e vagy több. A hitrendszerben ugyanis nagyon fontos szerepet kap a mennyei többneű házasság tanítása, valamint a több milliárd lélek-gyermek születésének szükséglete is azt sugallja, hogy akár egynél több anya is lehetne a mennyben.⁴⁷ Érdekes módon a Mennyei Anya eszméjének részletesebb kidolgozása folyamatban van, különösen a népi kultúrában foglalkoznak vele többet. A mormonizmus Mennyei Anyáról alkotott elképzeléséről és a nők pozitívabb bibliai értékeléséről az egyház vezetősége korábban nem fogalmazott meg nyilvános álláspontot.⁴⁸

Ha a teózis a mormon teológia végső célja, a Mennyei Anya ennek az életpályának a legszembetűnőbb női példája. Ő az istenség, akinek az elérésére a nőknek törekedniük kellene, azonban a Mennyei Anya alakja a mai mormon liturgiából és rituális tevékenységekből szinte teljesen hiányzik.⁴⁹ Sőt egyes mormonok körében tabunak számít a Mennyei Anyáról még beszélni is. Ezért sokan elhatárolódnak attól, hogy közvetlenül imádkozzanak a Mennyei Anyához és kommunikáljanak vele, ezzel a Mennyei Anya tulajdonképpen elszakadt a Lélekgyermekektől úgy, ahogy a Mennyei Atya nem.⁵⁰ Manapság azonban számos, főleg feminista mormon nő elkezdett információkat gyűjteni a Mennyei Anyáról és szerepéről, a feminista írások és blogok is gyakran szólnak róla. Kifejezték, hogy hiányolják a kidolgozott teológiát a Mennyei Anyáról, mivel szükségük lenne rá, mint egy örökkévaló példaképre.⁵¹

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy számos mormon nő úgy látja, hogy a Mennyei Anya fogalma nem kínál utat azoknak, akik anyaság nélkül vágyanak a megistenülésre. Mert szerintük a Mennyei Anya fogalma azt sugallja, hogy minden nő vágyik az örök anyaságra, és az anyaság tűnik az egyetlen útnak az istenséggé válásához. Mi lesz azokkal a nőkkel, akik terméketlennek bizonyulnak? A meddő nőkre negatív hatással is lehet a Mennyei Anya tana.⁵² Ugyanis a

⁴⁵ Mennyei Anya. Evangéliumi témák esszé. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/gospel-topics-essays/mother-in-heaven?lang=hun> (Utolsó megtekintés: 2023.03.21.)

⁴⁶ Jorgensen, D. L. (2000). Gender-Inclusive Images of God: A Sociological Interpretation of Early Shakerism and Mormonism. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 4(1), 66-85. 72-75.

⁴⁷ P. Wilcox Desimone, L. (2015). The Mormon Concept of a Mother in Heaven. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp.78-84). Oxford University Press. 83.

⁴⁸ Jorgensen, D. L. (2000). Gender-Inclusive Images of God: A Sociological Interpretation of Early Shakerism and Mormonism. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 4(1), 66-85. 81.

⁴⁹ Ostler, B. (2018). Heavenly Mother: The Mother of All Women. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 51(4), 171-182. 173.

⁵⁰ Ostler, B. (2018). Heavenly Mother: The Mother of All Women. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 51(4), 171-182. 171.

⁵¹ Ostler, B. (2018). Heavenly Mother: The Mother of All Women. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 51(4), 171-182. 174.

⁵² Ostler, B. (2018). Heavenly Mother: The Mother of All Women. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 51(4), 171-182. 171.

Mennyei Anya ereje és dicsősége azon múlik, hogy képes-e utódokat szülni, hiszen ez a nevében is benne van. Ez az istenített anyaság azonban egyesek számára rendkívül fájdalmas lehet, például azoknak, akik meddőséggel küzdenek. A meddő nők közül néhányan a Mennyei Anyában vigasztalódnak, mivel az istenség tana olyan életutat kínál nekik, amelyen keresztül végül mégis képesek lesznek gyermeket foganni az örökkévalóságban. Mások azonban negatívan viszonyulhatnak a Mennyei Anyához, mivel úgy érezhetik, hogy egy elérhetetlen életpályát mutat számukra a földön.⁵³

Számos mai mormon nő írt például verseket és más írásokat, hogy hangot adjon a Mennyei Anya iránti „éhségének”, amely tan létezését XIX. századi források támasztják alá, de jelenléte gyakorlatilag hiányzik a modern liturgiából, tanításokból és kultúrából.⁵⁴ A mormonok mind ismerik a Mennyei Anya fogalmát, de általában nagyon keveset hallanak róla. Úgy tűnik, hogy létezik a tan, de nem hangsúlyos a mormon gyűléseken vagy írásokban. Elizabeth Cady Stanton feminista író kifejezte, hogy mint a gnosztikus szövegek egy részében, a Szentháromságban az Atya, az Anya és a Fiú vannak jelen. Ezt a felállást racionálisabbnak látta és azt akarta elérni írásaival, hogy a felnövekvő mormon nemzedék ismerje el a Mennyei Anya eszméjét, szóljon hozzá imájuk ugyanúgy, ahogy az Atyához.⁵⁵ A XIX. század egyházi vezetői, bár nem sokat beszéltek egy mennyei anyáról, úgy tűnt mégis elfogadják a gondolatát annak, hogy azért, hogy az Atya apa legyen, léteznie kellene egy anyának is. A Szentírásban nincs anya a mennyben, de az alapján, amit a földön látnak, arra következtettek, hogy kell lennie Mennyei Anyának is. Egyes nézetek szerint Isten nem egy férfias alak, hanem a Mennyei Anya és Atya együtt alkotják Istent. Az egyik oka annak, hogy kevés teológiai tant dolgoztak ki a Mennyei Anyáról, az, hogy a tan szentírási alapja kevés volt, mivel a mormon Bibliában, a Mormon könyvében és a Tan és Szövetségekben nincs utalás Mennyei Anyára.⁵⁶

1909-re biztosan, de lehet, hogy korábban már, a Mennyei Anya doktrína hivatalosan elismertté vált a mormon hit tanai között. Az 1920-as és 1930-as években egyre nagyobb hangsúlyt kapott az „örök anyaság” koncepciója. Onnantól kezdve fontos volt azt kiemelni, hogy az anyaság olyan folyamatos és örökkévaló, mint az istenség.⁵⁷

Janice Merrill Allred (1947-), Margaret Toscano nővére 1991-ben megkezdte a Mennyei Anya szisztematikus teológiai tanulmányozását. Tudta, hogy nagy kockázatot vállal azzal, hogy erről ír, ami bebizonyosodott, amikor a vezetők nyomást gyakoroltak rá, hogy ne adja ki az írásait, ennek ellenére megjelentette őket. Ennek köszönhetően 1995-ben Janice Merrill Allredet kiközösítették. Egyik esszéjében a mormon vallás istenség fogalmát szerette volna újra értelmezni. Allred úgy gondolta, hogy a Mennyei Anya istenségében, hatalmában és tökéletességében egyenlő a Mennyei Atyával. Szerinte a Mennyei Anya is jelen van a

⁵³ Ostler, B. (2018). Heavenly Mother: The Mother of All Women. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 51(4), 171-182. 176-177.

⁵⁴ Rampton Munk, M. (2015). First Grief. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 59-60). Oxford University Press. 60.

⁵⁵ P. Wilcox Desimone, L. (2015). The Mormon Concept of a Mother in Heaven. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 78-84). Oxford University Press. 79.

⁵⁶ P. Wilcox Desimone, L. (2015). The Mormon Concept of a Mother in Heaven. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 78-84). Oxford University Press. 80-81.

⁵⁷ P. Wilcox Desimone, L. (2015). The Mormon Concept of a Mother in Heaven. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 78-84). Oxford University Press. 82-83.

szentiratokban, de el van bennük rejtve, a feministáknak pedig az lenne a feladatuk, hogy megkeressék az utalásokat.⁵⁸

Az egyház vezetősége úgy tűnik, nem értett egyet azzal, hogy a Mennyei Anyát és a Mennyei Atyát egyenlőnek tekintsék, de a feministák pontosan ezt akarták elérni. Ezen kívül, hivatalosan nem volt szabad a Mennyei Anyához imádkozni, azonban ezt néhány mormon nő alkalmanként megszegte, ha olyan élethelyzetbe kerültek, amelyben szükségük volt egy női istenség lelki támogatására. A vezetők annak sem örültek, hogy olyanok értelmeztek újra és alakítottak ki egy alternatív istenképet, akik nem tartoztak a vezetőségbe, sőt még a férfi papságba sem.

Eredendő bűn és Éva

A mormon vallásban jelentősen különbözően értelmezik a bűnbeesést és benne Éva szerepét a hagyományos keresztény értelmezéshez képest, ezért gondoltam úgy, hogy a tanulmányban be kell mutatnom. Előzetesen fontos megjegyezni, hogy a mormon valláson belül nem egységes, ahogyan vélekednek az eredendő bűnről és Éva szerepéről. Korszakonként és személyenként is változó lehet, hogy ki hogyan tekint rá. Éváról elterjedt az a látásmód, hogy ő volt a fájdalom és a bűn forrása. Ezen kívül, a mormonok Évát a nő prototípusának tekintik és ezért központi szimbólummá vált a mormon nők feminista törekvéseiben.⁵⁹ Azt is meg kell említeni, hogy több új vallási mozgalomban is született olyan kép Ádámról és Éváról, ami nem felel meg a kereszténység hagyományos felfogásának az első emberpárról.⁶⁰ A mormonok nem hisznek az eredendő bűnben.⁶¹ Helyette az emberi akaratszabadságba vetett hitet és a szabad választást részesítik előnyben.⁶² Emiatt Ádám és Éva történetét rendhagyó módon közelítik meg, miszerint Éva saját döntése alapján a tudást választotta a tudatlanság helyett, Ádám pedig Évát választotta, nem pedig az egyedüllétet és vak engedelmességet a Paradicsomban. Egyes feminista mormon szerzők a feminista ébredéssel állították párhuzamba Éva tudás utáni vágyát. Azt mondhatnánk, hogy Ádám és Éva boldog volt a tudatlanságban, mégsem cserélnék el a tudásukat a régi paradicsomi boldogságra.⁶³ Egyes mormon írások és prédikációk számos elismerést tartalmaznak az első emberpárról, mert hajlandóak voltak „bukni”. Különös, hogy ennek ellenére Éva mégis alárendelt helyzetbe került Ádámval szemben, pedig elméletileg ő csak azt tette, amiért valójában a földre küldték. A mormon hit szerint a bukás jó dolog volt, vagyis érthetetlen az a magyarázat, hogy a nők a bukás miatti büntetés következtében

⁵⁸ Merrill Allred, J. (2015). Excerpts from: Toward a Mormon Theology of God the Mother. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 196-204). Oxford University Press. 196-199.

⁵⁹ Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman's Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 137.

⁶⁰ Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman's Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 138.

⁶¹ McCombs Hansen, N. (2015). Women and Priesthood. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 118-124). Oxford University Press. 121.

⁶² Jorgensen, D. L. (2000). Gender-Inclusive Images of God: A Sociological Interpretation of Early Shakerism and Mormonism. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 4(1), 66-85. 69.

⁶³ Eve: Feminism as a spiritual journey of discovery. (2012, August 9) Feminist Mormon Housewives blog. <https://www.feministmormonhousewives.org/2012/08/eve-feminism-as-a-spiritual-journey-of-discovery/> (Utolsó megtekintés: 2022.02.09.)

alárendeltek a férfiaknak.⁶⁴ Úgy tűnik, hogy a hivatalos Éva képet az befolyásolja, hogy az adott időszakban a vezető réteg éppen hogyan tekint rá és magára a bűnbeesésre. Bizonyos tekintetben ugyanez vonatkozik a nőkre is, amikor egy olyan elnök van az egyház élén, aki pártolja a nők egyenlőségét, akkor a tendencia arrafelé mutat, amikor viszont konzervatívabb a vezetőség, akkor az egyenlőtlenség növekedhet.⁶⁵

A mormon teológia azt tanítja, hogy a valódi halandóság tapasztalata nélkül az emberi lelkek soha nem tanulhatnak, nem fejlődhetnek. Ha a lelkek nem fejlődnek, akkor nem válhatnak olyanná, mint a Mennyei Atya és a Mennyei Anya. Ez az oka annak, hogy az egyház ünnepelte Éva döntését, hogy evett a tiltott gyümölcsből.⁶⁶ Abban hisznek, hogy a bukás előre el volt rendelve az emberiség fejlődése érdekében és ebből a szempontból a bűnbeesést egyfajta áldásnak is lehet tekinteni. Éva nem vétkezett azzal, hogy evett a tiltott gyümölcsből, ezért nem is büntette meg miatta Isten. Egyesek úgy gondolják, hogy a nőknek is megvan a saját isteni erejük (ez az erő az anyaság), amelynek segítségével olyanná válhatnak, mint a Mennyei Anya. A férfiak isteni ereje a papi felhatalmazás.⁶⁷

Az egyház korai időszakában számos alkalommal előkerült a mormon nők körében két látszólag szembenálló téma védelme: a női választójog és a többnejűség. Évát a nő prototípusának tekintették és központi szimbólum lett ebben a vitában. Bár alapvetően hűségesek voltak a vezető papsághoz, mégis Éváról egy olyan képet alkottak, ami olykor más volt, mint, amit a vezetőség képviselt.⁶⁸

A régi *Woman's Exponent* lapjain megjelent a férfi papság látásmódja és az újságot szerkesztő nők álláspontja is. A nők igyekeztek Éváról egy kedvezőbb képet alkotni, mint ami korábban megszokott volt. Ebből kisebb viták alakult ki, amire a folyóirat szerkesztői mindig nyitottak voltak és egyfajta párbeszédet próbáltak folytatni. Így elindult a vita a *Woman's Exponent*-ben Éva két arcáról. A kérdés az, hogy vajon a gonosz által megtévesztett volt vagy az emberi haladás, fejlődés kezdeményezője. Ebben az időben sok vezető beszélt Éváról negatív hangszílyal.⁶⁹

A nők által hirdetett nézőpont szerint Évának volt bátorsága enni a tiltott gyümölcsből és elszenvedni a büntetést, hogy nagyobb bölcsességre és tudásra tegyen szert. Az embereknek szükségük volt ezekre a tapasztalatokra és tudásra, amely lehetővé teszi számukra, hogy visszatérjenek az Atya mellé.⁷⁰

⁶⁴ McCombs Hansen, N. (2015). Women and Priesthood. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 118-124). Oxford University Press. 121.

⁶⁵ Cornwall Madsen, C. (2015). Mormon Women and the Struggle for Definition: The Nineteenth-Century Church. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 107-112). Oxford University Press. 107-110.

⁶⁶ Hudson Cassler, V. (2015). The Two Trees. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 247-252). Oxford University Press. 248.

⁶⁷ Hudson Cassler, V. (2015). The Two Trees. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 247-252). Oxford University Press. 249-252.

⁶⁸ Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman's Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 136-137.

⁶⁹ Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman's Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 147-149.

⁷⁰ Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman's Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 156.

William Clayton naplója rögzített egy rejtélyes megjegyzést Éváról, amelyet Joseph Smith (1805-1844) említett 1843. május 17-én Ramusban. Az elnök hangsúlyozni akarta Éva „életként” betöltött szerepét, amelyet a Bibliában leírtakból vezetett le. Ezen kívül Joseph Smith nagyon keveset mondott specifikusan Éváról, számos korai egyházi vezető ebben követte a példáját. Brigham Young (1801-1877) kivétel volt, mivel neki sok mondanivalója volt Éváról, de ezek közül kevés volt pozitív. Young dicsérte Évát, amiért akkora befolyása volt Ádámnak, hogy rá tudta venni, hogy egyen a tiltott gyümölcsből, de közben megerősítette az elnyomó olvasatot, miszerint Ádámot nem tévesztette meg a gonosz, míg Évát igen. Ezen kívül Young a poligámiát kívánta megerősíteni az első emberpár képével, ugyanis véleménye szerint Éva csak az egyik felesége volt Ádámnak és amikor el kellett hagyniuk a Paradicsomot, akkor Ádámnak a többi társát hátra kellett hagynia. Éva példáján keresztül hangsúlyozta azt is, hogy a feleségeknek otthon kellene maradniuk, hogy ott teremtsék meg a családnak a Paradicsomot.⁷¹

Egyesek még Éva istennőségét is hangsúlyozták. Az gyakoribb, hogy Évát minden nő példaképének tekintik az egész életükre vonatkozóan, például a családalapítás tekintetében.⁷² A házassági gyakorlatnak is példája lehet. Az egyháznak abban az időszakában, amikor még gyakorolták a többnejűséget, Éva képét a poligámia védelmében alkalmazták. A szaporodásra és sokasodásra vonatkozó parancs a férfiakra és a nőkre egyaránt vonatkozik és úgy gondolták, hogy a többnejűség a nők számára is megadta a lehetőséget, hogy teljesítsék a parancsolatot. Éva lehet Ádám egyetlen felesége ezen a földön, de a XIX. századi mormon gondolkodás szerint, Ádámnak több felesége is lehetett, akik más földeket népesítettek be.⁷³ Orson Pratt (1811-1881) elnök Ádám és Éva fontosságát abban látta, hogy ők az örök házasság tanának fontos példaképei lehetnek, hiszen őket Isten maga pecsételte össze az örökkévalóságra.⁷⁴

Fordulópont a XIX. századi kevésbé pozitív Éva kép és a jelenlegi között úgy tűnik, hogy Joseph F. Smith (1838-1918) 1918-as látomása volt, amelyben Éva dicséretét hallotta.⁷⁵ Éva státusza ennek hatására mind teológiailag, mind retorikailag megváltozott ebben az évszázadban.⁷⁶

A XX. század végi és XXI. századi vezetők úgy írták le Évát, mint a teremtés csúcspontja és dicsérték bölcsességét, előrelátását és bátorságát az emberek fejlődésének lehetővé tételéért. Gordon B. Hinckley (1910-2008) elnök azt mondta, hogy Éva „*Isten dicsőséges munkájának*

⁷¹ Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman's Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 144-146.

⁷² Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman's Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 159.

⁷³ Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman's Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 161-162.

⁷⁴ Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman's Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 144-146.

⁷⁵ „**38** Among the great and mighty ones who were assembled in this vast congregation of the righteous were Father Adam [...] **39** And our glorious Mother Eve, with many of her faithful daughters who had lived through the ages and worshipped the true and living God.” (Tan és szövetségek 138:38-39

<https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/dc-testament/dc/138?lang=eng>)

⁷⁶ Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman's Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 147.

megkoronázása”.⁷⁷ Más vezető úgy beszélt a bűnbeesésről, mint egy választásról, amit Évára kényszerítettek és hangsúlyozta, hogy Évát meg kell dicsérni a döntésért.⁷⁸

Tehát láthatjuk, hogy a keresztény hagyománnyal ellentétben a mormonok egy része úgy tiszteli Évát, mint aki a halandóság és tudás nehéz útját választotta az Éden Kert biztonsága helyett.⁷⁹ Egyre gyakrabban ábrázolják bölcs, kezdeményező hősnőként.⁸⁰ Azonban mivel az Éva-kép a mormonizmusban nem egységes, olyanok is vannak, akik negatívan viszonyulnak az alakjához.

Gyógyító áldás

A Wednesday Lion House csoport rájött, hogy a korai mormon nők nagyobb hatalmat gyakoroltak a modernekhez képest, például régen szertartásokat is vezethettek, de ezen szerepük eltűnt a kortárs mormon kultúrából. Mormon kutatók találtak az Egyháztörténeti Osztály archívumában bizonyítékokat arra vonatkozóan, hogy a XIX. században és a XX. század elején gyógyító áldásokat adtak, úgy gondolva, hogy ez egyfajta papi hatalom, amelyet kaptak. Egykor az életüknek fontos része volt ez a rítus, de lassanként szinte teljesen eltűnt. Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyházának modernizációja veszteségeket okozott nekik és beszűkítette a szerepüket az egyházban, ami hatalomvesztéshez vezetett.⁸¹

A női rituális gyógyítás gyökerei az alapítóhoz kötődnek, ugyanis van néhány bizonyíték arra, hogy Lucy Mack Smith, Joseph Smith édesanyja gyógyítónaként volt ismert a Palmyra közösségben (Palmyra az a város, ahol az egyház született). Kevés információ maradt fent a rituális gyógyításokról ebben az időszakban, mert ezek feljegyzése csak akkor jelent meg, amikor a központ már Kirtlandban volt.⁸² A rituális megmosás és a kenet adás gyakorlatát Joseph Smith próféta először a férfítaggokkal ismertette meg, majd Kirtlandban nőket is bevont a szertartásokba. Később ezt a mosást és a kenetet összekapcsolták a gyógyítással. Nauvoo-ban Joseph Smith megalapította a Női Segítőegyletet és közben bevezette a nők részvételét bizonyos templomi szertartásokba.⁸³ Ennek köszönhetően részvételük a rituális gyógyításban intézményesült. 1842. április 28-án az egylet egyik gyűlésén Joseph Smith kijelentette, hogy helyénvaló, hogy a nők kézrátétellel gyógyítsanak.⁸⁴ A Segítőegyletet a tagok többnek tekintették, mint egy jótékonyági szervezetet. Lelki ajándékaikat, mint a gyógyítás, nem csak

⁷⁷ „the crowning of [God’s] glorious work” From Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman’s Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 142.

⁷⁸ Petersen, B. J. (2014). Redeemed from the Curse Placed upon Her: Dialogic Discourse on Eve in the Woman’s Exponent. *Journal of Mormon History*, 40(1), 135-174. 142.

⁷⁹ Thatcher Ulrich, L. (2010). Mormon Women in the History of Second-Wave Feminism. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 43(2), 45-63. 50.

⁸⁰ Hammond, E. (2015). The Mormon Priestess: A Theology of Womanhood in the LDS Temple. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 280-289). Oxford University Press. 284.

⁸¹ King Newell, L. (2015). A Gift Given, a Gift Taken: Washing, Anointing, and Blessing the Sick among Mormon Women. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 88-106). Oxford University Press. 88-89.

⁸² Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 4.

⁸³ Brooks, J., Hunt Steenblik, R., & Wheelwright, H. (Eds.), (2015). *Mormon Feminism: Essential Writings*. Oxford University Press. 89-90.

⁸⁴ Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 5-6.

megbeszélték az összejöveteleiken, hanem nyíltan gyakorolták is. Joseph Smith jóváhagyásával tehát Emma Hale Smith és társai számos alkalommal rátették a kezüket a betegekre és megáldották őket, hogy meggyógyuljanak.⁸⁵ Eliza R. Snow, a Segítőegylet második elnöke is - a feljegyzések szerint - számos alkalommal megáldotta a betegeket, megmosott és megkent nőket. Ezen kívül Eliza R. Snow volt az, aki megtanította a rituálé megfelelő formáit a többieknek.⁸⁶ Az áldásba beletartozott az olaj megszentelése, amellyel a kenetet adták, a kézrátétel és az ima.⁸⁷ A gyógyító áldás rituálék folytatódtak az 1930-as évekig és manapság informális keretek között ezek élednek újjá.⁸⁸ A nők, akik először adtak gyógyító áldásokat, nem tartották magukat újítóknak, ugyanis a szentiratokból következtettek arra, hogy hit által kapnak olyan lelki ajándékokat, amelyek képessé teszik őket az áldásra.⁸⁹

A korai mormon nők nem hivatkoztak papi felhatalmazásra a gyógyításhoz. Kézrátétellel adtak gyógyító áldást és a kenetet a beteg testfelületre kenték. Az egyház létrejötte után közvetlenül a nőtagok közössége még nem volt megszervezve és a vezetésben sem vehettek részt. Pontosan emiatt jelentős, hogy a rituális gyógyításban ők is részt vállaltak már a korai időszakban is. Joseph Smith példája, hogy védelmezte a női gyógyító rituálékat, mintát adott, ami a század második felében is folytatódott a vezetőség körében.⁹⁰ Ugyanígy Brigham Young is támogatta részvételüket a gyógyító rituálékban.⁹¹

Az 1870-es évekből fennmaradtak olyan történetek, melyek szerint néhány nőnek volt olyan feladata, hogy ha valaki beteg volt a közösségben és üzent értük, ők eljöttek, hogy imádkozzanak a betegért és kézrátétellel megáldják a gyógyulás érdekében. A mormon rituális gyógyítás régen sokrétű volt, sokféle formája volt és számos résztvevőt bevont a szertartásba. A rituáléknak két csoportja volt, a népi és a hivatalos. A XIX. század során a liturgia sokszor csak szóbeli hagyományként létezett, a rítusokat pedig megmutatták az újaknak, hogy ők is megtanulják. Később egyre inkább formalizálta az egyház a liturgiát.⁹²

Utah-ban kezdtek el a nők speciális mosási és kenési rituálékat végezni várandós asszonyokon. Ezen kívül jellemző volt saját gyermekeik megkenése megszentelt olajjal, így ez is a gyógyító rituálék része lett.⁹³ Itt fontos volt nekik, hogy továbbadják a gyógyító tapasztalataikat

⁸⁵ King Newell, L. (2015). A Gift Given, a Gift Taken: Washing, Anointing, and Blessing the Sick among Mormon Women. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 88-106). Oxford University Press. 89-90.

⁸⁶ Arrington, L. J. (1990). The Legacy of Early Latter-day Saint Women. *The John Whitmer Historical Association Journal*, 10, 3-17. 11.

⁸⁷ Lindsey, B. (1990). Woman as Healer in the Modern Church. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 23(3), 63-76. 69-71.

⁸⁸ Arrington, L. J. (1990). The Legacy of Early Latter-day Saint Women. *The John Whitmer Historical Association Journal*, 10, 3-17. 11.

⁸⁹ Lindsey, B. (1990). Woman as Healer in the Modern Church. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 23(3), 63-76. 65-68.

⁹⁰ Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 5-6.

⁹¹ Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 9.

⁹² Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 1-4.

⁹³ Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 11-12.

egymásnak és az újonnan megtérteknek.⁹⁴ A városban található Deseret Kórház megalapítása még inkább intézményesítette a nők és a rituális gyógyítás kapcsolatát, mert a kórházban az orvosok munkáját segítették.⁹⁵ A Segítőegylet ötvenedik évfordulós jubileumi ünnepségén, 1892-ben, a női gyógyítás elfogadottságát többször is megerősítették. Itt kijelentették, hogy az anyának ugyanolyan joga van a gyereket áldással gyógyítani, mint az apának.⁹⁶ Joseph F. Smith, a hatodik elnök, aki a női rituális gyógyítás következetes híve volt, gyakran vett részt olyan gyógyító szertartásokon, amelyeket férfiak és nők közösen végeztek. Az elnök azt nyilatkozta, hogy egy nő nem a papi felhatalmazás révén áldhat meg valakit, de ettől még joga van rátenni a kezét a betegekre és áldást kérni az Úrtól bárkinek, aki erre kéri.⁹⁷

A XX. század első évtizedeiben az egyház a liturgiát teljesen átdolgozta, hogy szabályozottabbá tegye. Az orvostudomány modernebb lett, ez pedig a varázsigeszerű rituálék újra értelmezéséhez vezetett. Az elnökség 1921 júniusában a férfi és női rituális gyógyítókat egyaránt eltávolította a templomból.⁹⁸ A hivatalos liturgia ugyan új hangsúlyt kapott, mégis látható volt, hogy a vezető réteg még támogatta a nők rituális gyógyításban való részvételét. Ekkoriban leggyakrabban várandós asszonyokat kentek és áldottak meg a szülés előtt.⁹⁹

Azonban a XX. század a férfiak és nők liturgikus szerepeinek megváltozásához vezetett. Az egyház vezetősége adott ki olyan tanításokat, amelyek szerint csak a papságnak van joga kenetet adni és megáldani. Ebben az időben jelent meg az az elmélet, hogy a nők csak férjükön keresztül viselik a papságot, önmagukban nem, a férfiak viszont tőlük teljesen függetlenül is. A nők egyre kevesebb gyógyító rituáléban vettek részt.¹⁰⁰ A vezetők többször figyelmeztették a betegeket megáldó nőket. Sőt egyesek azt is kétségbe vonták, hogy Joseph Smith valóban kiterjesztette volna a gyógyító lelki ajándék használatát a nőkre is. Az 1920-as években az egyházi vezetők egyre élesebb határokat húztak a lelki ajándékok és a papi hatalom között, a papi szerepkört pedig elkezdték elhatárolni a nőktől. Ezzel egyértelművé tették, hogy nekik nincs joguk a papi hatalomhoz, így a gyógyítást sem végezhetik annak a nevében.¹⁰¹

Az 1920-as években lett a liturgia egyre inkább papságközpontú. Az 1930-as évekre pedig már a helyi férfi papság kezdte irányítani a női rituális gyógyítást. 1946-ban már azt mondta az egyház elnöke, hogy bizonyos különleges esetekben a papság jóváhagyásával még ugyan adhatnak a nők gyógyító áldást, de az a legjobb, ha erre nem kerül sor. Ez lett érvényes a női

⁹⁴ Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 20.

⁹⁵ Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 28.

⁹⁶ Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 28-29.

⁹⁷ Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 53-59.

⁹⁸ Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 65-67.

⁹⁹ Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 70-74.

¹⁰⁰ Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 51.

¹⁰¹ King Newell, L. (2015). A Gift Given, a Gift Taken: Washing, Anointing, and Blessing the Sick among Mormon Women. In Brooks, J., Hunt Steenblik, R. & Wheelwright, H. (Eds.), *Mormon Feminism: Essential Writings*. (pp. 88-106). Oxford University Press. 92-101.

rituális gyógyításokra a következő évtizedekben.¹⁰² Jelenleg a nők hivatalosan nem vehetnek részt gyógyító rituálékban, de a gyógyítás lelki ajándéka történelmüknek lényeges eleme és közösségüknek fontos része ma is.¹⁰³ A mai nők olykor írásaikban kifejezik csalódottságukat, amiért nem adhatnak hivatalosan a templomban áldást, még a saját gyermekeiknek sem. Egyesek nem templomi közegben így is megáldják a gyermekeiket.¹⁰⁴ Egyre többen nem fogadják el azt a korlátozást, hogy ők nem adhatnak gyógyító áldást. Nem hivatalosan gyakorolják ezt a lelki ajándékot.¹⁰⁵ Adnak gyógyító áldást akár a gyermeküknek vagy másoknak meddség ellen, alkoholizmus és depresszió ellen, de általában nem kérnek hozzá papi felhatalmazást.¹⁰⁶ A mai nőknek hivatalosan az tilos, hogy gyógyító rituálékban részt vegyenek, de az, hogy gyógyító áldást adjanak, nem. Így csak hivatalos formában nem engedi az egyház, hogy gyakorolják a gyógyítás ajándékát és csak úgy nem, ha a papi felhatalmazásra hivatkozva végzik el az áldást.¹⁰⁷

A mormon gyógyító imáknak nincs kötött formájuk, bár fontos rituális elemeket kell tartalmazniuk. A gyógyító imák tartalma nem annyira lényeges és ezért nincsenek feljegyezve az egyház irataiban sem.¹⁰⁸ A rituális gyógyítást kézzel végzik. Fontos megjegyezni, hogy csak néhány mormon imát mondanak nem-összekulcsolt kézzel, hanem kézzel, ezek közül az egyik a gyógyító áldás. A kézzel tartott testtartás a testi erő és energia átadását is jelképezi, ami a hit szerint segít a gyógyulásban. Így a férfi papság foglalja le magának a kézzel tartott áldást. Néhány mai mormon nő megkerüli ezt egy másik áldás kategória használatával, ez az „anya” áldása. Ezt megkülönböztetik attól az áldástól, amit a papság végez. Vannak olyanok is, akik a férjükre hivatkoznak, azaz, hogy az ő papi felhatalmazásán keresztül adnak áldást ők is, például a gyermeküknek.¹⁰⁹

Összegzés

Úgy tűnik, hogy bár gyakori az az elképzelés, hogy a mormon egyház igen patriarchális vallási közösség, mégis úgy látom, hogy bizonyos tekintetben meglepően modern, szinte már gender egyenlőséget hirdető teológiát is kínál. Ezt mutatja a női istenség képe és Éva ünneplése, akit az önrendelkezés mintapéldájának tekintenek, mivel elhatározta, hogy megeszi a tiltott fa

¹⁰² Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 76-81.

¹⁰³ Stapley, J. A., & Wright, K. (2011). Female Ritual Healing in Mormonism. *Journal of Mormon History*, 37(1), 1-85. 85.

¹⁰⁴ Stewart Eastman, V., & Stewart Eastman, V. (2003). On Being a Mormon Woman. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 36(3), 207-211. 208.

¹⁰⁵ Lindsey, B. (1990). Woman as Healer in the Modern Church. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 23(3), 63-76. 64.

¹⁰⁶ Lindsey, B. (1990). Woman as Healer in the Modern Church. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 23(3), 63-76. 63.

¹⁰⁷ Lindsey, B. (1990). Woman as Healer in the Modern Church. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 23(3), 63-76. 65-68.

¹⁰⁸ Oaks, D. H. (2010, April). Healing the Sick. Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyházának hivatalos honlapja. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/general-conference/2010/04/healing-the-sick?lang=eng> (Utolsó megtekintés: 2022. 02. 27.)

¹⁰⁹ Lindsey, B. (1990). Woman as Healer in the Modern Church. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 23(3), 63-76. 69-72.

gyümölcsét.¹¹⁰ A gyógyító áldásról szóló részből kitűnik, hogy nem volt mindig magától értetődő a vallás történetében, hogy a rituálék és szertartásokat csak a férfi papság végezheti. Az egyház korai időszakában megszokott volt, hogy a nők is végeztek szertartásokat, de az idők során ez, nem teljesen tisztázott okokból, megváltozott. A kortárs mormon feminizmus egyik jelentős céljának látszik, hogy visszaszerezzék azt a befolyást, amivel rendelkeztek a korai időszakban. Úgy tűnik, sok múlik azon, hogy az adott időszakban a férfi vezető rétegnek és az elnöknek milyen a hozzáállása a női tagok részvételéhez az egyház vezetésében. Amikor megengedőbb volt a vezető réteg, akkor több joga és lehetősége volt a nőknek, azonban amikor konzervatívabb volt a vezetőség, akkor lehetőségeik beszűkültek.

A fentiek alapján megállapítható, hogy a mormon egyház mindent egybevetve patriarchális közösség. Ennek ellenére, árnyaltabban szemlélve, a mormon feminizmussal foglalkozva azt tapasztaltam, hogy megjelennek olyan mormon tanítások, amelyek alapján, követve a feministák érveit a mormonizmus nagyon is összeegyeztethetőnek tűnt a feminizmussal. Röviden összefoglalva: látható volt, hogy a mormon istenkép egyik koncepciójában szerepel egy női istenség, a Mennyei Anya, aki a nők számára transzcendens példakép. A bűnbeesést és benne Éva szerepét sokkal pozitívabban értelmezik a mormonok, mint a zsidó-keresztény hagyomány, mert úgy látják, hogy az embereknek bűnbe kellett esniük ahhoz, hogy fejlődni tudjanak és később istenné váljanak. Nők végeztek gyógyító áldásokat az egyház korai időszakától kezdve, amelyet egyfajta papságnak tekint ma is több mormon feminista. Azonban a Mennyei Anya tana kidolgozatlan, hiányzik a liturgiából, a szentiratokban sem jelenik meg, a férfi papság pedig ritkán foglalkozik vele. Éva szerepét nem látják egységesen a mormonizmuson belül sem, vannak, akik negatívan viszonyulnak hozzá. A gyógyító áldás pedig egyre inkább a férfi papság privilégiuma lett, ugyanis a papi hatalomhoz kapcsolták. Úgy tűnik, az egyház korai időszakában, a korban megszokotthoz képest, nagyobb szerepet kaptak a nők. Mióta a kortárs mormon feminizmus megjelent, azóta kezdenek a nőtagok újra több lehetőséghez jutni.

Az egyház vezetősége általában nem támogatta a feminista törekvéseket, nem értettek egyet látásmódjukkal a legtöbb kérdésben. Emiatt számos kiközösítés is történt, ami a mozgalom meggyengüléséhez vezetett. A közösség irányítói nem támogatták azt, hogy - az egyház vezetőségébe és papságába nem tartozók - női szemszögből újra értelmezzék a tanok egy részét. Meglátásom, hogy ha az egyház élén olyan irányítás volt, ami teret engedett a feminista törekvéseknek, akkor több lehetőséget kaptak a tanok ilyen irányú újra értelmezésére. Ellenkező esetben ilyen irányú lehetőségeik beszűkültek.

Végezetül szeretnék felvázolni néhány lehetséges további kutatási irányt a teljesség igénye nélkül. Hasznos lenne a kutatás szempontjából részletesebben elemezni a Woman's Exponent és Exponent II folyóiratok témáit, összehasonlítani a céljaikat, egyes kérdésekhez való hozzáállásukat. Ezen kívül a Feminist Mormon Housewives nevű bloggal kapcsolatban is érdemes lenne megvizsgálni, hogy milyen témák foglalkoztatják a mai mormon nőket, mik a céljaik. Mélyebb betekintést lehetne nyújtani a mormon feminista szervezetek célkitűzéseibe, felmerülő problémákra vonatkozó megoldási javaslataikba, mindemellett össze lehetne vetni

¹¹⁰ Brooks, J., Hunt Steenblik, R., & Wheelwright, H. (Eds.), (2015). *Mormon Feminism: Essential Writings*. Oxford University Press. 2.

vele a világi feminizmus törekvéseit és módszereit. Érdekes lenne megismerkedni a mormon feminizmus fontosabb alakjaival, akár előfutáraival is. Végül vizsgálat alá lehetne vetni a feminizmus miatt mormon egyházból kiközösítettek történetét is.

**From periphery to the center:
The change in the status of religious people
through Imam Hatip Schools in Turkey**

Fadime Yılmaz

The social status of religious schools (Imam Hatip Lisesi-IHLs) can represent the movement of religious people in Turkey from the periphery to the center. Graduates of IHLs were marginalized, and policymakers did everything they could to keep them in their 'right place' by imposing numerous restrictions on their ability to appear in public. They were thought to be a symbol of backwardness. However, with the election of the AKP, a political party with an Islamic background, in 2002, the negative meaning embodied in these schools throughout their history changed dramatically, and nothing but politics carried them into the center. This study seeks to comprehend how this political shift affected the marginalized status of religious educational institutions, transforming them into one of the primary symbols of religious people's vertical social mobilization. To accomplish this goal, the data collected from official and non-official websites will be reviewed and analyzed in light of Bourdieu's concept of symbolic capital, as well as the center-periphery concepts of Mardin and Göle.

Introduction

Depending on the context, the concept of religious school (RS) can have various meanings in different countries¹. In many countries, these schools have a distinctly religious character and place a strong emphasis on instilling religious values and socializing students into a religious identity. They function in the same way that schools do (Riley, Marks & Grace, 2003; Maussen & Bader, 2015). Their curriculum has been designed to integrate academic and religious studies. These schools award state-recognized diplomas and aim to prepare students for national exams. In Turkey, RSs are called Imam Hatip Lisesi (Priest and Preacher High Schools, IHLs) and, like in many other countries, the function and even existence of religious schools have become a source of contention. This debate revolves around whether RSs are politicized and, as a result, betray educational and religious beliefs for political purposes. Some claimed that when RSs are politicized, they can be exclusionary²; on the other hand, supporters of RSs asserted that RSs play a critical role in social harmony and the reduction of religious extremism³.

¹ Bråten, O. M. H. (2013). *Comparative Studies in Religious Education: The Issue of Methodology, Religion & Education*, 40(1), 107-121. DOI: [10.1080/15507394.2013.745358](https://doi.org/10.1080/15507394.2013.745358)

Jackson, R. (2008). Teaching about Religions in the Public Sphere: European Policy Initiatives and the Interpretive Approach. *The History of Religions and Religious Education*, 55(2/3), 151-182.

² Riley, K., Marks, H., & Grace, G. (2003). Big change question, In a period of global uncertainty, do faith-based schools re-enforce social divisions within societies and between nations?. *Journal of Educational Change*, 4, 295-307.

³ King, C. (2010). Faith Schools in Pluralistic Britain: Debate, Discussion, and Considerations. *Journal of Contemporary Religion*, 25(2), 281-299. DOI: [10.1080/13537901003750977](https://doi.org/10.1080/13537901003750977); Breen, D. (2009). Religious diversity, inter-ethnic relations and the Catholic school: introducing the responsive approach to single faith schooling. *British Journal of Religious Education*, 31(2), 103-115. DOI: [10.1080/01416200802661076](https://doi.org/10.1080/01416200802661076); Thiessen, E. J. (2001). *In Defence of Religious Schools and Colleges*. London, Ithaca: McGill-Queen's University Press Montreal & Kingston; Buttonwood, N. (2003). Social cohesion, autonomy and the liberal defence faith schools. *Journal of Philosophy of Education*, 37, 415-425.

These debates and the political landscape have had a significant impact on Turkey's educational system. The discussions differ because they evolved in response to the perspectives of governments, various religious or secular groups, and political groups. The conflict between Islamists and seculars has largely shaped the debate over whether IHSs should be closed or kept open. Religiously sensitive families IHLs welcome IHLs as schools that offer both modern and religious education to their students. Some Islamists see IHLs as a center of Islamic re-awakening, while others argue that IHLs cause religious deterioration. For some secularists, on the contrary, IHLs are the schools that raise anti-republican militants, and those militants will overthrow the Republic.

In this paper, I will evaluate the historical development of IHLs and how the position of these schools has affected the center-periphery balance in the last 20 years by giving some examples. To achieve this goal and understand the center-periphery division in society, first, I will introduce the history of IHLs and the discussions in society about IHLs in two sections: Imam Hatip Schools before AKP (Justice and Development Party), until 2002, and after AKP, from 2002 until now. The data were collected from official and non-official websites. Then, I will discuss the data in light of Pierre Bourdieu's⁴ concept of symbolic capital and the center-periphery concepts of Şerif Mardin⁵ and Nilüfer Göle⁶.

Imam Hatip Schools before AKP

In the literature, the parties of the discussions are grouped in different ways. Some classified them as groups that advocate or criticize IHLs⁷, while others named them as Islamists and secularists⁸. It is sometimes seen as a fight between the modern and traditional. Most of the classifications are based on center-periphery dualism⁹. This dualism has its roots in the Ottoman time. During the late Ottoman period, the periphery could access only religious education while the center could enjoy modern education. This duality pushed religion to the edges and made it a border between the center and periphery.

With the establishment of the new Republic, the educational system drastically changed. Creating new Republican and secular elites was realized primarily through the national education system. The Law of Unification of Education was introduced in 1924 and, like all educational institutions, religious education also was brought under the strict control of the state. A single curriculum under the auspices of the regime was developed. The reforms created a new secular elite with symbolic capital; they were accepted as progressive, and previous

⁴ Bourdieu, P. (1994). *Distinction: A social critique of the judgment of taste*. London: Routledge.

Bourdieu, P. (1996). *The state nobility: Elite schools in the field of power*. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1990). *Reproduction in education, society and culture*, (2nd ed.) (R. Nice, Trans.). Sage Publications, Inc.

⁵ Mardin, Ş. (1973). "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?". *Daedalus, Post-Traditional Societies*, 102(1), 169-190. URL: <http://www.jstor.org/stable/20024114>

⁶ Göle, N. 1997. "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites.". *Middle East Journal*, 51(1), 46-58.

⁷ Çakmak, D. (2009). "Pro-Islamic Public Education in Turkey: The Imam-Hatip Schools.". *Middle Eastern Studies*, 45(5), 825-46.

⁸ Özgür, I. (2012). *Islamic Schools in the Modern Turkey: Faith, Politics, and Education*. New York: Cambridge University Press.

⁹ Gökçaçı, M. A. (2005). *Türkiye'de Din Eğitimi ve Imam-Hatipler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

religious elites were judged as reactionary. Those former elites who could not adapt to the new values were disempowered and lost their social status.

In the new Republic of Turkey, RSs were opened as Imam Hatip Mektepleri (IHSs- Imam Hatip Schools) in 1924 to teach the true version of Islam.¹⁰ However, mainly because of the state's negative view on religion and RSs, the number of students decreased gradually and they were closed in 1932-1933. This caused a problem in society because religious leaders, who would lead religious rituals, were insufficient and there was no school to educate them. By 1946, the state's negative attitude toward religion had softened and MoNE (Ministry of National Education) opened 10 months Imam Hatip Kurslar (Imam Hatip Courses) in 1949.

With the migration from rural areas to the cities, peripheral groups gained access to secular education. Yet, these families were not still willing to send their children to secular schools because education was mixed and female students were not allowed to wear a headscarf. In 1950 Democrat Party (DP) came to power, and, as they promised before the election, opened the IHSs (Imam Hatip Schools) as seven years of education, secondary and high school. It was after the 1950s that Islamist movements emerged. This was the moment that IHSs became the center of attention and conflict. For religious people, it was important to have a school that teaches secular and religious subjects and provides a religious environment. However, for seculars IHSs were the source of reactionism.

DP was accused of being reactionary and anti-Kemalist & secular, and in 1960 a military coup came. The planners of the 1960 coup argued that they protect religion from being politicized and teach real Islam. In the 60s some changes were done, however, IHSs stayed alive. Even increased the number of students and buildings. These schools were the instrument to raise religious officials under state control. In 1965 The Justice Party (AP) came to power and IHS graduates started to appear in administrative positions in the state.

After the 1971 military coup junior division of IHSs was closed and they were described as four years vocational schools. This banned IHSs graduates from entering faculties other than their fields in 1972. The unofficial acceptance of female students since 1963-64 was a topic of argument as women cannot lead prayers, and in 1971-72, the academic year registration of female students was banned. These changes did not survive long, in 1973 the name of the school was changed to Imam Hatip High Schools (IHLs) and this change allowed the graduates to enter other faculties of the university¹¹. The 1974-75 academic year started with the opening of the junior division, and 1975 was the year that female students were officially accepted. Next year, separate girls' schools were established as religious families did not want to send their daughters to mixed schools. With this, the number of female students in IHLs rocketed.

A political Islamist party, the National Salvation Party (MSP) got into the parliament and became a partner of the new coalition government and many changes happened in religious education. MSP had the aim of raising a generation with moral values through IHLs. IHLs were more politicized and MSP got support from the periphery because of its support of IHLs. In

¹⁰ Bayar, Y. (2014). *Formation of the Turkish Nation-State, 1920–1938*. New York: Palgrave Macmillan.

¹¹ Aslanargun, E., Kilic, A. & Bozkurt, S. (2013). Parental Expectation and Religious Education in State Schools in Turkey: The Case of Imam Hatip High Schools. *International Journal of Instruction*, 7(1), Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eiji/issue/5136/69991>

addition, Islamic foundations increased gradually and they opened new IHLs. The big growth in the IHLs, the increase in the presence of religion in the public sphere, and the revolution in Iran scared the secular regime and a new military coup came in 1980, 12 September.

After the coup, the closure of IHLs was expected but it did not happen, even new IHLs were opened (Akboga, 2016). More interestingly, a new type of IHL was opened, Anatolian IHLs (AIHLs), where students receive education in a foreign language. They had sports facilities, computer labs, etc. This increased the discussions about the schools because whatever AIHLs have was not a need for a religious official. Thus, AIHLs were raising children with a good modern education, while equipping them with religious values. AIHLs became very popular swiftly and the demand for them also increased rapidly.

Islamist movements enjoyed the support of disadvantaged groups from the periphery, and IHLs opened by Islamic organizations played a crucial role in carrying the periphery to the center by filling the -mainly- the educational gap between the center and periphery. Religious people now had their own intellectuals, and they were raised in IHLs and gathered there. In the 1990s, the dual structure of education that IHLs created was discussed fiercely. The law of unification of education was reminded in the discussions, some argued that IHLs were violating the Law by offering a new way of schooling. Then, another military intervention, a post-modern military coup, came in 1997, on the 28th of February.

With the 28 February intervention, IHLs had hard times. Their junior sections were closed by introducing eight-year compulsory education. This caused a sharp decline in the number of students. Applying different coefficients in the university entrance exam also made IHLs less attractive as it made entering university rather than religious faculties almost impossible. The generals of 28 February were sure that 28 February would continue for a thousand years. But it did not happen, and AKP (Justice and Development Party) came to power in 2002.

Imam Hatip Schools in the AKP era

Depending on the political atmosphere, the place of IHLs was subject to change throughout its entire history, thus, these schools stayed at the center of discussion in this era too. The perspective of the state on religion and education affected the design of IHLs completely. As Turan (2019) argued, powerful ones always used religion and religious education to fulfill their own political and ideological conditions. This tradition did not change and IHLs stayed as one of the biggest battlefields in the power struggle of the periphery and center, or, Islamists and seculars in the AKP era too. The battle between the two mainly went over religious symbols like religious education¹².

AKP had to face many restrictions of the secular establishment when it wanted to change the conditions for IHLs. Seculars opposed them because they believed that IHLs educate pupils to destroy the founding principles of the Republic¹³. For the supporters of IHLs, on the other hand,

¹² Akyüz, İsmail. (2016). "Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Din Politikalarında Etkili Olan Temel Dinamikler" [The Basic Dynamics of The Justice and Development Party's Religious Policies]. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi [International Journal of Political Studies]*, 2(3).

¹³ Özgür, I. (2012). *Islamic Schools in the Modern Turkey: Faith, Politics, and Education*. New York: Cambridge University Press.

with the removal of the restriction, discrimination would be removed¹⁴. AKP kept the discussion at low tension and avoided encountering the secular side because they believed that harsh political discussions would only be an obstacle in front of IHLs¹⁵.

As a result, the AKP could not meet the demands of religious citizens until the third term of its government. Even though the AKP has repeatedly declared itself to be a non-Islamist party, religious individuals have accepted it as a political party committed to eradicating injustice. This cautious stance of the government did not deter religious people from supporting the AKP because they believed it was necessary until they gained enough power to truly govern the country.

The AKP implemented three major changes in the education system that had a significant impact on religious education. The first step taken by AKP was to eliminate the use of different coefficients in university entrance exams, which was later invalidated by the Higher Education Council (YK) in 2009. Kemal Gürüz, former president of the Higher Educational Council (YK- from 1995 to 2003), defended the restrictions by claiming that IHLs create dichotomies in the educational system¹⁶. He believed that IHLs manipulate students because they teach a worldview that is based on faith rather than reason¹⁷. It took years to change the coefficient system, which was removed in 2011, and IHL graduates gained access to all university departments.

It was the first significant step taken by the AKP and its religious adherents. When the sanctions were lifted, Erdoğan emphasized the system's changes, saying,

“We are taking the first steps of the important reforms that we have realized in national education. ... From now on, Imam Hatip schools are returning to their former bright days. Those who were afraid of these schools ... unfortunately locked the doors of these schools. They closed the middle part of the IHLs and brought a coefficient factor to decrease the demand for the high school part. ... What damage did you see from IHLs? What did they do? Did you close it because they were not raising terrorists or anarchists? Did you close it because they raised young people who have the love to serve the motherland?”¹⁸.

The second modification was raising compulsory education to 12 years with three separate stages as 4+4+4. It would let children enter the junior section of IHLs starting from the fifth grade. This change is implemented in the 2012-2013 school year¹⁹. With this change, the middle level of IHLs opened again. It fueled another discussion about the age to start religious education and the parental right to send children to a religious school at such early age. The

¹⁴ Rabasa, A., & Larrabee, F. S. (2008). *The Rise of Political Islam in Turkey*. Santa Monica, CA; Arlington, VA; Pittsburgh, PA: RAND Corporation. <http://www.jstor.org/stable/10.7249/mg7260sd>

¹⁵ Karaman, H. (2005). *Imam hatiplilik Suuru [Imam Hatip Consciousness]*. İstanbul: Ensar Nesriyat.

¹⁶ Gönenç, L., & Kontacı, E. (2005). “Yaşayan anayasa 2003 ve 2004 yılları anayasa gelişmeleri.”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 61. <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2005-61-184>

¹⁷ Özgür, I. (2012). *Islamic Schools in the Modern Turkey: Faith, Politics, and Education*. New York: Cambridge University Press.

¹⁸ Başbakan Erdoğan'dan önemli açıklamalar. 17.9.2012. Sabah. <https://www.sabah.com.tr/gundem/2012/09/17/basbakan-erdogan-konusuyor>

¹⁹ Resmi Gazete [Official Gazette]. 2012/28261. “İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kazunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun” [Law Amending the Primary Education Law and Certain Laws]. Resmi Gazete 11.04.2012/28261.

MoNE defended the system claiming that it aims to build a flexible program. However, despite the claims of the Ministry of Education, Ali Boğa, a deputy from AKP said that the 4 + 4 + 4 system gave them the chance to transform all schools into Imam Hatip²⁰.

When the restrictions were lifted, the number of students increased rapidly. Secularists remained staunchly opposed to IHLs, claiming that they were more than just vocational schools.

“It turns out that the Imam-Hatip schools did not serve to extend the previous social system, in which the upper class continued to enjoy its privileges, but quite the opposite that they helped lower-class religious families to enter the state apparatus. As an Imam-Hatip graduate, Recep Tayyip Erdogan became the prime minister of Turkey, thereby confirming the fears of the elites”²¹.

The general schools were converted as the next step²². Schools that were well-equipped and had fewer infrastructure issues were converted into IHLs. In July 2014, parents, students, educators, lawyers, and psychologists formed “Do not touch my school coordination” (Okuluma Dokunma Koordinasyonu) to combat conversion. When a school was converted, parents frequently protested, launching signature campaigns and forums. They objected to administrative actions that led to a decline in educational quality. *“Removing coeducation gradually in basic education, turning the venues that separated for science, art, and culture into IHL classrooms with the project of “school within a school,” financially supporting the converted schools while not supporting others,” Zeytinlioğlu²³ says. Despite all of the protests, school conversions continued. From the beginning of 2010, until now, it has been a topic of discussion in the media.*

AKP provided tremendous assistance to IHLs to enable them to be acceptable to the families of smart children²⁴. The schools were promoted in any way possible as the main institute to raise a pious generation with secular and religious knowledge, not only religious officials anymore. The AKP members provided tremendous financial, cultural, and social support. IHLs have been referred to as model schools for other countries. For MoNE, they were solutions to the challenges that humanity is currently facing²⁵. Furthermore, to reimburse religious people, the government appointed IHL graduates to critical positions in public bodies. According to Rabasa and Larrabee²⁶, both sides of the debate, secular and religious people, were aware of the potential consequences of this change; it would locate IHL graduates as government apparatus,

²⁰ Hürriyet. (24.08.2012). Bütün okullar Imam Hatip tartışması. <https://www.hurriyet.com.tr/eg/butun-okullar-imam-hatip-tartismasi-21295507>

²¹ P. 40, Yılmaz, S. (2014). Social Mobility and its Discontents: The Center-Periphery Cleavage of Turkey. *Journal of History Culture and Art Research*, 3(2).

²² Bütün okullar İmam Hatip tartışması. (24.08.2012). Hürriyet. Retrieved from <https://www.hurriyet.com.tr/eg/butun-okullar-imam-hatip-tartismasi-21295507>

²³ p. 51-52. Zeytinlioğlu, Y. (2016). “Okuluma Dokunma Koordinasyonu Pratiğinde, İmam Hatip’e Dönüştürülen Devlet Okullarının Durumu.” In Öğretmenler, Öğrenciler, Veliler ve STK’lar Açısından Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Rolü, edited by S. Özçelik, 51-62. Istanbul: Yurttaşlık Derneği.

²⁴ <https://abcgazetesi.com/kartal-imam-hatipin-hikmeti-ne-devletin-onemli-kurumlarinda-agirligi-var-372128>
<https://odatv4.com/bunlarin-hepsi-kartal-imam-hatipten-06111949.html>

²⁵ DOGM-MEB. (2021). International Anatolian Imam Hatip Schools. http://religiouseducation.meb.gov.tr/wp-content/uploads/UAIHL_EN.pdf

²⁶ Rabasa, A., & Larrabee, F. S. (2008). *The Rise of Political Islam in Turkey*. Santa Monica, CA; Arlington, VA; Pittsburgh, PA: RAND Corporation. <http://www.jstor.org/stable/10.7249/mg726osd>

which would be one of the leading vehicles for change in the secular-religious balance over time.

IHLs trained the children of a large portion of society, primarily religious people from the periphery, and this caused secular centers to be concerned about IHLs becoming mainstream schools and then Islamizing the entire society through religious education. Furthermore, IHLs were not serving the secular upper class/center, but rather assisting the religious periphery in gaining access to the upper circle. “As an imam-hatip graduate, Recep Tayyip Erdogan became the prime minister of Turkey, thereby confirming the fears of the elites”²⁷.

Discussion

Education is the main tool to reproduce the social system. Bourdieu and Passeron²⁸ argued that education helps the dominant class protect their interests. And if a new symbolic capital appears in society as a threat to the existing structure, the dominant class dealt with it in one or another way. Education becomes here a handy tool to use without clearly revealing the intention of the powerful ones. Schooling ensures that everyone will stay where s/he is already, center at the center, periphery at the periphery, and in this way stability of the status groups will remain untouched.

Symbolic capital is the degree of accumulated prestige, celebrity, consecration, and honor for one individual or group²⁹. Education, because of its covert relation with power reproduces social inequality by producing symbolic capital³⁰. According to Bourdieu³¹, the goal of education is to ensure the transmission of culture from one generation to the next. Because the educational system is linked to material and power relations, education will always tend to reproduce the structure of capital distribution, thus contributing to the reproduction of the social structure. The educational system is the result of many situations and interactions, and as such, it must re/produce the same situations to protect its very own establishment.

The purpose of the Unification of Education Act of 1924 was to concentrate this power in one hand, namely the in the hands of the state. It centralized all forms of education under the authority of the MoNE. Education was essential in the creation of a state and, later, in the creation of a national culture and a modern economy³². The secular elite class, which placed itself above people, desired to reshape society to its liking. The elitists believed that only they

²⁷ Yılmaz, S. (2014). Social Mobility and its Discontents: The Center-Periphery Cleavage of Turkey. *Journal of History Culture and Art Research*, 3(2).

²⁸ Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1990). *Reproduction in education, society and culture*, (2nd ed.) (R. Nice, Trans.). Sage Publications, Inc.

²⁹ Xiaojun, Z. (2004). Land Reform in Yang Village: Symbolic Capital and the Determination of Class Status. *Modern China*, 30(1), 3-45.

³⁰ Acar, Feride and Ays,e Ayata (2002), “Discipline, Success and Stability: The Reproduction of Gender and Class in Turkish Secondary Education,”. In Deniz Kandiyoti & Ays,e Saktanber (Eds.), *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

³¹ Bourdieu, P. (1996). *The state nobility: Elite schools in the field of power*. Stanford: Stanford University Press.

³² Rutz, H. J. & Balkan, E. M. (2009). *Reproducing class: Education, neoliberalism, and the rise of the new middle class in Istanbul*. New York, NY: Berghahn Books.

had the authority to govern, allow, prohibit, define, or explain, and they refused to allow the existence of anything that was not significant or useful to them³³.

Keeping in mind that accumulated symbolic capital has a big impact on a person's status in any society, it is acceptable to say that finding a way to reach modern education has changed religious people's life when they found a chance to enter the center. It was through IHLs that cultural and educational gaps have closed between secular and conservative segments during the last two decades, especially for the younger generation.

Şerif Mardin³⁴ pioneered the use of center-periphery dualism to understand the social and political change in Turkey. For him, the center is elite leaders and westernists, and the periphery is civil society, pious and conservative. According to Mardin, the confrontation between center and periphery was the most prominent public cleavage underlying Turkish politics. The split existed during Ottoman times and became more pronounced in the Republic of Turkey. The constraints of education opportunities were the main factors that deepened this social cleavage. Nilufer Göle³⁵ also worked on this cleavage. The center-periphery division, for her, in the early republic appeared as a top-down secularization. It was a part of social engineering: and secularization was used as an attempt to remove religion from the public sphere. This removal created cultural distinctions in society. Using the terms from Bourdieu: symbolic capital and habitus, she emphasized cultural stratification, not the economic one. Periphery did not have the access to education for decades while the center had this opportunity. This, especially, the cultural gap between the center and periphery became a prominent feature of the society until the 1950s. Then, peripheral groups relocated to urban centers, where they gained access to secular education and access to social mobility. They moved with their beliefs, and religion became the focal point. After the center was relocated, religious people began to accumulate symbolic capital in the same way that seculars did. They attended university, were elected to parliament, showed up on national television, and acquired public legitimacy and prestige. In turn, the secular elites responded predominantly in political terms, launching a campaign against Islamic fundamentalism and in defense of secularism.

Göle referred to the new religious people in the center as the counter-elite, as opposed to the elite. Elites are intellectuals who have accumulated cultural capital through secular and modern education, universal scientific languages, and professionalism. Islamist counter-elites can be active agents in Islamist movements as well as professionals and intellectuals seeking political power. She contended that Turkish ruling elites have been reforming, modernizing, and secularizing Turkish society since the end of the nineteenth century, while Islamists have challenged this essentially Western model of change.

For decades, Islamist intellectuals and parties have fought for political power, while secular elites have fought to keep what they have. IHLs were the institutions that were founded and

³³ Aktaş, A. S. (2006). Sınıf analizleri ve sınıf şemaları: Türkiye örneğine ampirik yaklaşım. In 2. *Sınıf Çalışmaları Sempozyumu, Türkiye'yi Sınıf Gerçeğiyle Anlamak* (pp. 44–59). Istanbul, Turkey: SAV Sosyal Araştırmalar Vakfı.

³⁴ Mardin, Ş. (1973). "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?". *Daedalus, Post-Traditional Societies*, 102(1) 169-190. URL: <http://www.jstor.org/stable/20024114>

³⁵ Göle, N. (1997). "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites.". *Middle East Journal*, 51(1), 46-58.

supported by the periphery. The periphery, the poor and working class, saw themselves as more religious and native than the secular elites in the center, and they supported political parties that opposed the center and preached Islamic ideology. *“Religion and religious education performed significant functions in activating the groups in the war of hegemony between dominant classes; IHSs – which were seen as the main symbol of religious education – made great progress in the meantime, and played an active part in hegemony construction”*³⁶.

Conclusion

IHSs have been the subject of discussion in political and social areas throughout their history. For secularists, IHLs were the schools that graduates would take jobs only in religious sectors. However, for Islamists, the graduates of IHLs were cadres for bureaucratic posts, and then eventually would bring back the religion to the state. Seculars claimed that IHLs were the places that Islamist movement has been reproduced. Even though IHLs were under the control of MoNE, for years graduates of IHLs have formed new generations of Islamists.

Along with many other considerations, having a school that teaches religious and secular subjects concurrently and allows students to adhere to Islamic dress codes and rituals was critical because both sides recognized the value of education. IHLs represent the struggle for control of a cultural model of Turkish identity. It was a struggle to establish a counter-cultural model of modernity, a new paradigm for self-definition, and a new elite, the Islamist counter-elite.

It should be noted that since the beginning, the majority of students of IHLs have either come from rural areas or have been the city-born children of migrants from the villages to the cities. Considering the widespread poverty in Turkey, it is argued that the great number of people does not have anything other than their identities as being Muslim. The only chance of survival these people have had been to hold on to the religious institutions and schools to protect their identities as religious people. Thus, even though economy was not in a great condition, IHLs have never had problem in finding students. And these schools helped religious people to move from periphery to the center.

³⁶ P. 4. Buyruk, H. (2020). “The role of religious education in hegemony construction: The case of Imam Hatip Schools in Turkey.”. *Paedagogica Historica*. DOI: [10.1080/00309230.2020.1762677](https://doi.org/10.1080/00309230.2020.1762677)

Az Alter Christus és a Zen szerzetes – úton a tökéletesség felé
Szent Benedek és Dogen Zenji – A monasztikus praxis megvalósítói
Hardy Gilbert tolmácsolásában

Kovács Péter

Bevezetés

Jelen tanulmányomban a hazai tudományos élet számára elfeledett, nagyformátumú s maradandót alkotó ciszterci szerzetes, pap, tanár, Hardy Gilbert életútját, valamint munkásságának egy kis szeletét szeretném az olvasó elé tárni, mely vallástudományi relevanciával rendelkezik.

Hardy Gilbert

Hardy Gilbert 1924-ben született Budapesten Friedrich Gábor néven.¹ A mai Budai Ciszterci Szent Imre Gimnáziumban érettségizett 1942-ben, majd lépett a ciszterci rend szorosabb kötelékébe ugyanez év augusztusában.² Ezt követően a zirci Ciszterci Hittudományi Főiskolán,³ majd pedig az akkori Pázmány Péter Tudományegyetemen végezte teológiai tanulmányait. 1948-ban kapott licenciátust, majd 1950-ben doktori fokozatot szerzett. Disszertációját az újszövetségi szentírástudomány területén írta, címe Isten fiainak szabadsága Szent Pál teológiájában, melyben szisztematikusan tárgyalja a páli teológia szabadságfogalmát változatos irányokból közelítve meg azt.⁴

Hardy élete, mint sokaké, 1950-ben vett nem várt fordulatot, amikor is megvonták a szerzetesrendek működési engedélyét.⁵ Ekkor éppen a rend pécsi rendházában tartózkodott, s az itt szerzett élményeit meg is örökölte az utókor számára. Az ezt követő néhány évet a pécsi, valamint a veszprémi egyházmegyékben töltötte különböző pozíciókban.⁶ 1956-ban folytatta ismét tanulmányait Rómában, az Aquinói Szent Tamás Pápai Egyetemen (Angelicum), ahol filozófiát tanult, s szerzett újabb licenciátust. Itt választott témáját 1964-ben védte meg a párizsi

¹ 1947-ben változtatta nevét Hardira, majd az Egyesült Államokban eltöltött (1962–1994 között) időszakban váltott a Hardy alakra.

² Már gimnáziumi éve alatt (1938-tól) a Ciszterci Rend oblátusa lett.

³ Itt nagyformátumú rendi tanárai voltak, a teljesség igénye nélkül említve köztük Halász Piuszt, Zemplén Györgyöt, Naszályi Emilt, s Várkonyi Fidélt.

⁴ Rövid betekintés a dolgozat tartalmába: Az istenfiúságról általában, az Ószövetség párhuzamai, a szabadságfogalom vizsgálata, a szabadság akadályozó tényezői, majd a bűn kapcsán a törvény, a személyes bűn, majd pedig az istenfiúi szabadság életének mibenléte áll gondolatmenetének középpontjában. Kitekintést is tesz például a kálvini tanításra a témában, valamint részletesebben vizsgálja a Galata levelet. Hardy, G. (1950) *Isten fiainak szabadsága Szent Pál teológiájában. Doktori értekezés az újszövetségi szentírástudományból*, k. n. , a Zirci Ciszterci Apátság Irattára.

⁵ 1950 júniusában kezdődött meg a szerzetesek és szerzetesnők „kényszerlakóhelyre” való szállítása, házaik kiürítése, majd az épületek elkobzása. Több mint 3500 férfi és női szerzetes volt érintett az 1950. június 9-10. közötti éjjeli razziákban.

⁶ 1950 őszén segédlelkész volt Magyarakeszin, majd 1951. júniusáig káplán Nagydorogon. 1951. júliusában került vissza a Veszprémi Egyházmegyébe [1993-tól Főegyházmegye], ahol először Zircen, majd ugyanazon év decemberétől Kőröshegyen volt káplán, miközben titokban a rendi növendékek tanára is volt. Lásd: Magyar Katolikus Lexikon Hardy Gilbert szócikke (<http://lexikon.katolikus.hu/H/Hardy.html>, [2022. 05. 26.]

Sorbonneon, így jutva újabb doktori fokozatig.⁷ Mindeközben már 1962-től a frissen alapított (1956) University of Dallas⁸ tanára, különböző megbízásokat betöltve egészen 1994-ig.⁹

1994-től ismét Magyarországon tartózkodott, a Szent Bernát Hittudományi Főiskola főigazgatója, mellette a Veszprémi Érseki Szeminárium óraadó tanára volt 1995-től. 2000-ben váratlanul hunyt el Budapesten, majd Zircen helyezték örök nyugalomra.

Hardy életműve kiterjed a biblikus és fundamentális teológia, filozófia, vallásbölcselet, s a vallásközi párbeszéd területére is. Utóbbi témában adta kézre *Monastic quest and interreligious dialogue* c. munkáját.¹⁰ Ennek megírásához 1979-80 között Kiotóban, valamint Nagojában kutatót, a Nanzan Institute of Religion and Culture kötelékében. Írásának általunk is tárgyalt fejezetében a nyugati monasztikus szerzetesség nagy regulaadójának Nursiai Szent Benedeknek, valamint a japán Soto Zen irányzat alapítójának, Dogen Zenjinek alakját s gyakorlatát hasonlítja össze, számba véve a hasonlóságokat, valamint különbségeket, melyeket dolgozatunk további részében mi is megvizsgálunk.

Még hosszasan lehetne tárgyalni ezen területek szerzetességének történetét, azonban témánk szempontjából a benedeki hagyomány kulcsfontosságú, így térjünk át annak tárgyalására.

Szent Benedek¹¹ kora egybeesik a népvándorlás időszakával, s a társadalom addigi rendjének megroppanásával, valamint a Birodalom szétbomlásával. Nem csoda, hogy egy ilyen hányattatott korban ő és társai biztos pontokat kerestek az evilági életben, s törekedtek elérni a túlvilági boldogságot. Benedek kapcsán rögtön a neve alatt fennmaradt mű, a Regula juthat eszünkbe, melyben szabályozta a monostori életet. Azonban, amint azt láthattuk nemében nem egyedülálló. Néhány évtized híján kortársa a *Regula Magistri*, melyet Benedek minden bizonnyal ismert, s annak több részét átvette saját Regulájába is.¹² Benedek szabályozása egyfajta válaszreakció a VI. századi itáliai közösségek válságára, a szerzetesi fegyelem

⁷ Disszertációjának címe: Le problème de la liberté dans la philosophie de Louis Lavelle. Nyomtatásban 1964-ben jelent meg: Hardy, G. (1964): *Le problème de la liberté dans la philosophie de Louis Lavelle*, Nauwelaert.

⁸ Melynek alapításában és megszervezésében a magyar ciszterciak elévülhetetlen érdemeket szereztek. Az Our Lady of Dallas monostor a mai napig az Egyetem szomszédságában található.

⁹ 1962-től a filozófia és teológia professzora, 1973–1984 között a Filozófia Tanszék tanszékvezető professzora, emellett 1984–1989 között dékán és társrektor volt.

¹⁰ Hardy, G. G. (1990). *Monastic quest and interreligious dialogue*. Peter Lang.

¹¹ Nursiai Szent Benedek, a „nyugati szerzetesség Pátriárkája”, Európa fővédőszentje. Hagyományosan 480-ra tesszük születését (halálát pedig 547-re), azonban ezt több kutató kétségbe vonja. Alakjáról kevés hiteles információ áll rendelkezésünkre, életét főként Nagy Szent Gergely Dialógusok c. művéből ismerjük, azonban életének és Regulájának hatása vitathatatlan. Amit biztosan tudunk, hogy Benedek Nursia (Norcia) környékén, jómódú családba született, valamikor az V. század második felében. Rómában tanult, azonban kiábrándult az Örök Városból, s remeteségre adta fejét a közeli Subiacoban. Ebből a magányos életből egy helyi monostor szerzetesei szólították ki, akik meghívták apátnak, azonban az új előjáró és a közösség kapcsolata nem volt harmonikus, így Benedek visszatért barlangjába. Innentől vált ismertebbé neve, gyűltek köré tanítványok. Helyi ellentétek miatt Monte Cassinora távozott, ahol új monostort alapított és később meg is halt. Gergely kiegyensúlyozott, ésszerű kereteket szabó előjáróként festi meg alakját.

¹² A rejtélyes Mester, akiről lényegében semmit sem tudunk, Regulájával mélyen befolyásolta a nyugati szerzetesség korai évszázadait, monasztikus hagyományát. Érdekes, hogy nem tudjuk volt-e valaha gyakorlati és kizárólagos használatban ez a rendszabály – ezt ugyanis egyrészt cáfolja merevsége [nagyon szoros, s nagyon specifikus idő- és munkabeosztása], valamint felmerülhet bennünk a kérdés: miért kellett Benedeknek saját rendtartást írnia, ha már ismert és használt volt a Regula Magistri? Bővebb irodalom: Söveges, D (1991). *Szent Benedek Regulája és a Regula Magistri*. Corona Fratrum, 217–254.

fellazulására.¹³ Benedek újítása a Mesterhez¹⁴ képest, a testvérek egymáshoz való viszonyulásának gondozása,¹⁵ amely a *Regula Magistri*ből szinte teljesen hiányzik. Nagy különbség még a mester és Mester között, hogy utóbbi isteni eredetűnek, szentnek és sérthetetlennek tartotta saját szabályait, míg Benedek meglehetősen rugalmas, és nagy mozgásteret enged az apátnak, hogy ha úgy ítéli, eltérjen a Regulától. Vagyis, amíg a *Regula Magistri* a szabályra, addig Benedek a szellemre fektette az elsődleges hangsúlyt.

A cenobita és remeteélet ellentéte továbbra is fennmaradt, ebben a kérdésben Benedek úgy foglalt állást, hogy aki „már megedződött” a közösségi életben, az, ha úgy kívánja, vonuljon „magányos harcba”. Azonban Reguláját egyértelműen a közösségi élet kívánalmi szerint és szabályozására írta – például a számára oly fontos alázatosságot és engedelmességet csak közösségben lehet gyakorolni. Kiemelt szerepet oszt az apátnak, akit a közösség fejevé és egyenesen Krisztus helyettesítőjévé, képviselőjévé – megjelenítőjévé – tesz a monostorban. Megjelenik azonban a közösségi dimenzió, ugyanis Benedek azt is írja, hogy az apát, bizonyos döntések előtt kérdezze meg a teljes közösséget vagy legalább annak egy részét).¹⁶

Benedek nem kizárólagos saját szabályzatával szemben, Regulája végén szerzetesei figyelmébe ajánlja Cassianust, Nagy Szent Vazul Reguláját, valamint az Atyák Életét,¹⁷ hogy ha úgy kívánják, kövessék azok csapásirányait a lelkiekben.

Vitás kérdést vet fel a *Regula* utolsó fejezete, amiben Benedek „csekély” Regulájáról azt mondja, kezdők számára íródott. Mit értsünk ez alatt? Talán Benedek a remeteéletet tartotta a valódi ideálnak, amihez azonban a monostorban kellett „megeredni” (RB 1,5)?¹⁸ Ezzel a nézettel szemben áll, hogy Benedek expliciten sehol nem tesz ilyen kijelentést, sőt, Regulája elején, ahol a szerzetesek különböző fajait tárgyalja, elismerően szól a cenobitákról.¹⁹

Szent Benedek és Dogen Zenji

Szerzőnk ismertetése után térjünk át Szent Benedek és Dogen Zenji monasztikus praxisának leírására s összevetésére. Ehhez először néhány egyéb szempont nyomán mutatom be Benedeket és Reguláját, majd Dogen Zenjit és a Soto Zent. Hardy azt írja, hogy a szerzetesség „az emberiség ősi vallási tapasztalatának tükröződése és paradigmatis kifejeződése. - the monastic fact is a reflection and a paradigmatic expression of mankind's primordial religious

¹³ vö. King i.m., 85.

¹⁴ A *Regula Magistri* szerzőjére a továbbiakban „Mester”-ként hivatkozom.

¹⁵ Talán ebben látta fegyelem fenntartásának eszközét?

¹⁶ Söveges Dávid (ford.) (2005) *Szent Benedek Regulája*. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 39. A továbbiakban a Regulára való hivatkozások rendszere: RB (*Regula Benedicti*) valamint a hivatkozott fejezet száma.

¹⁷ Johannes Cassianus (cca. 360–435) szerzetesatyja, a lerins-i monostorok alapítója, lelki író, szerzetesei számára 24 könyvben foglalta össze az egyiptomi szerzetesek bölcsességét (*Collationes*), lásd Johannes Cassianus (Simon Árkád ford.) (1998). *Az egyiptomi szerzetesek tanítása*, I. rész: I–X. könyv, Magyar Bencés Kongregáció., Nagy Szent Vazul (cca. 330 – 379), remete, szerzetes, majd konstantinápoly püspöke, szerzetesei számára rendszabályt írt, melyben szabályozta a közösségi életet. Lásd a Magyar Katolikus Lexikon Vazul szócikkét (<http://lexikon.katolikus.hu/V/Vazul.html>, [2022. 05. 26.]). Az Atyák élete összefoglaló munka a 3–4. század sivatagi atyáinak (és anyáinak) életéről. Lásd angolul (<http://www.vitae-patrum.org.uk/page2.html> [2022. 05. 26.])

¹⁸ Ezt a nézetet képviselte a XI. században Damiani Szent Péter.

¹⁹ S semmivel sem elismerőbb a remetékkel kapcsolatban. Sőt, a cenobitákra a fortissimum genus kifejezést használja, mely ebben a kontextusban nagyjából annyit jelent, hogy a szerzetesélet legerősebb faja. Vö. King i. m. 103.

experience”.²⁰ Hardy főként a két tradíció vallási irányultságára fókuszál. Azt vizsgálja, hogy ezen hagyományok mennyiben találkoznak, s távolodnak el egymástól, illetve, hogy a szerzetesség egyfajta egységet képez-e a különböző vallások és világnézetek között. Fejezetünk zárásaként megpróbáljuk megválaszolni a kérdést: mennyiben hasonlít Benedek és Dogen gyakorlata, illetve mi lehet ennek oka?

Szent Benedek és Regulája

Bár Benedeknek és Regulájának az előző fejezetben már figyelmet szenteltünk, most egy más – Hardy Gilbert megközelítésmódja alapján vegyük szemügyre a Nagy Regulaadó és Szabálya kapcsolatát. Hardy igen sokat épít tárgyalásában a Regulára, mely nem meglepő, hisz ebből ismerhető meg a benedeki hagyomány maga. A Regula utolsó fejezetéből vett idézetből indul ki: „Bárki vagy tehát, aki a mennyei hazába igyekszel, teljesítsd ezt a kezdetnek írt, igen csekély Regulát! Így aztán legvégül Isten kegyelmével eljutsz majd a bölcsességnek és az erényeknek előbb említett csúcsára” (RB 73,8–9) Hardy felhívja a figyelmet, hogy Benedek egy utazás képét festi meg – „aki a mennyei hazába igyekszel” – melynek végén az embert otthon várja.²¹ Benedek ezen az úton kettős segítségünkre is utal, egyrészt „Krisztus segítségére”, másrészt pedig „Isten oltalmára”, melyek nélkül még a legnagyobb is elbukik a nagy törekvésben. Hardy szerint, hogy ezt a képet valóban jól érthessük, vissza kell mennünk a Regula elejére, egészen a Prológusig, ahol egyfajta tükörképét találjuk ennek a képnek: a Prológusban ugyanis Benedek felhívja a figyelmet, hogy a szerzetes az engedetlenség vétkével távolodott el az Atyától, s most, ha vissza akar térni, ezt kell gyakorolnia²² – egy „mindent átfogó aktus döntő lépésével kell visszatérnie” Hozzá.²³ Ez a gondolat tehát a Regula nyitó és záró gondolata is, ami mint olyan, nem csupán a Szabály horizontjaiként, hanem magának a szerzetesélet kibontakozásának keretei kijelöléseként is értelmezhető. Benedek, ezt a mindent átfogó, radikális visszatérést *conversion*nak hívja.

Témánkhöz kapcsolódva a *conversio* fontos terminus technicus számunkra. Benedek a Regula 58. fejezetében (RB 58,17) ezt írja „A felveendő (*suscipiendus*) ezután az imateremben mindnyájuk jelenlétében ígérjen állhatatosságot, a szerzetesi erkölcsök gyakorlását és engedelmisséget”. Ebben a formulában szerepel a *conversatio* kifejezés, amelynek értelmezése azonban nehéz feladat. A *conversatio* egy bizonyos viselkedésmódot jelent (ezt a pszichológia „viselkedési mintának” hívná)²⁴. A kifejezés mélyén rejlő alapgondolat a viselkedés megváltoztatása, melynek két értelmezése is van: az egyik a változás pillanatnyi aktusára helyezi a hangsúlyt, a másik pedig az új életforma folytonos megtartására – ezek mindegyike

²⁰ Hardy i.m., 195. A szerző fordítása.

²¹ Otthon ~ patria, a hely, ahová az ember valóban tartozik. Benedek ezzel azt is mondja, hogy bár a mennyben vagyunk valóban otthon, e földi életben is, ha tökéletlenebbül is, de itthon vagyunk. Érdekesség, hogy ebben az értelemben valódi hazánknak még nem vagyunk részei. Az erre való törekvés illusztrálására használjuk a fordításban az „igyekvés” szót. vö. Hardy i. m., 196.

²² Ez értelmezhető a kiteljesedés folyamatának szélsőértékeiként, mint a gyengeség és erő, földi és mennyi lét, bűn és kegyelem kettőse is. Előbbiből utóbbiba mozgás egyfajta spirituális áttörést feltételez – ez a szemlélet pedig megjelenik Dogen Zenjinél is. – Hardy i. m. 197.

²³ Hardy i. m. 196.

²⁴ Hardy i. m. 197.

fontos tényezője a szerzeteséletnek. Emiatt Hardy a szerzeteséletet a megtérés eseményének, s a megtért életmódnak egyszerre tekinti.

Érdekes lehet számunkra a *conversio* fogalomtörténete: a szó görög eredetije (*επιστροφή*) szó szerinti fordulatot, irányváltoztatást jelent, ennek azonban több szintje is lehet. Ilyen lehet a testi, az intellektuális, valamint a spirituális *conversio*. Az első, testi, talán nem szorul magyarázatra.²⁵

Az intellektuális megtérés egyfajta belátás, az „emberi tökéletesség csúcsának” felismerése,²⁶ ilyen belátás az erkölcsi intellektualizmus filozófiai irányzata is.²⁷ Itt azt feltételezzük, hogy a tökéletesség egyet jelent a valódi Léthez való visszatéréssel, a sokak visszatérése az Egyhez. Ez a nézet egyértelműen nem számol egy személyesen szerető Isten létezésével, annak hívásával, s így az arra adott személyes válasszal sem.

A spirituális (vagy lelki) megtérés gyökeres változást jelent az ember életének minden területén, vagyis az ember egészét leköti és áthatja. Ez a megtérés – a történelem nagy megtérőinek híradására alapozva – önnön bűnös létünknek felismerésével kezdődik.²⁸ A visszatérés egyúttal megnyílás Isten, a Transzcendens előtt.²⁹

Benedek a Regulában tizennégy alkalommal beszél a megtérésről, s leírásából kiderül, hogy a *conversio* számára legfontosabb három aspektusa a hitből fakadó válasz Isten hívására, a teljes lemondás az önaratról, valamint a szív kitágulása.³⁰ Ezen aspektusok együttese idézi elő a valódi és teljes megtérést, gyökeres változást hoz létre, „új embert”, aki minőségileg eltér a korábbitól. Az „új élet” képét már a kereszténység korai évszázadaiban (III–IV. sz.) párhuzamba hozták a keresztséggel, ahol szintén egy minőségi változás következik be a keresztelendő életében, mely teljes életvitelére kihatással van. Amint a keresztségben, úgy a megtérésben is alapvető szerepet kap a hit.

Ez a hit egyszerre Isten kegyelmének megnyilvánulása (objektív hit), valamint megfelelés az új istenkapcsolat követelményeinek (szubjektív hit). Benedek a Prológusban *deificum lumen*ként emlegeti a hitet, vagyis megvilágító isteni fényként. Ebben a világosságban járva válik képessé az ember kapcsolatba lépni³¹ a Transzcendenssel. Ez az előképe a szerzetesi – és alapvető keresztény – élet céljának, Isten színéről színre látásának – írja Hardy.

Fontos még a Benedek számára oly kiemelt fényben szereplő lemondás az (önös) akaratról. A Regula erről nem mint negatív cselekvésről, hanem pozitív döntésről ír. Ennek a lemondásnak hátterében a minden létezőt teremtő Isten felismerése lakozik. Ha ráébredünk, hogy létünk Tőle származik, következhet a vágy, hogy életünket valóban Hozzá irányítsuk. Ehhez

²⁵ Kivéve persze, ha a fizikai fordulat valamilyen magasabb rendű fordulat megjelenése.

²⁶ Hardy i. m. 197.

²⁷ Képviselője például Seneca, Epiktétosz vagy Plótinosz.

²⁸ Ilyen például Szent Ágoston megtéréselménye, melyről a Vallomások 8, 12-ben ír.

²⁹ Vö. Zak 1,3 – „Térj vissza hozzám, s én visszatérek hozzád.”

³⁰ Hardy i. m. 199.

³¹ Szükséges itt az ember aktív közreműködése, ugyanis a hit önmagában még nem megtérés. – Hardy i. m. 200.

elengedhetetlen az önfegyelem és önnevelés (aszkézis) szerepe.³² Fontos azonban az is, hogy az aszkézis nem önmarcangolás³³ vagy egyszerű önvád.³⁴

Röviden összefoglalva: Benedek számára a *conversio* „időhöz és térhez, röviden közösséghez kötött”.³⁵ Emiatt olyan fontos neki a stabilitási fogadalom.

Hardy szépen rávilágít a Regula szentháromságos hátterére, melyet nem mindig lehet expliciten felfedezni, s melynek azonban fontos jelentősége van. Ez valószínűleg megfogalmazva: „A monostor tehát valóban az »Isten háza«, az Atya háza. Megtérésén keresztül, ha hűségesen kitart a szerzetes, lelki útja teljes kört ír le: a Lélek ösztönzésére most visszatér az engedelmesség munkája és Krisztus, Isten Fia vezetése alatt az Atyához, akitől az engedetlenség eltávolította.”³⁶

Dogen Zenji és monasztikus praxisa

Térjünk át összehasonlításunk másik alanyára, Dogen Zenjire³⁷ és a buddhista szerzetességre. Hardy rögtön mondandója elején megállapítja, hogy Dogen útja „egyszerre hasonlít és különbözik a szerzetes Benedek által felvázolt spirituális útjától.”³⁸ Hasonlítanak, ugyanis Dogen számára is fontos a radikális megtérés,³⁹ melyet egyfajta meghalásként értelmez az önös érdeknek, az ’én’-nek.⁴⁰ A benedeki és dogeni út azonban már itt különválik: ez Dogen számára ugyanis „nem emelkedés, hanem ereszkedés”⁴¹, nem túllépés a világon, hanem annak magunkhoz ölelése, s azonosulás vele, a bátor önmegtágadás útján.⁴² A két irányzatra gondolhatunk úgy, mint egy folyóra, mely kétfelé válik, azonban később újra egymásba torkoltnak: ugyanis a dogeni út ismét csatlakozik a benedekihez céljaiban, azonban a másik végéről közelítve meg azt.

Dogen számára a tökéletességhez vezető út egyszerre jelenti önmagunk felfedezését, s annak elfelejtését is. Azonban mindig van egy ’én’ amit éppen hordozunk, de felmerül a kérdés: ez a valódi énünk-e? Igazi énünk ugyanis – Dogen szerint – nem egy hétköznapi értelemben vett

³² Az aszkézis önnevelő mozzanata ismét egy közös pont Benedek és Dogen gyakorlatában.

³³ S nincs köze a freudi bűnösség-komplexushoz sem, írja Hardy a 201. oldalon.

³⁴ A korai monasztikus gyakorlathoz azonban vitathatatlanul hozzátartozik a bűnbánat érzése, ez tükröződik a korai szír szerzetesek megnevezéséhez is: *siratók* (πενθικοι). Uo. 201.

³⁵ Hardy i. m. 202.

³⁶ Hardy i. m. 204.

³⁷ Dogen Zenji (cca. 1200 – 1253) japán buddhista szerzetes, író, költő, filozófus, a Soto Zen alapítója. Életéről röviden: A Tendai szerzetese volt Kiotóban, majd szakított az irányzattal, s Kínába utazott, ahol Dzsü-csing tanítványa volt, aki nagy hatással volt rá, többek közt a zazen gyakorlatában. Eihei-ji-ben megalapította saját kolostorát, ami máig a Soto központja.

³⁸ Hardy i. m. 205.

³⁹ Itt az életmód és szemlélet átalakítását értve alatta.

⁴⁰ Ez a szemléletmód a kereszténységtől sem idegen: a szerzetes bizonyos értelemben meghal korábbi élete, s a világ számára. Nagyon szépen tükröződik ez több benedeki hagyományt követő monasztikus rend korábbi gyakorlatában, mikor is az ünnepélyes fogadalom keretében a fogadalomtevő szerzetest ugyanazzal a lepelletel takarták le, mellyel temetések során a ravatalra állított koporsót is. Benedek értelmezésében is, a szerzetes meghal a saját akaratainak.

⁴¹ Hardy i. m. 205.

⁴² S itt érezhető a későbbiekben majd részletesen tárgyalt transzcendencia és immanencia feszültsége is. Mégis, visszautalva, ez az ereszkedés Dogennél – paradox módon – mégis transzcendentikus mozgáson keresztül megy végbe.

'én', hanem olyan, ami csatlakozik a lét sokrétű valóságába, s az „univerzum ritmusában él”.⁴³ Másképp megfogalmazva ugyanezt, az 'én' világhoz való viszonyának bizonyítéka az autentikus és inautentikus 'én' különbségének: előbbi engedi, hogy a sokaság alakítsa, utóbbi azonban megkísérli magát erőltetni az őt körülvevő világra. Az 'autentikus én' megvilágosodott és dinamikus, az 'inautentikus én' pedig élettelen, s téveszméktől szenved. Hardy tárgyalásában itt az 'én' kifejezést inkább felcseréli a tudattal, mivel ezzel könnyebb visszaadnia mondanivalóját.⁴⁴ Teszi ezt azért is, mert az 'én' mindig az elme, a tudat valamilyen működése révén világosul meg, vagy sötétül el. Így folytatja⁴⁵ – „a megvilágosodás mindazokban a dolgokban gyökerezik, amelyek a világot alkotják, s fordítva, a világ dolgainak összessége igazolhatja a megvilágosodás élményét.”⁴⁶ Dogen a megtérés előtti embert egy sebes csónakban utazóhoz hasonlítja, akinek úgy tűnhet, a partvonal mozog hozzá képest. De ha kellően figyel magára, rájöhet, hogy ő van mozgásban. Azt írja (Dogen): „amikor az ember saját testének és tudatának zavaros felfogásával próbálja felismerni a világ számtalan dolgát, tévesen azt hiheti, hogy saját tudata és természete állandó. Ha mindennapi cselekedetét szoroson vonja magához, s visszatér önmagába, akkor világosodik meg számára, hogy a számtalan dolog 'én' nélkül való.”⁴⁷ Ez a kép jól mutatja a problémát, s magában hordja a megoldást is, ugyanis Dogen szerint a 'gyakorlás = út', vagyis a törekvés már elővételezi a megvilágosodás állapotát. Ugyanakkor a jó gyakorlathoz elengedhetetlen, hogy az ember olyan mélyen szálljon alá magába, ahol megszűnik számára a test és tudat közti különbség – ezt nevezi Buddha-természetnek. Itt is szépen kiviláglik a benedeki praxissal szemben bejárt ellentétes irány: Dogen számára a tökéletesség útja az önmagunkba való mélységes alászállás (mely számára a visszatérés aktusával egyenlő), Benedeknek azonban a fokozatos Istenhez emelkedés.⁴⁸

Azonban sem Benedek, sem Dogen nem vádolható idealizmussal, tisztán látják, hogy elmélet és praxis nem mindig találkozik – ezt nevezi Hardy ideál és valóság feszültségének.⁴⁹ Dogen ezt a tudat zavart valóságérzetéből eredezteti, a koncentráció hiányaként, s ebből következik elgondolásában minden felületesség. A szerzetes célja – Dogen szerint – hogy megszabaduljon ettől a dekoncentráltágtól, s eljusson a valóság megvilágosodott megértésére.

A buddhizmus különböző irányzataiban az 'én'-ről való gondolkodás mindig különös jelentőséggel bírt. A Madhjamaka (~Központi Iskola) vagy a Jógácsará (~Csak a tudatosság) iskolái kiemelt figyelmet szántak a tudat természetének, valamint annak külvilággal való kapcsolatának vizsgálatára. Előbbi inkább metafizikai közelítésmódot használt, utóbbi pedig erősen pszichologizálót.

⁴³ Hardy i. m., 205.

⁴⁴ Uo. 205.

⁴⁵ Itt egy látszólagos ellentmondásra is felhívja a figyelmet: A tudatot nem hibás „dologgá” tenni, ha a tudat épp a világ dolgainak erejével képes önmagát tudatként megvalósítani, a fenti dolgokkal szemben? Hardy válasza erre egyértelmű nem, ugyanis ez egyfajta dualizmus volna, hiszen a testet és dolgokat másik síkra helyezné, mint a tudatot. Az efféle (s minden egyéb) dualizmust Dogen mereven elvet.

⁴⁶ Hardy i. m. 206.

⁴⁷ Hardy i. m. 206. – idézi: *Dogen Zenji: Genjo koan.* (The Eastern Buddhist trans., 135.)

⁴⁸ Ugyanakkor a benedeki hagyomány fokozatos emelkedése az alázatosság gyakorlatai útján valahogy mégis állandó süllyedés. Benedek 12 lépcsőfoka, ami a mennybe vezet, egyszerre vezet lefelé, s felfelé is.

⁴⁹ Hardy i. m. 206.

A madhjamaka előszeretettel szemléltette a metafizikai ürességet (sunyata), s törekedett minden empirikus megismerésmód száműzésére az emberi tudatból. Egy később megfogalmazott szútra ezt a sunyatát magával az Abszolúttal azonosítja.⁵⁰

A Yogacara követői előszeretettel tekintették a tudatot az ismeretek, tudattalan emlékek és karmikus felhalmozódások „tárházaként”.⁵¹ Ezt a tudatot tartották „tisztá tudatnak”, mely egyedül valóságos – ez némileg hasonlít a brahmanista-hindu elképzeléshez, jegyzi meg Hardy.⁵²

Egy harmadik iskola, a Tathagata-garbha, mely erősen hatott Dogen szemléletére. Ez elutasítja a dualizmus minden formáját – mint maga Dogen is – és a valóság megtapasztalásának egyetlen hiteles helyeként a méhet (garbha) jelöli meg. Dogen annyiban tér el a Tathagatától, hogy metafizikai csavart adott neki: ugyanis Dogen szerint minden létező birtokolja a Buddha természetet – tehát nem kell arra külön törekednie, csak elég mélyen magába szállnia, hogy megtalálhassa azt. Dogen azt is mondja, hogy a Buddha-természet valójában egyenlő a világ dolgainak összességével.⁵³ Ezt azzal szemlélteti, hogy a növényeket és fákat is tudatnak mondja, s fordítva, a tudatot növényeknek és fáknak – vagyis a Buddha-természet a valóság. „A három világ csak elme; az elmén kívül semmi sem létezik; elme, Buddha és érző lények – nem három különböző dolog.” – írja az Avatamszaka Szútra,⁵⁴ ehhez csatlakozik Dogen is. Mégis, kijelenti, hogy a három világ mégsem tekinthető tisztán tudatnak, ugyanis azzal megszűnne háromnak lenni, amin Dogen nem kíván változtatni.⁵⁵ Hardy ezt a nézetet monisztikus-realizmusnak hívja, vagyis hogy a tudat nincs se „bent” se „kint”, hiszen minden tudat, ami mindenben van, s mégsincs semmiben.

A fentebb írottak fényében a Buddha-természet, mivel a tökéletes létezés, egyenlő a valósággal, így nem csak a világ dolgainak valódi ismeretére vezet el, hanem felfedi és tökéletesíti létünket.⁵⁶ „A szerzetesélet, önmagunk alapjainak felfedezése, mely felfedezés gyümölcset a hűséges gyakorlat termi meg.”⁵⁷

A Tendai buddhizmus – melyben Dogen is nevelkedett – fontosnak tartotta, hogy minden lény eleve megvilágosított (hongaku), s hogy a gyakorlás szükséges ennek a már megszerzett világosság (shikaku) tökéletességnek eléréséhez.⁵⁸ Dogen szemléletének, vagyis a Soto Zen üzenetének központi eleme, s csúcspontja az átalakulás, mely kiüresíti az elmét, hogy az felismerhesse tökéletességét, s hogy a megvilágosodás után is gyakorolni kell, ez a gyakorlat maga az Út.⁵⁹ Ezt már korábban tanította Dogen kínai mestere, Dzsü-csing, aki azt mondja:

⁵⁰ A 'Bölcsesség', Prajna-Paramita szútra. Vö. uo. 207.

⁵¹ ~ alaya-vijnana.

⁵² Hardy i. m. 208.

⁵³ Segítség Dogen elméletének megértéséhez: Nishiyama, K., & Stevens J. (1977). *Shobogenzo. The eye and Treasury of the True Law, 1 – 2.*, Nakayama Shobo; illetve: Yokoi, Y. (1976): *Zen Master Dogen. An Introduction with Selected Writings*, Weatherhill.

⁵⁴ Hardy i. m. 210.

⁵⁵ Ti. hogy három világról beszél.

⁵⁶ Hardy i. m. 210.

⁵⁷ Uo. 210.

⁵⁸ Ez a nézet emlékeztethet a keresztény via purgativára, jóllehet, a kereszténységben az üdvösség nem garantált, hanem a kegyelmi ajándék. Vö. Hardy i. m. 210.

⁵⁹ Dogen itt nem mond teljesen újat, ebben a hosszú kínai hagyományt, a Ch'an-t követi, sőt, felfedezhető gondolkodásának hátterében az indiai dhyana-iskola hatása is.

„Meditációban kell ülnöd, s olyan intenzíven követned az Utat, mint ahogy a tüzet oltanád a hajadban.”⁶⁰ – ez a zazen művészete. Hardy a zazen-t úgy jellemzi, mint a buddhizmus teljes igazságát, s a szemlélődés legtökéletesebb típusa, ugyanis ebben – a zazenben – a tudat a legcsekélyebb megkülönböztetés nélkül valósítja meg önmagát, s nem koncentrálnak semmilyen objektívan adott dologra, sőt, saját tevékenységére sem. Azt tekinti Dogen a valódi énünkbe való leszállásnak, ami ugyanaz, mint a Buddha-természet felismerésének jelentése.

Összegzés

A fentiek tükrében megállapíthatjuk, hogy a benedeki hagyomány szerzetesei előretökölnek, s az ég felé irányulnak. A megtérés itt a kegyelemre való ráhagyatkozást, s az azzal való aktív közreműködést jelenti, saját méltatlanságának érzésével és alázattal várva az Eljövendőt. A buddhista szemléletmód ezzel szemben befelé fordul, a teljes és tökéletes ürességet célozza meg, mely egyet jelent az abszolút egyetemességgel.

„A két eszmény, az isteni kegyelem által Alter Christussá alakított szerzetes, s a kiüresedett és egyéniségtelenített zen szerzetes, bármennyire is eltérő tartalommal, de erősen kifejezi az ember földi elhagyatottságát s a végtelenbe, tökéletességre törekvést.” – írja Hardy.⁶¹ Benedek és Dogen spirituális átalakulásról alkotott nézetei eltéréseinek háttérben a tökéletességről alkotott fogalmaik különbözősége áll. Ami viszont egyértelműen közös bennük, az az erre a tökéletességre törekvés radikalitása.⁶² Végző soron mind a Zen szerzetes, mind az Alter Christus arra törekszi, hogy hiteles (autentikus) módon létezzen. Azonban Benedek emlékezteti szerzeteseit, hogy egyetlen Személyhez kell visszatérniük (ad eum).⁶³ Másképp: Dogen számára a tökéletesség a Lét teljességébe való beilleszkedés,⁶⁴ valamint azonosulás. A keresztény felfogás szerint a tökéletesedés útján a személy belép Isten szférájába, aki egyszerre átfogja és meghaladja az univerzumot.

Mindegyik találkozás két szabad szereplő egymásra találása. A szabadság értelmezésében, a hasonlóság mellett azonban felmerül a különbözőség is Dogen és Benedek szemléletében: előbbi számára a szabadság szenvedélymentességet, s a földi vágyaktól való szabadulást jelenti – vagyis egy negatívan megfogalmazott szabadságról beszélünk. Szemben ezzel Benedek számára a szabadság – valamire való szabadság – az életre.⁶⁵ Közös pont továbbá a keresztény, s a buddhista nézetben a szeretet természetének kérdése és értelme. A szeretet kiemelt helye a kereszténységben párhuzamba állítható a buddhizmus együttérzésével. Mondhatjuk, hogy a szeretet sarokköve mindkét „vallási építménynek?”⁶⁶ Henri de Lubac (bár elismeréssel szól a buddhista együttérzésről) szerint nem, ugyanis a buddhista együttérzés nem helyezhető egy szintre a keresztény szeretettel, mivel egész más a hozzáállás a személyhez, így az ahhoz fűződő

⁶⁰ Hardy idézi: Kodera: Dogen's Formative Years in China, 137. – „You must sit in meditation to pursue the Way as intensely as you would extinguish a fire in your hair.”

⁶¹ Hardy i. m. 212.

⁶² S ez a törekvés hoz magával ismét eltéréseket a praxisban.

⁶³ Így a keresztény felfogásban, s így Benedek számára, a tökéletesedés útja egyben az önigazolás útja is.

⁶⁴ Korábban erre az univerzummal egy ritmusban élésként utaltunk.

⁶⁵ Regulájában így írja: „Ha ennek hallatára azt feleled: »Én«, akkor Isten ezt mondja neked: [...] »tiltsd el a nyelvedet a gonosztól, és ajkad ne szóljon csalárdságot, fordulj el a gonosztól és tedd a jót!«” RBPro. 16–18.

⁶⁶ Hardy i. m. 215.

kapcsolat, s érzelmek is más színezetet kapnak.⁶⁷ Ennek kapcsán Hardy megjegyzi,⁶⁸ hogy de Lubac talán túlságosan illuzórikusnak, s irányultság nélkülinek tartotta a buddhista együttérzés szellemét, s úgy véli, Dogennek ennél „személyesebb és valóságosabb felfogása volt a szeretetről.”⁶⁹

Az utolsó, s talán leghangsúlyosabb különbség Benedek és Dogen között, az üdvösség történelmiségéről, vagy épp történelmietlenségéről vallott nézeteik. Benedek számára a szerzetesi életben kibontakoznak az ember „lelki lehetőségei”.⁷⁰ A Regula szerint a szerzetes az Isten életébe csatlakozó, tartós előrehaladással nyeri el a tökéletességet. Ennek az előrehaladásnak helye a monostor – korábbi képpel élve civitas Dei.⁷¹ Ezzel szemben Dogen számára a tökéletesség a megvilágosodásban rejlik, melynek gondolata túlmutat az univerzumon, s független tértől és időtől.⁷² Mindkét nézetben közös azonban, az emberiség nyomorúságos állapotának felismerése, s mindketten, Benedek és Dogen, a megbékélés felé tartanak, ahol minden bánat oka megszűnik.

Befejezés

Mire jutottunk? Végtelenül különböznek-e egymástól Benedek és Dogen nézetei, vagy valamilyen módon tán mégis összeegyeztethetők egymással? Első ránézésre nem sok közös van a két szemlélet emberről, az emberi élet értelméről, vagy a szerzetesi tökéletességről alkotott nézeteiben.

A keresztények számára a lelki utazás az Istentől való végtelen függésünk, s bűnösségünk belátásával kezdődik. A soto zen szerzetes az önmagába zárt univerzum belátásával érkezik a kolostorba. A keresztény hívő számára Isten az élet, rajta kívül nincs semmi, a soto zen szerzetes azonban saját tökéletesség iránti vágyából indul el az úton, nincs benne ekkora kizárólagosság. Míg a keresztény a világot kétosztatúnak tapasztalja, addig a dogen-i szerzetes számára csak a Buddha-természet létezik.

Meg kell állapítanunk, hogy a fenti bemutatásból az tűnik ki, hogy a benedeki hagyomány szerzetesének meglehetősen „földhözragadt” íze van.⁷³ A dogen-i szerzetes egészen máshol jár, mint ahol van, vagy mondhatnánk úgy is, tökéletesen ott van, ahol jár, s ott jár, ahol van, mivel e kettő számára egy és ugyanaz. Hardy így fogalmaz: „Dogen radikális immanentizmusa nem nélkülözi a transzcendencia felé nyíló ablakokat. Amint a test és az elme el van vetve, a szerzetes mintegy új létformát ölt fel, s nyitottá válik arra, hogy közösségre lépjen a Buddhákkal.”⁷⁴

⁶⁷ Uo. 215.

⁶⁸ Valamint Hardy utal arra is, hogy Hans Urs von Balthasar hasonló következtetésre jutott a kérdéssel való találkozása során. Vö. uo. 215.

⁶⁹ Uo. 215.

⁷⁰ Uo. 216.

⁷¹ ~ Isten Városa, ágostoni gondolat Benedek gondolatvilágában.

⁷² Arról korábban már írtunk, hogy Benedek számára milyen fontos a tér és idő.

⁷³ Ami azért is nagyon szép hasonlat, mivel a Benedek számára olya fontos alázatosság ~ humilitas, magában hordozza a föld szócskát. Olyasmit jelent, mint földön járni, vagy egészen közel lenni a földhöz, azzal majd' egygyé válni.

⁷⁴ Hardy i. m. 221.

Lezárásként megállapíthatjuk, hogy a szerzetesi élet buddhista, s benedeki formái osztoznak a tökéletesség szellemi ideájában, s egy-egy válasznak tekinthetőek az ember alapvető vallásos érzékenységének szolgálatában.⁷⁵

⁷⁵ ~ az emberi lélek vallási érzékenységének alsó rétegeiben is osztoznak.

Can Alevism be Defined from the Perspective of Religious Studies?

Evrin Can İflazoğlu

Introduction

In this study, theoretical debates on the definition of religion will be discussed related to Alevism, and an attempt of defining religion will be examined on whether the universal definition of religion is possible or not. The definition of religion is an important issue for many social sciences, from philosophy to sociology, from law to political science. One of the liveliest discussions of this in Turkey is about Alevism.

As a religious minority, Alevis live mainly in West Asia, Southeast Europe, and Europe. Here, I will limit my study to Alevis in Turkey and use Alevism as an umbrella term. I will focus on Alevis in Turkey for two reasons. First, Alevis consist of various and broad communities from Iran to Britain. Their organisational structures and languages are different, and it makes studying Alevism more difficult. Secondly, the definition of Alevism has been a vivid issue in Turkey more than in any other country. Moreover, I use Alevism as an umbrella term because Alevis are various both for their organisational and social structures such as Kizilbash, Bektashi, Nusayri, Tahtacı and so on. Despite this variety, Alevis have similar beliefs and lifestyles depending on where they live. By the term Alevi I mean religious groups that believe in the holiness of Ali, bring together nature and ancestral cults and Islam, and do not need a strict orthodoxy to relate to the sacred. Although scientific interest in Alevism had started at the beginning of the 20th century, the mass migration of Alevis starting in the 1950s, increased this interest. From the 1990s, Alevi Studies peaked in the Alevi Revival process. Since the 1950s, Alevis, who constitute one-fourth of the population in Turkey, have migrated from rural areas to cities *en masse*. This has resulted in the transformation of their social organization and community ties.

The aforementioned migration and organizational change caused Alevism to become an outside-learned experience rather than an experience born into it for Alevis. Thus, Alevism has become a phenomenon that needs to be defined for both Alevis and academics working on Alevism. However, there are many problems with the definition of Alevism. The problem of defining Alevism is a question of defining not only a religion or belief system but a comprehensive political and cultural phenomenon. To do so, Alevi Studies defines Alevism through dichotomies such as traditional-modern¹, archaic-contemporary², and rural-urban³ which both assume formers are right, the latter are wrong and change in religion means loss. In this study, the social institutions and power relations that Ayhan Yalçınkaya⁴ uses while defining Alevism will be explained by going through the remarks of Pınar Ecevitoglu⁵

¹ Yıldırım, R. (2018). *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek* (2. Baskı). *Araştırma-İnceleme Dizisi: Vol. 439*. İletişim yayınları. *;

² Yalçınkaya, A. (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar. Mülkiyeliler Birliği Vakfı yayınları: Vol. 17*. Mülkiyeliler Birliği Vakfı.

³ Seher Sen & Bayram Ali Soner (2016) Understanding urban Alevism through its socio-spatial manifestations: *Cemevis in İzmir*, *Middle Eastern Studies*, 52:4, 694-710, DOI: [10.1080/00263206.2016.1176919](https://doi.org/10.1080/00263206.2016.1176919)

⁴ Yalçınkaya (1996)

⁵ Ecevitoglu, P. (2011). Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 66(3), 137–156. DOI: [10.1501/SBFder_0000002218](https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002218)

regarding the political dimension of the definition of religion. Then, the classical approaches to the definition of religion in the field of religious studies will be briefly reviewed and Steve Bruce's substantive approach will be discussed. Finally, the possibility of pluralism as a theoretical approach to help define religion clearly and homogeneously will be evaluated and the definition of Alevism in this context will be attempted.

When it comes to defining a human organization, the problem of definition becomes inextricable due to the principle of conflicting interests. Everything that is said or not said affects the subject being explained and the person trying to define it. One of the most common debates about the definition problem has taken place recently in Turkey. Alevism is not recognized as a religion by the Republic of Turkey. Thus, the places of worship, religious rituals, and identities of Alevis living in the country are not legally recognized. The debate on defining Alevism, which flared up with the Alevi Workshops in 2009⁶, came to the fore again at the end of 2020, when the German state of North Rhine-Westphalia gave Alevism a public corporation status.

To sum, in this paper, I will try to explain the definition of religion through the problem of defining Alevism. First, I will draw a general framework for the religion of Alevis. Then, I will evaluate the current debates on the definition of Alevism through their contributions to the fields of political science and religious studies. Thirdly, I will examine the debates in the literature on the definition of religion through the works of Berger and Bruce. Finally, I will evaluate how a pluralistic definition of religion can contribute to the definition of Alevism.

Who is an Alevi?

In this subsection, the religion, and social structures of Alevis will be explained to the reader who is unfamiliar with the term Alevism. Like many social science subjects, Alevism does not have an agreed definition and a standardized ritual catalogue of community members. It would be more accurate to describe the Alevis (the term is used here as an umbrella term to enable us to think of subgroups such as Kızılbaş, Bektashis, Nusayris, and Tahtacı together) through their common characteristics and return to the subject of definition after passing the discussions in the literature.

What is Alevism look like

Alevism is a heterodox, syncretic religion highly affected by pre-Islamic Turkic traditions and Islam. This formation of definition dates back 1920s when Mehmed Fuad Köprülü⁷, one of the most influential sociologists in Turkey, introduced his paradigm of Folk Islam and High Islam. "Fundamental to Köprülü's construct of Turkish religious and cultural history was a dichotomous framework based on a rigid and hierarchical separation between high Islam and folk Islam. High Islam, represented by established Sunni dogma, was defined by its book-based nature while folk Islam was defined by its orality."⁸ Although it can be said that Alevism has

⁶ Subaşı, N. (2010). *Alevi Çalıştayları Nihai Rapor*. Ankara. T.C. Devlet Bakanlığı.

⁷ Köprülü (2013). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. (5th Ed). Alfa Tarih.

⁸ Karakaya-Stump, A. (2019). *The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, politics and community*. *Edinburgh Studies on the Ottoman Empire*. Edinburgh University Press.

roots many years before Islam, it must be underlined that without Islam and its effects on Alevism, the founding myths of Alevism, which have their origins in the 7th century, cannot be understood. “Alevi tradition, however, in a manner reminiscent of the Sufi notion of *nūr Muḥammadī* (the Muhammadan light), unites ‘Ali and Muhammad into one, as two inseparable halves of a cosmic entity emanating from the primordial divine light. It is this idea, it would seem, that underscores the famous Alevi triad of ‘Allah (or Hakk), Muhammad, Ali’.”⁹ According to my research, since Mohammad is the Prophet of Islam and Ali whose followers are named Alevi is the cousin of Mohammad and the fourth (and the last) elected Caliph of Islam, it would be incorrect to place Alevism far from Islamic traditions by looking at its main theological assumptions.

The formation of the basic institutions of Alevism is shaped in the 12th century by many historians and Alevi scholars.¹⁰ Its institutionalization took place in the 16th century with the rise of the Safavids in Iran. The Ottomans, who saw the rise of the Safavids and the loyalty of the Alevis living in Anatolia to the Shah as a threat to their power, tried to break this loyalty through the Bektashi lodge¹¹. Although it can be said that the Bektashi lodge strengthened and institutionalized in the following two centuries, and the Kızılbaş communities lived more secretly, a close relationship between these two large communities began with the closure of the Bektashi lodge in the 19th century. Of course, this rapprochement does not mean that tensions do not exist between communities. However, these power relations are beyond the scope of this study. In the Republican era, although Alevis benefited to some extent from the principle of equal opportunity in a relatively secular regime, they also had to face many massacres that brought them closer and united them around identity. Some of them are: Dersim (1938), Muğla Ortaca (1966), Malatya and Maraş (1978), Çorum (1980), Sivas (1993), İstanbul (1995).¹²

Alevis (to remind again, the term is used here as an umbrella term for Kızılbaş, Bektashis, Nusayris, and Tahtacı together) constitute approximately one-fourth of Turkey’s population that equals between 20-25 million.¹³ Alevis have spread all over the world with the migration of workers from Turkey, especially to Germany. According to the population ratio, it can be

⁹ Karakaya-Stump (2019) 4.

¹⁰ Anton Jozef Dierl. (1991). *Anadolu Aleviliği*. Ant Yayınları. *; Çakmak, Y., & Gürtaş, İ. (2015). *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik: Tarih-Kimlik-Ritüel*. İletişim yayımları. *; Karakaya-Stump, A. (2021). Who Really Were Kizilbash? A Rethinking of the Kizilbash Movement in Light of New Sources and Research. In R. P. Matthee (Ed.), *The Routledge worlds. The Safavid world* (1st ed., pp. 37–55). Routledge; Kehl-Bodrogi, K. (2012). *Kızılbaşlar / Aleviler* (O. Değirmenci & B. E. Aybudak, Trans.). Ayrıntı Yayınları. *; Massicard, É. (2013). *The Alevis in Turkey and Europe: Identity and managing territorial diversity. Exeter studies in ethno politics*. Routledge. *; van Bruinessen, M. (1996). Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey. *Middle East Report* (200), 7. DOI: [10.2307/3013260](https://doi.org/10.2307/3013260)*; *Bektaşiliğin Doğuşu: Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a. Araştırma-İnceleme Dizisi: Vol. 456*. İletişim yayımları. *; Yıldırım, R. (2020). *Aleviliğin doğuşu: Kızılbaş sufiliğinin toplumsal ve siyasal temelleri 1300-1501* (B. Yildirim, Trans.) (3. baskı). *İletişim yayımları Araştırma - inceleme dizisi: Vol. 415*. İletişim yayımları. *

¹¹ A Sufi heterodox Islamic sect based on Hadji Bektash-i Veli’s teaching. Followers of Bektashism lives mostly in Anatolia and Albania.

¹² For some examples and their remembrance culture see: Poyraz, Bedriye (2013): Bellek, Hakikat, Yüzleşme ve Alevi Katliamları. In *kültür ve iletişim* 16 (1), 9–39. Available online at <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1934807>. (2013).

¹³ USCIRF. (April 2017). *2017 Annual Report*. Washington, DC. United States Commission on International Religious Freedom.

assumed that a quarter of the workers who go to these countries are Alevi. They continued their existence by establishing Alevi organizations in the countries they went to. Despite their large population, Alevi are not recognised as a religious group by law in Turkey, which means they cannot gain equal rights for their places of worship, religious rituals, and identities. Consequently, there are many violations of rights orders given by the Constitutional Court of Turkey, and the European Court of Human Rights¹⁴. The subjects of the cases are education, religious freedom, and civil rights. As can be seen from the subjects of the cases, their main demands are equal citizenship, recognition of *Cemevis*¹⁵ as prayer houses, and closure of the Presidency of Religious Affairs of Turkey.

Debate on defining Alevism

Defining Alevism has always been problematic because it is a complex issue with many goals. Thus, the definition attempts have never been only religious, rights-oriented, or political. Instead, it has been complicated and changed up to the scholar/person who defines' position. The biggest difficulty in meeting the demands for rights is put forward by the government as the problem of defining Alevism. The definition of Alevism is also an issue on which Alevi NGOs, who claim to be the representatives of Alevi, cannot agree. Being aware of this gap, the Turkish government are putting this conflict to the fore and imposing their agenda on the Alevi. Indeed, all actors who are parties to the issue have different views on Alevism. *CEM* Foundation, the right-wing of the Alevi movement, defines Alevism as pure/unspoiled Islam, while the left-wing Pir Sultan Abdal Association claims it is a culture/lifestyle.¹⁶ For the European Alevi Union, which has a great impact on debates on Alevism not only in European countries but also in Turkey, it is a unique/authentic religion.¹⁷ To Turkey's Presidency of Religious Affairs (*Diyanet*), Alevism is the love of Ali and his supporters¹⁸, while Alevi Workshops defined it as "the manners, customs, and methods of non-Sunni Muslims who are connected to Muhammad's family, especially to Ali's ancestry."¹⁹ Nationalists say Alevism is the pure Turkic tradition which combines Shamanism and Islam. For Kemalists, it is the assurance of laicism while Marxists see Alevism as a form of primitive communism. Some sociologists, as mentioned earlier, define Alevism as "folk Islam."

The definition debate reached its peak during the Alevi Workshops that started in 2009. At that time, the government of Turkey decided to democratize state institutions and started a series of workshops called the 'Alevi opening'. Although attempts to define Alevism go back more than 100 years, it had never been argued this commonly. Academicians from different fields, columnists, politicians, clergymen and even laypeople have been involved in the debate. However, a much more recent discussion took place in the last month of 2020, after the German

¹⁴ Those are: 2007 Hasan and Eylem Zengin/Türkiye, 2010 Sinan Işık/Türkiye, 2014 Mansur Yalcin and others/Türkiye, 2014 *CEM* Foundation/Türkiye, 2016 Izzettin Dogan and others/Türkiye.

¹⁵ *Cemevi* is a place where Alevi conduct their religious ritual *Cem*.

¹⁶ Tuna, Hacer (2011): Pir Sultan Abdal Kültür ve Sanat Dergisinde Sunulan Alevilik. MA thesis. T.C. İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Available online at <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/48681.pdf>.

¹⁷ "Full support for the recognition of Alevism as an 'authentic belief'", Pirha, 03.05.2022. <https://pirha.org/500u-askin-alevi-kurumundan-aleviligin-ozgun-bir-inanc-olarak-taninmasina-tam-destek-322226.html/03/05/2022/>

¹⁸ "Alevi", Encyclopaedia of Islam, Turkey Diyanet Foundation. See: <https://islamansiklopedisi.org.tr/alevi>

¹⁹ Subaşı, N. (2010). *Alevi Çalıştayları Nihai Rapor*. Ankara. T.C. Devlet Bakanlığı.

state of North Rhine-Westphalia recognized Alevism as a public corporation. It is possible to follow this discussion from the news of different media organizations. Leftist Gazete Duvar used “A first in the world: Alevism gains *public corporation* status in Germany.”²⁰ while Islamist Haksöz accused Germany of hypocrisy: “Germany, which does not officially recognize Islam as a religion, will give Alevism *official faith* status.”²¹ Mainstream Hürriyet announced this news with the title: “Alevi *faith* is now an *official religion* in NRW.”²²

The problem of definition is seen as a problem for Alevism as well as in the whole field of religious studies. Because a definition is expected to cover some aspects of the belief while excluding others. In this sense, it does not seem possible to make a universal definition of Alevism. Instead, focusing on the functioning of structures, their social institutions, myths, and historical relationships can yield more accurate results.

Defining Alevism

As stated earlier, the definition of Alevism is an insurmountable problem both in the field of interdisciplinary religious studies and in terms of daily politics. It should be said that the underlying problem here is that the organizational structure of Alevis is different from that of 50 years ago. Although it cannot be detailed here, it can be said that the “Ocak” structures, which are the basic organizational form of Alevis, have largely lost their validity today. The aforementioned *Ocak* organization is a geographically dispersed social organization led by charismatic religious leaders believed to be descended from Ali. The *Ocak* system lost its power due to the nation-state monopoly of basic institutions such as justice and education, and the mass migration from rural to urban areas that started in the 1950s. The *Ocak* organization allowed groups affiliated with this structure to have different rituals around certain basic teachings. This structure also allowed Alevis to continue their existence during the Ottoman Empire and the Republic period and affected the way Alevi groups were associated with the state. Alevis express their differences by saying ‘the road is one and the way is thousand and one.’ There is a strong possibility that this statement is important as it shows that Alevis have a pluralistic structure among themselves. However, in the report that emerged because of the Alevi Workshops, the only trace of the pluralism of Alevism is its definition as “a way, decency, method.” Keeping the pluralistic structure of Alevism in mind, the views of two academics on the definition of Alevism will be presented below. The reason for presenting the opinions of these academics, who have made significant contributions to the literature on Alevism studies, is that they approach the problem of defining Alevism, which has already moved to a political level, from an interdisciplinary perspective.

²⁰ GazeteDuvar. (2020). *Bir ilk: Alevilik Almanya'da kamu kurumu statüsü kazanıyor*.

<https://www.gazeteduvar.com.tr/dunyada-bir-ilk-alevilik-almanyada-kurumsal-statu-kazandi-haber-1506866>

²¹ Haksöz Haber. (2020). *İslam'ı resmen din olarak tanımayan Almanya Aleviliğe resmi inanç statüsü verecek*.
<https://www.haksozhaber.net/islami-resmen-din-olarak-tanimayan-almanya-alevilige-resmi-inanc-statusu-verecek-137893h.htm>

²² Hürriyet. (2020). *Alevi inancı artık KRV'de resmi din*. <https://www.hurriyet.com.tr/avrupa/alevi-inanci-artik-krvde-resmi-din-41685491>

Pınar Ecevitoglu's Perspective

In her famous work *The Irresistible Political Appeal of Defining Alevism*, which she wrote after the above-mentioned Alevi Workshops, Pınar Ecevitoglu explains that by defining Alevism as a cultural and moral category, it is denied that it is a religious orientation. *“Denying that Alevis are a community that experiences a specific religiosity constitutes a ground for rejecting the equal citizenship rights they demand based on this specificity, particularly the recognition of the status of Cemevis as places of worship, the abolition of compulsory religion classes, and the abolition of the Presidency of Religious Affairs.”*²³ Expressing in her article that this was a governmental strategy, Ecevitoglu draws attention to some realities that Alevis experience and their consequences.

Modernization deeply affected Alevis as well as many other religious communities. Ecevitoglu states that as the first of these effects, modernization, along with immigration, caused erosion and loss of function in the basic institutions of Alevism. As mentioned above, the “Ocak” organization is one of these structures. The loss of function in this deep-rooted structure causes the second effect that Ecevitoglu draws attention to that modernization *“forced Alevis, who migrated to the city, to reinvent tradition.”*²⁴ Thus, *“urbanization has ceased Alevism, an experience that was born into, especially for the young generation of Alevis. For urban Alevis, Alevism has become an experience that can be learned by questioning from outside.”*²⁵ Consequently, this externality has created a gap between Alevism and the Alevi individual. Thus, a religion that is learned by living and does not need to be defined needs to be defined when it is learned from the outside. However, when it comes to Alevism, one side of the definition attempt is the Alevis themselves, while the addressee of all the demands of the Alevis, especially equal citizenship, is the government.²⁶

Ecevitoglu states that every definition attempt (of Alevism) should take this dual structure into account. According to her view, the gap between Alevism and Alevi individuals is a problem which must be solved by Alevis themselves. While they attempt to bridge the gap, it should not be labelled as *“creating a new religion.”*²⁷ Because religions, like people, change and transform according to people's needs. Just like the Alevis, who do not need a specific place of worship in the Alevi villages, with their migration to the city, their need for places of worship emerged and they built *Cemevis* to meet this need. Furthermore, the government requires the definition of Alevism to reduce the demands of Alevi NGOs to reasonable limits which target the sustainability of the Sunni Hanafi monopoly that is sponsored by the state. Because Alevis' demand for equal citizenship aims for a pluralistic environment all over the country and equal treatment to all religious groups. This would undermine the Sunni Hanafi monopoly in the country.

²³ Ecevitoglu, P. (2011). Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 66(3), 137–156. DOI: [10.1501/SBFder_0000002218](https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002218)

²⁴ Ecevitoglu (2011) 141.

²⁵ Ecevitoglu (2011) 142.

²⁶ Ecevitoglu (2011) 142.

²⁷ Ecevitoglu (2011) 142.

Ayhan Yalçinkaya's Perspective

The second perspective is Ayhan Yalçinkaya's book²⁸ in which he focuses on how Alevis base and practice their own beliefs by explaining social structures of Alevis and their functions. Since it gives a solid perspective, it is valuable to track the structural change in Alevi institutions without disregarding its theological aspects. Yalçinkaya states that to examine Alevism in his work, which have been popular especially in the recent period, three main areas should be examined. They are Ali-centred world-building, social institutions, and identity building.

According to Yalçinkaya's perspective, Ali-centered world-building is vital for Alevism. The first question he asks is who Ali was and what he represents.²⁹ First, Ali is a historical figure. He is the cousin of Islam's prophet Mohammad who was raised by Ali's father. He also married Mohammad's daughter Fatima and became the parents of Hasan and Huseyn. This family, Mohammad, Ali, Fatima, Hasan and Huseyn constitute the *Ahl al-Bayt* (Household) which is very important not only for Alevi mythology but also for Sunni narratives. Ali was the fourth elected caliph of Islam and a great warrior. Secondly, contrary to the Umayyad family, Ali is the representative of the poor classes. Mohammad forbids his family to have slaves and they lived a humble life. Alevis assume that for Ali, wealth should not be collected on one hand but rather spread to society. This made him likeable to the poor classes. Thirdly, for Alevis, Ali is the manifestation of God. Here, Yalçinkaya borrows Irene Melikoff's model³⁰ and puts Ali between God and the creations as the manifestation of God. Here, I would like add to Yalçinkaya's work the concept of *tawallā* and *tabarrā* (friendship and enmity) which is vital for all Alevi communities. It basically means being friend to Ali's friends and being enemy to Ali's enemies. All Alevi communities have this concept, and they use it in their religious rituals. Thus, it shapes both Alevi individual and society by putting justice as the main reference point and Ali as its representative. I think this concept is important to understand when Alevis try to build their positive self-image, they also draw the line of their identity by referring to the negative aspects of their out-group. Furthermore, cursing the enemies of Ali during worship makes Alevis slightly different from orthodox Shia, although this debate is controversial in the Alevi Studies.

The second point that Yalçinkaya draws our attention to is the social institutions of Alevism.³¹ These are *Musahiplik* (companionship), *Cem* Ritual (gathering), and *Dedelik* (religious leadership). *Musahiplik* is one of the eroding institutions of Alevism. However, in the doctrine, every adult Alevi must marry and have a companion to be a full part of society. After the marriage union is established, the two Alevi couples become companions of each other. These people are responsible for each other's actions, and debts. They are judged and punished together in front of the community for inappropriate behaviour. The *Cem* ritual is vital in that it is the current repetition of the founding myth of Alevism which is the myth of the forties. This myth represents that even Muhammad's prophecy is null and void in the face of truth and equalizes everyone who participates in the ritual. This ritual has an important role in reflecting

²⁸ Yalçinkaya, A. (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar. Mülkiyeliler Birliği Vakfı yayınları: Vol. 17.* Mülkiyeliler Birliği Vakfı.

²⁹ Yalçinkaya (1996) 38-59.

³⁰ Yalçinkaya (1996) 47.

³¹ Yalçinkaya (1996) 60-97.

the egalitarian nature of Alevism and enabling Alevi women to act in relative equality in daily life.

Dedelik, the third social institution, is in a transformation today and causes controversy in Alevism studies. However, *Dedelik* is very important in terms of showing how Alevism copes with authority in itself. One of the most special positions in Alevism is *Dedelik*. Unlike other ritualistic duties, it is based on this lineage alone. It is believed that all *Dedes* are descended from Ali. Some of these descendants undergo special training and take the oath after the approval of the community and become *Dede*. Here, the approval of the community is very important. *Dedes* can only fulfil their duties with the consent of the community. This consent must be obtained before every ritual, not just once. Thus, it prevents *Dedes* from obtaining a privileged position. They are fulfilling their duty to the community, not exercising their power over the community. *Dedes* are not looked after by the community so they do not have a privileged position economically. Like other members of the community, *Dedes* must have a profession and earn their living by their profession. This situation does not prevent *Dedes* from taking food and a piece of clothing from the villages they go to. It would be easily said that Yalçinkaya explains all these to show the power relations and their “check and balance” system in Alevism. With the *Musahiplik*, Alevi individuals bond together to look after each other. With the *Cem* ritual, community and individual gather together and check all small units in *Musahiplik* institution. Finally, the religious (and political) leader *Dede*, must take the consent of the community to perform their holiness as a duty, not as a privilege.

Defining Religion

Definition Alevism is not as easy as linking it to Ali and complete the task. So far, we have seen Ayhan Yalçinkaya’s structuralist “description” and Ecevitoğlu’s remark on not missing Alevism’s religious orientation. However, both scholars avoid from defining Alevism in terms of religious studies by limiting themselves into structural functionalism. Although it is understandable from political science perspective, it is worth to look how religious studies define religion and if it is possible to define Alevism from this discipline. Therefore, I will try to reach a conclusion by sharing the views of two important names in religious studies in the following pages. The first author I will mention is Peter L. Berger (1929-2017) who defines religion in terms its social function. Yalçinkaya’s and Ecevitoğlu’s ideas resonate with Berger’s point of view and as one of the most influential scientists in religious studies Berger has his own meta-theory which makes him unique among post-WWII scholars. Although their research explains many, I am not convinced that they are satisfactorily giving a solid conclusion about the definition of religion. Hence, I will look at Steve Bruce’s substantive definition of religion that he offers to avoid renaming religious institutions by using functionalist definitions.

Peter Berger’s Perspective on Defining Religion

In his tremendous work *The Sacred Canopy*, Peter Berger reserves two chapters to the definition of religion.³² Religion, according to Berger, provides a system of meaning for making sense of

³² Berger, P. L. (1990, 1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Anchor Books, 150–161.

the world and for providing a canopy of sacrality and taken-for-grantedness to conceal contingency.³³ To support this, he quotes Max Müller's³⁴ conception of religion: "*Religion is a humanly constructed universe of meaning*". Berger's ideas agree with those expressed in Thomas Luckmann's *The Invisible Religion*. (1967) In his book, Luckmann defines religion in terms of its social function which is an objection to contemporary structural functionalism. According to them, "*the functionality is grounded in certain fundamental anthropological presuppositions, not in particular institutional constellations that are historically relative and that cannot be validly raised to a status of universality... Religion becomes not only the social phenomenon (as in Durkheim) but indeed the anthropological phenomenon par excellence.*"³⁵ As Woodhead accurately underlines, according to Berger, humans must be able to impose cognitive order on the chaotic disorderliness of reality. This is not an individual achievement, but rather a collective one: cultural order enables social life, and society enables cultural order. In terms of secularization, Woodhead further points out that Berger claims that religion is threatened not so much by the dissolution of social community as by the emergence of cognitive pluralism in modern society, where people are forced to interact with a wide range of other belief systems.³⁶ Berger also states that the phenomenon of religion should be approached with methodological atheism. According to him, religion is to be viewed as a human projection, founded in specific infrastructures of human history, according to sociological theory.³⁷

Steve Bruce's Perspective on Defining Religion

In his remarkable article *Defining Religion: A Practical Response*³⁸, Bruce rejects functional definitions of religion. He accuses Marx of ideological obfuscation and Durkheim of social cohesion. According to him, both attempts were "*simply a renaming.*"³⁹ He advocates that religion cannot be defined solely by the functions it performs; it must be distinguished from those functions.

He also targets Talal Asad's view of religion. According to Asad, religion has no universal definition because its constitutional elements and relationships are historically specific. Thus, the definition itself is a historical product and it authorizes particular forms of history-making.⁴⁰ Bruce rejects this view and says that discovery is not the same as invention. In a response to the history-making debate, he says "*An idea, has been used for bad ends, does not demonstrate that the idea is badly conceived and should be discarded.*"⁴¹ It is necessary to remember three characteristics observed in sociology's definition of religion.

³³ Woodhead, L. (2011). Five concepts of religion. *International Review of Sociology*, 21(1), 121–143. DOI: [10.1080/03906701.2011.544192](https://doi.org/10.1080/03906701.2011.544192), p. 124.

³⁴ Berger (1990, 1967) 150.

³⁵ Berger (1990, 1967) 151-152.

³⁶ Woodhead (2011) 124.

³⁷ Berger (1990, 1967) 155.

³⁸ Bruce, S. (2011). Defining Religion: A Practical Response. *International Review of Sociology*, 21(1), 107–120. DOI: [10.1080/03906701.2011.544190](https://doi.org/10.1080/03906701.2011.544190) Bruce (2011)

³⁹ Bruce (2011) 111.

⁴⁰ Bruce (2011) 113.

⁴¹ Bruce (2011) 108.

“First, the professional formulation is generally abstracted from more widespread usage than the lay counterparts. (...) Second, sociological concepts are generally broader than lay concepts because they are designed for purposes more abstract and enduring than those which motivate the layperson, and they are refined in arguments between large numbers of scholars from diverse backgrounds. (...) Third, sociological concepts will generally have a degree of consistency and cohesion, an orderliness not required in everyday life.”⁴²

Bruce’s criticism is important to consider in Alevi studies, too. His substantive definition of religion gives an opportunity to end discussions if Alevism is a religion or not. He says that *“Religion consists of beliefs, actions and institutions which assume the existence of supernatural entities with powers of action, or impersonal powers or processes possessed of moral purpose.”*⁴³ This definition can be adapted for Alevism since it is a religion that includes supernatural powers and has its own institutions, actions, and beliefs like many other religions.

Conclusion

Either functionalist or substantive definition of religion do not question religious aspects and theology of Alevism. Since Alevism important for social scientific research, religious studies give multiple options from defining it to systematically studying it. Although it was not mentioned here, a recent work⁴⁴ in religious studies questions what religion is. These attempts of defining religion in scientific and philosophical ways should encourage scholars in Alevi studies to test the possibility of mobilizing such attempt for defining Alevism.

These debates let us say that Alevism has syncretic and heterodox qualities without annihilating its religious aspect. It is syncretic, because it has fed from many sources, from Asiatic religions to Islam, from Middle Eastern mysticism to Christianity, and has been able to include it all within its own structure. However, one of the most important difference in Alevi syncretism is that when Alevism adapt a feature from another religion, it keeps this features originality, too. For instance, adaptation of Christmas tree into Christianity is a type of syncretism, but we do not see its pagan roots. On the contrary, some Alevi groups celebrate Easter by commemorating the crucifix and resurrection of Jesus, without needing “Alevisation” of it. Alevism is heterodox because the power relations it describes can live with hierarchical state systems only in certain conditions. Thus, it has never been the main religion of a state or state elites. Aside from its truth and falsehood, the point of view of Alevism through history shapes its myths and rituals accordingly and tries to build a different world from both its Sunni and Shi'a neighbours.

If we borrow Bruce’s definition and apply it to Alevism, it has institutions, practices, and beliefs that presuppose the existence of supernatural beings with the ability to act. To sum, from religious studies perspective, Alevism is a religion with its similarities and differences with other religions and traditions.

⁴² Bruce (2011) 114.

⁴³ Bruce (2011) 112.

⁴⁴ Aaron W. Hughes and Russel T. McCutcheon (2021). *What Is Religion? Debating the Academic Study of Religion*. Oxford University Press.

Kierkegaard elidegenedés gondolata

Pék László

Az elidegenedés gondolata nagyban meghatározta az újkori gondolkodást, pontosabban az az életérzés, intuíció, hogy az ember eltávolodott a természettől, az embertársi kapcsolatoktól és a munkája okozta örömtől is. Az ember számára a világ idegenné vált, nem találja benne többé a helyét, és ezért képtelen önmaga lenni. Az esszémben azt fogom megvizsgálni, hogy ez az intuíció, azaz az elidegenedés gondolata hogyan fogalmazódott meg Rousseau-nál és Marxnál és milyen alapon található meg Kierkegaard műveiben? Ennek kifejtése érdekében, – a teljesség igénye nélkül – először a rousseau-i, illetve a marxi elidegenedés fogalmának bemutatására vállalkozom, majd pedig ezekhez viszonyítva fogom tárgyalni Kierkegaard elidegenedés koncepcióját.

Az elidegenedés kidolgozott fogalma Marxhoz köthető, de tágabb értelemben már Rousseau-nál is megtalálható¹. Az elidegenedés fogalma marxi alapokon került a köztudatba, Magyarországon – minden bizonnyal Lukács György Marx interpretációja alapján – az eldologiasodás fogalma honosodott meg. Az elidegenedés fogalma önmagában problematikus, hiszen nem világos az, hogy milyen az ideális, nem-elidegenedett állapot. Olyan, amelyhez vissza kell térni, vagy amelyet valamilyen módon el kell érni, esetleg pusztán feltételezett állapotról van szó? Rousseau életművében az elidegenedés (*aliénation*) konkrétan nem szerepel, csupán közvetve utal rá. Az *Értekezéseiben*² egy feltételezett ideális állapotból indul ki³, amelyben az emberek nem ismerték a magántulajdont⁴, ösztönösen harmóniában éltek. Rousseau ehhez az állapothoz viszonyította a korabeli társadalom állapotát, a kritikai pozícióját pedig ez a hipotetikus, ideális feltevés alapozta meg. Szerinte az ember, valamint a társadalom az általa feltételezett hipotetikus állapottól a történelem folyamán távolodott, idegenedett el, és a kultúra az, ami miatt ezt nem vettük, vesszük észre. Kierkegaard álláspontja gyökeresen tér el Rousseau-étól, hiszen amíg Rousseau szerint az ember alapvetően jó és a társadalmi kapcsolatok tették romlottá, a kultúra pedig az a társadalom által kreált közeg, amely öncsalásban tartja⁵, addig Kierkegaard szerint az ember eredendően bűnös, ami egyben azt is jelenti, hogy eredendően nem önmaga, ez az állapota pedig elsősorban nem a társadalomhoz való viszonyából, hanem az Istenhez való viszonyából fakad.

Rousseau tág elidegenedés koncepciójához képest Marxnál az elidegenedés gondolata kidolgozottabb⁶, és központi szerepet tölt be,⁷ az ideológiai alapjai pedig jól nyomon követhetőek. A marxi kapitalizmus-kritika alapját nem egy feltételezett ideális állapot adja, hanem az ember munka általi önmegvalósításának problematikája: Marx szerint ugyanis a munkás ember négy értelemben idegenedett el:

¹ Olay Cs. (2016/4). Elidegenedés Rousseau gondolkodásában. *Magyar Filozófiai Szemle* 28.

² Rousseau, J. J. (2017). *Politika filozófiai írások* (61-201.). Atlantisz kiadó, Budapest.

³ „Kezdjük hát azon, hogy félretesszük a tényeket, mivel kérdéseinkre nincsenek befolyással. Nem szabad történeti igazságoknak tekinteni a tárgyunk körül végezhető vizsgálódásokat.” 84.

⁴ „Az első ember, aki bekerített egy földdarabot, és azt találtam mondani: ez az enyém, s ó együgyű emberekre akadt, akik ezt el is hitték neki, ez az ember teremtette meg a polgári társadalmat.” 119.

⁵ Rousseau, J. J. (1978). *Értekezések és filozófiai levelek, Levél D'Alamberhez*. Budapest: Magyar Helikon.

⁶ Az alapját Feuerbach valláskritikája és Hegel jogfilozófiája adja.

⁷ Olay, Cs: *Elidegenedés Rousseau gondolkodásában* 23.

„...egyrészt a munkája termékétől, másrészt a munkatevékenységtől, harmadrészt az emberi nem lényegétől (azaz olyan tevékenységektől, melyek lényegileg tartoznak hozzá az ember nem természetéhez és képességeihez), s végül negyedszer más emberi lényektől. Az elidegenedés-formák lényegileg függenek egymástól.”⁸

A marxi elidegenedés-fogalom alapját egyrészt Hegel munkássága befolyásolta, aki *A szellem fenomenológiája* című könyvében az *Entäußerung* és az *Entfremdung* terminusokat használta arra a jelenségre, amelynek során az objektivitás birodalmában a szellem mássá válik, mint önmaga. Marxnál a *Gazdasági filozófiai kéziratok-ban* ez a fogalom *Lebensentäußerung*, amely élet-idegenséggé fordítható.⁹ Másfelől Marxot Feuerbach valláskritikája befolyásolta, Feuerbachnál ugyanis az ember elidegenedett lényege a vallásban fejeződik ki.¹⁰ Feuerbachtól eltérően Marxnál az ideális, nem-elidegenedett állapot nem individuálisan érhető el, hanem a társadalom szükségszerű alakulásának felismerése által, ez az állapot pedig a magántulajdon felszámolásának köszönhetően érhető el, ezt nevezzük kommunizmusnak.

Kierkegaard gondolkodására csakúgy, mint Marxéra Hegel gyakorolta az egyik legnagyobb hatást. A dán „aranygeneráció” – amelynek természetesen Kierkegaard is a tagja volt – hegelianista Heiberg bábáskodása alatt fejtette ki a hatását.¹¹ Hogy a Hegel utáni Marxot és Kierkegaardot mennyire mondhatjuk egzisztencialista filozófusoknak nem témája jelen dolgozatnak, annyit viszont kétségtől megállapíthatunk, hogy mindkettőjüket a „rendszeren túli” valláskritikán alapuló gondolatok megvalósítása, megélése és nem a valóság ideális elgondolása motiválta. Mivel Kierkegaard elsősorban nem a társadalomkritikájáról ismeretes, hanem esztétikájáról vagy az „egy ember” életstádiumainak részletes leírásáról, ezért szeretném felhívni a figyelmet azokra a gondolataira, amelyek az ember önazonosságával kapcsolatosak. Bár első nekifutásra ellentmondásosnak tűnhet Kierkegaard tudatosan „rendszerellen” életművében valami rendszert feltételezni, de mégis megkísérlem azzal a megszorítással, hogy tiszteletben tartva Kierkegaard kérését, a műveiből vett idézeteket az álneveivel fogom feltüntetni.¹²

Kierkegaard (Viktor Eremita) legismertebb művében a *Vagy vagy*-ban már felmerül az elidegenedett individuumból problémája, még hozzá a modern tragédia szempontjából. Eremita itt azt fejt ki, hogy az egyén el van szakadva társadalmi kötelekeitől, ezért a döntéseinek és cselekedeteinek súlya egyedül csak őt terheli. Az antikvitásban ezzel ellentétben az egész társadalom szerepet vállalt a bűnösségben.¹³ Eremita erre az „elidegenedett” állapotra és egyben a modern korunk egyik kulcs problémájára mutat rá a következő idézettel: „*ha valaki önmagát, mint egyet akarja érvényre juttatni, akkor az elszigeteltséget jelent.*”¹⁴ Mivel esszémben elsősorban Kierkegaard elidegenedéssel kapcsolatos antropológiai, egzisztenciális vonatkozású gondolatainak, nem pedig az antik és a modern tragédia árnyalatainak a különbségének a bemutatására vállalkoztam, ezért a következőkben Vigilius Haufniensis: *A szorongás fogalma*, valamint Anti Climacus: *A halálos betegség* című műveit veszem figyelembe, mivel ezeken a

⁸ U.o. 26.

⁹ 59. o., 112.

¹⁰ Feuerbach, L. (1961). *A kereszténység lényege*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 83. 246.

¹¹ Garff, J. (2004). *SAK*. Pécs: Jelenkor kiadó. 60-65.

¹² Kierkegaard, S. A. (2000). *Szerzői tevékenységéről*. Debrecen: Latin betűk. 7.

¹³ Kierkegaard, S. A. (2019). *Vagy vagy*. Budapest: Osiris kiadó, 133-134.

¹⁴ U.o. 131.

műveken keresztül válik világossá az a bibliai alapú antropológia, amelyre Kierkegaard a meglátásait alapozza. Ez egyben azt is jelenti, hogy olyan fogalmak értelmezésére vállalkozom, – természetesen a teljesség igénye nélkül – mint az eredendő bűn, a szorongás, a kétségbeesés és a hit.

Állításom szerint Kierkegaard elidegenedés gondolatának alapjai nem Rousseau vagy Marx társadalomkritikája, hanem az Újszövetség közeli olvasata alapján érthető meg igazán. Az elidegenedés, görögül (*apellotriomenúsz*) kifejezés háromszor fordul elő az Újszövetségben, azon belül is a páli levelekben.¹⁵ A Kolosse levél első fejezete talán az egyik legismertebb krisztológiai része az Újszövetségnek, amelyben Pál apostol a preegzisztens Messiásban határozza meg a teremtés okát, a testben keresztrefeszített, majd feltámadott Krisztusban - aki egyben az egyház feje is - pedig a megbékéltetés szolgálatát. Természetesen a Kinyilatkoztatás fényében ez a személy egy és ugyanaz. Pál pedig ezzel kapcsolatosan utal a kolossebeliek elidegenedett ítélőképességére (*dianoia*), amely a bűnös cselekedeteik miatt eltorzult és elidegenedett az Istentől, és világossá teszi azt, hogy ez az állapot a Krisztusban békéltetik meg.¹⁶

A következő elidegenedéssel kapcsolatos bibliai idézetben Pál arra utal, hogy az efézusbeliek, illetve a pogány népek idegenek voltak Izrael számára. Az Efézus 4:18-19-ben Pál apostol a Kolosse levelében megfogalmazott elidegenedés gondolathoz képest egy antropológiailag mélyebb gondolatot fogalmaz meg, amely így hangzik: „*Elsötétült az ő értelmük, elidegenedtek (apellotriomenoi) az isteni örök élettől tudatlanságuk miatt, a megkeményedett szívük miatt pedig érzéketlenné váltak.*”¹⁷ Itt Pál apostol arra inti az efézusbelieket, hogy ne éljenek úgy, mint a pogányok, akik nem ismerik Jézus Krisztust, mert a bűnös cselekedeteik miatt el fognak idegenedni az isteni élettől.

Rousseau és Marx elidegenedés fogalmának rövid tárgyalását követően és a páli levelekben fellelhető elidegenedés értelmezésének fényében fogom tehát vizsgálni Vigilius Haufniensis: *Szorongás fogalmának* bűn értelmezését. Haufniensis a bevezetésében részletezi, hogy a bűn nem tartozik semmilyen tudományra,¹⁸ ezért az a prédikáció tárgya, melyben az egyes egyesként szól az egyeshez.¹⁹ Ennek ellenére próbál olyan tárgyterületet találni, amely keretein belül mégis képes vele foglalkozni, ezért nevezi a pszichológia és a dogmatika alapján a művét pszichológiai elmélkedésnek, amely a prédikáció és a tudományos értekezés közé helyezhető. Haufniensis alapvető problémája, hogy a korábbi 'eredendő bűn' értelmezések a bűnt a régmúltba helyezték és így szinte mítoszként kezelték azt, nem vonták le a következtetést, hogy miként vonatkozik a bűnösség a jelenben élő egyes emberre.²⁰ Ennek következtében Ádám az emberi nemen kívülre került, holott Ádám magyarázata az eredendő bűn magyarázata,

¹⁵ Kolosse levél 1:21, Efézus levél 2:12, 4:18

¹⁶ „*És titeket is, akik egykor elidegenedtetek és ellenségesek lettetek az értelmekben a gonosz cselekedeteitek miatt.*” - Saját fordítás

¹⁷ Saját fordítás

¹⁸ A bűn nem tőlem független vizsgálendő tárgy, hanem azt tételezem, hogy én is a bűnösség állapotában vagyok, ezért elsősorban önreflexióra van szükségem. Ahogy később látni fogjuk, már a bűnösségem belátásához is isteni kegyelem szükséges.

¹⁹ *Sören Kierkegaard művei 5* (2014). Pécs: Jelenkor kiadó. 294.

²⁰ U.o. 304. Görög ortodox egyház: *Hamartia prototokon*, Tertullianus: *Vitium originis*, Ágoston: *Peccatum originále*.

még hozzá azért, mert individuum,²¹ ami egyben azt is jelenti, hogy egyszerre képviseli önmagát és az egész emberi nemet. Haufniensis többek között arra akar rávilágítani, hogy az ember bűnössége nem valami múltbeli mítosz, hanem szellemi állapot, amely a szorongás²² által minőségi ugrásként került az emberbe és az egyes ember ugyanúgy minőségi ugrás által szabadulhat meg tőle. Haufniensisnél a tudatlanság az ember bűnbeesés előtti állapotát jelenti, amely nem bűnösség, hanem a jónak és a rossznak a nem ismerése.²³ A bűnösség pedig egzisztenciális állapot, nem tudatlanság, hanem a szabadság hiánya.²⁴ Haufniensis szerint Ádámban a tiltás felébresztette a jó és a rossz tudásának, tehát a szabadságnak a lehetőségét. A tiltást pedig az Isten következő kijelentése követte: „Mert amely napon eszel arról, bizonytalansággal meghalsz.”²⁵ Ádám ezt követően nemcsak a szabadság érthetetlen lehetőségétől, de annak bizonytalan következményétől is, mint valami ismeretlentől szorongott. Művében Haufniensis az egyes ember Isten előtti felelősségét hangsúlyozza. Nem az ész segítségével szeretne látni, hanem a szorongás által kimunkált hitbe ugrás által szeretne élni, és ez által akar megszabadulni a kétségbeeséstől, vigasztalan véletlentől.

A fentebb bemutatott Haufniensis bűnértelmezését vizsgálva, megállapítottam, hogy Ádám bűnössége milyen következményekkel jár az egyes ember életére vonatkozóan, a következőkben Anti Climacus szintén pszichológiai jellegű műve, *A halálos betegség* alapján azt vizsgálom meg, hogy a bűn²⁶ hatására hogyan idegenedik el az ember önmagától és ebből fakadóan miért képtelen önmaga lenni. Climacus szerint „Az ember a végtelenség és végeesség, a mulandó és örök, a szabadság és a szükségszerűség szintézise. A szintézis két dolog viszonya. Így tekintve a dolgot az ember még nem Én.”²⁷ Tulajdonképpen az ember a bűn miatt ebben a szintézisben kétségbeesett, ez pedig az önmagunkhoz való torz viszonyban nyilvánul meg. A kétségbeesés formáin belül én mindösszesen három aspektust fogok kiemelni, amelyek a következők: egyrészt kétségbeesetten nem vagyunk tudatában, hogy van énünk, másrészt kétségbeesetten nem akarunk önmagunk lenni, harmadrészt kétségbeesetten önmagunk akarunk lenni.

Climacus tulajdonképpen azt állítja, hogy az áteredő bűn miatt minden ember kétségbeesett, akár reflektáltan, akár reflektálatlanul. Természetesen ez egyben azt is jelenti, hogy az ember alapvetően el van idegenedve Istentől és így saját magától is. Szerinte a reflektálatlan kétségbeesés elsősorban a pogányság állapota, azaz „...az ember Isten előtt nincs tudatában

²¹ „Az ember a lélek és test szintézise, melyet a szellem alkot és hordoz.”

Sören Kierkegaard művei 5. (2014). Pécs: Jelenkor kiadó. 355.

²² Mivel nem kapcsolódik szorosan a dolgozat fő irányvonalához Haufniensis árnyalt szorongás-értelmezésének bemutatása, ezért csupán a haufniensis-i értelemben vett eredendő bűnre utalok, a többire nem térek ki, majd lentebb tárgyalom a szorongás és a kétségbeesés kapcsolatát.

²³ *Sören Kierkegaard művei 5.* (2014). Pécs: Jelenkor kiadó. 326-327.

²⁴ Haufniensis, szemben a német idealizmus képviselőivel, nem kísérli meg feltárni az ember ösztöni állapotából való kilábalását az ész által, nem próbálja meg pozitívan láttatni az emberiség fejlődéstörténetét. Ez egyrészt abból adódik, hogy szerinte az ember eredendően bűnös és a felvilágosodás alapján álló haladáshit nem megoldás a társadalmi problémákra, másrészt pedig abból, hogy a racionalizált reménykeltő történelemfilozófia helyett az egyes ember hit általi megváltozását tartotta fontosnak.

²⁵ 1 Mózes 2:17

²⁶ Johannes Climacus a *Filozófiai morzsákban*, arról értekezik, hogy az ember a bűn állapotában a nem-igazság, ami azt jelenti, hogy az igazság rajta kívül van. *Sören Kierkegaard művei 5.* (2014). Pécs: Jelenkor kiadó. 202.

²⁷ Kierkegaard, S. A. (1993). *A halálos betegség.* (pp. 19.) Göncöl kiadó.

önmagának, mint szellemnek. ²⁸ A kétségbeesés ezen fajtája megfeleltethető a Haufniensis által említett szellemnélküliség szorongásával. ²⁹ Ez az állapot áll legtávolabb az igazságtól és ez a legáltalánosabb dolog a világon. ³⁰ A későbbiekben árnyalja a felvázoltakat és Haufniensisre hivatkozva az említett állapoton belül különbséget tesz a pogányság és a kereszténységen belüli pogányság között. Azt állítja ugyanis, hogy a pogányság bár hiányzik belőle a szellem, mégis a szellem felé orientált, a kereszténységen belüli pogányság ellenben távolodik a szellemtől, ezért ez az igazi szellemnélküliség. ³¹

Második esetben, ha a kétségbeesésünk tudatos, és az ember tudatosan nem akar önmaga lenni, akkor az kétféleképpen jelenhet meg. Az első, amikor az ember kétségbeesetten nem akar önmaga lenni (gyengeség kétségbeesése), ez abban az esetben fordul elő, amikor az ember valami földi dolog miatt esik kétségbe. Ez akkor történik meg, amikor a „sors egyetlen csapással” elrabolja tőle azt, amin a személyisége csügg, például ilyen egy közeli hozzátartozó halála. Ilyenkor az ember kétségbeesik és boldogtalanná válik. Ennek következtében eltávolodik az Énjétől és illúzióba esik. A fiataloknál a reménység ³², az öregeknél pedig az emlékezés ³³ illúziója jelent kapaszkodót. ³⁴ Annak, hogy az ember kétségbeesetten nem akar önmaga lenni a másik, mélyebb aspektusa, hogy az ember az örök dolgokon, vagy önmaga miatt esik kétségbe. Ebben az állapotban az ember a hit helyett a kétségbeesést választja és elmerül benne. ³⁵ Ilyenkor beszélhetünk zárkózottságról, amely igazából az Én büszkesége, számukra a legnagyobb veszélyt az öngyilkosság jelenti. ³⁶

A tudatos kétségbeesés harmadfajtája, amikor az ember kétségbeesetten önmaga akar lenni, amit más néven dacnak nevezhetünk. Ebben az állapotban az Én fokozottan tudatában van a kétségbeesésnek, nem külső dolgok következményeként, hanem az Én a saját gyengesége miatt esik kétségbe. Ennek következtében el akarja magát szakítani a Hatalomtól (Istentől) saját maga ura szeretne lenni, önmaga felett szeretne rendelkezni. ³⁷ Haufniensis ezen az állapoton belül is különbséget tesz a kétségbeesett cselekvő és szenvedő között. A kétségbeesett *cselekvő* ugyanis, bár nagy dolgokat visz véghez, hiányzik belőle a komolyság és cselekvéseinek alapja a semmi. ³⁸ A kétségbeesett *szenvedő*, aki minél tudatosabban akar önmaga lenni, a kétségbeesése annál inkább hatványozódik és démonivá válik. ³⁹ Az oka pedig, hogy az Ént kín gyötri, amelytől talán egyszer meg akart szabadulni, de senki nem segített rajta, és már

²⁸ Kierkegaard, S. A. *A halálos betegség* 56. Sören Kierkegaard művei 5. 366-368.

²⁹ U.o. 53.

³⁰ U.o. 54.

³¹ U.o. 56-57. Ez az álláspont már a II. századi kereszténységben megfogalmazódott. Rugási Gyula következőképpen ír erről: „Jusztinosz nem ugyanolyan státuszt tulajdonít a filozófián belüli irányzatoknak, mint a kereszténység története során keletkezetteknek. Az előbbieket még tanításnak (logos) minősülnek, az utóbbiak viszont csak véleménynek, nézetnek (gnómé), vagyis a különféle gnosztikus, markionita eretnekségek alapítói jóval távolabb kerültek a kinyilatkoztatott igazságtól, mint adott esetben a hellén filozófia iskolák névadói.” Rugási Gy. (2004): *Eszkatológia és történet-teológia*, Jelenkor kiadó, 116.

³² Még előttünk az élet, minden rendben lesz.

³³ Régen mennyivel jobb volt minden.

³⁴ Kierkegaard, S. A. *A halálos betegség* 69.

³⁵ A fiát kitagadó apa, a szerelmes gyűlölt kedvese. Kierkegaard S.. *A halálos betegség*: 75.

³⁶ U.o. 79.

³⁷ Climacus a sztoicizmushoz hasonlítja. U.o. 81.

³⁸ U.o. 82. Keleti költészet.

³⁹ Vigilius Haufniensis részletesebben tárgyalja a démoni szorongást a *Szorongás fogalmában*. Sören Kierkegaard művei 5. (2014) Pécs: Jelenkor kiadó. 389-421.

a kinnal együtt tételezi önmagát, ezért már nem akar tőle megszabadulni, dacol az örökkévalóval, dacol az Istennel. Climacus szerint ez a kétségbeesés leghatványozottabb formája.

A kétségbeeséstől való megszabadulást, azaz az ember igazi elidegenedéstől mentes Énjét Climacus szerint az ember a következőképpen nyerheti el: „*amennyiben önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az Én magát áttetszően abban a Hatalomban alapozza meg, amelyik őt létrehozta. És ez a formula nem más, mint – ahogy arra gyakran emlékeztettünk – a hit definíciója.*”⁴⁰ Vigilius Haufniensis pedig *A Szorongás fogalmában* a következőket írja: „*A szorongás a hit segítségével arra neveli az egyént, hogy a gondviselésben nyugodjon.*”⁴¹

Dolgozatomban röviden utaltam Rousseau és Marx elidegenedés koncepciójára, majd pedig a páli levelekben előforduló elidegenedés fogalmára hívtam fel a figyelmet. Azt állítottam ugyanis, hogy ennek fényében érthető meg Kierkegaard elidegenedés koncepciója a maga mélységében. Kierkegaard gondolatvilágában az elidegenedés fogalma olyan lényeges ponton tér el Rousseau-tól, mint az eredendő bűn. Ennek oka a két szerző különböző gondolati kiindulópontja. A Rousseau által feltételezett ideális állapotban az ember alapvetően jó és a társadalom tette romlottá, a kultúra pedig az a társadalom által kreált közeg, amely öncsalásban tartja. Kierkegaard bibliai álláspontja alapján viszont az ember eredendően bűnös, ami egyben azt is jelenti, hogy eredendően nem önmaga, ezért szerinte elsősorban nem a társadalomban, hanem magunkban kell keresnünk az elidegenedésünk okát. Megállapítottam továbbá, hogy Kierkegaard elidegenedés fogalma Marxétól abban különbözik, hogy az ember énje nem a saját kezének a munkájához való viszonyban tételeződik, hanem az Istenhez való személyes viszonyban. Mindez pedig azért van, mert Kierkegaard elidegenedés koncepciója nem a múltba vetített, vagy a jövőben remélt hipotetikus alapokon, hanem a Kinyilatkoztatás állításain nyugszik, ennek alátámasztása érdekében utaltam azokra a bibliai helyekre, ahol az elidegenedés fogalma szerepel. Kierkegaard álnevein keresztül kifejtett áteredő bűnnel kapcsolatos álláspontja alapján tehát rávilágítottam arra, hogy az ember Istenhez és önmagához való torz viszonyát, elidegenedtségét a bűn és ennek következménye, a kétségbeesés okozza. Ennek kapcsán csupán három torz viszonyra hívtam fel a figyelmet, valamint arra, hogy Kierkegaard szerint az ember eredendő bűnösségéből fakadó torz viszonyt nem józan ésszel belátott társadalmi szerződések vagy proletár forradalmak képesek felszámolni, hanem egyedül az egyes ember hitbe ugrása.⁴²

⁴⁰ Kierkegaard S. A.. *A halálos betegség* 152.

⁴¹ Sören Kierkegaard művei 5. 427.

⁴² Erről bővebben Kierkegaard a *Keresztény hit iskolájában* értekezik.

Montanist Prophecy and Christian Revelation: A Theological Evaluation

Gyula Homoki

“*What indeed has Athens to do with Jerusalem?*” stands the famous question of Tertullian.¹ Of course, the question itself is more concerned with the right relationship between Greek philosophy and the truth of the gospel: Is there any continuity between the so-called “pagan” businesses or worldly wisdom and the Christian truth revealed in the death, resurrection and message of Jesus Christ, or Christians should all together reject any kinds of thoughts, words and practices that derive from the minds and actions of the “heathens”? Tertullian’s answer is clear-cut. Behind all philosophical teachings, demonic powers are at work; thus, anyone wishing to mix the truth of Jerusalem with the deficient wisdom of Athens will find oneself on shaky grounds: “*Away with all attempts to produce a mottled Christianity of Stoic, Platonic, and dialectic composition! We want no curious disputation after possessing Christ Jesus, no inquisition after enjoying the gospel! With our faith, we desire no further belief*”.² Tertullian’s seemingly definite answer, though, is betrayed by the overall *oeuvre* of the very same man. If we turn to the writings of the African theologian, we discover that he was very much influenced by the philosophies of his time and willingly or unwillingly used the tools of Athens to present and defend the truths of Jerusalem.³

The dilemma behind the question is as ancient as Christianity itself: can Christians in their theology, liturgy and ecclesiastical life build upon the un-Christian foundations that their forerunners had laid down or should they start everything from scratch? Perhaps it is even more straightforward to ask: Can they actually create anything *ex nihilo* without reflecting on their own contexts? These are the questions this paper wishes to ponder on, at least one segment of it which is concerned mainly with the prophetic tradition and praxis of the early church. I intend to turn to a prophetic movement, the so-called Montanist prophecy in the ancient Christian church, which created quite a controversy in contemporary ecclesiastical life and raised serious dilemma in both ancient and contemporary Christian theology: Can a Christian prophet, the deliverer of the divine message use “pagan” techniques in the act of their prophecy or would this syncretistic mixture alter the genuineness of the heavenly message? After briefly introducing the available historiographical evidence on Montanism, I attempt to address the stated questions from a Christian theological point of view.

The Montanist Movement

The story of the New Prophecy movement – later to be labeled as “Montanism” by the opponents – begins in the 160s CE when some of the Christian churches of Asia Minor received embarrassing and unsettling news from the Phrygian highlands, ancient Anatolia. A man named

¹ *De praescriptione haereticorum* 7.9; I use the translation of Holmes in Roberts, A., & Donaldson, J. (Eds.). (1989). *The Ante-Nicene Fathers* (Vol. 3). T&T Clark and Wm. B. Eerdmans Publishing Company. 243–265.

² *De praescriptione haereticorum* 7.10.

³ See Osborn, E. (2001). *Tertullian: First Theologian of the West* Cambridge University Press. 27–47. DOI: [10.1017/CBO9780511582882](https://doi.org/10.1017/CBO9780511582882); Wilhite, D. E. (2017). *Ancient African Christianity: An Introduction to a Unique Context and Tradition*. Routledge. 110–111. DOI: [10.4324/9780203075678](https://doi.org/10.4324/9780203075678)

Montanus stood up in an otherwise little town called Ardabau in Phrygian Mysia and began to prophesy in a relatively perplexing way. According to the earliest account written by an unnamed ecclesiastical man quite sometime after the actual events took place (*ca.* 190 CE), Montanus “*experienced some kind of possession and spurious ecstasy*” and consequently “*began to speak and say strange things*”.⁴ The ecstatic prophet caused great sensation in the area and won over many of the faithful members of the Christian congregations who saw in the ministry of Montanus the genuine working of the divine Spirit. Soon two other prophetesses, Maximilla and Priscilla joined him who just like Montanus “*spoke in a frenzied manner, unsuitably and abnormally*”.⁵ Unfortunately, we have no record of the exact circumstances which made the women to join Montanus. This possession, frenzy, enthusiasm and strange speech – all in all, deemed as false prophecy by the opponent – could not be left without proper investigation and response on the side of the local church hierarchy. In the 170s CE, the Asian ecclesiastical leaders gathered their assemblies in order to examine the sayings of the prophetic trio and as a matter of fact they deemed them to be profane, and according to the narration of the Anonymous “*rejected the heresy, so at length they were thrust out of the Church and excluded from the fellowship*”.⁶ From that point on, the leaders of the movement and their adherents suddenly found themselves outside of the emerging “catholic” flock, and those who wished to return must have gone through rebaptism.

The Asian rejection of the New Prophecy, however, did not put an end to Montanus’ message. The group now considered by many as “heretic” started to organize itself first in Phrygia, then in the wider regions. Apollonius (another early anti-Montanist writer) informs us that Montanus from very early on declared two insignificant Phrygian rural towns, Pepuza and Tymion Jerusalem,⁷ where the adherents of Montanus, Maximilla and Priscilla – and their future successors – lived according to strict ascetic standards probably consisting of the forbiddance of digamy (that is remarriage after the death of the spouse), observation of more rigorous fasts than their other Christian fellows, and guarantee of ecclesiastical ranks not only to well-to-do people with considerable social potential but also to those at the periphery of society, many of them women. Probably within a decade, the prophetic movement left its place of birth and through the Asian immigrants got imported to the capital, from there to the western regions in Gaul and, to the south, Africa Proconsularis, where it achieved probably one of its greatest successes by winning the mind of the first prominent Latin theologian, Tertullian.

However, despite – or rather: due to – the considerably successful missionary work of Montanism, the “mainstream” catholic opposition started to react systematically against the followers. An ancient recipe was put into practice: “Cut the head of the snake, and you will kill the snake”. The ecclesiastical leaders, both in verbal and written forms, launched their campaign

⁴ Anonymous, *ap.* Eusebius, *Historia ecclesiastica* (henceforth: *HE*) 5.16.6.; All quotations of ancient Montanist testimonia and oracles are from the collection of Heine, R. E. (1989). *The Montanist Oracles and Testimonia*. Mercer University Press.; For “profiling” the Anonymous see Tabbernee, W. (2007). *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*. Brill. 3–7. DOI: [10.1163/ej.9789004158191.i-485](https://doi.org/10.1163/ej.9789004158191.i-485)

⁵ Anonymous, *ap.* *HE* 5.16.9; Heine, R. E. (1989) 17.

⁶ Anonymous, *ap.* *HE* 5.16.10; Heine, R. E. (1989) 17.; Cf. Fischer, J. A. (1974). Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jahrhunderts. *Annuario Historiae Conciliorum*, 6(2), 241–273.

⁷ Apollonius, *ap.* *HE* 5.18.2; Heine, R. E. (1989) 23.

against the leaders by using various methods of what we would call today character assassination. Although he himself was hesitant to accept the contemporary gossips according to which Montanus and Maximilla hung themselves and another of the second-generation leaders, Theodotus fell to the ground due to an unsuccessful ecstatic trance; Anonymous still found it necessary to inform the faithful readers of such claims.⁸ Apollonius went further in reporting all kinds of accusations against the leaders of the movement, including financial abuse, usury, hair-dyeing, eyelids-painting and even playing at dice boards.⁹ Testing the spirit of prophecy was a hard task in early Christian circles, and ever since the words of the Master, “You will know them by their fruits” (Matthew 7,16), the behaviour and ethics of the prophets became the focal point of the examination.¹⁰ However, it is hard to take these reports at face value since the very same Apollonius found no contradiction in accusing the prophets of the legislation of new fasting practices and gluttony at the same time.¹¹

Undoubtedly, besides the charges of misbehaviour levelled against the prominent figures of the movement, their ecstatic mode of prophecy figured large in the anti-Montanist campaign. The Anonymous was convinced that the strange utterances were not the result of genuine divine presence in Montanus but a clear sign of demonic possession. Montanus “*gave the adversary access to himself*” and the spirit of the Enemy, viz. Satan used him and the prophetesses likewise to upstir the peace of the churches and lead the members of the congregations astray.¹² Nearly all early opponents agreed that such ecstatic prophecy was contrary to the custom and tradition of the church from the beginning. Some noble and learned bishops even tried to exorcize Maximilla and Priscilla, but those around them did not allow that. A certain Miltiades even composed a whole treatise against them in which he proved “*that a prophet does not have to speak ecstatically*”.¹³ By stating that the activity of the prophetic trio and other leaders of the movement is under the influence of demonic possession, the ecclesiastical opponents set up the social and religious demarcation lines between the heretic “them” and the orthodox “us”.¹⁴ Montanism was presented to the catholic Christians as a deliberate estrangement from the true faith and, thus the true church. The teaching, practice and organizational structure of the Prophecy became a “no-go zone” to the faithful members where if they paid a visit, they would immediately find themselves in the dangerous arena of Satan.

⁸ Anonymous, *ap. HE* 5.16.13-15; Heine, R. E. (1989) 19.

⁹ Apollonius, *ap. HE* 5.18.6-11; Heine, R. E. (1989) 23, 25.

¹⁰ Cf. Didache 11.4-8,12; 12.2 and Shepherd of Hermas *Mandates* 11; For an overview of the „testing” of the prophetic spirit see Bacht, H. (1951). Wahres und Falsches prophentum. *Biblica*, 32(2), 237–262.; Aune, D. E. (1983). *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. William B. Eerdmans Publishing Company. 207–209.; Tibbs, E. C. (2021). “Do Not Believe Every Spirit”: Discerning the Ethics of Prophetic Agency in Early Christian Culture, *Harvard Theological Review*, 114(1), 27–50.
DOI: [10.1017/S0017816021000043](https://doi.org/10.1017/S0017816021000043)

¹¹ Apollonius, *ap. HE* 5.18.2; Heine, R. E. (1989) 23.; Cf. Bauer, W. (1934). *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Mohr Siebeck. 140–141.

¹² Anonymous, *ap. HE* 5.16.79-10; Heine, R. E. (1989) 15–17.

¹³ Anonymous, *ap. HE* 5.17.1; Heine, R. E. (1989) 21.

¹⁴ “The stakes are high: the question of who has true, real (divine) knowledge is linked to issues of authority and identity in communities. For the early-third-century texts we investigated, debates over prophecy and ecstasy are tied to the issue of who is truly Christian, who is part of the ‘true church’ and who stands outside it.” – Nasrallah, L. (2003). “*An Ecstasy of Folly*”: *Prophecy and Authority in Early Christianity*. Harvard University Press. 198–201., 201.

Montanist Prophecy: Christianized “Paganism”?

From the turn of the third century on, thus it became commonplace to argue that Montanus, Maximilla and Priscilla were the mouthpieces not of the Spirit-Paraclete as they would say of themselves but the tools in the hands of Satan. They were not Christians but impostors with questionable and barbaric religious backgrounds who never really left behind their “pagan” heritage. With the rise of heresiology proper, such beliefs and literary *topoi* became widespread in polemical writings. Our heresy-hunters did not lack imagination and snatched the opportunity quickly to scare their audience with all kinds of dubious Montanist practices which might resemble non-Christian bizarre rites. Cyril of Jerusalem knew of the child slaughters taking place during the Montanist mysteries in Pepuza; Epiphanius reported a Montanist sub-group that pierced babies with bronze needles and used the outpouring blood for sacrifice,¹⁵ while Augustine believed that young children’s blood was mixed with flour to make the eucharistic bread.¹⁶ Just as previously “pagans” accused Christians of such uncivilized deeds in order to discredit the movement *in toto*, now deliberate misunderstandings of Montanist sacramental rites proved effective in the hands of the “orthodox” to prove the Prophecy unworthy of the name Christian.¹⁷ Ecstatic behaviour was also explained away by the heresiologists, who found the un-Christian past of Montanus a convincing explanation for the strange phenomenon. The fourth century – in no way unbiased – treatise which reconstructed a dialogue between an “Orthodox” and a “Montanist,” we find the very first occurrence of the charge that Montanus was “a priest of an idol”.¹⁸ Jerome writing to Marcella after calling Maximilla and Priscilla “insane women,” holds the view that Montanus was a “castrated half-man” (*abscisus et semiuir*).¹⁹ Epiphanius likewise condemned those people who participated in the “Bacchic frenzy” of Montanist gatherings.²⁰ With these designations, Montanism was presented as a suspicious movement that had more to do with demonic paganism than true Christianity.

Montanus and his companions, though, did not count themselves “pagans”. On the contrary, from the literary evidence, we can reconstruct clearly that they truly believed that their prophetic ministry was rooted deeply in biblical and postbiblical *Christian* prophetic tradition. In the early years of the confrontation with the opposing bishops, they argued that they were the successors of well-known New Testament and post-apostolic prophets: Agabus, Judas, Silas, the daughters

¹⁵ Epiphanius, *Panarion* 48.14; Heine, R. E. (1989) 130–131.

¹⁶ Augustine, *De haeresibus* 26; Heine, R. E. (1989) 162–163.

¹⁷ The later (fourth-century) Montanist sub-groups probably did perform some rites which seemed odd and “barbaric” to the orthodox opponents. As scholars point out, these ritual tattooing and eucharistic practices were the results of the literary of reading of some passages in the Book of Revelation. The anti-Montanist writers certainly did not see this connection that clearly. See Elm, S. (1996). “Pierced by Bronze Needles”: Anti-Montanist Charges of Ritual Stigmatization in Their Fourth-Century Context. *Journal of Early Christian Studies*, 4(4), 409–439. DOI: [10.1353/earl.1996.0076](https://doi.org/10.1353/earl.1996.0076); Trevett, C. (1995). Fingers up Noses and Pricking with Needles: Possible Reminiscences of Revelation in Later Montanism. *Vigiliae Christianae*, 49(3), 258–269. DOI: [10.2307/1584198](https://doi.org/10.2307/1584198); Tabbernee, W. (2011). Initiation/Baptism in the Montanist Movement. In D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval, & C. Hellholm (Eds.), *Abolution, Initiation, and Baptism Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (pp. 917–945.). De Gruyter. DOI: [10.1515/9783110247534.917](https://doi.org/10.1515/9783110247534.917)

¹⁸ *Dialogus Montanistae et Orthodoxi* 4.5-6; Heine, R. E. (1989) 122–123; Also Didymus of Alexandria *De trinitate* 3.41.3; Heine, R. E. (1989) 146–147.

¹⁹ Jerome, *Ep.* 41.4; Heine, R. E. (1989) 150–151.

²⁰ Epiphanius *Panarion* 49.3; Heine, R. E. (1989) 134–135.

of Philip, Ammia in Philadelphia and Quadratus.²¹ Later they combatted the “catholic” claim that ecstatic prophecy never belonged to the tradition of the church by pointing to well-known Old- and New Testament figures who clearly exhibited certain types of ecstasy: Moses, Isaiah, Ezekiel, Daniel, David, Abraham, the apostle Peter all seemed to go through some sort of trance-like experience according to the followers of Montanus. In addition, the wording of the Septuagint helped them too in the building of their argument: God cast an ecstasy on Adam (Gen 2,21-24 LXX) just as Abraham (Gen 15,13 LXX) and David (Ps 115,2 LXX) prophesied while in ecstasy.²² The opponents were not convinced. The early third-century document, which the fourth-century heresiologist Epiphanius quoted in length in his *Panarion* testifies that the “catholic” side did not accept these Old and New Testament precedents as proofs to the orthopraxis of Montanist ecstatic prophecy. The unidentified writer refutes these claims by stating clearly that the term “ecstasy” has many different meanings: it either denotes the “ecstasy of sleep” by which one’s senses are altered, yet the soul itself remains attached to the mind, or it could also refer to the “excessive amount of amazement” that one experiences once faced with something astonishing.²³ According to the anti-Montanist writer, the prophets of old times experienced only these two kinds of ecstasies, and God never cast an ecstasy of “madness” on them by which their soul would have departed from their governing faculty.²⁴ The true prophet – old and new – is in full possession of their mind and never experiences any kind of ecstasy of human cognition. “Orthodox” prophecy began to be portrayed as a sober-minded intellectual act that is the final product of the power of the Spirit that comes not in a radical alteration of *ratio* but in a calm and ordered manner.

From the few Montanist oracles who owe their survival because opponents cited them in their anti-Montanist writings, it becomes even more evident that Montanus, Maximilla and Priscilla regarded themselves as authentic mouthpieces of the divine. Groh and, more recently, Mader proved that the ecstatic utterances of the prophets were not unintelligible and unarticulated “pseudolalia” but rather accurately formulated theological statements in line with earlier Christian traditions.²⁵ Ecstasy served not as the ultimate goal in the process of delivering God’s message to the people but only the *form* by which this goal was to be achieved. Jesus once promised to his disciples that after his ascension, another Paraclete would step into his role in

²¹ *ap.* Anonymous *ap.* HE 5.17.2-3; Heine, R. E. (1989) 20–21.

²² For a careful analysis of Montanist and anti-Montanist debate over ecstasy in Epiphanius’ source see Nasrallah (2003); Trevett, C. (1996). *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge University Press. 86–95. DOI: [10.1017/CBO9780511520587](https://doi.org/10.1017/CBO9780511520587); Dell’Isola, M. (2017). Montanism and Ecstasy, The Case of Theodotus’ Death (Eus. HE V,16,14-15). In A. Destro & M. Pesce (Eds.), *Texts, Practices, and Groups: Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus’ Followers in the First Two Centuries, First Annual Meeting of Bertinoro (2-5 October 2014)* (pp. 377–394). Brepols Publisher. DOI: [10.1484/M.JAOC-EB.5.111712](https://doi.org/10.1484/M.JAOC-EB.5.111712); Dell’Isola, M. (2020). “They are not the words of a rational man”: ecstatic prophecy in Montanism, In V. Gasparini, M. Patzelt, R. Raja, A. Rieger, J. Rüpke & E. Urciuoli (Ed.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics* (pp. 71-86). De Gruyter. DOI: [10.1515/9783110557596-005](https://doi.org/10.1515/9783110557596-005)

²³ *ap.* *Panarion* 48.4.5-6; Heine, R. E. (1989) 34–35.; Cf. Nasrallah (2003) 155–196.

²⁴ For the lengthy prove see *ap.* *Panarion* 48.3-5.; Heine, R. E. (1989) 30–31ff.

²⁵ Groh, D. E. (1985). Utterance and Exegesis: Biblical Interpretation in the Montanist Crisis. In D. E. Groh & R. Jewett (Eds.), *The Living Text, Essays in Honor of Ernest W. Saunders* (73–95). University Press of America.; Mader, H. E. (2012). *Montanistische Orakel und kirchliche Opposition: Der frühe Streit zwischen den phrygischen “neuen Propheten” und dem Autor der vorepiphaniischen Quelle als biblische Wirkungsgeschichte des 2. Jh. n.Chr.* Vandenhoeck & Ruprecht. DOI: [10.13109/9783666539794](https://doi.org/10.13109/9783666539794)

leading the faithful followers to all truths (see John 14-16), and this conviction – still very much alive in Asia in the second century – probably fuelled the self-understanding of the Montanist prophets.²⁶ He himself devoted to Montanus' teaching, Tertullian made the connection between the Johannine Paraclete and the teaching and practice of the movement even clearer. In his so-called Montanist works (written after *ca.* 207/208 CE) he rebuked again and again the wider Christian community – called cynically *psychics* – for refusing to pay heed to the now clear teaching of the Paraclete, which touched upon delicate matters of everyday Christian practice: veiling of virgins in the church, rules for fasting, strict monogamy, flight during persecution, etc.²⁷ Throughout his treatises, Tertullian was at pains to demonstrate from Scripture and the “natural order” that there is nothing new in the proclamations of the Paraclete and the prophets who mediated these but all seemingly novel ethical standards are, in fact, the “logical” consequences of God's original intentions to his contemporary people in the sphere of Christian discipleship. Tertullian was aware that in some cases, the Montanist ascetic rigorism might easily be compared by the opponents to certain “pagan” cults, yet even this seemed as proof for the truth of it. Writing on the Montanist practice of xerophagy (dry fast):

“But it is enough for me that you, by heaping blasphemies upon our xerophagies, put them on a level with the chastity of an Isis and a Cybele. I admit the comparison in the way of evidence. Hence (our xerophagy) will be proved divine, which the devil, the emulator of things divine, imitates. It is out of truth that falsehood is built; out of religion that superstition is compacted.”²⁸

Such suspicion over the “pagan” roots of Montanist prophecy and practice survived throughout the centuries. With the rise of comparative religious studies, parallels between Montanus' ecstatic prophecy and ascetic practices, let alone the rites of later Montanist sub-groups and certain religious cults in the Graeco-Roman world, were brought to light. Several studies were eager to draw attention to the striking similarities between the ecstatic utterances of the Delphic Pythia and the non-intelligible behaviour of the Montanist prophets.²⁹ It is widely attested that the Apollo-cult was indeed very much at home in Western Asia, and besides the great shrines in Delphi and Claros, Phrygia – the birthplace of Montanism – could boast with local temples of the god in Hierapolis and Laodicea. The kind of irrational prophecy exhibited by our prophets can easily be explained by the influence of the local enthusiastic prophetic tradition, which helped members of the native communities – especially in the rural areas – by easing their worries about the present and feeding their hopes for the future all by the authority of the divine. Montanus' allegedly eunuch status – as attested by Jerome – also turned out to be a fertile point of comparison. The Phrygian Mother Goddess – known in the Roman world by Cybele – was one of the most ancient of the deities in the homeland of Montanus, and as Roller pointed out,

²⁶ See Aland, K. (1955). Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 46, 109–116.; Seim, T. K. (2010). Johannine Echoes in Early Montanism, in T. Rasimus (Ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel* (345–364), Brill.; Trevett, C. (1996) 93–94, 141–150.

²⁷ Tabbernee, W. (2001). "Will the real Paraclete please speak forth!": the Catholic-Montanist conflict over pneumatology. In B. E. Hinze & D. L. Dabney (Eds.), *Advants of the Spirit: An Introduction to the Current Study of Pneumatology* (97–118.), Marquette University Press.

²⁸ *De ieiunio* 16.7; I use the translation of Thelwall in Roberts, A., & Donaldson, J. (Eds.). (1989). *The Ante-Nicene Fathers* (Vol. 4). T&T Clark and Wm. B. Eerdmans Publishing Company. 102–115.

²⁹ Hirschmann, V.-E. (2005). *Horrenda Secta. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*. Franz Steiner Verlag, 70ff.

the self-castration of the so-called *galli* priests of the Mother was an earnest act of devotion to the service of the goddess.³⁰ The Attis-Cybele celebrations in the springtime, including ritual crying and ecstasy, found their counterpart in earlier or later Montanism, too. The Montanist gatherings were designated as “bacchic frenzy” by Epiphanius; thus, the similarities with the old Dionysian-Bacchic celebrations were offered as parallels where everything directed the participants to some kind of cathartic, irrational state, “a profound alteration of personality” as Dodds once put it.³¹

The striking similarities proved to some scholars that there is more truth to the ancient suspicion of the “pagan” roots of Montanism than mere malice or ill will on the part of the opposition. Goree’s general judgment by which he maintained that Montanism “was, in reality, a syncretistic movement which drew upon principles found in the cult of Cybele” found many sympathizers in the last century.³² Theologians and scholars of confessional church backgrounds found great allies in such voices. For the nineteenth-century Roman Catholic polymath, Ernst Renan Montanism meant the incarnation of a sectarian spirit, which made up the category of *chrétienté bizarre*, a type of fanaticism that threatened the stability of the church.³³ The great scholar of the movement, Labriolle was no less unbiased in his evaluation: Montanus’ ecstasy gave way to “irresponsible and uncontrollable” spiritual tendencies.³⁴ Whale, too, held up the view that ancient and modern heresies all share the same conviction: the preference of individual voices for the official teaching of the church.³⁵ Stewart is similarly unemphatic to the movement: the strange utterances of Montanus under no means could have come from the Spirit, instead “arose from the flesh and through the wiles of the devil”.³⁶

“Was the ‘Spirit’ which Tertullian preached... the Father of Lies, or was it the Spirit of God?” – stated the dilemma of one scholar in the past.³⁷ Undoubtedly, historians and scholars of late antiquity do not wish to answer this question since the answer lies far beyond the reach of descriptive scholarship. It is certain that the social and religious context in which Montanism appeared played a massive role in the formation of the movement’s profile. We owe a great debt to scholars of the past who drew our attention to the fact that just as all movements of antiquity – religious or “secular” – Montanism too a product of the special context in which it appeared. Any theological assessment of Montanism cannot ignore this decisive conclusion. Yet, if the prophecy of Montanus and his fellow companions was influenced by or even

³⁰ Roller, L. E. (1999). *In Search of God the Mother: A Cult of Anatolian Cybele*. University of California Press. 252.; Roller, L. E. (1997). The Ideology of the Eunuch Priest. *Gender & History*, 9(3), 542–559. DOI: [10.1111/1468-0424.00075](https://doi.org/10.1111/1468-0424.00075); Cf. Hirschmann, V.-E. (2005); Benko, S. (2003). *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*. Brill, 140ff.; Freeman, G. (1950). Montanism and the Pagan Cults. *Dominican Studies*, 3(4), 297–316.

³¹ Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, 77.

³² Goree, B. W. (1980). *The Cultural Basis of Montanism* [Unpublished doctoral dissertation]. Baylor University, v.

³³ Renan, E. (1882). *Marc-Aurèle et la fin du Monde Antique*. Calmann-Lévy, 217.

³⁴ de Labriolle, P. (1913). *La Crise Montaniste*. Ernest Leroux Editeur, 556.

³⁵ Whale, J. S. (1934). The Heretics of the Church and Recurring Heresies: Montanus. *Expository Times*, 45(11), 496–500, 496.

³⁶ Stewart, A. (n.d.). Was the Church Right to Condemn Montanism? Covenant Protestant Reformed Church. <https://cprc.co.uk/articles/montanism/>

³⁷ de Soyres, J. (1878). *Montanism and the Primitive Church: A Study in the Ecclesiastical History of the Second Century*. Deighton Bell & George Bell, 130 – 131.

formulated along the lines of un-Christian factors (religious and social), would that mean we cannot regard their prophecy as Christian? If Montanus was, in fact, previously a Galli or the priest of Apollo, would that be a definite disqualification for Christian prophetic office in the church? I am convinced that before a definite answer could be given to these questions, it is of utmost importance to turn the nature of Christian revelation and formulate a principle by which the human elements in the process of prophetic deliverance can theologially be judged.

The synergism of divine revelation

The concept of divine revelation is surely the cornerstone of Christian theology. The message of Christianity and its truth is solely based on the conviction that God reveals the god-self to humans. However, this self-revealing act of God never happens outside of time and space without physical circumstances and human agency. The Swiss theologian Emil Brunner even went that far as stating that we cannot talk about revelation as an objective reality until it becomes a reality in the subject, too: *“Revelation is indeed that which becomes manifest to us through a definite action of God; it means that we, whose eyes were formerly closed, have now opened them to a certain light; that upon us, who were in the darkness, the light has shone. Thus revelation only reaches its goal in the subject, man.”*³⁸ It is to say, there is no timeless, infinite revelation of God that would be disconnected from the sphere and dimension of human existence. God reveals the god-self to *us*, humans, and this personal encounter between the ultimate “Thou” and the human “I” constitutes proper revelation. This divine revelation is not given in general; the restitutive encounter does not touch upon lifeless objects but is given in certain historical contexts to certain individuals and communities *through* human agency, mediatorship, individuals who are “chosen” to transmit the words that God entrusted them to say to the people. This is the point that prophecy plays a massive role. On the one end, there is the divine who wishes to reveal the god-self to the people; on the other end, there is the human agent – all in all, a *person* – with well-traceable contextual factors: cognition, thoughts, emotions, worldview, religious, educational, political and economic background. We cannot fall into the trap of Protestant orthodoxy, which as a defense mechanism too problematic to go into detail here, formulated the doctrine of verbal inspiration and maintained that God simply used the prophets of the Scriptures to reach the addressees. In this system of thoughts, prophets became typewriters in the hands of the “great novelist”, totally passive instruments who unreflectively delivered the divine message to the people.

If we turn our attention to the mystery of revelation, we find such assessments to be hardly valid. The rise of psychology, desperate to search the depths of the human *psyche* and bring to light the motives of speech and deeds hidden in the unknown realm of the subconscious also had a massive impact on twentieth-century biblical scholarship. The prophets became the subject of psychological investigations, and though the findings often produced side-tracked results, it became apparent to biblical theologians that the human factors did not leave untouched the prophetic ministry. The great philosopher of Judaism, Abraham Joshua Heschel, who himself was unsympathetic to the psychological approaches of prophecy, emphasized the

³⁸ Brunner, E. (1947). *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*. The Westminster Press, 33.

need to see the prophets as they are: persons who participated with their whole being in the formulation of the prophetic message. In line with Brunner's argument, Heschel clearly presents God in personalistic terms. According to the Jewish scriptures, God is not a metaphysical being but a *person* who participates actively in the historical events of Israel.³⁹ Heschel uses the term *pathos* to denote this involvement of God in the worldly business of men. In line with this starting point, the prophet is portrayed by Heschel as *homo symphatetikos* who, in the moment of vocation, experiences the overwhelming reality of God's pathos-filled insight and emotional reality and reacts to this dynamic and powerful vision with their own existence. Prophecy is nothing else but the meeting point, a powerful act of synergism of the active divine pathos and the reactive human resonance to it. In describing the nature of revelation, the individual character of the prophet must be emphasised:

*"The prophet is a person, not a microphone. (...) The prophet's task is to convey a divine view, yet as a person he is a point of view. He speaks from the perspective of God as perceived from the perspective of his own situation. We must seek to understand not only the views he expounded but also the attitudes he embodied: his own position, feeling, response – not only what he said but also what he lived; the private, the intimate dimension of the world, the subjective side of the message."*⁴⁰

Such divine-human cooperation in the process of revelation is a familiar concept in Protestant theology. The sixteenth-century reformer John Calvin highlighted the dignified importance of human agency in the act of preaching. God could indeed communicate their will and message to the people directly without any mediatorship, but "*he prefers to do it by means of men*".⁴¹ The servants of the church (apostles, prophets, preachers and ministers) are ordained in order to be the chosen vessels through which God's "treasure" (the heavenly wisdom) is proclaimed to the people. The act of proclamation likewise carries a double nature in itself. Like the sacraments, which mediate transcendental realities *through* physical objects, the words of the preaching also serve as means through which the divine reaches the ears of the members of the church. According to Calvin, this is not a mechanical process: the *preadicatio* of the minister does not automatically become the Word of God, just as the mediated grace is given in the sacraments only if the Spirit is at work in the hearts of the receivers.⁴² As Kodácsy points out, preaching is truly seen as a disclosed wonder in the Reformed tradition and the divine-human dialectic behind this wonder is best to be understood in a Chalcedonian tension. Just as the properties of the human *and* the divine natures of Christ "unconfusedly, unchangeably, indivisibly, inseparably" relate to each other in the same personal unity, in the same manner, the transcendent (divine) and immanent (human) characteristics are interwoven in the act of proclamation.⁴³ The human act of deliverance – as Bohren points out – is truly a "theonom"

³⁹ See Heschel, A. J. (1983). *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. Farrar, Straus and Giroux.

⁴⁰ Heschel, A. J. (2001). *The Prophets*. Harper Perennial, xxii.

⁴¹ Calvin, J. (2006). *Institutes of the Christian Religion* (Vol. 2). The Westminster Press, IV.3.1, 1053.

⁴² DeVries, D. (2004). Calvin's Preaching. In D. K. McKim (Ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin* (106–124). Cambridge University Press.

⁴³ "Unconfusedly, unchangeably, indivisibly, inseparably" refer to the so-called Chalcedonian definition of the two (divine and human) natures of Christ. See Kelly, J. N. D. (1978). *Early Christian Doctrines*. New York, 338–343.; Kodácsy, T. (2019). *A homiletikai aptum: Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*. KRE & L'Harmattan, 73–85.

reality; the initiative always comes from God, and at the same time, it is a “reciprocal” process in which all the objectives that constitute the human being become the *locus* of revelation. Every human technique, method, and word should not be put as opposite realities to the divine miracle of revelation but undoubtedly be seen as an integral part of the synergic (divine-human) nature of revelation.⁴⁴

These brief sketches of the anatomy of revelation seem to point in the very same direction that Locke phrased this way: “God, when he makes a prophet, does not unmake the man”.⁴⁵ Prophecy should not be regarded as a sterile ground in which the prophet’s own circumstances and background do not play a role at all. They are not only the passive recipients and the holders of the word of God but the creative shapers of it. If I wish to twist the old theological statement deliberately, I would say that we can speak of the *imago prophetae* in this regard: the image and likeness of the human agent are always detectable in the outcome of revelation. Does this make the divine message altered? Does this fact make it doubtful or unreliable? I certainly do not think so. It is a reality that follows the mode in which theology articulated the ultimate revelation of God in Jesus Christ: total human and total human; the two realities exist together in tension and one personal reality.

Conclusion

In this paper, I examined the prophetic movement in the early church, commonly referred to as Montanism which raised serious questions both in the contemporary polemical writings and modern scholarship about the nature of Christian prophecy. As I have shown, the manner of Montanist prophecy and certain sacramental rites exhibited striking similarities to the “pagan” religious cults of Phrygia. From a purely socio-religious point of view, such traits of syncretism do not constitute a problem since all religious movements formulate their message and structures of thought based on already existing patterns. Thus, the conclusion of Hirschmann almost sounds commonplace: “*Montanus served God in the manner that was firmly established in the pagan cults of the Phrygian region over centuries*”.⁴⁶ From a theological point of view, the question of the relationship between elements of “pagan” religiosity and Christian theology and practice proves to be more complex. Although the Montanist prophets regarded their prophetic ministry as Christian and in line with biblical standards, already the anti-Montanist polemics tended to portray the movement as a dubious heresy influenced by several “pagan” cults. Building on the findings of scholars of comparative religious studies, modern theological assessments often highlighted the “unchristian” nature of Montanus’ prophecy and consequently refused to regard it as a genuinely God-inspired movement. A brief theological evaluation of the nature of revelation, however, betrays that we cannot regard divine revelation as an abstract act of the godhead that does not make use of human agency. Prophecy as a form of revelatory act should be seen as a synergic concept in which both divine and human characteristics work together in the deliverance of the message. Even if Montanus’ mode of prophecy in which he delivered the divine message owed much to the way “pagans” of his

⁴⁴ Bohren, R. (1974). *Predigtlehre*. Chr. Kaiser Verlag, 65ff.

⁴⁵ Locke, J. (1997). *An Essay Concerning Human Understanding*. Penguin Books, 621.

⁴⁶ Hirschmann, V.-E. (2005) 99.

surroundings articulated the message of the divine, he did not alter the Christian mystery of revelation. If we reckon Montanus' prophecy as paganism and demonic possession, perhaps we should also haul the Greek apologists of the second and third centuries for using Greek philosophy in the articulation of their Logos-theology; Origen, Gregory of Nyssa or Augustin – among many others – for mixing Neoplatonic flavours to the truths of the Christian gospel. The question at the start of this paper was formulated: Can Christians, in their mode of prophesying or theologizing, use “unchristian” elements or should they keep a considerable distance from these? In light of the findings, it is better to attest that if a massive “cleaning-up” would be started in the field of theology and religious life of the early church in order to point out all the “unchristian” elements in these areas, perhaps nothing would remain to us. I strongly agree with Pedlar's insight on the matter: *“There are no ‘purely’ theological convictions, because theology is always worked out in the course of the church's life in history, and it is bound to be affected by social, political, and cultural factors”*.⁴⁷ Prophecy is no exception.

⁴⁷ Pedlar, J. (2012, May 3). *The influence of “non-theological factors” on the rise of Montanism*. James Pedlar. <https://jamespedlar.ca/2012/05/03/the-influence-of-non-theological-factors-on-the-rise-of-montanism/>

QAnon - a quasi-religious formation

Márk Nemes

Introduction

In the past decade – through the formation of the so-called Web 2.0 architecture¹ – newfound frontiers have opened for challenging the verification systems of former metanarratives. Among these frontiers, one overshines any other competitor: the online sphere, and especially *social media*. Through the catalyzing effects (i.e., sensationalism, the “trending” effect, and the overall ability for mass sharing and connectivity) of platforms such as Facebook, Twitter, and TikTok – combined with the fallacies of checking the truthfulness of the shared information–, researchers have witnessed an unprecedented emergence of parallel “truths.” These alternative chosen truths may thrive best in conspiracy theories. The presence of multiple (even conflicting) answers may provide an unlimited resource for expanding and diversifying their alternative views. These alternative interpretations may also find an extensive market in societies with social environments dominated by distrust, division, and general uncertainty. In the author’s view, these social-environmental requirements – as well as adequate technological embeddedness – were appropriately fulfilled in the United States for the past decade. Through these conditions, as well as the unassailability of personal freedom of expression and free speech – several alternative narrative movements have emerged. Among these, we may find the QAnon movement since 2017. This alt-right-based revolutionist new social movement functions in a quasi-religious meaning system (at least for a certain segment of the American population), offering alternative – yet ultimate –, answers for existential questions, such as one’s place in the world, the reasons behind personal suffering, as well as grand events, like war, diseases, (etc.).

From an academic perspective, there is a multitude of fascinating aspects of the movement, that shows the quasi-religious functionality: the “pick-and-choose” attitude – known from NRMs and New Age movements – allows the involved cohorts to efficiently create and/or find frameworks for greater meanings in their lives, while also connecting to a thriving online – and in the past 2-3 years offline – community. There are certain parallels with structures of new religious movements – such as the aims for a higher or hidden truth; the *chosenness*, as a coping mechanism; the projected image of an all-knowing and unquestionable prophetic leader; and even the *Us vs. Them* attitude. It is apparent that these conspiracy theories have the capability to function as supplementary forms in other (already established) congregations, where their ideas may thrive and spread on an even more elevated level. However, it seems that this particular conspiracy network has also attained an adequate number of traits, known from religiosity to exist on its own, operating as a competitor to established religions, effectively becoming a genuine alternative *quasi-religion*. To approach the presented issue, one needs to create an adequate a priori statement, in order to avoid losing focus on the details of this complex and multifaceted issue. It follows:

¹ For definition, see: <https://gyires.inf.unideb.hu/GyBITT/08/ch02s02.html#idp59521600> Accessed: 2023.02.25.

In the United States alt-right new social movements – such as the QAnon conspiracy-theory movement – function as placeholders and extensions of religious structures, adopting functional aspects of the hollowing structures of civil religion.

Contemporary New Social Movements inherit the majority of traits and discourses in which New Religious Movements were formerly discussed in the early 1990s, such as (1) their active and targeted reach to particular cohorts of society; (2) their tendency to split into branches of „ultra-orthodoxy” and various „radical reformist” groups with great following, after internal strife, or the loss of charismatic leader(s); (3) their active presence in society creates heated public discourses about the place and possible requirements for limitations of foundational rights (such as religious liberty, rights for public gatherings, rights for personal freedom, freedom of speech, freedom of self-expression, etc.); (4) the parallel expressions in public debates, which were adapted from former NRM related debates – such as the re-emerging terms of *sect* and *cult*, *social disruption*, *brainwashing*, *re-* and *deprogramming*, *coercive control*, etc.²

What’s new about new social movements?

To grasp what is new about these movements, it is most effective to compare them to their pre-industrial fore-comers. According to Steve Buechler,³ one may find fundamental differences between the two in regard to their aims, their base community, and the means utilized to archive their goals.

While former movements aimed to represent their issues through economic or political channels, contemporary movements generally tend to avoid these institutional levels and remain on social or (sub-)cultural levels. Considering their following, new social movements may find their base within the so-called new middle class,⁴ compared to the generally lower-income industrial classes of former movements.⁵ The organizational structure of new movements reflects these changes of base demography: contrary to the historically known nationwide centralized movements, contemporary movements consist of informal, or loosely organized cells of activism, rallied around a sole issue – but with capacities to form bonds to other related cells or movements with common ideals –, which may result in higher membership-flux between these.

From the perspective of the scholar, these new social formations stand ‘in between’ religiosity and ideology (considered in a strict sense). Contemporary movements are more than traditional ideological movements: they possess a number of traits that can be only found in religiosity (such as charismatic authority, higher moral-, or ethical imperatives, etc.). These traits however operate quite differently in particular movements, offering new, innovative functionalities and great variance within the phenomena. Nevertheless, one cannot clearly categorize them as

² Asprem, E. & Dyrendal, A. & Robertson, D. G. (2018). – Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion. In *Brill Handbooks on Contemporary Religion*, Vol.: 17. Brill. 21–48.

³ Buechler, S. M. (1995). – New Social Movement Theories. In *The Sociological Quarterly*, 36(3), 441–464.

⁴ A segment of society with higher income, and more stable financial backgrounds, combined with greater upwards social mobility and higher education.

⁵ Generally speaking, these cohorts could be described as financially less stable segments of society, with lower educational levels and income, resulting in scarcer opportunities for upwards social mobility.

something religious either. In the author's opinion this state of 'in-betweenness' offers a unique opportunity and invites observers with keen eyes to expand their perspectives beyond the conventional themes and frameworks of religious studies. By bringing closer the two mentioned endpoints, one may learn how the new formations take up specific tasks of religious institutions (such as the mentioned moral- and ethical guidance; the presence of a charismatic-prophetic leader; or alternative meaning to religiously embedded social constructs – such as family, adulthood, marriage, etc.–), qualifying these as quasi-religious formations.

To approach this complex issue, it is beneficial to adopt David Aberle's⁶ classification system of four open categories regarding social movements.⁷ The first one of Aberle's categories is "alternative movements". These are typically focused on self-improvement and are limited to specific changes to the individuals' beliefs and behaviors. Examples of this type could be Alcoholics Anonymous (AA), Mothers Against Drunk Driving (MADD), and Planned Parenthood. These movements are thematically limited to one type of issue and aim to provide ways for personal betterment or self-improvement on individual levels. Aberle's second group is the class of redemptive movements (sometimes also referred to as religions movements). These "meaning-seeking" formations are typically focused on one specific segment of the population (usually their internal congregational populous, or a very specific cohort, such as young mothers, incarcerated individuals, addicts, homeless people, refugees, etc.). Such movements aim to provoke inner change or spiritual growth within these groups of individuals. Several church-organized, or funded movements fit into this category, such as the spiritual retreat- and counseling movements of Evangelical Christian educational programs, or the prison missions and rehabilitation programs of various congregations. Thirdly, reformative social movements seek to change something specific about the entirety of the social structure. These movements aim for more limited changes but target the entire population. Typical examples of this category would be the non-radical environmental movements, women's rights movements, or the more contemporarily the "Buy Nothing Day" – which protests the rampant consumerism of Black Friday. Finally, revolutionary movements seek to completely change every aspect of society in a dramatic way. Examples include progressive-radical civil rights movements, radical environmental movements, and alternative political movements from both ends of the political spectrum. Most importantly the paper's exemplum, the QAnon movement would also fit into this category, as the movement aims for global and radical changes – or as some followers refer to it – global redemption.

However, at this certain point, it is necessary to make a minor note: most researchers of contemporary social movements do not consider right-wing and alt-right movements as new social formations. They categorize these as sheer political radicalism, or racially articulated political ideologies, rather than new social movements. This type of distinction in the author's opinion isn't just foundationally flawed, but it oversimplifies the complex phenomena around

⁶ Aberle, David F., & Moore, Harvey C. (1982). *The Peyote religion among the Navaho*. Chicago: University of Chicago Press, 315–352.

⁷ Although Aberle's model was adapted to "historical" social movements, the author of this paper views Aberle's model as an efficient general framework for contextualizing contemporary movements as well, mainly because his system classifies movements according to the active effects on targeted segments of society and the radicality of their expressed goals. This makes the system effectively independent of temporal variants and highly adaptable to any historical, or social environment.

the issue. Moreover, the avoidance also prevents adequate academic discourse about a seemingly more-and-more severe issue about a major segment of contemporary social movements. Nelson Almanzar Pichardo in his study titled *New Social Movements: A Critical Review*⁸ also shares these remarks and highlights the fallacies of a missing critical standpoint.

Approaching the issue: the “scene” and the methods

The emergence of new social movements – and especially QAnon – is due to the general socio-psychological “scene” of the 2010s. To grasp this, one must first observe a segment of the starting a priori statement: “hollowing structures of civil religion”. Contemporary American society has a multitude of foundational cornerstones, of which civil religion is one of the most impactful. Civil religion⁹ (a term coined by Robert N. Bellah) – refers to the implicit religious value systems of the United States expressed through public rituals, symbols, and ceremonies presented at certain times and places, which are considered sacred, or meaning-bearing. This system is considered a collective minimal common ground within the populous, functioning as a cohesive element, while simultaneously minimizing the possible spheres of conflict. This general framework worked efficiently, ensuring the presence of a transcendent verification in an extremely interreligious and highly diverse environment. The generality of the structure also ensured that possible societal conflicts were kept minimal, by only utilizing universally understandable and acceptable ceremonies, rituals, and symbols. However, this verification or meaning-system was challenged by the emergence of counter-movements,¹⁰ the so-called cultic milieu,¹¹ and the popularity of new and alternative religious movements presenting reformed, reinvented, or restored concepts, as well as alternative political & social ideologies. These new ideals and perspectives destabilized the civil religion, crumbling the cohesive functionality of this system, thus creating divisions and social distress along age, gender, and political and religious ideology differentiations. Simultaneously one needs to inspect a number of unsolved issues, in American society, that caused (and still cause) ongoing tensions in contemporary America. Out of these, the author would only highlight three, by relevance to the specific topic. First of which is systematic education – or precisely the inefficiency. The lack of comprehensive knowledge regarding historical and geographical facts, combined with the rejecting attitude towards empirical studies, provided (and still provides) a fertile soil for believing misconceptions, misinterpretations, half-truths, and conspiracy theories spreading through mostly online platforms. The public trust in official and government-provided data, as

⁸ Pichardo A. N. (1997). *New Social Movements: A Critical Review*. *Annual Review of Sociology*, (23), 411–430.

⁹ Bellah, R. N. (1967). *Civil Religion in America*. *Daedalus*, 96(1), 1–21.

Also, in:

- Bellah, R. N. (1974). *American Civil Religion in the 1970s*. In *American Civil Religion*. Harper & Row.
- Bellah, R. N. (1986). *Public Philosophy and Public Theology in America Today*. In *Civil Religion and Political Theology*. University of Notre Dame.
- Bellah, R. N. (1975). *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Seabury.

¹⁰ Roszak, T. (1968). *The Making of a Counter Culture Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. University of California Press. 1–42.

¹¹ Kaplan, J. (2004). *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, (8), University of California Press. 115–118.

well as scientific studies and state specialists' testimonies, is gradually decreasing in the US in the past decade.¹²

The second element is the advancements of the World Wide Web in the past ten-twenty years further intensified this tendency. In today's age, where the production of certain news and information is at its highest and easiest in human history, the verification or falsification – or even the monitoring of said contents – has turned into an almost impossible challenge. Here one needs to mention the structure of the World Wide Web, and its second “evolutionary” stage, generally referred to as Web 2.0. This (current) architecture allows a more streamlined way for an increasing informational flow between users and creates an optimal atmosphere for easier and faster connections. However, at the same time, it also offers free speech exploitation opportunities and it is effectively unable to tackle the issue of false-information creation and spreading (not to mention the human rights violations online, like personality thefts, defamation cases, exploitive sensitive data theft, etc.).¹³ This informational free flow also birthed a certain paradigm change in social studies.¹⁴ Researchers realized that in an age, where individuals may have the capacity to search for highly personalized information, they may obtain the capability to even create their own ‘personalized reality’ completely divided from the real world.¹⁵ At this point, the factual reality's importance diminishes, as the individual's chosen truth overtakes its position. In this invented reality the individual may exist according to their own needs up until a point, when their reality perception necessarily clashes with others, creating an unresolvable situation, in which the partaking sides will not even agree on the most evident common grounds. This process on a macrosocial level brings forth the post-truth era, in which certain individuals may believe that the “Moon landings never occurred”, the “Earth is actually flat”, or that “Australia doesn't even exist”, just to name a few of the most known – yet most nonsensical – conspiracies. Finally, researchers cannot ignore the general attitude in US society regarding medical problems and mental-health assistance. In past years (especially among the youth) mental hygiene issues became less of a taboo.¹⁶ However, individuals outside this demographic cohort are still struggling with minor or major mental problems,¹⁷ as seeking mental-hygienic assistance is still closely associated with psychiatric treatments of the early 1970s. Readers may find interesting parallels in a case study published by the College of Behavioral and Social

¹² Pew Research Center – *Trust in America: In the age of COVID-19, do Americans trust science?* See: <https://www.pewresearch.org/2022/01/05/trust-in-america-in-the-age-of-covid-19-do-americans-trust-science/> Accessed: 2023.02.25

Pew Research Center – *Public Trust in Government: 1958-2021*

See: <https://www.pewresearch.org/politics/2021/05/17/public-trust-in-government-1958-2021/>

Accessed: 2023.02.25

¹³ Jenkins, H., Ford, S. & Green, J. (2013). Where Web 2.0 Went Wrong. *Spreadable Media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*. New York University Press. 47–84.

¹⁴ The most visible step in the academic field regarding this recognition of the phenomenon, was the decision made by the editorial board of Oxford Dictionaries, who chose *post-truth* as Word of the Year in 2016, after witnessing a 2000% spike in academic texts compared to 2015.

¹⁵ McIntyre, L. C. (2018). *Post-Truth*. The MIT Press. 123–151.

¹⁶ McHugh, T. F., Sabatini, J., & Zhang, Z. (2021). *Mental Health in the Post-Pandemic Workplace: A Culture Shift towards Transparency & Empathy*. Boston College Center for Work and Family. See: <https://archive.hshsl.umaryland.edu/handle/10713/17351> Accessed: 2023.02.25

¹⁷ These may vary widely from simple feelings of isolation and alienation, loss of connection or control over one's life, up to the points of clinical cases of depression, bipolar disorder, and even attempted suicide and self-harm, due to complete loss of grasp over reality.

Sciences of the University of Maryland, cooperating with the National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (START) after the QAnon-inspired Capitol riots in January 2021. The study focused on statistical evaluation of the occurrence of mental health issues among Capitol rioters. Their findings suggest a clear correlation between these two, as almost two-thirds (60-68%) of the present and self-declared QAnon supporters have been diagnosed with mental health issues, according to court records and public sources.¹⁸ In the case of these mobilized individuals, one may observe a great sum, who have found existential meanings in QAnon conspiracy theories to the point, that these individuals even considered armed assault in historical public spaces, to support and defend their concepts. Once again, such offense within a highly valued sphere of civil religion could not have been imaginable even a few years earlier. It strengthens the first claim of a diminishing common value system and the appearance of “parallel truths” in society.

Summarizing these three intertwined elements: there is a noticeable distrust towards official scientific and academic observations within the US populous. The overwhelming number of alternative ideas (catalyzed by online social media platforms) combined with a general discarding attitude towards medical assistance in need, coexisting in the same segment of society, creates a highly receptive basis for conspiracy theories. For these individuals, conspiracies will not function as simple alternative ideas regarding certain enclosed issues and debates but will form more foundational – existential and ontological – paradigms as well. The involved ones reformulate their own conceptions of reality, the integrity of body and soul, and the effective power of an individual over society, incorporating the ideas from alternative, personally fitting conspiracy theories. These may manifest in the form of ideas about astral bodies battling with each other over the rulership of the universe during political debates, the effective power of exorcism on public and societal institutes, or the synchronous usage of ritual items from different religious traditions, such as the *shofar* from Judaism,¹⁹ and yoga, or crystal healing from mainstream esotericism.²⁰

Finally, approaching the case of QAnon, the author recommends a guiding perspective: Ninian Smart’s seven-dimensional system.²¹ Smart’s model is more than optimal for analyzing religious and social movements within the same framework: it allows researchers to highlight parallel functionalities of meaning systems, as well as to draw parallels between the two spheres. By observing the issue from this perspective, researchers may grasp more efficiently the quasi-religious elements and functionalities of conspiracy systems and understand their meanings for their following as well as the mechanisms through which these movements shape their followers’ concept of reality and their own place in it.²²

¹⁸ Jensen, M. & Kane, S. *QAnon Offenders in the United States*. MD: START. 2021. See: <https://www.start.umd.edu/publication/qanon-offenders-united-states> Accessed: 2023.02.25

¹⁹ See: <https://www.jpost.com/diaspora/lloyd-wolf-the-jewish-photographer-who-captured-photos-of-capitol-mob-655365> Accessed: 2023. 02. 25.

²⁰ See: <https://www.nytimes.com/2020/09/15/technology/yoga-teachers-take-on-qanon.html> Accessed: 2023. 02. 25.

²¹ Smart, N. (1968). *Secular Education and the Logic of Religion*. Humanities Press.; Smart, N (1960). *World Religions: A Dialogue*. Penguin.

²² Smart differentiates (1) narrative (2) experimental (3) social (4) ethical (5) doctrinal (6) material and (7) ritual dimensions.

QAnon: a brief introduction

Due to the abovementioned systematic problems, it isn't really puzzling why the US was filled with uncertainty and distrust around 2016. Combined with the year's intense political challenges (i.e., the 2016 elections) and increased international tensions (the North-Korean missile- and nuclear tests, the BREXIT process, multiple political *coup d'état* attempts worldwide, the atrocities of the Syrian civil war, just to name a few), readers may understand the general unease and tension in US society. In this atmosphere, a certain individual (or individuals) under the username of "Q Clearance Patriot"²³, (later shortened to "Q"), posted a series of vivid conspiracy theories on the online forums of 4chan and 8chan.²⁴ Given the username and the anonymity of the platform – functioning as a protective barrier–, the phenomenon around these messages and "prophecies" grew into the first manifestation of QAnon. The author(s) of these messages exist in a kind of parallel history of today's world, in which a "deep state" took over decades ago (in some theories, even centuries ago). The aim of encrypted messages²⁵ of the user(s) Q is to reveal this all-encompassing conspiracy against the world, which seemingly attempts to tie together and explain everything from "Pizzagate"²⁶ through ISIS, to the prevalence of mass shootings in US schools, all the way back to the point of the JFK assassination. It claims that the US military assisted Donald Trump²⁷ to become president with the intention of dethroning the "deep state." The process of this hidden civil war is referred to as "The Storm," after which the deep state's leaders are going to be revealed to

²³ The name refers to the highest possible authorization provided by the U.S. Department of Energy (DOE), which is required to access Top Secret Restricted Data, Formerly Restricted Data, National Security Information, and Secret Restricted Data. Due to the designation of the various levels of classification, it is no surprise, that most conspiracy theories integrate these in one way or another. In the case of QAnon, it is usually the primary source of Q.

²⁴ The so-called 'chans' (2chan, 4chan, 8chan, and now its successor 8kun) are anonymous image boards for "extremely online" individuals. These boards serve as a place for anonymous rallying and amplifying certain issues. The so-called "online raid culture" originates from these types of sites, as these communities were extremely successful in targeted online attacks, such as fake user creations, DDOS, flooding, online harassment, etc.). Amongst the many subforums, one may find political ones with quite radical ideas (The adaptation of such ideas is the so-called "red-pilling" as the users refer to it).

²⁵ According to the believers of these theories, the aim of the encryption was to make it harder for certain agencies' algorithms – such as the CIA and FBI –, to find Q and to remove where the user posts these messages. These agencies are viewed as servants of the hidden ultimate enemy of humanity and Q (usually referred to as the "deep state", or Cabal).

²⁶ A common conspiracy theory in QAnon groups, revolving around a small pizzeria in Washington D.C., named Comet Ping Pong. According to their theory, it is the headquarter of a "worldwide Satanist child-trafficking pedophile ring". This information was supposedly leaked from the 2016 Democrat campaign manager, John Podesta's laptop. Due to the popularity of this theory, the pizzeria received several assaults and bomb threats. In late 2016 a 28-year-old man, named Edgar Maddison Welch even attempted an armed assault targeting the restaurant. Later he received four years in prison for his actions. He admittedly was "self-investigating" the place and was trying to find proof for his beliefs, which he read online on 4chan.

²⁷ Former US president, Donald Trump heavily relied on the rhetoric and theories of QAnon in his 2016 campaign, which granted him a great sum of votes in certain states. After his inauguration, the conspiracy theorists started to include him, titling Trump as *Geotus* (God-emperor of the United States) – a godly-anointed transcendental individual, battling the forces of evil. His 2021 loss of election was met by a twofold effect: one part of QAnon followers doubled down with the former rhetoric, claiming that the election was stolen by the deep state. These were the individuals, who later stormed the Capital building in January 2021. The other segment of the movement's following distanced themselves from Trump's former reverence, claiming that he had struck a deal with the Cabal, joining them, hence abandoning the original cause.

the public and will be arrested. This series of events will be followed by Trump restoring the USA's former hegemony in the world. This final goal is titled "The Great Awakening."

At the first (and second) phase of the QAnon movement, the reach of these theories was strictly limited by the forum's (4chan & 8chan) regular userbase and required a sort of "insider knowledge" to even find these threads and messages.²⁸ The shared contents of these periods were more direct and understandable. The prophetic and "encrypted" messages appeared later (in the second phase) when the following of the threads started to grow exponentially. The joint efforts to decipher these hidden messages brought greater numbers of interested users to these threads, creating the secondary basis of the movement – yet still, it was limited to the users of the platform. Interestingly, the formulated community gained a unique functionality over time, and differentiated itself with a distinct name: "digital soldiers". This designation was later applied to extremely online users²⁹ of said forums, whose main task was to convey Q's messages to other, more popular sites, such as Facebook, Twitter, and Instagram (and after 2018-2019 TikTok³⁰).

The third evolutionary phase of the QAnon movement can be traced back to the 2019-2020 COVID pandemic's first months. In this period, the following of the movement grew almost sixfold,³¹ due to the change in targeted social media platforms and a shift in the conspiracy theories' main narrative. In early 2019, common QAnon theories regarding former and current events – such as the Syrian civil war, the Central American migration crisis, the ongoing US-Chinese trade wars, or the burning of Notre Dame and the Amazon rainforest – started to appear on popular social media platforms. These theories – including the ones regarding COVID, the lockdowns, and the "true intents" and "hidden contents" of vaccinations – gained even more traction as during the first lockdown months social media sites were visited more frequently.

The change of platforms also offered a new target demographic to influence and mobilize. Through the "fine-tuning" of conspiracy theories, and the exploitation of the "pick and choose" (or bricolage) attitude, every potentially interested user could have found something to "believe in" within the massive web of conspiracies presented under the flag of QAnon. During this time, the movement developed new, targeted conspiracy theories that have helped to reach more followers, even from formerly alien groups. This allowed the mobilization of not just traditional conspiracy believers, or far-right affiliates, but people from conservative Christian backgrounds

²⁸ The site itself is not quite "user friendly," which creates yet another feeling of encryption and hiddenness. Common users, who have not been introduced to navigation through these kinds of sites would find the forums unusable and puzzling, even while reading one thread. The navigation between multiple threads would seem even more difficult – if not impossible – to such users.

²⁹ Also referred to as terminally online, or chronically online. See: Hawes, William – The Rise of the Terminally Online: Digital Subjectivity and Simulation of the Social In. Medium 2021. 06. 27. <https://wilhawes.medium.com/the-rise-of-the-terminally-online-digital-subjectivity-and-simulation-of-the-social-465545aa59eb> Accessed: 2023.02.25.

³⁰ O'Connor, C. *TikTok Fails to Stop the Spread of QAnon Conspiracies on its Platform* See: https://www.isdglobal.org/digital_dispatches/tiktok-fails-to-stop-spread-of-qanon-conspiracy/ Accessed: 2023.02.25

³¹ Just to illustrate the sheer numbers: when the Twitter administration declared to actively engage against misinformation and conspiracy theories leading on their platform, they suspended more than 150 000 QAnon related accounts (pages with significant followings: highly active QAnon theory followers and social media personalities) on the site just in the first quarter of 2020. (See: Crowd Tangle's data collection on September 4, 2020.)

and concerned new-middle class families or family members. Latter is due to a successful “hijacking” the rally sentence and hashtag of the Save the Children: Humanitarian Aid Organization. However, the users on these new platforms (i.e., Facebook, Twitter, etc.) could not “decipher” or easily reach the encrypted messages of Q, thus they relied heavily on a certain transferring chain of information, through a handful of digital channels. The “deciphering” practice also inspired ordinary users to join online communities and follow certain charismatic characters of the movement to gain access to these theories and access the “translations” or personal interpretations of said encrypted messages.³²

The structure and self-sealing character of QAnon

The transfer chain of information also affected how the movement started to develop in the third phase: a highly hierarchical system emerged through the legitimizing effects of “knowing the truth” and “accessing the hidden messages”. On top of this hierarchy – in the sphere of transcendence and unknown,³³ – armed with the “true knowledge”– resides Q, whose identity remains unknown. Below Q lies an extensive number of “specialists.” These individuals are tasked to decrypt the hidden messages, which are conveyed to them by the extremely online “digital soldiers.” The deciphered messages are then later spread and re-interpreted by prominent QAnon voices; leading individuals – such as celebrities, conspiracy-believer channels and in some cases even prominent political figures.³⁴ Some of these leading voices assume online personas, just like the character of the Canadian QAnon Queen (Romana Didulo), or the QAnon Shaman (Jake Angeli). The latter is even more interesting, due to the fact that initially, he wasn’t a prominent figure, but the 2021 January Capital riots yielded him a substantial following. The popularity of the Shaman could be due to his unique mascara (horned headgear, face painting, tattoos, and the message painted on the board he carried, stating “Q sent me”) and active partaking, as well as the intense media attention (mainly due to his notable appearance).

However, the decryption process itself is not strictly limited to said “scholars.” Certain followers may engage in solitary, or joint efforts online (in close residence QAnon followers

³² The encryption process itself is quite fascinating and would require a separate study to analyze in detail. The mentioned digital soldiers generally use a method, which they define as *true numerology* to connect certain social media posts to the messages of Q with other materials, tweets, and contemporary events. This usually manifests in the practice of letter-counting of famous republicans’ tweets; deciphering these through the interpretation of a formerly received message; subdividing words into completely new meanings; rearranging letters in certain sentences, etc. The followers and organizers of the movement also have a unique symbology, through which they associate meanings to specific commercial images in the imagined global conspiracy against humanity.

A most interesting study was conducted about encryption and sign usage by Janet McIntosh: McIntosh, J. (2022). The sinister signs of QAnon: Interpretive agency and paranoid truths in alt-right oracles. *Anthropology Today*, 38. DOI: [10.1111/1467-8322.12697](https://doi.org/10.1111/1467-8322.12697) Accessed: 2023.02.25.

³³ It is here to be noted, that the character of Q disappeared for 18 months after December 2020 and only re-emerged a few weeks ago on the 24th of June 2022. During this time period, the disappearance was met with a twofold interpretation. One segment of the following speculated that he/she/they was/were captured and executed or struck a deal with the enemy while the other cohort insisted that it is a punishment for the failure of the Capital Storm. These interpretations (especially the last one) strengthen the concept that the character of Q is viewed as a transcendental messenger.

³⁴ Some of the most known QAnon advocate social media personalities are Infowars owner and caster Alex Jones, former TV personality, now conspiracy-theorist David Icke, and social media personality Mike Cernovich.

even form in-person QAnon meetings) to find personal meanings in the messages. This expansion of interpretation allows the individual followers to actively engage in the movement's spread and gain the feeling of involvement within "The Storm"³⁵ Through the joint efforts, new groups, and sub-movements may emerge with their own interpretations, widening the spectrum of conspiracies and creating "local variants" of more commonly known conspiracy theories. Finally, through the intense online activity, some QAnon-infused theories may find their way to non-affiliate institutions – such as certain evangelical congregations' educational institutions – mainly due to the close connections between evangelical and neo-protestant groups and the basis of several conspiracy theories, which are highly popular in certain Republican circles.³⁶ The QAnon "inspiration" can be easily traced in certain preachers' rhetoric according to their choices of words and chosen topics.³⁷ The contextual interpretation in these cases isn't necessarily required to be intentional, but in the end, it further exports (or at least prepares a fertile soil for) QAnon theories, hence increasing the movements' future following in a proxy manner.

Actively engaging against these kinds of elusive conspiracy movements is almost impossible, due to the number of variations and the general attitude of conspiracy believers. Firstly, it would be impossible to debunk all QAnon theories at the same time, as some of these oppose each other. Because QAnon is a highly individualizable movement, within its following everyone may find their personal "truths", and it does not necessarily need to be coherent, or without self-contradictions. On the contrary, these traits may even increase the influx of invested individuals, as they are intrigued by the obvious contradictions and wish to understand the seemingly hidden meanings behind them. However, this only leads deeper into the "rabbit hole of conspiracy theories". Finally, anyone who still attempts to debunk these inventions will be simply labeled as a servant of "The Cabal"³⁸, instantly dismissing their claims and completely closing off from any further discussion. In online spheres, this is usually combined with the exclusion of the individual in form of banning, silencing, or blacklisting. In physical spheres, this may lead to personal alienation and long-lasting micro- and meso-social trauma. The generally aggressive responses to any contradiction, complemented by the constant inventions or re-inventions in form of "up-to-dating" theories, yield "local variants," which efficiently self-seals the system, effectively closing out any disturbance in this QAnon post-truth bubble.

³⁵ Term used to refer to the planned mass reveal and arrests of the enemy – typically labeled with the name 'Cabal'. According to the QAnon conspiracy, this event will pave the way to the re-establishment of the US, as a global power once again.

³⁶ Cox, D. A. *After the Ballots are Counted: Conspiracies, Political Violence, and American Exceptionalism. Findings from the January 2021 American Perspectives Survey.* See: <https://www.americansurveycenter.org/research/after-the-ballots-are-counted-conspiracies-political-violence-and-american-exceptionalism/> Accessed: 2023.02.25
Survey used: <https://www.documentcloud.org/documents/20457943-210016-nbc-news-january-poll-1-17-21-release> Accessed: 2023.02.25

³⁷ Ibid. Accessed: 2023.02.25.

³⁸ A collective term, used to refer to the „deep state,” its apparatus, and all the groups of people, who are collaborating with them.

Meaning-seeking in a post-truth world: QAnon as a quasi-religion

The detailed structural model of QAnon provides a seemingly complex network for alternative grand metanarratives, through which the individual (as a meaning-seeker) may find personalized ontological and existential understandings. The interpretation of this moldable reality offers legitimacy for their actions, while also providing a way for narratively re-contextualizing their former life events. In the created alternative (post-truth) world, the individual may attain the role of a *heros* (lat.), or a victim³⁹ by projecting the reasons for their personal challenges and traumas to the quasi-transcendental (i.e., pointing towards an all-powerful hidden group with malicious intents – which also connects the phenomena to René Girard’s scapegoat-mechanism⁴⁰) while also creating activism within the movement in the form of small organizational cells. The forms of activism may vary from peaceful protesting, all the way to armed assault. The connection between said cells depends on the conspiracy systems’ homogeneity (i.e., whether the groups in question believe in the same narrative elements or not) and the effective presence and proximity in a physical and online form. While the latter may result in an increased fluctuation between cells – which further intensifies the conspiracies’ spread and variability in the online sphere –, the proximity in the physical space creates smaller base communities, around which the more potent activism may take place.

Finally, by offering a latent solution to the individual’s existential crisis, QAnon also functions as a successful coping mechanism, offering pseudo-meanings and contexts for the individual’s trauma or ongoing crises. General themes regarding these are related to personal levels, such as (1) loss, (2) abuse, (3) mental distress; or societal levels, such as (1) alienation in micro- (i.e., family), to macro-societal (i.e., society) levels; (2) distress from insufficient meaning-seeking behind political and/or social tensions; (3) distress from under- or oversensitivity regarding moral and/or ethical issues, rooted in seemingly diminishing traditional concepts or value systems.

With QAnon’s ability to offer a seemingly coherent narrative and/or solution for coping with such problems, the movement’s narrative dimension may overtake the functionality of conventional religiosities’ similar dimension. From this point, the movement’s metanarrative operates as a foundational framework, through which the individual may observe the world and act according to the moral and/or ethical imperatives the movement dictates.⁴¹ The doctrinal elements are provided through the hidden messages and the expected reactions to these, synthesized with adapted or re-invented congregational meanings. Meanwhile, the ritual dimension will manifest in a plethora of forms: (1) online or offline gatherings, during which the “research” process is done; (2) the rally events and protests (either peaceful or less peaceful) for specific causes – such as abortion, child trafficking, debating the legitimacy of the former impeachment, (etc.). These events may also illustrate the fluctuation between alt-right, conspiracy-believer, and other groups, both affecting each other. The ritualistic aspects can be

³⁹ Lofland, J., & Skonovd, N. (1981) Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(4), 373-385.

⁴⁰ Riordan, V. D. (2021). The Scapegoat Mechanism in Human Evolution: An Analysis of René Girard’s Hypothesis on the Process of Hominization. *Biological Theory*, 16(4), 242 – 256.

⁴¹ Just like in other dimensions, QAnon does not have a singular common moral-, or ethical system. It rather adapts its target demographics’ – mainly the protestant and neoprotestant congregations’ – ideas and standards and fills these with alternative meanings and interpretations.

observed in many forms, such as the “spiritual warfare” (i.e., communal prayers to ward off the Cabal, exorcisms, the blowing of the shofar), or more performance-centered forms, such as the ceremonial flag raisings and flag burnings, the stylized executions (i.e., hanging dummies presented and decorated as one of the imagined enemies), (etc.). During these quasi-ritualistic events, one may also observe the importance of the material dimension.

The common iconography, present simultaneously on shirts, flags, cars, and boards, or as tattoos strengthens the cohesion of the movement and allows the followers to recognize each other outside these events. Common elements are the quotations of Q, the letter “Q” on shirts or as stickers, cars (etc.); the WWG1WGA acronym, which refers to the sentence “*where we go one, we go all*”⁴². One may also see “decryption results” and slogans painted on boards, highlighting some of the most common conspiracy theories. On these boards, one may also find Republican and alt-right slogans, as well as evident neo-Nazi signs, – swastikas, differently colored US flags, etc.⁴³ Nonetheless, there is one last important material element, which is mainly used as a performative tool, while also carrying an impactful message: the visible bearing of high-caliber arms (typically AR15 and AR16). Nonetheless, the author does not wish to engage in a debate about public arms-bearing and its context in the US, – as a European academic, he is both puzzled and fascinated by the phenomena. However, the visible presence of this particular element in the movement may shed light on some of the connections between militaristic movements encouraging “preparation” and “readiness.”

Re-emerging themes and discussions

Simultaneously, the keen-eyed observer may not be surprised to see the re-emergence of public discussions of the late ’80s and early ’90s and the anti-cultist rhetoric. There are already multiple early forms of emotional- and therapeutic support communities, mainly formulated online. These forums and groups consist of family members, friends, and relatives, who consider themselves QAnon cult-casualty victims, as their loved one(s) “had been lost to a cult”⁴⁴. These early formations are developing similar to the American Family Foundation, or the Cult Awareness Network. Each of these organizations was formed by concerned parents and was organized in a “downside-up” manner, with the aim of providing assistance, resources, and information for dealing with a seemingly endless palette of cults and cult casualties. One can easily see the clear parallels between the attitude of the mentioned ACMs of the ’90s, battling movements, such as Scientology, OSHO, or Jehovah’s Witnesses, and today’s early formations, taking up against something quite similar in nature. Today’s ACMs [– or maybe “anti-new-

⁴² This quote is also associated with the “QAnon oath”, which many QAnon followers and sympathizers took and published videos about online. The oath itself is considered sacred and unbreakable and seemingly connects all QAnon followers worldwide to a common goal. The oath also functions as a reminder, to rally instantaneously and devotedly to the calling of Q whenever needed.

⁴³ This latter is due to the wide intersection between alt-right groups, such as the Proud Boys, Vinlanders, the 3%-ers, Identity Evropa, Oath Keepers, etc., and QAnon’s following.

⁴⁴ The phrase highlighted in italics is an extract from one of the said support groups.

(See: <https://www.reddit.com/r/QAnonCasualties/> Accessed: 2023.02.25.)

The articulation of it resembles, – if not exactly the same – how Jean Merritt from the American Family Foundation or Margaret Singer from Cult Awareness Network – two of the most influential American anti-cult organizations – have described the affiliation process and the alienation from family, relatives, and friends. (See: <https://www.cesnur.org/testi/melton.htm>)

social-movements (ANSM)] – are adopting the terminology of their predecessors, labeling QAnon as a harmful cult – highlighting the destructive potentials and deviant elements, like arm-safety concerns, the radicalization and sudden personality shifts of followers, as well as the organizational structure of cell-level activism. These new generational concerned and harmed relatives eventually will re-invent the contemporary forms of active anti-cultism and moral panics – or at least re-orient the original aims of the surviving ACM remnants of the ‘90s towards these new movements.

While in the 1980s, brainwashing was used to explain why and how people would join new religious movements, such as Jim Jones’ Peoples Temple, or the Unification Church (and previously to explain the personality shifts of captured POVs), the disproven paradigm of brainwashing and coercive (re-)programming is once again re-appearing in relations to QAnon radicalization cases. New ‘evangelists’ of this age-old and dismissed concept are attempting to explain, how certain individuals’ personalities with seemingly consolidated backgrounds may change drastically in less than a year. These successors of brainwashing and deprogramming concepts are re-entering the religious-counseling market, offering “analytic inputs” in the forms of deprogramming, exit counseling, and psychological treatments for families with such issues. These successors of Margaret Singer, John G. Clark, and Louis, J. West are now opening specialized institutions for their praxis, such as the Freedom of Mind Resource Center led by Dr. Steven Hassan⁴⁵ or the Antidote NGO founded by Diane Bencotter.⁴⁶

Closing notes and remarks

The author of this paper does not plan to engage in a debate about the effectiveness and functionality of such “treatments.” Instead, he would offer some interesting and promising perspectives to research this complex phenomenon in an academic manner in the future.

The best context to analyze the phenomenon is Lee McIntyre’s *post-truth paradigm*. Through these lenses, one may grasp how today’s age distances individuals from one-and-other, and how it forms unbreakable “personal bubbles” of reality around oneself. On the issue of how real these reality concepts are within these “post-truth bubbles,” one should turn toward Adam Possamai’s hyper-reality theory.⁴⁷ The theory offers insights into how contemporary movements utilize popular culture and how it inspires individuals to create a compacted form of believing and belonging. The creative process itself on an individual’s level would be a perfect specimen to inspect with the tools provided by Carole Cusack.⁴⁸ Her invented religiosity concept focuses on the highly individualistic creative aspects of new and alternative religiosity: consumerism as an attitude in religious issues, combined with the intense need for personalization. Meanwhile the bricolage attitude – which can be found in QAnon – forms a multitude of alternative- and overlapping conspiracy theories, simultaneously deepening the question on vertical (i.e., variations) and horizontal (i.e., the distinct themes and theories) levels. Moreover, to analyze affiliation and disaffiliation, one should turn towards John Lofland’s and

⁴⁵ See: <https://freedomofmind.com/> Accessed: 2023.02.25.

⁴⁶ See: <https://antidote.ngo/> Accessed: 2023.02.25.

⁴⁷ Possamai, A. (2005). *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*.

⁴⁸ Cusack, C. (2010). *Invented Religions: imagination, fiction and faith*. Routledge.

Norman Skonovd's world saver theory,⁴⁹ while concerning specific disaffiliation cases (explicitly youth struggles with pre-adolescent crisis) one could use Saul V. Levine's identity formation thesis.⁵⁰

However, it is imperative that social sciences turn their attention towards the online spheres, as eventually this sphere will be the most impactful frontier for quasi-religiosity. Digital spaces, as functional religious and quasi-religious spheres, are extremely quickly developing in today's world. 3D-rendered sacred spaces offer new kinds of religious partaking, and the academic field already sees the issues of digital events – such as partaking in the eucharist through online broadcasts in Catholicism. Researchers are most obliged to pay attention to the complementarity of digital spheres in traditional meaning-seeking and as alternative rally spheres for specific movements. In these latter cases, traditional limiting factors, such as physical distance, and time zone changes are no longer an issue. This will necessarily bring forth a completely new form of socialization, with its own language, special ritualistic elements, and communal functionalities. Daniel Taninecz Miller shares this vision as well. As a data scientist, he has done an extremely fruitful study on the textual analysis of comment sections under popular QAnon videos on YouTube (before most of them were taken down). With these methods, he highlighted some novel observations, such as that (1) the QAnon community has an elevated interest regarding not just US, but international events, mainly focusing on China, Russia, and Israel, integrating these themes into their narrative concepts. (2) He has also found that debates about China are well received in such communities, receiving substantially more “likes” than any other international topic, which means that the QAnon-presented image of China functions as a major character in their “quasi-mythology”. (3) He also highlighted narrative parallels between Hillary Clinton and the Chinese Communist party, which dominated all China-related discussions. Other than these, Miller was able to create term several cohorts, with associated meanings and connotations. This could be extremely useful if applied in big-data analysis on popular social media forums, such as Facebook or Twitter.

Other than all these, the author recommends three promising research opportunities: (1) An analytical approach could be used regarding the crises of American evangelical congregations and the usage of QAnon rhetoric, as a complementary tool for millenarism and generating mobilization, as well as a tool for reaching greater numbers of potential affiliates amid decreasing church attendance numbers. (2) Secondly, it would be fruitful to gain insights into how mainstream media functioned as a catalyst, giving even greater informational presence and potential spread to such movement, through regular and in-depth reports on their activity. (3) Thirdly, an analysis of the current state of collective American identity, – similar to the Central-Eastern European wounded collective identity by András Máté-Tóth⁵¹ –, explicitly focusing on the decreasing institutional trust, the need for new common grounds and whether these aims are archivable in today's society.

⁴⁹ Lofland, J., & Skonovd, N. (1981). Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(4), 373-385.

⁵⁰ Levine, S. V. (1984). *Radical Departures: Desperate Detours to Growing Up*. Harcourt. 125-171.

⁵¹ András, M. T. (2018). *Verwundete Identitäten: Freiheit und Populismus in Ost-Mittel-Europa [Wounded Identities: Freedom and Populism in Central Eastern Europe]*. Herder.

Concluding all these: over the last years researchers have seen how a fringe online group has become one of today's most controversial and impactful conspiracy-theory-based new social movements. However, for certain segments of society, this isn't just a simple social movement but effectively functions as a quasi-religious system, through which the involved may find new meanings, complemented with transcendental verification and possibilities for personal historical-narrative re-interpretation. In the future, the field of the academic study of religions – especially new religions studies – will be obliged to provide new and innovative methods to understand such phenomena in their complexity. If this paradigm-shift will ever occurs, it will also reform our – to this point '*de finite*' – meanings of what religiosity is and how it functions within society. The author of this paper is keen to see and be part of this change and excited about the future prospect of the field of the contemporary study of religions.

Vallás és vallástudomány Schütz Antal megközelítésében

Sármási Zoltán

Schütz Antalt elsősorban dogmatikus teológusként ismeri az egyháztörténet, aki a 20. század első felének egyik meghatározó alakja volt a középiskolák számára készített tankönyveivel, egyetemi latin és magyar nyelvű Dogmatika tankönyvével, Prohászka Ottokár életművének sajtó aló rendezésével, bölcséletelméleti munkáival, vagy éppen a Szentek életének elkészítésében végzett tevékenységével, a Sík Sándorral közösen összeállított Imádságoskönyvvel és az egyetemi hallgatóknak tartott, nagy népszerűségnek örvendő előadásaival, amelyek közül több nyomtatásban is megjelent. Ahogy a felsorolásból kitűnik, igen szerteágazó tevékenységeket folytatott, amelyben a teológia és a dogmatika mellett elfért a pszichológia, a filozófia, a történelem, vagy éppen a vallás és a vallástudomány is. Schütz Antal életműve az 1953-ban bekövetkezett halálát követően nagyrészt feledésbe merült, feldolgozása, értékelése egyelőre várat magára. Ebben a tanulmányban a vallással, a vallástudománnyal foglalkozó, az 1930-as évek második felében készült írásain keresztül mutatom be a témával kapcsolatos gondolatait, amelyek keletkezési ideje a második világháborút közvetlenül megelőző, a gazdasági világválság következményeivel már szembesülő korszakra tehető. Schütz Antal ezekben a műveiben a vallás társadalomformáló szerepéről, a korszak ideológiai vitáiban elfoglalt helyéről, valamint a vallástudomány jellemzőiről ad képet.

Mi a vallás? Schütz Antal a szellemi szintézis elengedhetetlen tényezőjeként tekint a vallásra. Rudolf Otto nyomán, akinek 1917-ben jelent meg *Das Heilige (A Szent)*¹ című munkája. Az egyéni vallásosság jellemzői alapján próbálta meghatározni a vallás fogalmát, hozzátéve, hogy a racionális elemek is fontos szerepet töltenek be a vallás körülírásánál. A vallásosság nem más, mint a teremtettség élménye,² illetve a világfölötti hatalmakkal való kapcsolat kialakítása.³ A teremtettséghez pedig szükségszerűen tartozik egy Teremtő is, egy megfoghatatlan valóság, amely felé a teremtmény tisztelettel fordul.⁴ Ez az élmény folyamatosan jelen van az emberiség életében, ezért Schütz nem félti a vallás jövőjét, hiszen mindig lesznek olyan tényezők, amelyeket észérvekkel nem lehet megmagyarázni. A szenvedés és a halál valóságával szemben a szellem mindig keresni fogja azt a kapaszkodót, amelyben megnyugvást lelhet⁵ és ilyet racionális szinten nem fog találni.

A vallás egy végtelen dimenzió irányába nyit kaput. A Teremtőhöz való ragaszkodás pedig megteremti azt a közösséget itt a földi világban,⁶ amely azokat köti össze, akik ugyanazt vallják

¹ Rudolf O. (1997). *A szent*. Budapest: Osiris Kiadó.

² Schütz A. (1936). Szellemi szintézis és vallás. In: *Őrség: korkérdések és tájékozódások*. Budapest: Szent István Társulat. 27.

³ Schütz A. (1940). *A bölcsélet elemei*. Budapest, 434.

⁴ Schütz (1936) 28.

⁵ Schütz (1936) 30.

⁶ Az ember nem elszigetelt lény, fontosak a közösségi tényezők is, amelyeknek egyik megnyilvánulási tere a vallási közösség. Schütz A. *Vallás és hit*. 47-48.

egy adott dologról.⁷ Ez a közös lelkület⁸ lesz az alapja a külső kifejeződésül szolgáló istentiszteleti alkalmaknak.⁹ Az ember jellemét meghatározott értékekhez való ragaszkodás alkotja meg, ezen értékek pedig Schütz megfogalmazásában a vallásban található meg. Így válik a vallás a szellemi szintézis nélkülözhetetlen alapelemévé.¹⁰ A széthúzó társadalmat a végtelen dimenzióhoz csatlakozó vallás értékei¹¹ mentén kívánja Schütz összefogni, világnézeti alapon.¹² Egy olyan világnézet alapján, amely nem csak egyes tudományos részeredmények sorba állítása révén szemléli a világot, hanem meg is akarja érteni az életet, annak értelmét, célját, amiért érdemes létezni és cselekedni.¹³ Mindez egy mondattal összefoglalva nem más, mint az igazság keresése,¹⁴ ami a legalapvetőbb emberi mozgatórugó, amióta világ a világ.

Miközben a vallás a szellemi szintézis nélkülözhetetlen alapeleme, olyan szempontból viszont nem tekinthető egyetemes tényezőnek, hogy nincs egyértelműen jelen térben, időben és érdeklődésben (vagyis minden emberi foglalatosságban).¹⁵ Mégpedig azért, mert a vallás meghatározása alá tartozik például a buddhizmus is, amelyből hiányzik a szentség fogalma, mint alaptényező. Továbbá vallási jellemzőkkel tűnnek fel mindenféle egyéb ideológiák is, mint az ateizmus vagy a fajelmélet, amelyek nem férnek bele az egyetemesség keretébe.¹⁶ Sokan teljesen profán eszméktől várnak világmegváltó eredményeket, mint az antialkoholizmus, az eszperantó, a sport vagy éppen a gazdasági föllendülés, noha ezek nem vallások.¹⁷ Vallás alatt Schütz az egyéni vallásosság és az Istennel való kapcsolat¹⁸ meglétét érti.¹⁹ Aquinói Szent Tamástól idézi, hogy a vallás az ember odafordulása Istenhez,²⁰ amelyik ideológiában ez nincs meg, az nem vallás.²¹ Továbbá nélkülözhetetlen, hogy az ember aktív részese legyen ennek az odafordulásnak.²² Ha ez nincs meg, a vallásosság nem lesz teljes értékű,²³ hiszen, ha csak félig-meddig hisz az ember valamiben, akkor mindenképpen hiányozni fog a teljesség. A kor feladata Schütz Antal szerint nem lehet más, minthogy az ember

⁷ Schütz (1936) 32. Schütz Platónra (Az állam. Nyolcadik könyv, A demokrácia. 259-267.) hivatkozik, aki szerint az az erős ország, amelynek az alattvalói ugyanazt gondolják adott dolgokról. Így kell lennie a vallási tanokkal is a hívek körében.

⁸ Az élő vallás a lélekben van. Vallás és hit, 14.

⁹ Schütz (1940) 437.

¹⁰ Schütz (1936) 33.

¹¹ Ezek az értékek egyetemesek, minden emberhez egyformán szólnak. Schütz (1940) 435.

¹² Schütz (1936) 37-38.

¹³ Schütz (1936) 39.

¹⁴ Schütz (1936) 40.

¹⁵ Schütz A. (1937). Mi a vallás? (289.) *Theologia*,

¹⁶ Schütz (1937) 290. Ezek az ideológiák abban is különböznek a vallásoktól, hogy Schütz szerint igazán komoly vallás nem csinál történelmet. Ennek ellenére, ami hatással van a történelemre, az sok esetben vallás akar lenni, vagy legalább annak akar tűnni, mint például a bolsevizmus, a nemzeti szocializmus, a vegetarizmus, a sport, a technikai haladás, a vitamin-elmélet, az antiszemitizmus, vagy az antibolsevizmus. Vallás és hit, 2.

¹⁷ Schütz A. (1939). A vallás. In: Kornis Gy. (Ed). *A mai világ képe I.* (180.). Budapest: Kir. M. Egyetemi ny.

¹⁸ Isten nélkül nincs vallás. Vallás és hit, 11.

¹⁹ Schütz (1937) 291. Természetesen a vallásnak az ember és Isten közti kapcsolat egyszerű leírásán túl vannak olyan objektív tárgyi elemei is, mint a tanok az ember eredetéről és céljáról, a törvények, amelyek formát adnak ahhoz, hogy az ember kifejezhesse az életében az Istenhez fűződő kapcsolatát és persze a szertartások, mint szimbólumok. Schütz (1940) 439.

²⁰ Schütz (1937) 292.

²¹ Schütz (1937) 293.

²² A vallási magatartás lényege az imádás, hogy Istentől várjuk az üdvösségünket. Vallás és hit, 10.

²³ Schütz (1937) 294.

ragaszkodjon az élő Isten-kapcsolaton alapuló vallásosságához²⁴ a maga teljességében és így keresse a választ az aktuális problémákra. Nem lehet kivenni a napi gondokat Isten fennhatósága alól és a gonoszra bízni, hanem ragaszkodni kell minden körülmények közt a meglévő alapértékekhez.²⁵

A vallást nem csak önmagában, hanem a többi kultúrjelenléssel együttműködésben kell vizsgálni, mint a politika, a gazdaság, a tudomány, a művészet vagy éppen a szociális élet, és itt is látni kell, hogy honnan hová tartanak a folyamatok.²⁶ A világ egészét kutatva ugyanakkor az is szem elé kerül, hogy milyen sokszínűség jellemzi a vallást a különböző tájak és felekezetek szerint.²⁷ A vallási statisztikák a sok eltérés és átfedés, bizonytalanság miatt nem adnak pontos képet arról, hogy az egyes emberek vallásossága mit tartalmaz, de az egyértelműen megállapítható, hogy a vallás alapvetően hozzátartozik az emberhez, mint a nyelv.²⁸ Ez abból is fakad, hogy a vallás kiegészíti az emberi tudás korlátoltságát., érzelem- és akartvilágának tökéletlenségét.²⁹ A modern kori vallásosság színtere pedig maga a Föld, ahol bármilyen apró változás is hatással lehet az emberiség egészére, szemben a korábbi történelmi korszakokkal, amikor az egyes kultúrák egymástól elszigetelve eltérő fejlődési utat jártak be. A világvallások kapcsolatba kerülnek egymással és valamilyen módon hatnak is egymásra.³⁰ Az egyén pedig választás elé kerül, hogy melyik irányzathoz csatlakozzon, amely lehetőség a korábbi történelmi korokban nem állt rendelkezésre.³¹

Schütz Antal meglátása szerint az ő korában legnagyobb hatással az európai keresztény kultúra van a világra, amely ugyanakkor összekapcsolódik egyfajta jelenvilágisággal, ami alatt Schütz azt érti, hogy az emberek számára fontosabbá válik a jelen élvezete, mint a túlvilág elérésére való törekvés. A gazdasági jólét ekkor mint elérendő cél leginkább a marxizmuson³² keresztül jut kifejeződésre, amivel a vallásnak foglalkoznia kell.³³ Schütz szeretné kiemelni a vallást a többi kultúrtényező közül és elérni, hogy ne szoruljon vissza az egyéni lelkiismeret világába.³⁴ Schütz meg van róla győződve, hogy a vallás iránti igény nem irtható ki az emberből, hiába próbálkozik ezzel például a bolsevik ideológia.³⁵ De ugyanígy az eltömegesedés³⁶ sem képes

²⁴ Ennek a vallásosságnak a felkeltésén fáradozott Prohászka Ottokár is. Vallás és hit, 7.

²⁵ Schütz (1937) 297.

²⁶ Schütz (1939) 175.

²⁷ Schütz (1939) 176.

²⁸ Schütz (1939) 178.

²⁹ Vallás és hit, 26.

³⁰ Schütz (1939) 184. A globalizáció Schütz történelemszemléletének egyik központi gondolata, amennyiben a világtörténelem immáron nem egyes földrészek, kultúrák, országok egymástól elszigetelt világában zajlik, hanem egymással szoros összefüggésben.

³¹ Schütz (1939) 185. A modern vallástudomány jól ismeri a patchwork-vallásosság fogalmát, azt a kollázst, ami az egyéni vallásosság esetén ma már számtalan esetben megfigyelhető. Az emberek a különböző vallási tanításokból kedvük szerint összeválogatják maguknak a szimpatikus tanokat, szimbólumokat, amelyekben hisznek. Megfér egymás mellett a feszület és a Buddha-szobor, a vallási szertartás meg egyfajta lelki feltöltődést nyújtó élménnyé válik a valódi hitvallás helyett. Ezt a fajta vallási relativizmust már Schütz Antal is felismerte, pedig az akkori tapasztalatok a mostaniaknak csak alig észlelhető előzményeiként voltak láthatók.

³² A marxizmus a vallást az emberi nyomorúság, a rossz társadalmi berendezkedés, a rossz gazdasági viszonyok vetületének, párázatának tekinti, a mennyország itt a földön van. Vallás és hit, 120.

³³ Schütz (1939) 186-187.

³⁴ Schütz (1939) 187.

³⁵ Schütz (1939) 188. A vallás helyébe a gépművészet, idegen szóval a machinolatria kerül. Schütz (1936) 224.

³⁶ Schütz Antal ezt a kifejezést használta a tömegkultúra kialakulására, az addig egymástól elszigetelt társadalmi csoportok összeolvadására.

megszüntetni a vallásosságot, hiába hajlamos az egyén gondolkodását eltompítani és a többiekéhez igazítani. Azért ez is jelent egyfajta krízist a vallás számára, mert a tömeg könnyebben mozdul el primitívebb irányokba, bálványokkal helyettesítve a vallási értékeket.³⁷ Ráadásul nem csak a vallási értékeket, de az összes többi értéket is veszélyezteti az egyenlőségi fanatizmus, amely arra irányul, hogy, ha nem részesülhet mindenki például a magas szintű kulturális javakban, akkor inkább senki ne férjen hozzájuk.³⁸ Ez az értékvesztés már Platon államában megjelenik, mint a demokrácia egyik legfőbb jellemzője.³⁹

Schütz Antal kapcsolatot keresett vallás és kultúra, illetve az élet egyéb területei között. Gazdasági szempontból elismerte a kapitalista termelési módot, mint amely a legtöbbet tette az ember nyomorának a megszüntetéséért. Úgy vélte, ha a gépek átveszik az emberek munkáját,⁴⁰ az embereknek több idejük jut a vallási életük kibontakoztatására.⁴¹ Ugyanakkor a gazdasági élet egyelőre kívül esett a vallás fennhatóságán, noha a szociális problémák miatt lett volna ott keresnivalója, ahogy azt a *Rerum Novarum*⁴² és a *Quadragesimo Anno*⁴³ enciklikák is megfogalmazták.⁴⁴ A tömegesedés⁴⁵ miatt egyre többen kérnek részt maguknak a gazdasági javakból, amit a bolsevizmus képviselői a maguk módján akarnak kiszolgálni,⁴⁶ és mindent megtesznek annak érdekében, hogy a vallást kiszorítsák ebből, például azzal, hogy magánüggé minősítik és általában véve üldözik. Ezzel széles tömegeket hódítanak el a vallásoktól szerte a világon,⁴⁷ és ezen tömegek általános alapelvévé válik az élet élvezete.⁴⁸

A fő kérdés az, hogy ki tud megoldást kínálni az emberiség szociális kihívásaira, amelyre a kereszténységnek, azon belül a katolikus egyháznak válaszolnia kell. Annak ellenére is, hogy a korábbi történelmi korokban nem tudták maradéktalanul megoldani ezeket a problémákat.⁴⁹ Megjelenik a szintéren a politika is, amelybe a kereszténység képviselőinek be kellene kapcsolódnia ahhoz, hogy a Schütz által elhibázottnak tartott párizsi békéket, a nacionalista

³⁷ Schütz (1939) 190.

³⁸ Schütz (1936) 226. A kultúra és a vallás értékeinek lerombolása hosszabb távon szociális tragédiához vezet. Schütz (1936) 227.

³⁹ Platon. *Az állam*, 267.

⁴⁰ Vallás és hit, 125. Egyfajta sajátos kihívásként megjelenik a gépmádás gondolata is, mások pedig az ember istenítésében keresik a megoldást az élet nagy kérdéseire. Vallás és hit, 128-129.

⁴¹ Schütz (1939) 192.

⁴² *Rerum Novarum* – XII. Leó pápa enciklikája a munkáskérdésről (az első pápai szociális körlevél) Róma, 1891. Fordította: Prohászka Ottokár. (<https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=125>)

⁴³ *Quadragesimo Anno* – XI. Pius pápa apostoli körlevele tisztelendő pátriárka, prímás, érsek és püspök testvéreihez, az Apostoli Szentszékkal békében és közösségben lévő egész papsághoz és a világ valamennyi katolikus hívőjéhez a társadalmi rend megújításáról és evangéliumi szellemű tökéletesítéséről XIII. Leó pápa *Rerum novarum* kezdetű körlevele kibocsátásának 40. évfordulóján (<https://web.archive.org/web/20100902073658/http://ocipe.hu/KatSzoc/qa1.htm>)

⁴⁴ Schütz (1939) 193.

⁴⁵ Schütz (1936) 217-218. A tömeg sokkal lazább emberi közösséget jelent, mint azok a csoportok, amelyeket korábban tárgyaltam. Többnyire szervezetlen, de szervezeten is nehéz irányítani, mert leginkább érzések és vélemények kötik össze a tagokat, nem pedig az igazságon alapuló tények. Működése kiszámíthatatlan, vezető nélkül könnyen szétesik.

⁴⁶ Schütz (1939) 193.

⁴⁷ Schütz (1939) 194.

⁴⁸ Schütz (1936) 221-222. A vallási értékek hátrahagyása lehet egyfajta tünete egy olyan világnak, amelyben az általános erkölcsi értékek is háttérbe szorulnak. Korábban soha nem látott mértékben válik lehetségessé érdemi teljesítmény nélkül előnyökhöz, jó álláshoz jutni, a javakat élvezni, miközben a dolgok értéke kizárólag azok élvezeti szempontból nézett hasznosságára redukálódik le.

⁴⁹ Schütz (1939) 195.

túlkapásokat a kisebbségekkel szemben, illetve általában a machiavellista megnyilvánulásokat ellensúlyozni tudják.⁵⁰ Schütz ellenzi a totalitárius mozgalmakat és kifogásolja, hogy még a magukat kereszténynek nevező politikusok sem emelnek szót a vallással össze nem egyeztethető ideológiai megközelítések ellen, sőt ők maguk is haszonélvezőivé válnak a folyamatoknak.⁵¹

Ami az állam és a vallás kapcsolatát illeti, Schütz korában egyfajta történelmi átalakulás zajlik, ahol a középkori keresztény államtól az abszolút államon, majd a liberális államon keresztül eljutunk a nemzetállamok koráig. Míg egyes országokban vallásüldözés zajlik, mint például Szovjetországban,⁵² Mexikóban és Spanyolországban, máshol nemzeti ügyet csinálnak a vallásból, mint a dél-amerikai spanyol államokban vagy a fasiszta Olaszországban, addig Magyarország és Ausztria több elemet megőriz a régi, középkori keresztény állam jellemvonásaiból. Vannak azonban olyan országok is, ahol barátságos viszonyt ápol az állam a vallással, mint Anglia vagy az Egyesült Államok, illetve Japán, Dánia és az északi germán protestáns államok.⁵³ Sokféle példa látható tehát egy időből, amelyek mind alátámasztják, hogy a régi hegemon formákkal szemben az átalakulás folyamata zajlik a két világháború közti időszakban világszerte. Egy biztos, a változások közepette az egyházak nem maradhatnak közömbösek az állammal kialakítandó viszony kérdésében, amit jól jeleznek például a Vatikán és az egyes államok között sorra kötött konkordátumok ebben az időszakban.⁵⁴

Schütz a művészetet és a tudományt egyaránt a vallásból vezeti le.⁵⁵ Főleg az ortodox keleti kultúrában, amely sokkal mélyebben kötődik a valláshoz, mint a nyugati kultúra, amely elveszíti a vallásos gyökereit.⁵⁶ Ugyanakkor az egész világot érinti a tudomány profanizálódása, beleértve ebbe a távol-keleti kultúrákat is. Ennek ellenére Schütz szerint a vallásnak sikerült megvédenie veszélybe került pozícióját a 20. század első felére a tudománnyal szemben.⁵⁷ A kiegyezés azonban még ekkor nem történik meg, mivel a tudomány szeretné magát előtérbe helyezni és a vallást a művészet mellé az irracionális világ megrajzolására fogni egyfajta életvezetési segédkonstrukcióként.⁵⁸ A korszakban kialakuló totális államok pedig Schütz szerint egyenesen azzal a veszéllyel fenyegetnek, hogy mind a tudományt, mind a vallást a saját céljaiknak megfelelően akarják használni, eltávolodva ezzel a mindenképp főlött való igazság keresésétől, amely mindkét ágazat elsődleges célja a megfelelő eszközeik használata révén.⁵⁹

A két világháború közti időszakban erősödik meg a vallástudomány, mint új tudományág, amely a vallások világával, a vallásoknak a társadalomra gyakorolt hatásával foglalkozik, elkülönülve a teológiától.⁶⁰ A teológiával szemben, amely a saját rögzített normáit próbálja tudományos módszerekkel hittudományként igazolni, a vallástudomány minden vallást és vallási jelenséget egyformán vizsgál anélkül, hogy az egyes hitigazságokat igazolni vagy

⁵⁰ Schütz (1939) 196.

⁵¹ Schütz (1939) 196.

⁵² Az ateizmus a bolsevista Oroszországból indult el. Vallás és hit, 104.

⁵³ Schütz (1939) 197.

⁵⁴ Schütz (1939) 198.

⁵⁵ Schütz (1939) 201.

⁵⁶ Schütz (1939) 202.

⁵⁷ Schütz (1939) 203.

⁵⁸ Schütz (1939) 204.

⁵⁹ Schütz (1939) 205.

⁶⁰ Schütz (1939) 206.

összevetni próbálná egymással. A vallástudományon belül Schütz megkülönbözteti a vallástörténetet, a vallásismertetést, a vallási kultúrtudományt, a valláspszichológiát⁶¹ és a vallásszociológiát⁶², mint külön irányzatot.

Ami a vallások világban való elhelyezkedését illeti, geopolitikai szempontból Schütz három részre, három koncentrikus övre osztja a vallásokat. A belső rész a nagy szárazföldeket takarja (Mongólia és Oroszország) egyfajta nyomott egyhangúsággal, a középső rész a nagy folyóvölgyek és a telepes kultúrák vidéke, ahonnan a történelmi világvallások szétsugároztak a világ minden tájára, a külső rész pedig a tengerjárók és a hódítók világa, Angliával, Japánnal és Amerikával. Nyugaton a kereszténység, keleten a buddhizmus terjed a külső, valamint az iszlám és a hinduizmus a belső perifériákon. A primitív vallások eltűnnek, a zsidóság elszigetelődik a többiekhez képest.⁶³

A kereszténységet, az iszlámot és a buddhizmust összeköti, hogy az eredetük egy személyes vallásalapítóhoz kapcsolódik, aki az alapvető forrása marad mindegyik irányzatnak. A hinduizmusból hiányzik ez a központi alak, ennek követői magát a világmindenséget tekintik inkább centrumnak, olyan istenségnek, ahová mindenki igyekszik egyszer visszatérni.⁶⁴ A kereszténységet és a buddhizmust még a megváltás gondolata is összekapcsolja, ám a buddhista önmegváltás helyett a kereszténység Jézus Krisztusba helyezi a megváltás reményét, amely Schütz szempontjából érthető módon magasabb szintre emeli a kereszténységet a buddhizmussal szemben.⁶⁵

Schütz szerint a hinduizmus és az iszlám a megváltás ígérete hiányában sokkal jobban ki van szolgáltatva a hívők politikai viszonyainak, terjedésük nem annyira missziós, mint inkább katonai eszközökkel történik.⁶⁶

A nyugati ember számára Schütz, mint katolikus pap szerint nem kérdés, hogy a kereszténység lehet az egyetlen irányadó vallás, mint követendő értékrend, amelyet sem a tudomány, sem a marxizmus nem tudott térdre kényszeríteni,⁶⁷ amelyek közül az utóbbi, ahogy a történelem korábbi szakaszában az iszlám, ezúttal ismét Spanyolországból fenyegeti a Nyugatot.⁶⁸ Schütz két fő feladatot lát a kereszténység előtt: a szekularizációval való szembeszállást és a belső megújulást.⁶⁹ A megújulásban fontos szerepet tölthet be például az eucharisztikus kongresszus.⁷⁰ Ahhoz, hogy eredményes legyen a megújulás és a beilleszkedés a megújuló társadalom szövetébe szükséges figyelembe venni mindenhol a helyi körülményeket, ami a népi, történelmi, kultúrabeli sajátosságokra vonatkozik. Ez alapvető feltétele az erősödő missziós mozgalmak sikerességének.⁷¹

⁶¹ Schütz értelmezésében a vallás anyja és dajkája az egész ember. Vallás és hit, 31.

⁶² Schütz (1939) 206.

⁶³ Schütz (1939) 181.

⁶⁴ Schütz (1939) 182.

⁶⁵ Schütz (1939) 182-183.

⁶⁶ Schütz (1939) 183.

⁶⁷ Schütz (1939) 208.

⁶⁸ Vallás és hit, 1.

⁶⁹ Schütz (1939) 209.

⁷⁰ Schütz (1939) Schütz megélte hazánkban az előzőt 1938-ban, így az ezzel kapcsolatos gondolatai éppúgy érvényesek lehetnek 2021-ben is.

⁷¹ Schütz (1939) 214.

Ráadásul egyfajta harcként is felfogható a missziós tevékenység, amennyiben a transzcendens vallásosság küzd a profanizmus ellen, de a kereszténység ezen belül a keleti vallásokkal szemben is küzdelemre kényszerül a tényerést illetően.⁷² Schütz meg van róla győződve, hogy a keleti vallásokkal szemben máris győzött a kereszténység, amennyiben azok kénytelenek lényeges tartalmi és formai elemeket átvenni ahhoz, hogy teret tudjanak nyerni maguknak a világban.⁷³ Hasonló győzelmet vár a bolsevizmussal és a nemzeti szocializmussal szemben is, abból a gondolatból kiindulva, hogy az ember eredendően vallásos lény és történelmet vallás nélkül csinálni nem lehet.

Schütz egészen biztos benne, hogy készülöben van a megtérés ideje,⁷⁴ noha ezt a maga részéről már nem érte meg és talán még ma sem lehetne egyértelműen kijelenteni, hogy ez bekövetkezett volna, vagy egyáltalán közelebb került volna hozzá a világ. A célbaérés attól is függ, hogy mit jelent a megtérés, mikor lehet kijelenteni, egyáltalán ki lehet-e jelenteni, hogy a világ megtért. De ez már túlmutat Schütz Antal vallással, vallástudománnyal kapcsolatos gondolatainak a bemutatásán.

⁷² Schütz (1939) 216.

⁷³ Schütz (1939) 216.

⁷⁴ Schütz (1939) 217.