

Papp Richárd

„Úgy a földön is”

**Zsidó és keresztény kultúrák
vallásantropológiai nézőpontból**

Egyetemi jegyzet

Szimbiózis Kötetek 9.

Budapest, 2003

Tartalom

Előszó	4
I. Szent struktúrák és tradíciók	6
1. Bevezetés	
2. Az etnicitás jelentéstartalmai a zsidó Szentírásban	
3. Az etnicitás újszövetségi jelentéstartalmai	
4. Törvény és tradíció a zsidó Szentírás alapján	
5. Törvény és tradíció az Újszövetségfényében	
II. Szent struktúrák és tradíció jelentéstartalmai zsidó és keresztény felekezetek életében	47
1. A zsidó tradíció	
2. Ortodox keresztény tradíció	
3. A katolicizmus tradíciója	
4. Protestáns tradíció	
5. A radikális reformáció tradícióértelmezésének egy példája az adventista mozgalom Sola Scriptura elvének tükrében	
6. Összefoglalás	
III. Zsidó és keresztény kultúrák a Kárpát-medencében (esettanulmányok)	80
1. Bevezető gondolatok	
<i>A magyar zsidóságról</i>	
<i>Vallás és kultúra a Vajdaságban (felmerülő kérdések)</i>	
2. Kutatásmódszertan	
2.1. A fonott kalács (Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása)	
2.2. Vallásosság és nemzettudat empirikus kutatási lehetőségei a Kárpát-medencében	
3. Vallás, tradíció, etnicitás	
3.1. Zsidó és keresztény kisebbségi kultúrák a Kárpát-medencében	
<i>Tradíció és kisebbségi kultúra</i>	

1. példa: *A hagyomány láncolata és a kultúra változásai egy magyar zsidó közösségben*
2. példa: *Kereszténység és tradíció a vajdasági magyarok életében, avagy nyugdíjba ment-e a Tételapó?*
3. példa: *A „szerb vallás”*
Vallási tradíció és kisebbség?
- 3.2. „Járható ösvény” (Magyar zsidó fiatalok az izraeli ortodox társadalomban)
- 3.3. Történelmi egyházak és kisebbségek a vajdaságban: eltérő etnikus stratégiák?
Bevezető gondolatok
Történelmi egyházak: etnikus vallások?
Kisebbségek: interetnikus stratégiák?
Összefoglalás
4. A rituális tér és idő jelentéstartalmai
- 4.1. A „zsidó mentalitás” terei
- 4.2. „Mindennapi kenyérünk”(A Millennium és a „megszentelt hagyományok” jelentései Vajdaságban)

Bibliográfia

205

Előszó

Napjaink európai közéletében felerősödni látszik a diskurzus zsidó és keresztény „gyökereink” fontosságáról. Sokan az európai nemzetek és kultúrák közös forrásaként jellemzik e két vallási rendszert, mások a szekularizált társadalmak életén belüli „szubkultúraként” tekintenek rájuk s vannak olyan meglátások is, amelyek szerint a zsidó és keresztény értékek, életelvek mai napig életünk, mindennapjaink szerves részét képezik.

Európa közepén, valamint keleti és délkeleti részén e kérdések talán még nagyobb súllyal merülnek fel számunkra, hiszen régióink vallási életét egyaránt meghatározza a közelmúlt ateista diktatúráinak több évtizedes vallásüldözése és az elmúlt majd másfél évtized, amely során a társadalom periferiájára szorult egyházainak nyilvános vallásgyakorlata is újraindulhatott. Úgy vélem, a fent említett nézőpontok alapján, a zsidó és keresztény vallási rendszerek megismerésének jelentősége megkerülhetetlen kultúránk, társadalmaink teljes valóságának feltárásához. Az ismert kulturális antropológus, Clifford Geertz így összegzi vallásról írott gondolatait: „A vallás azért érdekes, mert formálja a társadalmat csakúgy, mint a környezet, a politikai hatalom, a jólét, a jogi kötelesség, a személyes vonzalmak és a szépségre való hajlam.” Emellett az is nyilvánvalónak tűnhet számunkra, hogy a társadalmi-kulturális környezet is „formálhatja” a vallást, hatással lehet az egyetemes vallási rendszerekre és jelentéstartalmakra. Kultúra, társadalom és vallás holisztikus összefüggésben van egymással, így a vallás kutatásával egy adott társadalom teljes kulturális összefüggésrendszerét vehetjük szemügyre. Ugyanakkor a vallás a személyes életvilágokat, életsorsokat s ezek megfogalmazódásait, önreflexióit, azaz az identitás teljes spektrumát is formálja. A vallás így az etnikus identitást is kifejezi és elmélyíti a saját kulturális környezet biztonságának megteremtésével, a saját kultúra jelentéseinek, szimbólumainak, etnikai tartalmainak („nemzeti”, „tradicionális”, „anyanyelvi” hovatartozás) vállalt kifejezésével és tudatosításával.

Mindebből láthatjuk, zsidó és keresztény vallási rendszerek kutatásával Európa egyszerre „közös alapú” és multikulturális valóságtartalmaira is rákérdeztünk.

Írásom e kérdések megfogalmazásaihoz a kulturális antropológia szemléletmódján keresztül kíván hozzájárulni. Jelen munka a budapesti kulturális antropológia szakon *Zsidó és keresztény kultúrák* címen megtartott előadásaim anyagát tartalmazza így elsősorban, mint kulturális antropológiai egyetemi jegyzet használható. Témáját tekintve azonban kiegészítő tankönyvként is hasznos lehet más társadalomtudományi, illetve bölcsészettudományi, vallástudományi és teológiai kurzusok számára.

Jegyzetemben arra törekedtem ugyanis, hogy egyaránt bemutassam a zsidó és keresztény vallási rendszerek általános, meghatározó struktúráit, valamint ezek megnyilvánulásait a mindennapok élő valóságában. Említett „*szent struktúrák*” kulturális antropológiai perspektívából való bemutatása által rápillanthatunk az adott vallások, felekezetek azon alapvető jelentéstartalmaira, amelyek rendszerezik, meghatározzák e vallás érték- és normarendszerét, vallásgyakorlatát, a felekezetekhez tartozó emberek életútját, meghatározó rítusait, azonosságtudatát és világnézetét. E „szent struktúrák” elemzésétől elválaszthatatlan a *tradíció* kutatása, hiszen a tradíció az, amelyen keresztül a vallási közösségek tagjai részesülnek a szent struktúrák jelentéstartalmaiból. Mindez természetesen kulturális antropológiai szempontból csupán úgy kutatható, ha a jelen mikrokutatásainak fényében beszélünk minderről, hogy ezáltal azt is meglássuk, hogyan és mit merítenek adott közösségek saját vallásuk áthagyományozott tanításaiból.

Jegyzetemben ezért először a *zsidó Szentírás* és (Tánách, keresztény értelmezésben: *Ószövetség*) a *keresztény Biblia* alaptanításait mutatom be az etnicitás, az *isteni törvények* és a *tradíció* jelentéstartalmairól. Ezt követően ugyanezen jelentéseket vizsgálom meg a *zsidó*, az

ortodox keresztény, a katolikus, a protestáns felekezetek és a radikális reformáció egyik mozgalmának keretein belül. Ennek segítségével - többek között - bepillantást nyerhetünk a Tóra, a Tánách, a Talmud, az evangéliumok, az Újszövetség világába, továbbá megismerkedhetünk az említett vallási irányzatok egyháztörténeti, teológiai, vallásgyakorlati sajátosságaival is.

Jegyzetem második részében ezen általános meglátásokat életünkben próbálom bemutatni az utóbbi évek során készített résztvevő megfigyelésen alapuló esettanulmányaim bemutatásával. Ezen esettanulmányok mindegyike jelenünk kárpát-medencei valóságához kötődik így az általános és megélt vallási tartalmak viszonyrendszerének komplex összefüggésrendszeréről is konkrétabb tudást szerezhethetünk.

Esettanulmányaim tematikáját e kettős törekvés határozta meg, ezért a jegyzet második részében egyaránt olvashatunk a *kulturális antropológia vallási jelenségeket értelmező kutatómódszertanáról, zsidó és keresztény közösségek tradícióiról és etnikus tartalmairól, valamint a rituális tér és idő jelentéseiről*. Említett jelenségkörök például kutatott közösségeim életében próbálom feltárni, így megismerkedhetünk *egy budapesti zsinagógai közösség, egy jeruzsálemi ortodox zsidó társadalomban szocializálódó fiatal magyar zsidókból álló csoport, vajdasági magyar katolikus és református mikrotársadalmak, szerb pravoszlávok és egy „jugoszláv-metaetnikus” kisegyház tagjainak életével, vallásaik megélt tartalmainak tükrében*.

Írásom célja, hogy a benne megjelenő bibliai, vallástudományi ismeretanyag, valamint a módszertani fejezetek és konkrét esettanulmányok által segítséget nyújtsak azoknak a fiatal kulturális antropológus és más zsidó és keresztény vallások iránt érdeklődő kutatók számára, akiknek kutatásaik során szükségük lehet adott problémavilágok általános etnográfiai ismeretére és a kulturális antropológia kérdésfeltevéseire.

Céлом továbbá minden érdeklődő „megszólítása”, hiszen ahhoz, hogy – visszaulva a bevezető sorokban írtakra – elgondolkodhassunk a velünk együtt élő vallási tartalmak jelentéseire, jelentőségére életünkben, érdemes megismerni e jelentések mélyebb tartalmait és kultúránkkal való összefüggésrendszeit. Mint az egyes fejezetekből kiderül, napjaink közbeszédének „zsidó-keresztény” jelzője olyan sokszínű és komplex világot takar, amelynek megértéséhez, közös értékeinek megismeréséhez ezek különbözőségeit is értenünk kell, hogy végül – magunk és egymás megértésén keresztül – ami elválaszt egymástól, kössön össze minket, ahogy a jegyzetben többször idézett Zsoltárok könyve írja:

„Ó, mily szép és mily gyönyörűséges, ha a testvérek egyetértésben élnek! Olyan ez, mint mikor a drága olaj a fejről becsordul a szakállra... Olyan, mint a Hermón harmatja, amely leszáll a Sion hegyére. Csak oda küld az Úr áldást és életet mindenkor” (133. zsoltár)

I. Szent struktúrák és tradíciók

1. Bevezetés

A kulturális antropológia kultúrafelfogásának konkrét jelentése Boglár Lajos szavaival: egy meghatározott embercsoport tanult hagyománya, életmódja, amelyben osztoznak a csoport tagjai (Vallás és antropológia 1995: 5).

A kultúrák életének meghatározó rendszere a tradíció, a kulturális jelentéstartalmak generációról generációra átörökölt formái, keretei, struktúrái, amelyekben „osztoznak” a kultúra tagjai. Egyedi kultúrákat, azok élő, adott közösségekben fellelhető jelentéseit tehát csupán akkor érthetjük meg és értelmezhetjük, ha tisztában vagyunk az adott kultúra „általános” kulturális-tradicionális valóságtartalmaival. A kultúrán belül létező csoportok, egyének másként kommunikálnak a számukra átörökölt tradícióval, azonban ahhoz, hogy sajátos reflexióikat megismerhessük, tudnunk kell arról a tradicionális érték és normarendszerről is, amely keretét adja, strukturálja az élő, egyedi jelentésvilágokat. Zsidó és keresztény kultúrákat kutatva sincs ez másként, jelen írás ezért olyan általános nézőpontokon keresztül próbálja bemutatni e vallási rendszereket, amelyek alkalmazásával kulturális antropológiai kutatásaink szempontrendszere gazdagodhat.

Emellett a következő fejezetek betekintést kívánnak nyújtani a zsidó és keresztény komplex vallási világok belső jelentéstartományaiba felfedezve azok mélyebb megértésének antropológiai lehetőségeit.

A tradíció folyamatának megértéséhez alapvető szükségünk van a „szent struktúrák” értelmezésére is, ezért ezek elemzése nem lehet független a szent hagyományok bemutatásától. A Szentírásban lefektetett és ezáltal mindegyik soron következő vallási rendszert meghatározó normarendszereket és igazságokat, azaz Isten törvényének bibliai kinyilatkoztatását nevezzük „szent struktúráknak”. E „szent struktúrák” adnak keretet egyén és közösség számára ahhoz, hogy összhangban, közvetlen kapcsolatban tudjanak maradni Istennel minden időben és bármely kulturális környezetben. Kizárólag ezáltal részesedhet az ember az örök életben, az Istennel való örök harmónia megtalálásában. Mindebből láthatjuk, a tradíció alapvetően határozza meg e vallási kultúrák életét, hiszen a szent hagyomány feladata a „szent struktúrákat” „tisztán és sérthetetlenül” továbbadni az elkövetkezendő generációk számára, hogy ebben „osztozva” az ember Istennel közösségbe léphessen.

Zsidó és keresztény kultúrák említett jelentéstartalmait a Szentírás határozza meg és foglalja keretbe, ezért lássuk néhány bibliai idézet tükrében az elmondottakat:

„És ezek az igék, amelyeket e mai napon parancsolok néked, legyenek a te szívedben. És gyakoroljad ezekben a te fiaidat, és szólj ezekről, mikor a te házában ülsz, vagy mikor úton jársz, és mikor lefekszel, és mikor felkelsz... Ha pedig engedelmeskedtek e végzéseknél, és megtartjátok, és teljesítitek azokat: az Úr, a te Istened is megtartja néked a szövetséget és irgalmasságot, a mely felől megesküdött a te atyáidnak” (5Móz 6,6–7 és 7,12).

„Áldott az a férfi, a ki az Úrban bíz, és akinek bizodalma az Úr. Mert olyanná lesz, mint a víz mellé ültetett fa, a mely a folyó felé bocsátja gyökereit, és nem fél, ha hőség következik, és a levele zöld marad; és a száraz esztendőben nem retteg, sem a gyümölcsözéstől meg nem szűnik” (Jer 17,7–8).

Az Újszövetség Krisztus személyének fényében ugyanezeket a tartalmakat fogalmazza meg: *„Az pedig az örök élet, hogy megismerjenek téged, az egyedül igaz Istent és a kit elküldtél, a Jézus krisztust” (Jn 17,3).*

„Monda néki Jézus: Én vagyok az út, az igazság és az élet; senki sem mehet az Atyához, hanemha én általam” (Jn 14,6).

A zsidó és a keresztény Szentírás különbözőképpen mutat rá Isten személyére és Isten törvényének értelmezésére (s mint látni fogjuk a kereszténységen belül is felekezetenként eltérőek a Bibliából interpretált tartalmak), azonban mindkét egyetemes vallási rendszer a bibliai kinyilatkoztatások „szent struktúráit” állítja életének középpontjába. Az ember számára ezen struktúrák jelentik az élet egyetlen „forrását”, „gyökerét”, amely kizárólag Istenből mint „életadó folyóból” táplálkozhat. A „szent struktúrák” adják az Istennel való szövetség és ezáltal az élet, mégpedig az örök élet mintáit.

A tradicionalizáció teszi lehetővé a tartalmakkal való azonosulás lehetőségét, az „utat” az „igazsághoz és az élethez”. Isten törvényének adaptálódnia kell tehát minden kor és minden kultúra környezetéhez, hogy ezáltal mindig élő és elérhető legyen minden ember számára. „Szent struktúrák” és tradíciók jelentéstartalmai így veszik körbe a zsidó és keresztény kultúrák világát, megteremtve ezzel Isten és ember találkozásának lehetőségét, a „legalapvetőbb antropológiai kérdés” valóságát.

2. Az etnicitás jelentéstartalmai a zsidó Szentírásban

Az etnicitás vallásantropológiai jelentései két antropológiai jelentéstartalom mentén jelennek meg a Bibliában.

Egyrészt Izrael, Isten népe, azaz „ám” (héberül), „láosz” (görögül). E biblikus fogalmak jelentése: „elkülönített szent nép” „Az Isten népe” kifejezés a Tórában így jelenik meg: *„Mostan azért, ha figyelmesen hallgattok szavamra, és megtartjátok az én szövetségemet, úgy ti lesztek nekem valamennyi nép közt az enyéim, mert enyém az egész föld. És lesztek ti nekem papok birodalma és szent nép. Ezek azok az igék, melyeket el kell mondanod Izrael fiainak”* (2Móz 19,5-6). Fontos kiemelni az idézetből a „ha” szót a későbbiekben elemzett jelenségek megértésének szempontjából, hiszen ez jelöli ki a zsidóság szakrális- etnikus határait. A fent említettek ennek alapján nem feltétlenül jelentenek született előjogokat, hiszen ha valaki nem felel meg ennek a parancsolatnak, az kikerülhet a zsidóság köréből ill. aki megfelel ennek a parancsolatnak, „betér” a zsidó közösségbe, az részesévé válhat a „szent népnek”. A „ha” kötőszó tehát Isten törvényének megtartását teszi kritériumává az „Isten szent népéhez” való tartozásnak.

A Biblia „etnicitáskategóriája” mentén a Szentírás Isten szentségével összefüggésben különbözteti meg az emberiség kultúráit.

Az „etnikum”, mint bibliai fogalom góim (héber), etné (görög) – többes száma azt feltételezi, hogy egy „szent néppel” szemben állnak a „népek”: Isten népe, az elkülönített szent nép mellett áll a „többi nép” (többes szám), tehát minden más nép, aki nem olyan, mint Isten népe.

Felmerül a kérdés kik ezek az etnikumok és mi e fenti megkülönböztetésnek a lényege?

A „szent” (kádos) szó héberül egyszerre hordozza magában a „szent” és az „elkülönített” jelentéstartalmakat. Az elkülönítés egyszerre jelent etnikai és szakrális megkülönböztetést is. Ha valaki Isten népéhez, a szakralitáshoz tartozik és elkülöníti magát a többi néptől, a góimtól, az etnétől (a többi etnikumtól), akkor ez mind szociológiailag, mind vallásilag illetve csupán egymás összefüggésrendszerében értelmezhető számára. Az „etnikumok” nem részesei Isten népének; ők azok, akik nem Isten népének tagjai, az ő társadalmukban nem Isten törvénye a zsinórmérték. Mivel nekik külön törvényeik vannak, a Biblia szembe állítja őket Isten népével, amelynek ezért kell elkülöníteni magát az „etnikumoktól”. Ez az elkülönítés azonban feladat és cél is egyszerre. Isten népének *feladata*, hogy Isten törvényét hirdesse az etnikumok között, „a világosságot hirdesse a sötétségben”, hiszen Isten szándéka, hogy törvénye „beilleszkedjen” az emberi történelembe.

A kiválasztott nép feladata és *célja* tehát, hogy megismertesse a többi népet az isteni törvénnyel. Zsidó és keresztény olvasatban egyaránt Isten szándéka az, hogy megmentse az egész emberiséget; visszatérjen az ember abba az állapotba – az Istenhez való hasonlóság állapotába – amely csak egyszer volt megadva az emberiségnek ill. az emberiség magjának (Ádámnak és Évának) a bűnbeesés előtt.

Lássuk a következőkben, mit jelentenek a fent elmondottak a zsidóság, illetve az Ószövetség szemszögéből:

A Tóra (Mózes 5 könyve) összefüggésrendszerében e kérdés meghatározó jelentőséggel bír.

A Tóra első könyve (a Teremtés és az ősatyák történeteinek összefoglalása) olyan isteni tan, amely azért adatott Izraelnek, hogy a benne foglaltakat átadja, hiszen lapjai összefoglalják az egész emberiségnek: az emberi nemnek közös eredete van és együvé

tartozik minden ember egyenlő és Istennek minden emberrel célja van. Mindez a zsidóságnak is egy alapvetés, nehogy felfuvalkodjon, és az emberiség egészének is szól, hogy mindenki lássa, a „kiválasztás”, egy „szent nép” „kiemelése” a „népek” közül mindannyiunkat érintő antropológiai jelentésekkel összefüggő tartalom. Nem az emberiség ellen való elszigetelés a „kiválasztás”, ellenkezőleg: az egész egyetemes emberiségért, mindenkiért történő segítség a Gondviseléstől.

Minden kétséget kizáróan kijelenti ezért a Teremtés Könyve: minden ember származása közös, minden egyes kultúrának közös az eredete, tehát együvé tartozik – ez a mindenható és jóságos Isten alkotása- egy az Isten és egy az emberiség.

A Biblia 12. fejezetében leírja hogy az özönvíz utáni nemzedék is (csakúgy, mint az előző generációk) elfordult Istentől, ezért Isten kiválasztott és szülőföldjéről elhívott egy igaz embert, Ábrahámot, hogy rajta és leszármazottain keresztül egy új népet neveljen, amely alkalmas lesz Isten törvényeinek megtartására és felmutatására. Innen indul el a zsidóság története, keresztény szempontból pedig az egyház története. Ettől fogva a Gondviselés szociológiai, etnikai dimenziókat is magában foglal, Ábrahám körülmetélésével megszületik az emberiség „etnikai kettéosztottsága” biblikus értelemben.

Ábrahám a kánaánita népek közé lett elhívva, mert ők jártak leginkább a bűn útján. Isten lehetőséget akart nekik azáltal adni, hogy Ábrahám és az „új nép” itt növekszik föl, és hogy ezáltal a bűnös kánaániták is felismerhessék Isten törvényét. Ez nem történt meg, pedig Ábrahám után kapott még 400 év haladékot Kánaán, és így az ősatyák példáit tovább örökíthették volna nemzedékről nemzedékre. Ez idő alatt azonban csupán egyetlen asszony volt, aki megtért, Ráháb, akit Jerikó elpusztításakor egyedül megkímélt Isten. Ráháb felismerte a gondviselés és a megváltás tervét (elbújtatta a zsidó kémeket, akik Jerikó elfoglalása előtt felmérték Jerikó állapotát, a kémek az asszonnyal szövetséget kötöttek). Pedig ez az asszony nemcsak, hogy kánaánita volt, hanem még „parázna” is. Ezért mondja a Biblia, hogy Isten nem személyválogató, Isten útjai „kifürkészhetetlenek” az emberi értelem és előítéletek számára (2 Móz 19.20. és 24. fejezet). Tehát Ráháb volt az egyetlen, aki a kánaánita népből megmaradt (Józs 2. és 6. fejezet).

Az Istennel kötött szövetség elfogadása a Szinaj hegyen történt. A zsidóság Isten törvényét, mint „nép” vette át. Mindezt szövetséggként pecsételte meg Isten és Izrael népe - így született meg a „szakrális etnicitás”, az „ám”.

A Tórában ezután az esemény után is látni sok bűnt, elpártolást, Isten készülő ítéletét is, látjuk azonban a megtéréseket, a szövetséghez való visszatéréseket is. Ezek a bűnök, megtérések és visszatérések a szövetségekötés történelmi időpontja óta a „szakrális etnicitás” jelentéstartalmain belül történnek.

A Biblia szerint Izrael Kánaánba érkezése tekinthető a világtörténelem egyik első nagyszabású „interetnikus konfliktusának”. Ez egyben drámai, tragikus találkozás is:

„Engem is utasított az Úr abban az időben (mondja Mózes), hogy tanítsalak meg titeket a rendelésekre és végzésekre, hogy azok szerint cselekedjete az azon a földön, amelyre átmentek, hogy bírjátok azt. Őrizzétek meg azért jól a ti lelketeket, mert semmi alakot nem láttatok, akkor, amikor a tűznek közepéből szólott Hozzátok az Úr a Hóreben. Hogy el ne vetemedjete, és faragott képet, valamely bálványféle alakot ne csináljatek magatoknak férfi vagy asszony képére. Képére valamely baromnak (állatnak), amely van a földön, képére valamely repdeső madárnak, amely röpköd a levegőben, képére valamely földön csúszó-mászó állatnak, képére valamely hálnak, amely van a föld alatt lévő vizekben. Se szemeidet ne emeld föl az égre, hogy meglásd a napot, a holdat és a csillagokat, az égnek minden seregét, hogy meg ne tántorodjál, és le ne borulj azok előtt és ne tiszteljed azokat, amelyeket az Úr a Te Istened minden néppel közlött az egész ég alatt. Titeket pedig kézen fogott az Úr, és kihozott Titeket a vaskemencéből, Egyiptomból, hogy legyetek néki örökös népe,

miképpen e mai napon vagytok. De énreám megharaguvék az Úr timiattatok és megesküvék, hogy nem megyek át a Jordánon, és hogy nem megyek be arra a jó földre, melyet az Úr, a Te Istened ád néked örökségül. Miután én meghalok e földön, nem megyek át a Jordánon, ti pedig átmentek és bírjátok azt a jó földet. Vigyázzatok, hogy az Úrnak, a ti Isteneteknek szövetségéről, amelyet kötött veletek el ne felejtkezzetek, és ne csináljatok magatoknak faragott képet, akármilyen is hasonlót, amiképpen megparancsolta az Úr, a te Istened. Mert az Úr, a te Istened emésztő tűz, féltőn szerető Isten ő.” (5 Móz; 4:14-24)

Mit mond el az idézett mózesi intés a „szakrális etnicitás” jelentéstartalmairól?

Meghatározó fontosságú isteni követelmény, hogy Izraelnek úgy kell belépnie Kánaánba, mint aki Isten törvényét megtartja. Isten törvényét tehát meg kell őrizni. Nem szabad ezért semmi olyat átvenni a környező népektől, amely az ő „idegen”vallási képzeikhez tartozik. A Bibliában később látni lehet; a paráznság, a házasságtörés és a bálványimádás – mind Isten törvényeinek áthágása – egymás összefüggésében jelenik meg. Ebből következik, (mivel ezek a bűnök kiegészítik egymást) a vegyes házasságokat is meg kell tiltani. Nem szabad keveredni a „népekkel”, mert a keveredés, (a „szerelem kiterjesztése” is) a szakrális etnicitás határain kívülre kerülést s így az Istennel való kapcsolat teljes megszakadását vonja maga után. Az etnicitás és a szakralitás határai egybefonódnak. Őrizkedni kell tehát minden olyan keveredéstől, amely érinti az etnikai és szakrális jelentéstartalmakat, mert a kettő elválaszthatatlan egymástól.

A másik parancs, ami mindezzel párhuzamosan halad; Isten népének ki kell irtani a kánaánitákat, tehát nemcsak a keveredést kell tőlük megtagadni. Mindez az isteni rendelkezés speciálisan a kánaánitákra vonatkozott, hiszen annyira „megszaporodott a bűn” körükben, hogy ezáltal megszólíthatatlanná váltak még Isten kegyelme számára is.

Aki tudatosan követi el a bűnt úgy hogy, tudja, hogy az Isten törvénye ellen van, valamint mások bűnelkövetésével is egyetért és támogatja azt, az ilyen embert olyan bűnösnek tartja a Szentírás aki már képtelen a megtérésre s akinek élete, magatartása tovább „fertőzi” környezetét. Az ilyen bűnös ellen való küzdést az istenfélelem egyik legfontosabb aspektusának tartja a Biblia. Mivel Isten törvénye a szeretet törvénye, ezért a bűnösök elleni harc is, a szeretet része (vö. 139. zsoltár: 20-22). Amikor ez a bűn kollektívvá válik, akkor a bűn elleni harc is kollektívvá kell hogy váljon. Eszerint ha egy kultúra, egy közösség ezzel a bűnnel van megfertőzve, akkor fel kell lépni ellene. A kánaánita népek kiirtására vonatkozó ítélet nem az első a Bibliában (gondoljunk csak Babel tornyának eseményeire, a vízözönre vagy Sodomára és Gomorára). De míg Babel tornya és a vízözön egyetemes isteni ítéletek voltak, addig Sodoma és Gomora már lokalizálta a bűn elterjedésének lehetőségét (megfelelve Isten ígéretének amelyet az özönvíz után tett, miszerint többé nem fogja sújtani ítéletével az egyetemes emberiséget lsd. 1 Móz 8,21). Kánaán kiirtása is lokalizált isteni ítélet volt. S bár megvolt az esélyük arra, hogy visszatérjenek a bűnös útról (Isten lehetőséget adott nekik, ahogy Sodomának is, Lót odaköltözésével), mivel azonban ezt nem tették meg, sor került a büntetésre. (Vö. A megváltás története)

Felmerül azonban a kérdés: miért Izrael, a „kiválasztott nép” volt az „eszköz” minderre?

A szakrális etnikus közösséggé váló nép második feladata volt (Isten törvényének elfogadása, megtartása és magukra vállalása után), hogy kiirtsanak kultúrákat, népeket. Miért kellett ezt Izraelnek megtennie? Két dologgal világíthatjuk meg mindezt: egyrészt, hogy Izrael fiai lássák azt a bűnt, amit a „halálos bűn” állapotában lévő emberek elkövettek. Saját szemükkel lássák tehát, hogy hova juthat el az ember. Másrészt, lássák nekik hova nem szabad eljutniuk, mert különben ők is így fognak elpusztulni.

E speciális ítélet csak az adott időben és környezetben volt élő parancs, korának elmúltával, miután a kánaánita népek felolvadtak más népekben, ez a parancsolat megszűnt a

zsidóság számára és nem is terjedt át más népekre. Ez a parancsolat tehát kizárólag a kánaánitákra vonatkozott adott történeti szituációban, amelyben Isten úgy akarta „felhasználni” Izraelt, mint aki következetesen képviseli Isten Bibliában kinyilatkoztatott személyének és törvényének megkérdőjelezhetetlen valóságát.

Egy rabbinikus bibliaértelmezés szerint a „többi nép” imádhathja a Napot, a Holdat, a csillagokat, amelyeket Isten népe nem imádhathat, mert ezáltal ők is eljuthatnak a vallásos hit magasabb fokára.

Amíg azonban a „népek” szempontjából ez elfogadható, addig az izraeliták szempontjából nem, hiszen ők a kinyilatkoztatás által közvetlenül ismerik Istent.

A „szent nép” és a „népek” közti viszony kettős fenntartása ezért a „más népek” felé forduló vallási toleranciával ötvöződik. A Szentírás így ír erről:

„Hiszen napkelettől napnyugatig nagy az én nevem a népek között és minden jóillatú áldozatot mutatnak be nevemnek és az tiszta áldozat” (Malakiás próféta 1,11).

A Szentírás szerint az „etnikumok” áldozata is Isten dicsőségét jelenti. Mindebből kiderül, a zsidó vallás nem „térítő vallás”, hiszen (a fenti idézet alapján) minden áldozat Isten számára felajánlott és Isten által elfogadott. Ebből fakad az, hogy a zsidóság egyetemes koncepciója párhuzamosan halad és összefügg az „elkülönített szent nép” dimenziójával. A zsidó vallási rendszer alapján az emberiségnek elegendő a noáhita (a Noénak adott) isteni törvények megtartása. Erre utal a Szinaj hegyi kinyilatkoztatás 70 nyelven való megtörténésének mítosza, és a Szukkotkor a jeruzsálemi Templomban (i.sz. 70-ig, a Szentély lerombolásáig) bemutatott 70 áldozat a bűnök eltörlésére és az Istennek adott hála jeléül. (A „70” az Ószövetség szerint a világ összes népét jelenti.)

Ezzel együtt sem lehet érintkezniük azonban az „etnikumokkal”, kivéve a betérést amikor a gojimból szabad elhatárolása alapján részévé válik valaki a zsidóságnak.

Viszont, ha valaki nem tartozik is a „szent néphez”, de megtartja a fent említett „noahita törvényeket” részese lehet az örök élet valóságának.

Mózes 1. Könyvében (9 fejezet/1- 17.) olvashatjuk, Isten szerződést köt Noéval. Ebből született a rabbinikus zsidó magyarázat szerinti a 7 egyetemes-„noahita” alaptörvény:

1. Törvényszékek szükségessége.

2. Istenkáromlás tilalma.

3. Bálványimádás tilalma.

4. Fajtalankodás tilalma.

5. Vérontás tilalma.

6. Rablás tilalma.

7. Élő állatról levágott hús élvezetének tilalma- teremtett világ iránti alázat beteljesítése.

Eszerint, ha Noé utódai – minden „nép” – megtartják ezt a 7 törvényt, akkor fennmarad az emberiség. A zsidóság viszont az összes parancsolatot meg kell, hogy tartsa. Ezek a kötelezettségek tehát nem kiváltságok, előjogok, hanem az emberiség felé irányuló isteni Gondviselés egyetemes jelentéstartalmaihoz kapcsolódnak. Aki a zsidóságon belül nem felel meg ezen parancsolatoknak, ugyanúgy nem nyeri el az örök életet, mint egy nem zsidó, aki áthágja a „noahita” törvényeket.

A rabbik véleménye szerint, a „noáhita” törvények minden emberi társadalom nélkülözhetetlen törvényeivé váltak. A Talmud azt mondja, hogy a „noáhita” törvények által összetartott társadalmak vallási életükben a hagyományos szertartást követték, amelyet apáiktól örökölték. Ebből fakadóan, nem felelősek azért, hogy nincsenek Isten egységének és igaz ismeretének birtokában. Ezért Isten őket csakis erkölcsi életük alapján ítéli meg, amely erkölcsi élet alapjait a „noáhita” törvények határozzák meg.

A midrások, az aggádikus történetek a Talmud olyan részei, amelyek kiegészítik a Bibliában kodifikált történeteket. Olyan mitikus történetek ezek, amelyek a rabbinikus zsidóságban szentírási érvénnyel bírnak. A midrások azt mondják, az „igazaknak”, bármilyen néphez is tartozzanak, részük lesz a túlvilági életben: „*Taníul hívom az eget és a Földet, hogy mindenkin- akár zsidó vagy pogány, férfi vagy nő, szabad ember vagy rabszolga, csakis cselekedetei szerint fog nyugodni Isten szelleme*”. Egy középkori zsidó költő szavai szerint ugyanez ekképp hangzik: „*Te vagy az Örökkévaló és minden lény a Te szolgád, a Te birodalmad; és azok által, akik hiú bálványokat szolgálnak, nem kevesebb a Te tiszteleted- mert ők (az „etnikumok”, a „népek”) mind Hozzád akarnak jutni*” (idézi a Hertz által kommentárokkal ellátott magyar tórafordítás).

Összefoglalva az eddig elmondottakat, a „többi népnek” is megvan az Isten által kitűzött célja és feladata, hiszen Isten az egész világ Istene és nem csak a zsidóságé.

Ugyanekkor a zsidóságnak is megvan a saját feladata, ez pedig egy különleges feladat, egy különleges cél, amely a szent szakralitás belső közösségében kell, hogy mindenkor élő tartalom legyen. A „szent etnicitás” célja Isten törvényének megtartásán keresztül, hogy a világ népei megismerjék Isten egyedülvalóságát, amelyet Isten az egész emberiség számára kinyilatkoztatott. A zsidóság által áldott legyen a föld minden nemzetsége, ahogy azt Ábrahámnak megígérte Isten: „*Általad nyer áldást a Föld minden nemzetsége*” (1 Móz 12,3).

A „noahita” törvények jelentése és jelentősége is csak úgy maradhat fenn, ha azt az egy Isten ismeretéhez kötik az emberek, amely ismeretet viszont Izrael „mutatja föl” számukra.

A zsidóság tehát küldetést tölt be az emberiség kulturális életében a „többi etnikum” között, hogy azok felismerjék és elfogadják Istent. Ez minden vallásgyakorló zsidó számára tudatosul a napi záróimában (ezt a napi 3 kötelező imádság végén mindig el kell mondani): *És az Úr lesz az egész Földnek királya, e napon egy Úr leszen, és a neve is egy*” (Zakariás próféta 14,9).

A Tórában olvashatjuk továbbá: „*És melyik az a nagy nemzet, amelynek olyan rendelései és igazságos végzései volnának, mint ez az egész törvény, amelyet én elétek adok a mai napon?*” (5 Móz 4,8) A „szent nemzetnek” velejárója, a kiválasztásnak alaplényege maga a „tan”, a „törvény” amelyet birtokol a közösség és amelyeket Isten adott eléjük. Attól „nagy” Izrael, attól a feladattól „kiválasztott”, amit küldetésül kapott. A „kiválasztott nép” és a „többi nép” nem alá- fölérendeltséget feltételez tehát, hanem funkcionális mellérendeltséget. Az elmondottak fényében a zsidóság „minden nép” számára példa az eltávolodás mintája a „bálványimádástól”, a „világiságtól”, a „vulgáristól” és a „profántól”. A mértékletesség, az Istennel való viszony keresése, a felebaráti szeretet stb., azok a biblikus tartalmak, amelyeket a zsidóság saját életének példájával át tud plántálni a többségi társadalmakba.

A „gojimnak” az elmondottak mellett, megtalálható egyfajta tipizálása is a zsidó vallásban.

A Biblia első megemlített népei; az etnikai nemzetségtáblák Noé három fiáig vezetnek vissza.

Két alapvető jelentést határoz meg e zsidó szentírásolvasat: az emberiség közös származását és azt, hogy egy adott ős jellemei determinálják a „leszármazottak jellemét”. Az említett Bibliai rész (1 Móz 9,20-28) zsidó olvasata alapján mindez:

Sém (mivel Noé azt mondja, hogy ő áldás lesz az Örökkévalónak) „népe”, a semiták viszik tovább az áldást, Isten törvényének bölcsességét.

Jáfet „magasabb szintű” lesz, mint Hám, de nem annyira, mint Sém. Ezért ő a „szépséget”, a „művészetet”, a „kultúrát” fogja továbbvinni.

A rabbinikus judaizmus is kiemeli azonban, hogy minden egyes etnikai determináció ellenére minden etnikai közösségnek és minden egyes személynek lehetősége nyílik az Isten törvényéhez és a zsidó közösséghez való csatlakozásra.

Végül, az „etnikai másság” semmilyen esetben sem válthat ki diszkriminációt a „népek világában”. Ezért rendeli el a Tóra; Izrael népének a „kisebbségi kérdésekben” is példával kell előljárniuk: *„Szeressétek ti is a jövevényt, mert jövevények voltatok Egyiptom országában”* (5 Móz 10,19).

3. Az etnicitás újszövetségi jelentéstartalmai

Az Újszövetség etnicitásról szóló üzenetei is kizárólag a teljes Biblia összefüggésrendszerében értelmezhetők csakúgy, mint az Újszövetség minden más kinyilatkoztatása. Ennek következtében kérdéskörünk vizsgálatával is a bibliai megváltástörténet jelentőségére pillanthatunk rá.

Dániel próféta a következőképp írja le eszkatologikus látását az utolsó idők valóságáról:

„És abban az időben felkél Mihály (a Messiás végső eljövételének, a történelem végpontjának idejében), a nagy fejedelem, a ki a te néped fiaiért áll, mert nyomorúságos idő lesz, amilyen nem volt attól fogva, hogy nép kezdett lenni, mindez ideig. És abban az időben, megszabadul a te néped; a ki csak beírva találta a könyvben. És sokan azok közül, a kik alusznak a föld porában, felserkennek, némelyek örök életre, némelyek pedig gyalázatra és örökkévaló ítélhetetőségre... Te pedig, Dániel, zárd be e beszédek, és pecsételd be e könyvet a végső időkig: tudakozzák majd sokan, és nagyobbá lesz a tudás.” (Dn 12, 1-4)

A próféta szavaiból megérthetjük: Isten népe („a te néped”) „megszabadul”, feltámad az „utolsó idők” eszkatologikus végpontján ezért a „szakrális etnicitás” tartalmának és kereteinek megismerése meghatározó jelentőséggel bír az ember számára.

Ki lehet tagja „Isten népének”, hogyan lehet e közösség tagjává válni és megmaradni e közösség keretein belül? Alapvető antropológiai kérdések ezek, hiszen akik tisztában van a helyes válaszokkal és azoknak megfelelően él, az örök élet birtokosa lehet a feltámadás után. E kérdés jelentőségét is mutatja Dániel kijelentése: ahogy közeledünk a „végidő” felé, fenti kérdéskörünkről is „*nagyobbá lesz a tudás*”.

Az Újszövetség legfontosabb üzenete: Isten emberi testet öltvén eljött a világba, hogy példája, tanításai, halála és feltámadása által visszaállítsa Isten és ember szeretetközösségét, megvilágítva az Istenről való tudás igazságait is. Eljövele ezáltal az utolsó idők felé tartó „Isten népének” útjára is előremutat, feltárva az „Isten népéhez” való tartozás evangéliumi valóságtartalmait és eszkatológiai hitigazságait.

A Messiás eljövételére is előremutató prófétikus ószövetségi irodalom hangsúlyos üzenetében „Izrael elkülönítése... úgy jelenik meg, mint az isteni terv megvalósulásának egy átmeneti állomása: az idők végén elérkezik az eredeti egyetemesség” (Léon-Dufour 1972:99).

Isten megváltástervének lényege a teljes emberiség megváltása, ezért az üdvtörténet beteljesülése együtt jár Isten népe etnikus határainak egyetemes kiterjedésével. Isten népéhez, Izraelhez csatlakozik a „többi nép” is:

„Lészen az utolsó időkben, hogy erősen fog állani az Úr házának hegye, hegyeknek felette, és magasabb lesz a halmoknál, és özönlöni fognak hozzá minden pogányok.” (Ézs 2,2 vö. Mik 4, 1-2; Zsolt 67,3)

Ennek ígéretét már a Biblia első könyvében, az üdvtörténet korai szakaszában, kijelentette Isten az általa a „szent nép” ősenek kiválasztott Ábrahám ősatyának: „*És megáldom azokat, a kik téged áldanak, és a ki téged megátkoz, megátkozom azt: és megáldatnak te benned a föld minden nemzetségei*” (1 Móz 12,3 vö. 1 Móz 18,18; 1 Móz 22,18; Ézs 51,2-4; Ap.csel 3,25; Gal 3,8).

A zsidó tradíció tanítása szerint szintén osztályrészt kapnak az eljövendő világban az „igaz idegenek” (hászidé ummot ha olám) akik megtartják Noé törvényeit (vö. Jer 4,2). A Messiás eljövelekor tehát mindenki felismeri az egyetlen igaz Istent, „Isten népe” egyetemessé válik, hiszen minden „igaz” részese lesz a világ új rendjének, az „ólam haba”-nak. (vö. Untermann 1999: 105, 158-159, 189).

Ugyanezt támasztják alá Ézsaiás próféta kijelentései is:

„Nem ártanak és nem pusztítanak sehol szentségemnek hegyén, mert teljes lesz a föld az Úr ismeretével, mint a vizek a tengert beborítják”(Ézs 11,9).

Isten népének egyetemessége tehát elválaszthatatlan az „Úr teljes ismeretétől” amely azonban csupán az utolsó időben lehet tökéletes amikor az ember „színről-színre” látja meg Teremtőjét.

Az Újszövetség eszkatologikus kijelentései ugyanezt erősítik meg. A Bárány vére által megváltott „új emberiség” a föld összes etnikumából ötvöződik:

„Azután látám, és ímé egy nagy sokaság, a melyet senki meg nem számlálhatott, minden nemzetből és ágazatból, és népből és nyelvből; és a királyiszek előtt és a Bárány előtt állnak vala, fehér ruhákba öltözve, és az ő kezeikben pálmaágak”(Jel 7,9).

Ezen „egyetemes népnek” azonban csupán az lehet tagja, aki már életében Jézus Krisztusé:

„És a pogányok a kik megtartatnak, annak világosságában járnak; és a föld királyai az ő dicsőségüket és tisztességüket abba viszik... És nem megy be abba semmi tisztátalan, sem a ki útálatosságot és hazugságot cselekszik, hanem csak a kik beírtattak az élet könyvébe, a mely a Bárányé”(Jel 21, 24-27).

Isten népe az Újszövetség fényében újabb jelentéstartalmakkal egészül ki az Ószövetséghez képest:

Az újszövetségi kijelentések is aláhúzzák, a megváltott új emberiség végleg eltöröl minden etnikai határt: tagjai „minden nép” köréből lesznek előhívva Isten „végső”, egyetemes népéhez való tartozás egyetlen feltétele: Isten törvényének engedelmeskedő élet. Keresztény szempontból azonban a nem zsidóknak nem elegendő csupán a „noahita törvények” megtartása mivel kizárólag azok lehetnek beírva az „élet könyvébe”, akik a „Bárányé” lesznek. Ennek megvalósulása pedig egyedül a földi élet során történhet meg. Az idők végén, a feltámadás után már nincs lehetőség Krisztus „választására”. Isten népe, tagjainak Krisztushoz kötődő élete által az eszkatológikus, új teremtés világához, a „mennyeknek országához” (Jn 18,36; Zsid 11,13) tartozik már ezen a világon is. E népnek ezért itt a földön kell az utolsó időig tanúbizonyságot adniuk erről a valóságról, megteremtve minden ember számára az Isten országához és népéhez való csatlakozás lehetőségét (Jn 17).

Jézus Krisztus eljövetelével tehát a „szakrális etnicitás”, Izrael határai egyetemessé tágulnak, hiszen bárki aki felismeri és elfogadja Jézus Krisztus megváltását, s ezzel összefüggésben betölti Isten törvényét életében, tagja lehet „Isten egyetemes népének”. A „szakrális etnicitás” összetétele az Újszövetségben megváltozott, kerete és jelentősége azonban nem: Isten népéhez tartozni az Isten által meghatározott normák elfogadását és alkalmazását jelenti továbbra is, de immár az újszövetségi törvényértelmezés fényében.

Mint láthatjuk, az Újszövetség etnikus jelentéseiben is Krisztus megváltói munkájának lényegére pillanthatunk rá.

Krisztus zsidónak született, hiszen Isten népe a Messiás eljöveteléig a zsidóság szakrális-etnikus kereteit jelentette. A zsidóság feladata volt felmutatni és tanítani Isten törvényét, a „többi nép” (gojim) számára. Ennek megfelelően a Megváltónak is a „*törvény alatt élő*” (Gal 4,4-5) népből kellett származnia, hogy az Isten törvényének valódi jelentését, a szeretettörvény betöltésének örömhírét megértesse velük, visszatéríthesse ahhoz őket, hogy ezután ezt az evangéliumot hirdethessék a „többi nép” számára is. Az ószövetségi Törvény nevelője volt Isten népének Krisztus felismerésére és befogadására (Gal 3,22-25). Először, (ezért) Isten ószövetségi népéhez küldetett el a Messiás. Isten népéből indult el tehát a megváltás. Isten célja azonban az egyetemes megváltás volt. Erre utalt Simon, egy jeruzsálemi „igaz és istenfélő ember” (a rabbinikus zsidóságban is mai napig tisztelet övezi személyét), aki így áldotta meg a csecsemő Messiást:

„Mert látták az én szemeim a te üdvösségedet, A melyet készítettél minden népnek szeme láttára; Világosságul a pogányok megvilágosítására, és a te népednek, az Izraelnek dicsőségére” (Luk 2, 30-32).

Krisztus eljövételével a zsidóság tulajdonképpen betöltötte küldetésének ezidáig tartó jelentését: a világ népeinek tanítója Izrael „dicsőségévé” vált a többi nép „megvilágosítása”, Isten egyetemes megváltástervének fényében. E megváltásterv egyetemességét és a zsidósággal való összefonódását mélyíti el önmagában Jézus nemzetségtáblázata is: Jézus ősei között három olyan asszonyt is felsorolva találunk (a kor patriarchális-társadalmi értékrendszerének fényében különös jelentősége van a női felmenők kihangsúlyozásának, ugyanakkor az sem véletlen, hogy kizárólag ők vannak névszerint megemlítve) akik a „gojimból” váltak Isten népének tagjaivá; ők Támár, Ráháb és Rút¹. Hitük és elkötelezettségük Isten népe iránt lehetővé tette csatlakozásukat a megváltás történetéhez, rámutatva ezáltal Isten népének nyitottságára és a szakralitás elsődleges hangsúlyára a pusztán etnikai-születési adottságokkal szemben. Az Újszövetség később is aláhúzza az eddig említetteket:

„Mert nem szégyenlem a Krisztus evangéliumát, mert Istennek hatalma az minden hívőnek idvességére, zsidónak először, meg görögnek.” (Róm 1,16)

„Örüljetez pogányok az Ő népével együtt.” (Rm 15,10)

Jézus környezetében ez a felfogás olyannyira idegenül hatott, hogy az Őt követő apostoloknak is újra és újra el kellett magyaráznia illetve szemléltetnie ezeket a jelentéstartalmakat az őket körülvevő „sokaságok”, a társadalmi-etnikus környezetet képviselő hallgatóság felé.

Ezeket a példázatokot, tanulságos eseteket s a bennük megfogalmazódó imént elemzett jelentéseket mélyítették el és közvetítik azóta is az alábbi evangéliumi példák: a kapernaumi százados hite (Mt 8, 5-13), samáriai leprás (Lk 17, 17,11-19) irgalmas samaritánus (Lk 10, 25-37), kánaáni asszony (Mt 15,21-28).

Jézus ezekkel a példákkal készítette föl tanítványait a megváltás terve egyetemes jelentőségű megvalósítására:

„Elmenvén azért, tegyetek tanítványokká minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében. Tanítván őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam néktek, és íme én tiveletek vagyok minden napon a világ végezetéig. Ámen!” - jelentette ki Jézus utolsó parancsolatként apostolainak (Mt 28,19).

Így teljesedett ki később – még ezután sem minden vita és konfliktus nélkül – az ősegyház életében Isten népének egyetemes, metaetnikus (etnikumok fölötti) közössége (Izd. Ap.csel 10., 11. és 15. fejezet). Alapvető szükség volt e beteljesedésre, mivel Krisztus „etnicitástana” elválaszthatatlan az újszövetségi törvényértelmezés jelentéseitől. Ezt tudatosítja az alábbi apostoli tanítás is:

„Íme én Pál mondom néktek, hogy ha körülmetélkedtek, Krisztus néktek semmit sem használ... Mert Krisztus Jézusban sem a körülmetélkedés nem ér semmit, sem a körülmetéletlenség, hanem a szeretet által munkálkodó hit.” (Gal 5, 2-6)

A Törvény betöltése Krisztus megtestesülésével átfogalmazta az isteni törvényhez és ezáltal Isten népéhez való viszonyulás struktúráit: a körülmetélés isteni parancsa, amely meghatározta az Isten népéhez való tartozás, a „szakrális etnicitás” kereteit immár a „szívbe kerül beírásra”. Isten törvénye és a hozzá való tartozás látható testi jelei helyét a belső összhang kialakulása veszi át, mint az Isten népéhez tartozás kizárólagos és egyetlen feltétele és valósága.

A krisztusi szövetség meghatározó alapjelentése megfelel a prófétai ígéretnek:

¹ Támarról 1Móz 38. fejezetében, Ráhábról Józsué könyvében (2. fejezet és 6. fejezet), Rútról a róla elnevezett bibliai könyvben olvashatunk részletesen.

„Ímé, eljönnek a napok azt mondja az Úr, és új szövetséget kötök az Izráel házával és Júda házával. Nem ama szövetség szerint, a melyeket az ő atyáikkal kötöttem az napon a melyen kézen fogtam őket, hogy kihozzam őket Egyiptom földjéről, de a kik megrontották az én szövetségemet, noha én férjök maradtam, azt mondja az Úr. Hanem ez lesz a szövetség, melyet e napok után Izráel házával kötök, azt mondja az Úr: Törvényüket az ő belsejükbe helyezem, és az ő szívükbe írom be, és Istenükké leszek, ők pedig népemmé lesznek.” (Jer 31, 31-34)

A „szakrális etnicitás” idézett jelentésváltozásának újszövetségi beteljesülését hangsúlyozza és tudatosítja a zsidóság számára is, az újszövetségi Zsidókhoz írt levél (10,16): *„Ez az a szövetség, melyet kötök velük ama napok után, mondja az Úr: Adom az én törvényemet az ő szíveikbe, és az ő elméjükbe írom be azokat.”* - A szövegkörnyezetből kiderül, itt az Újszövetség létrejöttéről, a krisztusi szeretettörvény megvalósulásáról van szó, amelyről a korábbi próféciában már *„bizonyosságot tett a Szentlélek”* (Zsid 10,15)

Az Újszövetség tehát kijelenti (Krisztus megváltói munkája által), az Istennel való szövetségi közösség struktúrái is új tartalmat nyertek: a hozzá való csatlakozásnak nem feltétele tovább a zsidósághoz (és semmilyen más néphez) való tartozás, kizárólag a Szentháromság Isten befogadása tehet Isten közösségének tagjává. Semmilyen emberi-etnikus jelentés nem lehet fontosabb ennél, hiszen – ahogy Pál apostol fogalmaz – *„nem a magatokéi vagytok”* (1 Kor 6,19)

Ezzel együtt azonban továbbra is „szakrális-etnikus” keretek határolják körül és teremtik meg Isten újszövetségi népét:

„Ti pedig választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, megtartásra való nép vagytok, hogy hirdessétek Annak hatalmas dolgait, a ki a sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott el titeket; Akik hajdan nem nép voltatok most pedig Isten népe vagytok...” (1 Pt 2,9-10).

Ugyanúgy *„papok birodalma”* és szent-kiválasztott közösség Isten újszövetségi népe, ahogyan a zsidóság az Ószövetség idejében (2 Móz 19, 5-6). Látjuk továbbá, etnikai értelemben is új nép születik: olyan személyekből születik ez az új közösség, akik ezelőtt *„nem egy nép”*-hez tartoztak.

Látni kell azonban – ahogy Péter apostol is hangsúlyozza az imént idézettekben – ezen új, szent nép is meghatározott keretek által strukturált szakrális-etnikus közösség, „laosz” („ám”), azaz „kiválasztott nép”, szemben az „ethné” (az „etnikumok”, a „pogányok”) világával.

Isten népe, Isten egyetemes közössége az „ekklésia” (gör.), az egyház. Isten ezen szent gyülekezetének földi jelentősége magában foglalja szakralitásának lényegét és jelentőségét, mivel nem más ezen közösség, mint Krisztus teste; Isten földi jelenlétének valósága:

„Ti pedig a Krisztus teste vagytok, és tagjai rész szerint.” (1 Kor 12,27)

Ebből következik az egyetemes egyház társadalmi és etnikai jelentéstartalmainak sajátossága is: ahogy a test szerveinek más-más funkciójuk van az élet fenntartásában, úgy *„Krisztus testének”* is más-más adottságú, de egyenrangú részeseivé válnak a különböző társadalmi és etnikai környezetből érkezők.

Így ír erről Pál apostol:

„Mert hiszen egy Lélek által mi mindnyájan egy testté keresztesztelttünk meg, akár zsidók, akár görögök, akár szolgák, akár szabadok; és mindnyájan egy Lélekkel itattunk meg.” (1 Kor 12,13)

Krisztus keresztségében és követésében tehát egyetemessé táguznak Isten népének szakrális-etnikus keretei is:

„Mert mindnyájan Isten fiai vagytok a Krisztus Jézusban való hit által. Mert a kik Krisztusba keresztelkedtetek meg, Krisztust öltöztetek fel. Nincs zsidó, sem görög; nincs szolga, sem szabad; nincs férfi, sem nő: mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban.” (Gal 3,26-28)

A „két nemzetség”, „ám” és „gojim” (az apostoli kor nyelvhasználatában: „zsidó” és „görög”) Isten egyetlen népe, „laosz” lett Krisztusban:

„Most pedig a Krisztus Jézusban ti, kik egykor távol voltatok, közelvalókká lettetek a Krisztus vére által. Mert Ő a mi békeiségünk, ki egyé tette mind a két nemzetséget, és lerombolta a közbevetett választófalat.” (Ef 2,13-14)

A „nemzetség” (a szövegben görögül: „patria”) közös őstől, mint atyától származó törzsi, népi, nemzeti közösséget jelent. E jelentéstartalom „etnicizálódásának” történelmi folyamatát kívánja megállítani Isten az Újszövetségben, rámutatva az egyetlen, igazi „ős”, a teremtő Isten és Krisztus személyére, akinek „képére és hasonlatosságára” teremtetett minden ember (1 Móz 1,27 és Kol 1,15-16).

Ebben az „ősben”, (az Atyában és Krisztusban) tehát minden etnikum egy közösséget alkot:

„Ezokáért meghajtom térdeimet a mi Urunk Jézus Krisztusnak Atyja előtt, A kiről nevezetik minden nemzetség mennyen és földön” (Ef 3,14-15 vö. Rm 10,12; Ef 4,4-6).

Isten népe etnikus határainak kiszélesedésével azonban nem változott meg e „szent nép” küldetése sem Isten megváltástervében: ahogyan az ószövetségi Izrael feladatul kapta Isten törvényeinek megőrzését és megváltásának hirdetését, tanítását a „többi nép” számára, úgy a keresztény közösség egyetemes antropológiai funkciója sem változott.

Szemléletesen foglalja össze mindezt Ellen G. White Pátriárkák és próféták című könyvében:

„Isten népe az Ő képviselője e földön, akikkel az a szándéka, hogy világító fényforrások legyenek e világ erkölcsi sötétségében. Elszórtan egy országban, a városokban, a falvakban mint isten tanúi és eszközei, közvetítsék akaratának ismeretét és kegyelmének csodáit e hitetlen világnak. Az ő terve, hogy mindazok, akik az üdvösség részesei az Ő misszionáriusai legyenek. A keresztények életszentsége az, aminek alapján a világias emberek az evangéliumról ítélik. A türelemmel elviselt hitpróbák, a hálással fogadott áldások, a szokásszerűen megnyilvánuló szelídség, szívesség, irgalom és szeretet fényt áraszt a világra, és megmutatja a különbséget a természetes szív önzéséből fakadó sötétséghez képest.” (White 2001:106)

Kizárólag a fent említettek betöltésével érhet célt az egyetemes kereszténység, Krisztus megváltói munkája:

„Tartson neve mindörökké, viruljon neve, míg a nap lesz, vele áldják magukat, mind a nemzetek és magasztalják őt ... Áldott legyen az ő dicsőséges neve mindörökké, és teljék be dicsőségével az egész föld. Ámen! Ámen!” (Zsolt 72,17 és 19)

Isten újszövetségi népének meghatározó törekvése és célja Krisztus követése és az evangélium hirdetése a „többi”, „nem krisztuskövető” nép körében.

Mindennek következményeit és jelentőségét maga Krisztus jelentette ki, mutatta meg földi élete során.

Jézus felhívta tanítványai figyelmét, Őt követve számos nehézséggel, negatívnak tűnő hatással kell szembenézniük: saját bűnhöz tapadó természetükkel, kísértésekkel való küzdelmeiken túl megtapasztalják környezetük ellenségeskedését, gyűlöletét is (Jn 15,18-19; Lk 12,51) valamint Őhöz hasonlóan „magukra fogják venni” mások bűneit, a „többi emberrel” együtt szenvedve fognak munkálkodni azok megtérésén (Jn 11,33-35; Lk 19,41-

44). Ezekben a negatív tapasztalatokban azonban, a másokért való élés szeretettörvényét alkalmazva, Isten törvényének krisztusi valóságát töltik be Jézus követői (Mt 7,12). Képessé lesznek ezáltal Isten népének hivatását betölteni: megbocsátást, az ellenség szeretetét, az önfeláldozást és kereszthordozást megvalósítani életükben, párhuzamosan a „szent nép” jelentéstartalmainak bemutatásával és átadásával (vö. Vankó 1994: 53-65).

E két egymástól elválaszthatatlan életstratégiáról (Krisztus követése és hirdetése) szól Jézus hegyi beszédének kijelentése is Isten néperől, Isten népének:

„Ti vagytok a föld sói, ha pedig a só megízetlenül, mivel sózzák meg? Nem jó azután semmire, hanem hogy kidobják és eltapossák az emberek. Ti vagytok a világ világossága. Nem rejtethetik el a hegyen épített város. Gyertyát sem azért gyújtanak, hogy a véka alá, hanem hogy a gyertyatartóba tegyék és fényljék mindazoknak, a kik a házban vannak. Úgy fényljék a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák a ti jó cselekedeteiteket, és dicsőítsék a ti mennyei Atyátokat.” (Mt 5,13-16)

Isten népe tehát nem zárkozhat el a „többi néptől” saját „szakrális-etnikus” keretei között megőrizve Isten törvényét. Ellenkezőleg, a parancsolatok megtartása csupán azok továbbadásának fényében kerülnek összhangba Krisztus szeretetével és akaratával amelynek követését életük fókuszába helyezték. Ennek megfelelően Isten közösségének egyetemes határai az emberiség minden etnikumát átfogják: *„Más példázatot is mondott nékik: Hasonlatos a mennyeknek országa a mustármaghoz, a melyet vévén az ember, elvete az ő mezejében: A mely kisebb ugyan minden magnál; de a mikor felnő, nagyobb a veteményeknél, és fává lesz, annyira, hogy reá szállanak az égi madarak, és fészket raknak ágain.*

Más példázatot is mondott nékik: Hasonlatos a mennyeknek országa a kovászhoz, a melyet vévén az asszony, három mérce lisztbe elegyíte, mígnem az egész megkele” (Mt 13,31-33).

Az evangélium egyetemes hirdetése eszkatologikus jelentést is magában foglal: *„És az Isten országának ez az evangéliuma hirdettetik majd az egész világon, bizonyságul minden népnek; és akkor jó el a vég”.* (Mt 24,14)

Isten megváltástervének utolsó szakaszában lehetőséget ad minden etnikum, minden embere számára, hogy csatlakozzon „szent népéhez”.

Mindez Krisztus misszióparancsának jelentőségét is megvilágítja számunkra:

„Elmenvén azért, tegyetek tanítványokká minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevében. Tanítván őket, hogy megtartsák mindazt a mit én parancsoltam néktek: és íme én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig. Ámen!” (Mt 28, 19-20) Isten népének adott gyülekezete bárhol és bármilyen kicsi közösségben is létrejöhet: *„Mert ahol ketten vagy hárman egybegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük”* (Mt 18,20)

A „többi nép” („etnikumok”) amelyekhez még nem jutott el az evangélium, sincsenek Isten törvényének teljes ismerete nélkül, hiszen lelkiismeretük, Isten teremtsébi ajándéka folyamatosan irányítja cselekedetüket és gondolataikat az isteni törvény irányadásával. (Rm 2,14-15). Isten ennek alapján ítéli meg életüket, számontartva *„tudatlanságuk idejét”* (Apcsel 17,30).

Az evangélium megismertetésével azonban idővel minden etnikumnak felajánlja Isten a „kiválasztott néphez” való csatlakozás lehetőségét. Akik viszont ezt visszautasítják, kizárják magukat a megváltás folyamatából is (Apcsel 17,30-34). Keresztény szempontból ezért is olyan alapvető fontosságú a „másikért” végzett szolgálat, az evangélizáció törekvése.

Korábban láthattuk, az Újszövetség rámutat az emberiség egységére és annak egyetlen közös „forrására”, Istenre. Azt is láttuk, Isten egyetemes népében kizárt az etnikai alá- fölé rendeltség, hasonlóan a társadalmi rétegek és a nemi szerepek különbözőségeihez (Gal 3,28). E különböző adottságok azonban nem tűnnek el, nem olvadnak fel egyfajta

egynemű hasonlóságban. Az emberiség ennek megfelelően kulturális-etnikus értelemben is sokszínű marad, e sokszínűségeen keresztül tagozódik be Isten népébe. Isten megváltástervében azonban minden egyes emberrel célja van, ezért az sem lényegtelen ki milyen közösség tagjaként születik a világra.

Az Ószövetség is hangsúlyozza mindezt, abban az időben amikor csupán a zsidóság etnikus keretei rajzolják körül Isten népét:

„Nem olyanok vagytok-e ti előttem, oh Izráél fiai, mint a kusiták fiai? Ezt mondja az Úr: Nem én hoztam-e ki Izraelt Egyiptom földjéről és a filiszteusokat Kaftorból és a szíriabelieket Kirból?!” (Ámos 9,7 vö. Mal 2,10)

Istennek tehát minden etnikummal megvan a maga szándéka, ezért a saját etnikus kultúra és tradíció is olyan Istentől kapott „talentuma” az embernek amelyet „kamatoztatásra” kapott az Úrtól (vö. Mt 25,14-30). Nem öncélúan kapja azonban ezen „etnikus talentumokat” sem az ember: a saját kultúra és tradíció olyan eszközkészletet nyújt az ember számára, amellyel őszintébben, mélyebben és könnyebben találhatja meg az összhangot Istennel és adhatja tovább e tapasztalatait etnikus közössége számára (pl. anyanyelvén tanulmányozhatja, hallgathatja és adhatja tovább az Igét, kultúrájának tradicionális tapasztalataiból meríthet, adott társadalmi-kulturális élettapasztalatokhoz, történésekhez kapcsolhatja Isten törvényét vagy alkalmazhatja azt).

Jézus a názáreti zsinagógában mondott írástértelemezése során Ézsaiás próféta egyik jövendölését (Ézs 61,1-2) magára vonatkoztatva nyilatkoztatta ki: Ő a várt Messiás. Többek között e beszédében rámutatott arra, személye összekapcsolódik a szabadítással, az „*Úrnak kedves esztendejével*” is (Lk 4,18-19).

Az „*Úr kedves esztendeje*” a Tórában előírt Jóbél évre mutat: minden ötvenedik évben eltörölték Isten népének közösségén belül az évek során felhalmozódott adósságokat így azok is szabadulást szereztek akik időközben adósrabszolgává váltak.

A Tóra kijelenti: „*És szenteljétek meg az ötvenedik esztendőt és hirdessetek szabadságot a földön, annak minden lakójának [...] és térjen vissza kiki az ő nemzetségéhez*” (3 Móz 25,10).

„*Szabadság*”, a „*saját nemzetséghez való visszatérés*”, „*Isten teljes közösségében*” tehát itt is összefüggő jelentéstartalmak. Ugyanígy, Jézus egyetemes megváltása, „szabadítása” lehetővé tette azt is (az Istennel való bűnelrendezés, a bűnnel terhelt emberi természet legyőzése, az örök élet szabadsága antropológiai lehetőségei mellett) hogy ne kizárólag egy adott etnikus közösség „birtokolja” Isten törvényét, ne csupán ezen etnikus közösséghez való tartozással lehessen Isten szent népéhez csatlakozni. Krisztus új szövetségével lehetővé vált tehát, hogy ki-ki „*visszatérhessen saját nemzetségéhez*” és saját kultúráján keresztül, azzal együtt csatlakozzon Isten egyetemes népéhez.

A Biblia azonban rámutat: saját kultúra és etnicitás értékrendszerei addig lehetnek az ember személyiségének alkotó részei, ameddig nem állnak szemben Isten törvényével. Utóbbi esetben azonban Isten elhívja, „megszabadítja” az embert etnikus környezetétől is, amelyet a hívőnek el kell fogadnia (vö. 1 Móz 12,1-5; 1 Móz 15,6; Rm 4,3-8; Zsid 11,8).

A saját kultúra és etnikus identitás ezért csupán mellérendelt viszonyban lehet Isten törvényével s ekkor is kizárólag abban az értelemben, amennyiben „segédeszköze”, rávezető ösvénye Isten útjának. Isten ebben az értelemben is inti az embert a Tízparancsolat első két törvényének betartására, Isten mindenekfölött való tiszteletére és az „eszmei bálványimádás” bűnétől való elhatárolódásra (2 Móz 20:1-6).

Etnicitás és szakralitás egymást kiegészítő viszonyrendszerében azonban ezek egymásra épülő és egymást építő jelentéstartalmak amelyek megszentelhetik az etnikus tartalmakat, míg az etnikus jelentések a „szent struktúrák” adaptációját teszik lehetővé minden etnikum számára, megfelelve ezzel Jézus misszióparancsolatának (Mt 28,19-20).

Szemléletesen foglalja össze számunkra mindezt saját etnikus-kulturális világunk példáján keresztül az alábbi idézet, Kereszty Rókus: Magyarság, emberség, kereszténység (Vigilia 2002/10: 788-791) című írása:

„Istennek a történelemben megvalósuló kinyilatkoztatása elismeri a haza- és nemzetszeretet értékeit, de elítéli bálványozását, és kezdettől fogva a haza és nemzetszeretet transzcendálására hív. Az üdvösségtörténetet elindító isteni szó Ábrahám meghívása: *Menj el földedről, rokonságod közül és atyád házából arra a földre, amelyet mutatok neked* (Ter 12,1). Isten nem átkozza meg Ábrahám nemzetségét és hazáját. De Ábrahámnak mindezt el kell hagynia, hogy az Isten Szavában való hitre épülő új népnek legyen atyjává. Izrael népe így egyedülálló jelenség a világtörténelemben: léte elsősorban nem vérségi, történelmi, nyelvi és kulturális tényezőkben, hanem Isten szabad, kiválasztó aktusaiban gyökerezik. Ha Isten törvényeit elfogadja, az idegen és a jövevény is a fajtiszta izraelitákkal egyenlő jogokat élvez benne. Izrael népének sokáig hazája sincsen. Isten vezeti el őket az általa megígért Hazába. S mikor az Ígéret Földjén letelepednek, kiderül, hogy még ez a haza is csak kezdet ahhoz az új éghoz és új földhöz képest, amely majd az eljövendő Isten Országának ad otthont.

Krisztus pedig eltörli a választófalat a kiválasztott nép és a föld többi népe között, hogy a húsvéti liturgia szavaival: Izrael méltóságában az egész világ minden népe részesedjék. Itt már nincsen többé görög és zsidó, barbár és szkíta, hanem Krisztus minden mindenben (Kol 3,11).

A nemzetet és hazát azonban a kinyilatkoztatás teljessége sem veti el, ellenkezőleg: az evangélium kovászanak az a hivatása hogy átjárja, megtisztítsa és fölemelje az emberiség egész térszóját, azaz minden népét és minden kultúráját.

Az a hitünk, hogy vándorok vagyunk e földön és már e földön a mennyei Jeruzsálem polgárai, nem kisebbíti, inkább elmélyíti hazaszeretetünket. Hiszen a „búvó otthoni táj”-ban, a hazai föld varázsában nem valami hazug tündérálom, hanem végső, igazi otthonunk integet felénk.”

További fejezeteinkben a tradíció kérdésköréről olvashatunk, érdemes ezért jelen fejezetünket a „szakrális etnicitás” és tradíció összefüggéseire is rámutató kérdéssel lezárunk:

Pál apostol a Galátabeliekhez írt levelében így ír zsidóságáról és kulturális hagyományainak értékeléséről az újszövetségi tartalmakkal való azonosulása után:

„*És felülmúltam a zsidóságban nemzetbeli sok kortársamat, szerfelett rajongván atyai hagyományaimért. De amikor az Istennek tetszett, ki elválasztott engem az én anyám méhétől fogva és elhívott az ő kegyelme által, hogy kijelentse az Ő fiát én bennem, hogy hirdessem őt a pogányok* (a „többi nép”, az „etnikumok”) *között...*” (Gal 1,14-16)

Az apostol itt az etnikai-emberi hagyományok túlsúlyának veszélyére hívja fel a figyelmet, szembeállítva ezzel az isteni kegyelem „*elhívásának*” életformáló, „sorsfordító” jelentőségét. Ennek fényében érthető meg: a „kiválasztott-szent nép” tradíciójáért „*rajongó*” Pál, a „*pogányok*” az „*etnikumok*” közé megy hirdetni Isten új szövetségének örömhírét, megtérése után. Alapvető oka van minderre: Isten népének valósága és a hozzá kötődő etnicitás- valamint tradícióértelmezések határozzák meg Isten népének határait s kizárólag azok részesülnek az örök életben akik helyesen ismerik fel e „szent nép” struktúráit, csatlakozva ehhez a szakrális szövetséghez. Fejezetünk elsőként idézett szentírási részlete így keretezi kérdéskörünk egészét: „*És abban az időben felkél Mihály, a nagy fejedelem, a ki a te néped fiajért áll, mert nyomorúságos idő lesz, a milyen nem volt attól fogva, hogy nép kezdett lenni, mindez ideig. És abban az időben megszabadul a te néped; a ki csak beírva találta a könyvben. És sokan azok közül, a kik alusznak a föld porában, felsekkennek némelyek örök*

életre ... Az értelmesek pedig fénylenek, mint az égnek fényessége; és a kik sokakat az igazságra visznek, miként a csillagok örökkön örökké” (Dn 12,1-3)

4. Törvény és tradíció a zsidó Szentírás alapján

A szakrális-etnikus közösség Isten törvényétől függ, ez által létezik. Ez a törvény az, amelyet a bibliai ősatyák verbálisan áthagyományoztak generációról generációra Mózesig. Mózes idejében a szent közösség – az Isten parancsolatait megtartó közösség – nemzetté bővült. Mózes a korábban verbálisan áthagyományozott isteni törvényrendszert (és mindezt kiegészítendő, megpecsételendő további rendelkezésgyűjteményt) kodifikálta. Mózes Isten törvényének átadásával együtt a különböző szociális, életmódbeli parancsolatok által kibontotta és alkalmazhatóvá tette a szakrális nemzet számára Isten törvényét. Isten népe tehát egyszerre kapta meg Istennek törvényét és a módot, amely által az adott aktuális, szociokulturális környezetben adaptálni tudta ezt a törvényt. Ezáltal Isten törvénye folyamatosan átadható is lett és az új kulturális kontextusokban is megőrizte érvényességét.

A Tórában lefektetett törvényi alapok, a Tórának a mindenkori új helyzetekhez való alkalmazása, a Törvény szellemének adaptációja az, amelyről – többek között – a Szentírás többi könyve szól: különböző dimenzióit bontja ki, különböző történelmi szituációkban meséli el a Szentírás, hogy az isteni törvényeket hogyan tartották be vagy hogyan nem tartották be az Isten népéhez tartozó emberek és hogy mindez milyen következményekkel járt. E folyamat egy olyan teológiai-morális időben történt és történik Isten népének a bibliai kanonizáció lezárása óta (így napjainkban) is, amelyen kibontakozik: a törvénnyel tisztában lévő nép, amikor jól megy a dolga, elfelejti a törvényt, eltér a törvény rendelkezésének útjáról, ezért Isten különböző csapásokkal sújtja őket. A bűnvallomás, bűnbeltetés és egy "szent mag" által (akik mindig megőrizték a törvényt) azonban Isten megkegyelmez a bűnbejutott népnek, a nép újra elkezd Isten útjain járni, a törvényt megtartani, de aztán újra elfelejti azt. Az Istennel való viszonyrendszer ellentmondásos történelmi útjának ciklikussága meghatározó jelentőséggel bír Isten népének sorsában a zsidó nép, majd a kereszténység történetében egyaránt. Ezzel együtt a Szentírás későbbi történetei során ugyanaz a szellemiség hagyományozódik át biztosítva és adaptálva Isten törvényét, melynek így a szelleme és tanítása autentikus marad, és tisztán öröklődik tovább. A szakrális tradíció biztosítja ezt az átörökítést és viszi tovább azokat a jelentéstartalmakat, amelyek által Isten törvényének szelleme maradandó és örökérvényű marad, lényege, mondanivalója, a benne lévő tartalmak nem változnak meg. Ez az aspektus nagyon szemléletesen látható és értelmezhető – többek között – a Tórában előírt rítusok gyakorlásában:

A Tórában előírt rítusok gyakorlása két dimenzióra osztható: az áldozati rendszer tartományára és az ünnepek tartományára. Az áldozati rendszer (amelyet a Tórában írt le Mózes az Istentől kapott rendelkezések által), azt mutatja meg, azt teszi megélhetővé az izraeliták számára, hogy milyen az a viszonyrendszer, amelyet Isten és ember kapcsolata fémjelez. Ember és Isten kapcsolatát dramatikusan teszi átélhetővé újra és újra Izrael népe számára az áldozatok rendszere Isten előtt, Isten közreműködésével. (Az áldozati rendszerről 3 Mózes 1–10-ben olvashatunk összefoglalóan). Az áldozati rendszer kitér a véték-áldozatokra, amelyeket azért kell az embernek elvégeznie, mert olyan bűnöket is elkövet, amelyekről tudomása sincs. Mindez a következő antropológiai jelentést hordozza: az ember természetétől fogva (az ősapa – Ádám, és az őszanya – Éva óta), bűnben él és ezért magában sem bízhat, akkor is vétkezik, amikor nem tudja, hogy vétkezik (vö. 139. zsoltár). Ez az ember antropológiai alapállapota. A vétékáldozatok mellett a szándékosan elkövetett bűnökért vagy a hálaadásért is áldozattal kell járulni az Úr elé a Tóra előírásai szerint. Láthatjuk tehát, az áldozatok rendszere egy olyan teljes spektrumot fog át, amely antropológiai alapjelentéseket a zsidóság, az emberiség és Isten viszonylatában. Amikor – például – a Jom kippuri engesztelési áldozatok esetében látjuk, a főpap önmagáért, Isten népéért – a zsidóságért – és az egész emberiségért, és mindezek bűneiért mutat be áldozatot, lehetővé

teszi évről évre az emberiség fennmaradásának lehetőségét. Ez a legtágabb dimenziója az áldozati rendszernek. Nagyon izgalmas az, hogy Izraelben a dramatikus játéknak semmiféle formája nem alakult ki az ókorban, miközben a Mediterránium kultúráiban (főként a görögöknél), a dráma a mindennapok és az ünnepek világát át- és átszótták. Izrael életében ilyenekkel nem találkozhatunk ekkor, hiszen az emberek a főpap szolgálata által permanensen szembesültek azokkal az alapvető antropológiai kérdésekkel, amelyeket a görög drámák is folyamatosan firtattak. (Vö. Vankó-Reisinger 2000)

A másik nagy rituális rendszer az ünnepek rendszere, amelyet összefoglalva 3 Mózes 23.-ban olvashatunk el. Itt foglalja össze Isten Mózes által azt az éves ünnepi ciklust, amelyet az izraelitáknak meg kell tartaniuk és át kell élniük. Fontos, hogy ez a rendelkezés a szombat bevezetésével kezdődik, amely hétről-hétre való ünnepi emlékezése a teremtésnek. Ezután láthatjuk az összes alapvető ünnepet: *Peszáh* – az elkerülés ünnepe. *Sávuot* – a hetek ünnepe, az aratás ünnepe. *Szukkot* – a betakarítás ünnepe. Utóbbi ünnepe felszólítja Izrael népét, hogy sátrakban lakjon, mert emlékezniük kell Izrael népének Egyiptomból való kihozatalára és arra, hogy a zsidóság ősei sátrakban laktak. Ez több mint emlékezés: a Tórában előírt rítusok gyakorlásával és a tradíció által a törvény szelleme, lényege adódik át folyamatosan nemcsak generációról-generációra, hanem a mindennapok, a hetek és az évek körforgása során egyaránt. Nem pusztán emlékezés tehát mindez: az ősök történeteinek átélése, újraélése által a rítuson résztvevő kortársává válik őseinek.

A tradíció egyik legfontosabb aspektusa, hogy Isten törvényének rendelkezéseit átélhetővé teszi a rítusok által: nemcsak a törvény és annak kodifikált parancsolatai és kibontásai tehát ezek (melyek állandóan adaptálódnak az aktuális szociokulturális környezethez) hanem a törvény lényege is újra és újra átélhetővé, megélhetővé válik a rítusok gyakorlása által Isten népe számára. Mind a két esetben látjuk, a tradíciót a törvény integrálja. Mindig a törvény körül bontakozik ki a tradíció, amely ugyanakkor a törvény jelentéstartalmait mélyíti el és teszi átélhetővé².

Érzékletesen mutatja be tradíció és törvény „átéléseinek” lényegét a Smá Jisráél („Halld Izrael”) ima a zsidóságban, amely szintén a mindennapos átélést, az élő jelentéstartalmakat közvetíti. A zsidóság a mai napig minden nap kétszer elmondja ezt a Tórából való imát, amely az egyik legmeghatározóbb mozzanata ma is a zsidó rituális életnek. A Smá Jisráél ima (5 Mózes 6,4-12):

„Halld Izrael: az Úr, a mi Istenünk, egy Úr! Szeressed azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből. És ez igék, amelyeket e mai napon parancsolok néked, legyenek a te szívedben. És gyakoroljad ezekben a te fiaidat, és szólj ezekről, mikor a te házában ülsz, vagy, mikor úton jársz, és mikor lefekszel, és mikor felkelsz. És kössed azokat a te kezedre jegyül, és legyenek homlokkötőül a te szemeid között. És írd fel azokat a te házádnak ajtófeleire, és a te kapuidra. És mikor bevisz téged az Úr, a te Istened a földre, a mely felől megesküdött a te atyáidnak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak, hogy ad néked nagy és szép városokat, a melyeket nem építettél. És minden jóval telt házakat, a melyeket nem te töltöttél meg, és ásott kutakat, a melyeket nem te ástál, szőlő- és olajfakerteket, melyeket nem te plántáltál, és eszel és megelegszel. Vigyázz magadra, hogy el ne felejtkezzél az Úrról, a ki kihozott téged Egyiptom földjéről, a szolgágnak házából!”

Az idézett bibliai rész önmagában megmutatja számunkra, az áthagyományozódás ismétlése, tudatosítása alapvető isteni parancsolat. *„És kössed azokat a te kezedre/És írd fel*

² Erről olvashatunk például Nehémiás könyvének 8. fejezetében vagy keresztény olvasatban Pál Galátaiakhoz írt levelében (3,24). A kereszténység kapcsán látni fogjuk, hogy a törvény élő volta és a törvény konzervációja sokszor ellentétben áll egymással és a nagy reformok, akár a zsidóság, akár a kereszténység életében mindig a törvény és a tradíció körül zajlanak. Vallási reformokra akkor van szükség amikor a tradíció már nem képes élővé tenni a törvényt. (Gondoljunk csak Ezékiás vagy Jósiás történetére a Királyok könyvéből: 2Kir 18-21 és 22-23).

azokat a te háznak az ajtófeleire” - az e sorokban megfogalmazott rendelkezések manifesztálódó jegyek lettek a zsidóságban: az ókortól és napjainkig a zsidóság ezt a parancsolatot szó szerint követi az imaszíjak (tfilin) minden hétköznapi reggeli ima alatt való viselésével illetve a mezua (ajtófélfára erősített kis tok héber szentírási részletekkel) megjelenítésével. A Smá Jisráél ima egyszerre szól minden embernek és egyszerre kollektív parancsolat is elmélyítve az Isten népéhez tartozás alapjelentését: individuum és kollektivum Isten törvényében összefüggő és egymást kiegészítő tartalmak.

A tradíció tanításának, áthagyományozódásának egy speciális társadalmi rétegét alkották a zsidó szentírási időkben a papok (héberül: kohaniták). A kohaniták Áron egyeneságú leszármazottai voltak, akik az áldozati rítusokat végezték ugyanakkor (a tanításon keresztül) az áthagyományozódás feladatát is ellátták.

A törvény átadása, tiszta áthagyományozása speciális életmódbeli, gyakorlati következményekkel is járt számukra. Ahogy az Isten törvényét megtartó izraeliták életmódja különbözött a többi néptől (az „ám” és „gojim” különbsége), ugyanígy a tradicionalizációért felelős társadalmi rétegnek, a papoknak is megfelelő életmódot kellett folytatniuk a zsidóságon belül.

Ezért vonatkozott rájuk az alábbi (csupán Áronra és utódaira, a papokra vonatkozó) isteni rendelkezés:

„Bort és részegítő italt ne igyál se te, se fiaid veled, midőn bementek a találkozás sátrába, hogy meg ne haljatok. Örök törvény legyen ez nemzedékeiteken át. És hogy különbséget tegyetek a szent és a nem szent, a tisztátalan és a tiszta között. És hogy tanítsátok Izrael fiait mindazokra a törvényekre melyeket mondott neki az örökkévaló Mózes által. (3 Móz 10,9-11, lsd. még 3 Móz 21)

A Smá Jisráél imában elmondott isteni parancsolatban minden apa kötelezve van arra, hogy tanítsa gyerekeit Isten törvényeire. A papoknak ezen túl az is kötelessége, hogy tanítsák az egész népet, illetve vezessék és koordinálják ezeket a tanítási folyamatokat. Ahogy a papok el vannak különítve Izraelen belül, ugyanilyen a helyzete Izraelnek is, a többi nép között: küldetésük, hogy tanítsák a „többi népet” Isten útjaira és biztosítsák a szent jelentéstartalmak áthagyományozódását. A papoknak az áldozati rítusok kapcsán és társadalmi réteggént is az volt tehát a feladatuk, hogy vezessék és koordinálják a tradicionalizációt Izraelben. Ők közvetítették azt a tudást, amely a törvény szellemének lényege: különbségtévést „szent” és „nem szent” között. A tradicionalizáció, a tanítás, a felelősségvállalás Isten törvényeiben párhuzamosan vonulnak tehát a papok és Izrael, Izrael és többi nép között:

„Mert a papnak tartoznak őrizni a tudást és szent tanítást keressenek szájából, mert örökkévaló Istennek küldötte ő” (Malakiás próféta 2,7).

Az idézett prófétai kijelentés összefoglalja: tradíció és élő kultúra viszonyrendszere összefügg. A tradíció és a törvény szelleme így válik biztosítottá minden „krízishelyzetben” is. Utóbbi eset során Isten népe visszatér a törvény eredetei jelentéséhez. A krízishelyzetek ezért, ugyanúgy mint az aktuális szocio-kulturális történések, mindig vallási jelentéstartalommal is bírnak. Ez is az adaptáció egyik, a személyes átélésekkel párhuzamos velejárója, vagyis minden történés vallási jelentéstartalommal bír a történelem során.

A személyes átélések és ezzel együtt a megélt kollektív emlékezet, a történelem adaptációja, egy állandó, örök szent történelmet feltételez ezáltal az aktuális jelenségek mindig változatlan jelentéstartalommal rendelkeznek, hiszen a szent történelem visszatérő örök jelenében valósulnak meg. Minden történést a tradíció által továbbörökített élő és tiszta jelentéstartalommal bíró szakrális struktúrák fognak egybe. A törvény adott jelentéstartalmi tehát egy olyan kognitív- és élménystruktúrát adnak az embernek, amely már eleve adaptál

minden aktuális történet. Példa minderre a Makkabeusok könyve (az intertestamentális időszakból) kijelentése is:

„Emlékezzetek az atyák tetteire, amelyeket véghezvittek a maguk korában, így szerezzetek magatoknak nagy dicsőséget és örök nevet.” (1 Mak 25,1)

A Makkabeusok könyve összefoglalja: Isten népének gyermekei úgy szerezhettek „nagy dicsőséget és örök nevet” ha az apák tettei fennmaradnak a tradicionalizáció által. Az eddig elemzett szakrális struktúrák magukban foglalják tehát a mindenkori jelent, valamint a jövő perspektíváját és reménységét is. Erre példa a Bibliából Ézsaiás próféta következő dicsőítése is:

„Az Úr hűségét magasztalom, az Úr tetteit dicsérem, mindazt, amit az Úr tett értünk sok jótéteményét Izrael háza iránt. Mert irgalmasan bánt velünk, nagyon hűségesen. Mert azt mondta: mégis csak az én népem ez, fiaim nem tudnak meghazudtolni. Ezért szabadította ki őket minden nyomorúságából. Nem követ vagy angyal, hanem ő maga szabadította meg őket, szeretetével és könyörületével ő váltotta meg őket. Felkarolta és hordozta őket ősidők óta.” (Ézs 63,7-9)

Láthatjuk, a tradicionalizáció és a Gondviselés szintén párhuzamos jelentések: *„fiaim nem tudták meghazudtolni”* mert átörökölték a tradíciót. A folyamatos jelentéssel bíró idő- és jövőképek alapja a törvény szelleme, amelynek autentikusságát a Szentírással együtt a tradicionalizáció biztosítja. A törvény, amely integrálja a tradíciót, egy holisztikus társadalmi - kulturális - individuális hálót alkot, azaz kiter az élet minden területére, az élet minden mozzanatát átöleli. A törvényt megtartó „Isten népe” így nincs kiszolgáltatva a kulturális változások véletlenjeinek, hiszen minden mozzanat vallási jelentéstartalommal bír számára. A szent struktúrák ezért a történelmet, az „időt” is strukturálják. Gondoljunk a folyamatos változásokra, amelyek „kívülről” jönnek. Utóbbiak bár a „profán” világhoz tartoznak s így is értelmezendők, ha azonban kapcsolatba kerülnek a szent nép történéseivel akkor ezután ezen hatások is szent jelentéstartalommal ruházódnak fel kizárva a véletlen lehetőségét a mindenkori kapcsolatok történetéből. A világtörténelmi események zsidó olvasatban tehát Isten népének és a „többi népnek” kapcsolatáról szólnak.

A biblikus tradíció kérdéseit tanulmányozva a fent említettek mellett feltűnik, a Bibliában különböző irodalmi áthagyományozódási rendszerek találhatók. Mindebből az is kiderülhet, az áthagyományozódásnak olyan különböző formái voltak a biblikus történelem folyamán, amelyek illeszkedtek az adott kor hagyományaihoz (pl. az ősatyák verbális törvény átadása vagy Sámuel próféta iskoláiban a kodifikált törvény átadásának és értelmezésének áthagyományozódása, amely szintén verbálisan történt). Az adott kulturális kontextusban ez így volt természetes. Ugyanakkor a zsidó nép rítusai során és otthonaiban is továbbörököltette és magyarázta a Bibliát. Ezt értelmezték és egészítették ki a különböző áthagyományozódási szinterek. A Tóra különböző irodalmi formákat, hagyományokat megfelelő követő és felhasználó írásokkal egészült ki a Bibliában (történeti könyvek, költemények, himnuszok, zsoltárok, önéletrajzok). Minden történet azonban a Tóra, az isteni törvény lényegéről-szelleméről, illetve különböző aspektusainak kibontásáról szól (pl. igaz szerelem - Énekek éneke gondviselés - Eszter könyve).

A tradíció alaplényege, struktúrája ugyanaz marad, és ez teszi egységes könyvvé a Bibliát. Az irodalmi tradicionalizációs szinterek mellett vannak olyan kulturális rendszerek, amelyek szintén a szakrális tradíció jelentéseinek főbb strukturálói Isten népének történetében. Ilyenek például az előbb elemzett áldozatok és ünnepek. Izraelt – mint láttuk – az ünnepek és áldozatok alapján, rítusközösségnek is nevezhetjük, hiszen a meghatározott rítusok, ugyanúgy mint a tradíció, integrálják Isten népét, tanítják és elmélyítik a törvény

szellemét. A Bibliában az *ébáh* (közösség), *mitra* (szent összehívás), *káhál* ³ (gyülekezet) kifejezések jelenítik meg mindezt.

Egy másik integráló jelentéstartalom az *Ígéret földje*, a szakrális haza, Izrael földje, a megígért föld (Isten megígéri Ábrahámnak Izrael földjét, ugyanezt megerősíti Izsáknak, Jákobnak és Mózesnek). Az Ígéret földje Isten öröksége Isten szándéka szerint, amely azonban emberi erővel lett meghódítva (Józsué könyve). A Szentföldön való lakozás felelősséggel jár: ki kell irtani a kánaánitákat és ezek bálványait (amit nem tart meg Izrael maradéktalanul), valamint Isten törvényeinek megfelelően kell élni, ahhoz, hogy az Ígéret földjét valóban és egészen birtokolja Izrael. Alapvető rész a Tórában: amikor Isten kivezeti Egyiptom földjéről a zsidóságot Egyiptom földjén nincsenek éhínségek. Kánaán nem ilyen: az évszakok változásai miatt az Isten törvényének való megfelelés alapvetően hozzájárul az életben maradáshoz (ld. erről Smá Jiszráél ima folytatása vö. 5 Móz 11,8-32).

Kánaán úgy maradhat tehát csak szent föld, ha az ott lakók meg is felelnek azoknak az előírásoknak, amelyek által Isten jelen van népe körében.

Az egyiptomi kivonulás idején Isten népe körében sátorozott. Amikor Salamon megépítette a jeruzsálemi Szentélyt egy időre megszűnt a zsidóság vándorlása is. Izrael földjének szentségét tehát a kőből épült, „maradandó” Szentély biztosította és legitimálta (1 Királyok könyve 8,15-21). Egyszerre politikai székhely is lett, ezáltal Jeruzsálem, ahogy a vallási és nemzeti egység jele is e város volt (122. zsoltár). Ahogyan a szakrális és etnikus tartalom elválaszthatatlan a zsidóság kultúrájában, ugyanígy volt a jeruzsálemi Szentély nemzeti és vallási jelentéstartalma is elválaszthatatlan egymástól. Ezért a babiloni fogságban és a további szétszóródásban sem megszűnt, hanem inkább megerősödött a ragaszkodás a Szentföldhöz. A tradíció viszi tovább ennek a mai napig is mind élő emlékét, hiszen az áldozatok rendje, a Szentély, az ősök sírjai, az ígéretek, a szakrális és etnikai - nemzeti tartalom kapcsolódik össze a Szentföldben. Már a babiloni szétszóródásban (Dániel 6.10-11) Jeruzsálem felé fordult a rituális élet ahogy a későbbi diaszpórákban is. Jeruzsálem és a Szentföld a zsidó rituális élet szimbolikus központja: ha egy zsidó a diaszpórában imádkozik, akkor Izrael felé fordul, ha Izraelben imádkozik, Jeruzsálem felé fordul, ha Jeruzsálemben imádkozik akkor a Siratófal felé fordul, mert ez az egyetlen megmaradt fala a jeruzsálemi Szentélynek. Az áldozatok rendszere a jeruzsálemi Szentély második lerombolásával (i.sz. 70) megszűnt, azonban a zsinagógákban újra és újra felolvasásra kerülnek a Tórából az áldozatokról írtak, hogy akik várják a Messiást, részletesen tudjanak felkészülni az eljövételre amikor az áldozatok rendszere is újra visszaáll majd. Az áldozatok jelentései mellett élő tartalmak maradnak minden kor generációi számára is hiszen, mint korábban láttuk, alapvető antropológiai jelentéstartalmakat közvetítenek bűnről, bűnbocsánatról, háláról, vétokról, Isten és ember kapcsolatáról.

A tradicionális és kulturális rendszerek, egy másik, meghatározó aspektusa a nyelv és szakrális tradíció kapcsolata. Már a biblikus korban a kulturális adaptációkkal párhuzamosan a nyelvi adaptációk is megjelennek a zsidóság történelmében: saját-szakrális tartalmakat ad a zsidóság az új „bejövő” szavaknak, kifejezéseknek is. A Biblia azonban megőrzi az eredeti szent héber nyelvet, s ezáltal (is) az eredeti szent jelentéstartalmat. (A

³ A káhál görög megfelelője az *eklézsia*, amelyet a keresztények is használnak és továbbértelmeznek „zsinat” illetve „egyház” terminussal. Ahogy a káhálon keresztül a rituális élet és a törvény rendelkezései, normarendszerei párhuzamosan állnak egymás mellett, úgy a keresztény eklézsia is egyszerre liturgikus rítus közösség és Isten törvényeit megtartó szociológiai, társadalmi közösség. Ezek a jelentéstartalmak, aspektusok tehát összefüggnek a kereszténységben is.

Szentírásban Dániel vagy Ezdrás könyvében olvashatunk arámi részeket, de ezek a részek mindig egy adott királyi rendeletről szólnak, amikor a kontextus nem a szent történet zsidó körülményeiről szól, akkor váltanak csupán át másik nyelvre, az akkori „köznyelv” szavaira.) A héber, mint szent nyelv az élő szakralitás nyelve marad: a rítusok során a szent szövegek olvasása, tanulása, áthagyományozódása során megmarad a héber nyelv használata. A törvény megfelelő értelmezéséhez is kikerülhetetlen a héber nyelv ismerete hiszen a Biblia nyelvén a filológiai jelentések a üzenetértékűek, ezért sem szakad el a héber rituális nyelvhasználatának gyakorlatától a zsidó tradíció.⁴ (az eddig elmondottakhoz vö. Léon-Dufour 1972: 431-433)

A zsidóságban a verbális hagyománynak is nagyon fontos szerepe van: Mózesnek az írott tan mellé adatott egy szóbeli tan is, ami kiegészíti a leírt Tórát. Ezt a szóbeli tant Mózes Józsuénak adta át, ő pedig a profétáknak, ezek pedig a szent gyülekezetnek. Sokan úgy gondolták, hogy a szóbeli tan csak az írásbeli tannal összefüggésben legitim, a törvény szellemének autentikussága tekintetében. Malakiás volt az utolsó próféta, aki az írott hagyományt, a törvény szellemét a kanonikus (Istentől ihletett) írásokban megjelenítette. Később a szóbeli tant (az írott tan értelmezését), a *Nagy Gyülekezet* (Szanhedrin) örökölte tovább. A jeruzsálemi Szentély pusztulása után írták le először a szóbeli tant, ezt nevezzük a *Misnának*. A Misna későbbi aktualizálásából lett a *Gemará*, amely a *Misnával* együtt a Talmudot alkotja.

⁴ A kereszténység idejében a kojné görög nyelv volt a világnyelv, amelyen az Újszövetség is íródott. A kojné görög volt a világ érintkező nyelve. Keresztény olvasatban, az isteni Gondviselés akarata átfogalmazta a zsidó nyelvi tradicionális értelmezést, hiszen a Gondviselés akarata az volt, hogy egy egyetemesen elterjedt nyelven szülessen meg az Újszövetség.

5. Törvény és tradíció az Újszövetség fényében

Az Ószövetségben - ahogy az előző fejezetben láthattuk - isteni törvény szelleme képezte tengelyét a tradíciónak egyúttal legitimálva is e szent tradíciót.

Isten törvényének jézusi értelmezése új megvilágítást adott magának az isteni törvénynek is. Ez a megvilágítás határozza meg a tradícióhoz való viszonyt és a tradíció értékelését az Újszövetségben. Krisztus nem eltörölni jött a „törvényt és a prófétákat” (Isten törvényét, az ószövetségi Szentírást és a benne lévő isteni parancsolatokat) hanem beteljesíteni, betölteni azt (Máté 5,17). Az isteni törvény lényege tehát annak betöltése. Máté evangéliumában ekképp világosítja meg mindezt Jézus:

„Amit akartok azért, hogy az emberek veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal; mert ez a törvény és a próféták” (Mt 7,12).

A cselekedetekben a teljes krisztusi törvényértelmezés nyilatkozik meg, ezáltal. Ennek értelmében, ha adva van egy tiltó parancsolat (például ne ölj), ilyen esetben nemcsak akkor tartja meg Isten törvényét az ember, ha nem öli meg embertársát, hanem ha önzetlenül segíti a másik életét, elindul az élete felé, meggyógyítja lelkét és a testét, amikor szükség van rá. A „kilépő szeretet”, a másik irányába induló szeretet az, amely kiegészíti a tiltó parancsolatokat így minden parancsolatnak egy pozitív, a szeretet törvényét beteljesítő aspektusát jeleníti meg. Ez az aspektus ugyanolyan kritériuma a törvény megtartásának, mint a negatív töltet. Ha valaki nem cselekszi meg a törvény „pozitív részét” az ugyanúgy törvénytisztegető, ugyanúgy nem tartja meg Isten törvényét, mintha a tiltó parancsolatot hágná át. Ez Isten törvényének a lényege. Ebben foglalja össze Jézus Isten törvényét, tehát az ószövetségi, a szentírási törvényt. Ez az a törvény, amely a keresztény tradíció alapja, ellentétben a zsidó tradícióértelmezés újszövetségi megítélésével amelyet Jézus így nevez meg: „*emberi törvény*”, „*ősök hagyománya*”, „*atyák tanításai*”. Jézus tanítása szerint az „*atyák hagyománya*” azzal a veszéllyel fenyeget, hogy kiüresíti az isteni törvényt. Jézus ezért nagyon sokat vitatkozott a farizeusokkal és az írástudókkal, akik az isteni törvény zsidó magyarázói voltak. A farizeusok egy esetben megkérdezték Jézustól: „*Mi az oka, hogy a te tanítványaid nem járnak a régiek rendelése szerint, hanem mosdatlan kézzel esznek kenyeret?*” (Márk 7,5) Tudnunk kell a korabeli (ahogyan azóta is) zsidó vallásgyakorlatban nagyon fontosak voltak a tisztálkodási szokások: étkezés előtt, étkezés után, zsinagógába lépéskor, zsinagógából való kilépéskor meg kellett (a rituális előírásoknak megfelelő mozzanatok gyakorlásával) mosniuk kezeiket. A Tórában leírt papokra vonatkozó tisztasági törvények a rabbik törvényeiben minden izraelitára kiterjedtek ebben az esetben. A farizeusok felrótták Jézusnak: tanítványai nem felelnek meg ennek a precíz és minden mozzanatban szabályozott tisztasági szokásnak. „*Jézus pedig felelvén, monda nékik: Igazán jövendölt felőletek, képmutatók felől Ésaías próféta, a mint meg van írva: ez a nép ajkaival tisztel engem, a szívök pedig távol van tőlem. Pedig hiába tisztelnek engem, ha oly tudományokat tanítanak, a melyek embereknek parancsolatai. Mert az Isten parancsolatját elhagyva, az emberek rendelését tartjátok meg, korsóknak és poharaknak mosását, és sok egyéb efféléket is cselekesztek. És monda nékik: Az Isten parancsolatját szépen félre teszitek, azért, hogy a magatok rendelését tartsátok meg. Mert Mózes azt mondotta: Tiszteld atyádat és anyádat. És: A ki atyját vagy anyját szidalmazza, halállal haljon meg. Ti pedig azt mondjátok: Ha valaki ezt mondja atyjának vagy anyjának: Korbán (azaz: templomi ajándék) az, amivel megsegíthetnélek: Úgy már nem engedétek, hogy az atyjával vagy anyjával valami jót tegyen, Eltörölvén az Isten beszédét a ti rendelkezetekkel, a melyet rendeltetek; és sok effélét is cselekesztek.*” (Márk 7,6-13) A „*korbánnal*” (a templomi adóval) kapcsolatos rabbinikus szabályok átírták és elhomályosították az eredeti parancsolatokat, amelyeknek alapja, magja a

Tízparancsolat - mondja e helyen Jézus. Ezt a folyamatot viszont végleg le kell zárni Jézus tanítása szerint. Vissza kell adni az isteni törvénynek lényegét, élő valóságát.

Láthatjuk mindebből: a kereszténység szentírás-értelmezésében is a Tízparancsolat a törvények magja. Jézus rámutat: „vitapartnerei” még a Tízparancsolat szellemét sem tartják meg és elhomályosítják Isten törvényét, ezáltal nem töltik be a törvényt, hiszen nem a szeretet Tízparancsolatban is kinyilatkoztatott parancsolata dominál életükben, a fenti idézet példája szerint, az atya és az anya irányában.

Nagyon fontos tudni, hogy abban az időben, amikor Jézus megjelent, az ember ráirathatta vagyonát a jeruzsálemi Templomra. Az Isten nevéhez tartozó emberek így nyugodtan élhettek a saját vagyonukkal életük végéig, hiszen mint hagyatékot hagyták vagyonukat a Templomra. Addig viszont „nyugodtan” élhettek és elutasíthatták saját szüleiket is azzal a kifogással, hogy később a Templom javát szolgálják. Erre a képmutatásra próbálta meg Jézus felhívni a figyelmet. Ezáltal azonban egyetemes üzenetének egyik alapvető jelentését is megfogalmazta: Isten törvényének igazi szellemét kell követni, amely nem más, mint amit Jézus (Isten Fia, aki az Atyával egy) kijelent (Jn 17,3)

János evangéliumának hetedik fejezetében olvashatjuk e problémakör részletes kibontását, amelynek segítségével könnyebben megérthetjük a tradícióhoz való viszonyt is. János evangéliumának hetedik fejezete azt mondja: *„Felele Jézus és monda nékik: Egy dolgot cselekvém, és mindnyájan csodáljátok. Azért Mózes adta néktek a körülmetélést (nem mintha Mózesről való volna, hanem az atyáktól): és szombaton körülmetéletek az embert. Ha körülmetélhető az ember szombaton, hogy a Mózes törvénye meg ne romoljon; én rám haragusztok-é, hogy egy embert egészen meggyógyítottam szombaton? Ne ítéljetek a látszat után, hanem igaz ítélettel ítéljetek!”* (Jn 7,21-24)

A párbeszéd a Bethesda vizénél történő gyógyítás után történt ahol egy 38 éve bénulásban szenvedő beteget gyógyított meg Jézus. Ekkor ki akarták őt közösisíteni, sőt, gyakorlatilag elindult a törekvés; Jézusnak meg kell halnia, mert megszenteltségtenítette a törvényt, mivel szombaton gyógyított. Ebben a helyzetben is arra hívja fel a figyelmet azonban Jézus, hogy körülmetélkedni szabad szombaton (amelyet már az atyák értelmeztek így Isten törvényéből), mert a körülmetélkedést a nyolcadik napon kell a Tóra parancsolata szerint megtenni. (Így mutat rá Jézus, hogy a szombati körülmetélkedés nem Mózesről van.) A szombat a Tízparancsolatban is meghatározott nyugalomnap, ennek ellenére ekkor is lehet körülmetélni egy fiút, hiszen a körülmetélés egy olyan parancsolat, amely ekkor „felülírhatja” a szombatra vonatkozó tilalmakat a rabbinikus törvényt magyarázat szerint. Jézus ezért azt mondja: a teremtés lényege pontosan az, hogy ha valaki rászorul akkor cselekvően segítünk neki (ez a „kilépő szeretet”, amiről korábban már volt szó). Isten is szeretetből, túlradó szeretetből teremtette világunkat és az embert. Ezért az ember legfontosabb kötelessége ezt a szeretetet gyakorolni, tehát ebben az esetben sokkal fontosabb dologról van szó (még a körülmetélésnél is fontosabbról), ezáltal Jézus csupán a rabbik parancsolatait, de nem Isten törvényét hághatta át.

Ugyanezt fejti ki Máté evangéliuma (15,1-20) is amelyben Jézus a kóserságon keresztül mutatja be ugyanezt a problémakört.

A kóserság, a zsidó tradicionalizációnak egyik legfontosabb momentuma. A kósersági szabályok Isten törvényének továbbvitelében, egyszerre jelentik a szentség és az elválasztás problémáit. Azt a jelentéstartalmat, ami különválasztja a többi néptől a zsidóságot, fogalmazza át itt Jézus: *„Akkor írástudók és farizeusok jönnek vala Jézushoz Jeruzsálemből, mondván: Miért hágják át a te tanítványaid a vének rendeléseit?”* (Mt 15,1). Az elemzendő bibliai esemény kérdőszöveiben a „vének rendelkezései” a zsidó tradicionalizáció lényegét jelentik. A zsidó írásmagyarázók a fent említett „vének”, „atyák” tanításai alapján adaptálták

Isten törvényeit a zsidó közösségek számára. Az ő szempontjukból ezért Isten törvényének adaptációja Isten törvényével egyenrangú. Ezt „hágták át” Jézus követői, hiszen a tradíción keresztül fogalmazódott meg már ebben a „vitában” is a különbség a későbbi kereszténység és a zsidóság között, az ószövetségi, illetve az újszövetségi tradicionalizáció között. „*Miért hágják át a te tanítványaid a vének rendeléseit?*” - központi probléma az evangéliumban. „*Ő pedig felelvén monda nékik: Ti meg miért hágjátok át az Isten parancsolatját a ti rendeléseitek által?*” (Máté 15,3)

Azok a hagyományok, amelyek megpróbálják Isten törvényét megőrizni, sokszor ugyanúgy áthágják Isten törvényét, mint ahogy az ő tanítványai fejéhez vágják, hogy áthágják Isten törvényét - fejt ki Jézus. Tehát itt Isten törvényéről van szó és arról, hogyan kell az Ő törvénye szerint élni, hogyan kell az ő akaratát beteljesíteni. „*Mert Isten parancsolta ezt* (mondja Jézus): *Tiszteld atyádat és anyádat, és: A ki atyját vagy anyját szidalmazza, halállal lakoljon. Ti pedig ezt mondjátok: A ki atyjának vagy anyjának ezt mondja: Templomi ajándék az, a mivel megsegíthetlek, az olyan akár ne is tisztelje az ő atyját vagy anyját, És erőtlenné tettétek az Isten parancsolatját a ti rendeléseitek által.*” (Máté 15,4-6)

„*Erőtlenné*” válik tehát Isten törvénye az emberi törvények, törvénymagyarázatok és alkalmazások által ezért nem adaptálódik tovább Isten törvénye a maga autentikusságában, szent struktúráiban ahelyett, hogy „*elerőtlenedne*”. „*Képmutatók, igazán prófétált felőletek Ésaiás mondván: E a nép szájával közelget hozzám, és ajkával tisztel engemet; szíve pedig távol van tőlem.*” (Máté 15,7-8)

Utóbbi kijelentés utal az eljövendő eseményre is, amikor a „*szívbe lesz írva Isten törvénye*” mondja Jézus Jeremiás próféta (31,31-34) alapján. Ezért mindebben az Evangélium az lényege fejeződik ki: a beteljesülés, Isten törvényének betöltése.

„*Pedig hiába tisztelnék engem, ha oly tudományokat tanítanak, a melyek embereknek parancsolatai. És előszólítván a sokaságot, monda nékik: Halljátok és értsétek meg: Nem az fertőzteti meg az embert, a mi a szájon bemegy, hanem a mi kijön a szájából, az fertőzteti meg az embert. Akkor hozzájárulván az ő tanítványai mondának néki: Tudod-é, hogy a farizeusok e beszédet hallván, megbotránkoztak? Ő pedig felelvén, monda: Minden plánta, a melyet nem az én mennyei Atyám plántált, kitépetik. Hagyjátok őket; vakoknak vak vezetői ők: ha pedig vak vezeti a vakot, mind a ketten a verembe esnek. Péter pedig felelvén, monda néki: magyarázd meg néküink ezt a példázatot. Jézus pedig monda: Ti is értelem nélkül vagytok-é még? Mégsem értitek-é, hogy minden, a mi a szájon bemegy, a gyomorba jut, és az árnyékszékre vettetik? A mik pedig a szájából jönnek ki, a szívből származnak, és azok fertőztetik meg az embert. Mert a szívből származnak a gonosz gondolatok, gyilkosságok, házasságtörések, paráznaságok, lopások, hamis tanubizonyosságok, káromlások. Ezek fertőztetik meg az embert; de a mosdatlan kézzel való evés nem fertőzteti meg az embert.*” (Máté 15,9-20)

Jézus idézett szavai a „*szívbe írt törvény*” elmélyítésével együtt kiemelten szólnak az ember antropológiai ambivalenciájáról amely kapcsán Jézus a külsődleges-felszínes vallásgyakorlásról, az isteni törvény lényegére irányítja a figyelmet.

A kóserság problematikájához fontos hozzá tenni, hogy a zsidó tradíció szerint a Messiás eljövetelkor megszűnnek a kósersági szabályok (Unterman 1999:68). Az idézett sorok további értelme tehát: Jézus Messiásként való eljövetelével feloldódott a kósersági normarendszer.

A rabbik „kerítésekkel” vették körül a Tórát, a tórai parancsolatok köré további törvényeket, kerítéseket vontak, hogy semmiképpen ne lehessen a parancsolatokat megszegni, még akkor is, ha ezek a „kerítések” további terheket rónak az emberre. Jézus ezzel szemben azt tanította: nem szabad ezeket a további, emberek által kirótt terheket viselni, mert

„elerőtlenítik” Isten igazi törvényét. A szívbe írt isteni törvény fontosabb, mint az étkezési törvények részletes szabályszerűségei. Ezzel nem azt mondta, hogy a Tórában felesleges parancsolatok vannak leírva, hanem: Isten törvényét úgy kell megtartani, hogy annak igazi lényegét, isteni lényegét, a törvénynek alapvető szellemét hagyományozzák tovább. Mindebből következik a tradíció kérdéskörének alapvető jelentősége.

Jézus a zsidó tradícióértelmezést átfogalmazta és egy új, egyetemes értékrendszer alapját vetette meg. Ugyanakkor Jézus is meghatároz egy tradicionalizációs kötelezettséget. Máté evangéliumának utolsó parancsolatként a következőket mondja tanítványainak: *„Elmenvén azért, tegyetek tanítványokká minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében. Tanítván őket, hogy megtartsák mindazt, a mit én parancsoltam néktek: és imé én ti veletek vagyok minden napon a világ végezetéig. Ámen!”* (Mt 28,19-20) Ahogy a Szmá Jisráél ima elemzésénél láttuk, itt is nagyon fontos az ismétlés: tegyetek tanítványokká minden népet, tanítsátok rá gyermekeiteket és nemcsak a gyermekeiteket, hanem (a misszió parancsolata szerint) minden embert, amerre csak jártok, tanítsátok az embereket az én törvényeimre, Istennek a törvényére, mert a Fiú és az Atya egy - mondja Jézus.

Jézus tanításait először közvetlen tanítványai, az apostolok vették át, hozzájuk csatlakozott Pál, aki a damaszkuszi úton, megtérésekor kapott elhivatást. Pál az, aki a többi apostollal egyenrangúként, fő interpretátora lett Jézus örömhírének, elsősorban a „gojim” világában. Pál zsidó írásmagyarázó volt, ahogyan az első keresztény tanítók többsége is zsidó, ezért maga az áthagyományozódás technikája és alapvető struktúrái is azonosak a zsidó tradicionalizációval. Pál leveleiből valamint az Apostolok cselekedeteiből világlik ki legjobban, milyen is az apostoli hagyomány és tradicionalizáció. Thesszalonikaiakhoz írt levélből rápillanthatunk milyen utasításokat ad Pál a közösség számára, s azt is láthatjuk, hogyan fogadja be a közösség ezt a tanítást: *„Továbbá pedig kérünk titeket, atyámfiai, és intünk az Úr Jézusban, hogy a szerint, a mint tőlünk tanultátok, mimódon kell forgolódnotok és Istennek tetszenetek: mindinkább gyarapodjatok. Mert tudjátok, milyen parancsolatokat adtunk néktek az Úr Jézus által.”* (1Thessz 4,1-2)

Az „Úr Jézus által” adják tehát tovább azokat a parancsolatokat amelyeket követni kell. A második Thesszalonikai levélben (2 Thessz 2,15) olvashatjuk: Pál kérleli a gyülekezetet, hogy ragaszkodjanak szilárdan a hagyományokhoz (gör. Paradoszeisz: tudománynak, kincsnek, letéteménynek is fordítják). A hagyomány olyan kincs, amely újszövetségi olvasatban Isten törvényének, Jézus tanításainak tudománya.

Isten törvényének megtartásával lehet csupán megnyerni Isten országát. Ezért a törvény megtartása vezeti el a hívőt Isten országába. Ezért mondja Pál: *„ragaszkodjatok szilárdan a hagyományokhoz”*. E „hagyományokat”, Jézus cselekedeteit valamint az Evangéliumról szóló kijelentéseit és magyarázatait adják és örökítik tovább az apostolok. Az apostoli tanítások így a jézusi minta autentikus reprezentálói az Újszövetségben.

A Filippiekhez írt levélben is ezt látjuk: *„A miket tanultatok is, el is fogadtatok, hallottatok is, láttatok is én tőlem, azokat cselekedjétek.”* (Fil 4,9) E sor azonban további fontos jelentéstartalmakat is magában foglal. A tradíció által átadott tanításokat gyakorolni kell ugyanúgy, mint a zsidóságban: kulturális gyakorlat és tradíció összefüggnek egymással. *„Mert azt adtam előtökbe főképen, a mit én is úgy vettem, hogy a Krisztus meghalt mi bűneinkért az írások szerint.”* (1 Kor 15,3) Eszerint Jézus az egyedüli autentikus forrás, az apostolok ennek fényében kapják és adják tovább a tanítást. Akik Jézus tanítványai voltak, szemtől szemben, Pál elragadtatottságában kapta az elhívást a Szentlélek által „vitetve” újra és újra, mit mondjon, mit tanítson. Mivel a Szentlélek tanította minderre (tehát nem magától végezte a tradicionalizáció munkáját és adta át a tradicionalizáció szempontrendszerét)

lehetek kanonikusak művei, lehetnek Pál levelei is a Szentírás részei. Ahogy maga az apostol fogalmazott „én az Úrtól kaptam, a mit közöltem veletek”(1Kor 11,23).

Az áthagyományozódás az autentikusság szempontjából megkérdőjelezhetetlen mivel Istentől ihletett, Jézus és a Szentlélek összefüggő segítségével. Ez a keresztény tradíció alapja.

Az apostolok átadták az isteni tudományt a tanítóknak, míg kodifikálva nem lettek az evangéliumokban leírva. A kereszténység kezdetekor zsinagógákban, imatermekben adták át a tanítást a keresztény tanítók. Ahogy a Szináj-hegyi Tóraadáskor Isten törvénye kodifikálva lett, ugyanígy az evangéliumok is kodifikációra kerültek, hiszen gyorsan terjedt a kereszténység és félő volt, hogy tév tanítások is bekerülnek a tiszta evangéliumba hiszen a gyülekezeteket szinkretikus vallási-kulturális környezet vette körül a Földközi-tenger térségében.

A tiszta forrás írásba foglalásáról Lukács így ír: „Miután sokan vállalkoztak már arra, hogy tudatosítsanak bennünket a közöttünk beteljesedett eseményekről, úgy, amint reánk hagyták azok, akik kezdetől fogva szemtanúi és szolgálói voltak az igének. (Lukács 1,1-2). Akik elfogadták Jézus tanításait, akik hallhatták Őt, továbbhagyományozták azt. Ez a tradíció sértetlen maradt, s ezt gyűjtötte össze és írta le Lukács. Látjuk azt továbbá az utóbbi idézetből, hogy a gyűjtést többen is megkísérelték. Ezekből a négy evangélium bír kanonikus értékekkel, mert e négy írást a Szentlélek inspirálta, ihlette. Ezek tartalmazzák az apostoli levelekkel és Jelenések könyvével együtt a isteni törvény szellemét, az örömhír igazi mondanivalóját, az Újszövetséget.

A tradicionalizáció alapja (a zsidósághoz hasonlóan) a törvény szelleme, érinthetetlensége, szentsége, amelyet az apostolok úgy tradicionalizáltak, ahogyan azt Krisztustól átvették.

Ennek a tradicionalizációnak továbbadói, vezetői, koordinátorai (ahogy a zsidóságban a kohániták) az apostolok illetve az apostolok megbízottai voltak:

„Ezeket hirdessed és tanítsad. Senki a te ifjúságodat meg ne vesse, hanem légy példa a hívőknek a beszédben, a magaviseletben, a szeretetben, a lélekben, a hitben, a tisztaságban.” (1Tim 4,11-12) Ahogy a papoknak a zsidóságban is külön hivatásukhoz szabott törvényeik voltak, itt is külön etikai, erkölcsi normákat ír elő Pál ahhoz, hogy valaki a szent struktúra továbbadója lehessen. „A míg odamegyek, legyen gondod a felolvasásra, az intésre és a tanításra.” (1Tim 4,13) Különböző gyakorlati normáknak is meg kellett felelni tehát: „Meg ne vedd a kegyelemnek benned való ajándékát, a mely adatott néked prófétálás által, a presbitérium kezeinek reád tevésevel. Ezekről gondoskodjál, ezeken légy, hogy előhaladásod nyilvánvaló legyen mindenek előtt. Gondot viselj magadról és a tudományról: maradj meg azokban; mert ezt cselekedvén, mind magadat megtartod, mind a te hallgatóidat.” (1Tim 4,14-16) Az előbb elmondott normarendszerek mellett a prófétálás, a kézrátétel legitimálta a hagyomány láncolatának szent struktúráját. A kézrátétel és a prófétálás, e két rituális gyakorlat a Szentlélek munkájával függ össze. Jóél prófétán keresztül az Apostolok cselekedetein át lehet példákat látni arról, hogy kik és hogyan prófétálnak. Saul történeteiből, Dávid korából, a prófétálás és maga a kézrátétel a tradicionalizáció Szentlélek által való legitimizációját teremti meg, és hitelesíti azt. Aki ezen „átesett”, az isteni törvény és Isten „üzenetének” tanítójává, továbbadójává válhat. Az Újszövetség alapján a Szentlélek segítségével mindenkire rábízatik a továbbhagyományozódás és az evangélizáció feladata.

A keresztény gyülekezetek megnövekedésével a törvény átadása a közösségek mindennapi életének fókuszpontjába került. A hitvallások, a teológiai tanítások, a liturgikus formulák, a közös imák, a himnuszok, a különböző étel- és öltözködési szabályok együtt jelennek meg az Újszövetségben, és együtt mélyülnek el az ennek megfelelő életmódbeli normákban, valamint a rítusok során. Lássunk erre néhány példát:

A kereszténységben az alapvető rituális átéléseket a Szentírás alapján biztosította a közösségi vallásgyakorlat. A legalapvetőbb közösségi rituális cselekedet az úrvacsora. Pál apostol így jeleníti meg e rítusnak jelentéstartalmait: „Mert én az Úrtól vettem, a mit néktek előtökbe is adtam: hogy az Úr Jézus azon éjszakán, melyen elárulták, vette a kenyeret. És hálákat adván, megtörte és ezt mondotta: Vegyétek, egyétek! Ez az én testem, mely ti érettetek megtöretik; ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Hasonlatosképpen a pohárt is vette, minekutána vacsorált volna, ezt mondván: E pohár amaz új testamentom az én vérem által; ezt cselekedjétek, valamennyiszer isszátok az én emlékezetemre. Mert valamennyiszer eszitek a kenyeret és isszátok e pohárt, az Úrnak halálát hirdessétek, a míg eljövend. Azért a ki méltatlanul eszi e kenyeret, vagy issza az Úrnak poharát, vétkezik az Úr teste és vére ellen. Próbálja meg azért az ember magát, és úgy egyék abból a kenyérből, és úgy igyék abból a pohárból, Mert a ki méltatlanul eszik és iszik, ítéletet eszik és iszik magának, mivelhogy nem becsüli meg az Úrnak testét. Ezért van ti köztetek sok erőtlen és beteg, és alusznak sokan. Mert ha mi ítélők magunkat, nem ítéltetnénk el. De mikor ítéltetünk, az Úrtól taníttatunk, hogy a világgal együtt el ne kárhoztassunk. Azért atyámfiai, mikor egybegyűltök evésre, egymást megvárjátok. Ha pedig valaki éhezik, otthon egyék, hogy ítéltre ne gyűljetek egybe. A többire nézve, majd ha hozzátok megyek, rendelkezem.” (1Kor 11,23-34) Az idézetekből látszik: a normarendszer és a rituális átélés kiegészítik egymást. Nem elég Jézus örömhírének alaplényegét átélni. Amellett, hogy Ő vérét és testét adta a világért (és azt a parancsolatot adta, hogy ezt mindig megismételje és átélje minden keresztény) a „méltatlanság bűnétől” is tartózkodni kell. A bűnök belátásával és Jézus megmentő kegyelmének tudatával szabad csak úrvacsorát venni. Az említett szentírási rész nemcsak ezt a tartalmat közvetíti, mutatja és illusztrálja, hanem részese (a protestáns gyülekezetek életében ma is) a rituális gyakorlatnak.

Ugyanígy nagyon fontos a „taníttatunk” kifejezés. (1Kor 11,32) „De mikor ítéltetünk, az Úrtól taníttatunk, hogy a világgal együtt el ne kárhoztassunk (1 Kor 11,32). Az 1Korinthus 5,7-ben kifejti Pál apostol: a keresztények húsvéti báránnya Krisztus. A Kolossebeliekhez írt levél 2,16-17-ből kiderül, hogy mindazok az ünnepek, amelyről beszéltünk a zsidóság kapcsán (3 Mózes 23) „árnyékaik voltak a következő dolgoknak, de a valóság Krisztusé” (Kol 2,16-17). Az ószövetségi tradíció keresztény olvasatát is láthatjuk ebből:

A törvény, az ószövetségi törvény „nevelője” volt Izrael népének, hogy felismerjék és kövessék Krisztust (Gal 3,24)

A törvény beteljesülése, célja (görögül thélosz): Krisztus (Rm 10,4.). E „nevelés” végpontja az úrvacsorában nyilvánul meg: Isten az életét adja azért, hogy az emberek megszabadulhassanak a teremtés utáni bűnbeesettségéből fakadó bűnös létüktől és újra Istenhez való hasonlatosságuk állapotába jussanak vissza. Jézus mindezt életét adta, amelynek rituális átélését és elmélyítését szolgáltatja újra és újra az úrvacsora.

A másik alapvető rituális gyakorlat a keresztesztelés Jézus egyszerre említi utolsó parancsolatában a keresztesztelést és a tanítást. (Mt 28,19):

„Tanítsátok erre Föld összes népét, megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében.” A megkeresztelés a tanítással összefüggő tartalom tehát az Evangéliumban.

Rítus és tradíció, mint láttuk, Isten törvényének alapvető struktúráit őrzi meg és teszi átélhetővé a maga tisztaságában. Ugyanígy jelentőséget tölt be a keresztény közösségekben a közös ima. Máté 6,9-13-ben olvasható a „Miatyánk” imája, amelyben összefoglaltatik és átélhetővé válik a krisztusi törvény. Ennek kiegészítéseként Máté 6,16-18-ban lehet olvasni a böjtölésről, amely párhuzamos más evangéliumi részekkel. Ezen tanítások szerint a böjtölést nem úgy kell gyakorolni, hogy azt mindenki lássa és „elismerje” ugyanígy a „belső”, személyes terekben kell imádkozni, hogy őszinte legyen a kapcsolat Istennel.

Közvetlenül lehet tehát átélni az isteni törvényeket amelyek a „*mindennapi kenyérünkben*”, a „*Miatyánkban*” összefoglaltatnak és átélhetővé válnak. Akik így jönnek össze (akár ketten-hárman is) az Ő nevében azokkal van együtt Krisztus, a Szentlélek közbenjáró, meglevenítő működése.

A Szentlélek az örök jelen, a mindenkori átélések biztosítója: „*Ama vigasztaló pedig a Szentlélek, a kit az én nevemben küld az Atya, az mindenre megtanít majd titeket, és eszetekbe juttatja mindazokat, a miket mondtam néktek.*” (Ján 14,26) Az átélések és a tradicionalizáció mögött is a Szentlélek munkája áll, az ő segítségével sikerül azt megőrizni úgy, hogy az a maga tiszta formájában legyen átélhető generációról generációra. Mindez azonban csak akkor történhet így, ha az ember megfelel Isten normarendszerének, amelyet hitből elfogad és követ. Szentlélek által biztosítva van a tradicionalizáció sérthetatlensége, de csak akkor, ha ezt a tradicionalizációt a tradicionalizálók is elfogadják és hajlandóak ezt a segítséget követni, ennek megfelelően élni megfelelően az általa közvetített normarendszernek.

A szent hagyomány alapja Krisztus tanítása. Bármilyen, ami a keresztény tradíciót jelenti, csupán Krisztus tekintélyén, autentikusságán alapulhat. „*Első könyvem írtam (írja Lukács Theofilusnak), mindazokról, amiket kezdett Jézus cselekedni és tanítani.*” (Apcsel 1,1) Jézus az, aki „*cselekszik*” és „*tanít*”. Minden az ő tekintélyére megy vissza, az Apostolok cselekedetei tehát nem véletlenül kezdődik a fent idézett kijelentéssel, hiszen ekkor Krisztus követőinek történeteiről ír Lukács. Éppen ezért vezeti be művét úgy, hogy a benne leírtak Krisztus cselekedetein, tanításain alapulnak, azzal teljes mértékben összefüggnek⁵.

Jézus többször kijelenti: tanítása nem az övé, hanem az Atyáé. Ő és az Atya azonban egyek. (János 7,16). Amint Jézus megőrizte és továbbadta az Atya tanításait, a hagyomány is mindig megőrzi azt, amit és ahogy Krisztus tanított.

Mint láthattuk, azonban mindez csak akkor lehet így, ha Isten népe, az egyház megtartja az Atya és a Fiú törvényének szellemét, normarendszerét, a „*szent struktúrákat*”. Ha ez felbomlik, akkor az apostoli hagyományt követő hagyomány már nem autentikus. Ha a tradicionalizáló keresztény közösség megőrzi a szent struktúrákat, akkor rajtuk keresztül közvetlenül Istennel „*találkozhat*” minden ember: „*A ki titeket hallgat, engem hallgat. A ki titeket elutasít, engem utasít el, és elutasítja azt, a ki küldött engem*”- húzza alá Jézus (Luk 10,16).

A szent struktúrák élő példája Jézus: „*Mert példát adtam néktek, hogy amiképpen én cselekedtem veletek, ti is aképpen cselekedjetek.*” (Ján 13,15) Az alázat és a szeretet gyakorlása közben mondja mindezt az utolsó vacsorán. Ugyanekkor mondja: „*Új parancsolatot adtok néktek, hogy egymást szeressétek, a mint én szerettelek titeket.*” (Ján 13,34). A „*szerettelek titeket*” kijelentés a tökéletes önzetlen isteni szeretetre utal. Jézus földi életének példája, erkölcsi útmutatása adja meg azt a normát, amelynek megfelelően a tradicionalizáció is szent és valódi lehet. A rituális átélések és a hit gyakorlása által lehet (megfelelve a törvény szellemének) élővé tenni Isten törvényét. A hagyomány láncolatának tekintélye és példája a kereszténységben ezért elsősorban Jézus élő, átadott, megélt törvénye. Ennek alapján mondja Pál a következőket: „*Legyetek az én követőim, mint én is a Krisztusé*” (1Kor 11,1). A szent struktúrák tradicionalizációinak megfelelően (és átélve a benne foglalt

⁵ A krisztusi tanításoknak egyik legtömörebb összefoglalása a hegyi beszédben található. A törvény betöltése, a szent tradíció normarendszerének átfogalmazása Krisztus által az említett bibliai részben (Máté evangéliuma 5,48-ban) arra mutat rá, hogy aki betölti a törvényt, ugyanolyan tökéletes lesz, mint az Atya. Krisztus törvényének betöltése vezet ezért egyedül a „*kincshez*”; Isten országához, Isten tökéletességéhez.

tartalmakat) azonban a Szentlélek által támogatott tiszta tanítás jut kifejezésre. Egy keresztény gyülekezetnek vezetését, a tradicionalizáció koordinálizációját elfogadni és megteremteni ezért óriási felelősség (vö. a fentiekhez: Léon-Dufour 1972: 433-437).

Az eddig bemutatott szent struktúrák megőrzésére törekszenek a keresztény egyházi hagyományok. A krisztusi egyház – mint Jézus tanításaiból és útmutatásaiból láttuk – nem hozzáadója, elvevője, hanem megőrzője és autentikus továbbadója Isten törvényének a hagyomány láncolatán keresztül, amely nem térhet el Jézus tanításaitól és példáitól. Ezért nem lehet belőle elvenni, sem hozzáadni. Minden keresztény felekezetnek ez ad mintát és struktúrát tradicionalizáció tiszta megőrzésére. Az egyházak és felekezetek sokszínű különbözősége ezért ezen az egységes ponton keresztül értelmezhető csupán.

II. Szent struktúrák és tradíció jelentéstartalmai a zsidó és keresztény felekezetek életében

További fejezeteink során megvizsgáljuk: zsidóság és különböző keresztény felekezetek hogyan interpretálják, hagyományozzák tovább vallási tartalmaikat. Fő kérdésünk ennek megfelelően: mi a tradíció szerepe és melyek a tradíció főbb struktúrái különböző zsidó és keresztény felekezetekben? A következők olyan általános meglátások, amelyeket további vallásantropológiai kutatások fognak megvilágosítani amelyek alapján mélyebben fogjuk megérteni milyen sajátos jelentéstartalmakkal bírnak az elmondottak egyedi mikroközösségek életében. A most következők tehát olyan főbb vonalak illusztrációi, amelyek tengelyét képezik annak az etnográfiai tudásnak, amelyre a jövőbeni terepkutatásokon is hasznosíthatók lehetnek illetve amely által az elemzett vallások megértése könnyebb lehet minden érdeklődő számára.

1. A zsidó tradíció

A zsidó tradíció sajátos jelentéseit érzékletesen mutatja be *Gershom Scholem Kinyilatkoztatás és hagyomány, mint vallási kategóriák a zsidóságban*. (Scholem 1995 I: 23-55) tanulmánya.

Gershom Scholem szerint a zsidóságot (ahogyan azt az utolsó 2000 évben szilárd történelmi alakzatot öltött), joggal tekinthetjük a tradicionalista vallási forma egyik klasszikus képviselőjének, hiszen a jeruzsálemi Szentély pusztulása óta a zsidó vallásban a tradíció meghatározó vallási formává vált, így a tradíció és a megélt vallásos judaizmus elválaszthatatlan egymástól.

Scholem meglátásai szerint a zsidóság története egy központi magból értelmezhető. E középpont a jeruzsálemi Szentély pusztulása. A Szentély pusztulásáig a Szentírás korszaka gyakorlatilag egy olyan korszak, ahol kodifikálódik Isten törvénye és ezzel összefüggésben az áldozati rendszer Jeruzsálem központjában, amely ennek a kodifikált törvénynek kultikus, rituális átélhetőségét biztosítja. Az Írás mellett a jeruzsálemi Szentélyben folyó áldozatok az Istennel való közvetlen szakrális kapcsolatot biztosították ekkor a zsidóság életében. Amikor ez a „kapcsolat” megszűnt újra kellett értékelni a teljes vallási rendszert a zsidóságban. A Szentély elpusztulásával megszűnt az Örökkévalóval a közvetlen kapcsolat, másrészt erre a korra – a Szentély pusztulása korára – már eltelt több évszázad úgy, hogy nem voltak ihletett közvetítők Isten és a nép között, amely közvetítők írásai, üzenetei szentírási érvénnyel bírtak volna. Malakiás próféta volt az, aki (425 körül működve) megírta az utolsó Istentől ihletett prófétai könyvet. Josephus Flavius Zsidó háború című munkája is azt bizonyítja, hogy ekkor már a judaizmus közéletében evidencia volt: Malakiás után a szent profetikás, kanonikus hagyomány megszűnt. A keresztény világ felől tekintve ez egy olyan intertestamentális korszak, amelyben az Ószövetség már lezárul, ugyanakkor az Újszövetség még nem készült el. A zsidóság szempontjából pedig ez azt jelenti, hogy a kanonikus iratok: a *Tánách* (a Szentírás) lezárult ekkor.

A fent elmondottak szerint a Szentírás lezárulása után elindult vallástörténeti folyamat a Szentély pusztulásával érkezik el a végére, amelyet mind a kanonikus írások lezárulása, mind a Szentély és az áldozati rendszer megszűnése, valamint a diaszpórába

szóródás határoz meg. A Szentély pusztulását (i.sz. 70) követő évszázadokban (i.u. 500-ig tart kb ez a korszak) született meg az írásmagyarázatnak az a fajtája a zsidóságban, amelyre a judaizmus épül. Ennek írásos kodifikációja a Talmud lett. Az ezzel párhuzamosan megszilárduló vallásgyakorlati rendszert és a mögötte álló jelentéstartalmakat (az áldozati rendszer és a vallás megélésnek tórai alapú átfogalmazódását) nevezzük rabbinikus judaizmusnak. Azt mondja minderről *Gershom Scholem*: megváltoztak a vallási struktúrák, de úgy, hogy magának a zsidóságnak (mint „szakrális etnikumnak”) struktúrái változatlanok maradtak. Ahhoz, hogy tovább tudjon folyamatosan létezni a zsidóság, biztosítani kellett az „elveszett rendszerek” pótlását. A hagyomány ebben a szerepben alapvető fontossággal bírt, mert a hagyomány, a tradíció egyre nyomatékosabban, mint egy új vallási érték, és mint a vallási gondolkodás abszolutizált kategóriája lépett föl. A Szentély pusztulása utáni időszakban (az ötödik századig) a hagyomány volt az a közeg, amelyben a vallásos „teremtő erők” lecsapódtak és „felsorakoznak” az írott Tóra mellé. Az írott Tóra mellé felsorakozott, rabbinikus vallási adaptációk, új struktúrák átfogalmazását nevezzük szóbeli Tórának.

A szóbeli Tóra az a tradíciórendszer, amely szent jelleggel interpretálja az írott Szentírást és alkalmazza azt az új társadalmi- kulturális változásokhoz. Ezen adaptációk kulturális legitimációját mutatja, hogy „szóbeli Tórában” lefektetett vallási jelentésszisztemet egyenértékűnek fogadták el az írott Tórával. A szóbeli Tóra a generációról-generációra szóban átöröklött tradíció ezáltal nem egyszerűen összegzése annak, amit a közösség a „kulturális javakból” birtokol és az utódokra – ahogy mondja *Gershom Scholem* –, hanem a hagyomány sajátos válogatása ebből a tulajdonból, a kiemelt és vallási tekintéllyel felruházott jelentések összessége. A papság helyét – amely irányította és vezette a tradíció átadását a Szentírás korában – az írástudók, a rabbik vették át. A rabbik hivatása volt, hogy folyamatosan interpretálják és adaptálják, az adott korhoz igazítsák a Szentírást és ezáltal tulajdonképpen konszenzuálisan tórai értékűvé nyilvánítsanak adott jelentéseket. Ebből következik az, hogy a Tóra, a Törvény tágabb értelmezést kapott. A Tóra a rabbinikus judaizmusban nem csupán Mózes öt könyvét jelentette már, hanem a Mózes öt könyvét kiegészítő szóbeli Tórát és ezen túl a mindenkor rabbinikus adaptációk gyűjteményét is. Az is a Tóra „hatáskörébe” került tehát, ha – hogy egy jelenkori példával éljünk – az ember busszal utazik szombaton, és ezzel áthágja a Tóra parancsolatait, pedig nyilván a Tórában nem írtak még buszról. Mindez meghatározza a mindenkor élő judaizmust. A tradicionálisizáció és a tradíció értelmezései nem a „levegőben lógó” jelentéstartalmak, hanem generációról generációra meghatározzák és strukturálják a zsidóként élők életét.

A szóbeli Tóráról – többek között – a *Pirké Avotban* olvashatunk. A *Pirké Avot* az „atyák mondásait” tartalmazza amelyeket a Misna foglalt össze. (A héber imakönyvekben, sziddurokban is szerepelnek az „atyák tanításai”). A Misna az első szóbeli tóramagyarázat az írott Tórához, a rabbik által összegyűjtött első adaptációs gyűjtemény. Ezeknek további írásba foglalt adaptációja a Gemara. A Misna és a Gemara együtt alkotják a Talmudot. A Misnában, azon belül a *Pirké Avotban*, olvashatjuk a szóbeli Tóráról: Mózes a Szinaj-hegyről kapta a Tórát és adta tovább Jozsué-nak, Jozsué a prófétáknak, a próféták pedig továbbadták a Nagy Szanhedrinben⁶ lévő férfiaknak.

Az előzőekben olvashattuk: az i.e. négyszázas években Isten „lezárta” a zsidó Szentírást. A szóbeli Tóra esetében azonban a tradíció ezt a fajta törést hidalta át. A próféták

⁶ A Nagy Szanhedrin a „nagy gyülekezet”-et jelenti. 72 tagból álló testület, amely gyakorlatilag a vallási, a mózesi törvényeken alapulva döntött a polgári ügyektől kezdve a büntetőjogon át minden egyes ügyről, amely a zsidóság mindennapi életét átszötte a Szentély korában. Átjárta a zsidóság társadalmi, mindennapos, perszónális problémáit a Tóra fényében szemlélve és a tradícióval magyarázva azokat. A Szanhedrin volt az a „legfelsőbb bíróság”, amelynek tagjai egyedüli letéteményesei voltak a szóbeli tradíciónak és a tradíció adaptációjának.

kora elmúlt, de a szent struktúrákat őrző tradíció folyamatos maradt a Nagy Szanhedrin működése által. És mint látjuk, a Szanhedrin tradicionalizációs legitimációját a Pirké Ávot a prófétákra vezeti vissza, a prófétákat Józsuéra, Józsuét Mózesre, Mózes pedig Istenre. A szóbeli Tóra ugyanolyan értelmet nyert tehát, mint az írott Tóra, hiszen szentírási jelentőségre tett szert a zsidó tradícióban. A tradíció, amely magyarázza és áthagyományozza a Szentírást, „szentté” vált, ugyanolyan szentséggé, mint forrása, a Szentírás. Ebből fakad az, hogy a tradíció által közvetített jelentéstartalmak mind a mai napig szentírási jelentőségűek a zsidóság számára.

A „profán” és „szakrális” jelentéstartalmak dichotómiái, illetve kölcsönhatásai a zsidóság életének alapvető szövetét alkotják. A mindennapi tevékenységek, jelenségek ezáltal csupán a fenti összefüggésrendszerben értelmezhetőek a tradíció segítségével. Ezért a Talmudot is folyamatosan adaptálni kell. Újabb és újabb kodifikációk születtek tehát az ókorban, a középkorban és a legújabb korban. Ezek a törvényt magyarázatok egyaránt kibontják, újraértelmezik és aktualizálják az írott, illetve a szóbeli Tórában leírtakat. Az egyik ilyen legfontosabb kodifikáció az a *Sulchan Áruach*, amely a kora újkorban keletkezett és a vallásos zsidóság számára mai napig értékes jelentőséggel bír.⁷

A következő idézetből kiderül: a tradíció, mint a szent, tórai struktúrák továbbvivője mindennapos szakrális jelentéstartalmakat foglal össze a mai napig. Azt mondja erről Hahn István: „A zsidó vallás szigorúan rabbinikus formájának sajátága az, hogy az élet legprofánabb megnyilvánulását is bevonja a vallás körébe. A *Sulchan Áruach* még olyan dolgokat is szabályoz, mint például az öltözködés, a cipő felhúzása, stb. Ennek azonban nem az a következménye, amitől tartani lehetne, hogy tudniillik a vallás profanizálódik, hanem éppen ellenkezőleg. Minden cselekedet, a legjelentéktelenebb is vallásos súlyt nyer, szinte szentté válik. Egész napi munkánk nem más, mint egyetlen reggeltől estig tartó istenszolgálat”. (Hahn 1995:13) A szóbeli Tórán keresztül adaptált tórai tartalmak tehát az egész életet és annak minden momentumát tórai jelentéstartalmakkal látják el. Ez, a minden zsidó ember számára elérhető, tradíció strukturálja és adaptálja a Szentírásban lefektetett isteni törvényt.

Minden egyes kultúrában élő zsidó számára alapvető fontossággal bírnak a fent leírtak. A Szentély pusztulása után a zsidóság szétszóródott, különböző kulturális környezetbe került, a judaizmus egyetemes rendszere mégis fennmaradt. A rabbinikus tradícióval párhuzamosan ugyanis a judaizmus rituális életében megjelent a „Minhág Jisráél Tóra” (Izrael szokásai tórai érvényűek) tradíciója is. Mindez a következőket jelenti: a különböző kultúrák között élő zsidók sajátos hagyományai tórai értékűek. A helyi hagyományokat, a helyi kulturális tartalmakat adaptálhatja így magához a zsidóság úgy, hogy ezzel együtt nem szakad el a Tórától. Mindez azonban csak akkor történhet meg, ha az adaptációk judaizálják a külső hatásokat, felruházza azokat a tórai-szakrális zsidó tartalmakkal. Abban a pillanatban, ha a Tóra bármilyen legapróbb jelentésével ütközik ez a hagyomány, az említett rendelkezés érvényét veszti. Kizárólag úgy működhet tehát az adaptáció, ha judaizálja a „külső világok” kulturális elemeit. A személyes és kulturális adaptációknak dinamikus folyamatát látjuk ebben a rendszerben is.

A Szentély lerombolása, a kanonizáció befejezése után a zsidóság tehát megőrizte a „szent struktúrákat”. A rabbinikus zsidóság „kerítést” vont az isteni rendelkezések Tórában lefektetett parancsolatai köré. Így is szokták ezért a Talmudot megnevezni: „kerítés Isten

⁷ Ez nem jelenti azt, hogy más kodifikációk nincsenek. *Sulchan Áruach*-ból is van több, modern *Sulchan Áruach* is vannak. Magyarországon általában a *Sulchan Áruach*-nak egy rövidített, *askenázi* (kelet-európai zsidó) változatát használják..

törvénye körül”. Mit jelent ez? A Talmud a Tórát és Isten parancsolatait úgy adaptálta, hogy kiegészítette azt bizonyos többlet – a rabbik értelmezéséből származó – parancsokkal. A rabbik tanításai alapján azért van szükség az emberi parancsolatokra, mert védik Isten törvényét, tehát olyan terheket rónak az emberre, amelyeknek a relevanciája abban áll, hogy a „kerítéssel megvont” terheket viselők biztosan nem követik el azokat a vétkeket, amelyeket valóban tilt a Szentírás. A bűn, Isten törvényének az áthágása, így „akad fenn” a „kerítésen”. A szent struktúrák megvédése a *halacha*, amely a szóbeli Tórából fakadó tradíció életmódra vonatkozó előírásait foglalja magában. A halacha (Scholem megfogalmazásában) olyan normát, szabályt jelent, amelyhez az emberek igazodnak, olyan kijelentést tehát, amelynek tárgya a helyes, a Tóra törvényes előírásainak illetve a hagyomány által rögzített alkalmazásainak megfelelő magatartás. A magatartásra, az életmódra vonatkoztatott parancsolatokat nevezzük tehát halachának, amely egyaránt táplálkozik az írott és szóbeli Tórából és a tradícióból.

A tradíció funkciója tehát az, hogy a Szentírás tartalmait mindig élővé és mindig adaptálhatóvá tegye. A tradíció így olyan megkerülhetetlen „fóruma” a zsidó embernek, amely nélkül nem állhat kapcsolatban Isten törvényével. Isten törvénye, a Tóra, a Szentírás és a benne lefektetett jelentéstartalmak ezáltal olyan „közvetett valósággá” válnak, amelyek csak a tradíció által lehetnek közvetlenül elérhetők. Mindez vonatkozik az életmódra és a halacha által szabályozott rítusok világára is.

A rítusok a judaizmusban is a szentírási tartalmakkal való azonosulást és az a benne írtak élő tartalomként való átélését biztosítják a közösség tagjai számára abban az esetben, ha azok a halachikus előírásnak, a tradíció által előírt körülményeknek megfelelnek. Nem véletlen, hogy a nagyobb ünnepek köré csoportosul és fejeződik ki számtalan törvény. A nagy ünnepek, a rituális átélések és a normarendszer itt is alapvetően fontos és egymástól elválaszthatatlan tartalom, ahogy a Szentírás értelmezéseinél láttuk. Csakhogy itt a Szentírás normarendszerét és értékrendszerét a tradíció közvetíti. Ez a tradícióközvetítés teszi egyedül lehetővé, hogy a rítusokban megszülessen az átélés és azonosulás a „szent struktúrákkal”.

A halacha mellett, a szóbeli Tóra és a tradíció jelentésvilágában alapvetően fontos az *aggáda* is. Az aggádikus irodalom, olyan írásmagyarázati, íráskutatói kijelentések gyűjtő eredménye a szóbeli Tórában, amelyekben az írott Tórában foglaltakon túl is többlet megismerhetünk a Szentírás történeteiről. Az aggádikus írások tehát nem olyan területre vonatkoznak, amelyek a mindennapi életben megvalósítandó gyakorlati kérdéseket érintik, ezért sokkal nagyobb szabadságra tett szert az az egzegézis (írásmagyarázat), amely az aggádát magyarázta. Egyrészt ezzel bontakozhatott ki a szóbeli Tóra tartalmának az a dimenziója, amely kiegészítette a Szentírást és vele egyenrangúnak állította magát. (Például ha le van írva valami nagyon tömören a Tórában Mózesről, az aggáda ezt kiegészíti különböző mítoszokkal. Ezek az aggádikus mítoszok ugyanolyan fontos és alapvető jelentéseket mondanak el a zsidó ember számára, mint maga a Tóra.) Az aggádikus történetek azonban abból a szempontból „életmóddá” is váltak a zsidóság számára, hogy olyan történeteket közölnek és olyan személyiségtípusokat rajzolnak meg, amellyel egy ma élő vallásos zsidó azonosulni tud. Ezáltal az aggáda is részévé válik az életmódnak és a megélt kultúrának. A hagyomány, a szóbeli Tóra értelmében, immár olyasvalami – Scholem szerint – , amely minden olyan részlettel foglalkozik, ami a zsidók életét a kinyilatkoztatás fényében érintheti. A tradíción keresztül el lehet jutni ezáltal – ha közvetve is – a szent forrásig: ha

valaki megéli a zsidó tradíciót, akkor gyakorlatilag a Szentírás által leírt és megkövetelt Isteni törvények fényében él és ezeket éli meg a mában.⁸

A zsidó tradíció szerint a Szinaj-hegyi Tóraadáskor kapta a zsidóság Mózesen keresztül egyszerre az írásbeli és a szóbeli Tórát. A tradíció önmagát így a szent forráshoz vezeti vissza: Mózesen keresztül Istenhez. Isten akaratától függött az, hogy melyik tradíció foglalódjon írásba, és melyik adódjon át szóban. Isten akaratát volt az is, hogy ezek később leírásra kerüljenek. A midrás (egzegézis, írásmagyarázat) alapozta meg és tette egyértelművé mindezt a zsidó tradícióban. A midrás, a zsidó tradicionalista írásmagyarázat, – Scholem szavaival – „az írásban implicit benne rejlő tartalom kifejtését mutatja be”, tehát az Írásban lévő tartalmat bontja ki, amely által – mivel a Szentírás ad ezeknek legitimációt – a „kibontások” is a szentség státuszával bírnak. Scholem szerint ennek forrását azon „vágy” adja, hogy az új és új generációk kapcsolatot teremtsenek a kinyilatkoztatás eredetének tekintélyével, és ez teremti meg mindennek etikai legitimizációját is. A tanulmány ezután részletesen feltárja azt a folyamatot, ahogy a midrások a tradíciót „visszaforgatták” a korábbi prófétákig, majd Mózesig így legitimálva azt. E folyamat végére az írástudók hagyománya által kidolgozott szóbeli Tóra teljes tartalma ugyanonnan lett eredeztetve, ahonnan az írott Tóra (lásd a *Pirké Avot* fentebb említett szövegrészét).

Mint olvashattuk, a szóbeli Tóra kiegészíti az írott Tórát, ezáltal az isteni törvények is benne foglaltatnak. Mindez két sajátos problémát vet fel Scholem szerint. Az egyik, hogy az írástudók hagyományaiban sok vita van, és nem lehet tudni: ezek a viták hogyan lehetnek szentírási érvényűek. Mivel azonban a szóbeli Tórában „minden” benne van és alapjában véve mindig is ismert volt (a zsidó tradíció előbb elemzett legitimizációs folyamatai alapján) az következik, hogy legitimizációt kellett keresni a *Scholem* által „feszültségeknek” nevezett törésvonalakra is. Ez a Talmudban olvasható *Hillél- és a Sámáj* rabbinikus iskolák közötti ellentétben nyert megerősítést. A judaizmus életében legtöbbször *Hillél* iskolájának rabbinikus döntéseit alkalmazták (és alkalmazzák) a mindenkor új jelenségekhez, kihívásokhoz. A messiási időkben viszont a másik, a *Sámáj* iskolában előadott törvények fognak élni. A messiási időkben tehát a másik fajta írásmagyarázatot kell majd alkalmazni. A *kohaniták* – a szentély pajainak leszármazottai – a mai napig tanulják, hogyan kell a Szentélyben a tiszta és tisztátalan dolgok között különbséget tenni és az áldozási rendszert végezni. Ez is egy „praktikus” tudás, mert ha eljön a Messiás, újra felépül a Szentély és újra tudni kell, hogyan kell áldozni. Ugyanígy, azért kell tudni az írástudók minden tanításáról, mert a messiási időkben mindezt alkalmazni fogják. Az egész tradicionális rendszer így (látszólagos ellentmondással együtt) egy egységes egészet alkot, az egységes szent struktúrát foglalja magában. A judaizmus kultúrájában a szóbeli Tóra továbbá kettős valóságtartalmat foglal magában: Az egyik amelyet már kifejtettek, megértettek és alkalmaztak az emberek, a másik amit még nem. Utóbbiak alkalmazásának ideje a messiási kor. Emellett vannak olyan „rejtett tudások” is, amelyet újra-és újra fognak megtanulni nemzedékenként az emberek. Ezért (a talmudikus zsidó gondolkodásmód szerint) amikor az ember a feltámadáskor megítéltetik a rituális törvénytörések által, mindenkinek egy olyan

⁸ Scholem a tradíció katolikus fogalmával hozza mindezt párhuzamba. Azt mondja, hogy a katolikus hagyományvilág szintén ismeri az Istentől kapott szóbeli hagyományt és annak minden aspektusát. Ott is az a nézet az uralkodó, hogy jelen és múlt Isten előtt a tradícióban kapcsolódik össze elevenen. A szerző utal egy idézetre a hetedik egyetemes zsinatról: katolikus álláspont szerint a zsinat egyik kijelentése, átkozott legyen aki elveti a hagyományt. Nyilván ez a hagyomány a keresztény kinyilatkoztatáshoz és az őskeresztény (apostoli) szent struktúráihoz kapcsolódik. Ugyanakkor viszont a zsidóság vonatkozási pontja más; a Szinaj-hegyi tóraadás.

rituális törvénytől el kell majd térnie, amely a saját nemzedékének rabbijaiból fog állni, hiszen ők tudják, hogyan adaptálták az adott korhoz a törvényt, és hogyan kellett volna ezáltal annak megfelelni. A szóbeli Tóra így nem csak örökérvényű, hanem mindig aktuális: mindig az adott adaptációk határozzák meg és legitimálják szent voltát. Térben és időben ezáltal más és más tórai interpretációk nyernek szent értelmet, a szentség rendszere azonban a változások közben is egységes marad. Az adott kulturális kontextusok folyamatosan változnak, de maga a szent struktúra mindig ugyanaz marad, ezért az adaptáció is megszentelődik.

Scholem mindezt a következőképp fogalmazza meg: „Egy időtlen szubsztrátumban eleve megvan minden, amit megismerhetünk. Az igazság egyszer és mindenkorra rögzített. Ezt az örök igazságot lényegében csak át kell örökíteni”.

A tradícióban részt vevő íráskutató betöltött szerepe - *Scholem* kifejezésével - „kétarcú”. Egyrészt „spontaneitásában” kifejti és megmagyarázza mindazt, amit a Szinaj-hegyen népére örökítettek, másrészt viszont egy adott zsinórmérték integrálja „spontaneitását”. A „spontaneitás” mindenkor adaptációja egy adott tradicionális integráció által van meghatározva. „Az igazságot kereső ember erőfeszítése nem abban áll, hogy kigondol valamit, hanem, hogy bekapcsolódik az isteni szó hagyományának folytonosságába és mindazt, amit onnan fogad, saját korára vonatkoztatva értelmezi” - interpretálja *Scholem*. Meghatározó tehát (a spontaneitás mellett) a „bekapcsolódás” is az isteni szó hagyományába, amely ragaszkodik a lefektetett kodifikációkhoz, a Talmudhoz és annak forrásához, a Tórához. Ha megnézünk egy Talmud lapot látjuk mindenek a lényegét: a látott írások egy adott szentírási részt vesznek körül és ezt magyarázzák. E magyarázatokat aktualizálják, újraértelmezik, de mindig a szentírási rész körül forognak. Igei értelemben adott a szent mag, amelyet körüljár és kifejti a tradíció. *Scholem* szerint ebből következik, hogy a kommentár (az írásmagyarázat) a tradíció legitimizációja maga az a legitim forma is, amely alkalmas az igazság kifejtésére. Az igazi szentséget ezért a Szentírás tradicionális kibontásából, a kommentárból ismerhetjük meg.

A szóbeli Tóra a fent bemutatottak alapján tehát először a Szentírás magyarázatát később viszont azt a szent letéteményt jelentette, amelyen keresztül érthető és értelmezhető az Írás. „Mindazt – mondja *Scholem* – amit az írás tudósai megtárgyaltak, amit a tanházakban tovább hagyományoztak, törvényeket, történelmet, etikát, a hagyomány termékeny talajába ültették, mely ezáltal igen eleven szellemi jelenséggé vált”. A Szentírás és annak kibontása és élővé tétele *együtt* lett letéteménye azoknak a szent tartalmaknak, amelyet Isten törvényének nevezünk. Érzékletes példa mindezt egy történet, amelyet tanulmányában idéz *Scholem*:

„Eliezer ben Hürkanosz és az írástudók arról vitatkoztak ugyanis, hogy ez a különleges építésű kályha képes-e arra, hogy a Tóra fogalmai szerint tisztátalan legyen, vagy nem. Végül is a többség, Eliezer rabbi véleményével szemben kijelentette, hogy lehet tisztátalan. Ehhez fűzi hozzá mármint a Talmud beszámolója, – a zsidó irodalom egyik leghíresebb helye – a következőket: „Azon a napon Eliezer rabbi megtette a világ valamennyi ellenvetését, ám nem fogadták el tőle őket. Erre azt mondta: Ha a halacha (a helyes döntés) olyan, mint én (vagyis az én véleményemnek felel meg), akkor bizonyítsa ezt ez a szentjánoskenyérfa. S ekkor a szentjánoskenyérfa száz öllel odébb ment; mások azt mondják: négy száz öllel. Erre azt válaszolták: Nem szokás szentjánoskenyérfáról bizonyítékot hozni. Mire válaszolt Eliezer. Ha a halacha olyan, mint én, bizonyítsa be ez a vízér. Ekkor a vízér elapadt. Erre azt válaszolták: Nem szokás vízértől bizonyítékot hozni. Mire szólott Eliezer: Ha a halacha olyan, mint én, bizonyítsák be a tanház falai. Ekkor megdőltek a ház falai és már-már beomlottak. Jósua rabbi ekkor rájuk kiáltott és így szólt hozzájuk: Mi közöttök ahhoz, ha az írástudók vitáznak a halacha kérdésében? A falak ekkor nem omlottak le, Jósua rabbi dicsőségére, de nem is egyenesedtek föl, Eliezer rabbi dicsőségére; még ma is ferdén állnak.

Mondta erre Eliezer: ha a halacha olyan, mint én, akkor jöjjön rá bizonyíték az égből. Ekkor felcsendült egy hang az égből és így szólt: Mi a kifogásotok Eliezer rabbi ellen? A halacha mindig olyan, mint ő. Ekkor fölállt rabbi Jósua és így szólt (Deuteronomium 30:12): Nem az égből van. Mit jelent ez: A halacha nem az égből van? Jirmeja rabbi azt válaszolta: A Tórát már a Szinaj-hegyen átadták (így tehát már nincs az égből). Nem hallgattunk semmilyen égi hangra, hiszen már a Szinaj-hegyen beírtad a Tórába (Exodus 23:2): A többség szerint kell döntenünk. Nátán rabbi találkozott Illés prófétával és megkérdezte őt, mit csinált a Szent – áldassék – ebbenn az órában. Azt válaszolta: Mosolygott és így szólt: Gyermekeim legyőztek engem, gyermekeim legyőztek engem.”

A tradíció és a tradíció írásmagyarázata ezen történet szerint a Szentírást is átírja, hiszen a Szentírás „nem az egekben van, hanem a földön”. Az adaptáció egyenrangúvá válik tehát a Mózesnek adott és leírt, Isten által ihletett Tórával. A fenti talmudikus-tradicionális történetben mindez Isten mosolyát és megértését fejezi ki: „gyermekaim legyőztek engem”. A Tóra magyarázatai olyan tradícióvá váltak ezáltal amelyek mindig élővé teszik a Szentírásban leírt tartalmakat. A zsidó tradíció szentírási érvénnyel bír.

A következőkben egy további példán keresztül láthatjuk, mikre tér ki, miket fog át az a szentírás-magyarázat , amelyet a Talmud alkalmaz. Egy sajátos témát mutatok be a következőkben a Tórában foglalt bírósági törvények taglalásából: a szándékos gyilkosság kérdéskörét és ennek talmudi magyarázatát, amely (amellett, hogy izgalmas) bevezetést adhat a Talmud tanulmányozásába illetve a zsidó tradíció és írásertelmezés alapjaiba is. A Szentírási alap, amelyet a Talmud (Szanhedrin Mászehet traktátus) kifejt: 4 Mózes 35:9-34. Ez esetben tehát közvetlenül, témánk eredeti forrásaiból merítve is rápillanthatunk a zsidó tradíció jelentéstartalmaira:

„És szóla az Úr Mózesnek, mondván:

Szólj Izráel fiainak, és mondd meg nekik: Mikor átmentek ti a Jordánon a Kanaán földére:

Válaszszatok ki magatoknak városokat, a melyek menedékvárosaitok legyenek, hogy oda szaladjon a gyilkos, a ki nem szándékosan öl meg valakit. És legyenek azok a ti városaitok menedéktől a vérbosszuló ellen, és ne haljon meg a gyilkos, míg ítéletre nem áll a gyülekezet elé. A mely városokat pedig oda adtok, azok közül hat legyen néktek menedékvárosul. Három várost adjatok a Jordánon túl, és három várost adjatok a Kanaán földén; menedékvárosok legyenek azok. Izráel fiainak és a jövevénynek, és az ő közöttök lakozónak menedéktől legyen az a hat város, hogy oda szaladjon az, a ki nem szándékosan öl meg valakit. De ha valaki vaseszközzel úgy üt meg valakit, hogy meghal, gyilkos az; halállal lakoljon a gyilkos. És ha kézben levő kővel, a melytől meghalhat, üti meg úgy, hogy meghal, gyilkos az; halállal lakoljon a gyilkos. Vagy ha kézben lévő faeszközzel, a melytől meghalhat, üti meg úgy, hogy meghal, gyilkos az; halállal lakoljon a gyilkos. A vérbosszuló rokon ölje meg a gyilkost; mihelyt találkozik vele, ölje meg azt. Hogyha gyűlölségből taszítja meg őt, vagy szántsándékkal úgy hajít valamit reá, hogy meghal; Vagy ellenségeskedésből kezével üti meg azt úgy, hogy meghal: halállal lakoljon az, a ki üttötte; gyilkos az, a vérbosszuló rokon ölje meg azt a gyilkost, mihelyt találkozik vele. Ha pedig hirtelenségből, ellenségeskedés nélkül taszítja meg őt; vagy nem szántsándékból hajít reá akármiféle eszközt; Vagy akármiféle követ, a melytől meghalhat, úgy ejt valakire, a kit nem látott, hogy meghal, holott nem volt ő annak ellensége, sem nem kereste annak vesztét: Akkor ítéljen a gyülekezet az agyonütő között és a vérbosszuló rokon között e törvények szerint. És mentse ki a gyülekezet a gyilkost a vérbosszuló rokonnak kezéből, és küldje vissza azt a gyülekezet az ő menedékvárosába, a melybe szaladott vala, és lakozzék abban, míg meghal a főpap, a ki felkenetett a szent olajjal.

Ha pedig kimegy a gyilkos az ő menedékvárosának határából, a melybe szaladott vala; És találja őt a vérbosszuló rokon az ő menedékvárosának határán kívül, és megöli az a vérbosszuló rokon a gyilkost; nem lesz annak vére ő rajta; Mert az ő menedékvárosában kell laknia a főpap haláláig; a főpap halála után pedig visszatérhet a gyilkos az ő örökségének földére. És legyenek ezek néktek ítéltre való rendelkezések a ti nemzetségeitek szerint, minden lakhelyeteken. Ha valaki megöl valakit, tanúk szavára gyilkolják meg a gyilkost; de egy tanú nem lehet elég tanú senki ellen, hogy meghaljon. Az olyan gyilkos életéért pedig ne vegyetek el váltságot, a ki halálra való gonosz, hanem halállal lakoljon. Attól se vegyetek váltságot, a ki az ő menedékvárosába szaladt, hogy visszamehessen és otthon lakozzék a főpap haláláig. És meg ne fertőztessétek a földet, a melyben lestek; mert a vér, az megfertézteti a földet, és a földnek nem szereshető engesztelés a vér miatt, a mely kiontatott azon, csak annak vére által, a ki kiontotta azt. Ne tisztátalanítsd meg azért azt a földet, a melyben laktok, a melyben én is lakozom; mert én, az Úr, Izráel fiai között lakozom.” (4 Móz 35, 9-34)

Az idézett szentírási részletből is láthatjuk: a Tórában alapvetően fontos a szándékos és a véletlen gyilkosság megkülönböztetése. A Talmud mindezt a következő példák illusztrálja: egy ember feldob egy követ de nem szándékosan, mégis valakinek a fejére esik, úgyhogy az illető meghal. A Tóra idézett részéből megtudhatjuk milyen szankcióval jár, ha valakit „hirtelenségből” öl meg valaki továbbá ha valaki vas szerszámmal vagy kővel gyilkol és azt is, ha valamit „ráhajít” egy ember valakire és az meghal. Kérdés marad azonban az, hogy szándékosan történt-e a cselekedet vagy sem. Ha szándékosan dobtak meg valakit, és az áldozat meghal, akkor ki kell a gyilkost szolgáltatni a rokonságnak, a gyilkosságért élettel kell fizetni. Ha viszont nem szándékos a cselekedet, akkor másként kell ítélni. Meg kell ítélni, a tórai idézet szerint: „Akkor ítéljen a gyülekezet az agyonütő között és a vérbosszuló rokon között e törvények szerint.” Fölteszik a kérdést a Talmudban idézett rabbik: mindezt hogyan adaptáljuk, hogyan tegyük ezt mindennapi életünk részévé, hogyan döntsünk? A Tórai szavaiból az derül ki, hogy vannak szándékosan és nem szándékosan elkövetett gyilkosságok. Utóbbi esetben a kő eldobása és az ebből okozott halálesetben is a gyülekezetre van bízva a döntés. Tudjuk továbbá a Tóra alapján: van nem szándékos emberölés is, amit nem halállal kell büntetni, hanem az elkövetőt menedékvárosba kell küldeni. Mi sok száz évvel később hogyan döntsünk erről? Hogyan adaptáljuk, aktualizáljuk Isten törvényét ma? - teszik föl a kérdést a rabbik. A tradíció és az írásmagyarázat kifejti a különböző rabbik szempontrendszerei alapján, hogy mely cselekedet tekinthető szándékosnak és nem szándékosnak. Mindezt a tradíció (amely az írásmagyarázatból fejlődik ki) határozza meg: különböző korokban a rituális döntőbíráóság ítélik ilyen esetekben. Ha nincs az ítékezésre mód (napjainkban a hasonló eseteket a polgári törvények szankcionálják), akkor sem veszít a tradíció relevanciájából, mert (látni fogjuk) a gyilkosság kérdéséből levezethető a kóserság törvénye is. Ha viszont a kóserságot kell a tradíció szerint megélni (és bár már nem kell zsidó bíróság előtt a gyilkosság ügyében felelni), nem értenénk meg a kóserságot, ha nem értenénk a gyilkosság kérdéseit is. Minden aspektus összefügg a Talmudban, ezért kell a teljes rabbinikus írásmagyarázat teljes rendszerét ismerni és „életben tartani”, hiszen ahhoz is legitimizáció kell és magyarázat, hogy egy zsidó ember miért őrzi meg kóserságot.

Lássuk tehát mit mond a tradíció a fenti szentírási részről, amelyben az akaratból elkövetett, halált érdemlő szándékos gyilkosság áll szemben a nem szándékos emberöléssel. Meg kell vizsgálni ezért a gyilkosság és a gyilkos körülményeit. A rendelkezés alapja a „Ne ölj!” isteni parancsolat. A Misna – a Tóra első magyarázata – két példát hoz erre az isteni törvény szempontjából: Egy ember tűzben vagy vízben tartózkodik, jön egy másik ember, aki megakadályozza menekülését. Gyilkosság-e, halálos ítélettel jár-e ez? Felmerül a kérdés,

hogy belökte-e az embert a tettes a másik a vízbe vagy a tűzbe, és ha belökte, akkor már önmagában gyilkosnak számít-e? Ha belökte és az képes volt onnan kijönni, akkor a Talmud szerint felmentik, mert nem számít gyilkosnak. Ebben az esetben bár tette szándékos volt, mégsem gyilkos, hiszen áldozata megmenekült, ezért tsuvát (megbánást és visszatérést Isten törvényéhez) kell gyakorolnia. Ha pedig megégett az áldozat valamelyik testrésze vagy ingósága, kártérítést kell fizetni a Misna szerint. A Gemara tárgyalt esetünkben is kiegészíti a Misnát. A következő kérdéskört olvashatjuk az adott gemarai részben: Honnan tudjuk azt, hogy ha valaki egy másik embert víz alá szorít, bűnös? Az egyik rabbi gyilkosságról szóló érvelése azt mondja, hogy ha gyűlölettel kísérli meg a gyilkosságot, bűnös. Más rabbik vitatják azonban, hogy gyilkosságnak számít-e mindez. Az imént idézett rabbi szerint nem elégedhetünk meg a Tóra ezen szakaszának gyilkossági kérdéseivel, hanem ezt a kártételre is érvényessé kell tenni. Ha például kikötöd a felebarátod tehenét a tűző napra és az elpusztul, akkor bűnös vagy-e? - teszi fel a kérdést. Nem követünk el ekkor gyilkosságot, gondolnánk, mégis meg kell fizetni az okozott kárt, mert megakadályoztuk, hogy elmenjen a tehén, hiszen oda lett kötözve a fához „gyűlöletből”, a másik megkárosítása végett. Tehát a kártevő tevékenység és a gyilkosság ebből a szempontból erőt és energiát kívánt az embertől. Ha erőt és energiát kíván a készítés, hogy egy halál megtörténjen, akkor szándékos a gyilkosság. A szándékos gyilkosság egyik kritériuma (a fenti példából visszavezetve) tehát az, ha erőt fejt ki az elkövető valakinek a halálához. A traktátus következő példája is e problémakörhöz kapcsolódik: valaki egy választófalra, céltáblára lőtt egy nyilat, de jött közben egy másik ember, aki elvette ezt a választófalat. Ha ő maga vette volna el a választófalat a kilövés előtt, akkor gyilkosnak számítana. De ha a kilövés közben veszi el valaki a választófalat, akkor nem szándékos a gyilkosság. Tehát ha a kilövés után a választófal állt, akkor mentes a megvádolt az ítélet alól. De itt még nincs vége a magyarázatnak. Vissza kell menni egy előző talmudi részhez, ahol a fenti példa további vonatkozási pontjai találhatók. A Misna - többek között - ezzel a kérdéssel kezdődik: ki számít gyilkosnak? Aki leütötte a barátját kövel vagy vassal - a Tóra alapján. De ha pontosan megnézzük a Tóra szövegét látjuk, „*kézi kő*” van benne megemlítve, olyan kő, amely belefér az ember markába. Ha kisebb kövel dob meg valakit, nem számít gyilkosságnak, hanem balesetnek, még akkor is, ha a tett szándékos, mert nem azzal a kövel gyilkolt, amely a Tórában leírva gyilkos fegyvernek számít. A vas ugyanakkor a Tóra szövegében „*nem kézi*” vas, hanem „*szúróvas*”, tehát itt nem fontos a méret. Bármilyen vassal gyilkol valaki, gyilkosnak számít. A kőnél viszont adott a különbség. Ennek logikája - mondják a rabbik - a következő: a vas kicsi méretben is (pl. egy pengével) képes gyilkolni, míg egy kavics nem. Az eddig elmondottak alapján összegzi a Talmud: a gyilkossághoz célirányos kifejtett erő kell, halálképes eszközzel kivitelezve. Ezeknek együtt kell lenniük ahhoz, hogy szándékos gyilkosságról legyen szó. Nem áll meg azonban itt a Talmud, hanem visszatér az előbb említett nyíl esetéhez: ebben az esetben a tevékenység maga nem gyilkosság, mert van választófal a tevékenység útjában. Az éppen kifejtett erő nem gyilkosságra irányul, nem célirányos, mivel a kilövés pillanatában állt a fal. A két kritériumból tehát csupán egy áll: halálképes eszközzel lett a cselekvés elkövetve, de nem volt célirányos az erő, ezért nem szándékos gyilkos az elkövető. Az ítélethez mindezek mellett két tanú kell. Két olyan tanú, akik saját szemükkal látták a bűncselekményt. Ha látják a tanúk, pl. hogy egy ember bemegy késsel egy barlangba, aztán kijön, a kés véres – tehát egyértelműnek látszik, hogy ő volt az elkövető- és utána bemennek mások és látnak egy leszúrt embert, akkor sem ítélik el, mert nem látták magát a gyilkos folyamatot. Ezen a ponton a Talmud megint visszatér a nyílhoz. Azt mondja: ha az elkövető maga tolta el a választófalat egy zsinór segítségével, akkor sem gyilkos, mert nem abban a pillanatban húzza el, csak (mondjuk) egy fél másodperccel később húzza el a zsinórral a falat.

Idézett részletünk ezután egy látszólag teljesen más témára tér át, a kövel elkövetett gyilkosságra. Ebben az esetben két dolog alapján ítélik el valakit, ha sréhen dobta föl a

követ, akkor elítélhetik, mert az erő kifejtése megváltoztatta a kőnek a gravitációs erejét, tehát nem csak pusztán feldobta azt, hanem célirányosan dobta föl, valamint a „megfelelő” méretű eszköz is megvolt hozzá. Ez gyilkosságnak számít. Viszont ha a feje fölé dobta a követ és utána arrébb lépett a kő pedig valakit fejen vágott és az áldozat meghalt, akkor (mivel nem ő fejtette ki az erőt a gyilkosság elkövetéséhez, hanem a gravitáció) nem számít gyilkosnak a vádlott. Ezután tér rá a Gemara a gát példájához: ha van a folyóban egy védőfal, egy gát és valaki odakötöz egy embert ezen fal mellé, majd utána elmozdítja a falat, amely következtében a másik ember megfullad, az elkövető gyilkosnak számít.

Ezután forrásunk ismét visszatér a nyíl esetéhez: ha valaki elveszi a falat, de más nyilaz, nem gyilkos, mert nem fejt ki erőt a gyilkossághoz, ahogyan a falat elvevő sem fejt ki erőt a gyilkossághoz. Amikor a nyilat kifeszíti, erőt fejt ki, de miután a húr kifeszült megáll, mivel amikor lő, csak elengedi a húrt, és miután kilötte az már magától repül. Tehát ez egy potenciális, nem kinetikus, kifejtett erő. Akkor miért bűnös mégis a nyílkilövő? - teszik föl a rabbik a kérdést. Azt mondják, hogy nem lehetne ezt megérteni az eddigi kritériumok alapján. Ezért a Gemara azt mondja, egy új törvényt kell „behozni” az eddig elemzett tartalmak mellé, hogy mindaz, amit eddig tárgyaltak érthető legyen. Azt mondja az elemzett traktátus: létezik egy újfajta erő is, amiről eddig nem beszéltünk. Ha a cselekvés során jön létre az a mozgás, ami gyilkossághoz vezet, direkt módon, akkor bűnösnek számít az elkövető. Ismét ellentétbe hozva mindezt a köfeldobással: ha felfelé dobom a követ, akkor megáll, leesik, tehát a gravitáció fejtette ki az erőt, nem én. Ugyanígy a gátat elvevő fenti esetében az elkövető gyilkosnak számít, mert az elmozdítás miatt ölte meg embertársát a víz. Ezért szándékos gyilkosság történt, mivel azzal ölte meg, hogy elmozdította a falat. Szemben a „nyílesettel” (ahonnan elvették a falat), amely mégsem gyilkosság, mert nem a cselekvés okozta a mozgást. Ebben az esetben tehát nincs meg a szükséges két kritérium. Elvette a falat, de a nyíl kilövése okozta a gyilkosságot, így egyik cselekedet sem ok-okozata a másiknak. A vízfalnál azonban nem így van, hiszen a vízben a fal elvevése okozza a víz mozgásának irányát. Azáltal kezd ömleni a víz, hogy az elkövető elvette a falat. A nyíl azonban nem „fekszik” a falon (ha benne lenne a falban nem menne tovább), a víz viszont ott van a fal mögött és ha elveszik, beáramol a cselekvés nyomán: az irányított cselekvés nyomán zúdul rá a víz. A nyíl azonban a levegőben száll, ezért nem okozza a halált közvetlenül azzal, hogy elmozdítják a falat.

Újabb törvényt példa következik ezután ahhoz, hogy az elmondottak világosabbak legyenek. Ez pedig a *sehita* példája. A *sehita* a kóserségben nagyon fontos szerepet tölt be. Jelentése: a tiszta állat megfelelő előírások szerinti levágása. A *sehita* kritériumai szerint kell a vért elvezetni és kell megölni az állatot. A *sehita* bevonása az elemzett problémakörbe kiegészíti a nyíl példáját egy újfajta látásmóddal, egy újfajta erő jelentkezésével. A kóser vágást ugyanis csak az arra a célra megfelelő cselekvés teremtheti meg – mondja a Talmud. Tehát, amely rituálisan tisztának számító állat nem a parancsolat céljával lett levágva, nem fogyasztható egy zsidó ember számára. Miért fontos azonban ez a traktátus a gyilkosság szempontjából? Kósernek számít, ha lenyilazok egy állatot, ha ráéjtem a kést, de ha fejem fölé dobom a kést és elállok onnan és az az állat fejére esik, akkor már nem kóser, mert a szándékom nem irányult arra, hogy ezt az állatot levágjam. Megfelelve tehát mindenfajta előírásnak, a „szándékosságnak” is benne kell lennie a kóser vágás folyamatában, mert csak akkor lehet a hús rituálisan tiszta és ezáltal fogyasztható, ha lelki indíttatással és erőt kifejtve lett levágva. Máskülönben az étel *tréfi* lesz, mint a nem kóser vágás szerint elhullott állat, tehát ehetetlen. Felmerül ezután ugyanitt egy másik alapvető kérdés is, az étkezés előtti rituális kézmosás törvénye, mert ezt is „szándékosan kell” elvégezni. Mit jelent az, hogy „szándékosan” mosom meg a kezem ahhoz, hogy tiszta kézzel étkezhessenek és megfeleljek a tradíciónak és a tradíción keresztül az Isten törvényének? - merül fel a kérdés a rabbik számára is.

A halachikus előírások szerint bizonyos áldások mellett kell a kezét az étkezés előtt megmosni. Ekkor sem elég, azonban a vonatkozó áldások elmondása és a meghatározott kéztartások gyakorlása. Ezen túl magára a cselekvésre is erőt kell ugyanis kifejteni a parancsolat teljesítéséhez. Mit jelent mindez a „cselekvésre kifejtett erő”? A rabbik ezt Salamon király példájára vezetik vissza (nem a Bibliából hanem a szóbeli Tórából). Ennek alapján erő kell ahhoz, hogy az ember áldást mondjon az étkezés előtt, mégpedig egy újfajta erő szerint ha a vízésés alá tartja valaki például a kezét étkezés előtti rituális kézmosáshoz, az nem „kóser” (rituálisan megfelelő) cselekedet. Ekkor étkezni sem lehet, mert a fenti kézmosás nem célirányos cselekedet, mivel a cselekvő nem fejt ki ehhez erőt. Ha deszkát tesz, viszont a keze elé és azt elhúzza, akkor direkt erő irányult a kézmosás folyamatára. (Hasonló ehhez a „vízfalas példa”. Elhúzta az elkövető a falat és beömlött a víz. Tudta, hogy az fejt ki az erőt és a fal elhúzása a vizet maga után vonja.) Ha csak pusztán odatartja a kezét a vízhez, az csak olyan, mint a gravitáció, azaz kinetikus erő. De ha fog egy deszkát és a vízésés fölé rakja, majd elhúzza azt és így esik rá a víz, akkor a direkt erő erre irányult, ezért „kóser” lesz a kézmosás és ezáltal megfelel a kézmosás „mögött lévő” tartalmaknak is, hiszen aki figyelembe veszi és megtartja a kézmosás talmudikus zsidó előírásait az kóser vágóként is úgy fogja végezni a munkáját, hogy megfelelően a tradíció által előírt formáknak, amelyeket viszont a gyilkosság idézett példáiból érthetünk meg, amely viszont visszavezethető a Tóra előírásaira. Így teremődik meg tehát a „kézmosáson” keresztül a tradícióban és a Szentírásban megtalálható szent forrás és a mai élet közötti élő tartalom, amely a zsidó tradíció alapvető jelentőségére mutat rá a zsidó kultúra komplex rendszerében.

2. Ortodox keresztény tradíció

Az „ortodox” szó „jó”, „igaz” tanítást jelent: az ortodox kereszténység így az igaz krisztusi tanítást hirdető és továbbadó kereszténységet jelöli. (A „pravoszláv”, az „ortodox” egyházi szláv tükörfordítása, nem etnikus jelző.) Az említett „továbbadás”, „átadás” az újszövetségi görög nyelv „paradoseis” kifejezésének felel meg (vö. 2 Thessz 2,15), amelyet „hagyományként”, „tradícióként” szoktak fordítani. Ebből is láthatjuk, a tradíció központi jelentőséggel bír az ortodox kereszténység életében. Ezen „igaz-krisztusi” tradíció képezi tengelyét az ortodox kereszténységen belüli önálló egyházak sokszínű valláskultúrájának, egységet teremtve és fenntartva közöttük. Ezen egységet az apostoli hagyomány autentikus „továbbvitele” az apostolok által irányított gyülekezetekben (ezek legtöbbje a későbbi ortodox kereszténységhez tartozó közösség maradt) kialakult vallásgyakorlat „átadása” legitimálja.

Az ortodox kereszténység egyik legfontosabb jellemzője az autokefalitás: különböző nemzeti egyházak egyenrangú társulása. Ennek megfelelően minden egyes nemzeti, helyi egyháznak saját egyházszervezete, autonóm egyházjogi rendszere, független egyházi törvényhozása, bíraskodási joga és hierarchiája van. Ezek a független egyházi szervezetek egymás mellett állnak, így alkotnak egységet egyetemes struktúrájukban.

Mindez a Kisázsiaiában először kialakuló egyházi struktúrák forrásából, az apostolok időszakából meríti mintáját:

Az apostoli zsinat (i. sz. 49) teremtette meg azt a keretet, amelyen belül megszületett az autokefalitás és amelyre hivatkozva fennmaradt az autokefál egyházak rendszere. Ezt az Apostolok cselekedeteiből ismerhetjük meg mélyebben. (Pálról és Barnabásról szól az írás bevezető része, akik korábban megkezdték a pogányok térítését, majd visszatérnek Jeruzsálembe):

„Mikor pedig megérkeztek Jeruzsálembe, a gyülekezet, az apostolok és a vének fogadták őket, és ők elbeszélék, milyen nagy dolgokat cselekedék az Isten övelük. Előállának azonban némely hívők a farizeusok szerzetéből valók közül, mondván, hogy körül kell metélni őket, és megparancsolni, hogy a Mózes törvényét megtartsák.

Egybegyűlének azért az apostolok és a vének, hogy a dolog felől végezzenek. És mikor nagy vetekedés támadt, felkelvén Péter monda nekik: Atyám fiai, férfiak! Ti tudjátok, hogy az Isten régebbi idő óta kiválasztott engem miközülünk, hogy a pogányok az én számból hallják az evangéliumnak beszédét és higgyenek. És a szíveket ismerő Isten bizonyosságot tett mellettük, mert adta nekik a Szentlelket, miként nekünk is. És semmi különbséget sem tett miközülünk és azok között, a hit által tisztítván meg azoknak szívét. Most azért mit kísértitek az Istent, hogy a tanítványok nyakába oly igát tegyetek, melyet sem a mi atyáink, sem mi el nem hordozhattunk, sőt inkább az Úr Jézus Krisztus kegyelme által hisszük, hogy megtartatunk, miképpen azok is. Elhallgatott azért az egész sokaság, és hallgatják vala Barnabást és Pált, amint elbeszélék, mennyi jelt és csudát tett az Isten őáltaluk a pogányok között.

Miután pedig ők elhallgattak, felele Jakab, mondván: Atyám fiai, férfiak, hallgassatok meg engem! Simeon elbeszélé, mi módon gondoskodott először az Isten, hogy a pogányok közül vegyen népet az ő nevének, és ezzel egyeznek a próféták mondásai, mint meg van írva:

Ezek után megtérek és felépítem a Dávidnak leomlott sátorát, és annak omladékait helyreállítom, és ismét felállítom azt, hogy megkeresse az embereknek többi része az Urat, és a pogányok mindnyájan, akik az én nevemről neveztetnek. Ezt mondja az Úr, ki mindezeket megcselekszi. Tudja az Isten öröktől fogva mindenő cselekedeteit. Azok okáért én azt mondom, hogy nem kell háborgatni azokat, kik a pogányok közül térnek meg az Istenhez, hanem írjuk meg nekik, hogy tartózkodjanak a bálványok fertelmességeitől, a parázناسágtól, a fülva holt

állattól és a vértől. Mert Mózesnek régi nemzedékek óta városonként megvannak a hirdetői, mivelhogy a zsinagógákban minden szombaton olvassák.»

Akkor tetszék az apostoloknak és a véneknek az egész gyülekezettel egybe, hogy férfiakat válasszanak ki maguk közül és elküldjék Antióchiába Pállal és Barnabással Júdást, kinek mellékneve Barsabás, és Silást, kik az atyafiak között főemberek valának⁹. Megírván azok keze által ezeket: az apostolok, a vének és az atyafiak az Antiókhiában, Szíriában és Ciliciában lévő, a pogányok közül való atyafiaknak üdvözlétüket! Mivelhogy meghallottuk, hogy némelyek még közülünk kimenvén megháborítottak titeket beszédeikkel, feldúlva a ti lelketeket azt mondván, hogy körülmetélkedjete, és a törvényt megtartsátok, kiknek mi parancsot nem adtunk. Tetszik nekünk, miután egy értelemre jutottunk, hogy férfiakat válasszunk ki és elküldjük tihozzátok a mi szereteteinkkel, Barnabással és Pállal, oly emberekkel, kik életüket tették kockára a mi urunk, Jézus Krisztus nevéért. Küldöttük azért Júdást és Silást, kik éles szóval szintén tudtotokra adják ugyanezeket, mert tetszik a Szentléleknek és nekünk, hogy semmi több teher ne vessék ki reátok ezeken a szükséges dolgokon kívül, hogy tartózkodjatok a bálványoknak áldozott dolgoktól, a vértől, a fülva holt állattól és a parázñaságtól, melyektől ha megóvjátok magatokat, jó lesz dolgotok. Legyetek egészségben!” (Apcsel 15,4-29).

Az idézetekből látjuk: az apostoli zsinaton legitimálódott az egyházszervezetnek azon struktúrája, amelynek alapján a helyi kultúrák, a helyi egyházszervezetek egyenrangúként és a saját törvényeiknek megfelelően élhetik meg a mai napig egyházi életüket. Az egyházi élet azonban – és itt teremődik meg az autokefalis egyetemessége, amelyre az ortodox kultúra épül – nem állhat szemben a szent struktúrákkal: meg kell felelnie azon normáknak, amelyek magában foglalják a tradicionális apostoli értékrendszert és liturgikus közösséget. Az autokefalis tehát csupán addig lehet egyházszervezetileg, valláskulturálisan különböző a többitől, ameddig ennek az egységnek megfelel. Ezt az egységet a tradíció hordozza, melynek alapját a Bibliából merítik az egyházak. A Bibliával soha nem lehet ellentétes tehát a tradíció, amelynek kereteit, meghatározó struktúráit a hét első egyetemes zsinaton kodifikálták.

Míg a római katolikus egyházban a tradicionális tekintély a római Szentszék tanítóhivatalában testesül meg és onnan terjed ki a dogmatikus határozatok révén, a protestantizmusban pedig egyedüli tekintélyként a Szentírást fogadják el, addig az ortodoxiában a zsinórmértéket, a kodifikált tekintélyt az említett egyetemes zsinatok határozatai tartalmazzák.

Berki Feriz ortodox kereszténységről írott könyvében (Berki 1975) olvashatjuk: sem katolikusok, sem protestánsok nem értik, hogyan tud az ortodoxia az ún. dogmatikai vélemények útvesztőjében helyes és egyetemes, az autokefáliában élő egyházak közötti konszenzusra jutva eligazodni, ha nem hivatkozik kizárólag sem a tanítóhivatal, sem a Biblia tekintélyére, mint a katolikusok vagy a protestánsok. A szerző válasza aláhúzza: Az ortodox egyház az egyetemes zsinatokban látja Krisztus állandó hűségének jelét egyházához. Az egyetemes zsinatok ezért tévedhetetlenek.

Az első egyetemes zsinat a niceai (i. sz. 325) volt, később a második niceai zsinat (787-ben) zárta le a hét egyetemes zsinat korát, megalkotva az ortodox keresztény tradíció

⁹ Antióchiában építette ki Pál és Barnabás az első olyan gyülekezetet, ahol „pogányok” is keresztényekké váltak. Az antióchiai közösség tagjait nevezik először keresztényeknek. A róluk szóló vita lényege; megfeleljenek-e a halachikus, „mózesi” törvényeknek vagy, az előbb felsorolt törvényminimumok megtartásával, ne kelljen körülmetélkedniük és ne kelljen a rabbinikus törvényt betartaniuk.

teológiai zsinórmértékét: A hét egyetemes zsinaton fogalmazódott meg az az alapvető és máig érvényes dogmatikus rendszer, amelyben a szentháromságtan, az egy Isten három személy (Atya, Fiú, Szentlélek) dogmája kialakult.¹⁰

Az egyetemes zsinatok olyan zsinórmértékek mentén jutottak konszenzusra amelyeket az egész ortodox egyház köztudata egyetemesnek és tévedhetetlennek fogad el. Mindez azt jelenti, hogy az egyetemes zsinatok tévedhetetlensége az egyetemes egyház tévedhetetlenségét is jelentik, amely tévedhetetlenséget a Szentlélek éltet, vezet és legitimál. Az egyetemes zsinatok hitbéli meghatározásai ezáltal –Berki Feriz szavaival – az első hét zsinat óta is igaznak bizonyultak és megkérdőjelezhetetlen valósággként élnek tovább az ortodox egyházban.

A hét egyetemes zsinat dogmáinak középpontjában a Szentírással összefüggő jelentéstartalmak állnak. A Szentírás és a hét egyetemes zsinat tanításai rajzolják körül a tradíció alapstruktúráit, amellyel nem lehet szembe helyezkedni. Aki ezzel szembehelyezkedik, az az autokefalitását is elveszti és kiszakad az egyházból; aki viszont ezeknek a zsinórmértékeknek megfelel, az egyházszervezeti és valláskulturális különbségei ellenére is összefonódik az ortodox keresztény vallással.¹¹

A zsinati határozatokat – ezeket a megdönthetetlen dogmákat – az egyházatyák interpretálták, az egyház azonban ezeket az adaptációkat nem tartja tévedhetetlennek, hiszen egyének írták, akik tévedhetnek. Az egyház, mint kollektívum – amelyben a szent struktúrák fejeződnek ki, és amelyeket a Szentlélek legitimál és tesz mindig élővé – a hívők érdekében áll szemben az egyéni-teológiai szabadság megengedésével. Eszerint kizárólag a kollektívumon belül jelentkezik tévedhetetlenül és autentikusan az isteni mondanivaló. Az „istenti liturgia”, azaz Istennel találkozás kizárólag a kollektívumon keresztül fejeződhet ki, mivel az egyházi kollektívumban jelenik meg csupán a Szentlélek. Ezért a szent struktúráknak igazi, megdönthetetlen megjelenítője, hordozója kizárólag a „szent kollektívum”, az egyház lehet.

Mindebből megérthetjük miért olyan fontos az ortodox egyházban az ekkleziológia, az egyháztan. Ennek további jelentőségét mutatja, hogy az egyház Krisztus teste. Ezért az egyház története minden emberi történelem előtt és azon túl kezdődik. Mivel az egyház Krisztus teste, preegzisztens módon, öröktől fogva létezik Isten akaratában, és mivel öröktől fogva létezik Isten gondviselésében, az örök aktualitás képessége is megadatott neki a Szentlélek segítségével. Az egyház fennállása nem az emberi akarat függvénye, hanem Istené, tehát aki ennek részese (az egyház tagja), az Isten, Krisztus része is: eggyé válik Istennel, Krisztussal. A tradíció igazi lényege az ortodoxiában az, hogy ez az egyesülés, Isten teremtésének célja létrejöjjön. A teremtés célja a hasonlóság: mi is gyakorlatilag egyik

¹⁰ E három személynek egymással való kapcsolatában eltér a római katolicizmus és az ortodoxia egymástól. Az ún. filioque kérdésről szóló vita az egyházszakadás egyik fő pontja volt: az eredeti niceai majd konstantinápolyi hitvallásban és a niceai zsinat határozatának megfogalmazása szerint ugyanis az Atyától származik a Szentlélek, viszont a római katolikusok később, teológiájuk változásaival, bevették ebbe a filioque szót, amely azt jelenti, hogy a Szentlélek az Atyától és a Fiútól is származik. Ez a vita tulajdonképpen Isten személyének és a Szentháromság egymás közötti kapcsolatának alapvető jelentéséről szól szétfeszítve az ezen alapvető kérdésben egyet nem értő teológiai irányzatot.

¹¹ Az egyetemes zsinatok tartalmainak „összegzését” olvashatjuk az első és a második egyetemes zsinaton megszerkesztett niceai- konstantinápolyi hitvallásban, amely ezért minden szent liturgián felolvasásra is kerül.

vagyunk Istennel, az ő részei vagyunk, ebből szakadtunk ki a bűnbeesés óta és ide kell visszatérnünk. Aki az egyház tagja (Krisztus testének a része) ezt a teremtésbeli egységet kapja vissza: a teremtésbeli egységhez, célhoz talál vissza.

Az egyház, mint mindent átfogó szent mikrokozmosz, mindig élő és jelenvaló jelentés és így mindig aktuálisan és teljeskörűen jeleníti meg azt a dimenziót, amelyen keresztül (és ezzel együtt) közvetlenül Istennel lehet egyesülni. Az egyházi tradíció hordozza tehát a mindig aktuális és maradandó bibliai jelentéstartalmakat. Ebből a szempontból „közvetettnek” nevezhetnénk a szent tradíciót, de mégsem így teszünk, mert ezen „közvetettségbe” való bekapcsolódás által – az ortodox tradícióban is csakúgy mint a judaizmusban vagy a katolicizmusban – *közvetlenül* Istennel és a szent tartalmakkal lehet egyesülni. Az egyház, mint Krisztus teste, eleven megjelenítéssel őrzi és (a Szentlélek közreműködésével) nemzedékről nemzedékre élő és jelenvaló megemlékezésnek adja tovább mindazt, amit Krisztusról az apostolok (a teljes Szentírás fényében) áthagyományoztak. Az ortodox hagyomány is olyan töretlen, élő hagyomány, amely közvetítője a teremtés célállapotának, Isten kinyilatkoztatásának, emberhez való közelségének. Ez a „hasonlóság” a teremtés célja és alapkonceptiója: ennek a hasonlóságnak, teremtésbeli lényegnek és célnak egyedüli letéteményese az egyház.

Krisztus „*képe a láthatatlan Istennek.*” (Kol 1,15) - írja az Újszövetség. A kép (ikon)jelentése; „*hasonmás*”. Az ortodox kultúrában az ikon – amit a 7. egyetemes zsinat tett egyenrangú jelentőségűvé az evangéliumokkal – szerepét úgy foglalták egyházzsuzatba, hogy az is a szent struktúrák tévedhetetlen és mindent magába foglaló, autentikus megjelenítője. Az ikon teológiája megegyezik a tradíció céljával: a hasonlóság, a teremtésbeli és lényege az „*ikonság*” elérése. Az eikon (az ikon szó eredeti görög megfelelője) vonatkozik a Szentírás újszövetségi alapjelentésére: Krisztus „*képe a láthatatlan Istennek... mindenek Ő általa és Ő reá nézve teremtettek*” (Kol 1,16) azzal a céllal, hogy kövessék Őt mint mintát, mint hasonmást. A krisztuskövetők így hasonmássá válnak, hiszen Krisztus képei, ikonjai ők. (vö Vankó 1994:71)

A tradíció ezért ezt a szentírási- isteni ígųretet, célt, rendeltetést és beteljesűlést is megjeleníti, átélhetővé téve minden egyes ember számára. Az ortodox kereszténységben az élő hagyomány funkciója: életben tartani és közvetíteni az isteni igazságot és valóságot, így azonban a Szentírás önmagában nem tartalmaz mindent, amit az egyház szent hagyománya Krisztusról szűló kinyilatkoztatásként őriz. A Szentírás nem választható el az egyház átfűőbb hagyományától (az átfűőgűő hagyomány a Szentírásra épűl), de ezzel együtt az isteni igazság, a szent struktúrák forrása a hagyomány teljes rendszere, amely egyaránt magában foglalja a Szentírás mellett az egyetemes zsinatok dogmáit, a szent liturgiát, az ikonokat és a szentségeket.

Az ortodox kereszténység szentségeinek „általános értelme” – egyik forrásunk szavaival – hogy áthassák a teremtményi világot Isten lelkével. A hívűők számára nem csűpán a hitvallás jelei vagy a Szentlélek hatékonyságának jelzesei a szentségek, hanem „a Szentlélek kifűrkészhetetlenűl titokzatos kegyelmi működésének külsűő eszkűzei is, amelyek teljessűe teszik az ember megszentelését.” (Thűle 2001:66)

Ez a szentségek lényege, amelyeket misztériumoknak („titoknak”) hív az ortodox egyház. A szentségek tehát azonos hagyományrendszerben függnek össze az egyházzal, amely a tradíció hordozűőja a mindennapokban. Az egyház, a szentségek és a tradíció összefonódásának lényegét plasztikusan kifejezi az alábbi idézet: „Ortodox felfűőgűő szerint a misztériumok csak akkor közvetítik hatékonyan Isten kegyelmét, ha egy pűspűk vagy pap szolgáltatja ki űket az elűűirt módon.” (Thűle 2001:67) A szentsűőgi rendszer és a hagyomány rendszere nem műkűdne az egyház nélkül, hiszen csak akkor lehet a misztériumot közvetíteni

hatékonyan, ha egy püspök vagy pap szolgáltatja ki őket. Kivétel csupán a keresztség lehet szükség esetén (pl. ha egy haldoklót részesít a keresztség szentségében a keresztyén ember).

Alexander Schmemmann (1997:74-87) szerint (amerikai pravoszláv teológus, őt olvasva az ortodox kultúra legmélyebb jelentéstartalmait élhetjük át) az egyház funkciója, az élet megszentelése. Ezáltal érthetjük meg a szentségeket is. Az élet megszentelésének része ugyanis a szentségek rendszere, ezen belül a hetedik szentség is, amely az egyházra vonatkozik. Az egyházi hierarchia szintén a Szentlélek letéteménye, amelyet a hierarchia ápol és visz tovább a tradícióval egyetemben. Ezen keresztül a hetedik szentség (az egyház, a hierarchia) a Szentlélek segítségével válik képessé az élet megszentelésére. Az egyház, az élet megszentelése, a szentségek (ezen belül a hetedik szentség), a hierarchia, a Szentlélek munkája, a szent struktúrák és a tradíció egymással összefüggő rendszert alkotnak.

A szentség – amely megjelenik az egyházban, hiszen az egyház szolgáltatja ki, valamint maga is a szentséget hordozza és jeleníti meg – szűkebb értelemben hét meghatározott cselekedetet jelöl (akárcsak a katolicizmusban), tágabb értelemben azonban látnunk kell: a hét szentség olyan isteni alapítású szent jelentéstartalom, amely a teljes teremtett világot magában foglalja. Az ortodox egyház tradíciójában az egész teremtett világ szentség: minden Istenhez kapcsolódik, és ezáltal szentelődik meg. Az ember dolga az, hogy ezt a szentséget ápolja, megtalálja és megadja ennek igazi jelentéstartalmát: „*hasonmássá*”, *ikonná* tegye a földet. Az egyedüli - mindent átfogó - szentség tehát a fent említett hét szentségben manifesztálódik azonban az ortodox teológia hangsúlyozza: világunk minden aspektusa szentség.

A szentség mindezzel együtt meghatározott liturgikus cselekedet is. A liturgikus cselekedet tágabb jelentése azonban a következő: a szentség Krisztusban átforgalmazja az ember életét. Schmemmann idéz gondolatmenetének ezen pontján egy egyházatyát: „Isten emberré lett, hogy az ember Istenné lehessen.” Az átistenülés, az Istenné válás - az idézett sornak megfelelően - az egyház tartalmain keresztül való egyesülés Istennel. A szentséggel való közösség létrejöttének lényege az egyházban ezért az említett belső átalakulásnak, átistenülésnek a megtapasztalása. Schmemmann írja Szent Vazul liturgiáját idézve: a lényeg, hogy minden létező eljusson a végső célra, azaz hogy Krisztus töltsön be mindent önmagával. A szentségek az egyháznak azon cselekedetei, amelyek segítségével ez a transzformáció megtörténik.

Az első két szentség, a keresztség és a bérálás „beavatószentségek”, mivel ezekkel veszi kezdetét a keresztyén élet. A keresztség integrálja az egyházba az embert, a bérálás pedig – Schmemmann szavaival – „ellát az egyházban való élethez szükséges ajándékokkal”. Ezután következik, az egyházatyák által szentségek szentségének nevezett szent eukarisztia vagy szent liturgia. Ez a három szentség határozza meg az egyház tagjainak életét.

A bérálás (a szent mironnak, a szent olajnak szentsége) alapvető jelentéstartalom az ortodox keresztyén tradíció megértése szempontjából. A keresztség után rögtön feladják a szent miront, megkenve az újszülöttet vagy a felnőttként keresztkedőt a szent olajjal. A megkenetés a templom oltárán őrzött, a püspök által megszentelt olajjal történik. Az olaj a Szentleket jelképezi a Bibliában (vö. Mózes harmadik könyve, Zakariás próféta könyve) ennek alapján a szent miron Szentlélek állandó jelenvalóságát jelképezi az egyházban. A bérálás alapvető fontosságát mutatja, hogy ha valaki áttér ortodoxnak, de előtte meg volt máshol keresztkelve a szent miron kenetét ekkor is ráadják.

Mint olvashattuk: az olaj által fejeződik ki, hogy a Szentlélek állandóan jelen van az egyházban. Ennek bibliai háttere is az apostoli egyházhoz kötődik: pünkösd napján leszállt valamennyi apostolra a Szentlélek, ez ismétlődik azóta is az egyházban mindazok számára, akik elfogadják Krisztust és csatlakoznak egyházához. Ezért minden embernek, aki belép az

egyházba, megkapja a Szentlélekkel való betöltekezés lehetőségét a szent miron szentségében való részesüléssel. Aki elfogadja Krisztust és csatlakozik egyházához, a Szentlélek ajándékának pecsétjét kapja meg: a szent miron szentségét. Ezáltal válik az ember az egyház tagjává, így pecsételődik be Krisztushoz való csatlakozása az egyházban. A pap megkeni a kereszt jelével a megkeresztelt homlokát, szeméit, orrát, száját, mellét, kezeit és lábait a bérmálási mironnal miközben a következőket mondja: „Szentlélek ajándékának a pecsétje”. Az egész testet felkeni olajjal a pap, ez mutatja a személy bekapcsolódását az egyházba és (mivel az egész testről van szó) mindez utal Krisztus testére, az egyházra is: személy és egyház, kollektívum és individuum így kapcsolódik össze ebben a szentségben. (Így tudatosítja a tradíció keresztül az említett rítus ezeket a jelentéstartalmakat a résztvevők számára.)

Míg a keresztséggel belép az ember az új természet birodalmába (Krisztus világába) addig a bérmálással a megkeresztelt saját személyiséget kap, az egyház tagjává válik, Krisztus tanújává, Isten gyermekévé, az egyház királyi papságának részesévé: felvételt nyer Isten szent népébe (1Pét 2, 9). Az *egyház*: „szent nép”, az a „királyi papság”, amelybe (individuumként a „szent kollektívummal” összefüggve) a szent miron szentségével, lép be az ember.

A bérmálás mellett az eukarisztia teljesíti be az Isten népéhez való tartozást folyamatát: egyesülést, liturgiát, találkozást, felajánlást, áldozatot, egyszóval az összekapcsolódást Istennel.

A személyiség mindig magában hordozza a bűnt, ezért akkor sem tud a bűnöktől szabadulni, mikor már részese Isten népének. Törekedhet azonban a teremtésbeli hasonlóság elérésére, ami az egyházi tradíció által közvetített jelentéstartalmakon keresztül válhat élővé. Ahhoz, hogy ez az élővé válás sikeres legyen az egyház tagjaként, mindig vissza kell térnie a hívőnek a szent struktúrákhoz: harcban kell állnia önmagával, törekedve a „*hasonlóság*” elérésére. Ezt jeleníti meg a gyógyulás szentsége és a bűnbánat szentsége az ortodoxiában: ezen szentségek test és lélek „visszagógyításához”, a szent néphez való tartozás kötelekeinek megújításához adnak lehetőséget.

A házasság is, mint szentség, jelkép értékű: az egyház kiemeli a társadalom alapegységét, a családot, a családban élő emberek szeretetét, a szerelmet, az utódok létrehozásának jelentőségét is (vö. 1 Móz 1,28). Ebben a szentségben tehát ismét kifejeződik a teljes élet és a teremtett világ szentsége: a házasság az örök szeretet jelképe.

Mint korábban láthattuk, a hetedik szentség, az egyházi rend szentsége. Ez a szentség látja el az egyházat püspökökkel, papokkal, diakónusokkal, megteremtve az egyház hierarchiáját. Az egyházi rend fontossága és szentsége azért fontos, mert – csakúgy, mint a többi szentség – isteni alapítású és ezen isteni alapítású papi szolgálat által teljesedhet ki az egyház, mint Krisztus teste. Az egyházon keresztül lehet a többi szentség is élő tartalom.

Ha ezen szentség szűkebb értelmét vesszük (miszerint meghatározott liturgikus cselekedetet jelöl) a hetedik szentség csupán a papszentelést jelöli. A teljes tradíció megértéséhez azonban látnunk kell; a hetedik szentség magában foglalja és meghatározza az ortodox kereszténység életének egészét, mivel a papság a közösség középpontját jeleníti meg.

A zsidóság, az Ószövetség elnevezése szerint, „*papok birodalma*” (2 Móz 19,5-6) volt, amely azt jelentette, hogy a népek között a zsidóságnak kell tanítania a többi népet az egyistenhitre. Az ószövetségi zsidóságon belül is volt azonban külön papi funkció (kohániták, lévíták), amely a zsidóságot (a „*papok nemzetségét*”) tanították Isten törvényeire ill. ők kordinálták a törvények tanítását, hogy az egész nép követhesse Isten parancsolatait, tanításait. Ennek alapján a közösség középpontjában az ortodox egyház életében is a papság áll. A papság egyszerre jeleníti meg az ortodox egyházban az ószövetségi papságot és Krisztust.

Az egyház Krisztus kiábrázolója is egyben: Krisztusnak nem volt semmije, viszont mindenki meglelhetette általa az utat Istenhez, ezért a papi hivatás lényege is – Pál apostol

szavaival – hogy „*mindenkinek mindenné*” kell válnia (1Kor 9, 22): ahogy Krisztusnak sem volt magánélete, nem volt ideje magára, teljes egészében az embernek adta önmagát, ugyanúgy a papnak is mindig oda kell adnia magát az embernek. Csak ez a mentalitás teheti a papot hivatása betöltőjévé.

Ezek a jelentéstartalmak jelennek meg a pravoszláv szent liturgiában is: a templom közepén a szent eukarisztia rítusában a felszentelt pap jeleníti meg Krisztus valóságát. Ahogy az eukarisztiában nemcsak jelképesen veszik magukhoz Krisztus testét és véré, hanem a liturgiában a szó valódi értelmében is valóság mindez, ugyanúgy a pap is valóban Krisztus akkor, amikor a szent eukarisztiában megjeleníti Őt. Ekkor hirdeti és tudatosítja a résztvevőkben az eddig elemzett jelentéstartalmat: „Legyünk mindnyájan egyek Krisztusban!” A pap áll az egyház egységének a középpontjában, neki van felhatalmazása arra, hogy az emberek adott csoportját egyházzá szervezze, amely közösség által az emberek a szent struktúrák birtokosaivá válnak. Ugyanakkor a pap az, aki az ételt is szentséggé, a rítusokat és a szimbólumokat pedig kézzelfogható valósággá változtatja.

Az egyházi rend szentsége ezért nem csupán a felszentelés rítusát, ill. a felszentelt papot és püspököt jelenti, hanem a teljes egyházat magában foglalja. Ezért mondhatja azt Schmemmann: „ha hiszünk a szent egyházban, a papokban is hinnünk kell.” A papban az egyház, az egyházban, a tradíció, a tradícióban a szent letétemény, a szent letéteményben Krisztus válik valósággá. A pap kapcsolódik az egyházhoz, az egyház kapcsolódik a szent letéteményhez, a szent letétemény kapcsolódik a tradícióhoz, a tradíció kapcsolódik Krisztushoz, Krisztus (teste) kapcsolódik a hierarchiához és a szent liturgiához, ugyanakkor mindezek „újra” kapcsolódnak a paphoz, akiben manifesztálódik mindez. A hierarchia továbbá ugyanúgy Krisztus testének része, ahogy a szent liturgiában Krisztus testét veszik magukhoz az emberek. Az eukarisztiát a pap szolgáltatja ki, aki Krisztust jelképezi és jeleníti meg valóságosan. Ezek a tartalmak egy pontban, egymástól elválaszthatatlanul értelmeződnek és tudatosodnak tehát az ortodox keresztények számára.

A papoknál a fenti tartalmak természetesen egyes személyiségeken keresztül válnak megfoghatóvá. Az emberi személyiségekhez azonban emberi gyengeség, ellentmondásosság tapad. Ám a gyengeségeken keresztül is Isten ereje nyilvánul meg a papok személyén keresztül, amelyet a tradíció, mint a szent struktúrák élő jelentéstartalmainak hordozója, biztosít a szent kollektívum részeként. Ha az egyes személyek összefonódnak a kollektívummal, akkor lehetnek csupán részesei a szent struktúráknak, de ebben az esetben akkor is így lesz ha gyengeségeik saját személyes életükhöz tapadnak, mert (mint a kollektívumon belüli papság) a szent univerzálé része lesz a hívó ember és ezáltal - mint a tradíció birtokosa és megjelenítője - gyengeségei ellenére is képes lesz a szent struktúrákat közvetíteni.

A „szent kollektívum” - mint korábban láttuk - az egyházban a tradíción keresztül jeleníti meg a szentségek alapjelentését, az átalakítást, ami az egyház tagjait kereszténnyé változtatja. Ortodox keresztény olvasatban az olyan ember, aki megkapta a Szentlélek ajándékát, új értelmet tud adni minden élethelyzetnek, minden viszonyoknak, az idő minden percének, a teremtett világ minden dimenziójának, beleértve saját személyiségét is. A szentségek tehát Krisztus apostolává alakítják át az embert: a hívó ettől fogva nem személyes gondolatait, céljait közvetíti, hanem Krisztust. Ez jelenti az élet megszentelését, a szentségek, a tradíció által közvetített jelentéstartalmak végső jelentését.

Maga az egyház, az elmondottakkal együtt, kozmikus jelentéstartalmak birtokosa is. Jelenléte a következő valóságot hirdeti mindenki számára: Isten, világ és ember összefüggő kapcsolatban állnak egymással. Mindez összekapcsolódik a fent elemzettekkel, a világ, a teremtettség, a teljes személyiség szentségi felfogásával. Ezt a kozmikus jelentéstartalmat egészíti ki az egyház eszkatologikus dimenziója is. Ennek megfelelően az egyház az eljövendő Isten országának jelenben való megvalósulása, és ezáltal a teremtett világ

átformálódását, megszentelődését is bemutatja ebben a világban: az egyház Isten országának ikonja.

Schmemmann A világ életéért írt munkájában (2001:148) a következőképp foglalja össze az eddig elmondottakat: „Az egyház az ország [Isten országának] szentsége, de nem azért, mert isteni alapítású szentségek birtokában van, hanem mindenekelőtt azért, mert lehetőséget ad az embereknek arra, hogy meglássák e világban és e világon keresztül az eljövendő világot, és hogy meg is éljék azt Krisztusban. Mindez azonban csak akkor lehetséges, ha e világ sötétségében felfogjuk, hogy Krisztus már mindeneket betöltött önmagával, s hogy immár minden dolog – bármi is legyen az – az értelem és a szépség teljességéről beszél nekünk. A keresztény az, aki bárhová is nézzen, mindenütt Krisztust találja, mindenütt benne örvendezik, és ez az az öröm, ami összes emberi tervét és programját, döntését és cselekedetét átalakítja. Ez az, ami küldetésének egészét a világ ahhoz való visszatérésének szentségévé avatja, aki a világ élete.”

3. A katolicizmus tradíciója

Témánk megértéséhez elengedhetetlen feltenni a kérdést: miért hordozza a katolikus egyház nevében az „egyetemes” jelzőt?

Egyik alapvető forrásunk *Ignazia Maria Angelini*: A katolicizmus című könyve (1991) alapján mindez Szent Ignác hagyományáig vezethető vissza. Szent Ignác szmirnai egyházhoz írott levelében fordul elő először a katolikus jelző. Szent Ignác antiókiai püspök volt. Antiókia volt az első olyan hely és ezt azért fontos hangsúlyozni, ahol a krisztustkövetőkre a „keresztény” jelzőt alkalmazták. Antiókia központja volt a Földközi-tenger térsége kereszténységének. Szent Ignác, János apostol tanítványa volt, tehát ő közvetlenül az apostoli tradíciót vette át. A rá való hivatkozás azért is alapvető fontosságú a mai napig, mert megegyezik a katolicizmus tradíció-felfogásával: az apostoli hagyomány tovább örökítésével és jelenvalóvá tételével. *„Ahol a püspök, ott a gyülekezet. És ahol Krisztus: ott a katolikus egyház.” – írja Szent Ignác.* Az idézetekből kiderül: Krisztus és a katolikus egyház egymás párhuzamai. Az egyház – ahogy az ortodoxiában is láttuk – Krisztus teste. Krisztus élő valóságának megjelenítője az egyház: ezért egyetemes, azaz katolikus. Az egyetemességnek azonban több dimenziója van. A katolicizmus Isten életében gyökerezik: az Atyában, a teremtő Istenben, aki minden élet egyetemes forrása. Ugyanígy gyökerezik Krisztusban, aki minden ember egyetemes üdvözítője valamint a Szentlélekben aki mindent átjárva átveszi azt, ami a kultúrákban egyedi és partikuláris, anélkül, hogy lerombolná ezeket a partikularitásokat. Láthatjuk a katolikus egyház „Istenben gyökerezik”: ahogy maga Isten is három személy, ugyanígy az egyház is ebben a szeretet-kapcsolatba bekapcsolódva, ezzel egyesülve válik egyetemessé. Olyan egyetemességet hordoz ezért a katolicizmus, mely minden kultúrára kiterjed, de úgy, hogy nem áll szemben ezekkel a kultúrákkal, hanem adaptálja ezeket: nem a szent struktúrák adaptálódnak az adott kultúrákhoz, hanem az ezeket őrző egyházi rendszer adaptálja és integrálja magához a többi kultúrát megszentelve őket egyetemességével. Ez az egyházban (Krisztus misztikus testében) úgy nyilvánul meg, hogy a katolikus egyház egyházszervezeti szinten különböző lokális egyházak kommuniója, közössége: olyan közös, lokális egyházakat összetartó kommunió mindez, amelynek egyetemes alapja a közös „szent letétemény”, amely a katolikus egyházban két meghatározó tengely körül mozog: a *hierarchia* és a *hagyományrendszerén*. A hierarchia és a hagyomány együtt Krisztus által közölt és ihletett szent valóságtartalmakat őrzik meg és tartják életben az idők végezetéig a katolikus egyház keretein belül. Ezek az „eredeti valóságtartalmak” a kanonizációval lettek kodifikálva. (Érdekesség, hogy az 1545-63-ig tartó Tridenti Zsinat a protestantizmus hatására újrakanonizált: bevette a korábbi apokrif iratokat is, amelyeket addig nem tartottak szentnek.) A kanonizáció, tehát az ősegyházban kodifikált szent iratok illetve az egyetemes zsinatok, a II. Vatikáni Zsinatig – ezzel együtt húsz egyetemes zsinatot fogad el a római katolikus egyház – teremtették meg azt a realitást, amelyben a szakrális valóságtartalmak megőrződtek. A tanító szervek (a zsinatok és a római szentszéki tanítóhivatal) azon fórumok melyek ezen eredeti, szent struktúrákat konzerválták és azóta is autentikusan megőrizték, életben tartották. A hierarchia és a hagyomány így váltak a szent egyedüli letétemény forrásaivá.

Miben nyilvánul meg az egyházi hagyománynak és hierarchiának ez a közvetítő dimenziója? Válaszlehetőségünk megfogalmazásához tisztában kell lennünk a következő teológiai jelentésekkel: A Szentháromság Isten: Atya, a Fiú és Szentlélek, három személy, de egyetlen lélek. A Szentháromság Isten a Fiúban, Jézus Krisztusban jelentette ki magát. A megtestesült Isten alapította meg az egyházat, mint saját misztikus testét az ember megváltására. „Krisztus teste” ezáltal arra hivatott, hogy valóságosan kiábrázolja és hirdesse Krisztust mindenkinek. Az egyház ezért szent és katolikus. Ennek megfelelően – katolikus

olvasatban – kizárólag az egyház tanítása következtében nyer kegyelmet az ember. Az isteni valóság az egyházban Istennek és embernek olyan kapcsolatát jeleníti meg tehát, amelyet megélve az ember az isteni kegyelemhez és (ennek köszönhetően) örök élethez jut (vö Jn 17,3).

Ennek fényében felmerül a kérdés: hogyan szolgálja az egyházi tanítás, a szent hagyomány az ember megváltását?

A „tanítás” (Krisztus tanítása) az Újszövetségben lett kodifikálva. Jézus ezt adta tovább apostolainak, akiknek írásaival egészült ki és lett végérvényessé az Újszövetség. Az Újszövetséget tanítja tovább, prezentálja a hagyomány. A hagyomány letéteményese a hierarchikus tanítóhivatal, amely egyrészt garantálja az apostoli folytonosságot, másrészt dogmákba foglalja a hitigazságokat, amelyeket a teológiai iskolák közvetítenek, kibontva a dogmák üdvözítő tartalmát, a tanítás által közvetített kegyelmet. A tanítóhivatal a kinyilatkoztatás hiteles interpretátora ezért hivatott koordinálni a hívők erkölcsi és lelki életét.

Ember és Isten találkozása a szenthagyomány is: a megtestesülés eseményére épülő teológiai dinamizmus, melyben egyén és kollektívum, egyén és Isten találkozása lesz valósággá.

A latin 'traditio' szó értelmezésével a római katolikus hagyomány fent említett jelentésrendszerébe is bepillantathatunk. A 'traditio' szó katolikus értelmezésben (Angelini 1991) Jézus szenvedéstörténetére utal, mégpedig azért, mert a latin tradere („átadni”) egyszerre jelenti: 'adni', 'felajánlani' és 'elárulni'. Mindezen jelentéstartalmak elsősorban Jézus kereszthalálával függenek össze: a Fiú szabad elhatározásból felajánlja – „tradere” - önmagát az Atya kezébe és ezzel együtt az ember számára, másrészt az Atya az emberek kezébe adja, az emberek pedig halálra adják – szintén „tradere” - Krisztust. A harmadik összefüggés a halált hozó vakság, az árulás dimenziója. E komplex jelentéshálóban jelenik meg, (illetve ezt jelöli) a hagyomány. A hagyománynak, mely egyben foglalja a fenti ellentmondásosságot, az a funkciója, hogy kiküszöbölje ennek negatív jelentéseit. A negatívumokra is szükség van ugyanakkor, hiszen ha nem lenne a halált hozó vakság, akkor a szeretet önkéntes önátadása sem történhetne meg. Azáltal, hogy a tradíció a saját maga folyamatában megteremti a szeretet önkéntes átadását és megpróbálja a negatívumokat kiküszöbölni, lehetőséget ad a krisztusi szövetségben való részesülés számára.

A tradíció tehát a katolicizmusnak egyszerre forrása és lényege a kezdetektől fogva:

„Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket” (Ján. 20, 21) Idézett szentírási kijelentés katolikus értelmezésben azt jelenti, hogy az egyház születését János evangélista jelképesen Jézus szenvedéstörténetébe ágyazva mondta el: ahogy az Atya elküldte a Fiút, úgy küldte el a Fiú az egyházat a feladatra. Az „átadást”, „áthagyományozódást” az Atyától vette Krisztus ahogy később Krisztustól az egyház. Mindegyik „szent átadás” tartalma ugyanaz: a bibliai szent struktúrák katolikus, egyetemes érvényre jutása.

Mi az az evangéliumi, jelképes, mitikus, irányadó esemény Jézus szenvedéstörténetében melyen keresztül a katolikus egyház megszületik a teológia szerint?

Az egyház története közvetlenül kapcsolódik az Újszövetséghez: miután Krisztus meghalt a keresztfán és feltámadt, az apostolokra bízta a szent struktúrák átadását és az evangélium hirdetését. Krisztus feltámadása után az apostolokkal *„összejöven, meghagyá nekik, hogy el ne menjenek Jeruzsálemből, hanem várják be az Atyának ígértét, melyet úgymond, hallottatok tőlem: Hogy János ugyan vízzel keresztelt, ti azonban Szentlélekkel fogtok megkereszteltetni nem sok nap múlva. Mikor azért azok egybegyűltek, megkérték Őt, mondván: Uram, avagy nem ez időben állítod-e helyre az országot Izráelnek? Monda pedig nekik: Nem a ti dolgotok tudni az időket vagy alkalmakat, melyeket az Atya a maga hatalmába*

helyeztetett. Hanem vesztek erőt, minekutána a Szentlélek eljő reátok: és lesztek nékem tanúim úgy Jeruzsálemben, mint az egész Júdeában és Samáriában és a földnek mind végső határáig.” (Apcsel 1, 4-8.)

Az apostolok tehát azt a küldetést kapták, hogy az egész földön képviselni fogják Jézust. Ebből a hagyományból született meg a római katolikus egyház¹².

Az egyház tehát az isteni üdvterv megvalósulásának színtere. Magában foglalja a kinyilatkoztatást és benne nyilatkozik meg Krisztus misztériuma is. Mivel az egyház az Istenben rejtett misztérium megnyilatkozása, ezért benne és általa valósul meg a teremtettség voltaképpen célja. Az egyház az a „hely”, ahol a Szentlélek közreműködésének köszönhetően az ember átistenülésének misztériuma végbemegy. A Szentlélek itt osztja kegyelmi ajándékait, így válik lehetővé, hogy az ember egyesüljön Istennel Krisztusban.

Krisztus, a „Húsvéti Titok” a *szentségeken* keresztül válik átélhetővé, mindenkor jelenidejűvé. A szentségek kiszolgáltatása mindig rituális keretek között történik. A szentségeket maga Krisztus jelölte ki, tehát ezek minden jelentésrétegével Krisztushoz kötődnek.

A szentségek Krisztus által rendelt és az egyház által élővé tett „hatékony jelek”, melyek a szent jelentéstartalmakat közvetítik a hívőknek. Minden szentség „kettős tartalmú jel”: egyszerre jelent befogadást az egyházba, Krisztus testébe, valamint csatlakozást „*Isten népéhez*”, a hívek közösségéhez. Egyfelől „bekapcsol” Krisztusba, másfelől az egyházba, ami tulajdonképpen egy és ugyanaz, ám a különbségtétel két különböző szemszögből mutatja be a szentségek jelentését. A szentségek jelentésrendszereinek következő bemutatását *Angyalossy Eszter* kutatásainak köszönhetjük, aki kulturális antropológusként próbálja meg feltárni a katolikus valláskultúra élő jelentéstartalmait egy budapesti római katolikus közösség életének tükrében.

A katolicizmusban hét szentséget tartanak számon: keresztség, bérmlás, papi szentelés, házasság, betegek szentsége, bűnbánati és az oltári szentség.

Keresztség. Ez az a szentség, ami által a hívő részesévé válik Krisztus titokzatos testének, az egyháznak. Az őskereszténység idején csak felnőttkorban lehetett felvenni, mert tudatos döntés kellett ahhoz, hogy valaki az egyház részesévé váljon, ám később megszületett az igény, hogy a keresztények a gyermekeiket is rögtön megkeresztelhesék, s így már csecsemőkorban részesévé válhassanak az egyháznak, Krisztus testének. Ezért bevezették: csecsemőkorban is felvehető a keresztség rítusa. Biztosítani kellett azonban, hogy a gyermek nevelése megfelelő legyen, olyan környezetben nőjön fel, ahol ezeket a tartalmakat elsajátíthatja. A kereszteléskor ezért választanak a szülők a gyermeknek egy keresztanyát és egy keresztapát, akiknek feladata, hogy közvetítsék és képviseljék számukra Krisztus tanításait. (Ma létezik keresztelés gyermekkorban és felnőttkorban is.)

A keresztelés rítusa a szentmise keretébe ágyazva zajlik. A keresztszülő (felnőttkorban maga a keresztelendő) hitvallást tesz: kifejezi Istenhez tartozását és a Sátán

¹² Az első évezredben közös egyházi struktúrában éltek a korábbi Római Birodalom „nyugati” és „keleti” egyházai. A szakadás köztük 1054-ben történt, a római katolikus magyarázat szerint a következő okokból: a pápa alatt kezdődött mindkét egyház működése, majd a „keleti” pátriárkák hatalma kezdett megnövekedni és ezért - idővel - a pátriárkák nem fogadták el a pápa döntéseit azokban a kérdésekben, melyek őket is érintették. Végül Kherüllariosz pátriárka idejében a pápa követői –a pápa beleegyezése nélkül- kiközösítették a bizánci egyházat. Ekkor történt a szakadás. Később a bizánci rítusú keresztények egy csoportja „visszatért” a pápa fennhatósága alá, de bizonyos különbségeket megőriztek. Napjainkban a katolikus egyházban olyan törekvések vannak jelen, melyek az egység helyreállítását tűzték ki célul.

elutasítását. Ezután a pap egy kis kancsóból kereszt alakban vizet csorgat a keresztelendő fejére, miközben ezt mondja: „Ezennel megkeresztellek téged – a keresztelendő neve – az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.”

A víznek többféle jelentése, funkciója van. Egyfelől jelképezi a megtisztulást, másfelől a vízbe merülés a halált az abból való kiemelkedés pedig a feltámadást jelképezi. A keresztelendő csupán úgy lehet Krisztus testének részese, ha részesül halálában és feltámadásában is.

A szentséget a pap szolgáltatja ki, de bizonyos esetekben, amikor nincs jelen pap, más egyháztag is keresztelhet. A keresztség „egyszeri szentség”, egyszer lehet felvenni és életre szóló nyomot hagy az emberen: ha valaki keresztelése után nem ennek megfelelően él, akkor is keresztény marad, lehetősége van a bűnbánat gyakorlása által megtérni Krisztushoz és az ennek megfelelő életvitelhez.

Bérmálás. A görög katolikus egyházban a keresztség szentségét egyszerre szolgáltatják ki a bérmálás szentségével és a szent áldozattal. A római katolicizmus számára a bérmálás a „nagykorúság” rítusa: ezzel újítja meg kereszteléskor tett hitvallását a hívő és ezután (mint az egyház felnőtt, felelősségteljes tagja) vállalja Krisztus tanúságát a világban. A szentség bibliai előzménye, alapítása szintén Krisztushoz kötődik: „*Most pedig elmegyek ahhoz, aki küldött engem; és senki sem kérdezi tőlem közületek: Hová még? Hanem, mivel ezeket beszéltem nektek, a szomorúság eltöltötte a szíveteket. De én az igazat mondom néktek: jobb néktek, hogy én elmegyek, mert, ha el nem megyek, a Vigasztaló nem jön el hozzátok; ha pedig elmegyek, elküldöm azt tihozzátok. És az amikor eljön, megfeddi a világot a bűn, az igazság és ítélete tekintetében: Bűn tekintetében, hogy nem hisznek énbenem; És igazság tekintetében, hogy én az Atyámhoz megyek, és többé nem láttok engem; Ítélet tekintetében pedig, hogy e világnak fejedelme megítéltetett. Még sok mondani valóm van hozzátok, de most el nem hordozhatjátok. De amikor eljő amaz, az igazságnak lelke, elvezérel majd titeket minden igazságra. Mert nem ő magától szól, hanem azokat szólja, a miket hall, és a bekövetkezendőket megjelenti néktek. Az engem dicsőítő majd, mert az enyémből vesz, és megjelenti néktek. Mindaz ami az Atyáé, az enyém: azért mondtam, hogy az enyémből vesz, és megjelenti néktek.*” (Ján16, 5-15.)

Ezen a rítuson kapja meg az ember a Szentlelket és általa a lehetőséget arra, hogy cselekedni tudjon Krisztus nevében illetve Krisztus cselekedni tudjon általa. A szentséget a püspök szolgáltatja ki, életkorhoz kötött és hosszú felkészülés előzi meg. A keresztséghez hasonlóan a bérmáló ilyenkor is új nevet kap, amit viszont ekkor már ő választ magának. (Általában egy olyan szent nevét, aki valamiért fontos, példaadó a számára.) Innentől kezdve vallásos útmutatását bérmaszülője végzi: a bérmaszülő (lánynak nő, fiúnak férfi) feladata már sokkal felelősségteljesebb, mint a keresztszülőé: vezetnie és segítenie kell az embert abban, hogy krisztuskövető életet éljen.

A rítuson (a hitvallás után) a bérmáló bérmaszülője kezével a vállán a püspök elé áll, ő pedig – miután megmondják neki a bérmáló nevét – szent olajjal megkeni a homlokát. (Az olajnak több rítusban is fontos szerepe van, szimbolikus értelme is sokrétű. Egyfelől gyógyító ereje van, másfelől maga a Krisztus szó is felkentet jelent, tehát az olajjal felkenté válik az ember küldetésre, hogy Krisztus munkáját végezze.)

A bérmálás is – csakúgy, mint a keresztelés – „egyszeri szentség”, eltörölhetetlen nyomot hagy az emberen.

Papi kenet. A korábban idézett Bibliai rész alapján megtudtuk, mindenkinek Isten által megszabott küldetése van az egyházon belül. Minden egyes misén nagy hangsúlyt fektetnek arra, hogy Istent kérjék: segítségével mindenki találja meg a neki megfelelő hivatást. A papi hivatásnak ezen belül is kiemelt szerepe van: nagyobb fokú beavatottságot, nagyobb felelősséggel járó küldetést jelent. A bérmálással megegyezően e szentséget is a

püspök szolgáltathatja ki, szintén olajjal történő megkenetés formájában. A római katolikusoknál a papnak tartózkodnia kell a házasságtól, míg a görög katolikus pap (a felszentelés előtt) házasodhat.

A papi elhívás megpecsételésének szentsége nagyon fontos, az egyházban betöltött szerepét változtatja meg az elhívott embernek, ellátva őt szentségi- és tanító erővel. (A papi kenet a harmadik – utolsó – „egyszeri szentség”.)

Házasság. Ez által az egyház két tagja egy testté lesz és egy új egységet alkot. Nem egyszeri szentség, többször is fel lehet venni. A szentséget nem a pap, hanem a házasulandók szolgáltatják ki egymásnak, a pap csupán mint Isten képviselője vesz részt a rítuson. A rítus központi fogalma a szeretet. Amikor két ember eggyé válik a házasság során, jelképezi egyfelől az egyház és Krisztus szerelmét, másfelől meg is jeleníti ezt a tartalmat azáltal, hogy Isten színe előtt vallják meg összetartozásukat.

Betegek kenete. E szentség azt a tartalmat jeleníti meg, amely a „húsvéti titoknak” is lényege: Krisztus szenvedését átélni és megosztani, valamint felajánlani azt másokért: azonosulni Krisztus áldozatával. A következő részlet érzékletesen szemlélteti, hogyan is kell egy hívő katolikusnak gondolkoznia a halálról, a szenvedésről: *„Egy 24 éves leány egyszer letörten érkezett az ifjúsági hittanra. A hitoktató óra végén megkérdezte, mi van vele. „Ma egy daganatot találtak rajtam. Lehet, hogy rosszindulatú...” – Akik hallgatták a közlést, elnémultak. A hitoktató kérte őket, hogy imádkozzanak együtt. Hosszú ima után így szólt: „Lehet, hogy az a daganat nem rosszindulatú, de az is lehet, hogy rövidesen meghalsz. Átmész a mennybe. Jó, hogy ezt előre tudod. Indulj minden reggel azzal az elhatározással, hogy ma fel akarsz készülni arra, hogy este Jézus elé lépj. Hogy átlépj a Szent Szűz és a szentek társaságába. Mi is imádkozunk, és próbálunk ugyanígy élni veled és érted.” – A leány sápadtan válaszolt: „Megpróbálom.” – Egy hét múlva sugárzó arccal mesélte: „A szövevény vizsgálat eredményére még várni kell. De életem legszebb hete volt ez a mostani. Soha nem éltem át ennyire, hogy Isten szeret és hazavár. És soha nem tudtam ily szabadon szeretni embertársaimat...” (A fenti idézet a Nagykorúság Krisztusban című katolikus hittankönyvből való: Tomka (szerk) 1991.)*

A betegek kenetének szentségét többször fel lehet venni, ha az ember nagyon beteg, fájdalmai vannak, vagy haldoklik. A lényeg, hogy a hívő szenvedése által élje meg Krisztus szenvedését és ezen keresztül szemléljen másokat is, valamint próbálja megosztani azt az örömet, amit Krisztus szenvedésének az átélése okoz. Ezt az összetett tartalmat a következő bibliai idézet világíthatja meg számunkra: *„Most örülök a ti érettetek való szenvedéseimnek, és a magam részéről betöltöttem a mi hűja van a Krisztus szenvedéseinek az én testemben az Ő testéért, a mi az egyház.” (Kol 1,24)*

A szentség felvétele előtt gyónni és áldozni kell, kivéve, ha az ember olyan állapotban van, hogy azt nem tudja megtenni. Itt is olajjal való megkenetés történik, ekkor elsősorban az olaj gyógyító és vigasztaló szimbolikus tartalma kerül előtérbe, azonban a „felkenség” alapvető jelentése is ide tartozik, hiszen ez az a pont, amikor az ember közvetlenül arra készül, hogy bebocsátást nyerjen Isten országába.

Bűnbánat szentsége. Vétkezés által az egyház minden tagja eltávolodik a krisztusi élettől és ezért e szentség alapvető antropológiai feladatot tölt be: lehetőséget ad arra, hogy az ember visszatérhessen Krisztushoz.

Amikor valaki az egyháznak – Krisztus testének – tagjává válik, úgy kell élnie, hogy azzal képviselje a krisztusi tartalmakat mindenki más felé. Ha bűnt követ el ezt a küldetést hátráltatja. A katolicizmus megfogalmazza, mit tekint bűnnek: bűnt követ el az, aki tudva és akarva nem engedelmeskedik Isten és a lelkiismerete szavának. A bűnnek különböző fajtái vannak, különböző módon lehet ezeket elkövetni: gondolattal, szóval, cselekedettel és

mulasztással. A hittankönyvek két féle bűnt különböztetnek meg: a bocsánatos bűnt és a halálos bűnt.¹³

Meggyónni csak a halálos bűnt kell, de a papok azt szokták tanácsolni, hogy gyónjuk meg inkább összes bűnünket, mert nem lehet előre tudni, melyik bűn bocsánatos. A bűn elszakít Istentől, tehát attól a tartalomtól, ami mindennapjaink legfontosabb eleme. Ahhoz, hogy az ember Istennel való közösségéhez visszatérhessen, meg kell bánnia bűneit és meg kell próbálnia jóvá tenni azokat. A bűnbocsánat szentsége segíti hozzá az embert, hogy ismét részesévé válhasson Krisztus testének.

Ezáltal a bűnbocsánat szentségében is a Krisztus-titokkal találkozunk az ember, hiszen szembesül azzal a fájdalommal, hogy egyedül marad, nincs közössége Istennel, ahogyan Krisztus is felkiáltott elhagyatottságában Istenséghez, a keresztfán. Ez az, amiért el kell jutnia a „tökéletes bánathoz”. Gyónásra azért van szükség, mert ahhoz, hogy valaki a tökéletes bánat szintjére eljuthasson, szüksége van kimondani bánatát Istentől, a képviselőjének. A penitencia jelentősége ezért az, hogy az ember Istennel „jelzi”: bár nem tudja jóvá tenni elkövetett bűnét, mégis szándékában áll.

A gyónás egy szobában vagy külön fülkében zajlik. A hívő elmondja bűneit – ha olyan halálos bűne van, amit elfelejt elmondani, azt legközelebb is pótolhatja – megbeszéli problémáit a pappal, a pap feloldozza, ő pedig elmondja a bűnbánati imát, amelyben megígéri Istennel: nemcsak megbánta amit tett, máskor sem követ el ilyet. Ezáltal az egyház visszafogadja a hívőt szent közösségébe, Krisztus testébe.

Oltáriszentség (Eukarisztia). A szentmise Krisztus misztériumának ünneplése. Ahhoz, hogy ez a cselekmény átélethetővé, valóságossá váljon, elengedhetetlen az emberek aktív közreműködése.

A szentségek szentsége az eukarisztia: az egyház közössége Krisztus testévé, a Szentlélek templomává változik az Úrtól elrendelt áldozat által. E szentáldozás által az egyház a dicséret áldozatát ajánlja fel Jézus nevében, megemlékezve az Úr haláláról és feltámadásáról. Így valósul meg a kenyér és a bor Krisztus testévé és vérévé való átváltoztatásának elfogadásával az egységesülés Krisztussal. Az oltáriszentséggel, „a szentségek koronájával” tehát Krisztus áldozatára emlékezik a közösség. Krisztus áldozata - mint láttuk - a „húsvéti titok”, a vér áldozata, a halál áldozata. (Zsid 9,11-22)

Jézus mindezt kereszthalála előtt nyilatkoztatta ki az utolsó vacsorán, ám ennek jelentőségét tanítványai csak halála után értették meg. Krisztus említett kijelentése ezután lett az egyházi élet alapja. (Az eukarisztia alapításáról ld: Máté 26,26-30.; Luk 22,19-23.)

A kenyér és a bor, Krisztus teste és vére. Krisztus ezeken a jeleken keresztül fejezte ki azt, hogy Ő testét és vérének adja az emberekért, de nemcsak mint áldozat, hanem mint „táplálék” is. Azzal, hogy áldozáskor magunkhoz vesszük Krisztus testét és vérének, egyesülünk áldozatával és tápláló szeretetével is. Ezáltal Ő is megsegít abban a küldetésben, amit teljesítenünk kell. Az eukarisztiában ilyenkor az ember személyesen is találkozik Jézussal. A szentmise két részből áll: igehirdetésből és az áldozati részből. Az áldozat a római katolikusoknál kovásztalan kenyér, ostya. Az ostya és a bor csengettyűszóra és az átváltoztatás szavaira változik Krisztus testévé és vérévé, nem csupán szimbolikus értelemben, hanem valóságosan. (A görög katolikusok két szín - külön a kenyeret és külön a bort veszik magukhoz egymás után - alatt áldoznak, a rómaiaknál csak a pap vesz magához együtt bort és kenyeret is, vannak azonban olyan alkalmak, amikor a római katolikus hívő is áldozhat ilyen formában.)

¹³ Halálos bűn - többek között - ha valaki szándékosan megkárosít valakit pénz vagy becsület dolgában, házasságot tör, paráználkodik, tudatosan káromkodik, katolikusok esetében vasárnap vagy kötelező ünnepeken rosszindulatú hanyagságból misét mulaszt.

A szentségek tehát a katolikus egyház élő tartalmai, a szent struktúrák közvetítői, autentikus kapcsolódási pontjai Isten valóságához. A szentségek látható, tapasztalható jelei a katolikus tradíció mély jelentésrendszerét világítják meg számunkra, hiszen ezen megélt jelenségekben a szent hagyomány által „tisztán” és „sértetlenül” továbbörökített szent tartalmakkal kerülünk kapcsolatba.

Az eddigiekben *Angelini* könyvének illetve *Angyalossy Eszter* háttérkutatásainak felhasználásával áttekintettük, hogy a római katolikus tradíció, a szent hagyomány milyen jelentésvilágokat fog át, melyek azok a szent struktúrák, melyeket átélhetővé tesz a mindenkor megélt kultúrában. A tradíció tekintélye valamint ennek a tekintélynek időbelisége a hagyomány láncolata fogalmán belül érthető meg, amely az egyháztörténelem, az üdvtörténet során nyilvánul meg. Az egyház története magába foglalja és közvetíti azokat a szent struktúrákat, amelyeket (Krisztus által) Isten fektetett le, jelenített meg és legitimált az egyház számára. Mivel az egyház története (tradíciójával együtt illetve azon keresztül az örök, szent tartalmakat jeleníti meg) párhuzamos az üdvtörténettel. Az üdvtörténet Krisztus földi szolgálatakor érte el kiteljesedését, hiszen Krisztus életétől, halálától és feltámadásától kezdve vált egyetemessé és minden ember által elérhetővé Isten országa. Mivel Krisztus teste az egyház, az egyháztörténet és az üdvtörténet az egyház megszületésével párhuzamos és egylényegű. A hagyomány láncolata mint az isteni kinyilatkoztatás közvetítője tehát az isteni kinyilatkoztatásban manifesztálódik. Jézus - katolikus értelmezésben - az egyetemes keresztény hagyomány láncolatának kezdete és csúcspontja egyszerre, ezért az Ő megváltó személyétől elválaszthatatlan a szenthagyomány. Jézus, a római katolikus tradíció központjaként, fénypontjaként örökíti tovább az Őbenne létrejött és kinyilatkoztatott igazságokat: Jézus, mint megismételhetetlen és mérvadó tekintély hagyományozta át tanítványainak, apostolainak tanításait megőrzésre és továbbadásra (Máté 28,19-20). Az áthagyományozott és megőrzött szent struktúrákat nevezzük apostoli hagyománynak. Az apostoli hagyomány egyrészt az újszövetségi Szentírás szövegeinek megfogalmazását jelenti, tehát az Újszövetség megszületése is az apostoli hagyomány része, hiszen ebben kodifikálódik az apostolok munkáján keresztül Krisztus tanítása. Az említetteken kívül a hagyomány láncolatának első, meghatározó láncszemeihez tartozik még az újszövetségi szövegeknek kanonizálása is. A kanonizáció azon folyamatnak a végeredménye, amikor az egyetemes zsinatok, a kereszténység egyetemes képviselői kodifikálják és szentté nyilvánítják az ihletett iratokat, amelyek Istenről szólnak. A Szentírás ezzel együtt az Újszövetségben az apostoli hagyomány Krisztus tanításának a Szentlélektől inspirált kibontásai, részletezései is. Ezen iratok ugyanígy szent jelentőséggel bírnak, Isten szent lelkétől nyerik legitimitásukat, mint a többi Bibliai irat. Tehát a kodifikált, rögzített, fennmaradt szent struktúrák nyilvánulnak meg ezekben a kanonizált szövegekben. A Szentírás szövegei ezeknek a szent struktúráknak adnak valódi isteni, apostoli foglalatokat. A szent struktúrák rendszere és annak kodifikációi - katolikus értelemben - az apostoli hagyományhoz kapcsolódva a hagyomány láncolatának integráns részét képezik. Hiszen mindez (Krisztus, az apostolok hagyománya és a kanonizációs hagyomány) a normatív hagyomány korszakát jelenti a katolicizmusban. A normatív hagyomány meghatározza a későbbi hagyományt ill. a hagyomány láncolatát. Utóbbi már egy másik korszak a katolikus egyháztörténetben: a despositum, a hit letételének, hagyományozásának a korszaka, amely gyakorlatilag a mai napig tart. Ez a dogmák megfogalmazásának, átadásának és élővé tételének korszaka, mely az apostoli kor utáni egyház természetét és működését jellemzi.

Az apostoli kor utáni egyház természetének és működésének alapja tehát a tradicionalizáció, a hitletétemények továbbadása a Jézustól ígért Szentlélek segítségével.

Mindennek szentírási legitimizációjáról, Krisztusi megerősítéséről olvashatunk János evangéliumának 14. fejezetében (15-17. vers).

„Ha engem szerettek, az én parancsolataimat megtartsátok. És én kérem az Atyát, és más Vigasztalót ad néktek, hogy veletek maradjon mindörökké. Az igazságnak ama lelkét: akit a világ be nem fogadhat, mert nem látja őt és nem ismeri őt, de ti ismeritek őt, mert nálatok lakik, és bennetek marad.” (Jn 14,15-17)

Láthatjuk, a Jézustól ígért Lélek erejében válik igazolttá és cselekedhetővé, élő tartalomká a tradíciónak előbb említett jelentéstartalma. Érdekes még a 26. versre is kitérni:

„Ama Vigasztaló pedig a Szentlélek, a kit az én nevemben küld az Atya, az mindenre megtanít majd titeket, és eszetekbe juttatja mindazokat, amiket mondtam néktek.” (Jn 14,26)

Mindez rámutat: az adaptációk szent hitelességét, a tradíció szent struktúráinak való megfelelését minden korban és minden egyes kulturális környezetben a Szentlélek biztosítja. A Szentlélek segítsége az adaptáció során állandóan jelen van: az egyház az adott kontextusban hitelesen tudja továbbadni a hagyomány foglalatát, a hitletéteményt, a krisztusi igazságokat: *„mert mindenre megtanít majd titeket, és eszetekbe juttatja mindazokat, amiket mondtam néktek.”* A Szentlélek továbbá mindig aktuálissá tudja tenni a tradíció élő tartalmait:

„Még sok mondanivalóm van hozzátok, de most el nem hordozhatjátok. De mikor eljő amaz, az igazságnak Lelke, elvezérel majd titeket minden igazságra. Mert nem ő magától szól, hanem azokat szólja, amiket hall, és a bekövetkezendőket megjelenti néktek. Az engem dicsőít majd, mert az enyémből vesz, és megjelenti néktek. Mindaz, ami az Atyáé, az enyém: azért mondtam, hogy az enyémből vesz, és megjelenti néktek. Egy kevés idő, és nem láttok engem, és ismét egy kevés idő, és megláttok majd engem: mert én az Atyához megyek.” (Jn 16,12-15)

A depositum (a hitletétemény áthagyományozásának) korszakának (mind a mai napig) egyik legfontosabb aspektusa a *dogmák* megfogalmazása, átadása és élővé tétele. A dogma a görög „dokeó” szóból ered, jelentése: „az, ami igaznak, eldöntöttnek tűnik”.

Az „*igazság*” a kinyilatkoztatásban lelhető fel, amelyeket a tanítóhivatal (a Szentírás magyarázójaként) állapít meg, fektet le. A hitigazságokat, a dogmákat tehát egyház „kínálja föl” a hívő számára.

Az eddigiek alapján összefoglalhatjuk: a katolikus egyház egyszerre támaszkodik a tradícióra, a teológiára és mindezekkel együtt (az örök adaptáció folyamatában) a Szentlélek által megvalósuló inspirációra, ihletettségre. Fontos az egyenlőségjelet hangsúlyozni, mert ezek a fogalmak, mint az előbb is láttuk, nem választhatóak el egymástól. A szent letétemény, a szent struktúrák és az adaptáció tehát összefüggő tartalmak. Ez az összefüggő tartalom azonban nem egy statikus, hanem egy élő, változó folytonosságot jelöl. A tradíció, az áthagyományozás dinamikus folyamatot jelöl, hiszen mindig új és új körülmények között megy végbe a tradicionalizáció folyamata. A katolicizmus ebben a dinamikus folyamatban a hierarchikus szerkezetet (különösen a tanítóhivatalt) egy olyan közösségnek, olyan tartóoszlopnak tekinti, amely biztosítéka a szent struktúrák sértetlen traditumának, áthagyományozott, helyes értelmezésének az emberi történelem változó szövetében.

A tradíció tehát a katolicizmusban központi szerepet játszik, hiszen a tradíció a krisztusi üzenetnek, a kinyilatkoztatásnak kölcsönöz testet. Nagyon fontos látni a tradícióban, hogy a befogadó közösség és az egyén hite ugyanúgy összefüggésben áll egymással, mint az eddig elmondottak. Antropológiai szempontból szemlélve: a tradíció átadódik az egyéneknek (minden egyes hívő embernek aki ezt elfogadja), így minden egyes ember bekapcsolódhat a kinyilatkoztatás, az üdvtörténet eseményébe. Közvetve az egyházon és az egyházi hagyományon keresztül, ám ide belépve, közvetlenül Istennel találkozik így a hívő, aki ezáltal a megváltás történetének is részese lesz. Így a katolicizmusban is létezik a tradicionális

struktúra, amelyben a szent tartalmak a mindenkori jelennel kapcsolódnak össze. Ahhoz azonban, hogy az ember részese lehessen mindennek a tradíció letéteményesei által megfogalmazott értelmezési készletekhez, szabályrendszerekhez, előírt dogmákhoz kell kapcsolódnia. Mivel az egyház egyedüli foglalata a kinyilatkoztatásba való belépésnek ezért kizárólag az egyházi tradíció az, amellyel az ember részesévé válhat a kinyilatkoztatás történetének.

Azt is láttuk: a Szentírás alapvető meghatározója ennek a folyamatnak. A Szentírásban rögzített, Jézusról szóló tradíció és az azt továbbvivő, továbbadaptáló (és ezzel együtt a krisztusi tanításhoz szervesen kapcsolódó, azzal egylényegű) apostoli hagyomány, *a norma non normata*, a „*máshoz nem mérhető*” normatív hagyomány. Ez a minden idők egyháza számára élő normatív hagyomány. Ezt, a minden idők egyháza számára adott letéteményt, viszi tovább az egyházi tradíció.

Az egyház, és az egyházi tradíció szerepe így a katolicizmusban: az egyház a közénk jött krisztusi üdvösség lehetőségét (teljesen ingyenesen, és minden emberi szándékot megelőzően) kínálja fel az emberek számára. Kizárólag így teremődik meg a lehetőség, hogy minden kor minden embere bekapcsolódhasson a kinyilatkoztatás történetébe. A Biblia ajándéka és a hagyomány folyamatossága ezért csak együtt releváns: a kinyilatkoztatáshoz való „hozzáférés” csak úgy lehet mindig élő tartalom, ha a Biblia ajándékából és a hagyomány folyamatosságából egyszerre merít. Ha valaki azonban együtt fogadja el e két forrást: részesévé válik a kinyilatkoztatás történetének, elnyeri az üdvösséget. Az egyház ezen romolhatatlanságáról szóló isteni ígéretnek záloga - Angelini szerint a következő jézusi kijelentés: „*Én veletek vagyok minden nap a világ végéig.*” (Mt 28,20)

4. Protestáns tradíció

Klaus Douglass *Az új reformáció* (96 tétel az egyház jövőjéről) című művében (Douglass 2002) keresi a reformáció alapvető jelentéstartalmait, valamint aktuális megvalósításának lehetőségeit. Az említett könyv forrásként szolgálhat a reformáció tradícióértelmezésének szempontjából is. Fejezetünk elején és végén ezért ezen mű segítségével próbálunk rápillantani problémakörünk jelentéstartalmaira.

Douglass így foglalja össze a protestáns tradíció jellemzőit:

„A protestantizmus lényege szerint nem eleve hagyományellenes... A hagyomány fontos vezérszavakat tart emlékezetünkben, amelyeket egyébként talán elfelejtettünk volna és konektív hatást gyakorol saját, korlátozott látásmódunkra. Ennyiben a hagyomány fontos és hasznos. A hagyomány önmagában azonban nem arra való, hogy a keresztyén ember hajlongjon előtte. A Biblia sehol sem kötelez el bennünket a hagyomány ápolására, és pedig nagyon egyszerű okból: a hagyomány önmagában nem értelmes cél. A hagyomány segédeszköz nem több és nem kevesebb. És ha bekövetkezik, hogy emberek sokaságának többé nem segítséget jelent, sőt, inkább akadályozza őket abban, hogy kapcsolatba kerüljenek az evangéliummal, akkor el kell szakadnunk tőle. Protestáns identitásunkat ettől függetlenül is meg tudjuk tartani - ha formáiban nem is, tartalmaiban igen.” (Douglass 2002:63)

A fenti idézetekből kirajzolódhatnak számunkra a protestáns tradíció-felfogás alapstruktúrái. Protestáns értelmezésben a tradíció egyik legfontosabb pozitív jelentéstartalma, hogy „korrektív hatást gyakorol” a személyes látásmódra. Eszünkbe juthatnak erről az eddig elemzett tradíció-felfogások amelyeknek - mint láttuk - úgyszintén egyik alappilléret jelentette a személyes autoritással szemben álló egyházi kollektívum, amely egyedüli letéteményese a szent struktúrák megőrzésének és továbbadásának. Ehhez a „szent kollektívumhoz” kapcsolódik a tradíció, mint a kinyilatkoztatásba egyedül, kizárólagosan vezető út jelentésvilága is. A protestantizmusban - mint az idézetből kitűnt - szintén meghatározó a tradíció jelentősége, azonban nem, mint az egyedüli „bekapcsolódás” letéteményese hanem, mint korrektorra a szent struktúrákra „rárakódott” tartalmaknak. A tradíció ennek fényében segíti a hívőt abban, hogy a szent struktúrákhoz kapcsolódhasson. A hagyomány ennek megfelelően „segédeszköz” - ahogyan Douglass fogalmaz.

Az elmondottakból következik: a hagyomány „önmagában” káros tartalom, hiszen *egyedül* a Szentírás őrzi tisztán és autentikusan a szent struktúrákat a protestáns értelmezés szerint. A Biblia (a kizárólagos tekintély) ezenkívül – idézett forrásunk szavaival – „sehol sem kötelez el bennünket a hagyomány ápolására.”

Ezért bármennyire is meghatározó a tradíció a keresztyén egyház életében, ha egy idő után nem segítséget jelent a szentírási tartalmak megértésében és átélésében, azaz ha - Douglass szavaival - megakadályozza az embereket abban, hogy „kapcsolatba kerüljenek az evangéliummal, akkor el kell szakadnunk tőle.” A reformáció kialakulásával, a katolikus egyházi hierarchia megszüntetésével a protestáns egyházak regionális autonómiákra tettek szert. Egymással kapcsolatban állva, de egymástól függetlenül alakították ki saját, „nemzeti” egyházaikat, ahol az anyanyelvükre lefordított Bibliából és ígehirdetéseikből merítették a szent struktúrák valóságtartalmait. Ezért egyházi életük összefonódott saját kultúrájuk tradícióival és identitásával is. E két tartalom, mint látjuk, egymásból táplálkozott, egymást feltételezte és erősítette: biblikum, nemzeti kultúra és etnikus hagyomány elválaszthatatlan lett egymástól. Megérthetjük mindebből, miért olyan szoros e két jelentéstartalom kapcsolata a protestáns egyházakban. E kapcsolatrendszerre is érvényesek azonban a fenti feltételrendszerek: amíg az „emberi hagyomány” nem kerül túlsúlyba a biblikus jelentésekkel szemben, hanem az ahhoz vezető utat egyengeti, „pozitív tradíciónak” minősül viszont,

ellenkező esetben, nem egyezik meg a Sola Scriptura („Egyedül a Szentírás”) protestáns elvével és ekkor szintén korrekcióra, reformációra szorul.

A protestáns identitás lényege, hogy azonosul az evangéliumi mintákkal, az őskeresztény egyház vallásgyakorlatával, amely életének egyetlen zsinórmértékének a Bibliában foglalt krisztusi törvényeket tartja. Ezért mondja Douglass, a protestáns identitás tartalma akkor őrizhető meg, ha minden olyan hagyományt elvet magától, amely nem azonos az evangéliumi zsinórmértékkel.

Az eddig elmondottak megvilágítják számunkra a reformáció lényegét is: a protestáns egyházak kivétel nélkül vállalt kapcsolatban állnak a XVI. századi reformációval amely vallástörténeti törekvés – mint az imént láttuk – középpontjában az első keresztény közösségek evangéliumi életéhez való visszafordulás állt. A reformáció tehát „visszafordulást” is jelentett egyben a Bibliai jelentéstartalmak „tisztá” normáihoz, szembefordulva ezáltal a római katolikus tradícióértelmezéssel is. Egyik forrásunk ezért nevezi a protestantizmust a „Bibliában való hit pozitív kitörésének” (Ronchi 1991:18). Az ember ennek megfelelően csupán a Biblia által meghatározott hit és a Biblia tanításai, élő igazságai által lehet részese a szent struktúráknak. Ez a minden „közvetett vallási fórumot”, „közbenjáró” tradicionális rendszert elvető felfogás teremtette meg a protestantizmusban a tradíciótlanság tradícióját. Minden protestáns tradíció lényege tehát a különböző hagyományok „átvilágítása” biblikus nézőpontból illetve az idők során vallási életükkel összekapcsolódó hagyományok, értékrendszerek következetes bibliai legitimációja. A szent struktúrákkal való mindig és mindenhol jelenlévő élő - közvetlen kapcsolat kötelező érvényűvé tette a reformációban, hogy az evangéliumi igazságot adaptívan őrizze meg, „tisztán” és „érthetően” adja tovább.

Összefoglalva az eddigieket: a reformáció értelmezése szerint Istennel csupán a Szentíráson keresztül, közvetlenül kerülhetünk kapcsolatba, ezért a protestantizmus tanítása szerint a papi hierarchia, a tanítóhivatal és a katolikus egyház által kizárólagosan birtokolt „szenthagyomány” érvényét veszti, mindezek helyett a mindezekről független „egyetemes papság” újszövetségi elve érvényesül. (Vö. 1 Pt 2,9)

A korábbi fejezetekben bemutatott tradíciórendszerek jelentőségének helyébe a Szentírás tanulmányozása, az igehirdetés és a sakramentumok (két szentség: a keresztség és az úrvacsora - mivel Jézus az Újszövetségben kizárólag e kettőről rendelkezett) kerülnek.

Mindennek teológiai háttérét az első nagy reformátori nemzedék vetette meg a XVI. században. Eszerint a megváltás útja, eszköze kizárólag a következő alappilléreken nyugszik: Sola Scriptura (Egyedül a Szentírás) – ezen keresztül, ennek fényében pedig:

solus Christus - egyedül Krisztus
sola gratia - egyedül kegyelemből
sola fide - egyedül hit által

valósul meg az isteni jelentéstartalmakkal való azonosulás s így a bennük való részesedés.

A reformáció középpontjában tehát - az imént idézett Ronchi szavaival - a „legegyszerűbb evangéliumi - vallásos-teológiai helyzetekhez való visszafordulás áll azzal a céllal, hogy mindent a kinyilatkoztatott ige által meghódított tudatba helyezzen vissza, függetlenül az egyházi szervezettől.”

A reformáció előtti egyházi tradíciófelfogással szemben a protestantizmus az evangélium (s ezzel együtt a teljes Biblia) üzenetét fogadta el egyedüli tekintélyként. E tekintély fényében pedig minden keresztény „egyenjogságát”, a papi hierarchia fölöslegességét hirdette meg. Az „evangéliumi” – protestáns – „lélek” ezért csupán a szentírási tartalmakból táplálkozik, elvetve minden teológiai elmélet és egyházi hagyomány megkerülhetetlen és kizárólagos tekintélyét.

A protestantizmus antropológiája alapján, minden hívő bűnös és irgalomra szorul ugyanakkor „ugyanazon papi állapotban” is van, részese a hívők (és nem egy egyház) egyetemes papságának. Ronchi így foglalja össze mindezt:

„Az üdvösség nem kötődik valami közvetítő fórumhoz, csupán az Evangéliumhoz és a Krisztustól alapított szentségekhez (kereszttség, Úrvacsora). Ennél fogva nem kötődik egy papi-szentségi hierarchia közvetítéséhez, sem a szentek tiszteletéhez és közbenjárásához, sem teológiai érvelésekhez.” (Ronchi 1991:19-20)

A hit „objektív tényei” a különböző protestáns egyházi vagy egyházszövetségi hitvallásokban, kátékban illetve a mértékadó reformátorok (Luther, Kálvin, Zwingli, Melancton) és protestáns teológusok műveiben fejeződnek ki. Ezek a hitvallások, teológiai művek fektették le, illetve összegezték, dekrálálták a szent struktúrák és a velük való kapcsolat biblikus alapelveit. Ezek az írások a protestantizmus tradíciójának, normarendszerének tengelyét képezték illetve képezik ma is (gondoljunk csak a magyarországi református egyházban napjainkban is zsinórmértékül szolgáló Heidelbergi Kátéra és a II. Helvét Hitvallásra). Mégis, a bennük lefektetett normák - bár a Bibliára épülnek, az abban meglévő jelentéstartalmakat értelmezik - nem lehetnek egyenlők a Szentírás kizárólagos tekintélyével. Ezért magukban a „normatív”, „objektív” hitvallásokban is alapvető tanítás a folyamatos reformáció szüksége, saját meglátásaikra vonatkozóan is. Szemléletesen fejezi ki mindezt a már említett II. Helvét Hitvallás: „Mindenki előtt pedig ünnepélyesen kijelentjük, hogy mindig nagyon készen vagyunk, ha bárki kívánja, mindazt, amit itt előadtunk, egyenként és összesen bővebben kifejteni, végül azoknak, akik Isten ígéből jobbra tanítanak, köszönetünk nyilvánításával engedni is, hozzájuk igazodni az Urban” (1999: 115-116)

A Szentírás az egyetlen olyan objektív-autentikus letétemény amely nem szorul reformációra, hiszen a Bibliában és a Biblia által maga Isten szól, ez a „Szentírás alanyi tulajdonsága”, ahogyan Tökés István fogalmaz A bibliai hermeneutika története (Kolozsvár, 1985) című könyvében. Ezért (teszi hozzá az említett mű): „a reformátori gondolkodás, mely anélkül, hogy Krisztus egyházának tekintélyét és hatalmát aláásná, mindezek fölé helyezte Isten írott Igéjét: a Szentírást.” (id. Vankó-Reisinger 1993: 156)

Károli Gáspár (első magyar fordítója a teljes Bibliának, amely ihletett fordítás a mai napig elsődleges forrása a magyarországi protestánsok hitéletének) így összegzi az eddig írtakat, fordításához írt Előjáró beszédében:

„Először, hogy Istennek tökéletes és mindenestől fogva való akarata a prófétáknak és apostoloknak írásában van, és annakokaért azok az írások méltón neveztetnek szent írásoknak. Másodszor, a prófétáknak és apostoloknak írása tökéletes, teljes, fogyatkozás nélkül való, tiszta, igaz. Harmadszor, hogy nem szabad ahhoz semmit adnunk, hogy Istennél bölcsőbbnek ne láttassunk, sem pedig nem szabad abból elvenni, vagy attól elhajolni jobb kézre vagy bal kézre, hanem azokat mindenestől megtartani, úgy mint a mi hitünknek és vallásunknak erős és mozdíthatatlan reguláját... csak azt a tudományt kelljen bevinnünk, mely a próféták és apostolok tudományával egyezik. Valamely pedig nem egyezik, akárkié legyen a tudomány, akár angyalé, akár ördögé, akár pápáé, vagy akármely nagy méltóságbeli emberé, akár Conciliiumé (zsinaté), semmiképpen nem igaz és azt be nem kell vennünk, mint Szent Pál mondja: ha az Istennek angyala mást prédikálna, legyen átkozott.” (Jó Hír 1990/2: 126)

Károli utolsóként idézett mondatában a Galátziabeliekhez írt levélre utal: „*De ha szinte mi, avagy mennyből való angyal hirdetne is néktek valamit azon kívül, a mit néktek hirdettünk, legyen átok.*” (Gal 1,8)

A legalapvetőbb bibliai antropológiai kérdésről van itt szó: a bűnbeesett ember egyetlen lehetősége az isteni hasonlósághoz való visszatalálásra és ezzel együtt az örök életre, ha igazán megismeri és ennek fényében követi Istent és törvényeit (Jn 17,3; 12,50). Ezért

Istent és törvényét minden „hozzáadástól” és „elvételtől” mentesen kell az embernek megismernie a Szentírásból. Ebből érthetjük meg Pál apostol fent idézett kijelentését és Károli Gáspár megfogalmazását, miszerint a Szentírás „hitünknek... mozdíthatatlan regulája”, azaz kizárólagos szabálya. Alapvető fontosságú tehát a protestantizmusban, hogy a Biblia hozzáférhető legyen minden nép anyanyelvén. Károli így ír fordítói elhívásának okáról és céljáról: „... az Istennek könyve közönséges nyelven legyen, mindeneknek kezében forogjon, és mindenektől olvastassék.” (1990:128) A Biblia nemzeti nyelvekre való fordítása mellett az igehirdetés megreformálása állt a protestantizmus törekvéseinek fókuszában. Az igehirdetés mai napig meghatározó aspektusa a protestáns hitéletnek kiegészítve, segítve a Bibliában való rendszeres, személyes elmélyedést. A reformáció rituális életének középpontja ezért az igehirdetés, mert ezáltal a lelkész (aki ugyanúgy az egyetemes papsága tagja, mint minden más hívő, csupán Istentől kapott életcélja tér el tőlük – ő az Ige hirdetője, az Istennel való személyes kapcsolatok segítője, gondozója) a Szentlélek segítségével interpretálja, adaptálja, teszi átélhetővé a bibliai igék valóságtartalmait. Az igehirdetés lényege tehát az individuum megszólítása Isten Igéje és a Szentlélek segítségével által.

A protestáns vallásgyakorlat további meghatározó tartalmait a sákramentumok (szentségek) alkotják. A Heidelbergi Káté 66. kérdése, így mutatja be a sákramentumok lényegét és jelentését: „Látható szent jegyek és pecsétek, amelyeket Isten avégre rendelt, hogy a velük való élés által az evangélium ígérését még jobban megértesse és megpecsételje, hogy tudniillik Krisztusnak a keresztfán való egyetlen áldozatáért Ő nekünk kegyelemből bűnbocsánatot és örökéletet ajándékozz.” (1991:58)

A sákramentumok az igehirdetéssel együtt azon célt szolgálják, hogy az „evangélium ígérését még jobban megértessék és megpecsételjék”, azaz a Szentírás jelentéstartalmait tudatosítsák a hívőben. Ezen elmélyítésnek alapvető kíváncsi továbbá: a szent struktúrák mindig és mindenhol átélhetőek legyenek. Utóbbi a tradicionalizáció folyamatának szüntelen reformációját követeli meg az egyházaktól: a biblikus jelentéseknek sértetlenül kell áthagyományozódnia, úgy, hogy azok semmit se veszítsenek aktualitásukból, minden ember számára átélhetőek és megérthetőek legyenek.

A sákramentumok által a Biblia mindig érthető és elérhető központi mondanivalója mélyül el a szentségekben részesülők számára.

A továbbiakban lássuk, mint mond e „központi mondanivaló” és a szentségek összefüggéseiről a Magyarországi Református Egyház konfirmáció utáni korosztályának íródott hittankönyv (Cseri 1994:150-151). Említett forrásunk aláhúzza a sákramentumok az evangélium alapjelentéseit tudatosítják az ember számára: „Isten nekünk Krisztusnak a keresztfán bemutatott áldozatáért ad bocsánatot, és egyedül ezért ajándékozza nekünk az üdvösséget.” Az igehirdetés által füleinken keresztül jut el hozzánk a fenti örömhír, amelyet meghallva és tudatunkba valamint szívünkbe fogadva a Szentlélek segítségével hit ébred illetve mélyül el bennünk. Ezt a folyamatot „erősíti meg a sákramentum úgy, hogy egyszerű jelekkel (víz, kenyér, bor) szemlélteti is, amiről hallunk, és így az evangélium nem csak hallható, hanem látható is lesz számunkra, sőt a szó szoros értelmében kézzel foghatóvá válik: ahogyan az a kevéske víz lefolyik a megkeresztelt fejről, olyan bizonyosan megtisztítja őt Jézus vére a bűntől, s amilyen valóságosan kézbe vesszük és lenyeljük a falat kenyeret és korty bort, olyan valóságosan nekünk adja Isten Krisztus igazságát, amit mi a hittel fogadhatunk el.” A sákramentumok, a keresztség és az úrvacsora funkciója tehát, hogy „általuk Isten megerősítse a hitünket, amit a Szentlélek az evangélium hallgatása közben teremt bennünk.”

Isten munkája, a Szentlélek segítése, ezek hitbeli elfogadása, a sákramentumok és az evangélium tartalmi kizárólag egymás összefüggésrendszerében hatnak és működnek együtt az ember életében. Ezért nem lehet önmagában „egyik jegy sem sakramentum” – fogalmaz forrásunk – hiszen e „jegyek” csupán az isteni-bibliai valóságon belül relevánsak.

Az ember számára csupán akkor van értelme élni ezekkel a szentségekkel, ha „hittel és köszönettel elfogadjuk Isten kegyelmét, amire utalnak.”

Elemzett hittankönyvünk vonatkozó része összegzésül Kálvin Institutiójából idéz (IV.14.3, 8): „Az irgalmas Isten alkalmazkodik a mi felfogásunkhoz: amennyiben érzéki lények vagyunk ... földi elemekkel vezet magához és magában a testi dologban tárja elénk a lelki javakat. Először igéjével oktat és tanít minket az Úr, aztán a sákramentumokkal megerősít, végül az Ő Szentlelkének világosságával megvilágosítja elménket, és a szívünkbe utat nyit az Igének és a sákramentumoknak, amelyek egyébként csak füleinket érnék, és szemeink előtt forognának, bensőnkben azonban nem érintenék.”

Az idézetekből láthatjuk Isten gondviselésének „körforgását”: Isten Igéje, a Biblia, a sákramentumok és a mindezekből megszülető, majd megerősödő személyes átélések, „közvetlen bekapcsolódások” egymásból táplálkozó, egymástól elválaszthatatlan tartalmak. Láthatjuk továbbá: Isten „alkalmazkodik” az ember valóságához, ezáltal az egyház kötelessége is adaptálni Isten Igéjét minden kor és szociokulturális környezet embere számára. A korábban említett sértetlenül áthagyományozott szent struktúrák adaptációs kihívásai tehát meghatározó jelentőséggel bírnak a protestáns tradíció szempontjából.

Az eddig elmondottak fényében érthetővé válhattak a fejezetünk elején idézett gondolatok Klaus Douglass művéből, amely munka további fejezeteiből kérdéskörünk jelenkori jelentéseibe is bepillantást nyerhetünk. Douglass a protestáns tradícióról írt meglátásai alapjának a következő alapvető reformátori gondolatot tartja: „ecclesia semper reformanda” („az egyházat szüntelenül reformálni kell”). Ennek két oka van a teológus szerint. Egyrészt az egyház törekvése a gyülekezet életének újszövetségi eszményét megvalósítani, másrészt a „szüntelen belső reformáció nélkül az egyház nem képes megfelelően reagálni az állandóan változó világ kihívásaira.” E két tartalom összefügg: törekedni kell az evangéliumi egyház megvalósítására, a szent struktúrák „tisztá” megélésére és az evangéliumi üzenet folyamatos átadására. E két törekvés egymás nélkül nem működhet, hiszen az evangéliumi-szentírási tartalom fűzi össze őket. Mivel azonban az egyház emberek közössége, egyik folyamat sem lehet tökéletes, ezért szorul folyamatos reformációra. A tiszta-sértetlen, autentikus szent struktúrák tradicionalizációja és a folyamatos reformáció párhuzamosan kell, hogy megvalósuljon az egyház életében. Tradíció, adaptáció és reformáció tehát egymástól elválaszthatatlan jelentéstartalmak a protestantizmus életében.

Douglass előbb idézett szemléletes példáján túl kritikát is gyakorol azok felé akik eltértek e meghatározó protestáns alapelvektől:

„Számos « lutheránus » végzetes tévedése, hogy az új évezred egyházát a tizenhatodik század módszereivel és eszközeivel akarja építeni. « Lutheránusnak» (illetve «reformátorinak») szerintük az számít, aki a legmeggyőzőbben képes bizonyítani, hogy amit tesz, azt már a tizenhatodik század reformátorai is megtették. Aki pedig elkezd ma reformálni az egyházat ... éppen a hagyomány lerombolójának számít, jóllehet nem tesz semmi mást, mint hogy szaván fogja Luther Mártont.”

A teológusrámutat: Luther reformációja az egyház életében pontosan az evangéliumi tartalmak adaptációját valósította meg kora kulturális környezetében, hiszen érthető-nemzeti nyelvre fordította a Bibliát, a liturgikus énekanyagot kora népszerű dallamaihoz igazította és az igehirdetésben a hallgatók számára elérhetővé, felfoghatóvá tette az Ige üzenetét.

Az embereknek ezért nem kellett rendelkezniük valamifajta „szakrális-beavatott” tudással, hiszen saját kulturális nyelvükön érthették és élhették meg a Bibliában foglaltakat. Ezért – mondja Douglass – ha a fent említett „segédeszközök” elvesztik élő jelentéseiket, mégis ragaszkodik „szakralitásukhoz” az egyház, akkor ez a törekvés „teljesen ellenkezik az evangéliummal.”

„Igazán evangéliumi az lenne – folytatja – ha hagyományainkkal kapcsolatban, legyenek azok bármilyen régiek és tiszteletre méltóak is... állandóan feltennénk a kérdést, hogy még mindig megfelelnek-e az emberek életérzésének és ha nem, akkor újakkal váltanánk fel őket.”

Az elmondottakat támasztják alá a reformátori elődök példái, a protestantizmus tradíciókritikájának tradíciója is:

„Valaki egyszer azt mondta: Ha azt, amit atyáink tettek ugyanúgy csinálnánk mint atyáink, nem azt tennénk, amit atyáink tettek. Bizonyos vagyok benne, hogy ha Luther ma fordítaná le a Bibliát, az egészen más lenne... Az istentiszteletek túlnyomó többsége modern formák közt zajlana. Másmilyen lenne az egyház szervezeti felépítése is... Protestánsnak lenni annyit jelent: azt tenni, amit a reformátorok tettek, nem pedig ugyanúgy csinálni a dolgokat, mint ők.”

Az elmondottak fényében tehát:

„Reformátoriak akkor vagyunk, ha tovább folytatjuk a reformátorok művét, nem pedig ha konzerváljuk.”

Mint korábban olvashattuk, a folyamatos evangéliumi adaptáció elválaszthatatlan a Biblia jelentéseinek sértetlen megőrzésével, áthagyományozódásával. A protestáns törekvések ezért csupán akkor autentikusak, ha az „evangéliumi hit centrumához” igazodnak. A folyamatos reformáció kizárólag akkor valósul meg, ha az egyházak erre a középpontra fókuszálnak és ebből merítenek. Teológia és tradíció jelentésüket és funkciójukat veszítik, ha az emberek nem ismerik meg általa *személyesen* Üdvözítőjüket. (Douglass itt Zinzendorf, a pietizmus egyik „atyjától” idézi a fenti gondolatot)

A protestantizmus történetében „mindig voltak olyanok, akik ápolták az evangéliumi teológiának ezt a középpontját, emellett azonban más «centrumok» is létrejöttek, amelyek azután jogot formáltak az igazi «középpont» szerepére.”

Douglass szerint emiatt mára „elsősorban az élet alakítása tekintetében olyan messzire kerültünk a középponttól, hogy a legtöbb ember azt sem tudja, hogy mi tesz voltaképpen keresztyénné.”

Ezért a folyamatos reformáció újabb jelensége, az „új reformáció” – ahogy forrásunk nevezi – elsősorban a keresztyén üzenet lényegéhez való visszatérést, annak megélését és továbbadását foglalja magában, mint állandó törekvést. Az így megreformált, illetve a protestáns alapelveknek megfelelő bibliai-evangéliumi jelentésekhez való visszatérés teszi lehetővé kizárólag a szent struktúrákkal való azonosulást: „A jövő egyházában az emberek elsősorban nem követelményekkel, tételekkel és szabályokkal, fognak találkozni, hanem Jézussal személyesen. Ő az egyház deklarált középpontja.” (Douglass 2002:66-72)

A reformáció tradícióértelmezésének alaplényege tehát a keresztyén üzenet, örömhír adaptációja: a Szentírás tartalmaival, szent struktúráival való élő kapcsolat fenntartása. A mai protestantizmusidézett törekvéseit legitimálják mind a XVI. sz.-ban élő és működő reformátorok példái, mind a Biblia történetei, tanításai (ld. többek között Ezékiás és Jósias királyok, Ezdrás, Nehémiás reformjait, a próféták törekvéseit vagy Jézus tradícióértelmezéseit). A Biblia szellemisége mellett, tehát konkrét bibliai történetek és tanítások is mintául, előképül, azonosulási pontul szolgálnak a folyamatos reformáció számára. Az ennek megfelelő törekvések egyaránt megjelennek a protestantizmusban (mint a már meglévő, tradicionális egyházi struktúrákon belül elképzelt és megvalósított teológiai, tradicionalizációs, vallásgyakorlati-hitéleti reformok), másrészt azonban a tradicionális egyházi kereteket is „szétfeszíthetik” e reformációs törekvések, ahogy arra a XIX. sz.-i ébredési mozgalmak nyújtanak példát. A „radikális reformáció” mozgalmi, törekvései, új egyházi keretei a hagyományos protestáns egyházak mellett új közösségek százait hozták életre, amelyek létrejöttével a protestáns világnézet, vallásgyakorlat és tradícióértelmezés is sokszínűbbé vált. Alapjaiban azonban ezen „új tradíciók” is (bár más-más formában)

megegyeznek a tradicionális protestáns egyházak céljával, a Biblia jelentéstartalmainak élő és sértetlen áthagyományozásával.

5. A radikális reformáció tradícióértelmezésének egy példája az adventista mozgalom Sola Scriptura elvének tükrében

Témánk lezárásaként a radikális reformációnak egy olyan ágáról lesz szó, amely nagyon izgalmas kérdéssel egészíti ki fejezeteinket. A „hetedik napot ünneplő adventisták” közkeletű elnevezés arról a keresztény mozgalomról, amelynek tradícióértelmezéséről láthatunk példákat a következőkben. Egyik magyarországi keresztény felekezet is a hetedik napot ünneplő adventisták egyházának hívja magát, ennek ellenére nem elsősorban egyháznak, hanem inkább mozgalomnak tekinthetjük őket, hiszen - tanításuk szerint - közösségük sem üdvözítő egyház önmagában: minden egyházban lehetnek az üdvösséget megtalált és megérdemelt személyek, akik megfelelnek azoknak az alapelveknek (és az alapelvekből fakadó cselekvésnek, hitnek, vallásgyakorlásnak), amelynek egyetlen normája a Szentírás.

Az adventista mozgalom Amerikában indult el, a tizenkilencedik század negyvenes éveiben. A mozgalom legismertebb pásztorai, koordinátorai Wiliam Miller és Allen White voltak. A legismertebb jellemzői ennek az ébredési mozgalomnak a hetedik napot ünneplő ill. az adventista elnevezésben is megtalálhatók: a „hetedik napot ünneplés” a szombat megünneplését jelenti, mégpedig az Exodus 20:8-11 alapján, ahol Isten elrendeli, hogy a hetedik napot, a szombatot ünnepeljék az Őt követők.

Az „advent” kifejezés Jézus Krisztus a második adventjére utal. (Dániel próféciai és a Jelenések könyvének alapuló szentírási részletek elsősorban azok, melyek ezt bizonyító erővel demonstrálják). A nagy advent mozgalom lényege a „figyelmeztetés”: „felébreszteni” az embereket, hogy megértsék Jézus második eljövételének közelségét és a megtérés elengedhetetlen szükségét. (Mózes 23:24-ben olvashattuk a kürtzengés ünnepéről, amely az adventista mozgalom értelmezése szerint előképe volt annak az időszaknak, amit a nagy adventista mozgalom elindulása képez az 1840-es évektől máig s amely figyelmeztet arra, hogy eljött már az engesztelés ideje, a millennium idejét, a második advent időszakát éljük.)

A szombat ünneplése és az advent valósága a Szentírás alapján értelmeződik. Az „ébredés” tehát arra a ráébredésre is utal: a Szentírásban benne van világunk minden valósága. A Szentírás és az Evangélium tiszta felismerése, autentikus jelentése is hirdeti az „ébredést”, amely megegyezik a reformációban elindított Sola Scriptura elvével, a Szentíráshoz való visszatalálással. Ebben a vonatkozásban a reformáció követője az adventista mozgalom is, sőt annak továbbvitelét is magára vállalta.

Ahhoz, hogy ezt részletesebben is megértsük A Hetedik Napot Ünneplő Adventisták hitelvei c. könyvből fogok idézni.

E hitelvi gyűjteménynek címe: „A megakadt reformáció”. Az idézetekből megérthetjük tehát, hogyan tekintenek az „adventisták” a reformációra, valamint mennyiben vitték tovább a reformáció törekvéseit: „A keresztény egyház reformációjának nem lett volna szabad befejeződnie a 16. században. A reformátorok sokat tettek, de nem fedeztek fel újra minden olyan igazságot, amelyre a feledés borult a hitehagyás idején. Kivezették a kereszténységet a teljes sötétségből, de még mindig a homályban maradtak. Megtörték a középkori egyház vasmarkának szorítását, amikor eljuttatták a Bibliát a világnak és újból fölállították az evangélium alapjait, ám más fontos igazságot még nem fedeztek fel. Az alámerítéses keresztség, a halhatatlanság, amit Krisztus az igazak feltámadásakor ad, a hetedik nap, vagyis a Biblia szombatja és még sok más tény továbbra is a feledés homályában maradt. A reformátorok utódai azonban a reformáció továbbvitele helyett csak megerősítették az addigi vívmányokat. Figyelmüket a reformátorok szavaira, véleményére összpontosították, nem pedig a Szentírásra. Néhányan felfedeztek új bizonyítékokat az igazság mellett, de a többség nem volt hajlandó továbbmenni annál, amit az első reformátorok hittek. A hit

formalizmussá, üres okoskodássá süllyedt és kegyelettel őriztek olyan tévedéseket, amelyeket inkább félre kellett volna tenniük. A reformáció lángja lassan-lassan kihunytt és a protestáns gyülekezetek is hideggé, formálissá, reformra szorulóvá váltak.”

Az idézetekkel párhuzamosan, illetve ezzel együtt a „dogmatizmussá váló reformáció” (ahogy az adventisták értelmezik) magába engedte a Szentírást kiegészítő emberi hagyományokat, emberi gondolatokat, a Szentírás autentikusságát megszakítva ezáltal. Visszavezetve a középkorra azt lehet mondani, hogy az adventista értelmezésben az i.u. 4. század az a törésvonal a kereszténységben, ahol elhagyta az apostoli kereszténységet az egyház azáltal, hogy államvallássá vált. Ettől kezdve a Biblia elvesztette integráló funkcióját a kereszténység életében: a középkori egyház bűne, hogy a Szentírást nem adta oda az emberek kezébe, hanem azt csak bizonyos kiválasztottak, teológusok, ill. magasabb rangú papok olvashatták, a nép nem. A reformáció visszaállította a Biblia tekintélyét, de még mindig nem jutott el az emberek kezébe a Biblia. A folyamat, a Sola Scriptura elv ugyan elindult, mint „gondolat”, de még a nemzeti nyelvekre való lefordítással együtt sem (illetve csak a prédikátorokon keresztül) jutott el az emberekhez. A Biblia értelmezésének kizárólagos letéteményesei a teológusok és a káték voltak, ezért óhatatlanul emberi hagyományok, illetve az emberi tekintély is belekeveredett a Biblia autentikusságába. Ez később (egészen a mai napig) a protestantizmusban is egy olyan formalizmust eredményezett, amely szinte zsinati jelentőséggel bírt, így a Biblia igazsága emberi szűrőn keresztül értelmeződött és vált „hitelvvé”. A 19. századtól viszont az új-protestáns ébredési mozgalmak tevékenységének köszönhetően, a Biblia eljutott a tömegekhez. Magában a Bibliában olvasható a következő alapigazság, amely mindezt diagnosztizálta, megjövendölte és leírta (tehát - adventista értelmezésben - magában a Bibliában olvashatjuk mindennek a folyamatnak a valóságát, szükségességét és értelmezhetőségét). Azt mondja ugyanis Krisztus az utolsó időkről szóló beszédében: *„És az Isten országának ez az evangéliuma hirdettetik majd az egész világon, bizonyosságul minden népnek, és akkor jó el a vég.”* (Mt 24:14) Mindez, tehát megegyezik Isten eredeti elképzelésével: a végítélet ideje (amikor az evangélium hirdettetik mindenkinek), már elkezdődött. Erre utal a Jelenések Könyve 14:6-7 is: *„És láték más angyalt az ég közepén repülni, akinél van az örökkévaló evangélium, hogy a föld lakosainak hirdesse az evangéliumot és minden nemzetségnek és ágazatnak és nyelvnek és népnek. Ezt mondván nagy szóval: Féljétek az Istent és neki adjatok dicsőséget, mert eljött az Ő ítéletének órája és imádjátok azt, aki teremtette a mennyet, és a földet és a tengert és a vizek forrásait.”*

Felmerül a kérdés: a tradíció kérdéskörével kapcsolatban milyen sajátosságokat vet föl mindez? A választ a Szentírással való viszonyból érthetjük meg. Adventista értelmezésben az egyházi-vallási tradíció is alapkérdés a végidő szempontjából, ez az emberi-kulturális-egyházi-vallási tradíció egy fontos bibliai alapelvvel ütközik, amelyet adventista értelmezésben a következőképp olvashatunk: kiemelkedő jelentőséget tulajdonítanak ugyanis annak, hogy a soron következő két bibliai idézet a Biblia elején és végén található: *„Semmit se tegyetek az Igéhez, amelyet én parancsolok nektek”*- mondja Mózes ötödik könyve (4:2) a Biblia elején, amelyet kiegészít a Biblia utolsó lapjáról való idézet: *„Bizonyosságot teszek pedig mindenkinek, aki e könyv prófétálásának beszédeit hallja, hogy ha valaki ezekhez hozzátesz e könyvben, a megírt csapásokat veti Isten arra. És ha valaki elvesz a prófétálás beszédeinek könyvéből, Isten annak a részét eltörli az élet könyvéből és a szent városból és azokból, amik e könyvben megírtak.”* (Jel 22,18-19)

Mint előbb láthattuk a fenti értelmezés szerint az emberi-kulturális-egyházi tradíciók magukban hordják azt a lehetőséget, hogy hozzátegyenek az Igéhez, kizárva ezzel magukat (és azokat, akik nekik hisznek) a megváltás művéből: ezért veszélyt jelenthetnek a „tradíciók” az emberre. Ezért azt javasolja az adventista bibliaértelmezés, hogy az emberek kizárólag a Bibliából próbálják meg felszínre hozni azt, ami az adott igeszakaszban

megtalálható. Az elmondottaknak megfelelően a legfontosabb írásmagyarázati elvek is a Bibliában olvashatók: „...minden írástudó, aki az Isten országa felől megtanított, hasonló az olyan gazdához, aki őt és újat hoz elő az ő éléstárából” (Máté 13:52).

Az „írástudó” ebben az értelemben az „aki Isten országa felől megtanított”. Hogyan viszonyuljon azonban az Íráshoz az „Isten országa felől megtanított igazi írástudó?” Az idézett igemagyarázat szerint: az „igazi írástudó” az „éléstárból” (azaz a Bibliából) csak azt „hozza ki”, ami valóban benne van úgy, hogy nem tesz hozzá semmit a magáéból.

Az imént elemzett adventista felfogásban látszólag arról van szó, hogy az egyén önmagától, individuálisan tanulmányozza a Bibliát, nincs szüksége a kollektívum tradicionális kontrolljára. Láthattuk azonban, hogy nincs az egyén szabad értelmezésére bízva ez a kérdés, hiszen a szent struktúrák autentikus őrzője, univerzáléja kizárólag a Szentírás. Ugyan egyénileg tanulmányozza az „írástudó” a Bibliát, de csupán a Bibliában meghatározott értelmezési normák szerint: a „kollektívumot”, a szent struktúrák megőrzését, univerzalitását itt maga a Biblia jelenti. Ennek megfelelően az „igazi írástudó” a Bibliában meghirdetett értelmezési szabályoknak megfelelően értelmezi és interpretálja a Bibliát.

Az „ó” és az „új” az előbbi értelmezésben azt jelenti, hogy nem egyéni hozzátételekkel kell értelmezni a Bibliát, a Bibliában minden benne van, a régi és új tartalmak is: új és újabb tartalmakat lehet felfedezni az Igében, ahogy a „rég” írásmagyarázók is felfedeztek benne alapigazságokat. Ezek ellenőrzése azonban mindig a Szentírás értelmezési normáin keresztül történik.

A radikális reformáció elemzett példájában olyan hitéleti realitást láthatunk, amely egyedül a biblia-értelmezés normáira építi fel saját valláskultúráját.

Az adventista mozgalom szellemében működő (de nem felekezeti) Sola Scriptura teológiai főiskola egyik jegyzetében (Vankó Reisinger: Bevezetés a Biblia tanulmányozásába) külön fejezet foglalkozik a Biblia értelmezésének biblikus alapelveivel. Ez a fejezet 12 olyan módszert elemez és tár föl, amit a Biblia nyújt saját értelmezéséhez.

Előbbi példánkat is e műből vettük, ahogy a következőket is: az említett könyv – többek között – egy másik igehelyet idéz (Kolosseiekhez írt levél: 4:3-4), amelyben Pál arra kéri a gyülekezet tagjait, hogy imádkozzanak érte és igehirdető társaiért: „...Isten nyissa meg előttünk az Ige ajtaját, hogy szólhassuk a Krisztus titkát... hogy nyilvánvalóvá tegyem azt úgy, amit nékem szólnom kell.” Látjuk, hogy az Igehirdetés szempontjából is ugyanaz a mondanivaló: az Ige hiteles magyarázója az, aki semmit sem tesz hozzá a magáéból Isten beszédéhez, mert „Isten nyitja meg előttünk az Ige ajtaját”. Éppen ezért nem szabad ehhez hozzátenni semmit ehelyett az Írás belső összefüggéseit (annak mélységét megértve) kell az írásmagyarázónak interpretálni, aktuálisan érthetővé tenni. A Biblia önmagát értelmezi, de csupán a Szentlélek segítségül hívásával. A hit (párhuzamban az értelemmel és az értelmezéssel) ezért a megfelelő bibliatanulmányozásának további kritériuma: a Biblia magyarázatának elvét csupán logikai úton nem lehet megismerni, csakis, ha mindehhez a Szentlélek segítsége párosul. A hit, az értelem és az értelmezés teremti meg együtt a hiteles írásmagyarázatot, a hiteles értelmezést valamint a hiteles fordítást is.

A Szentlélek segítsége által képes az ember másoknak is nyilvánvalóvá tenni azt amit ott meglát: képes hitelesen fordítani az Igét hirdetni és magyarázni. Az ezen kritériumoknak megfelelő ember viszont belép a kinyilatkoztatás-láncba, ugyanúgy mint a Biblia írói, a próféták és az igaz, hiteles igehirdetők.

Az adventisták (csakúgy, mint a reformáció más egyházai) az egyetemes papság elvét vallják. Jelenések könyve (a már többször idézett 1 Pt 2:9 mellett) szintén kifejti az egyetemes papság elvét: „És a Jézus Krisztustól, aki a hű tanúbizonyság, a halottak közül az elsőszülött és a föld királyainak fejedelme, annak aki minket szeretett és megmosott bennünket

a mi bűneinktől az ő vére által. És tett minket királyokká és papokká az ő Istenének és Atyjának, annak dicsőség és hatalom mindörökkön örökké! Ámen.” (Jel 1, 5-6)

Többször említettük: a zsidóságban a papok feladata volt a Szentírás ismerete, a Szentírás tanulmányozása és továbbadása, valamint a tradicionalizáció továbbadás koordinálása ahogy a zsidóságnak is ugyanez volt a feladata, a többi nép körében. Krisztus eljövetele óta minden egyes krisztuskövetőnek, ugyanilyen feladata van, hiszen az egyetemes papság tagjává vált: ha valaki az egyetemes papság tagjává, azaz keresztténnyé válik, belép a kinyilatkoztatás láncba is, tehát a szent struktúrák normáinak őrizője és továbbadója lesz. Az egyetemes papság tagja azonban kizárólag az lehet aki megfelel Isten törvénye érték- és normarendszerének. Utóbbi szent struktúráknak normáit pedig egyedül a Szentírásban lehet megtalálni: Isten az, aki megnyitja a szent struktúrák ajtaját (ahogy az előbb láttuk a Kolosseiknek írt levélben). A Szentlélek segítségével, közbenjárásával azonban minden kereső ember előtt megnyílik az Ige és minden egyes kereső a kinyilatkoztatás-lánc tagja lehet, azaz egyenértékű a Biblia íróival, a prófétákkal és a többi „igaz írástudóval”: ahogyan a próféták átvették és rögzítették Isten beszédét ugyanúgy a kinyilatkoztatás-láncba bekerülő ember is élő, eleven Igeként szólaltatja meg azt. Ez viszont azt a további kritériumot is feltételezi, amelyet prófétai fegyelemnek neveznek: ahogy a próféták egy szót sem vihettek bele tanúságtételükbe saját magyarázatból, úgy a mai kutatók, igehirdetők (az egyetemes papság bármely tagja) sem vihet bele egy szót sem saját eszméiből, elgondolásaiból vagy öröklött tradícióiból az Ige értelmezésébe, ha annak bármely pontja ütközik a Szentírás magyarázatával vagy eltér a Szentírásban lefektetett igazságoktól.

Péter apostol második levele így ír a fent elmondottakról: *„És igen biztos nálunk a prófétai beszéd is, amelyre jól teszitek, ha figyelmeztetek, mint sötét helyen világító szövétnekre, míg nappal virrad és hajnalcsillag kél fel szívetekben. Tudván először azt, hogy az Írásban egy prófétai szó sem támadt saját magyarázatból, mert sohasem ember akaratából származott a prófétai szó hanem a Szentlélektől indítatva szólottak az Istennek szent emberei.*” (2 Pt 1:19-21) Az egyetemes papság bármely tagjának (aki szintén részévé vált a kinyilatkoztatás láncnak) ezért „egy szót” sem szabad hozzátenni Isten szavához, hiszen (idézi szintén forrásunk) Ézsaiás próféta is megírta: Isten gondolatai *„magasabbak a mieinknél, mint az ég a földnél.*” (Ézsaiás 55:8-9).

Ezért – ahogy azt az adventista mozgalom egyik legismertebb képviselője Allen G. White megfogalmazta – „attól tanulok szívesen, aki teremtette a napot, a holdat és a csillagokat...”

Felmerülhet a kérdés, mi a teendője, az adventista írásmagyarázat szerint, annak az embernek, aki hiteles módon akarja megérteni az isteni kinyilatkoztatást?

Mint láttuk, a Szentírás önmagát értelmezi, ennek megértéséhez azonban szükség van a Szentlélek segítségül hívására is, amelynek kontrollja (az emberi értelem mellett) a lelkiismeret, amely reflektál a Szentlélek működésére (biztatja, vagy megnyugvást ad neki, hogy az Igét valóban megértette). Ha valaki az Írás jelentéseiben, üzeneteiben elmélkedik és kéri a Szentlélek segítségét: lelke megnyugvást talál. Mindez szemben áll a tradicionális teológiai tekintéllyel, hiszen itt az egyén Szentírással való kommunikációjáról van szó, az Istennel való közvetlen kapcsolatról, amely kizár mindenfajta tradicionális és teológiai tekintélyt.

Az elmondottak fényében érthetjük meg az adventista mozgalom tanításaiból táplálkozó tradícióértelmezés jelentéstartalmait is, amelyekre fejezetünkben Reisinger János Hit vagy hagyomány? (1999) című tanulmányából láthatunk példákat:

Jézus Krisztus – írja említett forrásunk – az egyetlen norma a Szentírás értelmezésében. Jézus Krisztus tanításainak tradíciókritikája a zsidó írásmagyarázati korabeli tradícióval áll szemben. Reisinger a már többször említett Ellen G. Whiteot idézve világítja meg mindezt: „Egy élet is kevés volt valamennyi (rabbinikus parancsolat) megtanulásához.

Akik megpróbálták megtartani a rabbinikus követelményeket azok élete egyetlen hosszú harc volt a rituális tisztátalanság ellen a mosakodások és tisztálkodások véget nem érő sorával. Mialatt az emberek elenyésző különbségekkel Isten által meg nem kívánt szabályokkal voltak elfoglalva figyelmük elterelődött Isten törvényének nagy alapelveiről. Amikor az igazság üzenete különleges erővel érkezik a lélekhez, Sátán arra indítja eszközeit, hogy vitát szítsanak valamilyen jelentéktlenebb kérdésről. Így próbálja elvonni a figyelmet a valódi tárgyról, bárhol is kezdők valami jó, mindig készen állnak a gáncsoskodók, hogy elvonják a figyelmet az élő valóságról.” (White Jézus élete, 1989: 331-332). Sátán tehát arra indítja eszközeit, hogy elfordítsa a figyelmet ott, ahol a világosság nagyobb erővel érkezik el a lélekhez. Sátán és az emberi tradíció viszonya a következő: az emberi tradíció szembeáll a Szentírás igazságával, amelynek valódi tartalma és igazsága a szeretet-törvény, amelynek antropológiai dimenziója a krisztusi megváltás tartalma, mivel az ember megváltásra szorul. Következésképpen: ha ez a tartalom és ennek magyarázata az emberi tradíciókkal összekeveredve elhalkul, akkor lehetőséget kap Sátán arra, hogy az emberi tradíciókba bekapcsolódva elfordítsa, elhomályosítsa az emberek szemét az Ige igazságának tartalmáról. Ezért ebben a kiélezett helyzetben, amikor Sátán és Isten küzd az emberi színen az emberek megváltásáért, hangzik el Jézus máig ható intelme az emberi hagyományokról: ha az ilyen hagyományoknak engedelmességek az emberek, akkor törvényszerűen eltávolodnak Istentől. Ennek megfelelően „vallás” és „tradíció” nem egyenlő a hívő élettel, mivel a tradícióval összefonódott vallásgyakorlás nem mentes az emberi hagyományoktól. Jézus így szólt minderről: *„Pedig hiába tisztelnék engem, ha oly tudományokat tanítanak, amelyek emberek parancsolatai, mert az Isten parancsolatát elhagyva az emberek rendelkezéseit tartják meg, korsóknak és poharaknak mosását; és sok egyéb efféléket is cselekszettek. És monda nékik: az Isten parancsolatját szépen félreteszitek hogy a magatok rendelkezését tartsátok meg.”* (Márk 7,7-9)

Jézus, mint az idézetekből is kiderül tehát egyértelműen elutasította a hagyományokat, mint kizárólagos és Isten valódi törvényei fölött álló mértéket az ember életében. Bármely felekezethez tartozik azonban az ember, ha a krisztusi alapelveknek megfelel, részese lehet Isten népének.

Kérdésünk kapcsán fontos kitérnünk a „szokás” és a „hagyomány” másik megközelítésére is. A „szokást” és a „hagyományt” forrásunk az emberiség torz vallásának nevezi. A csupán emberi értékek (mint például a „kultúra”, az „etnicitás”) rendszere: „torz vallás”. A nemzeti hagyományok, a kulturális tradíció ennek megfelelően önmagában „torz vallást” szül, amely szembeáll az egyéni hittel, az egyéni hitnek megfelelő életmóddal, amely csak úgy lehet igaz, hiteles, ha kizárólag a Szentírás határozza meg. Az emberiség „torz vallása” a Szentírás nélküli nemzeti, kulturális tradíció. És itt (mondja forrásunk), felmerül a vagy-vagy kérdése: hit vagy hagyomány, nem hit és hagyomány vagy hagyomány és hit, mert „két mérték nem lehet, két úrnak lehetetlen szolgálni”.

A Szentírás nélküli hagyománnyal (amely az ember „torz vallását” jelenti) áll szemben a „jó hagyomány.” Ez a tradícióértelmezésnek egy újabb dimenziója, ahol az élő hit teremt „jó hagyományt”. A „jó szokás” állandó hitből táplálkozó „személyes tradíció”. A Biblia kinyilatkoztatása alapján: ha az ember megfelel a Bibliában található isteni törvénynek, azaz a szeretet-törvénynek, és azt folyamatosan gyakorolja, akkor mindez permanens és ismétlődő szokássá alakul életében. A hívő jellemének és szokásrendszerének olyan alaptermészete lesz az ilyen biblikus törvényeknek megfelelő szokás, amely a Biblia etikai normáinak való megfelelést jelenti. Máté evangéliuma így mutatja ezt be: *„Te pedig amikor alamizsnát osztogatsz ne tudja a te bal kezed mit cselekszik a te jobbkezed”* (Mt 6,3). Azt mondja az Írás - fejti ki forrásunk - az örök életet csak azok fogják elnyerni, akik

természetesen, szokásból tettek jót másokkal, azaz állandóan, következetesen cselekszik a jót. (vö. Máté 25:38-46)

Amennyiben azonban az adott kulturális tradíció, nemzeti hagyomány, családi szokásrendszer, amelyben az ember él, segítik őt abban, hogy az isteni törvény szokássá váljék az életében, akkor azokat nem szabad elvetni, adaptálni kell azokat az Isten útjain való járásban. Forrásunk kifejti: bármely hagyományban, nemzeti, családi örökségében bőséggel találhatunk értékes elemeket, melyek felhasználhatók mind a jelenben, mind a jövőben, „melyekről nem tudni bizony szégyen és nem érdem”. Ahhoz viszont, hogy az Isten törvényeinek megfelelő szokásokban élhessünk mindig, a következő hagyomány adja a legjobb utat: a bibliaolvasás és az imádság szokása. Hozzáteszi azonban forrásunk ezek nem szokás-mivoltukban üdvöztetnek, hanem lélekkel és értelemmel, lélekből és igazságból (itt az 1 Korintus 14:12 és János 4:16-ra utal) Isten nélkül semmiféle szokás vagy tradíció nem ment meg minket a kárhozattól, Őnélküle a szokás üres rutinná, a legszebb hagyomány is lélektelen formasággá válik. Az üdvösséget akkor érjük el, ha megtérünk, megszentelődünk, azaz „rutinszerűen” cselekedjük Isten szeretettörvényét.

Minden más tradíciót meg kell vizsgálnia a hívő embernek, hogy összhangban van-e a fent említett isteni szeretettörvénnyel: „*Mindent megvizsgáljatok, ami jó, azt megtartsátok! Mindentől, ami gonosznak látszik, őrizkedjete!*” (1 Thessz 5,21-22). Az élő hit tehát egy folyamatos ellenőrző adaptációt is jelent a Szentírás fényében.

Mint korábban olvashattuk, forrásunk aláhúzza: Sátán tökéletesen kiaknázza az emberi hagyományokban rejlő lehetőségeket. Sátán legfőbb evilági eszközei a tömegeket irányító politikai és vallási hatalmak. A hatalom legfőbb manipulációs eszközei pedig a hagyomány által szentesített ünnepek és szokások. Sátánnak legfőbb manipulációs – eszköze forrásunk szerint – Róma, mert a vallást merő formasággá, saját terminusával „szent hagyománnyá” tette, évezredek óta ezért a Gonosz legfőbb eszköze. Az embermilliók mégsem ismerik, illetve éppen mint „jótevőjüket” ismerik Rómát. (Forrásunk nemcsak a katolicizmust tartja a Sátán eszközének, mivel Róma ötvözi az ókori világ és az utána jövő népvándorlás kori kultúrák összes szokását, amelyet beépített/beemelt a saját rendszerébe, miáltal az egész „Róma komplexum” beépítődött a római egyházba és így lett az emberi hagyományok táptalaja és Sátán egyik legfőbb eszköze.)

Reisinger értelmezése szerint a bibliai próféták mindezt már előre megjövendölték, éppen ebből fakad az, hogy az államvallássá lett egyházban a Biblia kézhezvételét is megakadályozták azért, hogy ezeket a próféciaikat ne olvashassa el senki és így Sátánnak lehetősége volt törekvését elérni, miszerint (Jelenések könyve 12,9-ből idézve): „*az egész földkerekséget elhiteti*”. Ez az elhitetés a szent hagyomány legitimizációja által történt. Ennek példája az ünnepek sokasága. Kizárólagosan biblikus ünnepnek ugyanis csupán a szombat és az úrvacsora tekinthető. A többi ünnep, vagy ezek megváltoztatása (mint például a vasárnap), vagy a szentek sok-sok ünnepe a katolicizmusban. Mindezeknek megtartása ellenkezik azzal a bibliai alapelvvel, hogy hozzá ne tegyünk az Igéhez. Maga az Ige, és ezen keresztül az ünnepek, Isten törvényhozásának szuverén területét jelentik. Aki ehhez hozzátesz vagy ebből elvesz, az Isten törvényhozásának szuverenitását kérdőjelezi meg, tehát a Sátán eszköze. Ezért, mondja forrásunk, Isten igazi imádata sohasem az emberi hagyományok szerinti imádat, amelyet Isten bálványimádnak nevez a Bibliában. Utóbbi a pogányság lényege: „*amit a pogányok áldoznak ördögöknek áldozzák és nem Istennek. Nem akarom pedig hogy ti az ördögökkel legyetek közösségben*” (1 Kor 10:20). „Európában több nemzedéknyi ideje - írja Reisinger - keresztények öntudatlan tömegei nőttek fel. A szokásból élő álkeresztények. Ezt a fajta álkereszténységet terjesztik most a széles világban is.” Ezért - folytatja forrásunk - a kérdések kérdése mindig ez: bibliai hit vagy egyházi hagyomány?” Az eddig elemzettekből láthattuk, utóbbi kérdés alapvető az adventista mozgalom szempontjából is, hiszen a második

ádvent, a vég idejét éljük, amikor az evangéliumnak teljességében és eredeti tisztaságában kell hirdettetnie (ahogy azt a fejezet elején olvashattuk) ezért az eredeti tisztaságában és teljességében hirdetett evangéliumnak megfelelően kell az embereknek megtérniük és megszentelődniük. Ennek az egyetemes antropológiai kérdésnek tükrében érthetjük meg tehát az előbb idézett kérdést is: bibliai hit vagy egyházi hagyomány?

6. Összefoglalás

Zsidó és keresztény kultúrák kutatása során rápillanthatunk, az elemzett vallási tradicionalizációs rendszerek mindegyike a bibliai tradíció értelmezésre fókuszál, másképp értelmezve azonban a Biblia tradíciófogalmait, valamint a Bibliában található szent struktúrákat. Fejezeteinkben is láttuk: a judaizmusban, a katolicizmusban és az ortodoxiában a tradíció része annak a komplexumnak, amely a szent struktúrák autentikusságának rendszerét alkotja. A tradíció a szent struktúrák egyetemes és állandó közvetítője. Ezért ha az említett felekezetekhez tartozó ember a szent struktúrákkal akar érintkezni, azt kizárólag a tradíció által biztosított kollektívumon keresztül tudja megtenni. Ezáltal, azonban ténylegesen és közvetlenül a szent struktúrákkal találkozhat a hívő. A reformáció értelmezésében ugyanakkor a tradíció az üdvösség eléréséhez szükséges segédeszköz. A hagyomány, tehát nem feltétlenül autentikus letéteményese és közvetítője a szent struktúráknak, azonban ami fontos a tradicionális rendszerből a szent struktúrákkal való egyesüléshez, azt megőrzi a protestáns egyházak: az ősegyház hagyományaiból, a reformátorok tanításaiból, az adott kultúrák szokásaiból így mindazokat az elemeket átveszik és továbbörökítik, amelyek lehetőséget nyújtanak a „kinyilatkoztatás-láncba” való bekapcsolódáshoz.

A tradíció mindig párhuzamosan jár az „örök értékek” megtartásával és azok mindenkorai élővételével. A tradíciókat mindig a Szentírás legitimizálja. A saját, lokális kultúrák tradíciói szintén fontos jelentőséggel bírnak mindegyik elemzett egyház tekintetében, amennyiben a szent struktúrákkal nem ütköznek. Ezen értékek megtartása segít a szent struktúrákkal való azonosulásban és azok tartalmának megerősítésében. Ezzel együtt – ahogy az adventista források elemzésénél láttuk – ha a tradíciók a Biblia kiegészítőivé válnak, ha az emberi hagyományok bekerülnek abba a szent struktúrába, amelyből sem elvenni, sem hozzátenni nem lehet, a megváltás tervét Sátánnak teszik kiszolgáltatottá. Ezért olyan alapvető az egyes egyházakban a saját tradícióhoz és tradicionalizációhoz való ragaszkodás. A Biblia egyedüli és kizárólagos forrása a szent struktúráknak, minden a Szentírás mértékén mérődik meg, mindenkor és minden időben.

A bemutatott vallási rendszerek példáján keresztül rápillanthatunk: az elemzett tradíciók legfontosabb célja a szent struktúrák autentikus megőrzése és adaptációja, hogy mindenütt és mindenkor részesedjen benne az ember. Mindez a Szentírás, mint központi és meghatározó norma, köré szerveződik, ezért a tradicionalizáció folyamatát is a Szentírás legitimizálja.

Mind a zsidó, mind a keresztény egyetemes vallási rendszerben közös azon tanítás, amely meghatározza a hívők számára, hogy őrizzék meg Isten Bibliában kinyilatkoztatott törvényét s így mindegyikük saját életpéldáján keresztül adja tovább azt. Ebből a szempontból a saját kultúrájához, a saját vallásához való tartozás egyetemes jelentőséggel bír az adott zsidó vagy keresztény közösséghez tartozó ember számára. Ezzel együtt a továbbadás is kritérium, hiszen a zsidóság, mint „*papok nemzetsége*” és a kereszténység (az „*egyetemes papság*” elve alapján) egyaránt arra hivatott, hogy saját vallási rendszerén, kultúráján belül továbbhagyományozza „tisztá”, Istentől kapott értékeit, normáit és tanításait. Ehhez kapcsolódik a kereszténységben az a kifejezett missziói parancs, amely ennek a tradíciónak adaptációját jelenti úgy, hogy nemcsak az adott kor és az adott idő szempontjából, az adott nemzedékekre vonatkozóan, hanem a „*többi népnek*” is átadhatóvá váljék Isten örömhíre és ezáltal „*Isten népe*” beteljesítse Jézus „intenzív adaptációra” kötelező felhívását is.

A következőkben néhány esettanulmány tükrében pillanthatunk rá, hogyan kapcsolódnak jelenkori zsidó és keresztény közösségek a bibliai szent struktúrákhoz, hogyan

kommunikálnak a vallások által áthagyományozott tradicionális tartalmakkal, mit, mikor, hogyan és miért merítenek e tradícióból, illetve adaptálnak az őket körülvevő szocio- és etnokulturális környezetekből. A soron következő esettanulmányok hozzánk közelálló, kárpát-medencei példákon keresztül próbálják bemutatni és értelmezni az eddig elemzett általános struktúrákat, közelebb hozva számunkra ezáltal a bemutatott jelentéstartalmakat, komplex összefüggésszrendszereket, zsidó és keresztény kultúrák sokszínű világát.

III. Zsidó és keresztény kultúrák a Kárpát-medencében

1. Bevezető gondolatok

Kulturális antropológusként, kultúra-, kisebbség-, társadalom- és etnicitás-kutatóként képessé válhatunk régióink recens társadalomtudományi törekvéseit ötvözni a nyugat-európai és amerikai tudományos élet korszerű empirikus és vallástudományi elméleteivel, módszereivel.

Ennek megfelelően a kárpát-medencei magyar kultúra és a velünk együtt élő népek kultúráját együtt, egymás kapcsolatrendszerében a vallási rendszerek és élő jelentéstartalmak keresztmetszetében is értelmezhetővé, megismerhetővé tehetjük.

Feladatunk ezáltal a társadalmi köztudat, a társadalmi kommunikáció közösen birtokolt ismeretanyagának, tudáskészletének bővítése önmagunkról, régióinkról, a velünk élő népekről, kultúrákról és vallásokról szóló diskurzusban. Konfliktusaink, sztereotípiáink ugyanis elsősorban az egymásról való tudás nemlétéből illetve csekély voltából táplálkoznak. Ha lenne közösen birtokolt tudáskészletünkben elég információnk egymásról, ha értenénk egymást, semmilyen politikai szélvihar nem teremthetne közöttünk békétlenséget.

A kulturális antropológiai terepmunka módszere viszont lehetővé teszi a mai, élő, látható és tapasztalható életvilágok, élethelyzetek, aktuális társadalmi folyamatok, konfliktusok, jelentésszrendszerek bemutatását és (a holisztikus értelmezési megközelítést alkalmazva) mindezek mély, mögöttes és összetett tartalmainak bemutatását, feltárását.

Az így kapott tudományos eredmények pedig bekerülnek az oktatásba továbbadva a kutatások ismeretanyagát és a kulturális relativizmus szemléletét. Emellett számos olyan információ és elemzés található bennük amelyeket felhasználva, alkalmazva konkrét stratégiáknak is részeseivé válnak.

Az elmúlt hat év során a Kárpát-medence különböző területein illetve Izraelben kutattam a vallás, kultúra, identitás, tradíció és az interetnikus kapcsolatok összefüggésszrendszereit a magyarországi szerbek, kárpátaljai magyar és zsidó közösségek, erdélyi magyar és román együttélési stratégiák, a magyarországi és izraeli ortodox és magyar zsidó mikrotársadalmak valamint az észak-bácskai és szerémségi, délvidéki magyarság és szerbség körében.

Kötetünk ezen fejezetei is ezen kérdésköröket vizsgálják, értelmezik a különböző etnikus kultúrákban, etno- és szociokulturális régiókban.

Olyan esettanulmányok ezek, amelyek régióink „makro jelenségeit”, kérdéseit próbálják meg bemutatni a valóban megélt valóságok, interperszonális tartalmak mentén. Ezen részletes mikrokutatások ezért feltárhatnak számunkra olyan élethelyzeteket, komplex kulturális világokat is amelyek ismeretével, ismeretein keresztül mélyebben elgondolkodhatunk régióink társadalmi kérdéseinek kihívásain, illetve felhasználhatjuk mindezeket további kutatásainkban

A fejezetekben a vallási jelentések mentén próbálják értelmezni, igyekeznek megvilágítani azt a tényt, hogy a vallás, mint kulturális-társadalmi rendszer vizsgálata nélkül nem érthetjük meg régióink kulturális összefüggésrendszereit. A vallás olyan integrálója, ugyanis a tradíciónak valamint az etnikus, kisebbségi és nemzeti identitásnak, amely lehetővé teszi, hogy a vallási tartalmak élő jelentéseit kutatva az adott szocio- és etnokulturális kontextusok teljessége váljon értelmezhetővé.

Mivel az elmúlt évtizedek hazai társadalomtudományi érdeklődése nem fordult a megfelelő intenzitással vallási kérdések felé, reményeim szerint a következő fejezetek e hiányok pótlásában is segíthetnek, hiszen tanulmányaim egyaránt foglalkoznak zsidó, pravoszláv, katolikus, református és protestáns kisegyházak vallási életével, jelentéstartalmaival.

Az eddig elmondottak alapján tankönyvünk jelen fejezetei magukban foglalják az említett kárpát-medencei zsidó és keresztény kultúrák kulturális antropológiai megközelíthetőségének és értelmezésének kutatás-módszertani aspektusait. Ezután a vallási tartalmakkal „leginkább összefüggő” társadalmi-kulturális jelentéstartalmakat (tradíció, etnicitás, identitás és tér-idő dimenziók) mutatjuk be konkrét kutatások és interpretációk eredményein keresztül. Ezáltal a bennük foglalt etnográfiai-szociológiai ismeretanyag mellett diszciplínák gyakorlati kérdésköre, problémafelvető és értelmező „stratégiái” is megismerhetővé válhatnak.

A következő fejezetek elsősorban a magyar zsidó, valamint a jugoszláviai szerb pravoszláv, magyar katolikus és református, valamint a multietnikus neoprotestáns felekezetek életéből meríti példáit, ezért először lássunk röviden néhány alapvető megjegyzést ezen kultúránk belső jelentéstartalmairól, s mindezek kulturális antropológiai kutatásának jellemzőiről.

A magyar zsidóságról

A rendszerváltás óta hazánkban mind a közéleti, mind a társadalomtudományi diskurzusban szinte közhellyé vált a magyar zsidóság kilencvenes években megfigyelhető életének egyfajta reneszánszként való értékelése. Mennyiben állja meg helyét ez az értékelés? Mennyiben alapul ez a megállapítás a magyarországi zsidó kultúra ismeretén?

Tankönyvünk rendhagyó módon kíván válaszlehetőségeket kínálni ezen kérdésekre is. Egy adott budapesti zsidó közösség, a Bethlen téri zsinagóga életének értelmező elemzésével próbálja bemutatni a magyar zsidó kultúrát és annak huszadik század végi kontextusait.

Több, mint három éve kutatom a Bethlen téri közösséget. Kutatásaim alapvető megközelítése és módszere a kulturális antropológia relativista szemléletmódja és a terepmunka. Mivel a magyar zsidó kultúráról szóló hazai tudományos munkák nélkülözik a kulturális antropológiai kutatásokat, először magát a kutatási módszert is bemutatom.

Kutatásom módszere a kulturális antropológiai résztvevő megfigyelés, ami kötelezővé teszi a közösség tagjaival való huzamosabb együttélést. A résztvevő megfigyelés alkalmazásával lehetővé válik a rítusok elemzése, a mindennapok jelenségeiben található

jelentések mélyreható vizsgálata, az interjúk kérdéseire adott válaszok részleteiben való mélyebb elmélyülés lehetősége. Az együttélés lehetővé teszi továbbá a vizuális technika alkalmazását is, ami a - rituális és személyes érzékenységből fakadó okok miatt - egyébként nem valósulhatna meg. Látni fogjuk azonban, hogy a fenti módszerek hatékony alkalmazása valamint a kutatási eredmények értelmezése elengedhetlenné teszi a történeti, filológiai és judaisztikai kutatások elvégzését is.

A kulturális antropológiai kutatások elsősorban az élő zsidó kultúrára fókuszálnak. Ezáltal olyan módszertani meglátásokkal bővíthetett kutatásom, amelyek az élő zsidó kultúra empirikus tanulmányozására vonatkoznak.

Esettanulmányaink etnográfiai kontextusa azonban megkívánja, hogy a zsidó rituális, halachikus élet megközelítésén és értelmezésén keresztül próbáljuk meg elemezni a magyar zsidóság jelenkori tatalmait.

Megközelitésem ennek megfelelően a rituális, halachikus élet irányából azért lehet szerencsés, mert a judaizmust meghatározó kulturális tartalmak (az egyetemes zsidó kultúrában meghatározható „szubkultúrák”, irányzatok, regionális kultúrák) mindegyikét a fent említett rituális, halachikus életmóddal és értékrendszerrel való kapcsolatuk, kommunikációjuk határozza meg.

A következő, zsidósággal kapcsolatos fejezetek munkahipotézise ennek a „vallási” rendszernek alapvető törvényéből indul ki: a ködosim („Szentek legyetek”) parancsolatából. A zsidó kultúra szentségfogalma három aspektusra bontható: a személy, az idő és a tér szentségére. A ködosim jelentése emellett a zsidóság közösségi tartalmait, a többi kultúrával való interakcióit is meghatározza.

Esettanulmányaimban ezért az említett felosztások mentén értelmezem a Bethlen téri közösség életét, hiszen ezáltal a megismerni kívánt közösség életmódját, kognitív tartalmait, értékrendszerét, identitásjelentéseit, környezetükkel való kapcsolatrendszeit, hétköznapi és ünnepi világát, kollektív és egyéni aspektusait világíthatjuk meg.

A kutatások ezekkel összefüggésben megpróbálják értelmezni a magyar zsidó identitás jelentéseit a kutatott személyek „belső kategóriáinak” értelmezésével is.

Terepmunkáim helyszíne, a Bethlen-tér azért optimális választás a fentiek bemutatására, mert közössége folyamatos rituális életével jelentős szerepet tölt be a budapesti zsidó életben. A közösségben minden nemzedék képviselője, valamint a budapesti zsidó élet minden „irányzatához” tartozó személy megtalálható.

Ennek köszönhetően – az elvégzett mikroutatás tükrében – olyan általánosabb összefüggésekre is rápillanthatunk, mint kultúra és identitás összefüggései, illetve körvonalazhatóvá válik a magyar zsidó kultúra mind a magyar társadalom, mind az egyetemes judaizmus világában.

A következő fejezetek zsidóságra vonatkozó részei végül azért használhatók társadalomtudományi felsőoktatási segédanyagként is egy hazánkban még kevésbé ismert diszciplína és egy szintén kevésbé ismert hazai kultúra világába is egyaránt betekintést nyújt.

Emellett hasonló kutatások a 20. századi magyar (tudomány) történeti helyzet miatt mind a magyarságkutatás, mind a hazai judaisztika kutatásainak köréből hiányoznak. Célom tehát, hogy próbát tegyek a társadalomtudományi kísérlet e fent említett hiányosságainak pótolására, továbbá a magyarországi tudományos- és társadalmi közélet zsidósággal kapcsolatos tudásának bővítésére, valamint az ehhez kapcsolódó párbeszéd elősegítésére.

Vallás és kultúra a Vajdaságban (felmerülő kérdések)

Kárpát-medencei keresztény kultúrákkal kapcsolatos fejezeteink fókuszában a délvidéki magyarság etnikus kultúrája áll, de mivel e kisebbség életét sem érthetjük meg az őt körülvevő etno- és szociokulturális kontextusok nélkül ezért monográfiám elemzést nyújt a szerb pravoszláv, horvát katolikus valamint a „jugoszláv”-ateista, illetve a kisegyházakhoz tartozó vallási és etnikus világokról.

E kutatásaimnak kapcsolatos fejezeteinkben többek között az alábbi kérdésköröket jártuk körül:

Kutatásom a vajdasági magyar kisebbségi társadalom mindennapjain keresztül próbálja értelmezni a vallási élet és a kutatott kultúra belső összefüggés- és kapcsolatrendszerét. A vizsgált regionális-kisebbségi mikrotársadalom kutatásához azért szerencsés a vallási élet felől közelíteni, mert a lokális kultúra (és ezen kultúra tagjai identitásának) legjobban megragadható integráló kulturális rendszerének tekinthetők a felekezetek funkciói és a hozzájuk kapcsolódó jelenségek. Az említett társadalmi-kulturális tartalmak hordozzák a közös kognitív „alapot” (amit „nemzettudatnak”, „magyar identitásnak” nevezhetünk) a polarizálódott regionális politikai, gazdasági, pedagógiai szerveződésekkel, irányvonalakkal szemben. Az utóbbiak elemzése nélkül azonban nem érthetnénk meg a kutatni kívánt jelenségeket, ezért vizsgálataim során a helyi társadalom ezen elemeit s ezek komplex összefüggésrendszerét értelmezve kíséreltem meg kérdéseimre megfogalmazni a válaszlehetőségeket. A kutatás-módszertanról szóló fejezetek egyike ezért először a fentiekről ad útmutatást, majd kitér a felhasznált társadalomtudományi eredmények vitathatóságáról illetve alkalmazhatóságáról beleértve a kutatás során forrásként használt jugoszláviai kutatások meglátásait is. E fejezetek által felvetett és körüljárt kérdéskörök:

1. A vajdasági magyar kultúra vallási életének, szerveződésének egyik legfontosabb jellemzője a többfelekezetűség.

Feloldódik-e ez a többfelekezetűség a nemzeti hovatartozás, anyanyelvi kultúra, közös magyar identitás, azaz az etnikai tartalmak jelentőségében? Milyen szerepet tölt be a vallási élet a kisebbségi társadalom etnikai tartalmaiban, és viszont milyen etnikai jelentések, funkciók hordozói a felekezetek, a vallásos intézmények, rítusok?

Milyen a vallás szerepe a mikrotársadalomban? Milyen a viszonya a kultúra egyéb területeivel? Milyen a kapcsolat a történelmi egyházakkal, valamint a közelmúlt társadalmi, gazdasági, politikai konfliktusokkal teli időszakában megjelenő kisegyházakkal? Milyen szerepük van a helyi magyarság identitásának szempontjából az utóbb említett kisegyházaknak?

A felsorolt kérdéseken alapuló terepmunka eredményei a vallási élet jelentéseinek mélyebb megértésén túl lehetőséget adhat mind a közös, mind az eltérő magyar kulturális létformák és kognitív tartalmak megismerésére.

2. A kisebbségi lét és a többfelekezetű magyarság vallási élete összefüggéseinek megértéséhez elengedhetetlen az intézményrendszerek funkcionális, valamint a felekezetek közötti viszony interakcióit vizsgáló kutatásnak.

Milyen a viszony a „magyar” egyházak között? Milyen a kapcsolatuk a helyi társadalom kisebbségi és többségi intézményeivel? Milyen szerepet tölt be a mindennapokban, a felekezetek életében, valamint az interetnikus kapcsolatokban a pravoszláv szerb nemzeti egyház?

A közös kisebbségi lét integrálja-e az eltérő vallású embereket? Hogyan jelenik ez meg közös rítusokban, mítoszokban, valamint a világképben, identitástudatban?

A közös vallás ugyanakkor párhuzamba állítható-e a közös kisebbségi lét tartalmaival? Integráló tényező-e mindez eltérő etnikumok között is?

Felmerül továbbá a kérdés: a magyar közösségi összetartozás etnikai integráló funkció mellett mennyiben jelent a közös vallás a kisebbségek közötti integráció értelmében közösségteremtő hatást?

3. A szocio-kulturális környezet, valamint a közös múlt és annak hatásainak vizsgálatokor választ kaphatunk a kárpát-medencei régiót alapvetően meghatározó jelentéstartalmak szempontjából is igen fontos, azonban kevésbé kutatott kérdésre: mi a vallás szerepe, ill. hogyan „reagál” a vallás a megváltozott történelmi helyzet, a társadalmi, gazdasági, politikai feszültségek konfliktushelyzeteiben? Megfordítva: hogyan viszonyulnak a társadalom tagjai ebben a helyzetben a valláshoz, milyen kapcsolódások, képzetek, szociális elvárások jelennek meg az egyes kultúrák életében? Mindezeket összevéve pedig: hogyan változik a vallási élet tartalma s milyen hatással van mindez az etnikai jelenségekre? A történelmi dimenziót hangsúlyozva a fenti kérdések megválaszolásakor sem hagyhattam figyelmen kívül a település-, helyi felekezeti- és családtörténetek kutatását, valamint – az empirikus vizsgálatok során – a generációk során megélt történelmek hatásainak, jellemzőinek figyelembevételét.

4. A valláskutatás társadalomtudományi megközelítéseinek oldaláról is hiányossággént róható fel, hogy az egyetemes vallástörténelmi jelenségek mikrohatásairól eddig kevés tanulmány készült. Ezért az alábbi kérdésekre is megpróbáltam válaszlehetőségekkel szolgálni: témánk szempontjából milyen hatással vannak a kárpát-medencei keresztény kultúrák életére a II. vatikáni zsinat döntései, az ökumenizmus hatásai? Hogyan „kommunikál” egymással a meglévő felekezeti ideológia (pl. katolicizmus egyetemessége, evangelizáció) a regionális feltételekkel, körülményekkel (pl. anyanyelv, nemzeti kultúra, nemzettudat megőrzése, az „idegenséggel” való szembenállás)?

A felmerülő kérdéseket mikroantropológiai módszerrel próbáltam körüljárni, ezért a kutatás „általános” kérdéseire különféle esettanulmányok elkészítésével s a kutatási eredmények összehasonlításával sikerült válaszolni, ennek függvényében kutatásaim helyszíne két észak-bácskai mikrotársadalom volt: Zenta és Bácsfeketehegy (Feketics)

a) Zenta. A vajdasági magyarok többségének szemében Zenta városa a „vajdasági magyarság központja”. Magyar katolikus többség lakja, de vannak itt református, evangélikus, adventista, jehovista, evangéliumi keresztény magyar közösségek is. Az itt élő szerbségnek is van pravoszláv temploma, papja. A kutatást a mindennapi életben való közel két évig tartó együttélés során végeztem el, betekintést kapva a helyi társadalom teljes társadalmi-kulturális rendszerébe.

b) Feketics. A vajdasági magyar reformátusok vallási központja, a püspök tartózkodási helye. A magyar reformátusok élete kutatásom szempontjából szintén kiemelkedően fontos volt. Több rítuson is részt vettem, a közösség belső életét is megismertem, a püspök úr is támogatta a kutatásomat, készségesen segített nekem mindenben csakúgy, mint a zentai vallási vezetők.

Terepmunkáimat főként e két településen végeztem, együtt élve e mikrotársadalmak lakóival, megélve kultúrájuk mindennapjait, azonban kutatásaim általánosabb összefüggéseit kontrollálandó más településeken (Szabadka, Tótfalu, Temerin, Újvidék) is végeztem rövidebb kutatásokat.

A fent bemutatott kérdésköröket a vallás és nemzettudat, „etnikus vallási” tartalmak, vallás és tradíció, a „történelmi” és „kisegyházak”, mint etnikus és interetnikus stratégiák végül a „saját vallás” etnikai- lokális és - egyszerre egyetemes jelentésvilágait tematizáltam, jártam körül külön fejezetenként.

A kulturális antropológiai kutatásoknak kettős dimenziója az „émikus” és az „étikus”, azaz a szubjektív-beleérző és az objektív-értelmező megközelítések együttese. Kötetünk írásai főként ezen utóbbi elemzési sajátosságok színeit mutatják, azonban mindegyik írás mögött hosszú hónapok, évek résztvevő megfigyelése áll. Ezekben az időkben (is) együtt éltünk, láttunk, éreztünk, gondolkodtunk mindazokkal, akikkel együtt, közösen születtek meg tanulmányaink.

A kulturális antropológia módszertanát alkalmazva mindegyik esettanulmány az adott jelenben megfigyelhető jelenségeket kísérli meg értelmezni, azonban ezen értelmezések során a távolabbi múlt, a nagyszülők tradíciója, a államszocializmus és a közelmúlt dimenziói máig ható következményei, hatásai is feltáruhnak. Így válik reményeink szerint világosabban érthetővé jelen és múlt perspektívája, s mindezzel együtt számos olyan kérdés a jövő irányában, amelyek régióinkban is megkerülhetetlenek. Hiszen az elmúlt évezred utolsó százada mind a mai napig legkülönbélebb, de mindannyiszor szinte követhetetlen gyorsaságú változásokat hozott e vidék és magyarsága életében akár a demográfiai, a politikai, gazdasági, társadalmi, etnikai és kulturális folyamatokat vesszük figyelembe.

Mit hoz a jövő? Illyés Gyula így fogalmaz a Puszták népe című írásában egy hasonló kérdésre: „Dolgom nem a döntés, csupán a tájékoztatás.” A fenti gondolathoz tartva magunkat célunk tanulmányainkkal olyan világok, jelenségek feltárása és értelmezése, amelyek segítségével a jövő kérdéseire adott válaszlehetőségek is megfogalmazhatók, megtalálhatók lehetnek. Az előbbieken említett változások világában Babits Mihályt idézve úgy látjuk: „Nem átváltozásra, magunkból való kikelésre van szükségünk. Inkább magunkhoz való visszatérésre. Magunkba szállásra.”

E „szükség” nem valósulhat meg anélkül, hogy magunk elé tükröket állítva elgondolkodhassunk valóságunkról, az életünket átszövő jelentésekről, hiszen az egymásról és önmagunkról való tudás alapja lehet a közös gondolkodáson túl a közös cselekvésnek is. Ehhez a törekvéshez kívánnak e kérdésfeltevések egyaránt hozzájárulni.

2. Kutatásmódszertan

2.1. A fonott kalács (Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása)

A kulturális antropológia módszertani ösvényeit minden egyes antropológus saját nyomvonalain tapossa. A kutató személyisége, terepének sajátosságai, mestereitől, választott, elődeitől eltanult szakmai fogások együttesen adják kezébe azokat a „technikákat”, amelyek segítségével utat próbál törni egy számára "más" kultúra világában.

Egy dologban azonban többé kevésbé minden antropológiai munka megegyezik: résztvevő megfigyelésének és elkészítendő leírásának (egyik) alapja a terepen látott, hallott jelentésváltások, azaz a kulturális szemiózis megfigyelése és értelmezése. Ide tartoznak azok az első, ránézésre "érthetetlennek" tűnő beszélgetések is, amelyek során a megismerni kívánt kultúra tagjai által használt interaktív jelzések, jelhasználatok dekódolása elengedhetetlen a kutató számára ahhoz, hogy megértse ezen beszélgetések "mondanivalóját", kulturális értelemben (is) vett tartalmát.

Ugyanúgy az elkészítendő tanulmányok, az azokból leszűrt óvatos általánosítások sem támaszkodnak másra, mint ezen "beszélgetések" értelmezésére, interpretációjára.

Az antropológus feladata tehát "az összes megvizsgálható részlet összeegyeztetése, az összes lényeges jellemvonás szociológiai szintézisének megalkotása... Mindenekelőtt (ezért) rá kell jönni arra, hogy bizonyos első pillantásra összefüggéstelennek, összetartozónak nem látszó tevékenységeknek jelentésük van." (Malinowski 1972:50)

Az alábbiakban bemutatott beszélgetést nemrég jegyeztem fel az egyik budapesti zsinagógában. A beszélgetést idézve és továbbgondolva talán közelebb jutunk az antropológus szakma megközelítésének módszereihez, valamint rápillanthatunk arra, hogy egy ilyen pár perc alatt lezajló jelenségnek értelmező leírása, bemutatása mit tud elmondani a vizsgált kultúráról ilyen és ehhez hasonló jelzések "mögöttes" jelentéseinek keresésekor.

A beszélgetés időpontja a szombat bejövetele előtti délelőtt.

A zsinagóga rituális életének egyik meghatározó alakja, egy idős és tekintélyes öregúr odalép, a sameszhez (a rituális élet gyakorlati feltételeinek megteremtője) s a bárcheszek iránt érdeklődik.

A válasz nem túl biztató az öregnek:

"Nincs már bárcheszünk."

Sanyi bácsi azonban nem veszíti el szokásos jókedvét, s legyintve így válaszol:

"Nem baj, majd akkor megcsinálom a kiddust zsemlével."

Ekkor kapcsolódik be a beszélgetésbe egy huszonéves fiatalember, aki – kortársai legtöbbszörhöz hasonlóan – az idős előimádkozótól tanulta meg a rituális zsidó életforma alapjait:

"De Sanyi bácsi, a zsemléről nincs hallá véve, nem lesz ez így túl kóser" – szemében, hangjában mosoly bujkál, ugratja öreg mesterét.

"Nem kell forszírozni mindent, nem kell úgy a dolgok mélyére piszkálni" – neveti el magát Sanyi bácsi megértve az ugratást.

Hát igen, néha, ha nincs bárchesz mindannyian így szoktuk csinálni – válaszol vissza a fiatalember, s már mind a hárman ugyanúgy nevetnek az egész beszélgetésen...

Mielőtt még belekezdzenék e jókedvű "jelzésváltás" boncolgatásába érdemes talán megemlíteni, mit vonhat le egy ilyen beszélgetésből azonnal a jelen lévő "megfigyelő".

Először is azt lehet látni, hogy ez a beszélgetés kölcsönös "tikkelések" (Geertz 1994: 172-177), üzenetváltások párbeszéde volt, azaz nem maga a beszélgetés lejegyzett

mondataiban találhatjuk meg e párbeszéd "lényegét", kulturális jelentésvilágát, hanem a szavak mögött megbújó, ám a résztvevők felé konkrét jelentéseket hordozó mondanivalójában. A lényeg tehát, hogy mindezeket a "mondanivalókat" a beszélgetés résztvevőinek mindegyike értette, és "első kézből" reagált is rá.

Másodszor annyi rögtön kiderül a beszélgetésből, hogy mindhárman a zsidó tradíció által meghatározott egyik rituális előírásra a szombat bejövetelkor "használatos" barchesz hállávételeire vonatkozó valamiféle kötelezettségre reflektáltak. Adva van, tehát egy kulturálisan meghatározott normatív rendszer, amely mintegy "törvényerővel", megkötöttségekkel bír a közösség tagjai számára, s adva vannak a közösség tagjai, akik különbözőképp merítenek a törvények világából, de életmódjukat láthatóan ezek a "merítések" határozzák meg, hiszen – akármilyen módon is – erre reflektálnak feltételezhetően minden más zsinagógai (és nem zsinagógai) "beszélgetésükben" is.

Ezeket átgondolva a kutatóban már ott a helyszínen is megfogalmazódhat egyfajta munkahipotézis, ami egy lehetséges értelmezési megoldáshoz juthat a beszélgetés elemzésének végére. Természetesen nem minden munkahipotézis felel meg az értelmező leírások végén (ha lehet egyáltalán vége az értelmezések újra és újra felbukkanó rétegeinek) esetlegesen megtalált konklúzió(k)nak. A munkahipotézisek azonban óhatatlanul felbukkannak a résztvevő megfigyelőben, hiszen csak ezáltal tudja átvágni magát "másik" kultúra erdején. A munkahipotézisek megfogalmazása azonban csak olyankor járhat "eredménnyel", ha a kutatás minden egyes részletét ütköztetjük előre felállított vagy megsejtett elgondolásainkkal, tehát ha képesek vagyunk a látott és hallott jelenségek megértésével párhuzamosan változtatni rajtuk vagy akár elvetni azokat engedve a kutatott kultúrának, hogy az írja át nekünk tanulmányunkat.

Az idézett beszélgetés "mondanivalója" számomra (azaz munkahipotézisem) a következő volt:

Az élő zsidó kultúra kutatásának "lényege", hogy megragadhatóvá válik az adott kultúrát meghatározó tartalom, a kodifikált hagyománnyal való kommunikáció – a zsidóság koronként és régióként eltérő közösségeinek – sokatmondó példái.

Jelen esetben az ezredforduló magyar zsidóságának egyik közössége kognitív jellemzőire bukkanhatunk rá a beszélgetés elemzésekor. Hiszen Sanyi bácsi tudja, hogy hállát kéne venni a barcheszből, hogy maga a kiddus rituálisan tiszta, azaz kóser legyen, de számára ennél fontosabb magának a kiddusnak a megtartása, mivel a "lényeg" nem a rituálisan meghatározott tisztaságon, hanem magának a rítus "élményének" átélésén van. Két beszélgetőtársa pedig nem csak megérti, de meg is erősíti őt mindebben "hiszen mi is szoktunk így csinálni."

Az értelmező vagy sűrű leírás (Geertz 1994:170-200) azonban nem itt kezdődik. Először is meg kell magyaráznom mindazt az "érthetetlen" szót amit eddig (szándékosan) nem tettem meg, hogy az olvasó is megértse magát az elhangzott beszélgetést, s ne csak az antropológus zavaros módszertani tapasztalataival szembesüljön.

Munkánk ugyanis a terepen látható jelenségek megértésével kezdődik, azonban annak minősége azon is áll vagy bukik, miképpen tudjuk az általunk (jobb esetben) megértett dolgokat megértetni másokkal, mindenki által megemészthető, közérthető módon.

A kulturális szemiózis jelenségeinek, így beszélgetésünknek értelmező leírása három szintre bontható.

1. szint a beszélgetés etnográfiai leírása
2. szint az elhangzottak jelentésének "dekódolása", a sűrű leírás
3. szint az értelmezett jelentések további értelmezése az adott kultúra vizsgálatának és hátterének elemzésével, a szocio-kulturális rendszer összefüggéseibe helyezésével, hiszen "a kulturális antropológusok sem

feledkezhetnek meg a társadalomról mint a kultúra hordozójáról"
(Sárkány 1990:292 vö. Boglár 1995:44)

Az elmondottak fényében tehát egy ilyen (és ehhez hasonló) beszélgetés(ek) értelmezése a kulturális antropológia módszereinek megismerésének példáját is mutatja. Mielőtt azonban magát a beszélgetést a fent említett "szintek" figyelembevételével kibontanánk, érdemes egy kicsit részletesebben is megvilágítani, mit is képes bemutatni egy-egy "szint" az elemezni kívánt jelenségről:

1., Az etnográfiai leírás

a. Magának a beszélgetésnek a rögzítése.

Ehhez elengedhetetlen a résztvevő megfigyelés, a terepmunka, az antropológusnak "benn" kell lenni a vizsgált kultúra mikrovilágában

b. A beszélgetésekben említett kifejezések magyarázata, közérthetővé tétele, "lefordítása" (Leach 1996:46)

Ebből következik a 2. szint, a "sűrű leírás": a kulturális szemiózis (az egymással érintkező emberek közötti jelhasználat, jelzés) a "kacsintások" értelmezése. (Geertz 1994)

A 3. szint, a szocio-kulturális összefüggésekbe való ágyazás jelen beszélgetésünk szempontjából bemutatthatja – egy jelenlegi magyarországi zsidó közösség és annak társadalmi-kulturális kontextusának függvényében – ,mi a jelentése és jelentősége az ezen beszélgetésből értelmezett konklúzióknak. (Mit "mond el" az elemzett jelenség a mai magyar zsidó kultúráról, milyen kérdésekre, általánosabb összefüggésekre vezethet rá az ilyen beszélgetések dekódolása.)

Végül rákérdezhetünk arra, mit tud mondani egy antropológiai mikroelemzés magáról a zsidó kultúráról, s ezen keresztül képes-e (s ha igen hogyan) az antropológus hozzászólni olyan általános kérdésekhez, amely szűkebb értelemben vett szakmájának nem feladata.

Nézzük most magának a beszélgetésnek az elemzését a megadott nyomvonalak alapján.

1. a): az etnográfiai leírás első lépése, a beszélgetés rögzítése már megtörtént, érdemes talán annyi kerülő út után vissza is lapozni oda az olvasónak.

1. b): Mielőtt a használt, "érthetetlen" kifejezések magyarázata megtörténne érdemes a beszélgetés "apropójáról" a szombatról is pár szót ejteni.

A szombat (héberül: sabbat) a zsidó kultúra időstruktúrájának megfelelően péntek estétől szombat estig tart. Ezt a napot áldotta meg és szentelte meg Isten, amikor a hat nap alatt véghezvitt teremtes művét befejezve megpihent (2Móz 20,11). A zsidóknak - a kultúrát meghatározó tórai törvények (Mózes öt könyve) értelmében - kötelező követnie Istent (5Móz 5:15), és minden olyan munkától tartózkodnia kell, amely a természet feletti emberi ellenőrzésre, annak cselekvő átalakítására utalna (Untermann 1999:200).

A szombat - hétről, hétre való megismétlődésének gyakorisága mellett - a zsidóság legnagyobb ünnepének számít (Domán 1991:153).

A péntek esti rítus (kábbálát sábbát) vezeti be az ünnepet, amely a tradíció által meghatározottan az otthoni gyertyagyújtással kezdődik, majd a zsinagógai istentisztelettel folytatódik, s végül ismét egy otthoni rítussal zárul (Donin 1995:75).

A beszélgetés szempontjából egyelőre elég ennyit tudnunk. Most lássuk az elhangzott jiddis és héber szavak jelentését.

A bárchesz¹⁴ azt a fonott kalácsot jelöli, amely az egyetemes zsidó kultúra számos közösségében, így a magyarországi zsidóság körében is, a szombati és ünnepi étkezések és

¹⁴ A szó etimológiája a mai napig bizonytalan és vita tárgya (vö Rékai 1997:106-110, Ujvári 1929:87)

rítusok elengedhetetlen tartozéka. Péntek este, az említett második rítus során áldást mondanak rá. Ezt a rítust nevezik, a beszélgetésben is használt héber szóval kiddusnak.

A kiddus jelentése, megszentelés. A szombat és a más ünnepek bejövetelekor tartott rítust is jelöli.

A péntek esti kiddus¹⁵ – és a benne szerepet kapó barchesz – a zsidó kultúra tradíciója által alapvető tartalmakkal bír a rituális közösség tagjai számára.

Az adott rítus néhány jellemző mozzanatát kiragadva érdemes bepillantunk ezekbe a gyakorlatokba és "üzeneteibe".

A péntek esti kiddus tulajdonképpen a családfő által elmondott szentírási részeket (1Móz 2, 1-2), valamint a bona és a szombat szentségére elmondott áldásokat jelenti. A közösség tagjai azonban ezt a kifejezést használják a péntek esti istentiszteletet követő rituális cselekménysor egészére is (Lau 1994:177).

A kiddust borral vagy kóser szőlőlével kell megtartani, de ha ezt nem sikerül beszerezni akkor el lehet mondani az áldásokat a két barcheszre is. A szombati asztalra ugyanis mindig két kenyér (Magyarországon majdnem mindig két fonott kalács) van kikészítve. Ez a "kettős kenyér" (Lau 1994:178) azt a tórai eseményt teszi újra átélhetővé, amikor a zsidó nép a sivatagban vándorolt, s a szombat tiszteletére (s hogy a zsidók ne szegjék meg a szombati munkavégzés tilalmát) az Örökkévaló kétszeres mennyiségű manát küldött minden zsidónak (2 Móz 16,22).

Ezáltal is az a kettős jelentéstartalom mélyül el a kidduson résztvevőkben, amely ezen rítus "üzeneteihez" – a szombattartás alapjához – tartozik: a teremtés művének és az egyiptomi kivonulásnak periodikus átélése, elmélyítése (vö. Donin 1998:68-72).

Az elmondott áldásokkal történik a szombat megszentelése, majd ezt követi a fonott kalácsra mondott áldás. Ezután a kalácsból levágott szeletet sóba mártja a rítus vezetője e mozzanattal utalva egyrészt a zsidóság és az Isten "örök sósövetségére" (3Móz 2,13), valamint a jeruzsálemi szentély lerombolásán érzett gyászra. (Az ókori szentélybeli áldozatok mindegyikén áldoztak sót, s ez a cselekmény folytatódott tovább a szentély lerombolása után, mivel ezután az otthon vált szentéllé, az asztal pedig oltárrá lett. Vö. Untermann 1999:244.)

Ezután következik a vacsora, mivel a "szombati lakomát finom falatokkal kell a szombathoz méltóvá tenni." (Lau 1994:178)

A tradíció azonban azt is előírja, hogy nem csak hússal s más ételekkel kell (azaz a hús fogyasztása is normatív előírás!) megtisztelni a szombatot, hanem "szellemi táplálékkal" is. Ezt teremti meg a péntek esti dalok, a "zmíreszek", valamint a fogások közötti Tóratanulások.

Ezen rítus tehát említett beszélgetésünk résztvevőinek számára is alapvető jelentőséggel bír kultúrájuk megélése szempontjából. A rítus során elhangzott tórai részletekbe való elmélyedés, de még a rítusban helyet kapó "kellékek" (ld. a barchesz jelentése a mannáról) egyaránt újra átélhetővé teszik a teremtés, az Egyiptomból való kivonulás, a mitikus - tórai idő újraélését, s ezeken keresztül a kultúra kognitív tartalmaiban való elmélyülést, a saját kultúra megtapasztalását.

Ezért "ügyel" annyira a rituális-halachikus¹⁶ tradíció arra, hogy ez a rítus is s minden összetevője a rituális előírásoknak, azaz kóser legyen.¹⁷

¹⁵ Másnap délben, ebéd előtt is tartanak kiddust, tanulmányunk szempontjából azonban most elégedjünk meg a péntek esti kiddus bemutatásával.

¹⁶ A héber „halacha” szó, amit a zsidó rituális törvények összegzéseként vagy egyszerűen a zsidó tradíció összefoglaló megnevezésként szoktak fordítani, „járható utat”, „járt utat” jelent (vö. Lau 1994:6). A Talmudban található törvények elnevezése. A későbbi törvényhozók által hozott döntvények ugyancsak haláchikus értékűek. Az Írott Tan nem részletez minden törvényt, ezért kellett a Szóbeli Tan tudósainak ezeket értelmezni (Jólesz 1985:72). A haláchá jelentése: „járható ösvény”, megmutatja a zsidó ember számára, „hogyan kell élni”, sokezer életszabály megtartása által. „A zsidóság praktikus vallás és arra inti a zsidókat, hogy minden cselekedetükben

S itt érkezünk el a beszélgetés következő zsidó kifejezéséhez a hállához, amely említésével a fiatalember azt állapítja meg Sanyi bácsinak, hogy az előbb említett rítus, a kiddus nem lesz így "túl kóser", hiszen annak egyik összetevője, a barchesz nem felel meg az említett rituális előírásoknak, mert "nincs róla hállá véve."

A héber hállá ("tészta", "tésztaáldozat") szó azt a tésztdarabot jelzi, amelyet a tésztából¹⁸ való ételt készítő kötelessége a nyers tésztából levenni és elégetni. Ez a cselekedet szintén tórai parancsolatra vezethető vissza: "Tésztátok zsengéjéből adjatok az Örökkévaló tiszteletére ajándékot nemzedékről nemzedékre" (4 Móz 15,20).

A Szentély idejében a papi szolgálatot teljesítő kohénnek adták a hállát, a diaszpóra kezdete óta tűzbe kell vetni, a kohénnel kapcsolatos bonyolult tisztasági törvények okán. Ez a parancs a Szentély idején csak Palesztínára volt érvényes, azonban hogy a -Szentély messiási időkben való újjáépülésekor újra törvénybe kerülő - rituális gyakorlat feledésbe ne merüljön, a rabbik kötelezővé tették az elkövetkező nemzedékek, így a ma élők számára is (Ujvári 1929:164).

Bár a hállavétel parancsolata nem csak a barcheszre vonatkozik, a rituális normarendszer értelmében a "hállászedés nélkül az ünnepi kalács nem kóser" (Rékai 1997:110).

(Az esetleges későbbi félreértések miatt azt is meg kell említeni, hogy a hállát a barchesz szinonimájaként is szokták használni, a mi beszélgetésünkben természetesen nem erről van szó.)

Ennyi talán elég is lesz egy szusszanásnyira az etnográfiai leírásból. Ez a leírás persze lehetne sokkal részletesebb is, hiszen a több évezredes zsidó kultúra annyi minden kulturális elemet vett át és tett magáévá történelme során, hogy a filológiai-néprajzi adatok óceánját kéne átúsznunk a beszélgetésekben emlegetett kifejezések jelentéstartalmai után kutatva. Témánk szempontjából azért volt fontos a fentiek vázlatos ismertetése, hogy tisztában legyünk azzal, az antropológus csak akkor tud továbblépni a következő szintre, a "sűrű leírás" ösvényére, ha legalább annyira fel van vértézve az általa kutatott közösség "mögött" álló világban, hogy egyáltalán megértse az ilyen beszélgetéseket.

2.) A második szintnek nevezett lépcsőfok az elemzés során számomra azt jelenti, egyértelműsíteni kell a szereplők interakciójában ki-kinek és mire kacsintott, majd megpróbálni megfejtetni, értelmezni ezen tikkélések okait, kulturális kontextusait. Az ilyen értelmezés akkor válhat elfogadhatóvá, ha a végén már nem csak a beszélgetés résztvevőinek, hanem végre nekünk, "kívülállóknak" is, lesz valamilyen mondanivalója.

Az értelmezés szintjének első fázisában azt érdemes bemutatni, hogy a beszélgetés résztvevőinek mindegyike érti a másikat.

A zsinagógában kapható barcheszt (ez később még szintén fontos lesz) nem kapja meg Sanyi bácsi, de kijelenti, ez nem baj, "nem ez a fontos".

A harmadik beszélő, a fiatalember is tudja, hogy "nem ez a fontos" ezért ugratja az öreget, aki szintén érti, hogy a fiatal akadémuskodó kötekedése nem veendő komolyan. Végül ez a fiatalember is megerősíti idős barátját abban, valóban értette ő is Sanyi bácsit, így beszélgetésük konszenzusra jut közös hozzáállásuknak megfelelően. Kölcsönösen megerősítik egymás véleményét az utolsó mondattal és nevetéssel: "én is így szoktam csinálni."

ragaszkodjanak értékrendszeréhez. Ez a kötelesség éppen abból fakad, hogy az eszmei és a gyakorlati halacha, az elmélet és a mindennapi végrehajtás elválaszthatatlan egymástól." (Lau 1994: 6-7)

¹⁷ A "kóser" kifejezést főként a fogyasztható ("tiszt") ételekre használja a zsidó tradíció (Jólesz 1985:100). A zsidó kultúra számos olyan területén is találkozunk vele aminek nincs kapcsolata a táplálkozással. Az "átvitt értelemben vett kóserság" (Rékai 1997:89) olyan jelzőt jelent amelynek jelentése "rituálisan tiszta", "az előírásoknak megfelelő".

¹⁸ A "hállaköteles" tészta ötféle gabonából készült ételre vonatkozik: a búzára, az árpára, a rozsrára, a zabra és a tönkölyre (Rékai 1997:410)

A velük nevető samesz – aki tulajdonképpen, rituális szerepköréből adódóan valóban kritikus lehetne a két beszélővel, akik a rituális tisztaság "komolyságát" is megmosolyogják ("nem kell forszírozni") – is megerősíti kettőjük kommunikációjának jelentését.

A samesz már magában, a beszélgetés szerepében mintegy "adottan" értő tagja a társalgásnak, hiszen ha mindenki ügyelne a rítusok "kóserségára", akkor nem kellene neki a zsinagógában árulnia a kóser bárcheszt, mivel azt – mint még évekkel ezelőtt is gyakorlat volt – mindenki maga szerezne be az otthon tartott kiddusra.

A beszélgetés – az elmondottak függvényében – a tradícióval kapcsolatos közös hozzáállásban és gyakorlatban és ezek közösségi konszenzusában kulturális kognitív harmóniájában (a közös nevetéssel) zárul le.

Az értelmezés következő lépcsőfoka lehet, ha az antropológus megpróbálja a beszélgetést "körülvevő" jelenségeket tovább bontani, majd az előbb említett "közös hozzáállást és gyakorlatot", azaz a beszélgetés kulturális kontextusát megvilágítani.

Ami először feltűnik, hogy a bárcheszt a zsinagógában árulják, mivel ez a gyakorlat eltér a korábitól (néhány éve még ki-ki magának, egyénileg szerezte be a kóser alapanyagokat). Ez az aprónak tűnő jelenség két irányba is mutat. Egyrészt rámutat arra a mai magyar zsidó kultúrára jellemző jelenségre, hogy a kóser tészta (és egyéb) ételek fogyasztása a rítusokra korlátozódik a hétköznapiakban ez nem kap akkora fontosságot. (A tradíció alapján minden fogyasztható ételnek, italnak kósernek kell lennie).

Másrészt láthatjuk – s ez még tovább mutathat – a zsinagóga átveszi a közösség tagjaitól a rituális élet közösségi formáin "túli", azon kívül eső mozzanatait is. A hagyományosan otthoni rítusra megteremti a feltételek egy részét. Ez a jelenség így részévé válik egy általánosabb folyamatnak, (amelyet más "beszélgetések" elemzései rajzolnak ki és támasztanak alá) a mai magyar zsidó közösség kulturális változásainak. Ezen belül is annak a jelenségnek, miszerint a hagyományosan otthoni rítusok a zsinagógába költöznek át. Beszélgetésünkben erről nincs szó, azonban itt is a zsinagóga mint a rituális életet szervező intézmény lép fel.

Korábban a Kazinczy utcai kóser pékségbe kísértem el péntek délelőttönként Sanyi bácsit, ahol maga "intézte" a kiddus kóseriségi ügyeit. A beszélgetés idején azonban már leszokott a sok fáradtsággal terhes beszerző utakról, így viszont ha elfogy a bárchesz a zsinagógában, már másképpen "oldja meg" az otthoni rítus elvégzését.

A zsinagóga megerősödése a zsidó rituális életben (amely egyaránt kiterjed a nyilvános - és az egyéni rituális megélési módokra) számos hatással van az említett kulturális változásokra. Beszélgetésünkhöz kapcsolódva; azzal, hogy kapható bárchesz a zsinagógában, olyanok is hozzájuthatnak ehhez, akik vagy "járatlanok" a város zsidó tereinek útvesztőiben (a kóser boltok általában jól "eldugott", a "járatlan" számára nehezen megtalálható kicsiny helyiségek) vagy akik egyébként nem élnek otthon a rituális élet előírásainak megfelelően, azok is megvásárolják a bárcheszt és tartanak otthon kiddust. Ehhez kapcsolódik, hogy az említett zsinagógában is vannak péntek esti közösségi kiddusok, ahol a rituális életben járatosabbak "előjátszák", bemutatják a közösség – évről-évre növekvő – azon tagjainak a rituális gyakorlatot, akik most próbálják megtanulni, visszatámasztani "saját" kultúrájukat.

Ennek a hatása is kettős, hiszen egyre többen tudják tartani az otthoni rítusokat, azonban azok is, akik eddig otthon tartották, most a zsinagógában is megtartják vagy csak már ott. A lényeg, hogy a péntek esti rítusok ilyen "vándorlásával" egy – a hagyományostól némileg eltérő – sajátos közösségi kiddus jelenik meg a budapesti zsinagógák némelyikében, s így a beszélgetés színhelyén is (lsd. erről részletesebben: Papp 2000). S ezek a jelenségek olyan kognitív és értékrendszerbeli tartalmakat hordoznak, amelyek elemzése szintén az értelmező leírás feladata.

A beszélgetés egyik legfontosabb mozzanata ennek megfelelően Sanyi bácsi válasza a fiatalember ugratására, miszerint az általa elvégzett kiddus nem lesz rituálisan megfelelő:

"Nem baj, majd megcsinálom zsemlével, nem kell mindent úgy forszírozni."

Az elhangzott mondatok a kulturális változások egy másik jelenségére is utalnak: a rítusok átélése fontosabb, mint a rituális - halachikus előírások rendszere.

Tehát a rítus megtartása, annak megélése, "lelki pillanata", (Marót 1940) élménye, pszichológiai tartalma fontosabbá válik, mint a rítus feltételeinek normatív "tisztasága".

A tradíció átértékelődik. Ez pedig a jelen magyar zsidó kultúra egyik legfontosabb jellemzője kutatásaim szerint.

Az elmondottak újból két ösvényt tárnak fel előttünk. Az egyik, a tanulmány elején leírt munkahipotézisem egyike, amely az imént leírtakból igazolódni látszik. Meg kell említenem azonban, nem merem volna mindezt ilyen "határozottan" leírni, ha nem állna mögöttem egy közel két éves kutatómunka és aktív együttélés az adott kultúrával s nem támasztanám alá hipotézisemet számos más jelenség és interjú értelmezése (Papp 2000).

A másik ösvény azt mutatja meg, nem lehet éles különbséget vonni, a módszertani "szintek" meghúzásakor, hiszen az előbb elmondottak már legalább annyira a szociokulturális kontextus értelmezési tartományához tartoznak, mint magának a kultúra életéből önkényesen kiragadott jelenség értelmezéséhez. Csakúgy, mint a vizsgált kultúrák élete, az azt "követő" kutató munkája sem lehet statikus. A vázolt "szintek" csak mint útmutatók, "mankók" segíthetnek bennünket.

3.) A szocio-kulturális kontextus figyelembe vétele azért fontos tanulmányaink szempontjából, mert az antropológiai munkák között tucatszámra találhatunk olyanokat, amelyek az általunk látott-hallott jelenségeket valami "jelenbeli állandóságnak", csak akkor és csak arra a pillanatra érvényesnek tekintik, s megfelelnek arról, hogy a vizsgált kultúrákat mint történetileg változó és társadalmilag meghatározott közösségeket tanulmányozzák (vö. Sárkány 2000:89-101).

Így a zsidó kultúrát is mint történetileg változó kultúrát érdemes vizsgálni, amely nem mindig jelöl egy "állandó" formát. Fontos tehát az értelmezett közösség szocio-kulturális kontextusának vizsgálatakor, a múltból öröklött tartalmait is kutatni, valamint azt a társadalmi valóságot, amelyben él. A judaisztikai, etnográfiai háttérkutatások mellett ezért legalább olyan fontosak a vonatkozó társadalomtörténeti és társadalomtudományi munkák, hiszen ezek a változók csak együtt képesek magyarázni a látható jelenségek mögöttes okait, jelentéseit.

Jelen tanulmánynak nem lehet célja ezek bemutatása. Vázlatosan felvillantva azonban meg lehet jegyezni, a fenti értelmezés társadalomtörténeti és szocio-kulturális összefüggésrendszerét egyaránt rajzolja meg az a tradícióhoz való sajátos hozzáállása a magyar zsidóságnak, amely a múlt században kezdődő polgárosulás hozott magával, amikor is megjelent a magyarországi zsidóság "neológ" irányzata. Ettől kezdve számos változás – a tradíció maradéktalan megőrzését magára vállaló ortodoxiával szemben vett értelemben – "könnyítés", amely számos változással jár a rituális élet liturgiájában, életmódjában, világlátásában, valamint a zsidósághoz való kötődés, a "zsidó identitás" megváltozásában. Amit közkeletű szóval "kettős identitásnak", "magyar zsidó identitásnak" szoktak nevezni.¹⁹

¹⁹ A hazai zsidóság múlt század közepétől felgyorsuló magyarosodásának következtében, az 1867.évi 17.tc. megszületésével, az addig nemzetiségi típusú megjelölés helyett a magyar törvénykezés vallásként (izraelita) határozta meg a magyarországi zsidóságot s ez a születő magyar polgári társadalomba integrálódást könnyítette meg és gyorsította fel a hazai zsidóság körében (Gonda 1992:113-119; 319-320). A magyar zsidóság nagy része ennek megfelelően izraelita vallású magyarként identifika magát már több mint százhusz éve Magyarországon.

Ez a kulturális-kognitív tartalom sokat változott a második világháború tragikus eseményei, a kommunista hatalom és annak ateista ideológiájának hatásai, az 1956-tal befejeződő tömeges elvándorlások miatt. Ezért a tradícióval való kapcsolat is igencsak megbomlott. A rendszerváltás után viszont újra tapasztalhatók bizonyos revival jelenségek (Papp 2000), amelyek egyaránt magukban hordozzák a korábbi neológia, a napjainkban megjelenő ortodoxia, valamint az elmúlt évtizedek magyar társadalmára jellemző értékrendszereit.

A látható-halható, tapasztalható újjáéledések – amelyek korántsem felelnek meg a sokat emlegetett mai magyarországi zsidó reneszánsznak (Papp 1999) – megváltozott rituális-kulturális jelenségeket hordoznak. Ezek megértéséhez elengedhetetlen a fent említett változók ismerete. Legalább ennyire fontos azonban ezen változások jellemzőinek ismerete, amelyeket viszont kizárólag az empirikus, s így az antropológiai kutatások (az értelmező leírások) képesek bemutatni.

És ezzel elérkeztünk értelmezési sémánk utolsó aspektusához:

Mit tud elmondani és hozzátenni egy antropológiai elemzés a judaizmusról (s ezzel együtt – jelen esetünkben – a magyarországi társadalomról) és annak kutatási lehetőségeiről.

"Az antropológus eredményeiben azok összetett specifikuma, részletessége a fontos. Ennek a hosszú, főként (bár nem kizárólag) minőségi, erősen résztvevő jellegű és szinte megszállottan aprólékos, behatárolt területen végzett terepkutatás során szerzett anyagnak a segítségével egyfajta érezhető aktualitást lehet kölcsönözni azoknak a gigantikus fogalmaknak, amelyekkel a mai társadalomtudomány küszködik: legitimáció, modernizáció, integráció... Így nem csak az válik lehetővé, hogy realista módjára is konkrétan gondolkozzunk róluk, hanem – ami ennél is fontosabb – az is, hogy kreatívan és képzeletgazdagon velük foglalkozzunk." (Geertz 1994:191)

Az antropológia egyedisége és nélkülözhetetlensége tehát abból adódik, hogy a történeti, filológiai vagy makrotudományos eredményekhez kapcsolja az általa kutatott egyedi mikrovilágokat, amelyek ezáltal egészíthetők ki, ill. mutathatják meg hús-vér valóságukban, életükben a fent említett diszciplínák meglátásait.

S ahogy ezeknek szükségük van az antropológusra, úgy az antropológus számára is kizárólagos ezen diszciplínák ismeretanyaga, mivel ezeket az eredményeket tudja "a bonyolult egyedi sajátosságokhoz kapcsolni", hogy ezáltal képes legyen az értelmezhető jelentős következtetéseket" levonni, a "látszólag jelentéktelen, ám igen sűrű szövésű tényekből" (Geertz 1994:96).

Az egyedi életvilágokat bemutató antropológus munkája úgy teszi kerekké a legkülönbözőbb tudományok interdiszciplináris körét (amely mondjuk a judaizmus, a magyar társadalom vagy bármilyen más kulturális-társadalmi-történeti "objektumát" veszi körül), hogy az általa kutatott közösség "belső kategóriáinak" értelmezésével, bemutatásával elősegíti a velük együtt való gondolkodást.

Az sem mindegy természetesen, hogyan gondolkodunk kutatásunk "tárgyáról". A zsidó néprajznak jelentős mai kutatója, Rékai Miklós szerint – például "nehézséget jelent... tárgyának meghatározása."

A néprajzi szakkifejezések nehezen értelmezhetőek a zsidóság kutatása során:

"Esetünkben – írja – a szójhagyomány és az írásbeliség szembeállítására is teljesen terméketlen lenne, nemkülönben a föld vagy más termelőeszköz tulajdonviszonyainak e csoport »differentia specifikája« gyanánt való kezelése. Így a legegyszerűbb, bár pontatlan megoldás adódik: tanulmányomat recens archaikumok vizsgálatának tekintem, ahogy ezt sokszor is kimondhatatlanul is e téma magyar kutatói teszik." (Rékai 1997:11)

A kutató említett tanulmánya a munkácsi zsidók kószersági szokásrendszerének bemutatásán keresztül foglalkozik – többek között – a helyi közösség életmódjával, a

tradícióval kapcsolatos, egyéni kommunikációival, a közösségi élet jellemzőivel. Ezért érthető kevésbé miért nevezi munkáját "élő régiségek" vizsgálatának.

Hiszen az általa bemutatott, kitűnő eredmények pontosan azért nem "archaikumok", mivel élő emberek megragadható jelenségei. Olyan jelenségek, amelyek az élő kultúra részeként éppen a judaizmus lényegére, kultúrájára világítanak rá. (Nem beszélve arról, hogy egy zsidó közösség empirikus kutatásakor ugyanolyan élő, megismerhető, jel-jelentésrendszerekbe ágyazott s így értelmezhető kultúrával találkozunk, mint minden más kultúra és közösség kutatása alkalmával.)

A judaizmus, azaz a zsidó kultúra komplex rendszerét a hagyománnyal való kommunikáció tartja fenn, s osztja fel különböző történeti-regionális és szubkultúrákra (vö. Rékai 1997:53). Az utóbbiak kulturális, identitásbeli jellemzőit valamint kölcsönhatásait, a tradícióhoz való viszonyuk és ennek változásai alakítják ki.

Amikor az antropológus egy zsidó közösséget kutat, ismernie kell ezen viszonyrendszer jellemzőit. Az évezredek és kodifikált hagyománnyal való kapcsolat azonban minden zsidó közösségben élő marad, így mint élő jelenség, élő tartalom ismerhető meg.

Véleményem szerint ez a "tartalom" elsősorban egyfajta "vallási élmény", vagyis a kinyilatkoztatással való élő kapcsolat (Scholem 1995:54) és ennek folyamánként a "ködosim" tórai parancsolata²⁰, amely egyaránt meghatározza a zsidó kultúra szentségének és elkülönülésének (mai társadalomtudományos fogalmaink szerint témánk szempontjából hibás, de a könnyebb érthetőség kedvéért talán mégis szerencsés – "vallási" és "etnikai" tartalmak összetartozását) megtartását.

Nem érzem ellentmondásnak azt, hogy a magukat "zsidó származású, ám ateista" zsidók aránya igen magas, hiszen ezek az egyének és közösségek is a "vallásra" reflektálnak akkor, amikor magukat "ateistának" vagy "nem vallásosnak" nevezik. Ezek az önmeghatározások is a tradícióra reflektálnak.

(A magukat "vallásosnak" nevező legkülönbözőbb közösségek is a tradícióhoz való eltérő hozzáállások mentén nevezik magukat "ortodoxnak", "hászidnak", "konzervatívnak", "reformnak" stb.)

A zsidó hagyomány legkülönbözőbb értelmezéseivel, s az ahhoz kapcsolódó életmódok, értékrendszerek egyikével állunk tehát "szemben", ha az adott kultúra egyik közösségének életét vizsgáljuk. Ezek jellemzőinek, jelentéseinek, megjelenésének értelmezése, majd az adott szocio-kulturális összefüggésrendszerekbe, végül az egyetemes

²⁰ A zsidó kultúra istenfogalmának legfontosabb aspektusa, hogy Isten, szent (kados); a zsidóságnak ezért - az Isten által adott parancsolatok okán - szent népnek (ködosim) kell lennie (Golinkin 1998:58). A „ködosim” kifejezés a Tóra egyik hetiszakaszának (3 Móz 19-20) is elnevezése; ez a szakasz tartalmazza a zsidó vallás szentségről szóló törvényeit (Újvári 1929:459).

A Tóra egyéb helyein is találkozunk a „ködosim” parancsolatával: „... papok királysága és szent nép lesztek” (2 Móz 19,6) „... mert én vagyok az Örökkévaló, a ti Istenetek szenteljétek (ködosim) tehát meg magatokat, hogy szentek legyetek, mert szent vagyok Én...” (3 Móz 11,44) (ld. még 3 Móz 19,2; 2 Móz 19,6).

A sémi qodes szó (héberül: kados) jelentése „szent dolog”, „szentség”, amely az „elvágni, elkülöníteni” igék tövéből származik, így jelentése a profántól való elkülönülés gondolatát sugallja (Leon Dufour 1972:1184-1187).

A „megszentelés” kulturális jelentése, a vallásos zsidó emberek számára egyben elválasztást is jelent: a „tisztá”, a szent megvalósítását az életben a „tisztátalanságtól”, a profántól, a „nem-szenttől”; a kulturális gyakorlat „elválasztásai” által.

judaizmus egészének komplex világába való "belehelyezése" a zsidó kultúrával foglalkozó antropológus feladata.

A fentiekből talán kiderült, miért pont egy zsinagógai beszélgetést vettem alapul elemzéseimhez. Kutatásom világa, tehát a magyar zsidó kultúra vallási-rituális szférája.

Meg kell jegyezniem – újra utalva a fentiekre – ez csak az egyik lehetséges megközelítése a zsidóság életének. Más közösségek, a kultúra más dimenziói legalább ennyire fontosak tárgyunk megértéséhez. (Az ELTE kulturális antropológia szakán, az általam koordinált zsidó kultúrakutató műhelyben szerencsére egyre több munka készült ilyen mikrovilágokról is.)

Kutatásaim során elsősorban a nyilvános rituális életet megfigyelve próbálok elemezni.

Ennek – érdeklődésem szubjektív mozgatórugói mellett, amely szerintem minden antropológus témaválasztásának alapja – oka egyrészt, hogy a rítusok vizsgálatakor a kultúra egészéről tapasztalhatunk meg olyan jelenségeket, amelyeknek "utánnamenve", felfejtve számos jelentését érthetjük meg a kultúrának.

A nyilvános rítusokban a kultúra gazdag jelentéstartalmai koncentrálnak, és – esetenként – "nagyítódnak fel", amelyek egyébként a "hétköznapi cselekmények" során talán a kutató előtt rejtve maradnának.

A vallásantropológia fogalomtárából kölcsönözve azt is mondhatnánk: "a rítus a kultúra akcióban." (vö Boglár 1995:45)

Éppen ezért olyan folyamatok figyelhetők meg a rítusok összetettsége következtében, amelyek alkalmat adhatnak számos következtetésre. Ezek a "következtetések" azonban csak akkor állják meg a helyüket, ha a kutató minden egyes munkahipotézisét, meglátását alátámasztja egyéb megfigyeléseivel, a közösség tagjaival való "beszélgetésekkel", interjúkkal valamint háttérkutatásaival. Az így nyert "eredmények" a rítusok során aztán újra "ellenőrizhetővé" válnak.

Az elmondottakat konkretizálandó érdemes talán bemutatni mindezt egy adott példán.

Terepmunkám helyszíne a budapesti Bethlen téri zsinagóga közössége, amely mikrovilág tagjaival való találkozásaim alakították ki tulajdonképpen fenti meglátásaimat.

Miért "jó terep" a Bethlen tér?

A magyar zsidó kultúra egyik olyan közössége tanulmányozható itt, amelyik napról-napra, megszakítások nélkül, folyamatosan és viszonylag (a legtöbb magyarországi zsinagógához képest) nagy lélekszámban éli meg a rituális zsidó életet. Fellelhető itt minden generáció, így azok eltérő jellegzetességei is elemezhetővé válnak.

A közösség magát el nem kötelezett, "status quo" közösségnek identifikálja²¹, s ennek megfelelően a mai magyar zsidó társadalom szinte minden "jellemző rétege", legkülönbözőbb identitású és a tradícióhoz való hozzáállást képviselő egyénből áll. A "neológ", "ortodox", "cionista", "konzervatív", "agnosztikus" ön- és a közösség által egyaránt alkalmazott kategóriáinak megfeleltethető személyek konfliktusai vagy bizonyos "beszélgetésekben" való egyetértései sok mindent elárulnak az élő zsidó kultúra jellemzőiről.

A rítusok fontosságát mutatja, hogy maga a rituális élet folyamatossága, a kulturális gyakorlat tartja össze és teremti közösségé mindezeket az embereket. Ennek köszönhető az a

²¹ A többiek által is, a Bethlen tér entitását a fenti kifejezéssel jelölő szó, ebben az összefüggésben „el nem kötelezettet”, „se neológ se ortodox” közösséget jelent. A kifejezés itt azokra az izraelita hitközségekre utal amelyek az 1868-69-es (a magyar zsidóság történelméből fordulópontot jelentő) „országos zsidó egyetemes gyűlésen” s azt követően sem csatlakoztak az említett gyűlésen létrehozott kongresszusi (ismertebb elnevezése: neológ), sem pedig az 1871-ben létrehozott magyarországi ortodox zsidó szervezethez, hanem megmaradtak abban a jogállapotban, amelyben az egyetemes gyűlés előtt a magyarországi hitközségek voltak; innen a status quo ante elnevezés (Ujvári 1929:804).

közös "Bethlen téri entitás", amely megkülönbözteti az említett közösséget más budapesti zsinagógáktól. (Amelyeknek szintén megvan a rájuk jellemző csoporttudata és a zsidó tradícióhoz való közösen képviselt hozzáállása.)

Ezt a közösséget vizsgálva olyan egyedi olvasatait tudhatjuk meg a zsidó kultúrának, mint pl. a vallási vezető szerepe a közösség életében, a huszadik századot különféleképp megélt generációk hozzáállása a világhoz és a zsidósághoz, ezen generációk kapcsolatai, a "hagyomány láncolata" átadásának folyamatai, a nők rituális szerepköreinek változásai, a rituális életben való résztvevők – tradícióhoz való kapcsolat ösvényén is megrajzolható – "körei" s ezek kapcsolatai, konfliktusai, a zsidó idő- és térszerkezet struktúrái stb.

Számos olyan kérdésre kereshetünk tehát válaszlehetőséget, amelyek a magyar zsidó kultúrának (is) alapkérdései. S nem utolsósorban magáról a zsidó kultúráról gazdagodhat ismeretszerző tudásunk azon jelenségek bemutatásával, amelyek nem nélkülözhetik a kutatás említett etnográfiai szintjét.

Azért érdemes ezt itt megjegyezni, mert többen azzal vitatják a kulturális antropológiai munkák társadalmi fontosságát, hogy az adott kultúrák bemutatásával, "feltárásával", "kiszolgáltatottá" válnak a kutatott közösségek. Az antropológus ezáltal nem csak átveri, de sebezhetővé teszi az "értelmezett" embereket.

Véleményem szerint az etnikai konfliktusok, sztereotípiák, gyűlöletek (pláne itt Közép-Kelet Európában) elsősorban abból fakadnak, semmit sem tudunk a velünk együtt élőkről. Tudatlanságunkból fakadóan pedig nem rendelkezünk olyan szókészlettel, tudással, amely megcáfolhatná bármely szélsőséges politikai szélirány frázisait.

Az antropológus – s minden más humántudomány képviselője – feladata, hogy ebbe a sötétségbe világosságot hozzon. Munkánk célja és minősége éppen a kiszolgáltatottság elleni küzdelemben mérhető.

Ehhez pedig még egy fontos tanácsot kell megfogadnunk. Az antropológia egyik régi mesterének tanácsát, mely így hangzik:

"Kapcsolatot kell teremtenünk az olvasó és a kultúra között." (Malinowski 1972:67). E kapcsolat nélkül ugyanis csak a könyvtárak raktárait gyarapíthatjuk; ezért elengedhetetlenül fontos, hogy munkáink közérthetőek legyenek. A hosszas együttélés, a részletek aprólékos gyűjtése, az etnográfiai tudás megszerzése és alkalmazása a terepmunka során, az értelmező leírás papírra vagy filmtekercsre vetése, az általános meglátások vitára bocsátása fonják át újra és újra az antropológus kalácsát, amelyet fogyasztathatóvá is kell tenni a kölcsönös megismerés és megértés várt lakomájára.

2.2. Vallásosság és nemzettudat empirikus kutatási lehetőségei a Kárpát-medencében

Jelen fejezet egy társadalomtudományi kísérletként is értékelhető munka keretében annak első lépcsőfokaként fogalmazódott meg.

Az Akadémiai Kisebbségkutató Műhely valamint Tomka Miklós és Gereben Ferenc közös kutatás keretében vállalkozott ugyanis arra, hogy a vajdasági magyar identitás és vallásosság összefüggéseit tárja föl saját tudományos módszerével. Nem együttes kutatásról volt szó tehát, hanem azonos problémakörrel, amit a társadalomtudósok külön-külön járnak körbe, lehetőleg ismerve és reflektálva a másik meglátásaira, eredményeire is.

A két neves szociológus nem először végzett ilyen jellegű munkát. Gereben Ferenc 1999-ben megjelent könyvében (Identitás, kultúra, kisebbség Bp. Osiris–AKM) összegezte többek között a vallás és nemzettudat kapcsolódási pontjait, majd egy évre rá jelent meg, immáron Tomka Miklóssal közösen írt kötete (Vallás és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben Bp. Kerkai Könyvek) amelyben az említett problémakört, egy adott régióban vizsgálja a szerzőpáros.

Jelen sorok írója mint kulturális antropológus vett részt a bevezető sorokban említett vajdasági kutatásban. S bár én is kutattam Erdélyben (Papp 1998) ahol a vallás és magyar identitás kérdéseit is kutattam, most mintegy előretételezve, nem ezen kutatásaim meglátásait vetem össze a szociológusokéval, hanem inkább azt szeretném felvázolni, hogy a fentebb idézett művek kapcsán, az azokban található empirikus adatok feldolgozásához és értelmezéséhez, hogyan tud kapcsolódni egy kulturális antropológiai kutatás, amely azonos problémákra, kérdésekre keresi a választ, ugyanabban a kulturális-társadalmi környezetben. A két munka részletes bemutatása vagy kritikája helyett, tehát olyan kapcsolódási pontokat villantanék föl belőlük, amelyeket kiegészíthetnek, netán megkérdőjelezhetnek esetleg más kontextusokba helyezhetnek az antropológus meglátásai.

Mint említettem, kutatásunkat fontos és követendő társadalomtudományi kísérletnek is tekintem, mivel az extenzív empirián alapuló, szociológiai makrokutatások egy kötetben egészülnek ki az intenzív empirikus jelenségeket értelmező antropológiai mikrokutatások meglátásaival.

Ezáltal kiegészülhetnek a szociológiai kutatások eredményei, az egyes általuk „mért” jelenségek komplexebb valóságai, valamint a szociológusok által feltárt jelenségek okait, mélyebb jelentéseit is értelmezhetővé tehetjük.

Nem beszélve arról, hogy a magyarországi társadalomtudományi diskurzusba olyan eddig kevésbé fókuszba került területek is bemutatathatóvá válnak, mint az adott régió társadalomtudományi kutatásainak feldolgozása vagy a kulturális antropológia megközelítésének és módszerének alkalmazása.

Ebből a szempontból „néz bele” jelen írás abba a két munkába, amelyek az említett témához kapcsolódnak, illetve így „szól hozzá” azok egyes meglátásaihoz, mint a közös és egymást segítő munka továbbgondolható értékeihez.

Először és részletesebben a Tomka-Gereben szerzőpáros közös kötetéhez szólnék hozzá, hiszen ez közelebb is áll a vajdasági kutatáshoz (egy határon túli régiót vizsgál, a vallás és nemzettudat összefüggésében) s mivel Gereben Ferenc ezen kötetben leírt meglátásai, előző művének eredményeivel maximálisan összevethetők ezért az ő 1999-es kötetében írtakat és a Tomka Miklóssal együtt publikáltakat egyszerre is elemezhetjük.

Írásom fókuszában, tehát a Kerkai Jenő Egyházzsociológiai Intézet által 2000-ben kiadott Gereb Ferenc-Tomka Miklós Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben című munkája áll.

Már az előszóból kiderül, hogy mindkét munka része egy nagyobb kutatásnak valamint, hogy a két szerző más-más kérdéskört jár körül a téma kapcsán.

A szerzők a teljes erdélyi illetve az erdélyi magyar felnőtt népességből választottak ki „reprezentatív mintavételi eljárással” 1000+1000 személyt, akiket nagyjából azonos kérdőív segítségével kérdeztek meg.

A vizsgálatok eredményeit összehasonlították egy hasonló kérdésfeltevésű magyarországi vizsgálattal és egy korábbi erdélyi kutatás adataival is.

Ezen eredményeket összegezte Tomka Miklós a kötet első tanulmányában, Jelentés a vallásosságról – Erdély az Úr 2000. évében címmel. A kutató először a vallásosság „látható megnyilvánulásait” veszi szemügyre, azaz a települések képét és a lakások berendezését, majd a vallásosság „belső megnyilvánulásaival” foglalkozik.

Eszerint a vallásosságnak két fajta „megnyilvánulását” választja el a szerző, egy „külsőre” és egy „belsőre”, amely elsősorban a hitet, a vallásgyakorlatot, a vallásos önértékelést, az egyházhoz való viszonyt és a jövő „vallásossági esélyeit” jelenti. Hogy e két „szint” vagy vallási jelentés miben tér el egymástól, hogyan választható szét minden esetben a szerző nem ad elemző választ, de más értelemben is használja a „külső” illetve „belső” kategóriákat.

A tanulmány kérdésfeltevéséi is egy ilyen szétválasztással kezdődnek:

„Felületes megfigyelő is beleütközik az ellentmondásba: »kívülről« nézve Erdély számos vonatkozásban erősen vallásosnak tűnik, de a »belül« élők nem tartják annak. Magyarországgal, Európával összevetve Erdélyben nagyobb (a vallásosság), Erdélyen belül maradván ellenben joggal kérdezhető, hogy nem látszat-e mindez?”

A továbbiakban hasonló „szétválasztásokat” alkalmazva állítja szembe a kutató hipotéziseinek megfeleltethető – általa nevezett – „bizonyítékait”. (Gereben-Tomka 2000: 9)

Ilyenek az „erőteljes vallásosság” és a „csak népszokások” továbbélésének, védelmének és a valláshoz való ragaszkodásnak hipotetikus szétválasztása.

Hasonlóan általánosítónak tűnik a tradíció és a vallásosság gyakorlatának összevetése is: „Mások a hagyományra hivatkoznak. Hordják a régi viseletet. A népművészet él és virul. Az útfélt keresztetek is megmaradtak – s velük a vallásosság gyakorlata. Megmaradt, de nem igazán élő? Lehet, hogy mint az őszi maradt, elszáradt növényt, az első tavaszi szél elsodorja?”²²

A tanulmány bevezetőjének további meglátásai továbbgondolásra serkentően boncolgatják a vallásosság különböző „szintjeinek” „tartalmainak” jelentésvilágait.

A vallás jeleinek, megvizsgálható, dokumentálható „tényei” mögött, a vallásosság jelentőségét, a látható jelek mögötti jelentések keresésére ösztönöz a szerző.

Úgy gondolja azonban, hogy – mivel „a kereszténység felkínált lehetőség” – „ki-ki maga dönt arról, miként veszi, vagy nem veszi igénybe. Az egyénekre és közösségekre egyaránt érvényes.

Erdély magyarsága most határozza meg, mit kezd vallási hitével, kultúrájával.”

A kulturális antropológia megközelítése a vizsgált mikrovilágokban az élet komplexitását, a jelenségek összefüggésrendszerében, „hálójában” (Geertz 1994: 172) vizsgálja. Ezért érdemes a szerző által „szétválasztott” kulturális-társadalmi rendszereket azok kölcsönhatásaiban, azaz a holisztikus szemléletmódot követve alkalmazni a résztvevő

²² Egy oldallal később is találhatunk ilyen általánosnak tűnő kijelentéseket: „Gyakran mondjuk, hogy Erdélyben lassabban járnak az órák, mint másutt. Megőrződött a múlt, s csak vonakodva bontakozik a jelen.” Vagy „A változás jót is, rosszat is hozhat. Nehéz mérleget vonni. De arra érdemes törekedni, hogy a régi jót örizzük s az új rosszat elkerüljük.” Túlzottan „summázott” véleménynek tűnik ez egy társadalomtudományi munkában ahol az élő jelenségek komplex jelentésvilágait keresve nehezen nevezhetünk meg bizonyos társadalmi jelenségeket, folyamatokat „jóknak” illetve „rossznak”.

megfigyelés során. Ezáltal egészülhetnek ki a szociológus hipotézisei olyan meglátásokkal, amelyek adott élethelyzetekben, jelenségekben vagy mikrotársadalmi kontextusokban egyszerre jelennek meg, egyszerre élnek a kultúra mindennapjaiban elválaszthatatlanul egymástól.

Látni fogjuk, hogy pl. a nemzeti önazonosság számos esetben elválaszthatatlan lehet a vallásosságtól (főként kisebbségi sorsban) vagy, hogy a vallás milyen integráns szerepet tölthet be a helyi tradíciók értékrendjében és viszont.

A tradíciónál maradva, hogy a vallásosság, mennyiben „élő” tartalom vagy mennyiben csupán „régí viselet” vagy elhagyatott útféle kereszt, a mikrokatatások mélyreható elemzése elmondhatják számunkra, ha pl. Marót Károly etnológiai terminusait („survival és revival”) alkalmazzuk terepkutatásaink során. (Marót 1945; vö. Papp 2000)

A szerző hipotézisét pedig, miszerint az erdélyi magyarság tudatosan határozhatja meg, „mit kezd, hitével és kultúrájával” a kulturális antropológia kultúra felfogása helyezi más megvilágításba. Eszerint ugyanis ismét egy komplexebb problémával állunk szemben, ugyanis a kultúra tagja éli s nem „meghatározza” kultúráját. Ha egy kulturális rendszert, jelesen a vallást próbáljuk kutatni az adott kultúra világában, akkor annak az abban a világban „elfoglalt” helyét és e világ lakóinak „vele való élését” kell értelmeznie annak jelenvaló, a jelenben értelmezhető jelentéseivel egyetemben.

A kulturális antropológia, tehát az élő kultúrán keresztül a cselekvő emberre fókuszál, annak „belső kategóriáit” interpretálja úgy ahogy azok vannak s nem irányelveket dolgoz ki számukra a jövőre nézve.

Tomka Miklós sem tartja meglátásait általános érvényű kijelentéseknek, írását „kísérletnek és meghívásnak” tekinti a jövőről való gondolkodásra.

Ennek megfelelően vázolja föl kutatási eredményeit: „Szociológiai vizsgálatok alapján igyekszik feltárni az erdélyi magyarság állapotát... hogy a láttelet értelmezhető legyen. Összehasonlításokat tesz: mindnek előtt az erdélyi románsággal és Magyarországgal. Az első eredmény örvendetes. Erdély erősen vallásos és egyházas – legalábbis a külföldhöz mérve.” (Gereben-Tomka 2000: 9, 12–34)

A szerző második „megállapítás-sorának” Erdély társadalmi-gazdasági fejlettségének mérlegelését tünteti föl. Ennek kapcsán megállapítja, hogy „Erdély egésze s ezen belül az erdélyi magyarság különösen hagyományörző” s ezzel összefüggésben úgy látja, hogy „Nagyon könnyen lehet Az általános vallásosság a hagyományból élő változatlanság kifejeződése. Majd megemlíti: „Ez kártyavárként omolhat össze, amint az iparosodás, városiasodás elszabadul”, hiszen „az európai modernizáció itt topog a kapu előtt.” (Gereben-Tomka 2000: 9–10, 34–48)

Végül utolsó lépcsőben a jövő szempontjából ad meglátásokat: „Mindamellet a mai élő vallásosság töke, ami megmenthető a jövő számára. Kérdés, hogyan? ... Erdély okulhat a magyarországi társadalom veszteségeiből, hibáiból. »Viszonzásul« adhat valamit a saját hívő biztonságából s hozzájárulhat az egész magyar kereszténység gyógyulásához.” (Gereben-Tomka 2000: 10, 49–52)

Az elmondottakból kitűnhet, hogy egy antropológus számára miért fontos (ha ráadásul „azonos” problémakört vizsgál) átgondolni saját módszerének sajátosságait a leírtakhoz képest. Az antropológiai módszer nem tesz nagyléptékű összehasonlításokat, azok eredményeit használja fel terepmunkája során, de nem mint megdönthetetlen hipotéziseket, hanem mint kiindulópontokat, amelyeket a terepmunka során, a vizsgált közösség életének tükrében alkalmaz, fogalmaz át vagy egészít ki.

Nem használ olyan általános kategóriákat egy társadalomra, mint „hagyományos”, hanem körüljárja, kontextualizálja azokat.

Végül nem tesz olyan általános érvényű meglátásokat sem, mint a fent említett mondatok némelyike Magyarország vagy Erdély „örvendetes” vagy „veszteséges” vallásosságáról, hanem az általa körüljárt, megtapasztalt egyedi világokból, esetekből tesz „óvatos” általánosítható, továbbgondolható megállapításokat s ezeket sem tanulmánya elején, hanem összegzésként, miután körüljárt több kapcsolódó kérdést sok-sok esettanulmány értelmezése után.

Mivel Tomka Miklós műve nem egy kulturális antropológiai tanulmány, így más „valóságokat” is közöl az olvasóval. Amint a szerző mondja tanulmányáról az „egy lehetséges nézet. Más nézetek is vannak.” Az antropológus is egy ilyen nézet s én ezen nézet meglátásaival közelítettem ezen tanulmány további megállapításaihoz is, egyetértve Tomka Miklós bevezetésének konklúziójával: „Az ilyenfajta hangos gondolkodás célját tévesztené, ha csak olvasnánk s nem vitatkoznánk vele.”

A kötet Gereben Ferenc által írt tanulmányának már címe is mutatja (Az identitástudat és a vallásosság kapcsolata), hogy itt a problémakör másfajta megközelítésével találkozunk. A szerző az erdélyi magyarság identitásszerkezetét állítja tanulmánya középpontjába, s ennek részeként, összetevőjeként elemzi a vallásosságot. Mivel Gereben Ferenc kérdései megismétlik az 1990-es évek első felében, nyolc közép-európai országban végzett felmérésének főbb kérdésfeltevését (Gereben-Tomka 2000: 53), s mivel ezen kérdésfeltevések eredményeit a szerző már egy előző, említett kötetében (Gereben 1999) foglalja össze, ennek megfelelően mindkét munka meglátáshoz próbálok kapcsolódni.

Gereben Ferenc megközelítése szerint a vallás mint a nemzeti identitás része egy tágabb identitásszerkezetnek is (Gereben 1999: 58). Eszerint az identitástudat egy virtuális térbeliségben rétegzett fogalom vertikálisan és horizontálisan egyaránt. Az önmeghatározás „vertikális” mozzanata, amikor „az egyén elhelyezi magát a lépcsőzetes emelkedőn (vagy koncentrikus körökként táguló) társadalmi erőterben”, s ezek mentén kommunikálódik a „társadalmi közösségek különböző szintjeivel”. Ilyen szintek a család, rokonság; a nem vérségi csoportok (lokális-, szakmai közösségek); a vallási-, felekezeti közösség; a nemzeti közösség és az emberiség. „Ideális esetben” ezek a szintek nem különülnek el egymástól, harmonikusan egymásra épülnek. „Ideális esetnek” nevezi azt, amikor a családi szocializáció értékrendje a többi szinttel való kapcsolatra is kiterjed. Ezzel szemben „nem ideális eset”, ha ebbe a szocializáció során rendezett identitásszerkezetbe „beleszólnak” kívülről. Ekkor egyes elemek megváltozhatnak, átértékelődhetnek, sőt ki is eshetnek vagy „elrejtőzhetnek”. Hogy ezeket a „finom” részleteket megérthessük, és feltárhassuk a kutatott közösségben, fontosak a bizalomra építő együttélések (résztevő-megfigyelés), amely során a kevésbé látható tartalmak is feltáruulhatnak a kutató előtt. További kapcsolódási lehetőségek adódnak az antropológus számára az említett identitás-meghatározás kapcsán, amelyben megjelenik a vallási közösséghez tartozás is „kulturális harmóniában” állva a többi elemmel. Ez figyelmeztet arra, hogy a vallást mint kulturális rendszert a kultúra többi összetevőjével együtt a teljes kultúrára fókuszálva vizsgálhatjuk kizárólag.

A „térbeli identitás” másik megközelítési módja a „horizontális” mozzanat, amely a fenti közösségekhez való viszony „egymás mellett” elhelyezkedő különböző „színtereit” mutatja be. Ilyen színterek, dimenziók a csoport-hovatartozás értelmi-érzelmi megélése a csoport-önkép, a kulturális identitás és nemzettudat, valamint a vallási identitás. Itt is megjelenik tehát a vallási identitás fontossága mint a komplex identitástudat része, olyan eleme, amely a többitől elválaszthatatlan, s így ezek nélkül nem is érthető, értelmezhető, s viszont ha a vallásosságot mint tudati kulturális rendszert elemezzük, akkor a többiről is többet tudunk meg.

A vallás mint a nemzeti identitás részéhez kapcsolódva az említett „koncentrikus körök” példája kapcsán úgy látom, hogy ezek az identitástípusok nem hierarchikus sorrendben állnak egymás „fölött” vagy „mögött”, hanem „felcserélhetőek”, nem

feltételeznek egymást kizáró sorrendiséget, azaz legalább annyira kontextus-függőek, mint kulturálisan meghatározottak, így bizonyos élethelyzetekben az egyén számára fontosabb vallási önmeghatározása fontosabb, mint nemzeti identitása. Főként ha azt nézzük, hogy „a vallásosság és az identitástudat rokon fogalmak: mindkettő a lét alapvető kérdésére keresi a választ, mindkettő fontos szerepet vállal az egyén és az emberi közösségek identifikálásában, kötődései megerősítésében, értékei kifejlesztésében... a vallásosság egy önállóan vizsgálандó szuverén diszciplína” Gereben 1999: 128).

A szerző gondolatmenetéhez újból kapcsolódva jelen kutatás (az írás elején említett vajdasági kutatásra gondolok), és azért vette hipotézisként a vallásosság problematikáját (a fenti meglátások mellett) az identitás „alárendeltségében”, mert itt számunkra a vallás mint kulturális rendszer abban az összefüggésben foglalkoztat minket, amely „közeli rokonságba hozható a nemzeti azonosságtudattal” (Gereben 1999: 128).

Milyen nemzeti identitástípussal párosul a vallási önmeghatározás? Gereben szerint (1999: 128, 139; 2000: 70–77) a vallásosság önbesoroló kategóriái alapján („kifejezetten vallásos”, „valamennyire vallásos”) a „nem vallásos” emberek nagyobb identitásbeli közömbösséget, míg a magukat „vallásosnak” vallók az átlagosnál jóval pozitívabb érzelmi hangoltságot feltételeztek. Ugyanígy a nem (vagy „alig”) hívők közömbösebbek a nemzeti identitás kérdése iránt, ezzel szemben az istenhívők (a némi kételyekkel hívők is, sőt főleg ők) a „cselekvéses-vállalásos” identitástípushoz vonzódtak. „A rendszeresen imádkozók, de különösen a rendszeres (hetenként is) templomlátogatók pedig kitűnnek a nemzeti azonosságtudat pozitív beállítódású típusaiban”, tehát az „aktívabban” vallásosok, akiknek a vallás mint kulturális tartalom mélyebb jelentéssel bír az életében akár kognitív szinten (hitvallás-élmény), akár az életmód terén (vallásgyakorlás), általában a nemzeti identitástudatnak is „mélyebb, pozitívabb és aktívabb” formáival találkozhatunk, aminek alapján „egymás kölcsönös erősítéséről, s egy tradicionális értékrendbe való közös beágyazottságról lehet szó” (Gereben-Tomka 2000: 75).

Nemzettudat és vallásosság egymásrautaltságát az is életben tarthatja, hogy a többségi nemzet más vallású, más felekezethez tartozik, mint a kisebbségi magyarság. S ez nemcsak Erdélyre igaz, hanem Kárpátalja és Vajdaság esetére is (Gereben-Tomka 2000: 76). Itt már továbbgondolhatók a szociológus eredményei, amelyek hipotézisekként már a terepmunka első lépései után megfogalmazódnak a helyszínen kutatóban is. Továbbá „a vallásosság a vallásgyakorlat jelentősége a kisebbségi helyzetben felértékelődik, és az egyéni, és csoportidentitás megőrzésében fontos szerepet vállal” (Gereben 1999: 129). Ezt támasztják alá azok a vizsgálataik, amelyekből kiderül, hogy Magyarországon kisebb a vallásosság, mint a határon túl.

Gereben Ferenc eredményeiből kiderül továbbá az is, hogy a „maga módján vallásosnak”, illetve az „egyházhoz kötődő” vallásosnak definiálók közötti legnagyobb különbség a Vajdaságban található. Azaz a vizsgált hét, magyarok lakta régió közül a Vajdaságban a legmagasabb a „vallásos vagyok a magam módján” öndefiníció, míg a „vallásos vagyok, egyházam tanítását követem” az egyik legalacsonyabb (vö. Gereben 1999: 130–131).

A makrokutatás itt megáll. Felvázolja a jelenséget, de nem tárja fel a miérteket. A lehetséges válaszlehetőségeket az antropológusnak kell feltárnia. Mélyinterjúk készítésével, a megélt mikrotörténetek elemzésével a terepmunka során egyik fő kérdésnek kell „bevenni” ezt a jelenséget is. Olyan aspektusokra is ki kell térni a kutatás során, amelyek talán elkerülték volna a terepmunka fókuszpontjait, ilyenek az értelmiségiek, „laikusok” bevonása is a kutatásba, tehát azoknak a személyeknek és környezeteknek a kutatása is, akik nem vesznek részt a nyilvános vallási életben, ennek megfelelően előtérbe kerülhetnek a nem egyházi formában megélt vallásosság dimenziói, a családi és privát környezet, valamint a társadalomtörténeti okok is. Utóbbi azért is fontos, mert az antropológiai munkák gyakran

beleesnek abba a hibába, hogy az általuk látott-hallott jelenségeket egyfajta „jelenbeli állandóságnak”, csak akkor is csak arra a pillanatra érvényesnek tekinteni, s megfeledeznek arról, hogy a vizsgált kultúrákat mint történetileg változó és társadalmilag meghatározott közösségeket tanulmányozzák (vö. Sárkány 2000: 89–101).

Kérdéseink megfogalmazásakor, és kutatásunk során elengedhetetlen tehát a szociokulturális környezet és annak demográfiai, történeti és szociológiai háttérének ismerete. S ezen ismereteket csupán a társadalomtudományos makrokutatásokról ismerhetjük meg, kutathatjuk „tovább” és velük együtt.

Összegezve tehát az elmondottakat intenzív empirikus eredményeink a következő általános társadalomtudományos kontextusba helyezhetők.

„Az antropológus eredményeiben azok összetett specifikuma, részletessége a fontos. Ennek a hosszú, főként (bár nem kizárólag) minőségi, erősen résztvevő jellegű és szinte megszállottan aprólékos, behatárolt területen végzett terepkutatás során szerzett anyagnak a segítségével egyfajta érezhető aktualitást lehet kölcsönözni azoknak a gigantikus fogalmaknak, amelyekkel a mai társadalomtudomány küszködik: legitimáció, modernizáció, integráció... Így nem csak az válik lehetővé, hogy realista módjára is konkrétan gondolkozzunk róluk, hanem - ami ennél is fontosabb - az is, hogy kreatívan és képzeletgazdagon velük foglalkozzunk” (Geertz 1994:191).

Az antropológia egyedisége és nélkülözhetetlensége tehát abból adódik, hogy a történeti, filológiai vagy makrotudományos eredményekhez kapcsolja az általa kutatott egyedi mikrovilágokat, amelyek ezáltal egészíthetők ki, ill. mutathatják meg hús-vér valóságukban, életükben a fent említett diszciplínák meglátásait.

S ahogy ezeknek szükségük van az antropológusra, úgy az antropológus számára is kizárólagos ezen diszciplínák ismeretanyaga, mivel ezeket az eredményeket tudja "a bonyolult egyedi sajátosságokhoz kapcsolni", hogy ezáltal képes legyen az értelmezhető jelentős következtetéseket" levonni, a „látszólag jelentéktelen, ám igen sűrű szövésű tényekből” (Geertz 1994:96).

Az egyedi életvilágokat bemutató antropológus munkája úgy teszi kerekké a legkülönbébb tudományok interdiszciplináris körét (amely mondjuk a vallásosság, a határon túli magyar társadalmak vagy bármilyen más kulturális-társadalmi-történeti „objektumát” veszi körül), hogy az általa kutatott közösség „belső kategóriáinak” értelmezésével, bemutatásával segíti elő a velük együtt való gondolkodást.

3. Vallás, tradíció, etnicitás

3.1. Zsidó és keresztény kisebbségi kultúrák a Kárpát-medencében²³

„Miután a bizalmatlanság, tapogatózás, a beilleszkedni nem tudás és az ideiglenesség érzésének első esztendei elmúltak, a kaszaba a dolgok rendjében kezdte megtalálni a maga helyét. A nép rendet, kerestet és biztonságot talált. S ez elegendő volt arra, hogy az élet, a külső élet itt is elinduljon a „tökélesedés és fejlődés útján”. Minden más visszaszorult az öntudatnak abba a sötét háttérébe, melyben az egyes fajok, vallás felekezetek és társadalmi korszak érzései és megsemmisíthetetlen misztikus hitei élnek, s látszólag holtan, mélyre temetve készülődnek távoli idők nem is sejtett változásaira és katasztrófáira, melyek nélkül a népek – úgy látszik – nem lehetnek meg, s különösképpen nem lehet meg ez a vidék.”

Ivo Andrić: Híd a Drinán

Tradíció és kisebbségi kultúra

A kulturális antropológia szerint a kultúrát egy adott közösség egységesen birtokolja, s ezt a közös szociokulturális tudást, illetve az ehhez való tartozás tudatosítását (az identitás „kiformálását és kinyilvánítását”) a tradicionalizáció folyamata biztosítja generációról generációra kommunikálva a tér és időbeli változásokra. Ezért a kultúrák életében „[...] a tradicionalizáció folyamata központi és szerteágazó szerepet játszik. Egyrészt a tradicionalizáció biztosítja a folyamatos kapcsolatokat az egyén és a közösség között. Másrészt mint belső közösségi összetartó erő, kézzel foghatóan és hatékonyan érvényre juttatja, megerősíti a csoport folyamatos fennmaradását. Végül pedig mint meglévő vagy a csoport által érzékelt való vagy vélt sajátos vonások, a hagyományok a külvilág számára is egy adott közösség vagy társadalom megkülönböztető jegyeiként szolgálnak.” (Shils: 1981 id.Huseby-Darvas: 1985)

Egy kisebbségi kultúra számára alapvető fontossággal bír saját kulturális másságának kifejezése és tudatosítása mind a saját közösség, mind a környező, „többségi” társadalom irányában. Ezért hipotetikusán megállapíthatjuk, hogy a kisebbségi kultúra életében felerősödik a tradíció fenntartása, valamint a hozzá való kapcsolódás mértéke és jelentősége.

A fent említett hipotéziseket az alábbiakban három esettanulmány segítségével kíséreltem meg illusztrálni.

Mindhárom példa a kérdéskör vallási dimenzióját vizsgálja, azaz a vallás szerepét és jelentéseit a tradicionalizáció folyamatában.

A vallási tradíció és kisebbségi kultúra összefüggéseinek kutatása ugyanis számos érdekes meglátással gazdagíthat minket, hiszen a vallás mint szociokulturális rendszer évszázadokon keresztül volt kerete, biztosítója és megerősítője a kultúra szocializációs folyamataiban, emellett a közelmúlt szocialista állam rendszerei is talán a rituális élet „belső világaiba” tudtak a legkevésbé behatolni, még ha a vallásos értékrendszereket „sikerült” is befolyásolniuk. Utóbbi kérdéskör fontosságára mutatnak rá a napjainkban tapasztalható vallási revival jelenségek is, amelyek a tradíció és vallási ritualizáció megújult kapcsolatrendszerének jelentőségeire mutatnak rá.

Emellett mindhárom vizsgált közösségem vallása eltér a többségi társadalom felekezeti hovatartozásától, a magyar zsidóság és a vajdasági magyarság esetében ez egyértelműnek

²³ Kutatásaimat az OKTK A.1766/VIII.b./2000 számú programjának támogatásával végeztem.

látszik, de az általam kutatott vajdasági szerbek esetében sincs ez másként, mivel e közösségeket olyan mikrotársadalmakban kutattam, ahol a többség a magyar etnikumhoz tartozik. Mindezt azért érdemes megjegyezni, mert „[...] a vallásosság és a vallásgyakorlat jelentősége kisebbségi helyzetben felértékelődik, és az egyéni és csoportidentitás megőrzésében fontos szerepet vállal.” (Gereben 1999: 129)

Az alábbiakban három kulturális antropológiai értelmezést olvashatunk, amelyekben olyan jelenségek bemutatásával és elemzésével találkozhatunk többször mint egyes rítusok, mítoszok részletes bemutatása. Felmerülhet tehát a kérdés, mivel tud hozzájárulni a kulturális antropológia a maga sajátos kutatómódszertanával és interpretációs szókészletével a kisebbségkutatáshoz, mit tudhatunk meg ezekből az elemzésekből, mire világíthatnak rá például a rítusok és mítoszok elemzései.

A rítusok elemzésével – az adott kultúra belső világainak mélyebb megismerése mellett – megismerhetjük azokat a társadalmi attitűdöket is, amelyek a társadalom tagjaiban élnek, s amelyek mind az egyének viselkedését, mind a szociális interakcióit meghatározzák. A rítusok e viszony- és jelentésrendszerek szimbolikus és normatív kifejeződései, amelyek fenntartják ezen alapvető attitűdöket, és nemzedékről nemzedékre hagyományozzák át a bennük megjelenő és elmélyülő tradicionális értékeket. (Radcliffe-Brown 1992: 155–157) Emellett azonban a rítusok a társadalmi-etnikai-kulturális változásokat is megjelenítik és tudatosítják a közösség tagjaiban. Mindez a közösség kollektív értékrendszerének önreflexiójához és a tradíció újjáértékeléséhez, s ezzel a tradicionalizációs folyamatok megváltozásához is vezethet.

A rítuselemzések tehát lehetővé teszik a kutatott közösség társadalmi-kulturális attitűdjeinek, valamint a kulturális gyakorlat és értékrend változásinak megértését, részletes feltárását, interpretációját.

A mitikus elemek kutatásának fontossága (ez a magyar zsidóságban lehet a Tóra történeteinek, tanításainak továbbélése vagy a keresztény közösség biblikus-evangéliumi kollektív közösségi üzeneti, iránymutatói, de lehet egy vajdasági település lokális eredet-mítosza vagy bármely jelentős nemzeti mítosz továbbélő és ma is jelentéssel bíró eleme) azért látszik megkerülhetetlennek, mert ezekben – a közösség minden tagja által ismert és jelentéssel bíró – történetekben olyan események kinyilatkoztatásairól van szó, amely alapvetően határozta meg az adott közösség társadalmi rendjét, etnikai determináltságát, vallási- és normarendszerét. A mitikus történetek olyan értékrendszer hordozói, amelyek a tradíció által átöröklődve a közösség minden generációja számára „elmondják” és „megerősítik” hovatartozásának „miértjét” és „módját”. (Vö. Malinowski 2000: 35)

A mitikus elemek, a rítusok tradicionalizációját és permanens életbenmaradását a vallási környezet biztosítja. Így válik a vallás, az etnikus-közösségi kultúra „saját-biztonságos” környezetté az interetnikus kapcsolatok terén és az adódó krízishelyzetek során.

S ha arra gondolunk, hogy míg „[...] a vallásos hit a szellemi konfliktus oldalának hagyományos standarzációját jelenti [mert] a vallásos hit és a rítusok megerősítik az összetartozás kötelékeit” (Hamilton 1998: 161), s hogy a kisebbségi lét feltételezheti a pszichológiai krízisek gyakoriságát, akkor megérthetjük a tradíció és vallás összefonódásának fontosságát kisebbségi környezetben.

A magyar zsidó kultúrát egy budapesti zsidó közösségben kutattam. A Bethlen téri zsidó közösség vallási életén keresztül feldolgozhatóvá és értelmezhetővé vált a rituális tradíció és az élő magyar zsidó kultúra és identitás tágabb összefüggésrendszere. Ezen kutatásaim azért is tekinthetők „reprezentatívnak”, mert a közösség saját entitását a zsidóságon belül „status

quo”²⁴-ként határozza meg, s ennek megfelelően a judaizmus bármely irányzatához, „szubkultúrájához” tartozó személyek és csoportok is megtalálhatóak e közösségben

Vajdasági terepmunkáimat zsidó tárgyú kutatásaimtól eltérően két nagyobb lélekszámú szociokulturális környezetben végeztem Feketicsen és Zentán.

Mindkét településen a Jugoszláviában kisebbségben élő magyarság alkotja lokális szinten a többséget²⁵. Ezen – önmagában is érdekes – jelenség mellett tanulságosnak látszik, hogy a feketicsi magyarok az általuk „ateistának” nevezett montenegróiakkal élnek együtt; Zentán pedig szintén a magyarokkal együtt élő szerbekről elsőként megfogalmazott jellemzők között a „nem vallásos”, a „legnagyobb ateista” jelzőket hallhatjuk.

Feltételezhető tehát, hogy a „vallásos értékrend” etnikai választóvonalként is megfogalmazódik, s így nemcsak a felekezeti, hanem a vallási tradíció etnikai tartalmi önmagukban is eltérnek a magyar és a szerb közösségek életében.

E rövid leírásokból is kiderül példám szociokulturális környezete, illetve a kutatott közösségek lélekszáma különbözik, kérdésfeltevéseim a kutatott jelenségek hasonlósága, a közös történelmi és regionális háttér, valamint kutatásaim módszere és értelmezési módja azonban összevethetővé teheti esettanulmányaimat csakúgy, mint az imént ismertett hipotézisek.

1. példa: A hagyomány láncolata és a kultúra változásai egy magyar zsidó közösségben

A holokauszt következtében a zsidó gyülekezetek lélekszáma drámaian csökkent Magyarországon, ami tovább folytatódott az Izraelbe és a „Nyugatra” történő kivándorlásokkal. Egy-egy hitközség összetételét, ezért a több évtizede, az adott zsinagógába járó öregek és a rabbi személye köré csoportosulók teszik ki elsősorban. Az elmúlt években azonban több gyülekezetben is egyre több fiatal csatlakozott egy-egy hitközség életéhez.

Vegyük szemügyre először is azt, hogy a vizsgált közösség említett tagjai hogyan látják a mai budapesti zsidó élet előzményeit.

Vajon a tradíció „elcsökevényedésének”, „elhalásának” tekintik-e az elmúlt évtizedeket? „A zsidóságnak nagy változást hozott a II. világháború, ez egyrészt tönkretett minket, mert a zsidóság nagy része megsemmisült. Másik része elhagyta a zsidóságot: rokonai, családja halála arra a következtetésre juttatta, hogy nincs Isten. Emellett azok nagy része, akik zsidó környezetben nőttek fel, nem nagyon képesek másra, mint a saját gyerekkorukat idézni. A harmadik a kommunista éra, ami teljes ateista szellemet sugárzott, amiben lehetséges volt – ez ma már érthetetlen dolog – hogy valaki felnőtt egy családban és 18-20 évesen tudta meg, hogy zsidó. Egy normális zsidó családban az ember belenő ebbe, nincs az, hogy „mikor mondjam meg neki” – mondta egyikük.

Egy másik Bethlen téri beszélgetőtársam így látja a közelmúlt magyarországi zsidó életét: „’45 után még komoly zsidó élet folyt itt, részben a visszajöttek, részben a Budapesten

²⁴ A „Bethlen tér” entitását e kifejezés alatt „el nem kötelezettet”, „se neológ, se ortodox” közösséget értenek a közösség tagjai. A kifejezés egyébként azokra az izraelita hitközségekre utal, amelyek az 1869–69-es (a magyar zsidóság történelmében fordulópontot jelentő) országos zsidó gyűlésen, s azt követően sem csatlakoztak az említett gyűlésen létrehozott kongresszusi (ismertebb elnevezéssel: neológ), sem pedig az 1871-ben létrehozott magyarországi ortodox szervezethez, hanem megmaradtak abban a jogállapotban, amelyben az egyetemes gyűlés előtt a magyarországi hitközségek voltak; innen a „status quo ante” elnevezés. (Ujvári 1929: 804)

²⁵ Zenta városának – egy néhány évvel ezelőtti statisztikai felmérés szerint – 22 819 lakosa van. Ennek 82 százaléka a magyar, míg 9 százaléka szerb és 5 százaléka jugoszlávnak vallotta magát, amely a vegyes házasságban élőket és azok gyermekeit foglalja magában. Feketics nagyközségnek 4542 lakosából 65,9 százalék magyar, 16 százalék montenegrói, 8,8 százalék szerb és 4,9 százalék jugoszláv.

maradtak által, még a vidéki stettek²⁶ korábbi lakói is elkezdtek feléledni, pedig a vidéki zsidóság nagy része elpusztult. A nagyünnepekkor a templomok mind tömve voltak. Még cionista élet is volt, mondjuk pont ezért ezrével mentek is ki a zsidók Izraelbe. Sokan még azok közül is, akik nagy magyarok akartak lenni, újra zsidó életet kezdtek el élni, mert az asszimilációt a holokauszt megtörte, hiszen rájöttek, hogy azért, mert zsidók a szomszédjaik, barátaik is, akikre pedig építettek többségében elárulták őket. Szóval, hogy ma Magyarországon egyáltalán nincs zsidó élet, s hogy olyan nehezen indul el azt nem a holokauszt csinálta, hanem a Rákosi korszak; hiszen aki nem ment el Izraelbe vagy máshová, annak itt kellett beilleszkednie. És a Rákosi korszakban a zsidók kaptak egy világnézetet, egy lehetőséget arra, hogy megszűnik a zsidó-nem zsidó probléma, mert a kommunista ideológiában megszűnik a nemzeti és a vallási különbözőség, mert az osztály az alapja a társadalom felosztásának és még ez is meg fog szűnni! A „mi öntudatos proletárok” tudat egy olyan spanyolfal volt, mint az emancipáció idején, amikor a zsidó úgy akart feloldódni a tömegben, hogy „magyarabb leszek a magyarnál”; hát itt meg, hogy lehetett feloldódni: „kommunistább leszek a kommunistánál; osztályharcosabb leszek az osztályharcosnál”, így lett egy csomó zsidóból a Párt előimádkozója.²⁷

Az elmondottakból az derül ki, hogy igazából semmilyen „zsidó élet” nem volt a közelmúlt Magyarországon, mivel a Rákosi rendszerben „elhalt” az addig élő zsidó kultúra.

Más interjúrészekből azonban másfajta meglátások kerülnek elénk: „Még a Rákosi rendszerben is voltak vallásos zsidó közösségek. Ezek stikában kivették a szabadságukat a nagyobb ünnepekkor és elmentek a templomokba. Voltak olyan „zsidó szövetkezetek”, akik csak azért alakultak, hogy a kommunista szombaton is megtarthassák a sabesz (sabbat) előírásait. De ezek öregek voltak, még a régi zsidó életben nőttek föl, ők még ennek a folyamatosságnak a képviselői voltak. Ezek nagyrészt mára már kihaltak s ezáltal ez a folyamatosság is eltűnt. Ma újra kezdenek jönni, de ez olyan kevés, mert a zsidóság megmaradt részének is legtöbbje kiment, az öregek meghaltak, a fiatalokat nem nevelték zsidónak. Vannak persze még olyan öregek akik nem mentek el 56-ban és zsidók maradtak és vannak olyanok is akik még otthonról azért valamit hoztak is magukkal, s vannak akik aztán visszatértek, zsidókká váltak, mert a rendszerváltás végső soron használt a vallási nevelésnek, mert ez ma sikk. Vannak fiatalok is szép számmal, de ezek sem zsidó közösségek, mert nem itt nőttek fel.” (vö. az elmondottakat: Csorba 1990:61-191)

Hogyan látja a közösség egyik fiatal (huszonéves) tagja a fent említetteket? „A mi generációnk nagy része felnőtt egy olyan társadalmi érában, amiben szinte teljes volt az asszimiláció, látszólag nem is különbözik egy zsidó egy nem zsidótól. De van egy érdekes dolog a zsidókban, hogy amikor megtudja, hogy ő zsidó, akkor már tartozik oda, érzi, hogy itt valami közös van. Ezt soha nem tudja egy zsidó magából kitörölni, még akkor sem, ha igyekszik. Hogyha ő nem különbözteti meg magát az emberektől, akkor mások megkülönböztetik őt. A ‘90-es évekre alakult ki az a helyzet, hogy maradt néhány öreg, akik tanulták, meg látták a zsidó életet, de nem volt meg a húzóerő, nem éltek már egy idő után, csak maradtak a szokások reflexből. Állandóan ez a fogalom létezik, hogy vallásos, meg nem vallásos. A vallásos csak azt jelenti ma, hogy népszokást követ, nem kötik hozzá a Mindenhatóhoz, hanem ez csak egy szokásrendszer.” Ehhez kapcsolódik szintén egy fiatal véleménye: „Azt hiszem, hogy a rendszerváltás utáni zsidóságnak az a legnagyobb problémája, hogy amikor valaki elkezd közeledni a zsidósághoz, akkor ezzel a fogalommal

²⁶ Jiddis szó: (a német stadt szóból) zsidók lakta kisvárost jelent (Frojimovics 1995.:270)

²⁷ Interjúalanyom itt a rituális életből hozott példával határozza meg a párt zsidó aktivistáit. Az előimádkozó az istentiszteletek során egyrészt (hangos imarészletek elmondásával) megadja az imádkozás ritmusát - ehhez igazodik a közösség másrésze, a „közösség küldöttje” (héberül seliah cibbur) aki a közösség imáját „közvetíti” az Örökkévaló felé (Újvári 1929:794).

találkozik, hogy „vallásos”. Aki kósert eszik, az vallásos, aki bencsol²⁸, az vallásos. Ezeket a formákat tanulják meg, nem az indítékot: kósert eszem, de miért? Mi kényszerít arra, hogy kósert egyek? Ne emberek előtt kelljen már prezentálni a zsidóságot. Meg kéne lennie annak, ami azzá teszi ezeket a cselekvéseket, hogy zsidó.”

Mint látni fogjuk, az eddig elmondottak „általában” szólnak a hazai zsidó kultúráról. Konkrétan a Bethlen téri közösségben, az öregek és a fiatalok kapcsolata a „hagyomány folyamatosságának” átadásához kötődik, amit a közösség tagjai viszont kivételesnek tartanak a magyarországi zsidó élet egészéhez képest.

Emellett – egy másik adatközlőm szerint – a mai zsidóság „minden jellemző” rétege megtalálható a Bethlen téren: „Azok is itt vannak akik vallásosak és hagyományosan tradíciótartók voltak végig a Kádár rendszerben. Aztán vannak a magunkfajták, akik újonnan felvállalják zsidóságukat. Ennek kulturálisan és vallásilag is széles skálája van. És vannak még az elnyomottak, a csöndesek, akik eddig csöndesek voltak és most megjelennek... Nagyon egészséges, hogy visszajön a teljes skála: vannak itt hászidok, neológok, érdeklődők.”

A hitélet „minőségét” a rabbi és az „öregek” határozzák meg. Azok a különféle tradíciók az irányadók a közösség életében, amelyeket „otthonról”, szülőhelyükről (ahogyan ők mondják, a „hagyományörző vidékekről”) hoztak magukkal: többek között Pápáról, Debrecenből, Miskolcra, Sárospatakról és Kárpátaljáról²⁹.

A Bethlen térre járó idősebb urak, az „öregek” egy része gyerekkorától kezdve folyamatosan részt vesz a zsidó rituális élet gyakorlatában mint előimádkozó, kóser mészáros vagy mint a kóser bor készítésének rituális ellenőrzője. Mások gyerekkoruk elteltével, eltávolodtak a vallási élet mindennapjaitól s csak később „tértek vissza”³⁰ a zsidóságba.

Egyikük így foglalja össze mindezt: „Bár kommunista voltam, én soha nem voltam ateista, mindig zsidónak éreztem magam, s nem is nagyon tetszett az „agymosás”; bennem mindig megvolt a humanizmus, és én mindig mentem Jom kippurkor zsinagógába, szívesen csináltam volna már akkor is az előimádkozást, (most is szívesen csinálom) csak akkor azt nem lehetett. Amikor anyám meghalt, 1966-ban, „sívét” (hét napos gyászidőszak) ültem és az apósomnál (akinek erre az alkalomra minjén jött össze) mindig én imádkoztam elő. Azután pedig egyre többet jártam le a zsinagógába, ahol minden szép lassan „előjött” belőlem, amit gyerekkoromban az ortodox apámtól és a rabbiktól tanultam.”

Az öregek szerepe a közösség életében a rítusok vezetése és a közösség „tanítása”. „Többen mondták, hogy jó, hogy itt vagyunk mi öregek, hogy jó, hogy mindig jövök, mert egy kis jiddiskájt³¹ hozok be a templomba. Mert nekem ez megvan, míg a fiatalabbakban nincs meg, mert ők nem láttak olyan zsidó életet ami itt volt, amikor én gyerek voltam. A jiddiskájt pedig azt jelenti, hogy zsidónak lenni, hogy én zsidó vagyok és ezt adom át.”

A fiatalok ezt a tanulást így látják: „Az öregek fontos szerepet játszanak: minden fiatal megtalálja azt az embert magának akitől tanul, akitől lát dolgokat.”

²⁸ Jiddis szó, a latin benedictióból származik; jelentése: megáldani. Az étkezés utáni áldásmondások elnevezése (vö. Rékai 1997:136-137; 139).

²⁹ A kárpátaljaiak magukat „szfárdnak” nevezik. A szfárd, szefárd a latin nyelvterületen – főleg Spanyolországban – élő és onnan elvándorolt zsidóság gyűjtőneve, az ő istentiszteleti rendjüket vették át a hászidizmus követői (Kárpátalján is). „Itt – a Bethlen téren – az askenázi rítus szerint imádkoznak és meg is szólnak néha, hogy másképp imádkozunk.” - mondták.

³⁰ A zsidó vallástól eltérő, majd visszatérő embert „báál tsuvának”, „visszatérőnek” nevezi a kultúra, mivel a „tsuvá” szó gyöke „visszatérést” jelent. A valláshoz, a rituális életbe a zsidó ember mindig visszatérhet, még ha tudatosan is fordult vele szembe korábban. A „tsuvá” szót sokszor „bűnbánatnak”, „megtérésnek” is fordítják más kontextusban (Donin 1998:284-286).

³¹ A „jiddiskájt” a budapesti zsidó rétegnyelvben (amelyben a héber szavak mellett sok a jiddis elem is) a zsidó szokások ismeretét jelenti (Frojimovics 1995:252,261).

Ezáltal a nyilvános rituális szerepek „eltanulásán” túl a legtöbb fiatal, egyes öregektől tud külön-külön tanulni, szinte mindenkinek akad egy-egy öreg mestere, aki a zsinagógán kívül is tanítja – többnyire otthonában – fiatal tanítványát, akit mások előtt is „bócherjének” vagy hószedjének szólít³²

A kulturális tudás átadásának fontosságát az „átadók” is hangsúlyozzák: „Azon gondolkodunk és azon munkálkodunk, hogy a Bethlen tér fennmaradjon, hogy a következő generációknak, elsősorban a fiataloknak átadjuk a „jövőt”, hogy a fiatalok vigyék tovább a hagyomány láncolatát, hogy ennek szemecskéi soha-soha ne szakadjanak el, hogy folytatódjanak a Bethlen téri hagyományok” – mondta egyikük, hangsúlyozva a korábban bemutatott vidékről hozott tradíciók együttesét, ami mára egy sajátos, közös „Bethlen téri hagyományá” ötvöződött a közösség tagjai szerint.

„Minta számunkra amit apáink csináltak” – szokta mondani a rabbi. A rabbi a „debreceni tradíciót” hozta magával (jellemző példa, hogy „sábeszkor” a szombat beköszöntése után – fekete bársonykalapban prédikál, gyakran hászid példázatokkal), ezek a közösség meghatározó mintái (pl. a nők csak függöny mögött vehetnek részt az istentiszteleteken).

A rabbi és így a Bethlen tér ezért sokak számára „ortodox” jelleggel bír, a rabbi személyére az „ortodox” jelző állandóvá is vált. „A templomunk és a körzetünk neológ,³³ ám a rabbink ortodox” – mondta a közösség egyik tagja. Vannak persze viták arról, hogy „mit, mikor és hogyan kell csinálni”; a meghatározó azonban az egyes vitákban is a rabbi véleménye, azaz az a mód „ahogy az apja csinálta”.

„Mi attól kezdve járunk ebbe a »kilébe« (a mai magyar zsidó rétegnyelvben: közösség, gyülekezet), amióta a rabbi idekerült. Akkor teljesen más volt itt minden: a nagy ünnepekkor kórus³⁴ volt, orgona nem volt, de volt helyette egy szintetizátor amin játszottak. A rabbi szép fokozatosan (nem lehetett rögtön megváltoztatni mindent, mert akkor elmentek volna sokan) »mindent« bevezetett: elküldte a kórust, a szintetizátort, bevezette a függönyt³⁵, és aztán szépen így jöttek a dolgok, aminek én nagyon örültem, mert azt hiszem, hogy így egy olyan ideális helyet teremtett, ahová szívesen jönnek le azok az emberek, akik vallásos környezetben szeretnek lenni.”

³² A bócher (héber) szó, a bechór - elsőszülött fiú - szóból származik, nem házas fiatal férfit jelent, valamint a jesivanövendékeket is így nevezik (vö Rékai 1997:136). Az interjúban említett kontextusban „tanítványt” jelent csakúgy mint a „hószed” kifejezés aminek „jámhort” a jelentése askenázi héber kiejtésben. A (szefárd kiejtésben) hászidok. Rabbi Izraelben Eliezer azaz a „Báál Sém Tóv” („Az isteni név tudója”) által 1750 körül Ukrajnában alapított misztikus vallásos mozgalom hívei voltak. A „jámborok” (hászidok) egy-egy cáddik körül csoportosultak. A cáddik („igaz ember”) a vallás parancsainak mindenben eleget tévő ember megnevezése (1 Móz 18). A hászidok egy-egy csoportjának elismert vezetőjét is így nevezik. Az idők folyamán több cáddik – dinasztia is kialakult, amelyeknek kiemelkedő tagjait „csodarabbiként” tisztelik (Jólesz 1987:39,77). A róluk szóló történetek a mai napig példaértékűek az élő zsidó kultúra tagjai számára (vö Buber 1995). Az idézett bácsi erre utalva, a hászid szót „tanítvány”, „követő” értelemben használta.

³³ „Új elveket követők”. A neológia, a kongresszusi zsidóság (1869-ben alakult meg Magyarországon külön „felekezetként”) nem hivatalos elnevezése. Új hitelveket nem vall, ám a rítus eltér a hagyományosnak nevezett ortodoxiától.

³⁴ A kórus a hagyományos rítustól eltérő elem a magyarországi neológ zsidóság életében. Említettük, hogy a Bethlen téren a rituális élet a tradicionális formákat követi most, s így a jelen közösség is főleg azokból áll, akik ezt a formát tartják megfelelőnek rituális életük „minősége” szempontjából. A kérdést azért érdemes felvetni, mert újra fellépett egy belső kezdeményezés a kórus újbóli felállításáról s ez a felvetés máris megosztja a közösség kisebb csoportjait, irányzatait.

³⁵ A magát „hagyománykövetőnek” „hagyománytartónak” vagy ortodoxnak nevező zsinagógákban a férfiakat és a nőket karzat, rács vagy függöny választja el egymástól. Ennek héber elnevezése az „ezrat násim”; az újabb irányzatokhoz tartozó (neológ, konzervatív, reform) zsinagógákban viszont a nők nem imádkoznak ilyen elkülönített helyiségben. (vö. Frajmovics 1995:194 és Fröhlich 1996:8)

Láthatjuk, hogy a rabbi is alakítja a kile rituális életének irányát, kulturális minőségét. Ennek megfelelően, a Bethlen téren mára főleg azok az emberek alkotják a közösséget, akiknek tetszett, megfelelték a rabbi lassú változtatásai, másrészt azokból áll, akik a rabbi érkezése után kerültek be a közösségbe, s akiknek már érkezésüket is befolyásolta a rabbi által alakított sajátos arculat, az a „hagyományörző-vallásos” entitás, amely a Bethlen tér helyét kijelöli a többi budapesti, magyarországi zsidó közösségek és irányzatok között. „A Bethlen térnek van egy nagy szerencséje, hogy itt van a rabbi, aki komolyan gondolja a zsidó vallást, ő tényleg hisz benne és ami még fontosabb, hogy amit ő otthon látott és tanult azt ő végig is csinálja, vallásosan él, ezt adja tovább a gyerekeinek és így példát mutat a közösségnek, hogy hogyan kell így, vallásosan élni. Emellett hatni tud a fiatalokra is.”

De mi az amit ő „otthon tanult és látott”; mi az a „jiddiskájt”, ami a közösség számára autentikus, követni való értékeknek számít? „Édesapám, szüleim ortodox, jámbor életének indíttatásából debreceni iskolai éveim után (ahol születtem), még gyerekkoromban felkerültem Budapestre, jesívába, mert csak itt volt ilyen intézmény, ahol a zsidó vallás szerint lehetett élni és tanulni – meséli a rabbi – ; itt tudtam elmélyíteni azt a tudást és életmódot, amire szüleim születésem óta neveltek (a budapesti jesíváról lsd. Bacskaï 1997:75–140). Ezután a Zsidó Gimnáziumba jártam, vidéki fiúként kollégiumban laktam és mi, kollegisták (öten-hatan) a Dózsa György úti templomba jártunk imádkozni. A nagy, csodálatos templom háta mögött alakítottak ki egy kis imatermet. Hétköznaponként minden este oda jártunk imádkozni. Ott ült mindig 4-5 idős bácsi és azt mondták ezek a bácsik, hogy „jó hogy jösztek, nézzetek meg bennünket, hogy ha mi elmegyünk innen, amikor az öröklétbe távozunk, akkor ezt a zsinagógát be lehet zárni és ennek a kilének már semmi jövője sem lesz.” Mit ad a sors, a Jóteremtő, amikor elvégeztem a Rabbiképzőt és kezdő rabbi lettem, a felavatásom után két esztendővel, 1984-ben odakerültem fiatal rabbiként. Tényleg egy előregedett, a tönk szélén álló, már alig létező gyülekezetet találtam ott. Akkor is négy-öt öreget találtam ott ... Három és fél, négy évig voltam ott és hagy mondjam el büszkén és bátran, hogy négy év alatt, csakúgy mint a Bethlen téren, naponta minjánt szerveztem, szerveztünk meg minden estére (a Bethlen téren reggelenként van állandó minján). Igaz, hogy csak 13-an, 14-en voltunk, de abból 8 fiatal volt. Ezek a fiatalok már ott lettek bár micvák, én avattam őket bár micvává és tanítottam őket, és ezért az ő számukra is, és az én számomra is természetes volt, hogy odajárnak. Nem csak nekem volt köszönhető mindez, természetesen; mert ahhoz, hogy egy kile jól működjön, akkor is (és most is a Bethlen téren) jó kapcsolatban kell legyen a rabbi, a hitközség világi elnöke és a közösség öreg bácsijai között, akik tudásukkal segítik a gyülekezetet. Ezek elválaszthatatlanok voltak egymástól s a tagok egymást hívták és megbeszélték, hogy most én fogok hétfőn lemenni imádkozni, én kedden, stb., ahogy ma a Bethlen téren is működik. Tehát ott is rendes zsidó élet folyt, esküvőket tartottunk, széder estéket rendeztünk, stb. Ezeken az eseményeken annyian voltak, hogy ki kellett vinni a padokat (ez akkor legalább hetven embert jelentett), annyian voltak, hogy addig soha annyi embert nem látott az a kile ilyen eseményekkor.”

A vallási vezető és a vizsgált közösség viszonyának, kölcsönhatásának fontosságáról szemléletes képet kapunk, ha a fentiekben túl megtekintjük a Dózsa György úti zsinagóga mai állapotát, amely a Bethlen tériek elmondása szerint, a rabbi távozásával újra az odaérkezése előtti állapotokat mutatja: még szombatonként is csak 6-7 ember jár el oda imádkozni, így még a „zsidóság legfontosabb ünnepén”, sabbatkor (Domán 1991:153) sincs meg a minján.

Erdemes itt azt is megemlíteni, hogy – a rabbi és az öregek elmondása szerint – „a Bethlen téri kile is szinte életképtelen közösség volt” a rabbi ideérkezése előtt. „Minján problémák voltak, vasárnap nem is volt közös imádkozás és szombatonként is maximum 12-en, 13-an jártak el ide imádkozni.” – mesélték.

Az eddig elmondottakból is kiderülhetett, de a továbbiakból egyértelműen látszani fog, hogy mára ez az állapot teljesen megváltozott; hétköznaponként gyakran akár két „minjánra

valóan” imádkoznak itt, szombatonként pedig gyakran ötven embernél is többen jönnek össze a Bethlen téren. Ezek és a többi esemény, valamint a rituális élet milyensége pedig magán hordozza a rabbi hozzáállását a zsidó kultúrához.

A rabbi energikus „közösségformáló és közösségalakító” munkáját párhuzamba vonja személyes sorsával és a zsidó történelem sajátosságával: a „hagyomány láncolatának mindenkor átadásának” tradíciójával. „Többen kérdezték – meséli – mit keresek én itt még mindig ebben az országban, miért nem megyek el, hiszen az én, és feleségem családja is „kint” él, kimentek azért, hogy zsidók maradjanak és zsidóként élhessenek! Hogy a halachán, a „zsidó úton” tudjanak járni.³⁶ Erre a válaszom az, és ezt büszkén vállalom: nekem a sors és a Mindenható azt szánta, hogy itt maradjak. Hogy én is továbbvigyem, én is továbbadjam és igyekezzek példát mutatni elsősorban a fiataloknak, hogy „zsidó módon” is lehet élni, így kell élni. Én hiszem és vallom, hogy mindig van „zsidó jövő” és ehhez csak a fiatal generációban, az utánam jövőkben kell és lehet és fogok is bízni.”

A közösség másik meghatározó tagja a – dolgozatom írása alatt hirtelen, tragikusan elhunyt – Bethlen téri gyülekezet elnöke volt. Az ő gyakorlati tanácsai – amelyeknek tiszacsegei és miskolci ifjúkorában tanult tradíciója támasztott tiszteletet – szintén a közösség zsinórmértékéül szolgáltak. Gyakran a templom közepén állva mesélt az ünnepek jelentéseiről és a gyakorlati tennivalókról, az imádkozások megkezdése előtt. Ő segítette, tanította a rituális életben gyakorlatlanokat is. Többeket az ő figyelmessége vezetett be a zsidó kultúra világába.

Az általam vizsgált közösség a templomi, azaz a nyilvános rituális élet aktív résztvevőinek köre. Ez nem jelenti a zsidó hitélet egészét, mivel a zsidó „vallási élet” nem korlátozódik a zsinagógára. „Számos rituális cselekmény – szombat, széder, stb. ugyanis családi körben zajlik. Ezért személyes konfliktusok, betegség vagy érdektelenség miatt sokan ne járnak a zsinagógába, mégis a hitélet résztvevőinek tekintendők” (Rékai 1997:28–30).

Ezzel párhuzamosan pedig egyes, hagyományosan otthoni rituális cselekmények (Kiddus³⁷, Hávdálá³⁸) áttevődnek a nyilvános hitélet szférájába, mivel ezek a cselekedetek sok családban megszűntek. A Bethlen téren többen részt vesznek ezen nyilvános rítusokban is, de hazamenve (vagy a zsinagógába jövet előtt), otthon is elvégzik őket.

A rituális életben való részvétel ezért „differenciálhatja” a közösséget is, ezért (a nyilvános kulturális gyakorlat felől közelítve) a Bethlen téri közösséget “külső” és “belső” körökre osztottam fel.

Ezek a „körök” olyan „mentális tereket” is jelölnek, amelyek mind a kognitív ismeretek, a rituális tudás, mind a kultúra életében betöltött „funkciók” megosztottságáról árulkodnak (vö. Boglár 1997). Ez a megosztottság az ünnepeken is látható formát ölt. A rituális élet mindennapjainak résztvevői különböző megnevezésekkel jelölik azokat, akiket csak ünnepeken látnak, így beszéltek nekem „három napos zsidókról” (akik csak a nagyünnepeken

³⁶ A héber „halacha” szó, amit a zsidó rituális törvények összegzéseként vagy egyszerűen a zsidó tradíció összefoglaló megnevezésként szoktak fordítani, „járható utat”, „járt utat” jelent (vö. Lau 1994:6). A Talmudban található törvények elnevezése. A későbbi törvényhozók által hozott döntvények ugyancsak háláchikus értékűek. Az Írott Tan nem részletez minden törvényt, ezért kellett a Szóbeli Tan tudósainak ezeket értelmezni (Jólesz 1985:72). A háláchá jelentése: „járható ösvény”, megmutatja a zsidó ember számára, „hogyan kell élni”, sokezer életszabály megtartása által. „A zsidóság praktikus vallás és arra inti a zsidókat, hogy minden cselekedetükben ragaszkodjanak értékrendszeréhez. Ez a kötelesség éppen abból fakad, hogy az eszmei és a gyakorlati halacha, az elmélet és a mindennapi végrehajtás elválaszthatatlan egymástól.” (Lau 1994: 6-7)

³⁷ „Megszentelés”. A szombat és az ünnepek borral és kaláccsal való megszentelése. A szombati kiddus megemlékezés arról, hogy Isten a teremtés kezdetén megszentelte a szombatot. A zsinagógai kiddus eredete, hogy a közösség szegényei is eleget tudjanak tenni a kiddus kötelezettségének (Jólesz 1985:102).

³⁸ „Elválasztás”. A szombat kimenetelekor végzett szertartás. A hávdálá szertartása a több százból font gyertya meggyújtásából, a „Hiné Él J’súati” („Íme a szabadulásom Istene”) kezdetű imából, a borra, a jó illatú fűszerekre és a világosságra elmondott áldásokból, végül pedig a szombat és a hétköznapok elválasztásának imájának elmondásából áll (Jólesz 1985:78).

jelennek meg a templomban) vagy „félórás zsidókról” (akik csak Jom Kippurkor a Kol nidré imádságra jönnek el imádkozni). A templomban emellett az „ismerősök” (akik szinte minden reggel eljárnak imádkozni) együtt, közel egymáshoz foglalnak helyet. Mindenkinek „saját helye” van, ezért az imádkozás megkezdése előtt érkeznek a templomba („nehogy elfoglalják a helyünket” – mondták), illetve ha ez nem sikerül, megkérlik az ismeretlent: „Kérem én itt szoktam imádkozni, arrébb menne?”³⁹

Konfliktusokhoz is vezethet a „két kör” találkozása főként a nagyobb ünnepekkor, amikor sokan jönnek el a zsinagógába olyanok is, akik a rituális év más napjain nincsenek jelen. A legjobb példa erre a Jom kippur, az Engesztelés napja. Ez a nap a „belső kör” számára jelentős vallási tartalommal bír (az Isten ekkor „pecsételi be” jövő évi sorsukat bűneik megváltásának arányában). A többi résztvevő számára inkább a közösséghez való tartozást fejezi ki a rítus. Ezek az eltérő kognitív tartalmak vezethetnek konfliktusokhoz a rítus során, hiszen az utóbb említett résztvevők gyakran hangosan beszélgetnek, zavarva az imádkozók áhítatát. Az imádkozók közül ilyenkor többen rácsapnak padjaikra, odamennek ill. kiabálva rendre utasítják a hangoskodókat.

A rituális, hagyományos keretek látható, hallható megsértése tehát (amely jelzi a „rendbontó” külső kör rituális-vallási ismereteinek tartalmait is) konfliktusok oka lehet.

Ez sokszor a rituális térhasználatban is megmutatkozik. A „rendbontók” általában a zsinagóga hátsó padjaiban foglalnak helyet vagy a karzaton, ami újabb konfliktusforrást rejt magában, hiszen a karzat – amint azt már korábban olvashattuk – a nők számára fenntartott hely.

Még az idén is emlékeznek s többször fel is idézik annak az asszonynak az esetét, akinek a tavalyi Jom kippurnál többször is megszólalt a rádiótelefonja a Jom kippurt bevezető, Kol nidré rítusa során. A rádiótelefon használata többször is konfliktushoz vezetett már, ezek a konfliktusok később többször emlegetett történetekként maradnak meg a „belső kör” tagjaiban: „A múlt szombaton, megint bár micva volt – meséli egyikük – és az egyik férfinak el kezdett csörögni a „bunkófonja” úgy kellett neki szólni, hogy ezt nem lehet.”

A bár micvává avatás átmeneti rítusait általában szombaton tartják, mert a felnőtté vált ifjút ekkor hívják fel a nyilvános Tóraolvasás alkalmával a Tórához, ő olvassa fel a közösségnek az előírt tórai szakaszt kiegészítő prófétai szakaszt, a háftárát (ma ez nem mindig van így, mert a fiúk közül sokan nem olvasnak jól héberül). Ezeken a szombatokon az ünnepelt családja és azok ismeretségi köre is részt vesz a rítuson, közülük sokan nem ismerik a megfelelő vallási előírásokat, ezért ezek az alkalmak is konfliktushelyzetekhez vezethetnek.

Egy ilyen bár micván történt eset volt, ahol a dohányzás (tűzgyújtás) tilalmát sem tartották tiszteletben: „Több embernek is kellett szólnom, hogy hagyja abba a dohányzást, ráadásul az egyik még telefonált is közben, közvetlenül a templom bejáratánál, hallottam is ahogy mondja a telefonba annak akivel beszélt, hogy ez egy vallásos templom, sajnos most le kell tennem.”

³⁹ Ez a jelenség visszavezethető arra a talmudi tradícióra (Bráhot 6b), amelynek megfelelően a zsinagógában mindenkinek van saját ülőhelye (jiddisül: shtodt). Ezek eredetileg önálló imaszékek, de több helyütt (így a Bethlen téren is) már csak padok vannak építve, ám ezeken is (csakúgy mint az imaszékek legtöbbszörén) van olvasólap és fiók. Sok helyütt egész évre megvásárolják maguknak ezeket a helyeket (Frojimovics 1995:194). A padok fiókjaiban tartják imakönyvüket, tfillinjüket és tálliszukat (a teffilin és tállit - szefárd héber átírásban - az imaköpenyt és az imaszíjakat jelenti, amelyek a rítusok elengedhetetlen tartozékai. A Bethlen téren is megvannak a rendszeresen odajárók saját helyei, amelyekben a fent említett rituális tárgyaikat is tartják. Néhány ilyen helyet egy a vezetőknévüket jelölő táblácska is jelöli. Ezeket a helyeket azonban csak a - később elemzésre kerülő - „belső kör” tagjai ismerik, ezért alakul ki néha konfliktushelyzet ezen tagok és a „kívülről érkezők” között. A fent leírt talmudi tradíciót azonban senki sem ismerte, s a pénzben való „helyfoglalást” sem gyakorolják itt.

A később újra és újra elmesélt történetek továbbélése egyrészt elmélyíti a halacha életmódbeli mintáit: „hogyan nem lehet viselkedni”, másrészt erősítik a „mi tudatot”, a Bethlen téri belső kör hagyományait.

Valamint a külső körök számára is kialakítja a Bethlen tér entitását, helyét a zsidó társadalomban: „ez egy vallásos templom.”

Többször is hangsúlyozni kell azonban, hogy ezek az említett „körök” átjárhatóak, nem jelentenek merev határokat a zsidóság tagjainak számára.

Ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott: „A Bethlen tér van, és mész, majd egy idő után láthatóak a határok, megvannak világosan a beavatottsági szintek, de ezek mobilok, ha akarsz, beljebb kerülhetsz...”

Ezek a „körök” azért sem merev határok, mert a zsidó hitélet állandó „mozgásban” van.

A csak a nagy ünnepekre ellátogató zsidók nagyrészt a második világháború alatt vagy után születettek generációi. Közülük legtöbben elvesztették a kapcsolatot a zsidó vallási élettel, hagyománnyal, ismereteik a zsidó vallásról, történelemről és kultúráról meglehetősen hézagosak, ám zsidónak „érzik” és definiálják magukat (Kovács 1992:280). Ez a „zsidóságon belüli”, ám a zsidó rituális élet mindennapjainak szempontjából „külső körként” nevezhető csoport legtöbbje – egyikük szerint – úgy véli, hogy „ha közünk van ükeinkhez és ivadékainkhoz akkor meg kell tartanunk a szertartásokat sok kérdezősködés nélkül bízva a közös tapasztalatban. Nyilván ezért megy el sok agnosztikus az istentiszteletre, s ebben a rabbinikus-haláchikus közösség nem is háborgatja”(Tamás 1997:11). „Van itt egy generáció, aki 40-50 év körüli. Az a „harmadik generáció”, akiknek nincs háttér, a mi generációnk (50-esek) az, akik tulajdonképpen úgy nőttek föl, hogy valamilyen oknál fogva, nem szólt arról nekik semmi, hogy zsidók. Nem feltétlenül azért, mert tagadták volna, de szüleinknek egyszerűen nem volt idejük, hogy továbbadják ezt nekünk. Anyámék reggel elmentek, este 10-kor hazajöttek, mi az utcán nőttünk föl gyakorlatilag. A zsidóság nem volt téma, ha volt is, biztos hogy nem előttünk, hanem kettőjük között vagy a nagymamámékkal. Ők nem éltek zsidó életet. Az 50-es évek, mint olyan, elképesztő korszak volt. Az ebből a generációból kinőtteknek nincs az a háttér, ami azt a biztonságot adná meg – a hitbeli biztonságot –, ami a félelemnélküliséget jelenti. Ez nem azt jelenti, hogy most már nem félek, ez hazugság lenne. Egy ilyen helyzetben ugyanúgy megélem a magam félelmét (ha meglátok egy „olyan” csizmát, ruhát) mint bárki más, talán jobban mint egy egyszerű ember, akinek semmi kötődése nincs a zsidósághoz. Ő elmegy mellette, nincs hozzá köze. Nekem van. A génjeimben van közöm hozzá, mert tudom, ha bármi van, az első leszek, aki szembekerül vele. Nem igaz, hogy nem félek. Most pénteken, amikor mentem a templomba, végig azért imádkoztam, hogy a hit erősebb legyen a félelemnél, de ugyanakkor mentem, mert azt nem tudom megtenni, hogy nem megyek, mert Istennel kerülök szembe, nem emberekkel. Ez a hitháttér hiányzik ma, mert nem elég az, hogy tudom, zsidó vagyok” – mesélte erről egyik beszélgetőtársam.

Hasonlóan hipotetikus módon, de mindazonáltal a terepen megfogalmazott „belső kategóriákat” alátámasztva, a „külső körökkel” szemben megfogalmazhatóvá válik a „belső kör” világa is. Azoknak a „körét” értem ezalatt, akik minden nap találkoznak a közös imádkozások alkalmával és a kultúra mindennapjainak közös megélése által. Ez elsősorban a Bethlen tri minjánt jelenti.

A vallási törvények szerint közösen imádkozni csak tíz felnőtt zsidó férfi jelenlétében lehet (Jólesz 1985:135). A tizenhárom éven aluli fiúk, akik még nem számítanak rituális értelemben felnőttnek és a nők nem számíthatók az imádkozó közösség számába, mindazonáltal – természetesen –ők is részt vehetnek az istentiszteleteken. A közösen imádkozó, legalább tíz férfiból álló gyülekezet elnevezése a minján (Krausz, Oberlander 1996:28).

A Bethlen téri minján társadalmi, és generációs értelemben sem homogén. A rabbin kívül nyolc öreg bácsi az „állandó minján” tagja. A legtöbben közülük, mint említettük korábban is a zsidó rituális élet különböző funkcióit (kóser hentes, borkészítő, előimádkozó) töltötték be a múltban és töltik be sokan a jelenben is. Vannak mellettük olyanok is, akik szintén vallásos közegben nőttek föl, ám később értelmiségiként „elhagyták” a mindennapos vallási életet s csak később, nyugdíjba menetelük után „tértek vissza” a zsidósághoz. A harminc, negyven évesek generációjának három „képviselője” van. Két tizenéves és kilenc huszonéves állandó tagja is van a minjánnak; mind tanuló. A huszon-, harminc- és negyven évesek generációjának tagjai szinte kivétel nélkül „visszatanulják” kultúrájuk tradícióit. Egyikük sem vett részt gyermekkorától a zsidó rituális élet mindennapjaiban. Az említettek minden nap együtt imádkoznak. A nagyobb ünnepek parancsolatát is szinte kizárólag ők teljesítik a résztvevők közül. A „hosszú napkor” (a Jom Kippur böjtje alatt) a „belső kör” tagjai mindannyian megtartják az előírt böjtöt; egész nap templomban tartózkodnak, míg a többi jelenlévő csak délelőtt vagy este, illetve a délben tartott Tórához való felhívásnál⁴⁰ van jelen.

A „belső kör” olyan rejtett kódokat is ismer egymásról, amelyek csak a rituális élet résztvevői számára érthetőek. A közösség tagjainak „külső” (polgári) nevei mellett, vannak héber nevei is, amelyet a circumcisio⁴¹ után kapnak. Ezeket a neveket csak az ismeri és tanulja meg egymásról, aki a nyilvános Tóraolvasás alkalmával jelen van, hiszen ezekkel a nevekkkel hívják fel a Tórához a híveket⁴².

Fontos jele az összetartozásnak a „jórcájt”⁴³ „intézménye” is. A halotti évfordulót a gyászolók (főleg gyermekek elhunyt szülei emlékére) a halálozás napján tartják. Ennek előestéjén mécsest gyújtanak, mely egész éjjel és másnap egész nap ég a halott emlékére (Jólesz 1986:85). Az évfordulón káddist kell mondani, ehhez azonban meg kell lennie a minjánnak. A minján tagjai tudnak egymás jórcájtjairól, illetve szólnak egymásnak ezek időpontjairól, hogy az emlékező ezáltal tudjon – a közösséggel együtt – imát mondani elhunyt szeretteiért. „Régebben nagyon sok idősebb járt ide, tele volt a templom idősekkel, ez most már megváltozott, az öregek mellett (és ez jó, hogy ők még most is vannak, mert tőlük baromi sokat lehet tanulni, és azért ők alkotják a „magot”) viszont nagyon sok fiatal is jön, tehát most már úgy látom, hogy ide több fiatal kezd komolyan visszatérni” – mesélte a Bethlen tér egyik fiatal tagja, aki gyerekkorától fogva a zsinagógai közösség életének részese.

Ugyanő így folytatta meglátásait: „Olyan fiatalok találhatnak ide, akiket érdekel a vallás, mert ez egy ismert vallásos hely. A Bethlen térnek ezért is van nagy szerepe a vallásra való rátalálásban, mivel ez a hely nem ortodox, de nem is neológ, hanem a kettő között van, ideális hely az olyan fiatalok számára, akiket a vallás érdekel, de emellett mai, huszadik század végén élő fiatalok: Ennek én nagyon örülök, mert én itt nőttem föl.”

⁴⁰ Ekkor, aki kívánja, adományok felajánlásával megemlékezhet a közösség előtt elhunytjairól, oly módon, hogy felhívják őt a Tórához.

⁴¹ Körülmételés. Héberül B'rít milá. Az újszülött fiú fitymájának levágása nyolcnapos korában. Akinek szülei nem teljesítették ezt a parancsolatot ill. a zsidó vallást felvenni kívánó férfiaknak kötelessége is a circumcisio. Először Ábrahámnak parancsolta ezt Isten (1 Móz 17,9-14), ezért a betérők és azon „visszatérők” akiknek sem apja, sem nagyapja nem esett át a b'rít milán az „Ábrahám fia”, „... ben Ávráhám” héber utónevet kapják. Dolgozatom első változatának megírása után több fiatal férfi esett át a b'rít milán, s lett így tagja a Bethlen téri közösségnek. Mindnyájuk héber neve „...ben Ávráhám” lett egy kivétellel. A közösség „törzstagja” a következőképp interpretálta az eseményeket: „A Bethlen tér majdnem »ben Ávrohómok« csapata lett, még szerencse, hogy te – fordult a „kivételes fiatal” férfi felé – a nagyapád nevét vetted fel s így változatosabbá teszed a palettát”.

⁴² A Tórából való felolvasás központi eleme a szombati és ünnepi istentiszteleteknek. Olvasnak a Tórából a hétfő és csütörtök reggeli, valamint a szombat délutáni szertartáson is. Emellett újholdkor és böjtnapokon is van nyilvános Tóra-olvasás. A Tórához való felszólítást, „felmenetelnek”, álijának nevezik (Donin 1998:152)

⁴³ Jórcájt: Jiddis szó. A német jahrzeit szóból ered és halálozási évfordulót jelent (Jólesz 1985:85)

Utóbbi megjegyzésnek azért van jelentősége, mert „a Bethlen téri fiataloknak” két csoportját különböztethetjük meg; egyrészt vannak akik „itt nőttek föl”, tehát gyerekkoruk óta zsidó nevelésben részesültek, míg másik (nagyobbik) részük idősebb korban megtanulja (ebben az összefüggésben) választott kultúrájának, vallásának tanítását, rendszerét és életmódját. Ezen utóbbi fiatalok is már két-három éve a közösség tagjai: befogadták őket, aktív résztvevői és megélői a közösség életének, így a „fiatalok” elnevezés a kultúra tagjainak részéről mindkét, előbb említett csoportot magában foglalja. Emellett a „régie és új” fiatalok is „szilárd”, baráti közösséget alkotnak, s nem számít közöttük értékmérőnek, hogy ki mióta tagja a „Bethlen térnek.” „Érdekes – meséli a „régiek” közül egyikük – ,hogy amikor én gyerekként ide kerültem, rengeteg másik gyerek is volt itt velem, de ezek eltűntek, a legtöbben elmentek Amerikába vagy Izraelbe, de vannak olyanok is, akik itt maradtak és csak a „vallásból” tűntek el végleg. Most inkább a huszonévesek ébrednek rá arra, hogy „vissza” kell jönni. Egyrészt ezek azok a gyerekek, akik most kezdenek újra ráébredni, hogy zsidó környezetben gyerekeskedtek, másrészt új huszonévesek jönnek, akik előtte nem tudták, hogy mi az a zsidóság, vagy lehet, hogy azt tudták, hogy zsidók, de nem tudták konkrétabban és éppen ezért jöttek vissza, hogy megtudják mi is ez.”

A Bethlen téri „visszatérő” fiatalok kivétel nélkül ilyen „új” huszonévesek: „Édesapám ateista, édesanyám ragaszkodott ahhoz, hogy legyen mezüze⁴⁴ az ajtón és körül legyen metélve, de kóser példáulul sosem volt otthon; nem éltünk vallásos életet, nem is tudtam igazán mi az, ezt itt tanultam meg.” „Apám, anyám, még a nagyszüleim is ateisták. Diákkoromban tudtam meg, hogy zsidó vagyok és akkor jöttem rá arra, amit addig is mindig éreztem, hogy mi az a „valami”, ami mindig is hiányzott nekem. Mindannyian fiatalok, akik itt vagyunk a Bethlen téren, ezt a hiányt éreztük magunkban s azt tudjuk bepótolni itt.”

Ezen sajátos „visszatalálási” motivációk mentén alakult ki a Bethlen tér fiataljainak köre, amelyet egyikük így jellemzett nekem: „Olyan baráti kör alakult ki itt, ami egy igazi közösség és aminek a vallás az alapja, mert végül is nem köt össze minket más, csak a vallás. Ami a fiatalságon belül „él”: elmegyünk focizni, sörözni. De ezekben is a vallás a meghatározó, a vallás mindezek alapja.”

Ami tehát a fiatalokat egymással és a közösség tagjaival összeköti a „vallás”; a zsidó tradíció „átvétele”, megtanulása és megélése a zsinagógai közösségben. „Akik ide járnak, azok nem véletlenül járnak ide – foglalta össze egyikük –, őket valami megfogta itt, ami miatt elkezdtek ide járni és ami megragadta őket így a szívükben. Mert a „vallásosság” nem lehet szív nélkül csinálni, azt nem lehet csinálni, hogy „én mától akkor vallásos vagyok, de semmit nem érzek és akkor csinálom”; ehhez valami benső indíttatás, benső dolog kell, hogy ezt az ember meg tudja élni és az, hogy ne csak egyszer jöjjön le a zsinagógába, hanem folyamatosan járjon és megmaradjon itt, ahhoz valami belső dolog kell és olyan élmény ami őt idekötöti.”

Ezt az élményt egyik interjúalanyom így fogalmazta meg: „Azért van itt esélye a zsidó életnek, azért járok én ide, mert itt érzem, magamban is meg a közösségben is; itt van a Ruáh hákajdes⁴⁵.”

⁴⁴ A m'zúzá („ajtófélfá”) héber szó, askenáz - a fiatalember által használt - kiejtésben: mezüze Azt a pergamentekercset hívják így, melyet a zsidó otthonokban a jobb ajtófélfára szegezve láthatunk. A „mezüze” tekercset fa vagy fémtekercsbe helyezik s ez tartalmazza az 5 Móz. 6;4-8;11;13-21 bibliai részeket. A külső részére a „Sáddáj” (Mindenható) szó, vagy annak kezdőbetűje, a héber „sin” betű van felírva. (Ez egyrészt utalás a 91. zsoltár 1. versére „A Mindenható árnyékában lakozik”, másrészt a „Sómér d'látot Jisráél”, „Isten ajtajainak öre” kifejezés rövidítéséeként is értelmezhető). Olyan lakrészekre kell kifüggeszteni ahol az ember „állandóan” tartózkodik így pl. a mosdó ajtajára nem szoktak mezüzet felszögezni (Jólesz 1985:144).

⁴⁵ A „Ruáh hákodes” askenáz kiejtése. A szó jelentése: „az isteni szellem”. Isten ajándéka, amely által Isten szelleme nyugszik az „ő útjain” járón. (Jólesz 1985:193)

Ez a vallási élmény az, mely az érzelmi kötődés maradandóságát megteremti a közösség fiatal tagjaiban is; ezen élmény ismétlődéseinek vágya motiválja a közösség tagjait, hogy újra és újra részesei legyenek a közösség rítusainak.

A fiatalok ezekben a rítusokban sokszor „speciális szerepet” töltenek be. Ilyen például a Tóra örömnepének (Szimhát Tóra)⁴⁶ rítusa, ahol az ünneplő közösség a zsinagóga Tóratekerceit magukhoz ölelve vagy magasra tartva hangosan, örömtől eltelő hangon énekelnek és táncolnak. A fiatalok erre a rítusra együtt (a közösség tagjaitól eltérően) készülnek: dalokat tanulnak meg az alkalomra, s többször „próbálnak”, amíg az összes fiatal megtanulja a dalok szövegét, dallamát és sorrendjét. A Bethlen téri Szimhát Tóra ezáltal „híressé” válik a többi zsinagóga között is, ezzel pedig hozzájárul a különböző közösségek eltérő entitásainak elmélyüléséhez. „Mielőtt nem lett volna itt ennyi fiatal, nem voltak még ilyen Szimhát Tórák itt; de még a városban is kevés, hallottam is több helyen a városban, hogy emlegették a mi ünnepünk hangulatát” – mesélte egyik beszélgetőtársam.

⁴⁶ Az ünnep nevének jelentése: a Tóra öröme. Az ünnep a Tóra befejezésének és újakezdésének nyilvános alkalmá.. A férfiak ekkor hétszer körbejárják a Tórával a templomot és minden kör után táncolnak a tóratekercekkel. Őket a gyerekek követik, zászlókat lobogtatva (amiért jutalmul cukorkát kapnak). Az ünnepen az összes férfit felhívják a Tórához. Akit a Tóra befejezéséhez és újakezdéséhez hívnak fel, lesz a Tóra vőlegénye (hátán). A prófétai résznek is van vőlegénye (hátán máftir): ő Jósua könyvének első fejezetét olvassa fel. Azért hívják őket vőlegénynek, mert a közösség úgy érzi, hogy „eljegyezte” magát Mózes tanításával. (A Tóra, ebben a kontextusban, a zsidóság mennyasszonya. A három vőlegény halvacsorán látja vendégül a gyülekezetet.)

A fiatalok (önként vállalt) „feladata” a szukkotí sátor⁴⁷ felépítése is, amit közösen építenek meg, díszítenek föl. Ez is a Bethlen tér sajátos „büszkesége” lett az évek folyamán: „A mi sátrunk a legszebb, meg lehet nézni máshol is; mert itt nálunk a „gyerekek” építik fel minden évben” – mesélte a rabbi az egyik ünnepi vendégnek a Sátoros ünnepen.

A fent említett „közös” részvételek mellett a rituális élet külön-külön is feladatokat ró a fiatal tagokra. Ezek a „rituális feladatok” hozzájárulnak a már korábban említett „hagyomány láncolatának” folytonosságához: a fiatalok egyes elemeit tanulják meg a rituális életnek, s az egyes funkciókat ellátó öregek, egy bizonyos tudásszint elérése után, időnként át is adják helyüket a fiataloknak, akik ekkor a közösség előimádkozóivá, kántoraivá vagy a rabbi helyettesítőivé válhatnak.

A „belső kör” kapcsán eddig csupán a minján tagjairól olvashattunk. A Bethlen tér rituális életének mindennapjainak azonban 5-6 nő is résztvevője. (Számuk változó, egyikük éppen a napokban költözött Izraelbe.) Egyesek közülük a minján tagjainak családtagjai, mások személyes életsorsuk okán önmaguktól váltak „visszatérővé”. Korosztály szerinti összetételük hasonló a férfiakéhoz: huszonévesek vagy negyven-ötven éven túliak; a „középső” korosztály körükből hiányzik.

A nők közössége rituális szempontból eltér a zsidó közösség férfitagjainak életvitelétől. A zsidó vallási életmód ugyanis a már említett vallási parancsolatok (micvák) köré szerveződik. A zsidó tradíció 613 parancsolatot tart számon. Közülük 248 – a tradíció által az emberi test szerveinek számával megegyező – parancsolat ún. „cselekvő parancs”, ezek időhöz köthetőek, mint pl. a napi három imádkozás.

A további 365 parancsolat – ami az év napjai számának felel meg – pedig „tiltó parancsolat”, mint pl. a disznóhús evésének tilalma.

A nőknek (a családban betöltött helyzetük miatt) csak az utóbbiakat kell megtartaniuk, ezért a nyilvános rituális szférának – az általam vizsgált kulturális dimenzióknak – hagyományosan nem részesei.

Az említett nők egyrészt úgy vesznek részt a nyilvános rituális életben, ahogyan a tradicionális zsidó otthonokban teszik. Ételeket készítenek el, edényeket kóserolnak (tesznek rituálisan tisztává) nagyobb közösségi rendezvények előtt, a közösségi péntek esti kiddusok előtt áldás kíséretében meggyújtják a szombati gyertyákat, stb.

Az elmondottak mutatják, hogy a kultúra hagyományos formái megváltozásának lehetünk tanúi, hiszen a fent említett tevékenységek a zsidó otthonokban voltak kizárólag fellelhetőek, hiszen ezek olyan rítusokhoz kapcsolódnak, amelyek elsősorban családi rítusok, s nem tartoznak a nyilvános rituális élet szférájába.

Hogy csak a legutolsó példához csatlakozzunk, a tradicionális zsidó kultúrában nemcsak az szokatlan, hogy a templomban nő gyújtja meg a szombati gyertyát, hanem maga e rítus is, hiszen „a nőknek ekkor otthon kell tartózkodniuk, s otthon várni a férjüket meg fiaikat, akik

⁴⁷ A Szukkot, a Sátoros ünnep a virágokkal, gyümölcsökkel díszített aratókunyhókról kapta a nevét. A Jom Kippurt követő napon kezdődik meg a szukka (szukko), azaz a sátor építése. Az ünnep az ősök idejének azt az időpontját eleveníti meg, amikor a zsidóság az egyiptomi kivonulás után negyven éven keresztül vándorolt a pusztában és sátorban élt. Az ünnepi sátor jelkép, és ezen keresztül az ősök cselekedeteinek jelenben való megélésének tere is. A Talmud (Szukka 28.a.) tartalmazza (és később a Sulchán Áruh (134-137) is meghatározza) az ünnep formai előírásait: hét napig a sátort kell állandó lakhelynek tekinteni; a saját házat pedig ideiglenesnek.

A sáturnak gyöngének kell lennie. Nem lehet magasabb 20 könyöknél, de alacsonyabb sem tíznél. A sáturnak erre az alkalomra építettnek kell lennie: ha már régebben meg volt valamilyen átalakítást kell rajta végezni az ünnep előtt. A sátor befedéséről külön előírások szólnak: csakis növényi anyagokat szabad felhasználni a sátor tetőzetének elkészítéséhez és ezeket is a természetben előforduló alakjukban. A tetőnek gyöngének kell lennie, nehogy teljes védelmet nyújtson, tehát nem készülhet tömör anyagból. Annyira kell átlátszónak lennie, hogy a tetőn keresztül látni lehessen a csillagokat. Az esőt sem szabad ekképpen felfognia a sátor tetőzetének.

mennek haza a vacsorára” – ahogy egyik idős interjúalanyom mesélte. Másrészt – s ez is új jelenség – imádkozni is lejárnak (hétköznaponként is) a férfiak „közé”.

Az említett jelenségek nem állnak egyedül a mai magyarországi zsidó kultúrában s így a Bethlen téren sem; ezen jelenségek értelmezésével is a zsidó kultúra sajátos változásainak miérettjeire, jelentéseire pillanthatunk rá.

A fiatalok „visszatérésével”, valamint a nők újfajta részvételével, a közösség tagjainak gyarapodásával tehát számos változáson ment keresztül a Bethlen tér rituális gyakorlata

Néhány példa bemutatása érzékletesen világítja meg mindezt. A rítus változásával, tehát – mint látjuk – jelentése is megváltozik. A széder, a zsidóság egyik legnagyobb ünnepének, az Egyiptomból való kivonulásra emlékeztető, Pészahnak az előestéje.

A zsidó vallás sajátos időkezelési struktúrája nyomán, Izraelben ez egy széder estét, a diaszpórában s így Magyarországon is két széder este megünneplését jelenti. (Donin 1998:211). Ebben az esetben mindkét este rítusa egyforma⁴⁸.

Tradicionálisan a széder a „zsinagógából, a Pészah esti istentiszteletről hazaérve kell elkezdni” (Donin 1998:214); sőt – egy másik forrás szerint – „a Pészah az egyetlen zsidó ünnep, amelyet külön házi istentisztelet is kitüntet: az első két est széderje.” (Hahn 1995:60)

A mai magyarországi zsidó kultúrában mára ez megváltozott. Szinte minden hitközség szervez tagjainak és vendégeinek közösségi széderestét. (Ez persze nem csak Magyarországra jellemző, hanem az egyetemes judaizmus gyakorlatában is általános lett mára.)

A Bethlen téren is minden évben rendeznek közösségi széderestét. Az elmúlt években az imateremben zsúfolódott össze a vendégsereg, ám tavaly óta – a megnövekedett érdeklődés miatt – a zsinagógával szomszédos Gyógypedagógiai Főiskolának a dísztermét kellett kibérelni a legalább 200 fős közönségnek. A rituális élet ilyen „dinamikus” változása jól mutatja a „hagyományos gyakorlat” és a „kulturális tudás” metamorfolódását is.

Érzékletes példa a széder estén résztvevők eltérő hozzáállásai, szerepvállalásai.

Kezdjük a már említett hölgyekkel. A Pészah ünnep kóserági szabályai különleges hangsúlyt kapnak ezen az ünnepen, még a „hétköznapi kóserághoz” képest is, hiszen nem csak az általános rituális előírásokhoz kell ilyenkor ragaszkodni, hanem arra is kell vigyázni, hogy az otthonokban (a széder est hagyományos színhelyén) ne legyen semmiféle kovászos megtalálható⁴⁹.

A széder este közösségivé válásával, s a „megnövekedett” helyszín kóserítésével a belső kör hölgytagjainak nagy része nem otthon végezte el a rituális előírásokat, hanem a gyülekezet környezetében – mintegy otthonává téve azt –, s így valószínűleg meg sem tudott felelni a halacha rávonatkozó előírásainak, mivel a Bethlen tér „kikóserolása” – ahogy nevezték – több napig is eltartott. Hasonlóan nehéz helyzetbe kerültek azok a fiatalok is, akik segédkeztek a közös széder este megrendezésében.

Az ilyen „tömeges” rendezvényeknek két oldala van a belső kör számára. Az egyik, a Bethlen tér „presztizsét,” hírét növelő és entitását mélyítő pozitív jelentés. Másfelől azonban a külső körökkel való találkozás konfliktusforrását is magában hordja. A minján kisebbik része részt sem vesz a közösségi széderen (ez az első széder este szokott enni), hanem a tradíciónak megfelelően otthon tartja mindkettőt családjával. A többiek a közös széderen is részt vesznek,

⁴⁸ A Pészah a zsidó nép egyiptomi kivonulásának nyolc napon át tartó emlékűnnep. Első és utolsó két napja főünnep, a közbülső négy nap félünnep. Az ünnepet köszöntő este: a széder. A széder jelentése: rend, mivel a széder estének meghatározott rendben kell lefolynia. A széder megrendezésének alapja a Tóra négyszer (2 Móz 12, 26-27; 13, 8; 13, 14; 5 Móz 6, 20); megismétlődő felhívása: „Mondd el fiadnak ezt: így cselekedett velem az Úr, mikor kivonultam Egyiptomból” (Hahn 1995:60).

⁴⁹ Az ünnepre vonatkozó parancsok előírják a kovásztalan kenyér kizárólagos fogyasztását, valamint a házban található kovászos élelmiszerek megsemmisítését. A Tóra erről így rendelkezik: „Hét napon át kovásztalan kenyeret egyetek.” „Már az első napra takarítsatok ki minden kovászt házatokból.” (2 Móz 12, 6-7).

míg másnap otthon végzik el családjukkal a rítust. A minjához nem tartozók általában csak a közösségi széderen vesznek részt s valószínűleg nekik nem az ünnep tradicionális jelentése, a vallási élmény lelki pillanatainak átélése a fontos; hanem a közösséghez tartozás érzése.

Ez az eltérő hozzáállás a rítus „kognitív térképén” (vö. Boglár:1997) is körülhatárolhatóvá válik. A széder esti rítus levezetője otthon a családfő vagy a legidősebb zsidó férfi szokott lenni; a közösségi széderen – ennek analógiájaként – a rabbi vezeti le a szédert minden évben a Bethlen téren. Ahogyan a családokban, (a széder asztal körül ülve) a férfi tagok figyelnek a Haggádára⁵⁰, és egyes részeket átvesznek a nyilvános felolvasásból; ugyanúgy a közös széderen a belső kör tagjai körülülnek a rabbi s annak felkérésére néhány verset felolvasnak az egyiptomi kivonulás történetének elbeszéléséből. Előtte és utána követik mind a felolvasott mítoszt mondatról-mondatra, mind az előírt időpontokban elvégzendő rituális cselekedetek ritmusát.

Ezekre a cselekedetekre egyébként – magyarázó, tanító szavakkal kísérve – a rabbi a többi résztvevőt is felszólítja. A „többi résztvevő” távolabb foglal helyet a szédert vezető rabbi asztalától, s az idő múlásával sem az elbeszélés, sem a hozzá kapcsolódó rítusok előírt menetét nem követi: egyre többen kezdenek el egymással egyre hangosabban beszélgetni, nevetni, majd ki mennek cigarettázni is, amely – ahogyan azt már a tanulmány egyik korábbi részében láthattuk – a belső kör tagjainak áhitatát, kulturális normarendszerét láthatóan sérti, s újra konfliktushelyzetek adódhatnak ebből.

A széder két oldalának átélése és elfogadása ezért a következő megoldással jut nyugvópontra azokban akik a közös széderen és az otthonin is elvégzik a rítust: „Még jó, hogy két széder van. Az első inkább olyan együtt vagyunk, jaj de jó, vidám örömmel. A második otthon az egész más, az sokkal szentebb, a szeretteimmel sokkal jobban át tudom érezni a jelentését; olyan ez amilyen a keresztényeknek a karácsony: az Isten szeret téged, veled van meg azokkal akit szeretsz, és ezt felfogva nagyon örülsz ennek.” „Az első este olyan mint az a sereg, aki akkor Egyiptomból kivonult, tudod sok zsidó együtt, hangosak, meg nem törődnek az egészszel, de azért ott vannak, együtt vagyunk, és én ennek örülök. Otthon viszont átélem magamban az egész történetet, az Isteni kezet, ami akkor kivezetett Egyiptomból minket” – mondták a két rítus bár formailag azonosnak tűnő, mégis eltérő jelentéstartalmáról.

A széder esték elemzett jelenségéhez hasonló a péntek esti kiddusok változó jelentésvilága is. A szombatot egy pohár borral és a megfelelő áldással megszentelő péntek esti rítust nevezzük kiddusnak (a zsidó időszámítás szerint a napok estétől estig tartanak).

A „hagyományos” kulturális gyakorlatban ezt a családfő vezeti, a péntek esti istentiszteletből hazajövet, az előírt vacsora előtt. „Valaha a templomban nem mondtak kiddust, csak odahaza, családi körben, később a templomban is megszentelték a szombatot.” (Deutsch 1984:64)

Néhány évvel ezelőtt még a Bethlen téren is az volt a gyakorlat, hogy a péntek esti istentisztelet után a kántor a közösség előtt elvégezte a kiddus rítusát, ezután – a rabbi rövid tanítását követően – mindenki hazament s otthon elvégezte ugyanezt a rítust.

Az elmúlt két évben ez is megváltozott, mivel a hétköznapi rituális életben résztvevők mellett a péntek esti istentiszteletre egyre többen kezdtek el járni, s végül 50-60 állandó „péntek esti” tagja lett a közösségnek

A péntek délután és este ezért a résztvevők többségének tanulási, „ismerkedési” fórumot tesz lehetővé a zsidó vallással, a „hagyományokkal”, a héber nyelv és a rituális gyakorlat elmélyítésével. A templomi kiddus után ez a „tágabb gyülekezet” átmegy a szomszédos

⁵⁰ A családban vagy a közösségben megrendezett széder-est könyve a Haggáda, az egyiptomi kivonulás történetének elbeszélése.

imaterembe, ahol a belső kör hölgytagjai által meggyújtott gyertyák és megterített asztal várja őket.

A közösség ezen rítuson, együtt végzi el az otthoni kiddus szertartás legfontosabb mozzanatait. Először is eléneklik a hagyományos (talmudi aggárára épülő) „Sálom áléchem... c. dalt, ami „eredetileg” a férfiakat a templomtól hazáig kísérő (!) angyaloknak szól, a tradíciónak megfelelően (Lau 1994:175–176). Majd a közösség egyik tagja elmondja a kiddus áldását, egy másik felkért pedig a barcheszre⁵¹ mondandó áldást a rituális kézmosás után (amelyre a megfelelő eszközök már elő vannak készítve).

Ezeket a rituálisan előírt cselekedeteket a minján tagjai „játszák elő”, akik (öreges és fiatalok egyaránt) – mivel otthon is elvégzik a rítust – pontosan be tudják mutatni azok minden részletét a többi résztvevő számára. A rituális cselekmények nyilvános megtörténte után – a kultúra tradíciójában élő – szombati énekeket énekli a közösség; ezek szövege fonetikusán is le van írva – a belső kör egyik hölgytagja által készített – kis, összefűzött könyvecskében, amelyet minden résztvevő kézhez kap, s amelyből követni tudja illetve megtanulhatja ezeket a dalokat. Ez a füzet tartalmazza az étkezés utáni áldások (bencsolás) bevezető részeit is.

Az étkezés a rituálisan előírt barcheszből, süteményből és gyümölcsből áll. A rabbi a kiddus alatt hosszabb tanítást mond az adott hét hetiszakaszának tartalmáról: elmondja a Tórai szakasz történetét, összekötve a talmudikus, írásmagyarázati kiegészítésekkel, példázatokkal.

Gyakran meghívott előadók is beszélnek a judaizmus különféle területein végzett kutatásairól, vagy ezekkel kapcsolatos gondolataikról.

A minján tagjai ezután hazatérve otthon, maguk is megtartják a kiddust és a péntek esti vacsorát a tradíció előírásainak megfelelően. Mindnyájan részt vesznek azonban a közösségi kiddus rítusán is.

Az elmondottak többek között a tágabb értelemben vett közösség ismerkedését segítik elő. Itt nincsenek konfliktusok a belső kör és a „kívülről jövők” között, hiszen a péntek esténként lejárók érdeklődnek a vallásos életmód és értékrendszer iránt. A minján „szűrője” sem annyira szigorú a „még csak ismerkedők” irányában, így tolerálják, ha azok táskával a kezükben vagy autóval érkeznek a péntek estére.

Az alkalom is kedvezőbb a különböző „körök” találkozásához, megismerkedéséhez és egymás elfogadásához, mint a széder este például, hiszen ez hetente megismétlődik, permanens rítusként, állandó közösséget épít ki a különféle körök tagjaiból. Többen a péntek estén járók közül jelennek meg elsősorban a szombati rítusokon (szombat déli kiddus, sálesüdesz) és – ritkábban – a hétköznapi imádkozásokon. A megtanult rituális cselekedeteket, áldásokat, énekeket pedig még ennél is többen kezdik otthon is gyakorolni, olyanok is, akik eddig még sosem láttak ilyet családjukban.

Mivel a szombat a zsidóság rituális életének középpontja, ezért a sabbati törvényekhez való hozzáállások bemutatásával képet kaphatunk az általunk vizsgált közösség tagjai és a zsidó hagyományvilág között fennálló viszonyrendszer tartalmairól is.

A szombat megélésének különböző „szintjei” (az előírt parancsolatok teljességének illetve bizonyos elemeinek betartása és elengedése, ezen parancsolatok „fontossági sorrendbe” állítása, egyéni rendszerezése) segítenek bepillantani a Bethlen tér tagjainak sajátos – a tradícióval folytatott – kommunikációjának világába. „Ha nem járnék le szombaton, akkor az nekem nem lenne szombat, nem olyan lenne a szombatom, mint amikor lent vagyok, mert én így szoktam meg, hogy amikor szombat van, akkor én lemegyek a Bethlen téri zsinagógába” „Nekem a Bethlen tér és a szombat együtt jelenik meg, ha hétközben rá gondolok. Az egyik a másik nélkül sokat veszítene fontosságából.” „Van akinek a szombattartás abból áll, hogy elmegy a zsinagógába, előtte meggyújtja a gyertyát otthon, de

⁵¹ A péntek esti és ünnepi étkezések előtt megáldott kalács (Jólesz 1985:26)

a hangsúly a zsinagógán van.” A kulturális értékrendszer megváltozását figyelhetjük meg is mivel a személyes átélés hangsúlya gyakran a zsinagógában megélt „szombati élményre” tevődik át, s ez nincs arányban a hagyomány által előírt parancsolatok, azaz a tradicionális normarendszer betartásával.

Hasonlóan a fent említettekhez, az ünnep személyes átélését hangsúlyozzák az alábbi interjúrészletek is: „Imádom a szombatokat; de én nem a szigorú halachikus értelemben vagyok szombattartó, mégis szombattartónak érzem magam, mert én tényleg átélem, átgondolom a Teremtést... Például rágyújtok szombaton vagy van úgy, hogy televíziót is nézek, de ez nekem a pihenést és az elmélyülés élvezetét adja, ahogy Isten is megpihent a hetedik napon. Megpróbálom ilyenkor kizárni magamból a külvilágot és elgondolkozni a világon, az életem meg a saját hetem napjain.” „Nem szállok föl szombaton a BKV-ra, ez kell a lelki nyugalmamnak, inkább sétálok fél vagy háromnegyed órát hazáig, aztán megtartom és átélem azt a harmóniát, ami a szombat rendeltetése és amely bennünk is meg kell valósuljon ekkor. Ha mondjuk ilyenkor nem szívnék el egy-két cigit, akkor baromira hiányozna, nem érezném jól magam és szerintem a nyugalom ilyenkor fontosabb, mint a parancsolatok minden pontjának a betartása.”

Van akiket ez a hozzáállás zavar, elsősorban azokat akik arra törekednek a Bethlen téri közösségből, hogy minden előírást megtartsanak. Vannak köztük olyanok is akik bár messze laknak a zsinagógától, hogy ne szegjék meg a halacha rendelkezéseit, a templomban alszanak nyugágyakon, vagy valamelyik idősebb bácsinál kapnak szállást. A péntek esti étkezést is vendégeskedéssel „oldják meg”. S bár zavarja őket mások – fent említettek – hozzáállása, mégis nagyrészt tolerálják azt: „Először én is utáltam a halachát, szerintem ezt mindenki így éli meg; aztán a Bethlen téren mélyültem el benne s aztán magamra és minden más zsidóra is érvényesnek kezdtem érezni. Szerintem ezen mindenki átmegy ha hajlandó jobban megismerni a vallását.” „Szerintem még mindig jobb ha valaki már egyáltalán érez valamit szombaton, ha fontos neki, mert az például nagyon szomorú, hogy – én zsidó iskolába járok – az osztálytársaim közül a legtöbbet rohadtul nem érdekli az egész; ez az igazán rossz nekem, meg az egész zsidóság számára.” „Számomra a vallásosság: betartani a törvényeket, a vallást, viszont vannak olyanok is akik azt mondják, hogy nem tudják tartani a szombatot, viszont nagyon sok mindent megtartanak. Hallottam egyszer, hogy nem lehet „kicsit” vallásosnak lenni, hanem vagy vallásos az ember vagy nem. Ez szerintem nem igaz, azért mert aki nem tudja megtartani a szombatot, viszont elmegy pénteken a templomba, annak az a vallásosság. Különböző szinten van meg a kapcsolat a vallással.” „Van aki ahhoz van hozzászokva, hogy otthon megvárja a férjét, a barátját és otthon rendesen „megcsinálja” neki az egész szombatot, el se megy a zsinagógába, van akinek abból áll, hogy elmegy, aztán buszozik. Ebből látszik, hogy mennyire mások az emberek és kinek mennyire és hogyan „jön belülről” illetve mindenkihez belülről jön ugyanúgy, csak van aki ennyire érzi fontosnak, attól függően, hogy neki milyen a zsidósága.

Vannak tehát olyan emberek is, akik tartják és „megemlékeznek”⁵² a szombatról és vannak akik megemlékeznek, de látszólag nem tartják meg a parancsolatokat. Nekik viszont ez ugyanolyan fontos, mint nekünk akik tartjuk az egészet.” „Engem nem zavar ha valaki rágyújt vagy telefonál szombaton, csak ne a zsinagóga kapujában tegye azt” – mondták beszélgetőtársaim.

Láthattuk tehát a szombat példáján is, hogy a Bethlen téren a tradícióval való kapcsolatnak, egymástól akár teljesen eltérő szintjei találhatók meg.

⁵² „Emlékezzél meg az igazság napjáról, hogy megszenteljed. Hat napon át dolgozzál és végezd el minden munkádat. A hetedik napon azonban semmi munkát, se te, sem fiad, sem lányod, sem szolgád, sem szolgálónőd, sem az idegen aki kapuidon belül van. Mert hat napon alkotta az Örökkévaló az eget és a földet, a tengert és mind ami benne van és megpihent a hetedik napon.” (2 Móz 20 ,8-13).

A Bethlen tér – ezen sokszínűsége okán – betekintést nyújt számunkra a mai élő zsidó kultúra heterogenitásába is. Ám ez a „heterogenitás” a személyes hozzáállások, a kognitív tartalmak szintjén ragadható inkább meg; a rítusok világában kevésbé, hiszen – bár ezek is változásban vannak – a vallásos zsidó élet folyamatosságának szempontjából a fontos az, hogy az előírt rítusok meg legyenek tartva. Ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott: „A zsidóságban sose az volt a fontos, hogy ki mit gondol, hanem hogy az illető lejár-e a zsinagógába, hogy meg van-e a minján.”

A tradíció szerepe és milyensége az etnikus öndefiníciók, meghatározások tartalmaira is kihatnak, mivel a rituális élet változásaiban is megjelenik a „magyar zsidó” komplex identitás szerkezet problematikája. A Tóra Örömnepének legutolsó körtáncán után merült fel például az igény arra, hogy még egy utolsó énekkel zárja le a közösség ezt a rítust.

Többen felvetették, hogy a „Szól a kakas már”⁵³ című dalt énekelje el a közösség, amit hosszas tanakodás követett, mivel a rituális életben eddig a Bethlen téren kizárólag a szent nyelven, héberül szólaltak meg az imádságok és az énekek. Végül mégis meghatódva énekelte el a gyülekezet a magyar nyelvű dalt a Tóratekercsek elhelyezése előtt, a rítust lezáró aktusként.

Fejezetünk kérdésfeltevéseinek összegzéseként, megfogalmazhatjuk tehát, hogy „létezik” és megközelíthető, tanulmányozható a magyar zsidó kultúra és identitás. Ennek sajátosságát a magyar zsidó kultúra jelenségeinek, tartalmainak a belső-személyes átélésekre fektetett hangsúlya mentén ragadhatjuk meg legkönnyebben. A személyes átélések fontossága, a halachikus kultúra értékrendszerei fölé helyezéseinek okai vallásilag a kereszténység hatásában, míg az életmód szempontjából a „magyar” kultúra hatásaiban kereshetők.

Ez egyrészt a kulturális környezet közvetett hatásaként is értelmezhető, másrészt a „visszatérések” számának megnövekedésével, hiszen a „visszatérők” nagy része nem kapott vallásos zsidó nevelést.

A belső átélések fontosságát hangsúlyozó értékrendszer végül azért fontos tényező számunkra, mert ezek a hozzáállások kihatnak a zsidó életmódra is, azáltal hogy a személyes átélések fontosabbá válhatnak, mint a tradicionális-halachikus életforma, ezért az utóbbi megváltozásának, „átértékelődésének” illetve az erre utaló jelenségeknek is tanúi lehetünk.

A gondolatmenet lezárásaként lássunk egy interjúrészletet a Bethlen térről: „A magyar szellemiség feltétlenül ráüti a bélyegét az itteni zsidókra. Az egész szimbólumrendszer, az értelmezés. Magyarországon a zsidó, az mindig zsidó lesz, Izraelben meg a zsidó, mindig magyar lesz.”

A vallási tradíció tehát többszörösen is meghatározója a magyar zsidó kultúrának. Egyrészt a hagyomány láncolata, s az így áthagyományozódó tradicionális norma és értékrendszerek lehetővé teszik a kultúra „külső köreinek” „visszatérését” a vallás „saját-biztonságos” környezetéhez.

A saját tradícionális rendszer kifejezője és elmélyítője is a közös kisebbségi tartalmak máságának a többségi társadalom kultúrájával szemben. Harmadrészt a tradíció változásai is lehetővé teszik a magyar zsidóság önmegfogalmazását az egyetemes judaizmus világában kijelölve e sajátos közösség helyét azon két kultúra világa között, amelyekhez egyaránt kötődik, s amelyekkel „szemben” mégis kisebbségben él.

⁵³ Az említett dalt a magyar-zsidó tradíció, az első magyarországi (nagykállói) hászid cáddiknak; (héberül: „igaz”; a hászid közösségek vallási vezetőinek elnevezése) Eizik Taubnak (1790-1829) tulajdonítja. A magyarság szeretetéről híres rabbi több, magyar népdalból költött, zsidó dalkölteményét ismerjük (Rékai 1997:18). A „Szól a kakast már” többen – ezt Izraelben is többször tapasztaltam – a magyar zsidók „vallási himnuszának” is tekintik.

2. példa: Kereszténység és tradíció a vajdasági magyarok életében, avagy nyugdíjba ment-e a Téliapó?

Egy a vajdasági magyarsággal is foglalkozó szociológiai tanulmány érdekes jelenségre irányíthatja rá figyelmünket. Eszerint a magyarországi és a határon túli magyar közösségek mindegyike közül legtöbben a vajdasági magyarok vallják magukat „vallásosnak a maguk módján”. Ezzel párhuzamosan pedig ugyanitt az egyik legkevesebb a „vallásos vagyok, egyházam tanítását követem” öndefiníció. S míg a két kategória egymáshoz képestötven százalékos eltérést mutat, addig az is kiderül, hogy az egyházhoz való kötődés is jóval nagyobb arányt ér el, mint a magyarországi kérdőívek adatai (Gereben 1999: 130–131).

Az említett adatok elgondolkodtatnak a vallásosságnak mint kulturális rendszernek a vajdasági magyarság életében betöltött tartalmairól.

Mi lehet az oka, milyen jelentéssel bír, hogy a „vallásos vagyok a magam módján” kötődés ennyire domináns e közösségben? Talán a vallásosság mint a saját kultúra értékrendszeréhez való kötődés él a közösség nagy részének életében, s az egyházban kifejeződő tartalmak kevésbé hangsúlyosak számukra? A vallásos tartalmak társadalmi gyakorlása, az ezeket összefogó intézményhez való tartozás másodlagosan vagy egyáltalán nem fontos a „saját vallás” megélésekor?

Terepmunkám eredményei alapján e kérdések válaszlehetőségei a vajdasági magyar közösségek tradicionális értékeinek és a második világháború óta tartó állami szocializációnak kölcsönhatásában, továbbá az utóbbinak a hatásaiban keresendők.

A „tradicionális értékek” a vallásos tartalmak mentén fejeződtek ki leginkább, azonban ezek csak az „elemi szinteken” (család, kisközösségek) élhettek tovább, míg az állami politika, ideológia hatására – főleg a városokban – az egyházak és a permanens vallásgyakorlás kiszorult a társadalmi élet nyilvános szféráiból. Egyik zentai értelmiségi interjúalanyom (aki szintén vallásosnak tartja magát, de egyházának csupán legnagyobb ünnepein vesz részt) a következőképp foglalta össze mindezt: „Tehát identitás-elem a vallás, nem nyúltak bele, de mégis perifériára szorult. Fontos, hogy hogyan állnak az emberek a valláshoz. Aki azt mondja, hogy vallásos vagyok, de a magam módján, nem az egyházam tanítását követem, ebből két dolog következik. Az egyik az, hogy az egyház kiszorult a társadalomból, aminek korábban központi része volt, mert az állam elnyomta. Viszont a családok szintjén megmaradhatott egy olyan tradicionális érték, vagy az identitás miatt, vagy a tradícióhoz való kötődésért, hogy én azért vallásos vagyok, mert ez tovább öröklődött, vagy a személyiségem része maradt. A vallásos vagyok a magam módján az nyilvánvalóan a kommunista érának a következménye. Ez nálunk azért válhatott annyira kifejeződővé, mert a kisebbségi létben nálunk, abban a viszonylagos jólétben az emberek vállalták azt az államkommunizmust, amiben éltek. Ez eleve kizárta a vallásos étellel bármilyen kapcsolattartást. Csak a legbújtatottabb formában volt ennek lehetősége. Ugyanakkor az emberek mélyén, a hagyomány, a tradícióhoz való kötődés, és egyáltalán az, hogy másnak vallja magát a többséggel szemben meghatározó volt, hogy neki más vallása van. A vallás is meghatározója ebben a közegben, de nem meri fölállalni, nem meri nyíltan. Két ütopontja van ennek. Felelősséget kellene vállalnia. Egyrészt mint ideológiai szempontból, másrészt, hogy egy nemzeti közösséghez tartozik. Tehát a jugoszláv internacionalista eszmén belül különválik, és abszolút kizárja magát a társadalmi körforgásból, a társadalmi életből, hiszen alapvetően meghatározó feltétele volt munkába állásnak, bárminek, ha valaki középiskolai végzettséggel ún. kisértelmiséginek tekintette magát, már legalább a párttagságra szüksége volt. Ha valaki elment templomba, akkor megbízhatatlan egyénné vált. Megszűnt a lehetősége, hogy bármilyen vezető pozícióba kerüljön, ha nem volt párttag, mert a

pártideológia ekkor kizárta. A kettős gond az volt, hogy nemcsak ideológiai szempontból, hanem ha te föl vállaltad a vallásodat, például hogy katolikus vallású vagy, akkor a kisebbségi vallásodat is. Lehet hogy kevésbé lett volna bűn, ha esetleg pravoszlávnak vallod magadat, hiszen akkor valahogy a többségi néphez próbálsz idomulni. Sok embernek viszont sokkal fontosabb volt, hogy megőrizze a hagyományait, és ez tartott minket össze a mai napig és a jövőben is ez fog.”

A fenti interjúrészlet sejteti, hogy a közös tradíció alapvető fontossággal bír a közösségek számára, s meghatározza a társadalmi változásokra adott „válaszok”, kulturális adaptációk jellemzőit is. Ahogy interjúalanyaim fogalmaztak: „A világ állandóan változik, minden nap történik szinte valami újdonság, ezt úgy próbáljuk átvészelni, ahogyan már az apáink is tették újra és újra”. „Nekünk a hagyomány az egyetlen kincsünk. Nézd meg, ha ez nem lenne, már majdnem száz éve nem lennénk, annyi minden történt már itt velünk, ha nincs ez a hagyományunk, hol lennénk már?”

A tradícióhoz való kötődés azonban mennyiben jelenti egyszersmind a valláshoz való kötődést is? Milyen része van a tradíciónak a vallásosságnak? Interjúalanyaim a következőképp értékelték ezt: „Nekünk itt Vajdaságban sosem volt saját, egységes hagyományunk. Nézd csak meg a népviseletünket, mondjuk. Például Gombos, de ez a gombosiaké vagy Kupuszina, ami a kupusziniaké.”

A Vajdaságban emellett nagyon erős a saját településhez való kötődés, a lokális identitás⁵⁴. Ezen lokális kötődéseket, a közös vajdasági magyar identitást, közös kisebbségi kultúrát az anyanyelv mellett a „magyar vallások” integrálhatják elsősorban.

E feltevésemet interjúalanyaim is alátámasztották, ahogyan a következő interjúrészletekből is kitűnhet: „Annyi pártunk van, hogy jó lenne most már, ha elmúltak ezek az ügyek, lehetne a hit az, ami ezt az egészet megoldaná. A szocializmus alatt is volt hit, az egypártrendszer volt a vallás, ez azért meghagyta a nyomait, de azért minden téren újjáalakulás van, a fiataloknak is valami több köll, hogy kimozdítsa őket, és ez a hagyomány lehet először, azaz a vallás, mert ez maradt meg nekünk a legtisztábban.”

„A kisebbségi létben nagyon meghatározó a vallás és a nemzettudat kapcsolata, mert a kisebbségnek az az ereje, ami összefogja, és esetleg megmaradásában segítheti, a vallás egyik alapvető dolog lehet. A gazdaság és mindazok az összetartó erők, amelyek korábban egy-egy közösséget összefogni voltak képesek, itt nyilvánvaló, hogy meghatározó a gazdasági érdekeltség, a kultúra és a vallás, ezek az elmúlt időszakban a társadalom és a többség alapvetően a saját kultúráját igyekezett érvényre juttatni, a saját gazdasági érdekeltsége jutott kifejezésre. Tehát az a közeg, az a közösség maradt egyedül a közösségformáló erő, amelyhez a többségi társadalom és a hatalom megpróbált hozzájutni, de igazán mélyebben nem mert belenyúlni, az a vallás volt.”

Az elmondottak szerint – elsősorban az elmúlt rendszernek a politikai és a gazdasági életre gyakorolt hatásával – a kisebbségi kultúra és tradíció egyik legjelentősebb „fenntartója” a vallás maradt mint a saját kultúra környezetének „megőrzője”. De ha az egyházak struktúrája, a vallásosság gyakorlása maradt a „legkevésbé érintett” kulturális rendszer, akkor miért vallották magukat mégis a fejezet elején említett szociológiai felmérés során többségben a vajdaságiak vallásosaknak ugyan, de „egyházuk tanítását nem követik”? Másképp is

⁵⁴ Ennek történeti okai a 18. század második felétől meginduló vajdasági magyar közösségek telepítéseiben kereshetők. A török hódoltság miatt lakatlanná vált területre ugyanis az említett időszaktól kezdte el a Habsburg Monarchia a magyar etnikum letelepítését is a régióban. Ekkor – mivel Magyarország minden tájáról toborozták az embereket – a különböző falvak közösségei megőrizték saját, otthonról hozott csoportidentitásukat. S a későbbi etnikai keveredések, beköltözött etnikumok sem változtattak e két évszázados tradíción (vö. Hegedűs 2000: 603). E helyi tradíciókon keresztül is kifejeződhet a vajdasági magyar identitás és a magyar nemzethez való tartozás tudata, leggyakrabban azonban ezek is összefüggésben állnak a „saját-lokális-etnikai-nemzeti valláshoz” való tartozás tartalmaival, ahogyan azt későbbi példák során is látni fogjuk.

felmerülhet a kérdés: ha korábban az „egypártrendszer volt a vallás”, akkor miért maradt változatlan itt, a Vajdaságban – a közép-európai magyarok által lakott régiók közül a legnagyobb arányban – a magát vallásosnak tartók száma? És miért volt olyan fontos interjúalanyaim mindegyike számára a vallás „alapvető jelentőségének” hangsúlyozása akár annak „etnikai”, akár „hagyományőrző” funkciója mentén?

Mint már említettem mindennek okait a vizsgált közösségekre ható társadalomtörténeti és szocio-kulturális kontextus elemzésében kereshetjük.

Jól világítják meg számunkra mindezt az alábbi interjúrészletek: „Tiltva volt az egyházhoz való tartozás, de még raffináltabban, mint a Szovjetunióban vagy Romániában, mert nem tiltották a templomba járást, hanem a kémhálózaton keresztül figyelték meg a templomba járókat, akiket ezután elbocsátottak az állásából. Volt olyan is, aki egy koncertre ment be a templomba, de az is tiltott hely volt, kirúgták az állásából. Így akartak elidegeníteni bennünket a saját vallásunktól.” Ilyen hatások érték az embereket az intézményes szocializáció során is egészen a jelenkorig. Ezen utóbbi tény jelentőségéről érzékletesen szól a következő interjúrészlet is, amelyben egy huszonegy éves lány mesél néhány évvel ezelőtti iskolás élményeiről: „Nekünk az osztályfőnöki órán állandóan azt sulykolták belénk, hogy a vallás hülyeség, meg hogy nincs Isten. »Mi az, hogy valaki feltámaszt embereket?« – kérdezte az osztályfőnök állandóan. A gyerekek többsége persze ráhallgatott, minket meg, a hittanosokat (az iskolán kívül kell hittanra járni az egyházhoz, de persze mindenki tudta az iskolában is, ki a hittanos) úgy csúfolták, hogy szentecskék. Még azt se lehetett kimondani, hogy karácsonyfa. 1989-ben egy ifjúsági rádióban én kimondtam, hogy karácsonyfa, és ezért újra kellett venni az egészet azzal, hogy újévi fa. Mert akkor még Jugóban az újévet kellett hivatalosan megünnepelni mindenkinek. De még karácsonykor se a Jézuska jött el, hanem a Télapó. A testvérem meg az óvodában mondott egy verset, amiben az a mondat volt, hogy a szekrényt kinyitja egy angyal. És hiába jelentette ebben a versben az angyal az édesanyát, maga a szó miatt az egész sort ki kellett hagyni.” Egy másik – hasonló korú hölgygel készített – interjúrészlet is alátámasztja a fentieket: „Egyszer az iskolában azt mondta a tanító néni, hogy milyen hülyeség az, hogy Jézus feltámasztott egy lányt. Ekkor felálltam, és ellenkeztem vele. Azt mondtam, ez hit kérdése, és aki ebben hisz, annak ez nem hülyeség, hanem valóság. Nagy balhé lett ebből, a szüleim megijedtek egy kicsit, de azért büszkék is voltak rám, főleg a nagyszüleim, hiszen ezt végül is tőlük tanultam.”

Összefoglalva az interjúrészleteket az állami szocializáció egyfajta adaptációs viselkedés- és normarendszer nyilvános-társadalmi gyakorlására és elfogadására készítette a kisebbségi kulturális rendszerek birtokosait. Ezen adaptációs gyakorlat és társadalmi viselkedés hatott a kisebbségi kultúrára, amelynek tradicionális értékei és normái nagyrészt eltérnek ettől, hiszen a magyar tanárok és diákok egy jelentékeny része is kigúnyolja a „nagyszülőktől tanult” vallásos értékeket.

Ezzel „szemben”, illetve ezzel párhuzamosan létezik az „otthon” világa, a hagyomány láncolata, a szülőktől vagy a nagyszülőktől gyermekkorban kapott értékek (amelyeknek a fenti példák alapján jelentős része a saját vallás és hit), azaz a tradíció a családban hagyományozódik tovább, bizonyos fokig rejtve a társadalom nyilvánossága elől. (Láttuk, az utolsó interjúrészletben megijedtek a lány szülei, de azért vállalták is a tradíció értékeit a konfliktushelyzetben – nagyszüleikkel együtt – még büszkék is voltak gyermekükre.)

Láthatjuk tehát a vallás integratív szerepét e konfliktushelyzetekben is. Mielőtt azonban részletesebben is megnéznénk a vallás és kultúra összefüggésrendszereinek újabb „oldalait” az elemzett mikrotársadalmak közötti „általános” különbségtevést is meg kell említeni, miszerint Zenta és Feketics más-más adaptációs mechanizmusok mentén „kommunikált” az állami szocializáció jelenségeivel. Ezt az előzetes megjegyzést utóbbi interjúrészletem is indokolja, hiszen az idézett lány zentai, míg az említett nagyszülők, „akik büszkék voltak” rá, feketicsiek.

A problémakörhöz, illetve ennek „falusi-városi” különbségeire interjúalanyaim közül is többen reflektáltak. „Megtépázott az ősi kultúránk, de nem tűnhetett el, és újjá fog születni, hiszen a mi parasztjaink a legkeresztényebb életet éltek, amit lehet, egész Európában.” „Olyanok ezek a falvak, mint az erős fa gyökerei. Nézd meg a magyar kultúrát, kinek van ilyen hagyománya, ami így fennmaradt! Mi itt a városban ezt jobban elvesztettük, de nincs sokat mit tanulni, mert hát ezt mi se veszthettük el teljesen ez alatt a pár tíz év alatt.”

Lássuk ezért most két példán az elemzett jelenségek sajátosságait a feketicsi, illetve a zentai szocio-kulturális környezetben: „A reformátusoknak van egy nagy előnye a katolikusokkal szemben, önállók sok a paphelyettes, és igazán akármilyen kevesen is vannak már végzik is az istentiszteletet. Vajdaságban meg itt, a városban is kevés a református, azok Feketicsen vannak főleg, ezért is lehet, hogy itt meg Vajdaság többségében nem elég erős az egyházhoz való kötődés” – jellemezte és értékelte egyik zentai interjúalanyom a katolikus és református közösségek (konkrétan Zenta és Feketics) közötti különbségeket⁵⁵.

A „református”, „feketicsi példa” zentai oldalról való pozitív felértékelését egyes viszonyítási pontokban többször is tapasztalhattam. Ez egyrészt a „református falu” pozitív sztereotipizálásából, követendő példájából, másrészt „valódi” különbségekből fakad. A feketicsi magyar közösség kultúrája, tradicionális-saját értékei, kollektív identitása elválaszthatatlan a vallásos értékrendszertől, illetve a helyi református egyháztól.

A feketicsi református egyház minden évben konfirmációkat, vallásos nyári táborokat rendez a gyermekeknek és a fiataloknak több korosztályos csoportban. A feketicsi fiatalokon kívül azonban a vajdasági magyar református közösségek mindegyikéből érkeztek-érkeznek minden évben a résztvevők. Így vállalja föl tudatosan a helyi egyház a református vallás és a magyar kultúra, a saját hagyományok továbbadását tágabb-regionális szinten is. A katekizáció létrejött Kiss Antalhoz, a daruvári misszió lelkészéhez kötődik. A lelkész 1950-ben, tehát a kommunista államhatalom – egyik korábbi interjúalanyomat idézve – „legkeményebb időszakában” kérte fel a feketicsi presbitériumot a Daruvár környéki gyermekek egyhónapos elszállásolására a feketicsi árvaház épületében. (A helyi református árvaház működését ugyanis 1947-ben megszüntették a már többször elemzett, az egyházak társadalmi kizsákmányolására irányuló törekvések következtében.) Ennek a felkérésnek két oka volt: a lelkész missziós munkája során „szomorúan tapasztalta”, hogy a gyermekek vallási tudása hiányos, illetve hogy ők „sem anyanyelvüket, sem saját kultúrájukat nem ismerték kellőképpen”. A kezdeményezés sikerrel járt, az 1950-es években húsz gyermeket engedtek el maguktól a szülők a távoli Feketicsre. Később Kiss Antal Moravicára (Feketictől körülbelül 80 kilométerre fekvő településre) került lelképásztornak, s onnan szervezte meg a volt árvaház épületében minden nyáron a feketicsi református egyházzal közösen, a katekizációk megtartását, amelyek vezetője 25 éven át az említett lelkész maradt. Az összejöveteleken évről évre egyre többen vettek részt több váltásban a gyermekek, majd felnőve saját gyermekeiket küldték a katekizációkra, biztosítva ezzel a tradicionalizálódás folyamatosságát. Az érkezők ellátásában a falu közössége együttesen segédkezett (adakoztak, segítettek a munkában) ezáltal is rámutatva, milyen jelentőséggel bír a saját kultúra és értékrendszer továbbadása a helyi társadalom számára is.

Az egyházi vezetők már a múltban is elsődleges feladatként tűzték ki az általuk „szórványnak” (azaz a saját kultúra „elvesztésének” állapotában levő közösségeknek) tartott magyar közösségekből érkező gyermekek tanítását a közös-magyar hagyományokra és

⁵⁵ A feketicsi magyarok a református, a zentai magyarok a katolikus felekezethez tartoznak. S míg etnikus kötődéseik elválaszthatatlanok felekezetiességüktől, addig e különbségek nem befolyásolják etnikus közösségtudatukat, ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott: „Ahogy nem számít, hogy feketicsi vagy, vagy zentai, úgy az sem számít, hogy református vagy katolikus, lényeg, hogy magyar vagy, magyarul beszélsz, közösek a hagyományaid meg az őseid. Legyél vallásos, mert a magyar az vallásos, de hogy azt, hogy éled meg, melyik templomban, az nem számít.

nyelvre. De a máshonnan érkezők összességét is ezen „alapelv” mentén próbálták szocializálni, a saját kultúra védelmében, válaszul az állami szocializációs folyamatokra is, ahogyan azt az alábbiak is kiemelik: „Mind tömegesebbek lettek ezek az összejövetelek, hiszen a szórványból érkező gyermekek száma évről évre növekedett. Hamarosan be kellett vezetni a második, sőt a harmadik váltást is. Az épület neve időnként változott: Központi Otthon, szeretetház, majd Jugoszláviai Református Egyházak Székháza lett, de alaptevékenysége megmaradt, hogy a Jugoszláviában élő reformátusok megmaradását segítse elő.” (Sárközi 1997: 89)⁵⁶

Feketics példájával szemben első „ránézésre” úgy láthatnánk, hogy Zentán, a városon belül is egy meghatározott térben koncentrálnak a vallási élet. Interjúalanyaim ugyanis, míg a városi templomok legtöbbször környezetét „nem tömegesen látogatottnak” értékelték, addig a város egyik részét a „Kerteket”, más néven „Újfalut” és az ott található plébániát „intenzíven vallásosnak” nevezték meg: „Itt is a városban, a Kertekben, azaz a periferián élő, külső szegény nép jobban megőrizte a valláshoz, egyházhoz való ragaszkodását meg a hagyományokat, mert nem voltak úgy ellenőrizve.” „Az Újfalut egy szegényebb része Zentának, azért is vallásosabb, mint a többi. Az igazi vallást itt őrizték meg, az öreganyók, akik alázatosan morzsolják a rózsafüzért, mormolják az imádságokat nap mint nap, töretlen hittel, mi meg itt, a városiak elagyalunk, meg filozofálgatunk. Köll az is, a kétely, de ők ezt nem ismerik.”

Az interjúrészletekből így rajzolódik ki e „vallásos tér” sajátossága, ami leginkább a tradíció töretlenségében jelenik meg e környezet társadalmi helyzetének jellemzésével párhuzamosan: „szegényebbek”, „egyszerűbbek”. Egyszerűen nem érintette őket úgy az állami szocializáció (hiszen társadalmi helyzetük „periferikussága” nem kapcsolta megélhetésüket szorosan az államhoz), mint az értelmiséget, s ezáltal a hagyományos értékek „kételyét sem ismerik”.

E „helyhez kötöttség” egyrészt megjelenítődik (másrészt „tágabb összefüggéseire” is rámutat) az épülő emléktemplomnak, illetve a tervezett kollégiumnak a felépítésében. Az emléktemplom ugyanis a magyar kultúrához való tartozást kifejező szimbólumaival, „üzeneteivel” a nemzethez való tartozást jeleníti meg a város, a régió egésze számára is, míg a tervezett kollégium ugyanúgy biztosítaná a tradíciók továbbadását az oktatás, a nyári táborok, konferenciák, szemináriumok megszervezésével a feketicsi református példához hasonlóan.

Az elmondottak azonban egy másik kérdést is felvetnek. A két példa érzékletes összehasonlítást tudna nyújtani a falu és város valláshoz-egyházhoz való tartozásának szempontjából. Eszerint a falusi társadalom és a városok „falusias” kerületeinek közössége nagy arányban részt vesz a nyilvános vallásgyakorlatban, nyomon követhető, látható a mindennapok rituális életében való közösségi részvétel a hitéletet csak a jeles napokon, az életút kiemelkedő ünnepein élő városi „vasárnapi” keresztényekkel szemben.

A következő interjúrészlet viszont e „tisztán” értelmezhető jelenség komplexebb jelentéseire is rámutat: „Vannak emberek, akik az utóbbi évtizedekben megszokták, hogy nem mennek templomba. Nem egyházellenesek, hanem csak így szokták meg. Aki meg azt szokta meg, hogy elmegy, rosszul érzi magát, ha egy vasárnap vagy hétköznapi nap nem megy el. Ez inkább megszokás, nem mint hit kérdése. Mert meg lehet mindent szokni.”

Interjúalanyom egyrészt feketicsi (mely közösségről azt láttuk, hogy ott „folyamatos” volt a vallás és a tradíció megélésének kölcsönössége), másrészt önmagát „egyháza tanítását

⁵⁶ A nyári katekizációs táborokban – különböző turnusokban – helyet kapnak más protestáns egyházak is (metodisták, evangélikusok), de ezek külön tartják foglalkozásaikat, hiszen ők „*vegyes népek, mindenféle, így szerbül beszélnek főleg*” – ahogyan az egyik feketicsi szervező elmondta. Tehát az ő közösségi összejöveteleik célja és tartalma más, mint a magyar-reformátusoké, ilyen értelemben nem is vált ökumenikussá.

követő”, vallásos embernek tartja... Ezen interjúrészlet így összefoglalja eddigi összes példánk tanulságait:

Attól, hogy még valaki nem jár templomba, lehet hívő a maga módján, tehát nem „szakadt el” teljesen a tradíciótól, még ha e tradíció jelentései meg is változtak számára szülei, nagyszülei értékrendszeréhez képest.

Aki az „egyház tanítását követi”, és rendszeres templomba járó (mert „jobban hagyták az elmúlt rendszerben” – ahogyan egyik „városi” interjúalanyom értékelte a „falusias” vallásosságot), azaz a vallásosság „első szintjének” láthatóan, nyilvánosan „megfelel”, addig nem biztos, hogy a vallásosság „második szintje” megélt tartalomként is jelentéssel bír az életében. Egyszóval az „egyházam tanítását követem” öndefiníció sem jelent egyértelműen – keresztény belső-tartalmi szempontból nézve – „vallásosságot”.

Visszatérve azonban a vallás és a tradíció összefüggéseinek kérdéseire nem láttuk még a tradicionalizációnak az otthoni-személyes szférák mikrovilágában megragadható jelenségeit. Legutóbb idézett interjúalanyom ugyanis máshol elmondta, hogy bármilyen „megszokást” lehet értékelni, csak „akkor van baj, ha az emberre különböző szokásokat megvilágképeket akarnak ráerőltetni”. Majd a következőképp világította meg az elmondottakat: „Kettős hatás van: az iskola és a szülő. Ha a kettő egymás ellen dolgozik, akkor nincs nagyon eredménye. Magától az egyháztól nem lehet mindent elvárni. Kell egy szülő, aki ebben segít, minden iskolában. Nagyon sok probléma adódott abból, hogy az iskolában tanították az ateizmust, a szülő meg vallásosra akarta nevelni a gyermekét. A gyerek meg kinek higgyen? A tanítójának vagy a szülőjének? Kríziseket okoztak. Hol erre tolódott el, hol arra. Lett egy bizonytalan álláspontú gyerek. Sosem tudta.”

Ugyanakkor a családi életben tovább is öröklődhetnek a tradicionális értékek, amelyek megerősödtek az említett konfliktushelyzetek által (ld. a tanulmány elején idézett fiatal lányok példáját). A vallás szerepe pedig ebben a folyamatban meghatározó lehet mint a tradíció és világkép értékeinek „örizője”, alapja és megerősítője a különféle társadalmi konfrontálódások során.

A vallás a szocialista rendszer hatásai előtt akár mint a tradíció része, akár mint „valódi”, adott egyházhoz kötődő megélt tartalom, „hitélmény” volt a családi élet „megszervezéséhez is viszonylag nyílt értékeket és határozott normaelőírásokat tartalmazó életmódmodelleket bocsátott rendelkezésre. Vagyis a nevelés iskolai és családi formái között értékbeli és követelménybeli stb. egységet teremtett”. (Angelusz 1996: 41) Így ha a vallás a későbbiekben ki is szorult az iskolai vagy más intézményes nevelési szférákból, ezek a korábban konzisztens, „egységes” értékek a családban tovább öröklődhetnek. Erre utal egyik fiatal feketicsi interjúalanyom is. „A templomon kívül csak anyukámmal, a testvéremmel, nagyszüleimmel imádkoztam meg az ifivel néha.”

Ebből az is látszik, hogy Feketicsen még él az ifjúsági szervezet is mint vallási kisközösség, amelyet fenntartott a közösségi tradíció, hiszen a mostani ifik szülei-nagyszülei ezen keresztül tudták saját kultúrájukat megélni a „nehéz időkben” is. Másrészt az ifjúsági csoport lélekszáma a múltbélihez képest csökkent, emellett pedig a helyi egyházszervezettel konfliktushelyzeteket is megél, tehát a vallási közösség két említett „szervezete” sem mindig egységes. Az interjúrészletből az is kiderül, hogy az említett fiatal a családjában imádkozik rendszeresen, a vallási kisközösségben pedig „néha”.

A vallásos hit permanens megélésének és gyakorlásának, legbiztonságosabb saját környezete a család maradt.

A család és az egyház, illetve a vallás és a tradíció komplex kapcsolatrendszerait szemléletesen tárják fel előttünk egy másik vajdasági település, Temerin plébánosának naplófeljegyzései: „Egy buzgó másodikos kislány hittanon elmesélte, hogy odahaza, amikor ebéd előtt imádkozott, apja kinevette, és megjegyezte: »Milyen új stószokat tanultatok már megint a hittanórán?«” Az egyház – ezeket a családi hatásokat „kiegyenlítő” – meghívják

minden évben az apákat Szent József ünnepére, a temerini „apák napjára” (Szent József a családapák védőszentje), de ekkor is számos példa akad e kezdeményezés (és a mögötte álló értékrend) elutasítására: „Egyik másik hittanos ilyenkor mindig hangosan bemondja: »Az én apám úgysem fog eljönni a templomba.«”

A tradíció értékei ezen példák szerint „újrateremtődnek” az egyház (külső) segítségével, a szülők engedik is ezt, de nem támogatják. Közömbösségük vagy ellenérzésük e jelenséggel szemben az állami szocializáció során tanult, abból „hozott” saját értékrendjükből következik. Jól érzékelhető e helyzet ellentmondásossága, s mindez a gondolatkörünk elején idézett egyik interjúrészlet visszaütésére készített, amelyben beszélgetőtársam a kétfajta értékrendszerben szocializálódók „sehova se tartozását” fejtette ki. Visszatérve a temerini példára: „Ahelyett, hogy példát adna, még le is rombolja a hitoktató nevelői igyekezetének gyümölcsét.”

Egyrészt tehát engedik a gyereket hittanra (nem úgy, mint a korábbi évtizedekben őket), de egyben akadályozzák is hozzáállásukkal. Vannak ennél „egyértelműbb” helyzetek is, egyik házszentelés alkalmával a plébános a következőkkel találkozott: „Kérdésemre, hogy tud-e imádkozni, a gyermek azt válaszolta: »Nem tudok, apám se imádkozik soha.«” A gyermekek ugyanis a hittanórán és a templomban szoktak imádkozni, odahaza pedig este. „A közös családi ima még csak nem is téma.”

Az eddig említettekből is kiténik, hogy az itt leírtak szemben állnak a nem sokkal előbb említett példával, amelyben az itt idézett példákban szereplőkkel nagyjából egykorú fiatal – feketicsi interjúalanyom – számolt be arról, hogy családjában rendszeresen imádkozik, máshol (vallási közösségben) ritkán.

Láthatjuk, a jelenség sokkal komplexebb annál, hogy általános megállapításokat, „helyzetelemzést” lehetne megfogalmazni róla. Ha mégis „általánosabb” értelmezésre vállalkozunk, azt mondhatjuk el, hogy két nyilvánvaló jelenséggel is találkoztunk. Egyrészt a szocialista rendszer előtt meglévő saját kultúra tradíciójának és a vallásosságnak a továbböröklődését láthatjuk mikroszinten, másrészt számolhatunk egy „másik tradíció” létrejöttével és továbbhagyományozódásával is, amely tradíció az állami szocializáció értékrendszerét, illetve annak hatásait foglalja magában.

Az elmúlt politikai-társadalmi rendszer hatásai nyomán a tradicionális gyakorlat is megváltozott: a vallási élet most kizárólag vagy legalábbis sok esetben a nyilvános szférára, az egyház tereire korlátozódik, az otthonra nem. A családi szféra ismét az „ellenkultúra” mikrovilága lett a (saját másság értékeinek megőrzése a társadalmi környezet „erőszakos” változásai ellenére), csak éppen fordítva, mint az előző nemzedék vagy nemzedékek számára. Érdekes kutatási téma lehet ezért a mai felnövő generációk vallási életére tett hatásokat is kutatni majd.

Egészen más példákkal is találkozhatunk azonban akár a most elemzett falu életében is. A plébános az előző eset után szintén egy házszentelésről számol be, amelynek során egy gyermek csak úgy akart előtte imádkozni, ha előbb az édesapja is elmondja a miatyánkot. „El is imádkozta az Úr imáját hibátlanul, segítség nélkül, de egész idő alatt édesapjára nézett, mert a biztonságot tőle remélte. Ez az, amire oly nagy szükség van a mai világban.”

Ilyen „biztonság” nagy „mértékben” tapasztalható az említett közösségben. A pap így ír erről a naplóban: „Oly szép látvány, amikor az apuka karjára veszi gyermekét, és amikor szentáldozáskor őt megáldoztatom, a csöppség homlokára a kereszt jelét rajzolom.”

Arra utalnak e sorok, hogy vannak számosan olyan családok is, amelyek mind a családi, mind a közösségi, nyilvános rituális életben, vallásgyakorlatban együtt vesznek részt folytatva ezzel a „hagyomány láncolatát” immár nyilvánosan is (szemben az elmúlt évtizedek általános gyakorlatával). A vallási vezető „természetesen” ezzel sincs teljesen megelégedve: „Bárcsak több ilyen lenne” – sóhajt fel a temerini plébános idézett naplójegyzetei végén (vö. az eddig írtakat Szungyi 2000: 65 oldaltól.)

Összefoglalva e példákat ismételtén láthattuk, hogy egy mikroközösségen belül is párhuzamosan tapasztalhatunk egymástól eltérő jelenségeket, illetve egy „általános” folyamatra adott ellentétes „válaszokat” fedezhetünk föl a terepmunka során is. Ennek megfelelően e „komplex” mikrovilágokra, a (legalább) „kétfajta” tradíció együttes hatására, illetve mindezek jelentéseire pillanthatunk rá a következő zentai példa kapcsán is.

Az egyik zentai óvodában a karácsony közeledtével az egész zentai magyar társadalmat megmozgató vita kerekedett az óvónők között arról, legyen-e karácsonyi ünnepség vagy – a közelmúlt hagyományaihoz kapcsolódva – a „szokásos” Télapó-ünnepséget tartsák meg. A „titói”, majd a „miloševići” Jugoszláviában ugyanis a karácsonyokat („kisebbségeket” és pravoszlávokat egyaránt) nem ünnepelhették nyilvánosan. Ez is az „állami hagyományok” ideológiájának kényszerítő mechanizmusa volt, amely minden „más” tradíció nyilvánosságát minél láthatatlanabbá próbálta tenni. Milošević rendszerének bukása után a 2000. évi karácsony így lett egyértelműen „szabad”. A karácsony(ok) helyett eddig a közös „jugoszláv” újévet ünnepelték tehát „Télapóval” és fenyőfával (amit újévi fának kereszteltek át). Ezt ünnepelték az állami intézményekben, a munkahelyeken, az iskolákban és az óvodákban is. A dolgozók ekkor kaptak szabadságot is munkahelyükről. Interjúalanyaim szerint ezért: „sokan inkább ezt az újévi Mikulás-ünnepet tartották meg otthon is, mert ez már a munkanapok utolsó napjaira esett, szünet volt, így nem volt olyan macerás, mint a karácsony megtartása.” „Ezért van, hogy itt Télapó volt a karácsony helyett, hogy sokan a karácsonyt ezzel helyettesítik.” „Ma is sok helyen ezt a Télapó ünnepséget ünneplik, nem a karácsonyt.”

Ezekből példákból láthatjuk, hogy az állami szocializáció a családokra is hatással volt, s ennek mai továbbélésére példák az óvodai vita egymással ütköző pontjai is: „Nehogy már legyen karácsony, legyen csak úgy, ahogy eddig volt, Télapó-ünnepség.” „Nem érdekel, mit mondanak, mi akkor is megcsináljuk a karácsonyt” – interpretálták a konfliktust a szemben álló felek, akiknek egyik oldala az állami szocializációban felnevelkedettek „adaptív értékrendjét” vallja magáénak, s ezt igényli továbbhagyományozni, s velük szemben azok, akik családjukban megőrizték a saját kultúra tradícióit. Kétfajta tradíció tehát nemcsak együtt jelenhet meg, élhet egy adott közösség életében, hanem külön-külön is mint egymástól elválasztható kulturális értékrend és gyakorlat egy adott közösségen belül.

Az „óvodai konfliktusban” benne van az óvoda vezetőjének leváltása is, de számunkra nem ez a lényeges, hanem amit mindez a konfliktus felszínre hoz. Ugyanis 500 szülő írta le közös beadványában, hogy „Ne legyen Jézus, Télapóval ünnepeljék a karácsonyt!”. Különböző indokokkal támasztották ezt alá: „Az igazgatónő behozza az egyházat az óvodába.” „Jézus megfoghatatlan, nem jó ez a gyerekeknek, nekik valami valóságos dolog kell, mint a Télapó.”

Ezzel szemben megfogalmazta a válaszát a város másik „tábora” is. (Tehát a konfliktus a helyi társadalom egészét véleménynyilvánításra készítette.) „A mostani gyerekcsoportban túlsúlyban vannak a régi káderek gyerekei, ezért balhéznak annyira.” „A legtöbb ellenkezőnek szerb a házastársa.” „Akkor is fontos ez, mert a gyerekek nem tehetnek arról, hogy nem ismerik az evangéliumokat, most itt lenne az alkalom.” „Legalább mi kiállunk Isten mellett, ha ezt nem engedik tovább, az róluk állít ki bizonyítványt” elemezték a konfliktust a „másik oldalról”.

Végül is megtartották a karácsonyi ünnepséget. Népi-vallásos versekkel, énekekkel. „Korábban is csináltunk már⁵⁷ ilyen ünnepélyt, akkor egyházi dalokkal, most direkt

⁵⁷ Korábban is volt ilyen ünnepség, s akkor nem váltott ki ilyen konfliktust. Ez a tény felveti a kérdést: amikor nem volt egyértelműen engedélyezve, nagyobb „összhangot” eredményezett a kisebbség körében, mivel ez is a kisebbségi kultúrát fejezte ki. Most pedig, hogy „szabadabb lett a légkör”, a kisebbségi tradíció és identitás eltérő „konceptióival” találkozhatunk? A kérdésre a válaszlehetőséget valószínűleg a következő évek fogják megfogalmazni. Mindenesetre a karácsonyi műsort szervezőknek több „ellenző” a következőket mondta: „Jövőre új év jön, új szokások, új emberekkel.”

hagyományosabb, népibb dalokat választottunk, hogy ne sértsünk meg senkit, akit az egyháziasság zavarna.”

Az előadást a szülők többsége néma csendben üdvözölte, többen el sem jöttek, annál inkább jelentékeny volt az előadás visszhangja. Ezen reakciók közül néhány – témánk szempontjából is fontos – konklúziót vonhatunk le: „Most derül ki, most döbbenhetünk rá, hogy vannak, akik tényleg nem úgy gondolkodtak és éltek közülünk, ahogy mi, hogy karácsonyfa meg Jézus, hanem tényleg újévi fát állítottak, és a Télapót várták otthon is” – vonta le a következtetést a történetek kapcsán egyik „hagyományörző” interjúalanyom. Eszerint a tradíció továbbörökítése ténylegesen a családi szféra zárt, „láthatatlan” világában történt olyannyira, hogy még az egyes családok sem tudták a másiktól, hogyan éli meg a saját kultúra tartalmait. Ehelyett feltételezték egymásról az azonos „néma”, „rejtett” reakciót a többségi-társadalmi kényszerrel szemben, többen úgy gondolták, hogy hozzájuk hasonló adaptációs mechanizmusok mentén élnek más családok is, így ezen konfliktushelyzet kapcsán sajátos módon nézhetett szembe a mikrotársadalom „önmagával” és különböző értékrendszereivel.

Érdekes a feketicsiek véleménye minderről (tehát nemcsak a saját-közvetlen környezetet érintette mindez, hanem híre ment az egész régióban is). „Nem értem, hogy miért vitáznak, hogy nincs karácsony, hogy Télapó van helyette, pedig ott mindenki magyar” – foglalta össze véleményüket egyik adatközlőm.

Mindez aláhúzza, amit Feketicsről korábban többször is olvashattunk: a magyarság, a vallás és a tradíció e közösségben elválaszthatatlan egymástól, így számukra értelmezhetetlen a zentai eset. (Már maga az óvodai karácsony is idegen jelenség számukra, hiszen azt a templom szervezi meg minden évben, ahol a közösség legtöbbször „egységben” részt vesz.)

Mindenesetre még Zentán nincs egyértelmű „válasz” a közösség részéről a fejezet címében feltett kérdésre, amely ezen konfliktushelyzet egyik legjellemzőbb meghatározásából született: „Sokan azt mondták a karácsonyi ünnepre, hogy meghalt a Télapó. Erre én azt mondtam, nem halt meg, hanem nyugdíjba ment...”

A fejezetben elmondottak kapcsán felmerülhet a kérdés, hogy az elemzett aspektusok, az értelmezett jelenségek jelentései hogyan élnek az egyéni sorsok, a megfogalmazott önazonosságok világában. A következő „vallomás” ezt próbálja meg éreztetni s mintegy összefoglalni az eddig elmondottakat: „Nem vagyok vallásgyakorló, de úgy gondolom, hogy hitem van, most az, hogy az ember volt bémálva vagy kereszttelve, az egy másik kérdés, mert voltam (de volt helyette ez a másik vallás), de én ettől függetlenül imádkozok. Az, hogy nem vagyok teljes mértékben vallásgyakorló az annak köszönhető, hogy végeredményben nem volt »divat« a vallás az elmúlt időben. Tiltott volt. Az egyszerű nép, az járt a templomba, meg nevelte is a gyerekeit a hittan. Ez még most is inkább a falun tart, azért ez mégis megmaradt az emberekben, főleg az egyszerűbb rétegekben, de nemcsak azokban, mert ez nem hagyomány, benne leledzik az emberben ezer éve. De azért köllött illeszkedni is, korszerűnek lenni, úgyhogy sokakban, főleg akik karriert akartak csinálni, ez elég mélyre szorult. A vallást ezek babonának tekintették. De aki valaha is elmerült önmagába, és valamikor is elmerült a szentmise szentségében, az egyáltalán nem gondol babonára. Babona kívülről azoknak, akik kívülről akartak megfelelni, akik nem belülre néztek. A tradíciót, a hagyományt azonban nem lehet pár generáció alatt kiszorítani, csak meg lehet tépázni. Ezért ez él tovább is, és a nyelv mellett ez a nemzetmegtartó erőnk. Mert katolikusnak lenni világgép is, mint ahogy magyarul beszélni is, így tudom nézni és megnevezni a világot; tehát ha magyar vagy a tradíciód, a vallásod is benned él tovább (még ha nem is veszed észre), mert ebből vagy összegyúrva. A vallása tehát az identitását is jelenti, ahhoz azért ragaszkodik, azért ez tovább tudott élni. Tovább köll hogy éljen, még akkor is megmaradt ez a ragaszkodás, amikor nem lehetett úgy az egyházhoz tartozni. Még az elkódorlókban is megmaradt ennek a csírája. Nekem is volt részem ebben a szentmise alatti misztériumban, vallásos élményben, de nem mindig, ezért is

lehet, hogy nem vagyok olyan intenzív vallásgyakorló, de a hitem él bennem. A másik pedig az, hogy ha magyarok vagyunk, akkor azt is köll tudni, hogy mivel a Boldoganyának van följárnia az ország, amíg lesznek fák, addig nem köll félni, lesznek magyarok is.”

Az eddig leírt és értelmezett jelenségeket összefoglalva láthatjuk, hogy az elmúlt ötven év társadalmi-politikai rendszerének hatására a kisebbségi kultúra sajátosságainak nagy része adaptálódni kényszerült a nyilvános társadalmi élet értékrendszeréhez. Az „éjszakai kultúra” (Boglár 1996: 13–25) terén azonban tovább hagyományozódhatott a tradíció a családok, kis közösségek szintjére „visszaszorulva”, de ezáltal a „rejtettség” által sokszor meg is erősödve.

Ezzel párhuzamosan az egyházhoz való kötődés – annak a nyilvános-társadalmi életből való kiszorításával –, az egyházzal való kapcsolat szálai „meglazultak”, legtöbb esetben a nagyobb vallási ünnepek, illetve az életfordulók legfontosabb rítusain való részvételre redukálódtak. Ez két terepem közül főként Zentára érvényes, bár Feketicsre is részben, hiszen itt is több ilyen példával találkoztam azzal a különbséggel, hogy a helyi közösség számon tartotta és negatívan „értékelte” ezt a jelenséget.

A vallásosság mint kulturális tartalom és mint a saját tradícióval összekapcsolódó értékrendszer azonban az otthoni-személyes közösségek világában tovább öröklődött. Ezáltal értelmezhetővé válhat a „vallásos vagyok a magam módján” öndefiníció kimagasló aránya is a Vajdaságban.

Ezek az „éjszakai kultúrából” öröklött „tradicionális” értékek kommunikálódnak tovább a mai, megváltozott hatások, körülmények között is (vö. Gereben–Tomka 2000: 37–41).

Mint láttuk azonban, ezek a „tradicionális értékek” is megváltoztak az elmúlt évtizedek során, sőt a kisebbségi kultúrában az állami szocializáció hatására egy másik „tradíció” is kialakult. Az mindenestre ezzel együtt elmondható, hogy a tradicionális kultúra és értékrendszer dominánsabb maradt – legalábbis a vallásosság mentén – a Vajdaságban, mint a többi-környező volt szocialista társadalmakban, (Gereben 1999: 130) illetve hogy a társadalmi-politikai-háborús krízishelyzetek és a kommunista-ateista normarendszer és ideológia zátonyra futása az említett tradicionális értékeket hozta felszínre, erősítette meg a vajdasági magyar kisebbségi kultúra életében.

Ahogy egyik beszélgetőtársam mindezt összefoglalta: „Ma újra visszatálunk lassan önmagunkhoz. Ezért van, bármi is jött ránc az utóbbi években, megmaradtunk. Igaz, sokan elmentek, de legtöbben mégis maradtunk. Miért? Mert volt mihez kapaszkodjunk. Mert még a Tito meg a Milošević alatt is megőriztük az alapot. A nyelvet, a hagyományt meg a kereszténységet. Na, ha ezt nem is mindenki mutatta, mára már többen lettek újra vallásosak.”

A vallás tehát alapvető jelentéssel bír a tradíció, a saját kultúra és a saját etnikumhoz való tartozás kifejeződésében. Így a valláshoz való tartozás újra látható nyilvános-társadalmi jelenségei nem egyfajta „divathullámnak” tekinthetők, hanem értelmezhető jelentésekkel bírnak a közösségek számára.

3. példa: A „szerb vallás”

Az előző fejezetben láhattuk, a vajdasági magyarok etnikus sztereotípiái közé tartozik a velük együtt élő szerbek és montenegróiak „vallástalansága” is. A történelemből azonban ismerjük, hogy egészen a Tito-rendszer hatalomra kerüléséig a szerb ortodox keresztény autokefál egyház, a szerb pravoszláv vallás-kultúra elválaszthatatlan volt mind a szerb társadalomszerkezet rendszerétől, mind a szerb nemzettudat tartalmaitól. (Vö. Hadrovics 1991; Jelavics 1996) Felmerült tehát a kérdés: az elmúlt évtizedek politikai és ideológiai hatásai mennyiben érintettek és változtatták meg a szerb pravoszláv vallási tradíciót s ezzel együtt a szerb kultúra társadalmi-kognitív szerkezetét, illetve hogyan „élte túl” e tradíció ezen

változásokat? Milyen jelentésekkel, jelentőséggel bír ma a vallási tradíció azon szerb közösségekben, ahol a többségi társadalomtól eltérően, lokális szinten kisebbségben élnek?

A válaszlehetőségek lehetséges megfogalmazásait egy tradicionális vallási rítus, a slava bemutatása és értelmezése kapcsán próbálom megkísérelni az alábbiakban. Előtte azonban érdemes újra felvillantani a lokális magyar többség véleményeit e kérdéskörrel, hiszen mint látni fogjuk ez megegyezni látszik az utánuk bemutatott szerb meglátásokkal is:

„A kommunista időkben nem nagyon tudott semmit sem csinálni a pravoszláv egyház. A legnagyobb kommunisták szerbek voltak” – vall erről az időről egyikük. „Ha a többséget, a szerbeket nézzük meg, akkor az ő szüleik egy partizánháborún nevelkedtek fel, a szűk réteg volt az. A történelem alakította így, amit egy fõszabadító háborúval ideologizáltak meg, és abból lett egy szocialista forradalom, ezt kivívva élték meg az ő partizánháborújukat. Ebben ők is egészen máshogy látták. Mint a mi szüleink, akik vesztésként kerültek ki ebből az egészből egy elveszett anyaországtudattal, egy rövid, négyéves, magyarok alatti felszabadultsággal, ott is érezve, hogy ők itt már mások, a Trianon óta eltelt időszakban rengeteg sok minden elveszett, a közvetlen kötődések, a többi kárpát-medencei magyar már nem igazi. Mindenhol úgy látták, hogy valahol valami nem úgy van, ahogy eddig volt. Ez a magukra maradottság a legnagyobb tragédiája főleg a Délvidéknek, és főleg ennek a résznek Vajdaságra, a horvátországi és szlovéniai magyarokra gondolva.”

„Úgy látom, hogy a pravoszláv egyház a segítséget várja a katolikus egyháztól és a többi történelmi egyháztól, hiszen ők még magukra maradtabbak. Az a generáció ugyanis, amelyik minket még vallásossá nevelhetett, vagy köthetett bennünket, ha nem is ideológiailag egy vallási hagyományhoz, tradícióhoz, az a szerb egyháznál ez egyáltalán nem adott. A szerb egyháznak annál nagyobb a tragédiája, hogy ő népi, nemzeti egyháznak tartja magát, és a népét, nemzetét veszítette el. Ez a nép, ez a nemzet föl vállalta és megtagadta saját hagyományát, tradícióját, ateistává vált, ateistának nevelte a gyerekeit. Nagyon szűk értelmiségi réteg maradt csak. Az a fiatal falusi réteg, akik bekapcsolódtak ebbe, azokon látszik meg, hogy milyen tökéletes nevelést volt képes ez a kommunista rendszer véghezvinni.”

Hasonlóképpen értékelik ezt a szerbek is: „Három generáció van nálunk. Az öregek, akik még értik a vallást, ismerik az egyházi szlávot, a liturgiát meg a szokásokat. Aztán itt vannak a középkorúak, ők nem tudnak semmit, elutasították a vallást, mert féltek az államtól. Sokan el is hitték a materializmust inkább. Ezek nem adták át csak a szokásokat talán a fiataloknak. Velük mi lesz, nem tudom, mert ők sem tudnak semmit. Talán a most született kisgyerekek a jövő, ha őket meg tudják nyerni a vallásnak, újra olyan lehet a szerb nép, mint régen, istenfélő.”⁵⁸

⁵⁸ A kisebbségi egyházaktól eltérően (lásd az előző fejezet interjúrészleteit) a pravoszláv egyház belső struktúrájába is beleszólt az állam. Erre utal a következő interjúrészlet is: „Különös gondot jelentett az egyházi személyiségek kinevezése. A kommunizmusban azért megválogatták azokat a papokat, akik tisztséget vállalhattak. Amikor pravoszláv egyházfőt, pátriárkát kellett választani, összeült a szinódus, akkor nagyon komolyan előtérbe került, ez még a Milošević érában volt, hogy egy kiváló, amerikai, zentai származású, šumadijai püspök kerül előtérbe, rányomták a bélyeget, amit a hatalom mindig is meg tudott csinálni, hogy ő kém, beépített ember. Ezt a szerencsétlen Pál pátriárkát pedig, aki egy koszovói kolostorban volt, egy szent ember, akinek a mindennapi élethez semmi köze nem volt, rángatták elő, és pillanatok alatt választották meg akkor, amikor egy nagy műveltségű, okos, képzett püspök lehetett volna a pátriárka. Így ment ez nálunk, ugyanúgy, ahogy minden másban”.

Látható a különbség, a „magyar egyházak” belső struktúráiba nem szóltak bele, „csak” nyilvános társadalmi szerepébe, így a vallás a magyarság számára mint a kisebbségi kultúra és a másság identitáseleme és gyakorolhatósága egy belső egyházszervezetében egységes közösségre támaszkodhatott, ezáltal erősebb kötődés élhetett a saját társadalom és az egyházak, illetve a vallásgyakorlók és a hitélet között szemben a többségi szerb egyházzal.

Láthatjuk tehát, hogy a többségi társadalom „saját” egyházának autokefalitását szüntette meg, azaz azt a vallási-társadalmi autonómiát, amely a történelem során több évszázadon keresztül integrálni tudta a szerb nemzetet. Így a lokális kisebbségi szerb kultúra is kénytelen volt adaptálódni ezen állami-többségi kényszerhez, s mint látni fogjuk, mindez a vallási tradíció átértékelődéséhez vezetett.

Amit eddig a tanulmányban olvashattunk a szerbségről, érzékletesen idézi föl egyik szerb adatközlő: „Nálunk a vallás, az van is, meg nincs is. Ez is, az is. De ha szerb vagy, akkor pravoszláv is”.

A vallásosság „első szintjét”, az etnikus jelentést összefoglalja már ez az idézet is. Mindezt azonban talán még jobban megvilágíthatja a már említett slava rítusának mint a szerb etnicitás és kultúra kifejezőjének és megtartójának rövid értelmezése, amelyből választ kaphatunk arra is, miért nem veszített jelentőségéből ezen „eredetileg” vallási tartalmú rítus az elmúlt rendszerben sem.

A slava az egyházi szerb nyelvben egyaránt jelenti a „dicsőséget” és az „ünnepet” (slaviti 'ünnepel', 'dicsőít'). A krsna slava, a védőszent ünnepe két funkciót tölt be: egyaránt védi a házat és a családot. A „ház” adja át generációról generációra a rítust, amelyet a szülői házban továbbélő elsőszülött fiúgyermek visz tovább. (Korábban a zadrugák, a „nagy családok” idején az elsőszülött fiú nem költözött el a házból, ma már ez nem így van, ezért ha a fiú elköltözik, „viszi magával” a slavát is.)

A rítus egyébként az első családi ős keresztségével kapcsolatos (ld. teljes elnevezés: krsna slava), de ennek gyökerei már a keresztyénység felvétele előtti időkre nyúlnak vissza, amikor is minden háznak volt védőistene (sokszor ezek a védőistenek is a családi ősök perszonifikációi voltak). Ezek helyébe kerültek a szentek, akiknek egyházi kalendáriumai emléknapiján az „első” család megkeresztelkedett. „Azóta” ezt minden évben megünneplik. A rítus tartozékai a szent ikonja (amely egész évben őrizi a házat), a gyertya (amelyet az ikon előtt gyújtanak meg a rítus során), a slavski kolač, a koljivo, a szenteltvíz és a tömjén.

A slavski kolač olyan kelt kalács, amelyen keresztfonás utal a vallási tartalomra, míg a rajta levő piros szalag az örök boldogságra utal. A „kalács” emellett utal az őszövétségi kenyéráldozatra, s további vallási jelentéseit mélyíti el szenteltvízzel való meghintése is. A család és a meghívottak mindegyike részt vesz elfogyasztásában.

A koljivo búzából készült étel, amely egyaránt utal a család halottaira való megemlékezésre, és az értük is végzett rítus jelentéseire. Emellett saját vallástörténeti jelentése is van, mivel Szent Száva (Sava Nemanja a szerb nemzeti egyház és nemzeti történelem mitikus alakja) rendelte el a koljivo szentelményének alkalmazását a rítusok során korának templomi állatáldozatai helyett 1219-ben. Ezzel együtt mindez szintén az őszövétségi, szentélybeli rítusokra is utal az égőáldozatokra emlékeztetve. A pap a templomban és a családfő otthon (ima keretében) borral locsolja meg a boldogság és az öröm elnyeréséért is. Ezt is megköstolja minden résztvevő. A rítus résztvevői a legszűkebb családi kör. „Mindenkinek muszáj eljönni a családból, ha slava van, szabadságra mennek azok is, akik még karácsonykor is dolgoznak” – mesélte a rítus fontosságáról egyik adatközlő.

A család mellett „kötelező” a rítuson részt vennie a komáknak is, „ők a legfontosabbak” – magyarázta egyik adatközlő. A komák azok az egyházi esküvői tanúk, akik később a születendő gyermekek keresztszülői is lesznek, ahogy aztán a komák gyermekeinek a család tagjai lesznek a komái és így tovább. Olyan mikrotársadalmi „fűzióról” van itt szó tehát, amely kitágítja a vérségi rokonság intézményrendszerét, s ennek egyik legfontosabb rituális megerősítője, fenntartója a slava is. (A templomnak is vannak komái – minden évben más-más házaspár – akik az egyházi slavák, a templomi védőszentek ünnepének alkalmával vállalják magukra egy évig a komaságot, a közösség presztízsrendszerének rituális fenntartásának jelképét.)

A pap személye és részvétele a rítusban elengedhetetlen a rítus szakrális tartalmai miatt. Szenteltvízzel és tömjénnel megszenteli a házat, majd a család tagjait. Ezután gyakran elmegy a következő házhoz, mivel egy közösségben több slava is van egyszerre, hiszen a huszadik században felgyorsuló migrációk és társadalmi változások előtt, főként a zárt falvakban, a közös ősök egy napon vették fel a keresztséget. Ha éppen nincs másnak is slavája, a pap egy ideig együtt vacsorál és ünnepel a családdal. Az ünnep azonban ebben az esetben is túllép a család keretein, közösségivé válik, hiszen a családok mindig átmennek a slavát tartókat megköszönteni. A rítus befejező része pedig hajnalig tartó ünnepléssel telik el.

Az elmondottakból – a slava etnográfiai körülírásával – megtudhattuk, milyen is a slava „ideális esetben”, ahogy a vallástudomány és etnográfiaja rekonstruálja (vö. Bratislav–Tomić 1996: 5–41), illetve ahogyan a visszaemlékezők lefestették számomra, hogy milyen is volt „régebben” a slava. A leírtak fényében a ma kutatható slavákon szerzett tapasztalataim, illetve ezek interpretációi megváltozott jelenségekre és jelentésekre utalnak.

Az általam ismert slavákon a házszentelés elmaradt (ez nem jelenti azt, hogy az év más időpontján nem szentelték föl a házat, hiszen ezt – főleg az idősebbek közül – sokan igénylik, de ez mégsem a tradíciónak megfelelően, a védőszent ünnepén történt, hanem egy másik, a pappal egyeztetett időpontban), és a legtöbb helyen a szentelmények (slavski kolač, koljivo) is kimaradtak a rítusból. „Nincsenek is már annyian, nem tart olyan sokáig, mint régen, talán csak vacsoráig tart, régen reggelig ünnepeltek” – tette hozzá egyik falusi környezetben élő szerb adatközlőm.

A „városi példa” is hasonló ehhez. „Más ez városon és falun, falun még akkor is nagy az összejövetel (ott van a család, a komák, a barátok) igazi az ünnep. Itt városon viszont összejövünk néhányan, mondjuk a harmadik emeleten a lakásban, kávé, tea, kalács, meggyújtjuk maximum a kandilót⁵⁹ és kész.”

Többek szerint az elmondottaknál is negatívabb megítélés alá esik a slava (s ezzel együtt a megélt pravoszláv gyakorlat) megváltozása: „Egyre többen hagyják el vagy hanyagolják el a slavát, s ez a legnagyobb baj.”

Miért lehet ez a „legnagyobb baj”, illetve milyen jelentése, jelentősége van e rítusnak a szerb-pravoszláv kultúrában? Miért fontos ez ma is interjúalanyaim legtöbbszörének, és miért maradhatott meg az ateizmus évtizedei alatt is ilyen fontosnak a szerbek életében? Interjúalanyaim terepmunkám során a következő válaszokat fogalmazták meg ezzel kapcsolatban: „Meg kellett és meg kell maradnia, mert a slava a szerbséggel egyenlő.” „Szerbnek lenni azt jelenti, hogy slavád van.” „Ez tartja össze a családokat ma is, de azzal is, hogy tudod, a szomszédban is van slava, és ettől közösségi a dolog.” „Sokan mondják közülünk, hogy fontosabb a slava, mint az egész pravoszláv hit.”

Az egyház „kiszorulása” tehát nem jelenti a rítus jelentőségének elhalványodását. E jelenségről a következő magyarázatok születtek: „Az egyház teljesen kiszorult ebből az ünnepből, de ez nem akkora baj, mivel Nemanja Száva is azt mondta, hogy vigyétek haza a vértelen áldozatokat, a koljivót, amit ott szenteltek meg, és mentek aztán haza” – mondta egyik fiatal adatközlőm, aki – „visszatanulva” vallását – a szerb egyház történetéből hozott magyarázatot arra, miért „nem akkora baj”, hogy az „egyház kiszorult” a slavából. Mások a szerb nemzeti történelemből hoznak minderre magyarázatot: „Fennmaradhatott a slava, mert ez eredetileg sem volt keresztény ünnep, ez ősi szerb ünnep.” Az elmondottak konklúzióját pedig így húzta alá egyik szerb beszélgetőtársam: „A pap mindig kívülről hozta be az ünnepet, de a lényeg mindig a család volt, ma is így van, nincs nagy változás tehát.”

Összegezve a slaváról írtakat látjuk, az egyház kiszorulásával a rítus vallási jelentései (a vallásosság „második szintje”) is megszűnni látszik. A rítus tradíciója azonban nem szűnt

⁵⁹ Jelentése mécses. Ebben az összefüggésben az ikon előtt meggyújtott örökmécs tradicionálisan meghatározott rituális tartóját jelenti.

meg, bár ez is megváltozott („más, mint régen”, „városon ez egész más lett” stb.), de a szerb mikroközösségek szintjén ma is alapvető fontossággal, jelentőséggel bír. Így maradhatott fenn a kommunista rendszerben is mint a saját kultúra integrálójá, az etnikai jelentés hordozója, elmélyítője még olyan falusi környezetben is, mint Feketics, ahol a montenegrói „partizánok” szinte kivétel nélkül ateistának vallották magukat, s akiknek a mai napig sincs se templomuk, se papjuk.

Vallási tradíció és kisebbség?

Utolsó példánk több kérdést is felvethet számunkra. Láttuk egy vallási rítus továbbélését, majd e rítus szakrális-tartalmi jelentéseinek „eltűnését”, s egy másfajta tartalom kizárólagossá válását amelyek már „eleve” benne foglaltattak a vallási tradícióban, így a szakrális jelentések elhalványulása nem járt a tradíció elhalásával, csupán megváltozásával. Felmerül tehát a kérdés a vallási tradíció mennyiben vizsgálható vallási tartalmak hordozójaként, s mennyiben inkább, mint az elemzett kisebbségi kultúrák „általános” tradíciójának megőrzőjeként és továbbhagyományozó kulturális intézményrendszerként, amelyre maga a kisebbségi lét és az elmúlt évtizedek hatalmi környezete predesztinálta?

Az elmúlt rendszer kommunista-autoriátus rendszerei számos változást hoztak a kisebbségek és vallások életében is. A magyar zsidó példa kapcsán láttuk, hogy a vallásos zsidó életet élők a „legnagyobb csapásnak” nevezték az ateista rendszer beavatkozását a vallási tradíció világába. Hasonló „csapásról” beszéltek szerb adatközlőim is. E két közösségben ezért a legtöbben úgy vélik, szinte teljesen megszűnt a vallási tradíció jelentősége e közösségekben. De míg a szerbek főként az új generációk szocializációjában remélik mindennek megváltozását, addig, amint láttuk, a magyar zsidó kultúra az elmúlt évtized során újabb változáson ment át; számos fiatal középgenerációs személy „tért vissza” a rituális tradíció gyakorlásához, ami egyaránt járt bizonyos „revival” jelenségek újjászületésével és a tradíció megváltozásával is. Ez a megváltozott tradíció azonban a kisebbségi identitás megerősödéséhez „újrafogalmazódáshoz” is vezetett újabb „lendületet” adva a hagyomány láncolatának továbbélésére. A vajdasági szerbség esetében is tapasztalhatók hasonló „revival jelenségek” elsősorban a slava rítusának kapcsán, de ezek a jelenségek egyelőre nem járnak e rítusok vallási tartalmainak kollektív átélésével, ez viszont nem jelenti e rítusok „tartalmatlanságát”, hiszen ennek tradicionális jelentései sem korlátozódtak csupán e vallási tartalmakra. Mindez azonban feltételezhetővé teszi a vallási tradíció kiszorulását a jövő generációk számára is a szerb kultúrából.

A vajdasági magyarok esetében is hasonló komplex jelenségcsoportokat figyelhetünk meg. Láthattuk, hogy az ő esetükben megerősödött vallás és kisebbség kölcsönhatása mind a múltban, mind az elmúlt évtized során. A kisebbségi kultúra itt a vallásos-saját környezetben hagyományozódhatott tovább – egyik korábban idézett beszélgetőtársam szavaival – a „legtisztábban”. Emellett azonban az állami szocializáció hatására, elsősorban városi környezetben egy „másfajta” tradíció is átöröklődött a mai generációk számára; s ez az „újfajta” tradíció az elmúlt évtizedek ateista hatásait viseli magán.

Mindemellett – mindhárom eset kapcsán – elmondható, hogy kisebbségi környezetben felértékelődik a vallás integráló szerepe – még ha szerbek esetében mindezt ellenpéldaként láthattuk, hiszen ők az állami-többségi társadalomhoz idomultak, s így a magyar zsidó és vajdasági magyar példa ellentétes oldatát mutatták be számunkra – illetve a vallási tradíció a krízishelyzetekben, a történelmi-társadalmi „nehéz időkben” (ahogyan egyik interjúalanyom nevezte) is megőrzi és tovább hagyományozza a tradicionális értékeket. Ennek következtében azonban a valláshoz való kötődés nem feltételezi egyértelműen annak szakrális-belső tartalmaihoz való kapcsolódást is a kisebbségi közösségekben, hiszen a valláshoz való

kötődés gyakran csupán a kulturális-etnikus jelentések megerősítéséért „fordulnak” a „saját vallás” környezetéhez és tartalmaihoz.

A vallás és annak „belső-tartalmai” jelentéseit elfogadók és megélők maguk is „kisebbségbe” kerülnek a kisebbségen belül, amint azt mindhárom példa során láthattuk. E „kettős kisebbségben” élők, illetve a vallás rituális-szagrális rendszerének jelentőségét az előbb említett hagyományörző funkció legitimálja a kisebbség számára, hiszen ők tartják fenn és hagyományozzák tovább a kulturális tradíció azon jelentéseit és tartalmait, amelyekhez „vissza lehet térni” és amely „visszatérések” jelentőségét az elmúlt évtized és a jelen „revival jelenségei” is mutatnak. Ezen „újjaszületések” azonban a kulturális tradíció gyakorlatának és jelentéseinek megváltozásával is járnak, amelyek viszont szintén a kulturális önmeghatározások elmélyítését, tudatosítását és a kisebbségi tradíció továbbhagyományozódását biztosítják a jelen és eljövendő nemzedékek számára.

Mindez persze nem jelenti azt, hogy ne lennének súrlódások a kisebbségen belül is, hiszen mint említettem az imént a vallásos értékrendszert megélők kisebbségként definiálhatók a kisebbségi társadalmon belül, s ezért másképp élhetik meg a jelenbeli változásokat is, mint a kisebbségi közösség más tagjai, amint azt a magyar zsidó példa zsinagógai konfliktusai vagy a zentai Télapó-ünnepség kapcsán is a saját kultúra környezetén belül zajlanak le, s így ezáltal is a „mi tudat” önreflexiói, kulturális önmeghatározásai erősödhetnek meg. Jól illusztrálja mindezt a magyar zsidó és a vajdasági magyar példa, hiszen ezek a belső súrlódások végül az egyetemes vagy nemzeti kultúrájukhoz való viszony és az ezen belül is kisebbségi kulturális jellemzőiket, „másságukat” is kifejezi; első esetben az egyetemes judaizmus míg a második esetben a magyar nemzet, illetve a magyarországi társadalom irányában.

A szerbek esetében, mint láttuk, nem fogalmazódnak meg ilyen jelentések, mivel ők az általános-többségi normákhoz kapcsolódtak, s így alkottak kisebbséget lokális környezetükben, ami viszont ugyancsak a vallási tradíció meggyöngyülésének – súrlódások nélküli – megerősödéséhez vezetett esetünkben.

Összefoglalva az elmondottakat felmerül ismét a kérdés, lehet e különbséget tenni „vallási tradíció” és „tradíció” között kisebbségi környezetben? Esettanulmányaim mindenekelőtt e kérdés megválaszolásának nehézségére kívánt rámutatni az egyes kisebbségi kultúrák komplex jelentésvilágainak bemutatásával, amely világok behatóbb megismerésével azonban azt is láthattuk, a vallás mint kulturális rendszer úgy fonódik össze a kulturális tradíció egészével, hogy a kettő viszonyrendszerének szétválasztása nem lehet szerencsés vállalkozás, hiszen ebben az esetben mindkettő értelmezhetetlenné válna.

Vallás, kultúra és kisebbségi tartalmai, tehát úgy kapcsolódnak egymáshoz régiókban, hogy ezen viszonyrendszerek feltárása nélkül nehezen elképzelhető az egymásról és magunkról való tudás elmélyítésének kihívása és kötelessége.

3.2. „Járható ösvény” (Magyar zsidó fiatalok az izraeli ortodox társadalomban)

*„Sosem szabad megfeledkezni arról,
hogy egy négyezer évvel ezelőtt elkezdett
történet legújabb fejezetét írom”* (Leon Uris: Exodus)

„Amikor visszajöttem azt hittem össze leszek zavarodva, mert én tényleg úgy mentem ki Izraelbe, hogy ott maradok végleg, legalábbis hosszabb időre, aztán ha vissza is jövök, végre az én zsidó utamon tudok járni. Először baromi jó is volt, kipihenhetjük az egész galut zsidóságunkat, minden paránkat, szorongásunkat, nyugodtan járhattunk tálliszban fényes nappal, nyíltan, meg ehettünk bármit, minden simán kóser volt. Meg a Kotel, ott érezhettük, hogy ez tényleg a Szentföld. Aztán meg kicsit túl sok lett, elkezdett hiányozni az otthoni zsidó falunk, a tanyasi zsidó életünk otthon. Aztán az is kiderült, hogy ahogy én képzeltem a zsidóságot az nem is olyan egyértelmű, mert Izraelben nekem azt mondták, meg éreztették nap, mint nap, hogy az nem is igazi zsidó. Az az igazi ami ortodox. Azt hittem bennem van a baj, hogy túl nehéz nekem az ortodox út és hogy én gyenge vagyok, mert nem tudom teljesíteni a halachát, tehát ezen az ösvényen nem tudok haladni, pedig tényleg próbáltam újra meg újra, mégse sikerült. De mégsem zuhantam össze, mert mikor hazajöttem, rájöttem; én így vagyok zsidó, ahogy vagyok. Magyaroként. És ez nem skizoféria ez az én saját utam, erre rendelt el az Örökkévaló, ezen kell tovább mennem és ezt kell képviselnem, nem is tudom letagadni, mert ez vagyok én.”

Idézett interjúrészletem összefoglalja mindazt amit e tanulmány meghatározott keretein belül el lehet mondani kutatásom „végtelennek” tűnő jelenségegyütteseinek és ezek jelentéstartalmainak interpretációs lehetőségeiből. Hiszen az általam kutatott jelenségek (egy maroknyi magyarországi zsidó fiatal beilleszkedésének történetei Izrael ortodox társadalmában) megértéséhez a zsidó vallási tradíciók és antropológiai-teológiai alapjelentések, az izraeli társadalom vallásszociológiai feldolgozása, a diaszpórazsidóság és a Szentföld kapcsolatának problémavilágai valamint a magyar zsidó kultúra összetett jelentéstartalmainak elemző feltárására lenne szükség.

Mint említettem jelen kötetben nem nyílik minderre mód, ezért a következő tanulmány célja, az elsőként idézett interjúrészlet egyes meglátásainak értelmezésével, rámutatni kutatásom alapvetőnek tűnő kérdéseire és problémaköreire, megfogalmazva és előre mutatva egy részletesebb monográfikus igényű munka lehetőségei felé.

1., „... én tényleg úgy mentem ki Izraelbe, hogy ott maradok végleg, legalábbis hosszabb időre, aztán ha vissza is jövök, végre az én zsidó utamon tudok járni.”

Az általam kutatott csoport létszáma állandóan változik, hiszen folyamatosan érkeznek a fiatalok Izraelbe ahol több hónapot vagy évet is eltöltenek ameddig eldöntik; maradnak-e vagy visszamennek Magyarországra. Ezalatt az idő alatt egy „fogadó intézmény” látja el őket, amelyet egy ortodox alapítvány finanszíroz. A fiatalok együtt laknak egy számukra bérelt lakásban, Jeruzsálem ortodox negyedében, ahonnan minden nap bejárnak a közeli *jesivába*⁶⁰ tanulmányozni a *Talmudot* és ezen keresztül az ortodox zsidó kultúra norma- és értékrendszerét, valamint a szent héber nyelv mélységeit. A tanulásban a csoport tagjait olyan

⁶⁰ A dőlt betűvel szedett héber és jiddis kifejezések rövid leírása a tanulmány végén olvasható

ortodox rabbik segítik akik vagy magyar származásúak, vagy több évet töltöttek korábban *sliáhként* Magyarországon. A tanítás mellett ők segítik a fiatalokat az ortodox zsidó életmód megélésében is; tanácsokkal látják el és ellenőrzik tanuláson kívüli életük gyakorlatát valamint az állami intézményekkel kapcsolatos ügyintézésben is segítségükre vannak. Ők a felelősei a fiatalok megfelelő szocializációs lépéseinek az ortodox zsidó kultúra és társadalom világában. E munkájuk szoros kapcsolatot kíván a fiatalok közösségével amelyhez hozzátartozik e fiatalok nyelvének és kultúrájának ismerete ezért fontos számukra, hogy ezen tanítók megfelelő ismeretekkel rendelkezzenek a magyar zsidó kultúráról is. Ezen ismereteiket egyikük a következőként értékelte:

„Mi mindannyian érezzük és tudjuk milyen magyar zsidónak lenni, hogy egy magyar nem olyan, mint egy izraeli vagy egy amerikai, sokkal kifinomultabb, csöndesebb, de kritikusabb is, meg nem nagyon tud sok vallásos dologgal mit kezdeni, hamar ki is ábrándul. Nem szabad ezek miatt ajtóstul rontani a házba. A Tórát is lassan kell megértetni vele nehogy valamit ne értsen, aztán elcsüggedjen és elmenjen. Meg kell értenie, hogy az egyetlen útja egy zsidónak a Tóra, a vallás. Ezért kell minden egyes zsidót megtartani, a magyar zsidók dolga is, hogy visszataláljanak a vallásos útra.”

Fenti interjúrészlet utolsó sorai megegyezni látszanak elsőként idézett beszélgetőtársam szavaival: a „*zsidó út*” kifejezésével. Mi lehet ez a „*zsidó út*” amelyen az Izraelbe érkező fiatalok járnak ahová a fent idézett rabbi szavaival „*a magyar zsidóknak is vissza kell találniuk*”?

Az egyetemes zsidó kultúrában a *halacha* szó ötvözi és jeleníti meg a rituális-tradicionális zsidó norma- és értékrendszer egészét. A héber *halacha* szó a *hálé* („megy” „jár”) igéből ered (vö Jólesz 1985:72) ennek értelmében azt - a beszélgetőtársaim által is megfogalmazott - az „utat” „járható ösvényt” jelenti amelyen „*a zsidó embernek mennie kell*” - ismét egyik interjúalanyom szavai szerint.

A *halacha* tehát az a „*zsidó út*” amely „olyan normát vagy szabályt jelent, amelyhez az emberek igazodnak, olyan kijelentést tehát, amelynek tárgya a helyes - a Tóra törvényes előírásainak, illetve a hagyomány által rögzített alkalmazásainak megfelelő - magatartás” (Scholem 1999 I:30).

A „járható ösvény” nem csupán egy részét fedi le a lehetséges zsidó életstratégiáknak, hanem magában foglalja az egyes személy teljes életformájának alárendelését a *halachának*.

„A zsidó vallás szigorúan rabbinikus formájának sajátága az, hogy az élet legprofánabb megnyilvánulásait is bevonja a vallás körébe. A *Sulchan Áru* még olyan dolgokat is szabályoz, mint pl. az öltözködés, a cipő felhúzása, stb. Ennek azonban nem az a következménye, hogy a vallás profanizálódik, hanem éppen ellenkezőleg: minden cselekedet, a legjelentéktelenebb is, vallásos súlyt nyer... szentté válik: egész napi munkánk nem más, mint egyetlen reggeltől estig tartó istenszolgálat” (Hahn 1995:13).

Interjúalanyaim tehát a fenti jelentéstartalom szerint fogalmazták meg a zsidó életforma azon autentikus minőségét amelyet mindkét irányból az ortodox zsidó kultúra tartományába utaltak, hiszen a fent idézett rabbi ezen út képviselőjének és a rajta való járásban segítőnek fogalmazta meg szerepét a fiatalokkal való találkozásban s viszont, a tanulmány elején idézett fiatalember is úgy fogalmazott, hogy Izraelben, az ortodox közösségben „*végre az igazi zsidó úton*” tud járni.

Mindez megfelelni látszik a magyar zsidó kultúra és identitás általam eddig kutatott és feltárt jelentéseivel amelyeket kutatva a magyar zsidóság önmegfogalmazásaiban gyakran találok hasonló önértékelésekkel és az ezeknek megfeleltethető jelenségekkel. Összefoglalva mindezeket úgy látom, a magyar zsidók kultúrájukat olyan „kisebbségi” -

regionális zsidó kultúrának identifikálják az egyetemes judaizmus világán belül amely azzal együtt, hogy megkérdőjelezhetetlenül, autentikusan zsidó, ugyanúgy elválaszthatatlan a magyar kultúra és identitás nem zsidó aspektusaitól is. A halachikus életforma szempontjából pedig mindezt úgy fogalmazzák meg, hogy sokszor a zsidó kultúra és tradíció átélése, a vele való érzelmi azonosulások módozatai egyenértékűek a halacha által előírt és meghatározott normarendszerének következetesen aprólékos betartásával (ld Papp 2000).

Az általam kutatott fiatalok csoportja a fent említettek okán a halachikus „zsidó utat” az ortodox kultúrában kívánta teljes mértékben elsajátítani; mégis, az autentikusság problémaköréből fakadtak az első törésvonalak a rabbik és a fiatalok egy része között, ahogy ezt a későbbiekben részletesen látni fogjuk, hiszen idővel mégis saját (magyar) zsidó identitásukhoz és kulturális értékrendszerükhöz való tartozásuk erősödött föl, ahogy egyikőjük fogalmazott; *„másképp vagyunk zsidók, de ugyanúgy azok vagyunk”*. Az első idézett interjúrészletből is kiderült; e találkozás végül nem lett mentes a konfliktusoktól sem, hiszen e találkozás időszakai alatt a zsidó kultúra sokszínűségének rejtett tartalmai és az ezek mögött álló sok évszázados jelentések kerültek felszínre a vizsgált közösség tagjai számára is. E konfliktusforrást a rabbik és a csoport közötti kommunikáció problémáival magyarázták többen a csoportból. A kommunikáció nyelvi problémái már az első napokban feltűntek az újonnan érkezőknek. Érzékletes példa minderre az egyik első levél amelyet a csoport egyik vezetője (az a rabbi aki a legtöbb időt töltötte velük) fogalmazott meg az újonnan érkezőknek a reggeli imarendről és a regisztrációs folyamatról:

„Holnap rendben van, 7 az jobb, lesz ott a legkorán aki lehet és írni a név és/vagy kapni szám és leszek 8 előtt sáhrisz (héber betűkkel) 5:45. Tomorrow O.K. be there as early as possible. Write your name or receive a # sáhrisz (héber betűkkel) can daven (angol és jiddis: tudsz imádkozni) 5..20. Smone eszré 5:45) I'll be before 8.”

A levelet héber betűkkel zárva arról szólt még a rabbi, hogyan kell bemutatkozni a regisztrációnál a jesívában.

A csoport tagjai csupán együtt tudták e levelet értelmezni, hiszen többen nem tudtak még tökéletesen héberül míg mások a jiddis vagy az angol kifejezéseket nem értették. Amikor megérkeztek azt remélték *„szépen lépésről lépésre”* fognak *„mindent megtanulni”* azonban e levél közös tanulmányozása alatt többen elbizonytalanodtak. Magyarországon közel egy évig jártak az említett alapítvány által alkalmazott tanítóhoz, aki az egyik budapesti ortodox zsinagógában készítette fel őket az ortodox zsidó tanításokra amelyeknek folytatását Izraelben képzelte el a csoport tagjai. Ez a tanító olyan fiatalember aki évekkal ezelőtt szocializálódott az izraeli ortodox társadalomban, de Budapesten nőtt fel, így a vele való kommunikáció zavartalan volt a fiatalok felkészülése alatt. Ehhez társult a fentiekben említett program amelyet a csoport tagjaival is ismertettek előzetesen s amelynek lényegét a rabbi magyarsága alkotta, azaz hogy a fiatalok magyar zsidó kultúrájának ismeretében és figyelemben tartásával segítik azok beilleszkedését. A nyelvi nehézségek ebben a folyamatban csupán kifejezték és megfogalmazták a csoport egyes tagjai számára a kommunikáció kulturális törésvonalait amelyet később így foglalt össze egyikük: *„Már az elején éreztem, hogy itt valami zavar van, hogy nem fogjuk egymást érteni, nem úgy, mint Pesten. Nem csak a nyelvi nehézségek voltak itt a gondok, hanem, hogy azt mondták ők ismerik a mi világunkat, az értékeiket meg a mentalitásunkat. Hát nem egészen így sült el. Persze mi se voltunk teljesen toleránsak, de mi nem is ígértük, de azért ez mégis kellemetlen, mert végül is mi akartunk idejönni. Ezért nem is szóltunk semmit egy csomó ideig, de ennek egyszer ki kellett jönnie, persze most csak rólunk beszélek akik hónapok után úgy döntöttünk, most már biztos, hogy haza fogunk menni.”*

Utóbbi interjúrészletből kiderülhetett, a fent elmondott kommunikációs problémák csupán a csoport (bár arányaiban nagyobb, kétharmada) egyes tagjaiban jelentett olyan mértékű problémát, hogy megszakították szocializációs folyamatukat Jeruzsálemben. A továbbiakban

arra keresem a válaszlehetőségeket; a csoport mely tagjai és miért élték meg sikertelennek lépéseiket e „járható ösvényen” és melyek voltak azok a „lépcsőfokok” amelyek mentén a különböző kulturális értékrendszerek törésvonalakat húztak az ortodox-rabbinikus és a magyar zsidó kultúra képviselői között? E kérdéskörökből azonban az is tisztázódhat, kik voltak akik mégis sikeresnek élték meg e találkozást és tagjaivá tudtak válni az ortodox zsidó társadalomnak. Mint említettem, a csoport tagjainak létszáma és Izraelben eltöltött életüknek időpontjai is folyamatosan változnak. Kutatásom e folyamat azon hónapjairól készült pillanatfelvételek összegzése amelyeket kulturális antropológiai résztvevő megfigyeléssel gyűjtöttem és éltem meg velük.

Terepmunkám az első nagyobb lélekszámú csoport jeruzsálemi beköltözésével vette kezdetét, amikor hat fiatal férfi indult el egyszerre e szocializáció útján. E csoporthoz tartoztak azonban azok a személyek is, akik korábban egyenként váltak az ortodox zsidó társadalom tagjává illetve azok, akik később csatlakoztak a csoporthoz. A velük intenzív, mindennapos kapcsolatot tartó rabbikkal együtt az általam kutatott csoport, akik között megfigyeléseimet és interjúimat készítettem, tizenhat főből állt.

E mikrokutatás azonban olyan általánosabb kérdéseket is fölvetett amelyek úgy érzem hozzájárulhatnak a magyar zsidó kultúra és az élő halachikus judaizmus recens jelentéstartalmainak mélyebb megismeréséhez.

Az általam kutatott fiatalok (az ifjú férfiak mellett hölgyek is vannak hasonló indíttatásokkal Izraelben, de megfelelő a halachikus kultúra normarendszereinek velük nem tudtam rendszeresen érintkezni így ezen női csoportok kutatása hölgykollégáinkra vár) életük egyik legfontosabb lépése előtt álltak, hiszen vagy az izraeli társadalom ortodox világának kívántak részesei lenni vagy még maguk sem döntötték el Izraelben maradnak illetve hazatérnek s Magyarországon élik meg az ortodox zsidó kultúrát. Mindenesetre egy új utat kívántak bejárni életükben, amely út nagymértékben vagy teljesen különbözött korábbi életmódjuktól és céljaiktól.

Az így megélt valóságok ezért lehettek még meghatározóbbak (intenzívebben megélték, nagyobb emocionális hangsúlyokat magukban foglalva) mintha mindezeket a tartalmakat saját hétköznapijaikban kutattam volna. Mindemellett életük ilyen felfokozott, folyamatos döntések és önreflexiók ismétlődésével terhelt időszakában olyan értelmezési lehetőségek adódtak számomra amelyek által egyaránt feltárhatóvá vált személyiségük teljes spektruma; identitásuk individuális, kulturális-társadalmi és ontológiai dimenziója (Csepeli 2001: 529). Ezáltal e kutatás is állandóan változott, hiszen az általam látott-tapasztalt jelenségek újabb és újabb kérdések felé irányítottak, így a következőkben olvasható rövid példák csupán a velük eltöltött idő alatt történtek summázatai. Másrészt a csoport tagjainak is fontos volt, hogy szinte nap, mint nap készítsek velük interjúkat, hiszen a fent vázolt élethelyzetben szükségük volt önreflexióik objektivizálására. A bennük felmerülő kérdések és problémák így a zsidó kultúra olyan mélyreható és eleven kérdéseit is körüljárják, amelyek kiegészíthetik eddigi társadalomtudományi ismereteinket is a judaizmus világáról. Továbbá olyan folyamatnak is tanúi lehetünk, amely különböző életsorsok megélt valóságtartalmait által képesek megvilágítani az önkéntes migráció, a beilleszkedés és a kultúrák találkozásának problémavilágait. Ennek tükrében reményeim szerint a diaszpóra-kutatások törekvéseihez is hozzá tud járulni az alább következő néhány antropológiai életkép bemutatása.

2., „Először baromi jó is volt, kipihenhetjük az egész galut zsidóságunkat, nyugodtan járhattunk tállisban fényes nappal, nyíltan, meg ehettünk bármit, minden simán kóser volt. Meg a Kotel, ott érezhetjük, hogy ez tényleg a Szentföld. Aztán meg kicsit túl sok lett, elkezdett hiányozni az otthoni zsidó falunk, a tanyasi zsidó életünk otthon.”

Beszélgetőtársam több meghatározó aspektuson keresztül foglalta össze izraeli életük főbb mozzanatait. Az első naptól fogva megfigyelhetővé vált a felszabadulás érzése a csoport tagjain. A jeruzsálemi érkezés után levetették felöltőiket, hosszú ingeiket és szabadonláthatóan hagyták ruhájuk alatti „*tálliszukat*”, a *tállit kátánt*.

Ennek jelentősége igen nagy volt számukra, hiszen a „*tállisz*” viselete a rajta lévő négy „szemlélőrojt” „*imarojt*” (héberül cicit) miatt alapvető rituális parancsolat, *mícva*. E „szemlélőrojtok” ugyanis a Tórában előírt 613. parancsolatot jelképezik a cicitet alkotó szálak és a héber szó betűinek számértéke alapján.

A cicit viselését a Tóra írja elő. Eszerint azért kell az öltözk széléin a szemlélőrojtot viselni, hogy az ember megemlékezzen Isten parancsolatairól és ezáltal minden olyan kísértéstől, vágytól elforduljon amely ellentétes Isten törvényével (4Móz 15,37-41).

A fenti rendelkezés emellett a naponta kétszer elmondott „Semá Jiszráél” imában is benne foglaltatik s így a rituális élet mindennapos gyakorlata által is újra és újra tudatosul. „A cicit viselése ugyanolyan fontos, mint az összes többi parancsolat együttvéve. Megóvja az embert a vétkezésektől, érdemessé teszi az isteni jelenlét (Sehína) fogadására” (Untermann 1999:49). Ezért a cicitet a vallásos zsidó emberek ruhájukon kívül hordják, hogy bármikor rátekintve a halacha tudatosodjon bennük, az az „*út*” amelyen járnak. A csoport tagjai azonban kivétel nélkül felső ruhájukon belül hordták ezeket Magyarországon a regionális-magyar zsidó kultúra általános gyakorlatának megfelelően. „*Otthon ezt sohasem tettük ki, mert nem értették volna, félreértették volna. Féltünk, na, mondjuk ki.*” „*Pesten egyikőnk se tette volna ki a ciciszt, minek? Minekünk az ügyis mindent elmondott, mi tudtuk, hogy rajtunk van és legalább amikor erre gondoltunk azt is tudhattuk milyen körülmények között is vagyunk zsidók, gettó zsidó vagyunk. Ez volt a gettó filling. Itt már egészen más Izraelben*”- mondták minderről interjúalanyaim.

Az elmondottak fényében világossá válhat bevezető interjúrészem tartalma is, mivel a „*cicisz*” - ahogy a magyar zsidók mondják - „*rejtegetése*” olyan szimbólumértékkel bírt számukra amely magában foglalta magyarországi zsidó kultúrájuk „*galut zsidósággént*” való értékelését és izraeli életük első meghatározó emocionális élményét, e „*galut zsidóság*” kipihenését. Beszélgetőtársaim interpretációi szerint a nem zsidó többségi környezetben - ahogy fogalmazták - olyan „*kisebbségi érzéssel*” éltek amely nem tette lehetővé kultúrájuk külső jegyeinek egyértelmű nyilvános kifejezését (ld. erről részletesebben Papp 2000, 2001) ezzel szemben Izraelben mindez feloldódott, nyilvánossá válhatott s ebben a légkörben a korábbi „természetesnek” értékelt kisebbségi magatartásformák is átértékelődtek, negatívvá váltak kezdetben. Ugyanez a kezdeti „felszabadulás” mondható el a kóserági-étkezési szabályok kapcsán is.

Már az első napok egyikén a csoport tagjai kézhez kaptak egy, a *kóserági* előírásoknak megfelelő ételek rabbinikus pecsétjeivel, *hekserrel* telerajzolt listát amely megmutatta, melyik pecsét jelzi az ortodox zsidók számára is fogyasztható terméket. Az izraeli állam kötelezi a rabbinátusokat, hogy ilyen engedélyeket adjanak ki, azonban (mivel számos közösségi kapcsolódási pont található az egyetemes zsidó kultúrában a szakrális-halachikus tradícióhoz) egy ortodox zsidó számára csupán egy általa is elismert ortodox rabbinátus pecsétje a megfelelő. Ez volt az egyetlen megkötés a csoport tagjai számára, de e téren is a „felszabadulás” érzése töltötte el őket. Magyarországon ugyanis néhány üzleten kívül nem lehet kóser ételekhez jutni és külön kell beszerezni a húst, a tejtermékeket vagy a péksüteményeket.

„*Itt meg akár hova megyek kósert ehetek, pizzát, hamburgert mindent ehetek, mint a Misimókus a szabadon termő fa alatt.*”

A kóserág szabályaihoz tartozik a tejes és a húsos ételek elválasztása is, amely azonban Izraelben az ortodox zsidók számára „megoldásra” lelt az ún. párve („páros”, se nem tejes, se

nem húsos étel, amellyel mindkét előbbi fogyasztható) szalámik vagy tejtermék utánzatok elkészítésének modern technikai alkalmazása által. Ezért mondta a bevezető interjúrészletben beszélgetőtársam; itt nyugodtan ehet a vallásos zsidó is szalámit vajjas kenyérrel és majonézzel.

A kóserság, amely a mindennapos életvitel meghatározó rendszere, ezért egészen más jelentésekkel bír az izraeli ortodox és a magyar „galut” zsidó kultúra tagjai számára. A „felszabadulás” kezdeti lelkesedése után idővel ez a különbség tudatosodott a csoporttagok többsége számára is:

„A kóserségnek itt nincs meg az otthoni alaplényege, az elkülönítés, itt mindent ehetsz kolbászt tejeskávéval, meg sajtbургert, mert mindenből lehet párvét kapni. Otthon viszont mindenre oda kell figyelni. Ha ugyanazt eszed, mint itt az nem kóser, itt meg lehet csinálni otthon elképzelhetetlen, mert még megmaradt a kóserság, meg a zsidóság lényege az elválasztás.” „Pesten megvan az Istenhez tartozás zsidó módja, a lemondás. Itt ez már elvesztette az értelmét, tudod, hogy kósert eszel azt annyi, a lényeg kimarad.”

„Otthon alig van kóser bolt, ki kell centizned mikor hol kapsz zsidó ételt, meg kell érte küzdened, itt bárhol megkaphatod” - értékelték a fent elmondottakat hónapokkal később interjúalanyaim.

Az elhangzottakból látszik; az „otthon” kulturális gyakorlata és értékrendje kapott újra pozitív megerősítést a kezdeti idők lelkesedése után. Az otthon hiányának fokozódásával a „galut-zsidó” kultúra is legitimitást kapott, annak értékeinek elmélyülésével.

A „lényeg” - interjúalanyaim szavaival - a „zsidó vallás” alaplényege; a „lemondás”, a „küzdés”, az „elkülönítés”; a saját kultúra kisebbségként való megélése, megfelelően a Tóra egyik alapvető szakrális-etnikus előírásainak, a *kódosim* parancsolatának is. Mint látjuk tehát a tórai tradíció mélységeiből is legitimitást nyert a magyar zsidó kultúra „alaplényege”, szemben az izraeli rabbik szintén tórai alapú, de onnan mást „előhozó” magyarázataival. Utóbbiak szerint ugyanis a kóserság lényege a tisztátalan ételek lélekre tett rossz hatásában keresendő. A csoport tagjai számára azonban ez - az ő szavaikkal - „túl misztikusnak” hangzott, hiszen kultúrájuk más jelentéstartalmakat párosított ezen gyakorlathoz. Érthetővé válhat tehát, hogy a kezdeti lelkesültség után miért „kezdet el - bevezető interjúrészletem szavaival - hiányozni az otthoni zsidó falunk, a tanyasi zsidó életünk otthon.”

Ebből a szempontból is fontos a csoport kezdetben szintén pozitívként értékelt találkozása az izraeli zsidó szent helyekkel.

Jeruzsálembé való érkezésük első napján, első közös alkalomként a csoport a Kotel, a Siratófalat látogatta meg. Legtöbbjük számára ez volt az első eset, hogy megláthatták a Siratófalat, amelynek jelentősége az egyetemes judaizmus világában alapvető. A Kotel (héberül „fal”) ugyanis az i.u. 70-ben lerombolt Szentély egyetlen épenmaradt fala, a tradíció szerint ráadásul azon fal ez, amely szemben állt a Szentek Szentjével, ahol a főpap minden évben Jom kippurkor (az Engesztelés napján) engesztelő áldozatot mutatott be Istennek, hogy törölje el népének és az emberiségnek bűneit. A Szentély az áldozatok lévén a közvetlen kommunikáció egyetlen szent helyszíne volt Istennel s bár a zsidóság bűnei miatt elpusztult, a Messiás eljövetelkor újraépül és ismét betölti az Istennel való közösség otthonának funkcióját. A megmaradt fal ennek bizonyossága, reménye és szimbóluma s ezért e szent helyet - a zsidó tradíció szerint - a Sehína, Isten jelenléte veszi körül.

„A hit, hogy az isteni jelenlét mindig ott van a falnál, húzódik meg azon szokás mögött amelynek keretében papírra írt kéréseket hagynak a fal repedéseiben az emberek” (Untermann 1999:212).

Emellett az egyetemes zsidóság egységét, közös kultúrájának, kollektív tradíciójának forrását is jelképezi a Siratófal. Ezért is volt olyan fontos a csoport tagjai számára e látogatás, hiszen mind vallási, mind kulturális és etnikai identitásuk „alapjelentésével” találkozhattak elsőként. A fal megcsókolásával, a fent említett cédulák elhelyezésével (szinte mindenki hozott

családtagjaitól is ilyen kérő cédulákat ezáltal is elmélyítve „találkozásuk” kiemelkedő jellegét), ruhájuk megszagztatásával (a bűnbánat és a Szentély pusztulásán érzett gyász jelképeként) a Fal tövében elmondott közös és egyéni imákkal, a szent helyre vonatkozó rituális cselekmények elvégzésével a fent leírt szakrális és etnikai tartalmak mindegyike a rabbik iránymutatásaival, magyarázataival és tanításaival tudatosult a csoport tagjai számára. Ugyanígy élhették meg később a nagy rituális ünnepeket is a lerombolt Szentély tövében, átélve a zsidó rituális időfelfogás lényegét, az ősök idejében való együttlakozás tartalmait (Papp 2000).

Hasonlóképpen a rabbik „felügyelete” alatt utaztak el ortodox zsidó csoportokkal az ősök (Ábrahám, Izsák, Jákob, Sára, Rebeka, Lea, József, Ráhel) sírjaihoz is, amely látogatások identitásuk meghatározó személyiségmintáikkal való találkozást jelentettek számukra.

Ezek a „találkozások” lehetővé tették ugyanis, hogy azon helyszíneket láthassák, tapasztalhassák meg közvetlenül amelyeket addig „távolról”, a „galutban” is életük zsinórmértékének tartottak. E találkozások személyes-emocionális ereje azonban magában foglalta saját, „otthonról hozott” kulturális értékrendjüket is, konfrontálódva azon rabbikkal akik kísérték őket és azon ortodox csoportokkal akikkel együtt látogattak el ezen helyekre.

„Én nekem az a legfontosabb, hogy itt vagyok amiről álmodoztam, hogy egyszer itt ülhetek a Kotelnél és Tisa beávkor Jeremiás Siralmait olvasom például. De én nekem ez úgy teljes ha értem is. Mit csináljak ha nem tudok még úgy héberül, hogy mindent megértsek belőle. Ezért olvasom én magyarul, ahogy otthon is. És magyarul a Károli Bibliában a legszebb, én nem tehetek róla. És akkor jönnek nekem, hogy inkább próbáljam meg héberül, mert még ha nem is értem akkor is jobb, mint a keresztény Biblia, mert arra csábulhatok, hogy az Újszövetséget is elolvasom és az katasztrófa. Dehogy katasztrófa. Ráadásul nem is azt olvastam, hanem Jeremiást, ennek meg csak úgy volt ott értelme Tisa beávkor ha értem is amit olvasok, hogy azt is értem ahol vagyok meg amit csinálok.”

„Ez, hogy elmentünk az ősök sírjaihoz nekem nagyon jó is volt, meg nagyon rossz is. Tudod nekem Jákob a héber nevem. És én úgy is érzem sokszor, hogy én Jákob vagyok, egy csomó élethelyzetem olyan, meg sokszor úgy is viselkedem, hogy most mit csinálna Jákob a helyemben. Nem kell mondanom mekkora élmény volt Ráhel sírjához elmennem, meg Jákobéhoz. Beszélni velük együtt lenni velük. És ezek az ortodoxok meg nem hagytak békén. Löktek arrébb, gyorsan leimádkoztak, azt indulás. Semmi áhitat meg átérzés. Ez elég megdöbbentő volt.”

„Ki vagyok akadva. Olvasom itt a zsoltárokat a síroknál meg próbálok elmélyedni, gondolkodni hogyan, mint éltek, éreztek az őseink. Azonosulni próbálok velük és akkor a kezembe nyomják, hogy a rabbi mit írt elő zsoltárokat, meg imákat az útra. Belenézek, azt mind arról szól, miénk lesz megint a Szentföld, az ellenségek eltűnnek satöbbi. Hát, hogy jön Ráhel az arabokhoz, meg ehhez az egész konfliktushoz? Ott Ráhel van és én ott vele akarok lenni, csakhogy ezt ők, nem érzik.”

„Megdöbbentett ez az út. Most jöttünk csak vissza ezért lehet, hogy kicsit kemény leszek. Az, hogy végig gépfegyverek kísérnek rendben van, ez van. Hogy a palesztinok leköpi a buszt, meg nem lehet magas helyre menni a síroknál mert lelőnek, rendben. De, hogy közben az ortodoxok is erődemonstrálnak, ilyen harcias zsoltárokat énekelnek egy sírnál amire viszont a palesztinok írták rá piros festéssel a mocskosságaikat és üzenetnek egymásnak, akkor azt kell látnom, hogy ez nem az én vallásom meg kultúráim, én ide egész másért jöttem.”

Az idézett interjúrészletek önmagukért beszélnek a kétfajta kulturális értékrend különbségeiről is amelyek talán azért ezen utazásokon vezettek a törésvonalak elmélyüléséhez, mert a fiatal magyar zsidók számára saját kulturális értékrendszerük legszemélyesebb és legérzékenyebb jelentéstartalmait érintették: a kultúra átélésének elsődleges fontosságát. A kultúra átélésének, a rítusok és a tradíció jelentéseivel, tartalmaival való emocionális-lelki azonosság, mint több korábbi tanulmányomban is rámutattam, a

magyar zsidó kultúra rituális életének olyan meghatározó jelentése amely e kultúra értékrendszerében sokszor fontosabb helyet tölt be, mint a rituális-halachikus normarendszernek való megfelelés. A magyar zsidó identitás pedig az egyetemes judaizmus s így Izrael felé is ugyanúgy kisebbségi kultúrának felelteti meg önmagát, mint a magyarországi nem zsidó társadalom felé. Ezért - bár az egyetemes zsidóság és benne Izrael helyzete és problémái alapvető jelentőségűek számukra is - a fent bemutatott szituációkban saját-személyes, „*otthoni*” kulturális értékrendszerük és identitásuk erősödött föl és került konfliktusba aktuális környezetével.

Érzékletesen illusztrálta mindezt az utolsó zárandokút során a busz többi utasától elkülönült kis „magyar csoport”, ahogyan másságát, saját kultúráját kifejezve együtt énekelte a *Szól a kakas már* éneket, a „*magyar zsidók himnuszát*” - ahogy fogalmaztak. E törésvonalak tudatosulása után a különbségek elmélyültek mind a közösség és rabbijaik, mind a közösségen belül is. A magyar zsidó fiatalok (mialatt megerősödött bennük otthonról hozott értékrendszerük, a vallási tartalmak átélésének elsősege), mind több kritikával illeték a halachikus életmód aprólékosságát, „*szigorúságát*” is.

„*Nem tudom, de ez a Sulchán Aruch se a mai embernek való, mindent szabályoz attól kezdve, hogy milyen sorrendbe kötöm be a cipőfűzőmet, addig, hogy még az ágyamba is belebújik amikor a feleségemmel vagyok. Szombaton is nem arra megy rá, hogy én átéljem a szombatot, hanem, hogy mit ne csináljak. Otthon haza tudtam menni bezártam az ajtót és úgy éltem meg a szombatot ahogy énnekem az tényleg belső nyugalom, ahogy az Örökkévaló mondta. Itt meg állandóan jönnek és ellenőriznek a rituális felügyelők meg a kémeik köztünk azt jól beáruznak.*”

A „felszabadulás” érzése ekkor fordult át ellenkezőjére a többség esetében. Parázs viták dúltak a közösségen belül és a rabbikkal a halacháról s a zsidó kultúra „*alaplényegéről*”. A rabbik ezt úgy próbálták ellensúlyozni, hogy egyre többet voltak a csoporttal a szabadidők során is és külön konzultáltak a csoport „hangulatáról” azokkal akik teljesen elfogadták az általuk képviselt életmód értékeit. A csoport többsége ezt szabadságuk „*megkötésének*” újabb aspektusaként értékelte, párhuzamba állítva mindezt az ortodox zsidó kultúra halachikus jelentéseivel. S amikor a rabbik a csoport többségének polcain Thomas Mann vagy Dosztojevszkij illetve Gershom Scholem és Martin Buber modern zsidó filozófusok könyvét találta s ezt szóvá tette, miszerint ezek olyan „*rossz*” könyvek amelyek elvonnak és eltérítenek a Tórától, a konfliktus még mélyebbé vált.

„*Már nem csak azt szabályozzák mit csináljunk, hanem, hogy mit olvassunk, meg gondoljunk, érezzük.*”

„*Hogy nem lehet azt megérteni, hogy Dosztojevszkij meg Thomas Mann teljesen kóser, hogy amit ők leírnak az emberről meg Istenről is szól és, hogy ha elmélyedsz bennük egy sor olyan dolgot tudsz meg magadról, meg a többi emberi dologról, a zsidókról is, ami nélkülözhetetlen? Dehogy még a Scholem, meg a Buber se kóser nekik?! Tudod az a baj velük, hogy amíg a Scholem, a Buber meg te vagy én elfogadjuk őket is, addig ők nem fogadnak el téged, nem is akarnak megérteni, azt mondják csak az a zsidó ami ők, csak az a zsidóság ami ortodox.*”

Az utolsó interjúrészlethez kapcsolódva, a csoport többsége úgy érezte; olyan törésvonalak jöttek létre közöttük amelyek többek között azért váltak feloldhatatlanná, mert az őket „szocializáló” rabbik s az ennek „megfelelő” csoporttagok olyan „*autentikus zsidó*” értékrendszer és identitást fogalmaztak meg feléjük amellyel ők nem tudnak azonosulni viszont ha ez nem történik meg úgy mindazok szemében - ahogy egyikük fogalmazott - „*nem is számítunk már zsidónak.*”

Ez az állapot akkor vált egyértelművé és áthidalhatatlanná amikor a rabbik egyértelművé tették, hogy céljuk a magyar zsidóság megváltoztatása, „*autentikussá*”, az ő értelmezésükben „*tóraivá*”, „*igazi zsidóvá*” reformálása amelyben a csoportnak is részt szánnak. Ezzel szemben

a magukat „magyar zsidónak” identifikáló fiatalok számára időközben újra elmélyült és fölértékelődött saját kulturális értékrendszerük és identitásuk (az ortodox zsidósággal egyenértékű) „autentikussága”. Ettől az időtől kezdve ezért egyre többször különültek el a csoport többi tagjától s a rabbtól, hazautazásukat fontolgatva...

3., „Meg aztán az is kiderült, hogy ahogy én képzeltem a zsidóságot az nem is olyan egyértelmű, mert Izraelben nekem azt mondták, meg éreztették nap, mint nap, hogy az nem is igazi zsidó. Az az igazi ami ortodox. Azt hittem bennem van a baj, hogy túl nehéz nekem az ortodox út és hogy én gyenge vagyok, mert nem tudom teljesíteni a halachát, tehát ezen az ösvényen nem tudok haladni, pedig tényleg próbáltam újra meg újra mégse sikerült. De mégsem zuhantam össze, mert mikor hazajöttem, rájöttem; én így vagyok, ahogy vagyok. Magyarként. És ez nem skizofrénia ez az én saját utam, erre rendelt el az Örökkévaló, ezen kell tovább mennem és ezt kell képviselnem, nem is tudom letagadni, mert ez vagyok én.”

Interjúrészletünk ezen utolsó szakasza kellőképpen összefoglalja a fentiekben leírtakat. Láthatjuk, a „zsidó” kultúra „általános” definíciója eltakarja szemünk elől e kultúra sokszínűségét, összetett valóság tartalmait. A judaizmus világa olyan gazdag kulturális sajátosságok kincsestára amelyben az egyes „szubkultúrák”, regionális kultúrák sokféleképpen kommunikálnak az egyetemes-közös tradícióval. Az átörökölt zsidó tradíció az évezredek folyamán, a diaszpóra lét folyamatos adaptációs kontextusaiban más és másféleképpen alkalmazkodott az adott etno- és szociokulturális környezetben. A rituális élet mindezt legitimizálta azáltal, hogy a rabbinikus normarendszer elfogadta a *minhág Jisráel Tóra* (Izrael szokásai egyenértékűek a Tórával amennyiben nem ütköznek a tórai parancsolatokkal) rendelkezését (vö Rékai 1997).

A sokszínűség a különböző „zsidó kultúrák” találkozásakor konfliktusokhoz is vezethetnek, azonban ezen törésvonalak is e „saját-zsidó” kultúrák mély jelentéstartalmait tudatosítják a különböző csoportok tagjaiban, miáltal - ahogy azt a fenti interjúrészletben is olvashattuk - végső soron ismételt a „zsidó” tartalom nyer „általános” érvényt a „saját-különböző” kultúra megélése következtében.

Jelen tanulmányban is ezen jellemzőkre láthattunk példákat: az ortodox zsidó kultúra „általános érvényű” önidentifikációja állt szemben, minden kommunikációs-szocializációs stratégiája és törekvése ellenére, a magyar zsidó kulturális értékrend és identitás (úgyszintén) „autentikusságával” szemben. Mint láttuk a magyar zsidóságnak ugyanis „zsidósága” mellett csakúgy meghatározó összetevője a „magyarság”, mint az egyetemes judaizmus világán belüli különбözőség kifejezője. A „magyar zsidó” beszélgetőtársaim által megfogalmazott „*galut zsidóság*”, mint önmagukra vonatkoztatott jelző pedig olyan kisebbségi, belső érzelmi-lélektani összetevők komplexitására utal amely alapvetően különbözteti meg a magyar zsidóságot az izraelitől. E „*kisebbségi érzés*” kipihenése is egyik célja volt Izraelbe költözésüknek, mint láthattuk, azonban miután e „*felszabadulás*” lelki-érzelmi élménye megelégtetett a „diaszpóra-lét” pozitív-saját attitűdjei erősödtek fel, ismét összefüggve az ortodox zsidó kultúra különбözőségeiből fakadó, számukra negatív tapasztalatok sűrűbbé válásával.

A „lemondás”, az „elkülönülés”, majd a „*belső átélések elsődleges fontossága*” felértékelődve tudatosította számukra magyar zsidó identitásuk tartalmait és felébresztette vágyukat a „*mi otthoni zsidó falunk, a tanyasi zsidó életünk*” iránt. Számukra ugyanis ezt jelentette az „igazi”, „autentikus zsidóság”, hiszen ebben nőttek föl, ebbe és így szocializálódtak éveken át zsidóként. Ahogy a bevezető interjúrészlet vége felé olvashattuk:

„... rájöttem, hogy én így vagyok zsidó, ahogy vagyok. Magyarként. És ez nem skizofrénia ez az én saját utam, erre rendelt el az Örökkévaló...”

Saját zsidóságuk megélése tehát ugyanúgy alkalmas a „járható ösvényen” való járásra, a zsidó kultúra szakrális-rituális tartalmainak megélésére, mint a magát ortodoxként definiáló zsidó társadalom számára.

A fent elmondottak fényében érthetjük meg azt is, a csoport hazatérő többségének a fent illusztrált magyar zsidó kultúra volt életük megélt valósága. A csoport azon tagjai akik nem ebben a zsidó kultúrában szocializálódtak, hanem vagy olyan településen éltek ahol nem volt számottevő zsidó közösség vagy fiatal felnőttként tudták meg, hogy zsidók s ezután rögtön az ortodox zsidó környezetbe kerültek vagy hívő keresztények voltak s vallási élmények hatására csatlakoztak az Izraelbe induló csoporthoz, tehát akik „mögött” nem állt a „saját-magyar” zsidóság kulturális tudás és élménykészlete, maradtak a fent bemutatott ortodox zsidó társadalom tagjai.

A csoport „felbomlása” után a külön „utakat” választók közötti perszonális kapcsolat is jórészt megszakadt, a kulturális törésvonalak a személyek közötti interakciókra is hatottak. Mindegyikük életének középpontjában azonban továbbra is a közös-egyetemes zsidó tradíció s az ebből fakadó jelentések állnak így a közöttük és kultúráik között megfogalmazódó különbségek is csupán közösen birtokolt azonosságaikon belül értelmezhetőek.

Az esettanulmányban dőlt betűvel jelzett héber-jiddis kifejezések jelentései

Galut	Jelentése; fogság, száműzetés. A diaszpóra-lét héber kifejezése utalva a jeruzsálemi Szentély pusztulására s az ezt követő kényszerű szétszóródásra Izrael földjéről.
Halacha	A héber „halacha” szó, amit a zsidó rituális törvények összegzéseként vagy egyszerűen a zsidó tradíció összefoglaló megnevezéseként szoktak fordítani, „járható utat”, „járt utat” (vö Lau 1994:6) jelent. A Talmudban található törvények elnevezése. A későbbi törvényhozók által hozott döntvények ugyancsak halachikus értékűek. Az Írott Tan nem részletez minden törvényt, ezért kellett a Szóbeli Tan tudósainak ezeket értelmezni (Jólesz 1985:72). A halacha jelentése: „járható ösvény”, megmutatja a zsidó ember számára, „hogyan kell élni”, sokezer életszabály megtartása által. „A zsidóság praktikus vallás és arra inti a zsidókat, hogy minden cselekedetükben ragaszkodjanak értékrendszeréhez. Ez a kötelesség éppen abból fakad, hogy az eszmei és a gyakorlati halacha, az elmélet és a mindennapi végrehajtás elválaszthatatlan egymástól.” (Lau 1994:6-7)
Hekser	A rabbinátusok által jóváhagyott, „kóserré nyilvánított”(Untermann 1999:138) engedély.
Jesíva	Talmudtudományi iskola nőtlen férfiak számára.
Kóser	Jelentése rituálisan tiszta, megfelelő. A szó a héber kásér szó askenázi (a magyar zsidó tradíció által is használatos) kiejtése. Elsősorban a tórai-halachikus előírások étkezésre vonatkozó szabályainak gyűjtőneve. A „kóser” azonban nem csak a táplálkozásra vonatkozik, átvitt értelemben is használatos a judaizmusban. Ebben a kontextusban is vallásilag „tisztát”; „kifogásolhatatlant” jelent (vö Rékai 1997:89-90).
Ködosim	A zsidó kultúra istenfogalmának legfontosabb aspektusa, hogy Isten Szent (kados); a zsidóságnak ezért - az Isten által adott parancsolatok okán - szent népnek (ködosim) kell lennie (Golinkin 1998:58). A „ködosim” kifejezés a Tóra egyik hetiszakaszának (3 Móz 19-20) is elnevezése; ez a szakasz tartalmazza a zsidó vallás szentségről szóló törvényeit (Ujvári 1929:459).
Micva	Parancsolat. A Tóra 613 parancsolatot, micvát tartalmaz.
Sáhrisz	Tradicionális magyar zsidó (askenázi) kiejtésben a kötelező reggeli imát, a sáhrítot jelenti.
Sliáh	Jelentése; küldött, megbízott.

Smone eszré	Tizennyolc áldás „A hagyomány szerint a Nagy Gyülekezet (i.e. 4. század) vezette be, majd a jávnei Szánhedrin (i.e.1. század) szövegezte meg és rendelte el az ima napi elmondását” (Krausz – Oberlander 1996:57) Az élet minden területét felöleli, beleértve a Messiás eljövételéért való könyörgést is. Később betoldottak még egy áldást a szakadárok („mínim”) ellen, majd e helyett később – mind a mai napig – a „v’lámálsínimot” („és a rágalmazóknak ne legyen reményük”) használják. Az ima elnevezése ennek ellenére a „18 áldás” maradt. (Jólesz 1985:211–12)
Szól a kakas már	Az említett dalt a magyar-zsidó tradíció, az első magyarországi (nagykállói) hászid cáddiknak; (héberül: „igaz”; a hászid közösségek vallási vezetőinek elnevezése) Eizik Taubnak (1790-1829) tulajdonítja. A magyarság szeretetéről híres rabbi több, magyar népdalból költött, zsidó dalkölteményét ismerjük (Rékai 1997:18). A „Szól a kakast már” többen - ezt Izraelben is többször tapasztaltam - a magyar zsidók „vallási himnuszának” is tekintik.
Tállit kátán	Jelentése „kis tallit” (kis imaköpeny). A „nagyobb” a reggeli imára szolgáló tállitot kizárólag a rituális cselekedeteket húzzák fel, míg a tállit kátánt egész nap viselik. Viseletének alapja a 4Móz 15,38-39-ben található tórai parancsolat. Mint a tanulmányban olvashattuk a tálliton található a <i>cicit</i> („szemléltető”, „imarajt”) amelynek viselése szintén tórai előírás, emlékeztetve az összes isteni rendelkezésre (4Móz 15,38-39)
Tóra-Talmud-Sulchán Áruch	<p>A zsidó Szentírás, a Tánách, a Tóra (Mózes öt könyve), a Növiim (Próféták könyve) és a Kötuvim (Írások) összefoglaló neve; 24 könyvből áll. A zsidó Szentírás első magyar fordítása, az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat fordítása (1898-1907).</p> <p>A tórai idézetekkor a dr. Hertz J.H. által szerkesztett (Magyarországon először 1939-ben kiadott) kétnyelvű nyomtatott himist (a Tóra könyvalakú kiadása, jelentése öt, amely Mózes öt könyvére utal) használtam.</p> <p>A Tóra hétről-hétre való folyamatos olvasása a heti szakaszok (szidrák) és kommentárjainak tanulmányozása erősen befolyásolja a kultúráról való tudást.</p> <p>A Tóra szeretete az Istennel való kapcsolat alapja. „A Tórát még jobban szeretni, mint Istent, azt jelenti, hogy kapcsolatban állunk egy olyan személyes Istennel, aki ellen fel lehet lázadni, vagyis akiért meg lehet halni” (Lévinas 1992: 23). A zsidó tradíció számon tartja az Írott Tan (Tóra) mellett a Szóbeli Tan Istentől kapott rendelkezéseit is. A Szóbeli Tan kiegészíti a Tóra eseményeit és tanításait. I.e. előtt 500 körül Ezra és a Nagy Gyülekezet erősítette meg a Szóbeli Tan érvényességét. A talmudi kor (i.e. 100 – i.sz. 500) a Szóbeli Tan terjedésének és értelmezésének a kora. A tanaiták („tanítók”) a Szóbeli Tanra vonatkozó magyarázatait Jehuda Hánászi rögzítette végül, ez a</p>

Misná. Idővel ezt is ki kellett egészíteni, ez a kiegészítés a Gemará.

A Misná és a Gemará együttesen alkotják a Talmudot (magyar kiadásban a dr. Molnár Ernő által kiadott, A Talmud könyvei 1921–23-as kiadásának 1989-es reprintje közöl szemelvényeket a Talmudból).

A rituális élet az évszázadok folyamán olyan kérdéseket hozott amelyre a Talmud sem tudott pontos választ. A középkorban Rási írt magyarázatokat a Talmudhoz. Ezeket Maimonides (1135–1209) munkája a Misné Tóra (Törvénykódex) követte. Ez a komoly munka számos vitát inspirált. A Misné Tóra alapján írta végül rabbi Jákob ben Áser az Árbá Turimot (Négy sor), amelyben összegyűjtötte a Szentély pusztulása óta keletkezett háláchikus szövegeket. Ezt folytatta más művekkel kiegészítve József Káro (1488–1575) – amelyet szefárd jellege miatt – reb Mose Iszerlesz „igazított ki” askenáz szempontból (1525-1572) az európai zsidóság nagytöbbsége számára. A ma Magyarországon is használatos, és a rituális zsidó élet szempontjából elengedhetetlenül fontos változatát Slomo Ganzfried rabbi (1800–1886) állította össze 1870-ben, Krakkóban. Magyar fordítással 1934-ben jelent meg először. Én az 1988-as reprintjét használtam munkám során. Használatos még a Rosenberg Leopold által összeállított „A zsidó vallás törvényei. A Sulchán Áruach dióhéjban” című összefoglalás (reprintje 1996-ban jelent meg).

A Sulchán Áruach a mai napig egyik „élő” útmutatása a zsidó életforma, életvitel tartalmainak.

3.3. Történelmi egyházak és kisegyházak a Vajdaságban: eltérő etnikus stratégiák?

Bevezető gondolatok

A több mint egy évtizede tartó drámai események sorozata elkerülhetetlenné tette az etnicitás tartalmainak mélyebb tudományos feltárását Jugoszláviában, valamint tágabb értelemben vett régióink egészében. Az elmúlt évtized jugoszláviai eseményei továbbá megmutatták számunkra, az etnikus jelentések kutatásakor azok vallási tartalmait, összefüggésrendszereit sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hiszen e régió etnikus stratégiáinak integrálója gyakran a „saját felekezet” és a hozzá köthető identitás szerkezet reprezentációja.

Jelen sorok írója közel két éve végez kulturális antropológiai terepmunkát vajdaság két településén: Feketicsen és Zentán⁶¹.

Mindkét település többségi lakossága „magyar” történelmi egyházhoz tartozik, de míg Zentán szinte kivétel nélkül katolikusok a magyarok, Feketicsen a református egyház tagjai. A zentai szerbek pravoszláv vallásúak, míg a feketicsi montenegróiak és szerbek többsége ateistának vallja magát. Mindkét közösségben a felekezeti (illetve „ateista”) hovatartozás etnikai jelzőként is szolgál, s így - többek között az említett mikrotársadalmakban kialakult és tudatosult interetnikus viszonyrendszerek okán - a „kisegyházakhoz” tartozók lélekszáma igen kicsiny, azonban az említett mikrotársadalmak etnikus tartalmainak egy másfajta tartalmát reprezentálják; tagjai többsége ugyanis főként vegyes házasságokból a magukat „jugoszlávoknak” valló családokból származik.

Az eddig leírtakból is számos előzetes kérdés merülhet fel bennünk: mit jelent a történelmi egyházak és az etnikus tartalmak összefonódása a mindennapi élet, az együttélés részleteiben? Ezen „etnikus összefonódások” megfeleltethetők-e egyfajta „nemzeti ökumenizmusnak” is pl. a „magyar felekezetek” esetében, s ezáltal az etnikai-nemzeti identitás egyfajta „alrendszereként” is leírhatóvá válhatnak az egyházhoz kötődés tartalmi? Hogyan mélyülnek el, jutnak közös nevezőre e jelentéstartalmak? Valóban integrálja-e a „saját vallás” az etnikus közösségeket? S ha ez így van, akkor a kisegyházak tagjai hogyan „helyezkednek el” ezen „etnikus-vallási” kapcsolathálóban, az ő identitásuk milyen válaszokat, stratégiákat tudatosít bennük?

Ezekre és a továbbiakban felmerült kérdésekre keresem a választ tanulmányomban „történelmi egyházaknak” definiálva azon felekezeteket, amelyek az említett mikrotársadalmakban tradicionálisnak tekinthetők, azaz évszázadok óta a helyi közösségi-kulturális rendszerek részei, s amelyek a csoportidentitás és hagyomány hordozói is egyben. Mindazonáltal mind a „történelmi”, mind a „kisegyházak” - amelyek mind lélekszámban, mind a fent említett kulturális-társadalmi jelentéstartalmaiban kevésbé tekinthetők dominánsnak - körülírásakor arra törekedtem, hogy az adott élő kultúra tagjainak „belső kategóriáival” közelítsem meg és mutassam be ezen egyházakat s azokat a jelentéstartalmakat, amelyek ezen kategóriák mentén artikulálódnak a hozzájuk tartozó emberek életében.

Kutatásaim módszere ezért a fent említett kulturális antropológiai résztvevő megfigyelés volt, azaz fenti kérdéseimre, hipotéziseimre úgy próbáltam megtalálni a lehetséges válaszlehetőségeket, hogy azokat a vizsgált társadalomban élők mindennapjaiból, az együttélés és a közös gondolkodás „láthatatlan” szálaiból fonjam meg, így kívánva hozzászólni a határon túli magyar kultúrák és közösségek, valamint ezen etno- és szociokulturális környezeteiről szóló tudományos és társadalmi diskurzushoz.

⁶¹ Jelen tanulmány a Nemzeti Stratégiai Programok (2002) pályázat díjazott dolgozata.

„Mi keresztények vagyunk, ők pravoszlávok”

Az előbbieken megfogalmazott kérdésekkel is foglalkozó társadalomtudományi kutatások arra a következtetésre jutottak, hogy a vallási identitás, a vallás mint az interetnikus kultúra integratív funkciója kisebbségi környezetben felerősödik. „A vallásosság és a vallásgyakorlat a kisebbségi helyzetben felértékelődik, és az egyéni és csoportidentitás megőrzésében fontos szerepet vállal.” (Gereben 1999: 129) A szociológus összehasonlító vizsgálataiból az is kiderül, hogy az elmondottak különösen olyan országokban mérhetőek, ahol a magyar kisebbségek felekezetiileg is különböznek a többségi társadalomtól. Ez a különbség a „magyar felekezetek” és a pravoszláv többségű nemzetek együttélését jelöli. „Konkrétan arról van szó, hogy az ortodox [keresztény]⁶² többségű országokban a magyarok [akár katolikusok, akár protestánsok] vallási élete az átlagosnál nagyobb aktivitást mutat minden bizonnyal azért, mert ezeken a területeken a vallásosság és a vallásgyakorlás különösen alkalmas a nemzeti sajátosságok kinyilvánítására, és az identitástudat megerősítésére.” (Gereben–Tomka 2000: 76)

Hogyan látják mindezt a „másságot” a pravoszláv, illetve a „magyar” közösség tagjai? Hogyan él meg e „másság” tartalmait, jelentéseit a mindennapokban? Valóban „nagyobb aktivitást” mutat-e a kisebbségi magyarok vallási élete a pravoszláv többség mellett? Egyáltalán hogyan hat e vallási másság az etnikus kultúrák egymással való kapcsolataiban, illetve a saját kultúrához való kapcsolatokban?

Esettanulmányaim, példáim néhány „vajdasági válaszlehetőséget” szeretnének adni a fentebb idézett több régióra kiterjedő makrojelenségek mögötti életvilágok feltárására.

„A pravoszlávokkal ez az elkülönülés nem nehéz, mert a szerb az pravoszláv” – mondta egyik katolikus lelkész interjúalanyom Zentán. Ugyanezen város volt pravoszláv papja is ennek megfelelően jelölte meg egyházának legfőbb jellemzőjét: „Nálunk a vallás és az identitás már az egyházunk elnevezésénél is összefügg. A mi egyházunkat Szerb Pravoszláv Egyháznak hívják. A pravoszlávoknál így van ez, például Orosz Pravoszláv Egyház. A mi egyházunk önálló, nem úgy, mint a katolikus, amelyiknek a vezetője Rómában van, tehát van katolikus magyar, katolikus amerikai, nem függ a nemzettől. Nálunk a kettő ugyanaz.”

A keleti kereszténységben, azaz az ortodox vagy pravoszláv egyházak egyházszervezetében a II. egyetemes zsinat óta (Kr. u. 381) a különböző egyházszervezetek önállóak, autokefálok. Ezek függetlensége és önállósága mindegyikük számára biztosított azóta is (Berki 1975: 170–174). A szerb autokefál egyház önállósága mellett a középkor során megerősödve, majd a független állami lét megszűnése után a török hódoltság évszázadaiban összeforrott a szerb nemzet kultúrájával. A hódoltság alatt ugyanis az egyháznak viszonylagos autonómiája lehetővé tette a szerb nemzet nyelvi, szellemi és társadalmi érdekvédelmét is (vö. Hadrovics 1991)⁶³. A szerb nemzet és a szerb pravoszláv egyház társadalmi-kulturális kölcsönössége egészen a kommunista államszervezet létrejöttéig tartott (Jelavich II. 1996: 182–183), s mint láthatjuk ennek elválaszthatatlanságának jelentése a mai napig tart mind a

⁶² A „görög-keleti” kereszténységet ortodoxnak, illetve – szláv szóval – pravoszlávnak nevezzük. E két – azonos jelentésű – elnevezést azonban sokszor tévesen alkalmazzák még – mint a későbbiekben látni fogjuk – terepem tagjai is, akik pedig e vallás képviselőivel közös régióban élnek. Az „ortodox” szó „egyes, igaz, helyes tanítást, hitigazságot” jelent görögül (az ortodoxia ennek megfelelően az „igaz hitet” jelenti nem konzervatizmust vagy merevséget). Ennek szó szerinti szláv fordítása a „pravoszláv” kifejezés, amely így nem hozható összefüggésbe a „szláv” szó etnikus jelentésével. (Berki 1975: 9–11)

⁶³ Mindezt lehetővé tették a pravoszláv vallási tartalmak, illetve a vallásgyakorlat is, hiszen a bizánci császár udvari rítusait átvéve és Krisztus királyságát az összes hívő felett hangsúlyozva az egyházszervezet a politikai-társadalmi vezetést is fel tudta vállalni.

szerbek, mind a „kisebbség” estében is. „Az egész kommunizmus alatt megtartották a slavákat [ejtsd: szlává; a. m. a házi védőszent ünnepe], hogy ennek mennyire volt vallási értéke az más kérdés, de hogy a pravoszlavizmus identitásuk egyik legfontosabb része, az tény és való, tehát a vallásuk, meg az, hogy szerbek ugyanaz maradt” – mondta egyik idős adatközlő, aki fiatalkorát még a „régir királyi” Jugoszláviában élte meg, így „nagyobb rálátása van itt az egész folyamatokra” – ahogy fogalmazott.

Az elmondottakat támasztja alá, illetve egészíti ki újabb meglátásokkal a következő interjúrészlet: „A pravoszlávoknál más az összetartó erő. Náluk a megdönthetetlen például a slava, a családi búcsú. Hívő vagy hitetlen, akkor is jön a pap a kalácsot megszegni, a vizet megáldani. Náluk az tekintély, hogy ő egy évben a templomnak a komája. Anyagi hozzájárulás valamilyen szinten, akkor ő a tekintély abban az évben. Önáluk ez nagyon szigorúan kötődik ahhoz, hogy vallás és nemzet. Ő azt az egyházat támogatja, mert ő szerb. Sem a katolicizmus, sem a reformátusság nem egy magyar jellegű dolog, elvben sem. A katolikus egyház minden nyelvű egyház. Nemcsak magyar. Vannak benne magyar sajátosságok, mint ahogy mi magyarok vagyunk katolikusok, de ez nem zárja ki, hogy vannak katolikus arabok, néger, albánok. A szerb az nemzeti egyház. Talán a szerb pravoszláv egyház a »leg« ebben” – hasonlította össze a „magyar egyházakat” és a „szerb egyházat” az egyik zentai katolikus pap.

Felmerül a kérdés, mit jelentenek az egymás vallásával megfogalmazott különbségek mögötti tartalmak? A zentai szerb pap ugyanis „nemzetibbnek” értékelte a magyar felekezeteket a sajátjánál, mint – ahogy az imént láttuk – zentai magyar interjúalanyaim is a szerb pravoszlávokét. Mit tudnak azonban az említett etnikumok egymás vallásáról, illetve a megfogalmazott sztereotípiák mennyire alapulnak tapasztalatokon? Másrészt a sztereotipizált „másik” vallási jellemzők mögött milyen tartalmak állnak? Megélt vallásgyakorlat és vallásos kötődések állnak-e a vallási másságok, saját vallási környezetek mögött vagy sem?

Az utolsó interjúrészlet kapcsán felmerül továbbá a kérdés: a pravoszláv vallási tradícióhoz való kötődés rítusai és intézményei (slava, komaság) mennyiben hordoznak vallási jelentéseket? Ugyanezek a kérdések fogalmazódnak meg a magyar kisebbség irányában is: a keresztelők, húsvétok, éjféli misék, egyházi esküvők egy kisebbségi vagy nemzeti tradíció és identitás részei „csupán”, vagy ellenkezőleg vallási jelentésük kapcsolja őket a saját kultúrához?

A kosárnyi kérdésre adható antropológiai válaszlehetőségek alapján azt lehet mondani, egyik válasz sem lehet fekete-fehér. Látni fogjuk, nem „szakadt el” a vallástól a saját kulturális gyakorlat, de nem is kizárólag kapcsolódik vele össze. Mindkét tartalom az „etnikai” s a „vallási” is összekeveredik, egymást kiegészíti a saját kultúra megélése és az önazonosság-tudat megfogalmazásának terein egyaránt. Összetett „etnikus-vallási” jelenségekkel fogunk találkozni tehát. A Vajdaságban a nemzettudat komplex jelenség, több jelentéstartalmat hordozhat. Egy 1996-ban készült felmérés szerint a vajdasági magyarok leg többjének területi kötődése leginkább saját településéhez, második helyen Vajdasághoz, majd az 1991 előtti Jugoszláviához, s csak ötödik helyen - Európa után - Magyarországhoz kapcsolódik. A nemzeti kötődés szinte megegyezik a magyar nemzethez, és a vajdasági magyarsághoz tartozóan, de a saját régióhoz való kötődés itt is erősebb. Ugyanakkor a területi kötődés megnevezett területei közül a legcsekélyebb volt a mai Jugoszláviához való kötődés, míg a „sehova” megjelölés esetben minimális. Ez azt mutatja, hogy a vajdasági magyarok többsége ahhoz az államhoz sem kötődik erősen, amelyben él valamint, hogy nemzeti kötődése igen erőteljesen megfogalmazódik, jelentéssel bír, így a következőkben kifejtett saját kulturális környezethez való tartozás jelensége és jelentősége a kutatott közösségek életében megalapozottnak tűnik (Gönc 1999: 77-83). Az elmondottak a vallási identitás terén is kifejeződnek, a felekezethez való tartozás a helyi magyarsághoz való kötődést, a saját kultúra környezetéhez való kapcsolódást jelenti, s ez a jelentés hangsúlyozódik a kultúra

mindennapjaiban és ahogy azt a következőkben szintén látni fogjuk. Emellett interjúalanyaim megfogalmazásaiból kitűnik: a felekezeti különbségeket feloldja a közös kultúrához való tartozás: „Nincsenek különbségek a magyar egyházak között. Nekünk ugyanazok a dalaink vannak, ugyanazok az íróink, táncaink.” „Református, katolikus egykutyá. Magyarok vagyunk. Ugyanolyanok.” „Vannak közös istentiszteleteink is, hiszen a közös magyar nyelv és kultúra tart minket össze.”

Az idézetekből látszik, a közös kultúra és identitás tudata etnicizálja a különböző felekezeteket „magyar egyházakká”, egy adott etnikai közösség „részeivé”.

A magyarok etnikai-vallási elkülönülése, illetve a szerbek ugyanezen az elven alapuló másságának kategorikus megfogalmazása az alábbi interjúrészletből, illetve az azt követő példákban még jobban kiviláglik. Egyik magyar beszélgetőtársam így utalt erre: „A szerbek vallási és nemzeti alapon is elkülönülnek. Nehéz a kettőt szétválasztani. Tehát ők Szerb Pravoszláv Egyház. Ők más szemmel néznek erre. Nemzeti egyház. Ő azt mondja, hogy az is pravoszláv, aki nincs megkeresztelve, ha szerb.” Az idézett mondatok mellé kívánczik a feketicsi montenegróiak, illetve a róluk kialakított kép példája. Ebből kiderül, nemcsak „az is pravoszláv, aki szerb”, még ha nincs is megkeresztelkedve, hanem, hogy nem is szükséges a „mátság” megnyilvánulásaihoz s a hozzá köthető interetnikus jelenségekhez a „szerbek pravoszlavizmusa”. Feketics példáján láttuk, a falu helyi-saját kultúrájának és értékrendjének alapja a református vallásosság. Tehát itt a vallásos értékrend fokozottan is érvényes a „mátság” kifejeződésére az „ateista góracokkal” (magukat materialistának valló montenegrói kommunisták költöztek Feketicsre az elűzött németek helyére), akikkel szemben különben is értékrendbeli és „civilizációs” eltéréseket, különbségeket fogalmaztak meg a magyar közösség tagjai.

Az elmondott jelenségek tehát visszahatnak a közös identitás vallási tartalmára, annak még pozitívabb-fokozottabb felértékelődésére, s megint csak azt látjuk, hogy maga a vallási identitás az, amely „összefogja” a helyi közösséget, s mélyíti el tagjaiban a saját kultúrához való tartozás értékeit. „Vallási szempontból érdekesek még az idetelepített montenegróiak. Amikor idetelepítették őket, mindenki partizán volt, mindenki ateista volt. Ha valaki próbált nem ilyen lenni, rosszul járt, kiűldözte a rezsim. Mint partizánoknak rengeteg kedvezményük volt. Kimondottan vallásellenesek voltak, templomokat bontottak le, átalakították mozivá, átalakították raktárrá. De már akkor kitudódott, hogy egyesek, vezető emberek is lementek Montenegróba megkereszteltetni a gyerekeiket. Szóval mindez csak látszat volt. Templomuk, papjuk most sincs. Ha van egy magyar temetés, mivel most már sok az ismeretség, elmennek, a lelkészünk szerbül is, hirdet ígét, és ezt nagyon hallgatják. Az ő temetéseiken egy volt kocsmáros szokott beszédet mondani. A vallás ki van kapcsolva, csak a nagyságát méltatja az elhunyt. Azért mennek a magyar temetésre, mert ott egyházi stílusban hirdetik az ígét. Ritka temetés, hogy a magyar pap szerbül nem beszél. Rövidebben mondja, mert csak a lényegét mondja el, de ezt nagyon szeretik hallgatni. A pálfordulásnak a másik érdekessége, hogy amikor ide kerültek, valaki meghalt közülük, a halotti hirdetésen mindenütt fenn volt a vörös csillag, a temetőben a fejfákon vörös csillag. Most, hogy változott a helyzet, nem teszik fel a vörös csillagot, hanem keresztet tesznek. Meg ha valami történik, beszéd közben merik mondani, hogy »hála Istennek« vagy »Isten megsegített«. Ez egy olyan tiltott szó volt náluk, hogy nem is mondhatták, nem is merték mondani. A kommunizmus alatti nagy kibékülésnek a másik eredménye volt, hogy Szenttamáson pravoszláv, szerb pap van, magyar reformátusok alig vannak. Néha ide jött ígét hirdetni a pravoszláv pap szerbül a szerbeknek, nem a templomban, hanem a központi otthonban, csak nem nagyon mertek elmenni, mert az egyházi épület volt. A mi magyar papunk meg elment Szenttamásra annak a kevés magyar reformátusnak ígét hirdetni, akik zömmel innen származtak el. De abba is maradt az egész, mert a mi szerbjeink nem mertek elmenni. A másik érdekes dolog még az ő szempontjukból. Az a két méterrel magasabb templom ma is megvan, csak ki van fosztva a belseje, minden

elvéve a harangtól a toronyóráig. Voltam egy gyűlésen, ahol, hát persze az igazgató montenegrói. Arról volt szó, hogy a falunak a fő utcáját rendbe kellene hozni: egy elkobzott malmot, ami romos állapotban van stb. Valaki azt mondta, hogy az a tönkretett templom is nagyon csúfítja a főutcat. El kellene bontani? Azt mondta az igazgató, hogy nem, lehet még abból pravoszláv templom.”

„Hát, ami azt illeti, nagyon nagy bajuk van nekik, ami egy nagyon nagy kiesés volt. A magyarok mindig is vallásosak voltak, volt egy valláserkölcsi alapjuk. A montenegróiaknak lehetett egy bizonyos örökségük, az ortodox egyházhoz tartoztak az őseik, de ők, hát sajnos, nagyon hívei lettek a pártnak, a kommunista pártnak. Még ma is vannak sokan, akik hisznek neki. Ezek az emberek nagyon bedőltek annak az eszmének, és valláserkölcsi alapot nélkülöztek. Igaz, hogy ma már egyre inkább igyekeznek az ortodoxhoz ragaszkodni, de valahogy ebből az ortodox dologból Jézus és Isten kiszorul. A szentek tisztelete, és a különböző halottaknak a különös tisztelete, ilyen procedúrák, liturgikus dolgok mennek ott végbe, ami Isten igéjének a szempontjából teljesen helytelen, és nem biblikus dolog. Én nagyon szeretném, ha az a bizonyos német evangélikus templom, jó két sarokkal a református templomtól, ha nem egy ortodox, hanem valójában egy evangéliumi protestáns lelki házzá lenne a számukra.”

Figyelmesen olvasva az interjúrészleteket egyfajta közeledést lehet érezni a két etnikum között⁶⁴, s ezen közeledés hídja lehet a „vallásosság”. Hiszen a feketicsi magyarok szemében – akiknek értékrendjében alapvető fontosságú a vallásos tartalom – pozitív megítélés alá kerülnek a montenegróiak saját vallási hagyományaikhoz való visszatérésének jelenségei. Ennek megfelelően a pravoszláv „másság” elfogadása sokkal inkább kíváncsi a helyi magyarság számára, mint az alapértékeikkel szemben álló „vallástalanság” elfogadása. Igaz – az utolsó interjúrészlet szerint – a pravoszláv tradíció sem teljesen megfellelthető a „protestáns valláserkölcsi alapnak”, így a kétfajta kulturális környezet különbsége továbbra is fennmarad.

A zentai példa más hangsúlyokat, példákat adhat az imént bemutatottakhoz. A városi helyzet más jellemzőket alakított ki az interetnikus kapcsolatokat, a korábbi politikai rendszerhez való adaptálódás, illetve a pravoszláv és a katolikus egyházak viszonyrendszerét illetően. Az utóbbiról egyébként mindkét fél vallási vezetői kedvezően emlékeznek meg: „Van egy bizonyos vallási közösség köztünk – mondta a „magyar” felekezetek egyik képviselője –, de közös találkozókat is szervezünk a különböző rendezvények meg a Vox Humana miatt is. Mindig közösben vagyunk, és nem aggat ez igazából.” Pravoszláv „részről” ugyanez így nyer megerősítést: „Zentán a római katolikus egyház és a pravoszláv egyház szoros kontaktusban van egymással. Folyamatosan kapcsolatban voltunk. Felsorolnék néhány olyan koordinátát, amelyek segítették a kapcsolattartást a katolikus egyházzal: ilyen szervezetekkel, mint a Vox Humana. Ünnepekkor, karácsonykor, húsvétkor a pravoszláv egyházból egy delegáció elment az egyik katolikus templomba misére, ami ünnepeinkkor pedig a mi templomunkba jöttek a katolikus papok. Így ment ez évekig. A nehéz időkben ezekkel a látogatásokkal próbáltunk inkább összetartani, mint széthúzni. A 60-as években, amikor még kezdő voltam, nagyon szépen éltünk. Nagyon jó barátom volt itt az egyik katolikus pap. Amikor itt Zentán templom épült a kórházban, az is közösen történt. Közösen

⁶⁴ Ennek számos oka van. Ezek közül egyik például a lokális identitás erősödése mind a Feketicsen élő magyarok, mind pedig az ott élő montenegróiak esetében, ami némely esetekben a „másik” megnevezésekor, illetve önmeghatározásukkor is érvényre jut: „feketicsi magyarok”, „feketicsi szerbek/montenegróiak”. A feketicsi magyarok elkülönítik magukat mind a szerb nemzetiségűektől, mind a vajdasági magyaroktól, de a magyarországi magyaroktól is; a feketicsi montenegróiak pedig nem tartják magukat dominánsan a szerbekhez, a vajdasági montenegróiakhoz, valamint a montenegrói montenegróiakhoz tartozóknak. A „feketicsiség” dominánssá válása magában hordozza ugyanis a Feketicsen élő magyarok és montenegróiak számára, hogy ők mások, mint a nem Feketicsen élők, mert ebben a faluban élő emberek az ismerőseik, velük élnek, hozzájuk hasonlóak. (Hajnal 2001: 28–30).

leültünk, és megbeszéltük, hogy legyen építve, hogy a katolikusoknak és a pravoszlávoknak is jó legyen. A felszenteléskor is együtt ünnepeltünk.”

Egyházi szinten tehát a közeledést a közös társadalmi környezet is elősegítette, hiszen a második világháború után a pravoszláv egyház is a nyilvános társadalmi élet periferiájára szorult. „A kommunista időkben nem nagyon tudott semmit sem csinálni a pravoszláv egyház. A legnagyobb kommunisták szerbek voltak” – vall erről az időről egyikük. Mivel a kisebbségi lét eközben a „magyar” felekezeteket jobban összekapcsolta híveivel⁶⁵, ezért is törekedhetett a pravoszláv egyház a szorosabb kapcsolatra például a katolikus egyházzal.

Mindez olyan „paradox” társadalmi helyzeteket produkálhatott, hogy míg bizonyos közösségekben a helyi nem szerb többség az állami többségben levő szerbeket azonosítja a pravoszlávval, addig a helyi pravoszláv egyházak a kisebbségi felekezetektől várják a segítséget híveik „visszaszerzésére”, vallásuk társadalmi megerősítésére.

„A helyzetet az bonyolította – látják mások –, hogy a többségi népek érezték leginkább ennek az ellentmondásos rendszerét, hogy katolikusok, pravoszlávok, muzulmánok hogyan egyeztethető össze. A vallást mindenképpen háttérbe kellett szorítani. Mert a kisebbségnek még megbocsátották, hogy ő valahogy kilóg a sorból, nem oda illő, de emezeknél már nem lehetett ezt megbocsátani.” „Mindaz, amit itt a környezetünkben a katolikus egyház vagy a reformátusok meg tudtak őrizni a nehezebb időszakban is, azt a pravoszláv egyház elveszítette, nem is volt rá felkészülve, hiszen ő államegyház volt. Trianon után ugyanis ez államegyház volt. '45-tel elveszítve az államegyházból a királyságot pártfogolta, mellette állt. Egy ideológiát képviselt, és államhatalmat testesített meg, amelynek a földi feje a király volt. Ezzel a kommunizmusban mindenképp szalonképtelenné vált a pravoszláv egyház nem beszélve az emigrációba elmenekült legjobb papjaikkal a kapcsolattartás szigorúan tilos, lehetetlen volt. Egyedüli lehetőségüket, gyakorlati megerősítésüket ezekben a többi egyházakban próbálták megtalálni. Zentán ez tipikus példa, hogy az első pillanattól kezdve a pravoszláv egyháznak a papja, ha az rendes ember volt (mert volt itt egyszer egy nacionalista, aki a nacionalizmusnak magas fokozatára jutott el, amiről mi nem is tudtunk abban a pillanatban, egy csetnik-mozgalomnak a képviselője volt), amikor egy kicsit a vallásszabadság nyiladozni kezdett, abban a pillanatban ezek az egyházak egymásra találtak.”

Tehát az egyházvezetés szintjén a közös állami-társadalmi nyomás folytán bizonyos „összefogás” tapasztalható, amint azt gondolatmenetünk elején is olvashattuk. Kérdés azonban, hogy ezen szervezeti minták mennyire érintik a két felekezet tagjait. Terepmunkáim tapasztalatai arra engednek következtetni, hogy ezek a „találkozások” csupán az etnikus kapcsolatok felszínén hatnak. Mindazt, amit a két vallási vezető gondolatsor elején említett, a kórház ökumenikus templomának jelentőségét, egymás ünnepeinek látogatását, egymás megismerését megcélzó rendezvények tartását a terepem tagjai egészen másként értékelték.

⁶⁵ A kisebbségi egyházaktól eltérően (lásd az előző fejezet interjúrészleteit) a pravoszláv egyház belső struktúrájába is beleszólt az állam. Erre utal a következő interjúrészlet is: „Különös gondot jelentett az egyházi személyiségek kinevezése. A kommunizmusban azért megválogatták azokat a papokat, akik tisztséget vállalhattak. Amikor pravoszláv egyházfőt, pátriárkát kellett választani, összeült a szinódus, akkor nagyon komolyan előtérbe került, ez még a Milošević érában volt, hogy egy kiváló, amerikai, zentai származású, šumadijai püspök kerül előtérbe, rányomták a bélyeget, amit a hatalom mindig is meg tudott csinálni, hogy ő kém, beépített ember. Ezt a szerencsétlen Pál pátriárkát pedig, aki egy koszovói kolostorban volt, egy szent ember, akinek a mindennapi élethez semmi köze nem volt, rángatták elő, és pillanatok alatt választották meg akkor, amikor egy nagy műveltségű, okos, képzett püspök lehetett volna a pátriárka. Így ment ez nálunk, ugyanúgy, ahogy minden másban”.

Látható a különbség, a „magyar egyházak” belső struktúráiba nem szóltak bele, „csak” nyilvános társadalmi szerepébe, így a vallás a magyarság számára mint a kisebbségi kultúra és a másság identitáseleme és gyakorolhatósága egy belső egyházszervezetében egységes közösségre támaszkodhatott, ezáltal erősebb kötődés élhetett a saját társadalom és az egyházak, illetve a vallásgyakorlók és a hitélet között szemben a többségi szerb egyházzal.

„Itt van az ökumenikus imaház a kórházban, elvben katolikusoknak és pravoszlávoknak épült, de csak mi, magyarok tartunk ott istentiszteletet. Egy szerb papot nem láttam még itt, sem szerbet imádkozni.” „Nincsenek közös ünnepeink egyáltalán. Ha ők el is jönnek a mi ünnepeinkre, akkor se értenek abból semmit, és mi se az övékből.” „A szerbeknek és a magyaroknak közös ünnepeik nem voltak. Bármilyen vallási eltérés van ez a két közösség között, nem ápolja a kapcsolatot. A közös országos ünnepek talán, de a vallási ünnepek szétválasztják a közösségeket. Nem is keresik a kapcsolatot. Itt jön elő, hogy a vallásnak tényleg milyen meghatározó szerepe van. Majdnem annyira meghatározó, mint a nyelvhasználatnak a szerepe. A papok még egyházi szinten egymás ünnepségeire elmehetnek, de az emberek esetében nem tudom elképzelni, ha nem vegyes házasságról van szó, hogy bármelyik magyar éppen a pravoszláv karácsonyt vagy húsvétot ünnepelné.” „Nem járunk mi át egymáshoz. Csak úgy hívjuk az ő templomukat, hogy a szerb templom, ők meg a mienket: a magyar templom. Mi is így hívjuk már a magunkét is, ami pedig nem helyes” – mondták magyar interjúalanyaim.

Egymás nem ismerése, a találkozások hiánya több konfliktusforrást is magában foglalhat még akkor is, ha ezen konfliktusok nem az együttélés, a szomszédi viszony kapcsán merülnek fel.⁶⁶ Ilyen konfliktusforrást rejtenek (és rejtettek a múltban is) a kisebbségi és többségi társadalom ünnepeinek naptári eltérései. Míg az állami ünnepek, illetve a többségi társadalom vallási ünnepei munkaszüneti napra esnek, addig a kisebbségi vallások ünnepei munkanapok. A keresztény ünnepek időpontjai is eltérnek egymástól, hiszen a pravoszláv egyházi naptár és a Gergely-naptár által meghatározott jeles napok között 13 napos eltérés van. Ez egyrészt a kisebbségi vallási élet megváltozásához vezet, hiszen ha a karácsony, húsvét, pünkösd munkanapra esik, akkor a vallási dimenzió „hangsúlya” a vasárnapi rítusokra, és nem magára az ünnepnapra esik. Sokszor az ünnep (államilag „hétköznapiján”) „ezért az egészből csak családi, baráti összejövetel lesz az ünnep délutánján, estéjén” – jellemezte a helyzetet egyik adatközlőm.

Más esetben konfliktushelyzet is felléphet a társadalmi-állami és a kisebbségi-vallási „érdek” között. „Az ember inkább szabadságot vesz ki az ünnepre, még ha a szerb főnöke meg is haragszik emiatt. Korábban ezt kevesen tették meg, de ma már egyre többen csinálják.”⁶⁷ Az elmondottak a fiatalabb generációk, a diákok életében is éreztetik hatásukat. Karácsonykor, húsvétkor iskolába kell menni. A zentai magyar gimnázium diákjai ilyen esetben, legfeljebb karácsonykor megajándékozzák egymást az iskolában, vagy locsolkodnak húsvéthétfőn.

A vallási tartalom ezért is szorul a háttérbe számukra ezen ünnepek napjain. Ezzel szemben a legnagyobb pravoszláv ünnepeket mintegy az állami ünnepek keretében kötelező megtartani a magyar osztályokban is. Az általam tapasztalt ilyen ünnep Szent Száva ünnepe volt Zentán. A zentai gimnázium diákjainak végig kellett állniuk a pravoszláv pap által celebrált hosszú színházi ünnepséget, azonban ők e rítusnak sem vallási jelentéseit, sem nyelvét⁶⁸ nem értették. Többen nevetgéltek közöttük, majd egy idő után fészengtek, végül többen rosszul is lettek. Ennek hatása pedig a következő lett: „Nem tudom, minek

⁶⁶ A kognitív szinten tapasztalható távolságokra érzékletes példa, hogy még a magasan kvalifikált kisebbségi értelmiségiek körében sem ismerik a pravoszláv szó jelentését, mivel azt „igaz szlávként” fordítják le és értelmezik. A szó így kizárólag etnikai jelentést hordoz számukra, a hibás fordítás mellett tehát még a pravoszlavizmus vallási tartalmára sem reflektálnak.

⁶⁷ Az interjúrészletből és az ezt alátámasztó más megfigyeléseimből sem lehet „feltétel nélkül” általánosítani. Voltak olyan beszélgetőtársaim, akik ismertek olyan munkahelyeket a múltban is, ahol lehetősége volt a magyar dolgozóknak „szabadon” megtartani ünnepeiket.

⁶⁸ A zentai fiatalok nagy része – ahogy egy korábbi zentai fiatalok egyik kis közösségének kutatásakor is kiderült – egyszerűen nem akarnak megtanulni szerbül. Ennek oka többnyelvű közegben a „többségtől” való elkülönülés is lehet (Hajnal 2000: 11).

kényszerítenek minket ilyen hülyeségre.” „Ennél unalmasabb napom még nem volt” – elégedetlenkedtek a rítus kényszerű résztvevői.

Olyan konfliktushoz vezetett mindez a többségi társadalom és vallás irányában a szülők részéről is, amely az előbb elmondott jelenségekkel együtt felerősíti, felértékeli a saját etnikai-kisebbségi ünnep jelentőségét. Csakhogy – mint láttuk – ez a vallási különbség mentén fogalmazódik meg és mélyül el, de nem jár feltétlenül magának az ünnep vallási jelentéseinek, tartalmainak átélésével. (Az iskolai ajándékozás, locsolkodás, vagy az ünnepek délutánján-estéjén rendezett családi, társasági együttlétek a leggyakrabban nem hordoznak magukban vallási jelentéseket.)

A vallási identitás tehát kifejezője lehet az etnikus-kulturális identitásnak, konfliktusforrása, meghatározója lehet az interetnikus kapcsolatoknak, de nem azonosítható annak belső tartalmi elfogadásával, gyakorlásával. Ennek alapján érdemesnek látszik a „vallás és identitás” (legalább) két szintjét elkülöníteni.

Az „elkülönítés” természetesen arra a hipotetikus – empirikus tapasztalatokon nyugvó – szétválasztásra utal, miszerint a „vallás és identitás”, illetve a „vallásosság” mint megélt kulturális tartalom két „szintre” „osztható fel”, két megközelítésben vizsgálható. E két „szint” tehát nem „első” vagy „második” szintet feltételez, csupán a megállapítások sorrendiségét értem ez alatt, hiszen ezek csak együtt értelmezhetőek.

Az elmondottakat szem előtt tartva a „vallásosság első szintjének” az etnikai-társadalmi szintet nevezem, ahol a vallást mint a saját környezet terét, az interetnikus kapcsolatok kifejeződését és a társadalmi kommunikációban betöltött szerepét vizsgálom.

A „második szint” a vallást mint belső tartalmi-kulturális rendszert jelöli (vö. Geertz 1994) a vallás „belső” világát értve ez alatt (szakrális kommunikáció, egyházi rítusok, tradíciók, naptári rendszerek, szimbólumok, norma- és értékrendek, ideológiák, világkép stb.).

Ezt a „kettősséget” könnyebben megérthetjük, ha az elmondottakat belehelyezzük a szociálintropológia kultúra- és társadalom összefüggésrendszerének magyarázatába. „A »társadalom« és »kultúra« fogalmakat a totális eszméjének kifejezésére használjuk, de mindegyikük a tárgy sajátosságainak csak némelyikét fejezheti ki. Többnyire ellentétes voltak hangsúlyozódni ki, valójában különböző oldalakat, összetevőket képviselnek ugyanazon alapvető emberi helyzetekben. A »társadalom« az emberi összetevőt emeli ki, az embereket és a közöttük levő kapcsolatokat. A »kultúra« a felhalmozott nem-anyagi és anyagi készletek összetevőit emeli ki, amelyre az emberek a társadalmi tanulási folyamat révén tesznek szert, és amelyet használnak, módosítanak és továbbadnak. Bármelyikük tanulmányozásának azonban magában kell foglalnia a társadalmi kapcsolatok és értékek tanulmányozását az emberi viselkedés vizsgálatán keresztül.” (Firth 1951: 483 id. Sárkány 2000: 111–112) Ezért vizsgálom én is a „két szint” életét egyszerre és egymás kölcsönösségében, hiszen csak ezen jelenségek és jelentések komplex életvilágai mutatnak rá kérdéseinkre, s adhatják meg azok válaszlehetőségeit.

Úgy látom tehát, hogy (kutatási tapasztalataim tükrében) több szintje, jelentése lehet a vallásnak az adott kultúra életében. Míg a gondolatmenetünk előtt idézett „egyházi szint” a kutatott közösségek életének felszínét láttatják csak velünk, addig az utóbb említett „két szint”, azaz a vallás etnikus-társadalmi, illetve belső tartalmi szintje a kultúra mindennapjainak, életének és ezáltal a „vallás és identitás” megélt tartalmainak „valódi”, tapasztalható jelentéseit tárhatják fel számunkra.

A vallás „első szintjének” jellemzőit jól illusztrálják a zentai magyar értelmiségiek meglátásai vallási értékeikről: „Az elmúlt rendszer pontosan minden nemzeti érdeket háttérbe szorított, a többségi nemzeteknek az érdekeit is. Amikor ezek előtérbe kerültek, abban a pillanatban a kisebbség is fellélegezhetett, magára találhatott. Elkezdődött az önszerveződés kisebbségi szinten is. Az önszerveződéssel elindult az identitástudat keresésének különböző pontjai, ezek között a vallás is előtérbe kerül, a templomokba elkezdenek járni az emberek.

Mindez a bomló társadalom már a demokráciának a jele volt Jugoszláviában. Ahogy ez az ország mindinkább széthullik, a demokrácia annál erősebb lehet benne. Ahol nemzetek vannak, ott hallatlanul nehéz megértetni, hogy mi az, hogy nemzetek közötti egyenjogúság. Ez abszurdum a mai világban, és az itt élők nincsenek ennek tudatában. Nem érezzük azt, hogy mit jelent mindez. Ahogy oszlik ez az ország mind kisebb elemekre, annál inkább felszabadultak az emberek. Igazán az az érzésük, hogy amikor itt szétesik minden, akkor jutunk el a demokráciáig, ami teljes örület. A körülöttünk való országok pedig pont ezt a másikat akarják rákényszeríteni. A demokráciát akarják behozni akkor, amikor az emberek azt érzik, hogy éppen a demokratikus viszonyokat veszítik el. Most érzik felszabadultnak magukat. Az albánok egy tipikus példa. Mind ebben az egészben a vallásnak, a vallásszimpatizáns dolgok, az albánokkal, a koszovóiakkal való szimpátia közben a muzulmánokkal, a muzulmán vallással való szimpátiát is erősítette akkor, amikor a szerbekkel szemben a veszély azt jelentette, hogy itt a világ, főleg a muzulmán világ esküdött össze. Ez volt a boszniai és a koszovói háborúval szemben. Ugyanakkor a magyar kisebbségnek meg ez volt egy szimpatikus dolog. Ugyanígy a horvátok és a muzulmánok, akik mindig is nagy ellenségek voltak régebben. Itt most összefognak a szerbekkel szemben. Nyilvánvalóan az identitástudat az a meghatározó, és a vallás ilyenkor háttérbe szorul, hiszen a szimpatikussága egy vallásnak aszerint működik, hogy én mint egy nemzeti közösséghez tartozó egyén, akinek egy kialakult identitása van, hogyan ítélem meg a másikat. A vallás az valahol egy kísérő dolog. Része egy kulturális identitástudatnak, de itt a nemzeti identitástudat az valahol kiélezetten jelenik meg, egészen másként, mint az összes többi összetevője ezeknek a dolgoknak, ezt a kisebbségi sorsot erősíti meg a vallási másságunk is.”

Láthatjuk tehát, hogy a kultúráját „tudatosan” vállaló, identitását mérlegelő értelmiségiek a vallási identitást kisebbségi kultúrájuk „kísérő” jelenségeként értékelik elsősorban. Eszerint a vallás az etnikus identitás manifesztációjának tekinthető a bemutatott példák alapján. Ha hozzávesszük mindehhez, hogy maga az etnikus identitás kérdése is „mindenekelőtt tudati kérdés, annak tudatosítása, hogy a saját etnikum tagjai és mások között határ húzódik, és ennek a határnak egyszerű számontartása fontosabb, mint bármilyen esetleges kulturális jelzése” (Sárkány 2000: 112, Barth 1969: 14–15), akkor a vallásnak mint kulturális rendszernek a jelentését úgy értelmezhetjük, mint az etnikus határok „két oldalának”, azaz a „másik” és a „saját” kultúra tereinek egyik megjelenítőjét.

Felmerül azonban a kérdés, az „etnikus vallásosság” valóban csupán ezen határok egyértelműsítésében játszik szerepet? Vagy ezen „számontartás” mellett más jelentések hordozója is egyben?

A fent említettek szempontjából (is) érdekesnek tűnhet a mai makrokulturális kontextus Jugoszláviában. Koštunica „megválasztása” után a szerbiai parlamenti választásokat december 24-ére írták ki. A kisebbségi reakciók ezzel kapcsolatban nem voltak élesek, hiszen a számukra is szimpatikus új politikai vezetés döntéséről volt szó, megjegyzéseik azonban szemléletesen mutatnak rá az általam elemzett kérdésekre: „Nem volt ez bennük tudatos, a sajátjukat nézték.” „Nem direkt csinálták, csak nálunk már így kiveszett a vallás ismerete.” „Ez is jó példa arra, mennyire közömbösek lettünk egymás iránt” – kommentálták interjúalanyaim az eseményt.

Végül a katolikus és a protestáns egyházak kérésére egy nappal előre tették a választásokat.

Két dologra mutat rá mindez. Egyrészt ennyire nem tud egymásról a két etnikum, ennyire nem ismeri egymás kultúráját, vallását, illetve közömbös (jobb esetben) a másik vallási szokásai, egyáltalán a vallási jelentések iránt. Ezt a múlt hatásának a kommunista állami szocializáció következményeként értékelhetjük. (Erről részletesen a következő fejezetben lesz szó.)

Másrészt mára megváltozni látszik ez a „közönyösség”, hiszen a többségi nemzet hosszú évtizedek után először tolerálta a kisebbségek kulturális életének másságát. Ebből a szempontból sem mellékes, hogy e „mátság” ismét a vallásban jelent meg alátámasztva eddig bemutatott interjúimat, illetve előre jelezve a szociokulturális környezet megváltozásával járó, várhatóak új, a valláshoz is kapcsolódó jelenségek és tartalmak megváltozását (a konfliktushelyzetek csökkenését vagy a felekezetek nemcsak egyházi szinten történő közeledését például).

„Ma, még – azaz terepmunkáim során – azonban „markáns” vallási elkülönülést tapasztalhattam a fejezet elején idézett Gereben–Tomka szociológus szerzőpáros eredményeinek megfelelően, miszerint a pravoszláv többségű országban élő magyar kisebbség vallási identitása „erőtéljesnek” mutatkozik. Ezt és az előbb bemutatott saját etnikum tudatosítását jelzik az alábbi megfogalmazások is magyar interjúalanyaim részéről: Mi keresztények vagyunk, ők pravoszlávok.” „Mi két lábbal állunk a földön, ők babonások.”⁶⁹

Két tanulságot ismét megfogalmazhatunk. Először ismét az egymás kultúrájának, vallásának nem ismerete „jelentkezik” a másik oldalról. Emellett az interjúrészletek arra is rámutatnak, hogy ezek szerint az eltérő vallások mögött, más értékrendszerek is állnak, más értékek fejeződnek ki. A vallási különbségek tehát a kutatott közösségek számára alapvető kulturális különbségeket közvetítenek. Az idézetek esetében – ennek megfelelően – a keresztény-saját értékrendszer áll szemben egy „másikkal”, ami nem az.

Ez az értékrendszer utal a „két lábbal a földön álló” józanságára, szorgalmára, pozitív tulajdonságaira, míg a „másik” „babonássága” irracionaritást, lustaságot, „primitívebbnek” tartott vallásosságot és a valláson keresztül megfogalmazott értékrendszert feltételez. Az eddigi példákat összevetve láthatjuk, hogy a vizsgált közösségek tagjai számára kulturális különbségek a vallási különbségek által megragadhatóvá és „értékelhetővé” válnak a, hiszen – a nyelv mellett, illetve azzal együtt – az egyik legjobban kifejeződő, látható különbség (szokásokban, ünnepekben, naptári eltérésekben) jelenítődik meg, fejeződik ki a vallás mint kulturális rendszer mentén.

A nyelv „kulturális rendszerét” azért fontos szintén hangsúlyozni, mivel az etnikus és vallási identitás egyik leglényegesebb eleme a saját nyelven élhető hitélet, így a vallási rendszer mint anyanyelvi kontextus is alapvető jelentőséggel bír az adott etnikumok életében. „Ha az ember egy olyan helyre akar elmenni, ahol magyarul beszélnek, a Bibliáról meg másról is van szó, akkor az egyháznál megtalálja” – fejezte ki a vallási élet és az anyanyelvi kontextus kölcsönösségét egyik feketicsi interjúalanyom, ami azért is fontos szempontunkból, mert Feketicsen amúgy is erős a kisebbségi tudat és „elkülönülés” a másik etnikumtól az interakciók terén. Ezzel szemben – illetve e mellett – mégis különös jelentőségűnek tűnik az egyház és az anyanyelv relációjának feltételezése itt, s ez elsősorban a már említett „Ágostoni példának”, illetve a saját kultúra református vallási interpretálódásának tudható be.

A vallás egyébként nemcsak mint „anyanyelvi kontextus” jelenhet meg a közösségek életében, hanem a nyelv közvetítője is lehet a magyar nyelvű Bibliának vagy az egyházi sajtó termékeinek a segítségével. Feketicsi beszélgetőtársaim mindegyikének mindennapos olvasmányai voltak a magyar nyelvű Szentírás, illetve a református egyház kiadványai. Emellett a magyarországi vallásos kiadványok és a Vasárnapi Újság rádióműsor vallási percei is népszerűek körükben, függetlenül ezek felekezeti meghatározottságától. (Ez is azt mutatja,

⁶⁹ Ezek a kategóriák zentai adatközlőimtől származnak. A feketicsi „verziók” a következők: „Mi vallásosak vagyunk, bezzeg ők ateisták.” „Mi őrizzük az ősi hagyományokat, ők amúgy sem hoztak semmit a hegyekből, mert partizánok voltak”. Ezekből a kijelentésekből is kitűnik a saját kulturális értékrendszerhez a vallásosság erőteljesen kapcsolódik itt is, ráadásul a „másik” közösség másságának egyik legfontosabb jellemzője, hogy „nem vallásos” szemben a feketicsi magyar közösség legfontosabb kohéziós intézményével, a református egyházzal és az ezáltal közvetített kulturális tartalmakkal.

hogy a közös – saját – kultúra s annak vonatkozásai nem feltételezi a felekezeti különbségeket.)

Hasonló megfigyeléseket közöl Bartha Elek is Sándoregyházán, Hertelendyfalván, illetve Székelykevéen. Így az elmondottak „általánosabb” vajdasági kontextusban is értelmezhetővé válhatnak (Bartha 1992: 119). Ezzel összefüggésben tér ki az említett kutató a hittan és a magyar nyelvhasználat összefüggéseire. Temeskubin példáján bemutatja, hogy itt, mivel itt nincs magyar nyelvű általános iskolai képzés, a magyar nyelvoktatás a hitoktatás keretében történik. Ennek megfelelően a gyerekek a paptól tanulnak meg magyarul írni-olvasni. Számos más vajdasági magyar közösségben is így van ez, s – mint láttuk – a múltban is számos példa akadt erre még az olyan „erősen magyar” – ahogy egyik interjúalanyom jellemezte – közösségekben is, mint a feketicsi.

Feketics példájánál maradva, az itteni hittanoktatás egyik legfontosabb céljának tartja ma is az egyik oktató a következőket. „A hittanórákon a magyar nyelv bele van építve. Korrigálva a nyelvi hibákat, a nyelvi szennyeződésekre mutatunk rá különös tekintettel a szlavizmus leküzdésére, a szerb mondatkezelés, szórend, gondolkodás kijavítására. Ez egy mindennapos küzdelem édes anyanyelvünkért, amit sehol sem tanítottak évtizedeken keresztül, csak a hittanokon és a katekizációkon.”

Így érthetővé válik gondolkörünk első interjúrésze, hiszen a múltban a legtöbb közösségben, illetve számottevő esetben ma is az egyház jelenti „kizárólagosan” azt a mikrotársadalmi környezetet, ahol a hitélet és a hittanoktatás során a magyar közösség gyakorolhatja anyanyelvét.⁷⁰ Ebben a környezetben – egyik beszélgetőtársam szavaival – nincs az ember „rákényszerítve arra, hogy szerbül is kelljen beszélnie” valakivel. „Ez ott tiszta magyar hely. Sok ember még a szomszédjával, sőt még a családjában is szerbül kell szólnia. Soha nem tudhassa. A templomban vagy a hittanon viszont garantáltan tiszta magyarul fogsz beszélni” – foglalta össze ugyanezt másik interjúalanyom.

Az előző interjúkban van még egy igen fontos mozzanat. A hitoktató ugyanis a nyelvi korrekció mellett, a „szlavizmus leküzdéseként” említette – a nyelvvel összefüggésben – a „gondolkodás kijavítását” is. A hittanórák ennek megfelelően nem csupán az anyanyelvi oktatás színterei, hanem a vallási ismeretek továbbadása mellett a „teljes” saját kultúra környezetét is biztosítják.

Az elmúlt politikai rendszer miatt a hitoktatás is kiszorult a társadalom nyilvános szférájából (természetesen ez is másként folyt le falun és városon, erről a következő fejezetben lesz részletesen szó), így a fentebb jellemzett oktatás a templomok saját terében, a vallási kultúra átadásának „védett” környezetében történt. Ebben a környezetben így – előbb idézett beszélgetőtársam szavaival – „tisztán” hagyományozódhatott tovább a nemzeti kultúra értékrendszere és ismerete (magyar történelem, irodalom, nyelv stb.) a vallási tanítások mellett. Ennek hatására a saját környezet „védelme” okán tiltakoznak a kisebbségi egyházak képviselői az állami iskolákba „visszakerülő” hitoktatás kezdeményezései ellen.

Láthatjuk tehát, hogy egyrészt a történelem során kialakult helyzethez adaptálódva a „magyar egyházak” a helyi társadalmakban olyan „közösségmegtartó”, integráló funkciókat láttak el, amelyek környezetükben a saját kultúra és vallás továbbadásának egyfajta tradícióját alakították ki, s ezt egy új környezethez való újabb adaptáció jelentősen átformálná, míg a felekezeti iskolák rendszere ugyanezt a kialakult szocializációs gyakorlatot és környezetet „védené” továbbra is.

⁷⁰ Több helyen van magyar nyelvű oktatás is, azonban a hittanoktatók és lelkészek ezzel sincsenek megelégedve. Egyikük szavaival: „Hogy milyen jelentősége van ennek, mutatja a hivatalos olvasókönyv példája, ahol az olvasmányok nyolcvan százaléka a szerb irodalomnak a magyar fordítása. Szó se róla, a szerb irodalomnak nagyon kitűnő írásai vannak, s ha azt szerbül adják fel a szerbórákon, az nagyon jó, de a magyarórákon a magyar irodalom gyöngyszemeit, amiből hála Istennek rengeteg van, kéne feladni elemzésre, nem fordításokat.”

Az egyházak azonban mint a saját környezet színterei, illetve mint a kulturális tradíció „örzői” és továbbadói nem csupán a hittanoktatásban, a vallási szocializációban „vesznek részt”, hanem ugyanezen jelentések mélyülnek, tudatosodnak közösségük tagjaiban a vallási rítusok során is.

A vallási rítusok „belső-tartalmi” jelentéseik mellett, illetve azokkal együtt az adott közösségeket is integrálják. Ezek a rítusok – a temerini plébános szavaival – „együvértartozásunk ünnepei” is (Szungyi 2000: 67). Temerinben az egyik ilyen rítus az Illés-nap. Ez a falusi közösség korábbi történetéhez kapcsolódik. Az 1848–49-es szabadságharc után, 1853-ban szörnyű vihar pusztított, ekkor tették a temerini földművesek azt a fogadalmat, hogy Illés napját a fohászkodásnak szentelik. Azóta is kiemelt napja, ünnepe ez a falunak. „A múlt század közepén tett Illés-napi fogadalmat a nem most élő temerini lakosok tették, de az ősök iránti tisztelet kötelez [...] Ezt a lelki kincset őrizte meg az egyház az elmúlt évszázad szellemi viharai, a különböző ideológiák, társadalmi változások közepette. Nem is tehetne másként, ha mindenkor hűséges akar lenni Istenéhez és népéhez [...], [hiszen az] egyház, az nemcsak a vallási népszokások múzeumőre, hanem éltetője és továbbadója is, [...] és a következő évezrednek adjuk át, hogy tovább éljen, és a jövőbe mutasson” – vall erről az ünnepéről a plébános (Szungyi 2000: 69).

A lokális identitás, a közös tradícióhoz való tartozás tehát egyrészt összekapcsolódik az ősök idejével, a nemzeti múlttal (1848-at ezen rítusok során szintén hangsúlyozza a plébános). Másrészt ismét találkozunk a közös-saját kultúrát megőrző egyházi magatartással (a „viharok” közepette az egyház biztosította e rítus folyamatosságát) és ennek „ideológiájával” (az egyház „hűséges akar lenni Istenéhez és népéhez” is). Mindezek fenntartása és átadása a „következő évtizedeknek” pedig alapvető célként fogalmazódik meg a helyi egyház vezetőjében. Ennek megfelelően saját vallás rítusai során is tudatosan felvállalja és közvetíti az etnikus tartalmak elmélyítését. Ilyen rítusok, vallási kontextusban létrejövő közösségi alkalmak a búcsúk és a nagyobb egyházi ünnepek. „Nem arról van itt szó, hogy ezek az alkalmak vallásos tartalmuknál fogva gyakorolnak hatást a közösségi-nemzeti összetartozás gondolkörére, sokkal inkább arról, hogy az egyházi ünnep mintegy lehetőséget, keretet ad az ilyenfajta érzések kinyilvánítására, készlet azok fenntartására”. (Bartha 1992: 119–120) A vallási rítusok, az egyház ünnepei, a hitélet gyakorlása így a saját kulturális környezet és identitás kontextusaként is értelmezhető. Ugyanezen környezet, illetve a nagyobb rítusok, ahol az egész közösség reprezentálja magát, a vallás és a tradíció változásaira is rávilágíthatja a közösség tagjait. Érzékletes példáját nyújtja ennek a jelenségnek a feketicsi pünkösdi egyházi rítus is.

Feketicsen – mint említettük – a kommunista rendszer alatt is elsősorban az egyház integrálta a magyar közösséget. A falu lakossága ennek fényében „meg is ítélte”, értékelt a közösség templomba járó tagjait, ezáltal is kifejezve a közösséghez és a közös tradícióhoz tartozásukat, de a közösség a templomba nem járókat is „számon tartotta”. Mára a korábbiakhoz képest egyre többen kezdenek újra részt venni a hitélet nyilvános színterein. Sokan az előbb említett „számon tartottak”, a falu magyar közösségének tradicionális értékrendszerével szembefordulók közül is megjelennek a vasárnapi istentiszteleteken és az ünnepeken. A változások a családok kulturális gyakorlatában is megmutatkoznak. Több olyan család is van, ahonnan csupán a gyermekek, a fiatalok mennek el a templomba, mivel ők már „újra” kaptak „vallási nevelést”, azaz eljártak a hittanórákra.

A változások a rituális térhasználat során is láthatóak. A feketicsi református templom kiskara tradicionálisan a nem házas fiatalok helye, ám a nagyobb ünnepeken – így pünkösdkor is – az idősebb asszonyok és férfiak közül is feljönnek ide. (A férjes asszonyok és nők férfiak tradicionálisan meghatározott helye a templom földszintjén van, ahol a nők és a férfiak külön ülnek az egymással szemben elhelyezkedő padosorokban közrefogva az Úr asztalát és a presbiterek padját.)

A kiskorban a helyi ifjúsági csoport tagjai is helyet szoktak foglalni, pünkösdkor azonban többen el sem jöttek a templomba. Ennek hátterében a helyi egyházvezetéssel való „néma” konfliktusuk áll. E konfliktus – bár nem vezetett nyilvános konfrontációhoz – sok mindent elárul a tradíció megváltozásáról, főként akkor, ha figyelembe vesszük a helyi református ifjúsági szervezetnek, a KIE-nek⁷¹ a korábbi időkben játszott mikrotársadalmi jelentőségét. Ma ezek a fiatalok többnyire a nyilvános rituális élettől elkülönülve, külön kis közösségekben élik meg vallásukat. (A kérdés komplexitását mutatja, hogy ehhez helyiséget az egyházszervezet biztosít nekik, s egyikük a hétköznapi istentiszteleteken orgonál.)

A rítus interpretációikor a közösség tagjai közül a legtöbben arra reflektáltak, hogy megváltozott a rítusok tagjainak összetétele, többen már nem is jöttek el a „régiek” közül, s ehelyett most inkább olyan „új embereket” lehet látni, akik „egyébként nem hívők”, „korábban kerülték még a templom utcáit is, nehogy megüssék a bokájukat”. „Sok minden megváltozott, nem olyan a templom már, mint régen” – értékelték az elmondottakat egy család idősebb tagjai, akik ezért nem mentek el pünkösdkor a templomba, „pedig régen még egy vasárnap sem múlt el, hogy ne mentünk volna” – mondták.

A vallási rítusok, a hitélet megváltozott jelenségét értékelő „belső kategóriákat” a következőképpen lehet rendszerezni. Ezek az értékelések arra mutatnak rá, hogy a fenti jelenségek okait a vallás korábbi mikrotársadalmi funkciói megváltozásának tekinthetjük. Ezen belül beszédpartnereim az egyik tényezőnek a tradicionális-vallásos norma- és értékrendszerek megváltozását tulajdonították. „Sokan csak azért jönnek el, hogy összejöjjenek egy lánnyal vagy fiúval, mert most mindenki itt van, a templomban, ha hisz, ha nem” – foglalta össze egyik fiatal adatközlőm. Az egyházak „gazdasági tevékenységével”, azaz a háború és a bombázások után intenzívvé vált külföldi segélyekkel, a segélycsomagokkal támogatott szeretetszolgálatnak a hatásával is magyarázták a változásokat. A vasárnapi, ünnepi istentiszteletek után ugyanis többször osztanak a rítus résztvevőinek a külföldi segélycsomagokból mosóport, szappant, margarint, ruhát stb., amit a szociális körülmények miatt nehéz egyébként beszerezni. A helyi egyház másképpen is segít a rászorulókon. Olyan kézimunkacsoport működik például az egyház keretében, amelynek termékeit külföldre eladják pénzt szerezve ezáltal a csoportnak és a gyülekezetnek.

Ezen segítségekkel azonban a hívőkről alkotott kép is megváltozik főleg azoknak a körében, akik a múlt rendszerben is a hitélet aktív résztvevői voltak, s úgy látják, mára „amikor már nem kell bátorság, odatartozás sem – ahogy egyikük fogalmazott – sokan csak azért jönnek a templomba, hogy megkapják a csomagot”. Ennek tulajdonítják a rituális élet megváltozását is. „Ezek bontják a rendet, nem figyelnek a papra, nem érdekli őket sem az Ige, sem az énekek, inkább alszanak az istentiszteleteken, de vannak, akik zavarják is az áhítatot hangoskodásukkal, beszélgetéssel.”

Az „újak” ezáltal „megbontják” a rituális rendet, s ezen keresztül ki is fejezik saját különállásukat a rituális térben való elhelyezkedésük, viselkedésük által („külön ülnek”, „feltűnően unatkoznak”, „hangoskodnak is néha”, hogy néhány értékelést idézzek megítélésükről). Ugyanez kommunikálódik megjelenésükkel is, hiszen sokszor csak a nők (néha gyermekekkel együtt) mennek el a templomba, férjüket nem látni velük, így a közösség úgy látja, részvételük nem „őszinte”, hiszen nincs ott az egész család.

Az elmondottakból is látszik, hogy – a rituális tér elemzésével – a valláshoz való tartozás különböző kognitív szintje mögött álló jelentéseket és az ezekből fakadó konfliktushelyzeteket értelmezve a kutatott közösség életének „mélyebb rejtekeibe” is bepillantást nyerhetünk (Boglár 1996: 75; Papp 2000: 30).

A fent említettek az egyház intézményeinek közösségi értékelésére is hatással vannak. Beszélgetőtársaim legtöbbje úgy vélte, hogy az egyház (az egyébként pozitívnak, alapvető

⁷¹ A Keresztény Ifjúsági Egyesület (KIE) 1929-ben alakult meg, és két fiú valamint egy lánycsoportból állt.

fontosságúnak tartott) segélyszállítmányokkal való foglalkozása mellett – egyikük szavaival – „nem segíti már elő úgy a közösségformálódást, mint azelőtt”. „Régen itt az egyház iskolát szervezett, segített minket, hogy azok lehessünk, akik vagyunk. Meg össze is hozta itt a népet. Ma már ez nincs így.”

A fentiek értelmében érthető meg az az egyébként furcsának is tűnhető jelenség, miszerint többen azt is negatív változásnak értékelik, hogy a közösségi összejöveteleket is az egyház szervezi meg és finanszírozza „nem úgy, mint régen, amikor a falu népe dobta össze vagy hozta magával az étel-italt, ma is megvan még ez, de ma már a segélypénz dominál” – foglalta össze egyikük.

Látva a változásokat és ismerve ezek interpretációit arra következtethetünk, hogy az elmondottak a helyi közösségi-vallási élet polarizálódásához vezetnek. Ha az elmúlt rendszert nézzük s annak „polarizációit”, illetve ha meggondoljuk, hogy a vallás közösségintegráló ereje a múltban talán fokozottabban érvényesülhetett, akkor azon is elgondolkodhatunk, hogy egyrészt e „fokozottabb érvényesülés” is magában foglalhatott másfajta „polarizálódásokat”. A hitélet azonban máig a közösségszerveződés legkiemelkedőbb alkalmi rítusainak biztosítója, amelyek során a közösség szinte minden tagja találkozik egymással, kialakítja a többiekéről és a közösség egészéről alkotott képét és a hozzá való viszonyrendszer, kommunikáció módjait. Ahogy egyik interjúalanyom megfogalmazta: „Egyelőre még így is ezek az egyetlen alkalmak, az egyházi ünnepek, amik összehozzák a falu egész népét. Akármilyenek is vagyunk, de legalább vagyunk.”

A saját kultúra „megőrzésének” funkcióját, illetve a saját környezet „kitágítását” láthatják el a helyi közösségek zarándokútjai, vallásos célú utazásai is. A többszörös rítus alkalmi által tudatosan a nemzeti identitás megőrzését, elmélyítését szolgálják ezek a szervezett, közös utak, ugyanis a „vallásos tartalom mellett a történelmi múlt, a történelmi emlékhelyek, a magyar kultúra értékeinek felkeresését, megismerését szolgálják” (Bartha 1992: 120–121). Az idézett néprajzkutató vajdasági kutatásai során e jelenség nyomán leírta, hogy ezeken az utakon a szakrális terek felkeresése és a vallásos cselekedetek mellett a nemzeti múlt emlékeinek megismerése is fontos szerepet kap. Ilyen például a csíksomlyói pünkösdi búcsú látogatása, közben a zarándokok megállnak Kolozsvárott, Korondon, Farkaslakán, ellátogatnak Világosra és Gyulafehérvárra is. Nem beszélve arról, hogy a csíksomlyói búcsú a nemzeti identitás rituális kifejezését is jelenti a világ magyarságából odalátogató minden közösség számára (Papp 1996). A szerző példának hozza fel emellett Székelykeve zarándokútjait is, amelyek alkalmával a monoki búcsú után megállnak Egerben, majd augusztus 20-án részt vesznek Budapesten a Szent István-napi körmeneten.

Zentai interjúalanyaim közül is többen jártak ilyen zarándokúton, és az ezekről készített fényképek, élő emlékek részletes (szinte minden mozzanatra visszaemlékező) felidézésével mindegyikük „életre szóló élménynek” írta le ezeket az utakat. A magyarországi, erdélyi utak mellett többen Rómába és más nyugat-európai szenthelyekre is eljutottak. Ezek az utazások a vallási identitás megőrzése mellett szintén magukban foglalhatták a nemzeti identitás kifejeződését is, ahogy az a következő interjúrészletből is látszik: „Voltam én is Rómában, a Magyar Otthonban meg a Szent István Otthonban is jártam ott. Rendszeresen szerveztek utakat innen, én kétszer is voltam ilyen úton Rómában. A zentai Szent Ferenc templom szervezésében voltunk. Voltam egy másik körúton is, egészen Fatimában, Portugáliáig eljutottunk, meg Lourdes-ba is. Összejártam én ezt az egészet. Megrendítő volt. Ma is vannak ilyen utak. Szóval Rómában nekem az is nagyon fontos volt, hogy a magyar katolikus helyeket is láttam. Meg az, hogy még a pápával is lekezelhettem. Csak bal kézzel, mert a másikkal a táskámat fogtam, ő meg szorította mindkét kezével az enyémet. Lengyelül mondtam neki, »lengyel magyar két jó barát«, és megértette ezt.”

A vallási élmények mellett tehát a nemzeti identitás is mélyülhet ezen utazások alkalmával. Az olyan kapcsolatok is, amelyek elsősorban „nemzeti” célokat szolgálnak

gyakran összekapcsolódnak a vallással is. Feketicsen például a magyarországi testvérvárossal, Kunhegyessel tartott kapcsolat és a látogatások egyházi kontextusban történnek (Vö. Hajnal 2001).

A rítusok, ünnepek, utazások tehát a közösségek kiemeltnek számító, jeles napjai a saját vallás környezetében, a vallási jelenségekkel párhuzamosan a közösségi tudat, az etnikus összetartozás megerősítését szolgálják. Az egyik előző interjúrészletemet parafrázálva bemutatják és tudatosítják a közösség számára: „Mi ilyenek vagyunk, és ez a lényeg.”

„Amikor nehéz idők jártak, a templomok mindig telve voltak. Amikor jobban ment az emberek sorsa, akkor kevésbé. Amikor baj volt, akkor mindig oda mentek. Az elmúlt tíz év szörnyű volt, ezért most is sokan visszatértek a vallás segítségéhez” – mesélte egyik interjúalanyom. Az elmúlt évtized társadalmi-politikai-gazdasági krízishelyzete, konfliktusokkal és konfliktushelyzetekkel terhelt időszaka felerősítette a saját kulturális környezethez és ezzel együtt annak vallási „intézményeihez” való tartozást. A konfliktushelyzetek az etnicitás megerősítő folyamatai lehetnek a mikroszinten, így a vallási jelenségekből, identitásból fakadó konfliktusok is. Ez megegyezni látszik a konkrét krízishelyzetekre adott válaszokban is. Amikor terepmunkám idején valaki balesetet szenvedett, vagy súlyosabb betegségbe esett, a családtagok olyan kórházba vitették betegüket, ahol magyar orvossal gyógyíttathatták: „A magyar orvos segítése biztosabb.” „Volt már rá példa, hogy a szerbek nem segítettek a családunk egyik tagjának, mert »mađarica«, magyar nő” – mondták. „Ezért – szavaik szerint – nekünk a magyar környezet sokkal biztonságosabb.”

A magyar környezet biztonsága domborodik ki az elhalálozás, temetés, de ugyancsak az esküvők, keresztelők során is, amely rituális „sorsfordulók” szintén – szinte kivétel nélkül – a vallás körében, a saját vallási környezetben az egyház részvételével folynak le. Ilyen „biztonságos magyar környezet” tehát a saját vallás világa is.

Krízishelyzetekben is felléphet vallási téren az ökumenizmus, hiszen korábbi zentai példákból láthattuk a vallási vezetők megvalósult törekvését, az ökumenikus templom megépítését a kórházban. A fent említetteket természetesen ez is aláhúzza, hiszen közös istentiszteletek nincsenek ebben a templomban, sőt kizárólag „magyar” istentiszteletek vannak, így ezért megint csak a magyar, azaz saját vallási rítus és környezet terének újabb helyszíne bővült a krízishelyzetek során felértékelődő biztonságos-saját környezetek sorában.

Az utóbbi jelenséget így interpretálták terepem zentai magyar tagjai: „Én még egy pravoszlávot nem láttam ebben a templomban imádkozni, ez csak elviekben közös.” „Nekik csak a saját nagytemplomuk van itt Zentán, máshova nem is járnak el, de oda is csak vasárnap, mert csak akkor van nekik liturgia.”

Egymás egyházi környezetét sem a vallások neveivel, hanem etnikai jelzőkkel nevezik meg. Saját tapasztalatom is ezt támasztja alá. Terepmunkám első heteiben állandóan a „pravoszláv”, „katolikus”, „református” megnevezésekhez ragaszkodtam, majd öntudatlanul én is az ő kategóriáikat kezdtem használni. Ez akkor tudatosult bennem, amikor terepem tagjai mosolyogva adtak hangot elégedettségüknek (hogy már én is kezdek valamit kapizsgálni abból, amiről faggatom őket): „Már te is azt mondod, szerb templom meg magyar templom, nem mint korábban, hogy pravoszláv templom.” (Korábbi, erdélyi kutatásaim a magyar-román egymás mellett élésről is hasonló tapasztalatokkal járt. Vö. Papp 1996)

A szerbség egyébként nem „uralja” vallási tereivel (sem) Zenta városképét. A kórház ökumenikus templomáról már szóltam, s a „szerb nagytemplom” sem központi épület a városban.

Az egész várost tekintve tehát a „saját környezetek” vallási manifesztációja a magyar tereket jelenti inkább. (Erről részletesebben a fejezet végén fogok szólni.) De a „háttérben” pont ezért tartanak a szerbektől többen a város magyarjai közül. A vallási-saját terep kapcsán

felmerült beszélgetéseim közben ugyanis a következőket fogalmazták meg nekem: „Pont ezért félok, hogy ők onnan a háttérből szervezik meg a bekapcsolódást a város egyházi életébe is, mert nincs elég hívőjük, elég templomuk, ezért akarják az iskolákban bevezetni a hittant, hogy ott neveljék ki az utánpótlást, és félok, hogy a magyar gyerekeknek is ezt vagy ennek lefordított tanmenetét kell tanulniuk.” „Egyre több eset van a Vajdaságban, hogy új szerb templomok is épülnek főleg itt, Bácskában. De ez csak a kezdet. Itt Zentán is félok, hogy mi van, ha a pravoszlávok kilépnek zártságukból.” „Valami készülhet titokban, gyanús az egész elrejtve előlünk”.

A vallási terek kapcsán felmerül a saját kulturális környezet biztonságának sérülésétől való veszély. A „másik” környezet „láthatatlansága” is bizalmatlanságot szülhet, ezáltal pedig ismét a „saját környezet” fontossága értékelődik fel.

Az elmondottak mind a saját „etnikus” vallási terek kapcsán merültek föl, így ismét igazolódni látszik fejezetünk hipotézise, miszerint a vallás „mint etnikai kohéziós erő elsősorban akkor jöhet számításba, ha egy etnikum vallásában eltér környezetétől”. (Bartha 1992: 106)

Eszerint a vajdasági magyar kisebbségi kultúrában mind a történelmi egyházi szervezetek belső struktúrája, mind a vallási tradíciók, jelentések az elmúlt évtizedek során is erőteljesen hatottak – egyik beszélgetőtársam szavaival – „jobban megmaradtak”. Ezáltal a vallás mentén is megragadható s kifejeződő etnikus különbségek, a két kultúra közötti „mátság” tudatosulása, a „saját környezetek” közötti távolság artikulálódott, jelenítődött meg, és mélyült el e különbségek (valláshoz való tartozás, saját kultúrákhoz kapcsolódó tradícióhoz való kötődés), s e különbözőségek által megfogalmazódó értékrendszerek, kategóriák mentén.

Kisegyházak: interetnikus stratégiák?

„... se a pravoszláv nem fejte, se én nem nyírtam, nekik se lesz belőle hasznuk...”

Ebben a fejezetben az elemzett történelmi, „etnikus” felekezetek és az ezektől lélekszámban és a keresztény vallás megélésének tartalmaiban is különböző kisegyházak interakcióira pillanthatunk rá. Utóbbi közösségek lélekszáma a tradicionális felekezetéhez képest kicsiny, sajátosságaik mégis fontos kérdéseket vetnek föl. Kutatásunk kérdéseire ugyanis egészen más „válaszokat” fogalmaznak meg. Az általuk vallott és gyakorolt vallási jelentések eltérő „konceptióit” figyelhetjük meg – az eddigi fejezetekben bemutatott jelenségek mellett – a nemzeti identitás, a saját kultúra és a vallás viszonyrendszereinek, a vallás kulturális-társadalmi rendszereinek, az interetnikus kapcsolatok vallási dimenzióinak terén.

Önmagában érdekes már az is, ahogyan az általam kutatott közösségek a „történelmi egyházakat”, a „kisegyházakat”, illetve a „szektákat” rendszerezik, minősítik, jelentésekkel ruházzák fel.

A „szektákat”⁷² a helyi egyházak és tagjaik elsősorban teológiai fogalmak mentén különböztetik meg maguktól, de ez számukra - mint a későbbiekben látni fogjuk - a

⁷² A szociológiai irodalom „szektának” olyan vallási közösségeket tekint, amelyek kicsiny lélekszámúak, s „céljuk” az „igazi út” megtalálása és követése. A legtöbb esetben ezen „út” valamely egyházzal, vallási tanítással szemben jön létre, és többnyire visszahúzódva, elzárkózva él környezetétől. A tagok legnagyobb részt nem beleszületnek e közösségbe, hanem saját akaratukból csatlakoznak hozzá. Ezzel szemben az „egyházak” olyan történetiséggel rendelkező, nagy lélekszámú, hierarchizált vallási intézmények, amelyeknek tagjai elsősorban beleszületnek e közösségek egyikébe. Az „egyházak” ezzel együtt „beépülnek” az őket körülvevő szocio-kulturális rendszerbe is. (Giddens 1995: 447 vö. Troeltsch 1981, Weber 1978) Tanulmányomban ezzel szemben mind a „szekták”, mind a „történelmi egyházak”, mind a „kisegyházak” kategóriáit a kutatott közösségek „belső megnevezései” és ezek jelentései alapján használom és értelmezem.

társadalomban betöltött helyük értékelésére is kihat. „Szektáknak” ugyanis azokat a – ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott – „napjainkban megjelenő” és „feltörekvő” a nem keresztény vallási közösségeket nevezik, amelyek – szintén beszélgetőtársam szavaival – „Jézus emberi voltát hangsúlyozzák, ez elmond róluk mindent.” E kategória a társadalomban marginálisan megjelenő vagy a médiában néha látható-hallható jehovistákra és a szcientológia egyházra vonatkozik. Megítélésükre érzékletes példa egyik interjúalanyom reakciója, aki miután megkérdezte, mi lesz tanulmányom címe, így reagált: „A szekták le akarják rombolni tanításainkat, hitünket, mintha ez a kétezer év nem is lett volna, annyira veszélyesek, hogy még az írásod címében is írd ki, hogy keresztény vallás...”

A „kisegyházak” egy másik kategóriát jelentenek. Ők teológiailag nem szétválaszthatók a többi keresztény egyháztól.

A „történelmi egyházak” és „kisegyházak” kapcsolata és (egymásra reflektáló) különbségtevése így az egyetemes keresztény közösség és a közös teológiai nevezőn belül történik. Nem mindig volt ez így. A zentai kisegyházak például – metodisták, pünkösdisták, adventisták – sokáig szintén a „szekta” megnevezést – s az „ezzel járó” viszonyulást a mindennapos interakciók során – kapták a helyi társadalom tagjaitól.

Az előző fejezetben említett zentai huszonéves lányok is úgy emlékeznek még, hogy egészen a közelmúltig nem engedték el szüleik őket ezekbe – ahogy nevezték – „szektákba”, holott az említett fiatalokat ezek a közösségek érdekelték volna. A helyi tradíció tehát ekképp védekezett az „új-ismeretlen” jelenségekkel, így a vallási jelenségekkel szemben is. A tradíció megőrzése ugyanis az elmúlt ötven év alatt, majd az 1980-as évek végétől kezdődő folyamatos társadalmi-politikai krízishelyzetek során a két fejezettel ezelőtt elemzett etnikus tartalmakkal együtt egyfajta „pajzsként” szolgált a helyi magyar közösségek számára. Az említett krízishelyzetek egyik szomorú velejárója volt többek között az elmúlt évtizedben megnövekvő öngyilkosságok száma, amelyek időben nagyjából együtt jelentek meg a „szekták megszaporodásairól” szóló hírekkel, így – interjúalanyaim visszaemlékezései szerint – azért féltették gyermekeiket e közösségektől, mert összekapcsolták őket az öngyilkosságok okaival. Ezek a vélekedések az utóbbi évek során megváltoztak. A zentai példánál maradva, a helyi lakosság lassan megismerte a keresztény kisegyházakat, s ez az „ismeretség” megváltoztatta a róluk alkotott képzeteket is.

„Régóta itt vannak már, rendes emberek ezek, nem olyan »ki tudja micsodák«, ahogy először gondoltuk.” „Megszoktuk már őket, ők is keresztények, mint mink, csak hát máshogy imádkoznak, de ez az ő dolguk, minket nem zavar” – mondták zentai katolikus interjúalanyaim.

A helyi Evangéliumi Keresztény Egyház (közismertebb nevükön „pünkösdisták”)⁷³ lapja így emlékszik vissza az elmúlt időszakra, egy közös katolikus-evangéliumi keresztény találkozó kapcsán. „Mindkét felekezet tagjai mosolyogva emlékeztek vissza a kezdeti félelmekre, amelyek után ma már tapasztalatokban gazdag, jó együttműködés következett”. (Örömhír 2000/3:18)

A közös „tapasztalatok”, egymás megismerése, az „együttműködés” tehát ugyanúgy feloldotta a felekezetek közötti előítéleteket, konfliktusokat és távolságokat, mint az – a két fejezettel előbb elemzett – „történelmi egyházak” esetében is történt a vajdasági magyar társadalomban a második világháború utánuk. Az utóbbival kapcsolatban láthattuk, hogy

⁷³ Az ún. evangéliumi, pünkösdi mozgalmak a 20. század elején alakultak ki. Közös hitelveik központjában a Szentlélek-keresztség áll. A Szentlélek-keresztség teszi lehetővé számukra a karizmák (lelki ajándékok, képességek) birtoklását és gyakorlását mint például a nyelveken szólás képességét. A Szentlélek-keresztség a hívők életében új fejezetet nyit, s ezért ebben csak a megtért, „újjászületett” tag részesülhet. Ezen újjászületett hívők alkotják az evangéliumi pünkösdi keresztény közösségeket. (Fehér 1991: 133–134)

mind a közös kisebbségi sors, a közös etnikum, mind az ateista államhatalom törekvései, a társadalom szekularizálódása véglegesítette elsősorban a katolikus és a református „magyar” egyházak „ikertestvérré” válását. Csakhogy ugyanerről van e szó a „kisegyházak” esetében is? Egyfelől igen, hiszen a keresztény ökumenizmus és a keresztény vallás – minden egyház által zsinórmértékül elfogadott-alapértékének és elsődleges feladatának, az evangelizációnak (a vallásosság „második szintjének”) értelmében ezen egyházak közösen állnak „szemben” a társadalom ettől eltérő értékeivel. A különbségek ezen belül fogalmazódnak meg egymás másságának toleranciájával párosulva.

A „történelmi egyház” azonban mint belső (azaz interjúalanyaim értékei szerinti) kategória jelentése – mint a korábbi fejezetekben láthattuk – összeforrt a saját kultúra és tradíció megőrzésének és kifejeződéseinek tartalmaival is.

A vallásosság „első szintjének” az egyház és a vallási tartalmak társadalmi-kulturális jelentésértelmezései mentén így olyan különbségek fogalmazódnak meg mind az említett egyházak képviselői, mind pedig tagjai számára, amelyek a kutató részéről is indokoltá teszi e különbségek megfogalmazását, illetve ezek mögöttes tartalmainak keresését, feltárását.

Ahogy egyik – katolikus lelkész – interjúalanyom összefoglalta az elmondottakat: „A magyar kultúra esetében inkább csak a történelmi egyházakról beszélek, mert a kisebbek nem kultúrtényezők, mert annyira rövid idő, amióta vannak, hogy az nem egy igazi kultúra vagy hagyomány tényezői. Mondjuk a legrégebbiek is a múlt század közepén indultak el nálunk, mint a nazarénusok⁷⁴. De ezek is nagyon zártak. Annyira elzárkóznak a világtól, hogy ők gyakorlatilag nem is misszionálnak. Annyira kizárólagosak, hogy szinte érintkezni sem akarnak másokkal. Ismertem egy asszonyt, aki vegyes házasságból való, és – mondjuk – a nazarénus férj elment a temetésről, amikor az anyósát temették. A felesége ekkor jött rá, hogy neki mindent, a szüleit el kéne hagynia, mert ő is a férjével együtt bekapcsolódott, bemerítkezett. Utána visszalépett, mert azt mondta, hogy ő nem hajlandó a szüleit elhagyni. Itt Zentán is olyan épületben vannak, hogy se ablak az utca felé, tömör, zárt ajtók, hogy ők ebből a világból kivonulnak. Kevés ember vállalkozik erre. Olyanok, mint a nagyvárosban peremre szorult, kábítószerre rászokó ember például, akinek mindegy hogy hova, csak tartozzon valahova, ilyeneket vesznek föl. Itt nem hit, nem dogmatika kérdése, hanem az, hogy valaki fölkarolta, van, hol aludjon. Zenta viszont minden szegénysége ellenére nem itt tart. Itt fölshaladtak a kedélyek, amikor egy asszony beköltözött az állomásról egy bunkerba. Itt valamit tenni kell, mondták az emberek. Van, akit könyörületből fogadtak be, de itt szerintem senki sem alszik a tiszai híd alatt. Ennyire peremre szorultak itt nem léteznek. Különben is van itt Vöröskereszt, szociális intézkedés, Caritas. A történelmi egyházak is, mi is segítünk nekik, mi felvállaljuk a problémáinkat. Nincsenek olyanok, akiknek nincs valahol egy tál ételt megenni, vagy télen egy meleg helyre behúzódni, akár meg is fürödhetnek. Amúgy olyan kevés az ilyen, hogy könnyen el tudjuk látni őket. Ezért is olyan kicsinyek ezek az új egyházak, meg azért sincs nagy támogatottságuk itt, mert csak a második világháború után jelentkeztek főleg, nincsenek itt gyökereik. Egyébként mára velük is jó a viszony, a segélycsomagokat is közösen osztjuk ki, meg közös rendezvényeink is vannak. Azóta meg is ismertük őket, nem olyanok, mint a szekták, mert a pszichopatákkal ők sem tudnak mit kezdeni, de azért mások is, mint az itteni népek, nincsen nekik hagyományuk, mint mondtam, nem jelentősek, nem kultúrtényezők.”

⁷⁴ A nazarénusok gyülekezete a legrégebbi (a 19. század közepétől megjelenő) kisegyház a Vajdaságban, ezért egyfajta „modell” a többiek jellemzésére is. A nazarénusok közösségei megjelenésük óta zártak, szigorú normarendszerre épülnek, amelynek alapját a bibliai tanok szó szerinti alkalmazása jellemzi (például a Tízparancsolat és a Hegyi Beszéd alapján megtagadják a fegyveres katonai szolgálatot, a válást megengedhetetlennek tartják, elutasítják az állampolgári esküt). Az említettek értelmében istentiszteleteik sem nyilvánosak, csupán egyháztag vehet úrvacsorát és bűnnek számít számukra az exogámia is. (Fehér 1991: 136)

E hosszú és összetett problémákat említő interjúrészlet egyrészt összefoglalta számunkra a fejezet elején mondottakat a történelmi és kisegyházak közeledéséről. Másrészt elmondta azt is, hogy e közeledés ellenére miért nem „kultúrtényezők” e vallási közösségek a helyi társadalomban.

Egyik oka ennek az, hogy a kisegyházak „rövid idő” óta vesznek részt a társadalom életében, nem „részei” a lokális történelemnek, tradíciónak. Emellett elzárkóznak a világtól, tehát nem is vesznek részt a közösségi életben, a mikrotársadalmi folyamatokban. Az elmondottakból is következhet, hogy sokan ezért még a „vegyes házasságok” (ebben az értelemben interjúalanyom a történelmi és a kisegyházak közötti különbségtevésre utalt) esetében sem csatlakoztak e közösséghez, mivel ekkor „saját hagyományait”, „szüleiket” kellett volna „elhagyniuk”. A közösségi tradícióhoz való erőteljes ragaszkodás adja a további magyarázatot arra, miért nem jelentősek ezen közösségek Zentán, ellentétben a „nagyvárosokkal”, hiszen interjúalanyom szerint a nagyvárosiak „elvesztve” saját tradícióikat „mindegy, hová tartoznak, csak tartozzanak valahová”. Szemben a zentai tradicionális értékekkel, amelyek megőrizték a közösség tagjainak saját kultúrához való tartozásuk tudatát, amelyben fontos szerep jutott a vallási értékeknek, jelentéseknek, amelyek pedig a történelmi egyházak társadalmi és/vagy kognitív környezetében, keretei között hagyományozódtak tovább. Erre hozta fel érzékletes példaként beszélgetőtársam a szegénységre adott „válaszoknak”, illetve magának a szociális problematikának eltérő voltát a „nagyvárosokéval” szemben. Ennek megfelelően a kölcsönös mikrotársadalmi szolidaritás minimálisra csökkenti a teljesen elszegényedők számát, másrészt a helyi szervezetek, az egyház és a közösség tagjainak segítségével el tudja látni a rászorulókat.

Mindezt összefoglalva interjúalanyom úgy látja – s ezt erősítették meg zentai beszélgetőtársaim katolikus tagjai is, vagyis a legtöbben –, hogy a saját kultúra, a tradíció és a társadalom történetileg összekapcsolódó rendszerében az itteni kisegyházak marginalitásra vannak „ítélve”, mivel nem „kultúrtényezők” – ahogy az idézett interjúrészletben többször is olvashattuk.

Az elmondottakat még konkrétabban fogalmazzák meg más interjúrészletek: „Ezek a kis csoportok pedig elég közömbösek a kultúra felé. Azért, mert akkor bele kell menniük, hogy hagyomány, bele kellene menni, hogy vallási hagyomány, és akkor máris elfürészelték maguk alatt az ágat, mert egyedül a pravoszláv és a katolikus egyháznak van folyamatos hagyománya, a reformátusoknak meg az a fél évezredes.”

„Ők ellene vannak minden hagyománynak, így nem érdekeltek a nemzeti hagyományokban sem, mert az tele van katolikus meg református beütésekkel. Népdalokat sem tudsz úgy énekelni, hogy ilyen vagy olyan formában ne jelennének meg ünnepeink, bibliai kifejezések, ilyen jellegű közmondásaink, oltáraink, esküvőink stb. Nem tudsz meglenni enélkül. Vagy azt mondod: ez nem ér semmit, hanem amit ők csinálnak, de mit alkottak ők? Semmit.”

Az idézetek mellett, hogy „egyértelműsítették” az eddig elmondottakat, új kérdéskört nyithatnának azzal a példával, amelyben egyikük a pravoszlávokat is „szembe helyezte” a kisegyházakkal, a két említett magyar történelmi egyházzal közösen. Ha ehhez hozzáadnánk az imént olvasott példát, miszerint a „vegyes házasságok” megnevezés etnikus jelentései mellett a kisegyházak-történelmi egyházak tagjaira is vonatkozik, felmerülhetne a kérdés: nem lehet-e mindez „közös nevező”, az etnikus tartalmakat zárójelbe tevő kapcsolódási pont a második fejezetben elemzett „szerb” és „magyar” egyházak, illetve híveik között?

Láthattuk azonban, hogy a kisegyházak nem töltenek be „jelentős” szerepet a helyi társadalom életében. A korábbi elemzésekben pedig azt olvashattuk, hogy a vallási és etnikai tartalmak összefonódása komplexebb problémakör annál, hogy mindezt a kisegyházak jelenléte „megoldhatná”.

Láthattuk továbbá – előbb idézett beszélgetőtársam szavaival –, hogy a „szerb” és a „magyar” egyházak „folyamatos tradíciói” mennyire eltérnek egymástól, és hogy ezek – másik, szintén az előbb idézett interjúrészlethez kapcsolódva – „nemzeti hagyományokban való érdekeltsége” sokkal erősebb integráló tényezője az adott etnikumnak, minthogy ezek között egyfajta „híd” lehetne a kisegyházak tőlük eltérő „hagyománytalansága”.

A fejezet további példái során is Zentánál fogunk maradni. Ugyanis míg a fentebb idézett magyar katolikus interjúrészekkel azonos (illetve még inkább azokat megerősítő) megítélésekkel, értékelésekkel találkoztam Feketicsen is, addig ugyanott, a helyi társadalom életét tekintve a kisegyházak teljes „jelentéktelenségével” találkoztam. Mivel e falu magyar közösségét (mint láttuk) református egyháza és a vallási jelentések integrálják, míg a montenegróiak közössége túlnyomó részt ateistának vallja magát, egyetlen kisegyház sem tudta egy-két családnál többen (és ezeket is csak ideig-óráig) megteremteni alapjait. A falu közvéleménye ráadásul még ezeket a kezdeményezéseket is negatívan ítéli meg: „Nekem is volt jó ismerősöm, aki szombatista⁷⁵ lett, de az előbb párttag volt, utána katolikus, utána református, most meg ez.”

„Olyanok voltak egy-ketten akik beálltak pünkösdistának, meg szombatistának. Ezek nem voltak a pappal, meg az egyházzal kibékülve, meg hát kellett nekik a pénz is. Támogatták őket, nem jártak rosszul. Amikor aztán már nem kaptak eleget, abba is hagyták.” „Régen is voltak itt már nazarénusok. Ma is vannak, de nem nagyon. Nincs velük kapcsolatban a mi egyházunk. Olyanok jártak régen is hozzájuk, mint egy, aki kilencvenkilenc betörést ismert be, nagy betyár volt. Utána pedig beiratkozott ezek közé. Ez lett az alibi, hogy ő rendes ember. Egy másik ismerős 1949-ben a kommunista hadseregben volt, nagyon nagy kommunista maradt végig, sztálinista. Aztán ezeket a titóék üldözni kezdték, emez meg ravasz ember volt, elment nazarénusnak. Amikor a provokátor megjelent, akkor elkezdte mondani, hogy testvérem én megtaláltam az igaz utat. Nem is jöttek hozzá többen. Később elmesélte, hogy ezt szándékosan csinálta. Erre is jó volt a nazarénus vallás. A mai hasonló vallások is ilyenek itten.” „Nemigen van itt senki, aki ha vallásos, ne református legyen. Voltak egy-ketten, azok kaptak is pénzt, meg kocsit Szabadkáról vagy Magyarországról, hogy agitálják itt a népet, de hát nem mentek itt semmire, abba is hagyták hamar.” „Mi itt őrizzük a hagyományt. Az egyház nekünk itt a közösséget tartja meg. Nem kell nekünk ide senki ilyen” – fogalmazták meg feketicsi beszélgetőtársaim.

Szavaikból kiderül, hogy a kisegyházakat, s azok csatlakozó tagjait a közösség normarendszerével szemben állóknak tekintik (a rájuk vonatkoztatott jelzők: „szélhámosok”, „kommunisták”, „ravaszok”, „nyerészkedők”) s ezáltal magukat a kisegyházakat is olyan negatív tulajdonságokkal ruházzák fel, amely a helyi közösség magáról alkotott pozitív önértékeléseinek ellentéte. Ezáltal is a feketicsi magyar „mi” tudat és annak jellemzői tudatosulnak és fogalmazódnak meg a közösség számára: a közös valláshoz, a közös tradícióhoz, kultúrához való tartozás fejeződik ki általuk.

Hasonló jelenségekkel találkozhatunk Zentán is, de itt ezek a vélemények a „szektákkal” szemben fogalmazódnak meg. Mint említettem Zentán a kisegyházak, még ha nem is jelentős, de azért elfogadott „szerephez” jutottak a mikrotársadalom életében ellentétben a „szektákkal”, amelyek – a feketicsi kisegyházak példáihoz hasonlóan – nem kaptak helyet a lokális társadalom életében, s amelyek tagjait a feketicsi példákkal megegyező értékítéletek alapján jellemezték: „Volt itt egy-két szcientológus, talán még plakátokat is kiragasztottak, de nem ment el oda senki, még az se ment volna, akinek fizetnek.” „Viszont itt a Jehova tanúk hegyeket is megmozgattak, állandóan körbe járnak, de szerintem egypár tagnál

⁷⁵ Az adventisták a szombatot ünneplik meg az Úr napjaként, ahogy az Ószövetségben van írva, ezért nevezik őket – terepem tagjai közül is – többen „szombatistáknak”. (Fehér 1991: 131)

többet nem hajtottak össze. Az is többnyire labilis, lebegő ember volt.” „Volt, aki kiiratkozott tőlünk, aki nem is ide tartozott, talán pravoszláv volt, írtam egy levelet, hogy tudakolja meg, hogy előbb hova is tartozott.” „Ezeknek olyan mindegy, hogy itt vagy amott van, az ilyen emberek, akik mondjuk két hónap alatt három felekezetet váltottak: megkeresztelkedett a pravoszláv templomban, mert a lányát nem akarták megkeresztelni, mert a házassága gubancos volt, elodázták, rájött egy hónap múlva, hogy mégsem akar pravoszláv lenni, úgyszólván visszatért a katolikus egyházba, egy hónap múlva meg elment a Jehova tanúkhöz, mert rájött, hogy az az igazság, mert mi nem az igazságot mondjuk. Erre azt mondtam én is, hogy se a pravoszláv nem fejte, se én nem nyírtam, nekik se lesz belőle hasznuk. Ez egyre megy. Nem mondom, hogy egyáltalán nem, de Zentára nem úgy jellemző, mint mondjuk a nagyvárosokra.”

Az utolsó interjúrészletben felmerülnek az etnikus jellemzők is. A fent említett – interjúalanyom által „gubancos házasságnak” nevezett példa – olyan vegyes házasságokra utal, amelyekben az interetnikusságból fakadó konfliktusok kiválthatják a „szektákhoz” való csatlakozást más beszélgetőtársaim szerint is. A két „etnikus felekezet” egyértelmű határai és különbségei tehát feltételezhetik azon családoknak a helyi társadalom marginalitásába kerülését, számára, amelyek tagjai az eltérő etnikai-vallási közösséghez tartoznak. Nem véletlen, hogy ez a példa Zentán merült fel, hiszen – mint korábban láthattuk – Feketicsen a valláshoz való tartozás a magyar etnikumhoz való tartozást feltételezi, s a vegyesházasságok tagjai, gyermekei is – ha vállalják a valláshoz való tartozást – akkor azt kizárólag a magyar református keretek között tudják megélni.

Az idézett interjúrészlet rávilágít az általa említett „szekták” „virtuális” jelentéseire is. Hiszen ezek a közösségek nincsenek jelen a lokális társadalmi élet nyilvános szférájában, az általam megkérdezettek mégis a „bomlasztó veszély” jelképeiként fogalmazzák meg őket önmaguk számára.

Ezért is lehetnek értelmezhetőek a róluk szóló sztereotípiák, mivel az ezen közösségekkel szembeni önmegfogalmazások kirajzolják számunkra a „mi” tudat pozitív értékeit, önreflexiót Zenta példájával kapcsolatban is. Rámutatnak tehát arra is, hogy „milyenek nem vagyunk mi”.

A „mi” tudat önmegfogalmazásait – idézett beszélgetőtársam szavai szerint – „a lebegő, labilis emberekkel”, illetve a „nagyvárosokkal” szemben, amelyek – egy másik interjúalanyom szavaival – „keverték, azok nem tudnak már semmit a hagyományokból, elszakadtak a gyökereiktől, a vallásról azt sem tudják, eszik-e vagy isszák”. Ennek okait beszélgetőtársaim a következőkben látják.

„A nagyvárosokban főleg azért terjednek a szekták, mert ott sok olyan fiatal és korábbi értelmiségi van, akik az állami iskolák meg munkahelyek miatt a korábbi ideológia hatása alatt voltak. Na most, ezeknek megszűnt ez az ideológia, amihez nyúlhattak, ami biztonságként mögöttük állt, és ami vallásellenes volt, eltiltotta őket az egyháztól. Ebből fakad a tudatlanságuk is, ami ilyen helyekre taszíthatja őket. Ezekre a légüres térben levőkre telepszene rá a szekták. Mi azért a legrosszabb időkben is tanígtattuk a gyerekeinket, meg minket a szüleink a hagyományokra, ezért nem tudnak itt minket úgy megnyerni maguknak ezek, mint amott a nagyobb helyeken.” Mindezt a különbségtevést Zentán felerősíti a magyar történelmi egyház és a kiségyházak közeledése is, hiszen ezen vallási közösségek mindegyike a keresztény értékek mentén fogalmazza meg önmagát, amely értékek a kisebbségi kultúra és tradíció egyik legfontosabb alapját is jelentik, amint azt az előző fejezetben olvashattuk.⁷⁶ Ezt „támasztja alá” a kiségyházak etnikai összetétele is. Tagjaik ugyanis főleg magyarokból

⁷⁶ A pravoszláv egyházat ebben az összefüggésben azért nem említem, mert egyrészt a tradíció és a vallás kapcsolata – mint azt szintén láthattuk – náluk nem úgy kapcsolódik össze, mint a „magyar” katolikus egyházban, másrészt az ő kapcsolatuk a kiségyházakkal is más jellegű, mint azt a későbbiekben látni fogjuk.

állnak, de legalábbis „vegyesek”, azaz nem kizárólag szerbek alkotják, így nincs egyértelmű etnikus különbség közöttük a pravoszláv egyházzal szemben.

Ezért tehettem hozzá az imént bemutatott interjúrészlethez beszélgetőtársam utolsó mondatait:

„Egyszóval romboló hatásúak ezek a szekták. Itt főleg a Jehova tanúira gondolok, nem az adventistákra vagy a pünkösdistákra.”

Az elmondottakból is kitűnhet, hogy a valóság „ismét” sokkal komplexebb, mint ahogyan akár azt egyik forrásunk is interpretálja számunkra. „A kisegyházak, szekták szaporodnak, érzékelhetően elvonják a történelmi egyházak híveit – bár akad köztük magyar nyelvű is – a közösségek igyekeznek többségi jelleget öltetni.” (Székely 1990:46)

Egyik katolikus magyar interjúalanyom így látja mindezt: „Annyira nem dinamikus ez, hogy nincsenek sokan, pláne irtó kizárólagosak is, tehát elkülönülnek másoktól, a saját közösségeiken belül tudnak csak dinamikusak lenni. Ez a dinamizmus pedig nálunk is megvan. A kis katolikus falvakban is felvirágoznak a kis karizmatikus közösségek, ezért sem tudnak a szekták nagy eredményeket elérni. A karizmatikus közösségek pedig, ahol mindennap találkoznak az emberek, az egyház kebelébe tartoznak.”

A tradíció folyamatossága és a saját kultúra környezetének biztosítása mellett a történelmi egyházak a kisközösséghez való tartozás és a „dinamikus” lelki-vallási élet megélésének igényeit is ki tudják elégíteni, ahogy azt a fent említett katolikus példa alátámasztani látszik.

A történelmi egyházak tagjai ebből a szempontból sem látnak különbséget egymás között: „A reformátusok ugyanúgy őrzik a keresztyénséget és a magyarságot, mint mink.” „Náluk is átélheted a szentséget csak másképp és ott is az anyanyelveden imádkozhatsz.” „Nincs ebben különbség, történelmileg úgy alakult, hogy a katolikusok is, meg a reformátusok is itten ugyanazt képviselik” – mondták zentai interjúalanyaim „általánosságban” a vajdasági magyarság „történelmi” felekezeteiről. Azért fontos itt az „általánosságban” szót említeni, mert az elmondottakkal szemben a helyi magyar közösségben a protestáns felekezetek – a zentai reformátusokat is ideértve – és a katolikus egyház eltérő tartalmakat és értékeket jelenítenek meg a mikrotársadalom életében.

A történelmi egyházak is lehetnek ugyanis – s nem csupán lélekszámukat tekintve, hanem kontextusfüggően is – az imént elemzett jelentéseket hordozó „kisegyházak”.

Ezen jelentések pedig elsősorban az adott vallási közösségek „társadalomkoncepcióiban”, a környező társadalomról, a saját kultúráról, az interetnikus kapcsolatokról, a közösségi és egyéni identitásról általuk alkotott, vallott, azaz a megélt és képviselt értékek mentén fogalmazódnak meg. S mindezen felsorolt tartalmak a kisebbség életében összefoglalóan, a „magyarság” szempontjából bírnak értékjelentésekkel. A történelmi egyházhoz tartozók a kisebbség többségét alkotják, s ezért egészen másként kapcsolódnak saját etnikai és (ezzel összefüggésben) személyes identitásukhoz mint a kisebbségen belül is kisebbségben élő zentai protestáns kisegyházak.

„Magyarság szempontjából olyan kicsi Zentán a felekezeti különbség, hogy ennek gyakorlatilag semmi hatása sincs. Négy-öt család sincs református, az is inkább csak ilyen vegyesházasságban lévő. A metodistákkal együtt vannak, a Katica néniel együtt van közös istentiszteletük. Metodisták 17–18-an vannak a gyülekezetükben. A kisebb gyülekezetek tehát nem igazán befolyásolják itt a magyarságot, meg hát más véleményen is vannak erről, így jobb is, hogy nem befolyásolják” – foglalta össze egyik katolikus interjúalanyom az imént említetteket.

Míg a fenti interjúrésztben közölt lélekszámok a metodista egyházban mondottakkal megegyeznek, addig a reformátusok számát helyi közösségük vallási vezetője (gondnoka) 60 lélekre becsülte. E különbség érzékletesen világítja meg problémakörünket, mivel mindkét szám megfelel a valóságnak. Csakhogy a zentai református közösséget a város

reformátusainak nagyobb része nem látogatja. S ennek okát elmondásaik alapján a fent leírtak szerint fogalmazzák meg: „Idegen számunkra ami ott van, nem az amit otthon megszoktunk”, „sok mindenben nem értünk egyet, főleg, hogy szerb, magyar az mindegy” – mondták beszélgetőtársaim. Többen felemlítették a helyi református közösség vezetőjének a legtöbbször által „vegyesházasságából” adódónak értékelt felfogását az interetnikus kapcsolatokról (az előbb idézett katolikus beszélgetőtársam véleményéhez hasonlóan), illetve a közös metodista-református közösség⁷⁷ viszonyulását a magyar tradícióhoz.

Többször felmerülhetett már eddig a kérdés: milyen is valójában e közösségeknek az eddigi fejezetekben is elemzett esetektől eltérő „felfogása” kultúráról, társadalomról és identitásról?

A következő példákban erről láthatunk példákat az említett kisegyházak „olvasatai” alapján. „Mindannyian Isten gyermekei vagyunk, és egyenlők. Pont azért élünk, hogy az még az embernek a száján se jöjjön ki, hogy én magyar vagyok, te meg szerb, te csak egy szerb vagy, én bezzeg magyar. Jól mondta az egyik magyarországi püspök a reformátusok világtalálkozóján, hogy 150 évig itt volt a török, mégsem lettünk törökök. Mi is a családban örizzük a magyar nyelvet, magyarul olvasunk, de nem dicsekvésből vagy büszkeségből, hanem mert ez a természetes” – foglalta össze a már többször említett zentai református közösség vezetője meglátásait vallás és identitás összefüggéseiről. Láthatjuk ebből, hogy a Gereben-Tomka szerzőpáros által is alátámasztott szociológiai megállapítás, miszerint „a reformátusok markánsabb nemzeti identitást képviselnek, mint a katolikusok”, nem minden esetben látszik beigazolódni, hiszen ez nem elsősorban a felekezetiségtől, sokkal inkább az adott kulturális környezettől, illetve a felekezet tagjainak személyes sorsától, kötődésétől függ. (Gereben is hasonló megállapításra jut egyébként részletesebb erdélyi kutatásainak elemzésekor vö. Gereben-Tomka 2000)

Idézett esetünkben a kulturális környezetet Zentán a katolikus magyar többség „dominanciája” körvonalazza számunkra, ahol a nemzeti identitás a katolikus vallási tartalmakkal fonódott egybe, míg a reformátusok kis lélekszámban éltek itt korábban is, leggyakrabban katolikus házastársakhoz költözve, s így gyermekük is a katolikus egyház kereteihez kapcsolódva élte meg saját kultúráját, identitását és ezáltal az interetnikus kapcsolatokat is. Az ezektől eltérő református életutak – hasonlóan előbb idézett interjúalanyunkhoz – más személyes sorsot rejtenek magukban. Interjúalanyomnak apja sem zentai születésű volt, Kórógyról költözött a városba, s itt is – talán éppen a helyi magyar közösségtől való „idegensége” miatt – főleg szerbekkel barátkozott. Lánya is egy montenegrói férfihoz ment férjhez, s miközben megtartották a férj családjának slávéit, lányukat reformátusnak nevelték. (Korábbi fejezetünkben láthattuk, hogy a slávákat a fiú utódok örökölték tovább, így ez a családi gyakorlat konfliktusmentesen is lehetséges volt az eltérő kultúrájú házastársak között.) Az édesapja később a helyi református gyülekezet kántora lett, hivatását pedig – halála után – ő vette át a gondnokság mellett. „Ha Isten ezt a tehetséget adta nekem, így is szolgálnom kell” – vallott erről a gondnoknő.

Felmerül azonban itt még egy kérdés, vajon a személyes sors mögött vannak-e olyan vallási jelentések, amelyek az előző interjúrészletben említett „koncepciók” („ne is lehessen kiejteni az ember száján, hogy magyar vagy szerb”) kognitív megerősítését adhatják?

⁷⁷ A református és a metodista közösség a második világháború óta közös imatermet tart fenn. Említettük, hogy a háború után az állam által csak az adott célra engedélyezett nyilvános helyiségben tarthatták az egyházak istentiszteleteiket, bibliaóráikat s egyéb alkalmakat, s mivel itt mindkét egyház kisebbségben volt, az evangélikusokkal, akiknek száma már csupán egy-két lélek – közös imaházat bérelt, s bérel azóta is. Közösségi életük, istentiszteleteik, vallásgyakorlatuk is közös lett idővel, „mert igazán nincs nagy különbség sem istentiszteletünkben, sem a felfogásunkban itten” – ahogy Katica néni, a metodista egyház zentai vezetője fogalmazott.

Beszélgetőtársam a következőképp fogalmazta meg a lehetséges válaszlehetőségeket: „A szerb egyház meg a magyar egyház, az mindig külön van. Mi viszont úgy tanítjuk az egyház feje Krisztus, minden egyházé, mert minden egyház végülis egy. Ez az alapszövegség. A kereszténység szempontjából mindegy, milyen néphez tartozol, hogy mi a kultúrad. Én magyar vagyok, de jugoszláviai magyar, lehet, hogy ezért sincs bennem olyan, hogy teljes hovatartozás.”

Az elmondottaknak megfelelően saját és közössége kisebbségi szerepét (hangsúlyozva „jugoszláviai magyarságát”) a két etnikum és vallás közötti közvetítésben látja, amelynek vallási tartalma is megfogalmazódik számára.

A közösség is ennek megfelelően éli meg az említett jelentéseket a helyi ökumenikus törekvések mentén. Jó kapcsolatokat tartanak fenn mindkét történelmi egyházzal, s mindennek jelképeként értékeli közös vallásgyakorlatukat a metodista egyházzal, amellyel együttélve az etnikumok közötti harmonizálás feladatát is magukénak vallják. „Egy közösségben vagyunk mindenkivel, nagyon jó ez a fiatalokra nézve, nagyon jó, hogy kapcsolatban állunk mindenkivel, hogy nincs olyan nézet, hogy mi különbséget teszünk vallás, felekezet vagy népek között.” „Meghívjuk mi magunkhoz a szabadkai lelkészt is, de a szlovák metodista papot is, aki szerbül prédikál, meg a szegedi metodista lelkészt, aki magyarul prédikál, de ezt is lefordítják szerbre. Nagyon jó a kapcsolatunk a katolikus egyházzal is, meg a pravoszlávokkal, szerbvel, magyarral egyaránt, erre igenis büszkék vagyunk. Ez példa más keresztények számára is” – mondták – egyikük szavaival – „a közös gyülekezeti gyakorlat” lényegéről.

A gyülekezet református „oldala” mindezt a metodista tanítások és kulturális gyakorlat hatásával, a velük való közösséggel magyarázza: „A mi egyházunkban, a református egyházban még lehet, de a metodistáknál abszolút nem jön felszínre, ki milyen nemzetiségű, mert ennél az egyháznál a szlovákok szlovácul, a szerbek szerbül, a magyarok magyarul élik a vallásukat meg az életüket, és nem számít, melyik melyiket.”

A metodista egyházban tehát „egyértelműen” másfajta társadalomkoncepciókat és ezekkel összefüggő vallási jelentéseket találhatunk, mint az előző fejezetekben elemzett történelmi egyházaknál?

A zentai metodista közösség tagjai a következőképp fogalmazzák meg e kérdésre a „választ”: „A mi tanunknak, a metodista egyháznak az alapja, hogy nincsenek olyan egyházi kánonok, mint a reformátusoknál, kizárólag a bibliai tanon alapszik, úgy hirdessük is. A reformátusoknál általában számít, hogy magyar vagy, mert azok magyarok, nálunk nem, nálunk a Biblia tanai fontosabbak a hitéletben.” „A mienk nem is vallás, mi ezt nem is nevezzük annak, mert a hitéletnek kizárólag lelki életnek kell lennie.”

Ezekből az interjúrészletekből is több minden érdekes lehet számukra. Láthattuk, a metodisták is a velük közös hitéletet élő reformátusokra reflektálva fogalmazzák meg önmagukat, de egyben el is választva ezen reformátusokat, a reformátusokat „általában” jellemző tulajdonságoktól. Ezen tulajdonságok szemükben pedig abban foglalható össze, hogy a „reformátusoknál számít, hogy magyar vagy, nálunk nem, mert mi lelki hitéletet élünk” – fogalmazták meg az interjúrészletek.

Az alapvető különbséget pedig a vallási tartalmakban, azok megélésében látják, azaz hogy a reformátusoknak azért számít a magyarság, „mert azok magyarok” (ahogy egyik idézett beszélgetőtársam mondta), tehát az etnikai jelentések fejeződnek ki a vallásosság kapcsán s nem a lelki-bibliai tanok. Az ilyen tartalmak-jelentések számukra vallásilag nem relevánsak, ezért közösségüket nem is határozzák meg „vallásnak”, hiszen ez szerintük olyan másfajta jelentésekkel bővül, amely értékeket ők egyértelműen negatívnak tartanak. S ilyennek minősül szempontjukból a saját tradícióhoz, etnikumhoz való szoros és kifejezett kötődés is.

Jól példázza mindezt a nem egyházi ünnepek közösségi (zentai református-metodista) gyakorlata is: „Általában nem ünnepeljük a magyar ünnepeket. Mondjuk március 15-ét a rá következő vasárnap megemlítjük, de nem ünnepeljük meg külön. A fiatalokkal mostanra, hosszabb idő óta, a május 1-je lett a szabad munkásnap, akkor az egész ország népe szabad volt, és mi mint metodista és református egyház, itt mindannyian tartottunk a fiatalokkal ifjúsági napokat, evangéliummal, előtte 2-3 napig készülve tartottunk kirándulásokat, az egész gyülekezet együtt kirándult egy gyümölcsösbe, ott szabad tűzön sütöttünk és ünnepeltünk, jól éreztük magunkat együtt, ma is elmegyünk (főleg a fiatalok) május 1-jén, mint régen. Ez olyan családias alapon megy” – mesélte egyik interjúalanyom.

A bemutatott gyülekezet – a közösség vallási vezetőjének, más tagjainak személyes sorsától is meghatározott – és az ehhez kapcsolódó református gyülekezet magatartása okán tehát e vallási közösség nem tekinti feladatának a magyar kultúrához és tradícióhoz való kötődés elmélyítését, illetve a saját etnikai-kulturális környezet mikrotársadalmi funkciójának felvállalását, kifejeződését.

Erre utal, hogy az állami szocializáció hatására ma is a május elsejét éli meg a közösség az együttlét (nem „pusztán” vallási) ünnepeként, s így a magyar nemzeti ünnepek és az ezek mögött álló jelentések sem kapnak szerepet vallásgyakorlatukban.

Mindez pedig – mint korábban láthattuk – elképzelhetetlen lenne a feketicsi reformátusok vagy a zentai katolikusok körében, akiknek a fejezet elején említett értékítéletei a kisegyházakkal szemben így válhatnak közelebből is érthetővé.

Ez az értékkülönbség egyébként a fent elemzett gyülekezet tagjai számára is megfogalmazódik: „Nekik (a történelmi egyházak tagjainak) fontos a magyar nemzettudat és hagyományok ápolása is, ezért vannak sokan, akik nem értenek meg minket, meg olyanok is, akik nem szeretnek.” „Mi is ápoljuk a magyarságunkat, de ez egy beleszületett valami, ezt nem kell hangoztatni, meg nem lehet nevelni.” „Magyar vagyok, kész sőt jugoszláviai magyar. De ez nem kell, hogy mindent meghatározzon, mint a többi egyháznál itten. Minden gyülekezet, nemzet akceptálva van nálunk, a metodistáknál, itt magyar egyház van, Novi Sadon [Újvidék szerb megnevezése is teljesen eltér többi magyar interjúalanyom gyakorlatától] szerb nyelven vannak, bár van egypár magyar, de a többség szerb. Hát persze, hogy szerbül beszélnek, meg imádkoznak, nem akad ott fenn ezen senki, mint itten, ha ezt megtudják.”

Mint említettem, a zentai reformátusok többsége, akiknek nagy része a feketicsi vagy ahhoz hasonló református falvakból házasodott ide, nem vesz részt az említett metodista-református gyülekezet életében.

Elutasító magatartásuk magyarázatai során mindegyikük a fentiekben idézett tartalmakat emelte ki: „Nem érzem ott jól magam. Nem ezt szoktam én meg otthon. Mások a dalok, máshogy imádkoznak, és én nem ismerem ezeket a metodista dallamokat meg szövegeket. Pláne, hogy nekik nem azt jelenti a vallás, mint nekünk otthon, nem ápolják a hagyományokat, a kommunista ünnepeket is tartják.” „Nem megyek én oda, mert ezek már teljesen elszerbesedtek.” „Akinek van, annak szerb házastársa van, nem is tartják a magyarságot, szóval én ott idegennek érzem magam, meg őket is” – mondták beszélgetőtársaim. Majd egyikük hozzátette: „Akkor már inkább elmegyek a férjemmel a katolikus templomba, meg otthon a szüleimnél a sajátomba.”

A „saját” vallási tér tehát nem feltétlenül köthető felekezethez, hiszen az utóbb idézett zentai reformátusok hozzáállásai megegyeznek a zentai katolikus magyarok – a kérdéskör elején idézett – értékeléseivel. A saját kultúra és tradíció, a hozzájuk való kapcsolódás és ezek kifejeződése a vallási életben így „fogalmazhatja át” a felekezetiiség sokszor látszólagos valóságtartalmait.

Ennek megfelelően ismét olyan „antropológiai tényekkel” találkozhattunk, amely példák a vizsgált jelenségek komplex valóságait villanthatták fel számunkra. „Vallás és

identitás” problémakörünkre ugyanis a kutatott közösségek tagjai ismét olyan válaszlehetőségeket adtak, ami azt mutatta, hogy különböző hozzáállások, személyes kötődések és életutak más-más konkrét jelentéseket feltételeznek a vizsgált jelenségek kulturális-társadalmi sokszínűsége mögött.

Hasonló következtetésekre, új problémakörökre, jelenségekre, értelmezési lehetőségekre vezethetnek rá minket egy másik zentai vallási kisközösségben, az Evangéliumi Keresztény Gyülekezetben végzett terepmunka tapasztalatai is.

Krisztus Evangéliumi Egyháza Zentán a második világháború befejezése óta működik.

Az egyház alaptanítását egyik gyülekezeti vezetőjük így mutatta be: „Ez az egyház elsősorban a bibliai igazságokon alapul. Nem alkalmaz semmiféle szokásokat, szertartásokat csak azt, ami le van írva a Bibliában. Ezt tanítják a templomban is. Az istentiszteletek úgy zajlanak, hogy a Bibliából prédikálunk. Igyekszünk, hogy a Biblia prédikáljon nekünk. Megpróbáljuk a Bibliát a Bibliával tolmácsolni.”

Az elmondottak hasonlóságot mutatnak a metodista egyház tagjai által mondottakkal, a Bibliára való kizárólagos hivatkozással, illetve ebből fakadóan a kulturális tradíció s a mögötte álló tartalmak-jelentések tudatos elutasításával.

A pünkösdi egyház még saját tanításaiban sem támaszkodik korábbi, saját-egyházi-hagyományos irányelvekre, ahogy egy másik, e közösségből származó interjúrészt elmondja: „Nem használjuk más emberek magyarázatait, régi prédikátorok gondolatait, csak arra figyelünk, amit a Biblia mond nekünk. A szolgálatok is úgy történnek, hogy a Bibliából kiválasztunk egy könyvet, és azt vesszük át fokozatosan, lépésről lépésre.”

A tradicionalizációnak a fentiekkel „alátámasztható” tudatos elutasítása, ellentmondani látszik az egyház vallásgyakorlati életének, hiszen az egyháztagok gyermekeit, illetve más fiatalokat is megpróbálják e „hagyománytalanságra” szocializálni, azaz ezzel is egyfajta tradíciót megteremteni: „Kettőtől négy-ötéves gyerekekkel, általános iskolásokkal és tinédzserekkel is foglalkozunk, valamint a fiatalsággal. Ezek közül már fel is nőtt egy generáció, megnősültek, dolgoznak, helyettük már a gyerekeiket küldik a gyerek- és ifjúsági órákra” – mondta a gyülekezet egyik vezető tagja.

Felnőtt egy generáció, s felnövőben van egy újabb, akik már e közösség értékeinek tradícióját élik meg, és adják tovább, még ha ez a tradíció a „hagyománytalannak” is vallja fő értékét. Ez a tradíció és a mögötte álló értékek, továbbá az ezekből következő társadalmi viselkedésformák és jelenségek adnak az eddigi fejezetekben értelmezett válaszoktól eltérő jelentéseket számunkra.

Hogyan hatnak tehát az eddig vázoltak e vallási közösség társadalmi interakcióira és az ezek mögött álló „konceptiókra”?

Míg e gyülekezetnek – egyik tagjának szavaival – „szerves része a missziós szféra, és hogy az Isten salomját⁷⁸ hirdethessük”, addig Zentán hivatalosan mindössze 80 tagja van. A közösség tagjai szerint azonban (hipotéziseink "belső" megerősítéseként) nem a tagok lélekszáma fontos, hanem az az érték és normarendszer, az a vallási tartalom, amelyet ők képviselnek és élnek meg a történelmi egyházak tagjaitól eltérően. Egyik interjúalanyom ekképp fogalmazta meg mindezt: „Sokan kérdeznek, hányan vagyunk, én mondom, nyolcvanan, erre azt válaszolják, hogy az semmi, csak egy maroknyi ember. Azonban a történelmi egyházak esetében mind a pravoszláv, mind pedig a katolikus egyházban mindenki, aki szerb vagy magyar az tagnak számít függetlenül attól, hogy ki milyen életet él,

⁷⁸ A „salom” hirdetése egyházuk számára alapvető fontosságú nemcsak azért, mert a „békét” jelenti, hanem mert szerintük „egészségi-gondolkodásbéli fellendülést” is jelent (ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott), azaz missziójuk célja megváltoztatni az ember személyiségét, viselkedésmódját, értékrendszerét, s ezek helyébe saját-új értékrendszert „teremteni” bennük.

megtalálta-e Istent. Szemben velük mi tudjuk, hogy azok az emberek, akik rendszeresen ide járnak, hívő emberek, hívő életet élnek, a Biblia előírásai szerint próbálnak kizárólag élni.”

Az interjúrészletből kiderül, hogy számukra is jelentéssel bíró definíció a „történelmi egyházak” megnevezés, és ennek megkülönböztetése a saját „kisegyházuktól”. E megkülönböztetés lényege pedig a „történelmi egyházak” vallási életének etnikus-társadalmi tartalma. S ebben az elutasításban vallásuk „minőségileg” más meghatározást tudatosít bennük: „Célunk nem az, hogy megnöveljük mennyiségben a tagok számát, hanem az, hogy ha nem is itt keresztelkedett, arra helyezzük a hangsúlyt, hogy mi van az emberek szívében, ha ő hisz, akkor mi őt befogadjuk.” „Több ez a 80 ember, mint emberek százai, akik úgy vallásosak, hogy nincs élő hitük, akiknek a vallás csak hagyomány vagy valahova tartozás” – mondja erről néhány interjúrészlet.

Vallási életük „első szintjének” ennek megfelelően az interetnikusságot fogalmazzák meg: „Mi aztán végképp nem nézzük, ki magyar vagy szerb, aki megtér az közösségünk tagja lesz.” „Isten előtt mindenki egyforma, nem ez a lényeg, ezt azzal is mutatjuk az embereknek, hogy itt mindegy, milyen nyelven beszélsz, kik voltak az őseid, nem ez számít, hanem a hited. Mi egy ilyen gyülekezet vagyunk.” „Én 1991-ben tértem meg. Édesanyám magyar, édesapám szerb. Nem kaptam vallásos nevelést, a szüleim a Kommunista Párt tagjai voltak, nem érdekelte őket Isten, abszolút ateista családban nőttem fel. Amikor megtértem, és Krisztusnak felajánlottam életem, akkor itt találtam meg önmagam. A többi fiatal is ilyen háttérrel vagy elhatározással jött ide” – mondták beszélgetőtársaim.

Az utolsó részletből az is kiderül,⁷⁹ hogy sokan a vegyesházasságokból származó gyermekek közül sokan jönnek e gyülekezetbe, és olyanok is, akik (gyakran ezzel együtt) ateista nevelést kaptak, elszakadtak saját kultúrájuk tradícióitól, illetve egyik meghatározó etnikus közösséghez sem tartoztak. Valószínűleg az elmondottak is megmagyarázzák, miért ilyen kis lélekszámúak ezen gyülekezetek itt Zentán. A közösség „interetnikus” jellemzői s az e mögött álló vallási tartalmak miatt a helyi társadalomban szoros kapcsolatot egyébként is csupán a már bemutatott metodista-református közösséggel tartanak fenn.

Mindkét megállapítást érzékletesen foglalja össze a következő interjúrészlet: „Itt Vajdaságban van a legtöbb kisegyház egész Jugoszláviában. Minden városban találsz belőlük. Itt végre sok nép élt együtt, így itt egy csomó, magát jugoszlávnak mondó ember élt, főleg akinek a szülei más nemzetiségűek voltak. Itt, Zentán viszont kevés volt az ilyen, itt fontos volt mindig a magyarnak, hogy magyar, a szerbnek, hogy szerb. Csak ketten vagyunk ezért itt kisegyházak, mi és a metodisták. Velük tartjuk is szorosan a kapcsolatot, sokat együttműködünk, átmegyünk egymáshoz prédikálni, elosszuk a segélyeket együtt, meg közösen imádkozunk sokszor.”

„Társadalomkonceptiójuk” meghatározza kapcsolataikat az „etnikus” felekezetekkel is: „A kapcsolat a történelmi egyházakkal egy eléggé széles téma. Mivel itt a nép nagy része katolikus, az egyház tagjainak a száma kezdetben 90 százalékban belőlük jött ki. Az idősebbek közül vannak, akik már több mint 30 éve az egyháznak a tagjai, a fiatalok közül, mint például én is később tértek meg. Volt is némi eltérés a katolikus egyházzal, hogy mi elvesszük az ő híveit, de erre mi nem nagyon reagáltunk. Minden embernek megvan a szabad akarata, és itt, nálunk jobban érzi magát, mint maguknál, és itt találják meg Istent, az Istenhez vezető utat, akkor nincs jogunkban az ő döntéseikbe beleszólni. A pravoszlávokkal meg nincs semmi kapcsolatunk, mivel csak egy templomuk van. Elkönyvelnek minket mint egy szektát,

⁷⁹ Érdekes „tény” lehet az is, hogy idézett interjúalanyom – bár édesanyja magyar, szerbül válaszolt kérdéseimre, mert – mint mondta – csak ezen a nyelven tudja jól kifejezni magát. Választott közössége egy – mint később látni fogjuk – nyelvhasználati környezet is lehet amellet, hogy mégsem kell egyértelműen a szerb etnikumhoz kapcsolódnia, hiszen édesanyja felmenői magyarok. A hit megélése mellett tehát mindezek az elemzett tartalmak is fontosak lehetnek egy vallását megélő ember számára.

de minden rendben van. Nem vad ez a dolog, néha el is beszélgetünk, de semmi több.” „Ez egy eléggé változó dolog. A katolikus egyházzal most már jó viszonyban vagyunk, vagyis a Józsi atyával, a Kertekből. Ő barátságos velünk, nagyon jó viszonyban vagyunk. Nem mondhatjuk azt, hogy egyezünk a katolikusok tanításaival, de Józsi atyával jóban vagyunk.” „Mindenkivel, aki barátságosan áll hozzánk, hajlandók vagyunk együttműködni, de nem hiszünk az ökumenizmusban, mi vállaljuk, hogy mások vagyunk” – hangzottak el e kérdésről a gyülekezet hozzászólásai.

Kiderül ezekből, hogy számukra a pravoszláv egyház egyrészt nem „domináns” egyház a helyi társadalomban, illetve hogy velük még nem alakultak ki olyan közeledési pontok, mint a másik egyházzal. Ezt mutatja az is, hogy a pravoszlávok „szektának” minősítik őket. Korábbi, katolikus részről is inkább csak egy adott plébánia közössége (illetve ennek vezetője) tartja velük a kapcsolatot, mégpedig a már bemutatott „legaktívabb” vallási életet élő Kertek híveinek lelkésze. A „vallásosság második szintjén” tehát „alkalmasabbnak” látszik a közeledés a különböző felekezetek között. E közeledés azonban a markáns és tudatos különbségtevéssel párosul, s nemcsak a katolikusok, hanem a kisegyház részéről is, amint azt az utolsó idézett interjúrészletben olvashattuk.

E különbség – beszélgetőtársam szavaival – a „másság” – legfontosabb jellemzőjét az alábbiakban foglalta össze a fentebb idézett interjúalany: „Mi kétnyelvűek vagyunk. A szolgálat főleg magyarul folyik, de van, amikor szerbül is prédikálunk, de akkor azt fordítjuk magyarra, vagy fordítva. Igyekezünk a kétnyelvűségekre. Sokan azt nézik, hogy hány magyar meg hány szerb van nálunk. Már azt is hallottam, hogy itt, Zentán azt mondták ránk, hogy mi egy magyar egyház vagyunk. De ezt nem lehet, nem igaz, mert ilyenkor a szerbek mellőzve érzik magukat. Ezért nagyon törekszünk arra, hogy a bibliaórák mind a két nyelven folyjanak, hogy mind a magyarok, mind a szerbek egyformák. Nem nézzük, ki milyen nemzetiségű.”

Ezzel szemben nagyon érdekes Józsi atya véleménye a közeledésről és a másságról: „Együtt osztjuk ki a szeretetsomagokat. A keresztény vallást tartják az ő gyülekezetükben is, meg is kapják ők is a csomagokat, ebben nem lehet különbség. Nem érdekes, hogy azok pravoszlávok vagy katolikusok.”

A történelmi egyházak oldaláról tehát az etnikus különbségtevés még egy harmadik egyház tagjairól is az „etnikus egyházakhoz” való tartozás kategóriái által fogalmazódhat meg. Itt ugyanis a pünkösdiiek magyar és szerb tagjait, „katolikus” és „pravoszláv” jelzőkkel írta le a „magyar” vallási vezető, ennyire egyértelmű lehet a vallások etnikai relációja. Ezzel szemben fogalmazza meg magát viszont a vallási kisközösség fentebb idézett tagja, amely szerint – újra ismételve szavait – „nem nézzük, ki milyen nemzetiségű”.

A következőkben arra is rámutatunk, hogy a kisegyház vallásgyakorlatának rítusai során miképpen mélyül el, tudatosodik e közösség tagjaiban ez a „más” közösségi identitás.

A gyülekezet folyamatos rituális életének gyakorlatában minden nap van közösségi vallásgyakorlat: közös imák, bibliaórák, ünnepi, vasárnapi istentiszteletek. A rítusok résztvevőinek többsége magyar, de a közös énekek között a szerb nyelvűek is gyakoriak. (Ilyenkor írásvetítőt vetítenek ki a dalok szövegét, így az is be tud kapcsolódni, aki nem ismeri még az énekeket.) Ugyanakkor egyaránt van magyar, illetve szerb nyelvű igehirdetés annak megfelelően, hogy a közösség magyar, illetve szerb vallási vezetője tartja azt. A szerb igehirdetés esetében is fordítják a prédikációt, pedig a közösség magyar tagjai kivétel nélkül értenek szerbül. Ennek magyarázatát abban kereshetjük, amit az előzőekben olvashattunk, vagyis a kétnyelvűség hangsúlyozásának és gyakorlásának olyan szimbolikus jelentése is van a közösség számára, amely az „interetnikusságot”, illetve az etnikus tartalmak jelentőségének mellőzését, elutasítását fejezi ki és mélyíti el a gyülekezet tagjai számára.

A kétnyelvűség rituális gyakorlására egyébként a történelmi egyházak esetében is találhatunk példákat.

Feketicse a vegyesházasságok esetében esküvőkor vagy akár a közös gyermekek keresztelőjén, konfirmációján a rítusok szerb nyelven is folynak, mert ezzel – ahogy az egyik feketicsi lelkész mondta – „megtiszteljük a szerb fél családját is, meg a szerbet mindenki megérti úgyis”. Annak ellenére is ez jellemzi ezen rítusok gyakorlatát, hogy a református magyar lelkészeknek külön nyelvileg is fel kell készülniük ezekre az alkalmakra, hiszen nem bírják úgy a szerb nyelvet, ahogyan azt egy igehirdetés megkívánná. A keresztény szolgálat tehát itt is túllép az etnikai határokon, de a kétnyelvűség gyakorlása ebben az esetben nem bír semmilyen jelképes tartalommal, hiszen – amellet, hogy mindkét etnikum megkapja a „tiszteletet” – ezek csupán kivételes és ritka esetek, a rituális élet mindennapos folyamatosságában továbbra is a magyar nyelv kizárólagos használata folytatódik, s ezzel a rítusok mindkét etnikumhoz tartozó résztvevői tisztában is vannak.

Mint az előző fejezetben olvashattuk, a történelmi egyházak vallási életének egyik legfontosabb kulturális tartalma és funkciója az anyanyelvi környezet megteremtése és biztosítása a magyar etnikum tagjai számára. Az ettől eltérő kulturális jelentéseket „hordozó” kisegyházak „társadalom-konceptióira” vezethet rá bennünket a kétnyelvű környezet rituális kifejeződése is. Ezekről a „társadalom-konceptiókról” alkothatunk fogalmat, amikor közelebbről vizsgáljuk a rítusaik által közvetített kognitív tartalmakat.

Az elemzett vallási közösség rítusai közül az egyik leghangsúlyosabbnak a hétköznapi bibliaórák számítanak. A gyülekezet ugyanis ilyenkor a közös éneklés és imádkozás mellett együttesen dolgoz föl, vitat meg a Bibliából kiszemelt részeket. A Szentírás – mint azt az előző interjúrészletekben láttuk – a közösség kizárólagos érték- és normarendszerének meghatározója, ezért fontos ennek kollektív értelmezése és a benne közösen fellelt meghatározó – egyik beszélgetőtársam szavaival – „alapértékek” elmélyítése, majd alkalmazása a mindennapos társadalmi érintkezések során.

Ezen értékek szempontjából meghatározóak számukra Pál apostol levelei, amelyekben az apostol az első keresztény gyülekezeteket tanítja a vallási tartalmak elmélyítésére, a közösségek belső életének megszervezésére és a társadalmi interakciók milyenségére egyaránt.

A számos bibliaóra közül terepmunkám tapasztalatai szerint az Efezusi levél közösségi feldolgozása tűnt számomra a legérzékletesebbnek a fenti kérdések közelebbi körüljárására.

Pál apostol az efezusiakhoz írt levelében ugyanis mind az etnikai tartalmakról, mind a saját kulturális tradícióikról és az ezekhez való „helyes” viszonyulásról fogalmaz meg olyan irányelveket, amelyekhez az elemzett közösség is tartja magát, s mélyíti el önmaga számára.

Az Efezusi levél a következőket mondja erről: „Most pedig Krisztus Jézusban ti, akik egykor távol voltatok, közel kerültetek a Krisztus vére által. Mert ő a mi békességünk, aki a két nemzetséget eggyé tette, és az ő testében lebontotta az elválasztó falat, az ellenségeskedést.” (Ef 2, 13-14) „Ezért meghajtom a térdemet az Atya előtt, akiről nevét kapja minden nemzetség mennyen és földön.” (Ef 3,14-15)

Az idézett „nemzetség” (patria) szó eredeti jelentése egy közös őstől mint atyától származó törzsi, népi, nemzeti közösséget jelent (vö. Biblia 1994:220), amint azt a bibliamagyarázatok során a gyülekezet is megtudhatja, ezzel végleg egyértelműsítve a sorok üzenetét. Ezáltal e tanítás saját társadalmuk interetnikus jellemzőire, illetve az ezen jellemzők által befolyásolt közösségi életmódjuk, értékrendszerük kialakítására is alkalmazhatóvá válik. Pál az idézett sorokban tehát a „görögöket” (nem zsidókat) és a zsidókat nevezi meg mint azt a két nemzetet, amelyek között nincs különbség, hiszen mindkettőjük Ura, egy és ugyanaz (ld. még Róm 10,12). Az elemzett kontextusban ennek aktualitása, alkalmazása, értelmezése során, a közösség számára mindez egyértelműen a szerbekre és a magyarokra vonatkozik.

A közösségek identitásának és értékrendszerének egyik legfontosabb eleme fogalmazódik így meg rítusaik során a közösség kognitív tartalmainak elmélyítésével,

amelynek megfelelően „az egyház nem kulturális, nem etnikai alapelvek szerint szerveződik, mert Jézus Krisztusban ezek a válaszfalak eltűntek.” (Kool 1999:49)

A „válaszfalak eltűnésével” a közösség számára az „egység” megteremtése a társadalmi létezés normája és célja, amint azt az Efezusi levél is meghatározza: „Egy a test, és egy a lélek, aminthogy egy reménységre kaptatok elhívást is: egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, egy az Istene és Atyja mindeneknek, ő van mindenek felett, és mindenek által, és mindenekben.” (Ef 4,4-6)

Ide kívánczik azonban a kérdés: a történelmi egyházak nem törekednek hasonlóan az „egységre”, számukra nem a Biblia és ezzel együtt Pál megfogalmazásai jelentik a társadalmi létezés normáit is?

A társadalomban való élés keresztény tanításainak alapjai, kognitív hátterei természetesen megegyeznek mind a történelmi, mind a kisegyházak esetében. Mindegyik közösség alapértékeit a Szentírásban kereshetjük.

Számukra egyaránt a mitikus egység, a Szentháromság a minta és a megvalósítandó norma, amely a keresztény értékrend és az eddig elemzett közösségek útján transzformálódik a társadalomba és a családok életébe egyaránt. (Vö. Pálhegyi 1999:59)

A történelmi egyházak célja is ezen „egység” megőrzése és kiábrázolása, azaz „külsőleg is láthatóvá tenni, amit a megtérésben és a keresztségben belső kegyelem formájában megkaptak. A meghívás arra szól, hogy Isten gyermekei, Krisztus testének tagjai legyenek... A lelki egységhez [pedig] hozzátartozik az ellentétek kizárása.” (Gál 1990:226-227)

A kereszténység személyiség- és ezen keresztül társadalomképét Mauss (2000:416) is az elmondottaknak megfelelően látja, egy másik páli levél példája kapcsán: „Nincs zsidó, sem görög, nincs szolga sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Jézus Krisztusban.” (Gál 3,28)

Az elmondottakból kiderül, hogy egy közös keresztény értékrend áll a társadalommal és a közösségi léttel kapcsolatos „konceptciók” mögött, tehát a bibliai idézetek mindegyik keresztény egyház számára relevánsnak tekinthetők. Azonban az „egység” társadalmi értékrendjei és jelentései s ennek megfelelően a bibliai elvek értelmezése és alkalmazása az, amiben a társadalomfelfogások és viselkedésmódok eltérnek egymástól. Hiszen - visszakanyarodva a pünkösdi kisegyház rítusaihoz – a rítus vezetőjének interpretációit követve a közösség a következőképpen alkalmazza az Efezusi levél „egységét”.

„Akinék számít a nemzetiség, az anyanyelv, és a Biblia tanításai mellett más is egyenértékű az a pogányok világához tartozik. A keresztények külön jellemek, más az életmódjuk és ezek közül csak az egyik út lehetséges” – foglalta össze a rítus kognitív tartalmát a bibliaóra vezetője.

Tehát míg a történelmi egyházak számára a személyes és társadalmi „egységhez” hozzá tartozik a saját kultúra és tradíció is (ahogy ezt egy már idézett interjúalanyom megfogalmazta: „Csak akkor lehetsz hívő is, ha egész ember vagy, csak akkor becsül meg téged a másik ember is, meg Isten is. Különben sem véletlen, hogy annak teremtett és oda, ahová, ha elveszíted a saját gyökereidet, az Isten elé sem állhatsz egész emberként”), addig az elemzett kisegyház számára a keresztény életmód kizár minden más (kulturális, társadalmi-etnikai) értéket és jelentést. S ez jelenítődik meg rítusaik során is, ahogy a fentiekben láthattuk.

Számukra tehát a kisebbségi lét, a saját kultúra és tradíció, az etnikus környezet nem integráns kérdés, a „másik” társadalomra tartozik, ahová ők nem tartozhatnak, ha gyülekezetük értékeit elfogadják, amint azt a bemutatott rítus végén idézett részletből láthattuk.

Ezért is tartják őket a történelmi egyházak tagjai „zártaknak”, „a társadalomtól elzárkózó” közösségeknek, miként a fejezet elején olvashattuk. Zártságuk ugyanis nemcsak (és nem elsősorban) térben nyilvánul meg, hanem a fent elemzett társadalmi magatartások

mentén. A kis gyülekezetek ugyanis egyfajta külön mikrotársadalmat próbálnak alkotni a környező társadalomban, attól eltérő közösségi felépítéssel, érték- és normarendszerrel, rituális élettel, amely nem kapcsolódik a helyi társadalom nyilvános gyakorlatához (helyi, nemzeti, vallási ünnepeken való részvétel, kulturális események, társadalmi, politikai állásfoglalások stb.).

A helyi kisebbségi társadalom pedig e gyülekezetek tagjait emiatt negatívan ítéli meg, hiszen nem foglalnak nyíltan állást saját kultúrájuk mellett, elutasítják értékeinek alapvető fontosságát, így „feloldódnak a többségi társadalomban”, „elszerbesedtek azok már, és el fognak gyorsan az újak is” – mondták velük kapcsolatban a magukat történelmi egyházakhoz tartozónak valló interjúalanyaim.

A történelmi egyházak ezzel szemben történetiségük folyamán összeforrtak a saját társadalom és kultúra értékeivel és tartalmaival (s innen adódik elnevezésük társadalomtudományos alkalmazhatósága is), s ezen összekapcsolódás a magyar közösségek életében még jobban felerősödött a kisebbségi lét kapcsán. Ez adhat magyarázatot a fejezet elején szintén a helyi társadalom többségének tagjaitól idézett megfogalmazásokra a kisegyházak értékeléséről, miszerint a vallási kisközösségek azért nem dominánsak e kulturális környezetben, mert egyrészt „újak” (legtöbbször „csupán” a második világháború után kezdte meg működését, s így „semmilyen kapcsolatuk nincs az itteni néppel és a hagyományokkal”), illetve „társadalomkoncepcióik” lévén nem is lehetnek „kultúrtényezők” – ahogyan beszélgetőtársaim fogalmaztak.

A történelmi egyházak tagjai egymástól saját kultúrájuk és ezzel együtt vallási értékrendszerük felvállalását és alkalmazását várják el a társadalmi interakciók terén. Interjúalanyaim a következőképp látják ezt: „Egyénileg is keresztény jellemmel meg értékkel kell itt élnem, nem elbújva, hogy lássák még léteznünk. Meg aztán hasznosabb is a vallásosság felől nézve is, meg a közös életünkből kifolyólag is, ha keresztény szellemiséggel vagy politikus, vállalatvezető vagy ilyesmi. Mert akkor biztos nem fogsz csalni és a közösséged javára dolgozol.”

Ezt az egyházi vezetők is támogatják: „Az egyház, mint olyan, nem politizálhat. Nem vezet jóra, ha ez a kettő összekapcsolódik, láthattuk ezt már a múltban. Az kell, hogy minél több becsületes keresztény ember legyen a közéletben meg mindenhol, mert az akkor nekünk, magyaroknak meg a szerbeknek, mindenkinek jobb lesz később” – mondta az egyik plébános.

Láthatjuk, hogy itt a kisegyházaktól egészen eltérő társadalomfelfogással találkozhatunk, amely kötelességként és pozitívként értékeli a keresztény értékrendszer társadalmi manifesztálódását.

Egyik, magát „mélyen vallásosnak” valló beszélgetőtársam így vonatkoztatta magára mindezt: „Én mint keresztény ember kell, hogy a többi ember között éljem az életemet úgy, ahogyan vagyok, magyarként és keresztényként példát adva, útmutatást a többieknek. Ha teszek valamit, mindig arra gondolok, hogy Jézus hogyan tenné, vagy mit szólna ahhoz, hogy ítélné meg, amit cselekszem vagy akarok cselekedni. Vagy itt jön be a magyarság, nekünk annyi hitvalló ősünk volt, néha az ő helyükbe is beleképzelem magam, hogyan, mit csinálnának a helyemben, büszkéké lennének e rám. Ez nekem a zsinórmérték, de ez a keresztény ember hivatása, kötelessége is szerintem, ahogy Máté írja, hogy a talentumokat kamatoztatni tudja. És ezt csak a többi ember között tudod megtenni, nem úgy, hogy elbújsz előlük, ahogy egyes keresztény csoportok teszik.”

Az utóbbi szavakban újra a kisegyházakkal szembeni kritika megfogalmazódását és annak okait láthatjuk, ezzel összefüggésben azonban rápillanthatunk arra is, hogy a történelmi egyházak tagjai számára is a Szentírás bírhat alapvető kognitív értékkel. A fenti evangéliumi példa (Mt 25,14-30) is arra utal, hogy beszélgetőtársam a keresztény tanításokat tudatosan fogalmazza meg és gyakorolja a társadalmi interakciók során. S ezen tudatosan vállalt vallási

jelentések kapcsolódnak egybe, fonódnak össze saját kultúrájának, etnikus identitásának – szintén tudatosan vállalt és gyakorolt – értékeivel.

Mindezt összefoglalva: míg a történelmi egyházak a környező társadalom – és ezzel együtt a saját kultúra és etnikum – életében „aktív szerepet vállalnak, s a keresztény értékek alkalmazásával és gyakorlásával igyekeznek formálni a társadalmat”, (Stott 1999:24) addig a kisegyházak tagjai a társadalomtól elkülönülve próbálnak egy másfajta közösségi életmódot gyakorolni, mivel a környező társadalom értékeit elfogadhatatlannak tartják magukra nézve. Ahogyan a korábban idézett egyházi vezető mondta: „csak az egyik út lehetséges”. Az utóbbinak az lehet az oka (hiszen a vizsgált társadalom életét az interetnikus kapcsolatok és a saját kultúrához való tartozás jelentései határozzák meg), hogy a kisegyházak közösségeinek legtöbb tagja vagy vegyesházasságban él, illetve nőtt fel, és/vagy pedig olyan „ateista” nevelést kapott, ami miatt „üresnek”, „gyökértelennek” érezte magát, ahogy az a korábbi interjúrészletekben általuk megfogalmazódott.

A valósághoz tartozik azonban, hogy a történelmi egyházak vallási vezetői – mint azt két fejezettel korábban olvashattuk – sem mindig elégedettek az egyházaikhoz tartozók értékrendjeivel, nem mindig tartják ugyanis „megfelelőnek”, a vallási tanítások alapértékeivel megegyezőnek ezeket. Kifogásolják, hogy sok esetben csupán a „vallásosság első szintje”, azaz etnikus-társadalmi tartalom kapcsolódik ezen magukat kereszténynek vallók magatartásához, vallási életéhez. Ezért egyes zentai katolikus egyházi vezetők is megpróbálnak „zártabbak” lenni a korábbiakhoz képest, ahogy egyikük fogalmazott:

„Elégé felhígult itt a kereszténység, mert nem elég, ha valaki itt esküszik, aztán annyi. El kell járni rendszeresen a templomba, hogy kint is gyakorolni tudják a tanításokat. Be kell jobban zárunk, nem lehet azonnal keresztelni meg összeadni a jelentkezőket, csak ha már eljártak gyakran közénk és kitartóan tanulják is azt ami valóban a vallásuk kell legyen.”

A fejezet címében feltett kérdés válaszáként azonban a társadalom tagjai számára tudott, megfogalmazott, egyértelmű és értékelt eltérés van a „történelmi” és a „kisegyházak” között s ezen eltérések elsősorban a közösségek különböző „társadalom-koncepcióiban”, etnikus stratégiáiban, illetve kulturális-társadalmi gyakorlásában artikulálódnak, s ezek mentén tudatosulnak, mélyülnek el.

Összefoglalás

Esettanulmányaim bemutatásakor arra törekedtem, hogy adott kontextusaikban értelmezsem a jelenségcsoportokat. Ezért az összefoglalás során most olyan „általánosabb” érvényű, az esettanulmányokból leszűrhető meglátásokat szeretnék csokorba gyűjteni, amelyek továbbgondolva a vallási jelentésekre s azok empirikusan feltárható tartalmaira vonatkozó tudásunkat gazdagíthatják.

Az ismert és gyakran idézett antropológus, Clifford Geertz a következőképp összegzi vallásról írott gondolatait: „A vallás azért érdekes, mert formálja a társadalmat csakúgy, mint a környezet, a politikai hatalom, a jólét, a jogi kötelesség, a személyes vonzalmak és a szépségre való hajlam” (Geertz 1994:97).

Az eddigiekből viszont az is kitűnhetett, hogy a társadalom is „formálja” a vallást, „hat” a vallási rendszerekre, jelentésekre. A kultúra, a társadalom és a vallás együtt holisztikus összefüggésben van egymással, így a vallás kutatásával egy adott társadalom teljes kulturális rendszeregyüttesét, összefüggésrendszerét vehetjük szemügyre.

Ugyanakkor a vallás az etnikus identitást is kifejezi és elmélyíti a saját kulturális környezet biztonságának megteremtésével, a saját kultúra jelentéseinek, szimbólumainak, etnikai (a „nemzeti”, „saját történelmi”, „anyanyelvi” hovatartozás) tartalmainak vállalt kifejezésével és

tudatosításával. A „vallásosság első szintjének” megnevezett jelenségegyüttes, mint azt a magyar közösségek példáin láttuk, kisebbségi létben, pravoszláv többségben még inkább érvényesül.

Mindezzel viszont „szemben állhat” a felekezetek vallási vezetése, a „vallásosság második szintjének” (a vallási élet tartalmi szakrális tartományának) képviselője. Az egyházi személyek „társadalmi célja” (az „első szint” felvállalása és jelentéseinek elfogadása, alkalmazása mellett) e „második szint” tartalmainak elmélyítése is a „saját kultúra és közösség” életében.

E törekvés összekapcsolódik a helyi ökumenikus közeledések példáival is, amelyeknek gyakoribbá válásával talán az együttélésnek, az egymás megismerésének a feltételei is mindinkább megvalósulhatnak mind az „etnikus” mind a „történelmi” és „kisegyházak” különválasztódásában.

Az ökumenikus folyamatok alapja és erősítője lehet a közös, multietnikus-regionális tradíció és a szintén közös keresztény értékrend, tanítás, üzenet. Ezt támogatják az egyetemes vallási és a tágabb szociokulturális környezetben tapasztalható jelenségek is az egyetemes ökumenizmus felgyorsulása és a demokratikus változások egyfelől, a szekularizáció, globalizáció, a - politikai értelemben vett - térség társadalmi-etnikai-háborús bizonytalanságai másfelől.

Míg azonban a „vallásosság két szintje” az értelmezés során megkülönböztethető, addig mint a mindennapokban jelen lévő társadalmi-kulturális rendszer és kognitív jelentéstartalom nem választható el egymástól, hiszen a kultúra „rendszereiben” minden mindennel összefüggésben áll. Ezt szem előtt tartva viszont pontosan a kulturális antropológiai megközelítés (s így jelen esettanulmányaink is) arra világítanak rá, hogy a fent említett „rendszereket” sem szabad egyfajta statikus változatlan állapotként, hanem inkább adott tér és időbeli kontextusnak felfognunk. Kutatásaim eredményeit és magát a kutatott valóságokat tehát ezen kontextusban és az ezen kontextusokra adott különböző válaszokban kereshetjük.

A jelen tanulmányban ilyenek lehettek többek között a „szerb” és „magyar” egyházak vagy a „kisegyházak”, „válaszai”, „társadalomkonceptiói” az adott és közösen birtokolt, megélt etnikai és szocio-kulturális környezetben és környezetre.

Kutatásom „alanyai” pedig e „válaszok” közös birtokosaiként kommunikáltak tanulmányomban saját közösségükkel, a „másik” világaival, önmagukkal, az olvasókkal és az Úrral.

4. A rituális tér és idő jelentéstartalmai

4.1. A „zsidó mentalitás” terei

"Hogy pontosan lásd mi itt a lényeg. Utazom minden reggel a trolin a templomba, a sachriszra imádkozni és minden egyes reggel azt látom, hogy a troli falára belül egy Mogén Dovid van felrajzolva egy akasztófára, meg horogkereszt, meg felírva, hogy juden rauss. Minden reggel ezt kapom érted? És nem csak én, mert a legtöbben is ezzel a trolival jönnek. Hát most el tudod képzelni mekkora megnyugvás a templomba érni. Mintha megint haza érkeznel, megnyugszol, biztonságban vagy, azonos mentalitású emberekkel, akik ugyanabban a cipőben járnak. És ami a legfontosabb, együtt imádkozol velük, az Örökkévaló is ott vigyáz rátok. Egészen másképp indul el egy nap, mint másnak, nem? Naponta többször is ránézek a kezemre ahol még ott van a tefilin szíjának, a szorításának a helye és ha ideges vagyok, megnyugszom. Hát ilyen bonyolult ez" - vezetett be a budapesti rituális zsidó kultúra "bonyolult" világába egyik beszélgetőtársam.

A fenti interjúrészlet így hipotéziseimet, további kérdéseimet is meghatározta: a rituális tér etnográfiai elemzésén túl elengedhetetlen fontosságú e terek "megelőinek" értékelése, az e terekben élő emberek belső olvasatainak értelmezése is, hiszen - mint az imént olvashattuk - a rituális tér a saját kultúra biztonságos környezetét jelenti s ezáltal "külső-idegen" és "saját-otthoni" értéket kapcsol e terekhez és az e tereken kívüli világhoz. Felmerül itt a kérdés, a rituális jelentésekkel együtt milyen tartalmak otthona még a zsinagóga, illetve a zsinagógán túl, milyen "mentális térképek" által "tájékozódunk" a Bethlen téri közösség tagjai? Megegyezik e "térkép" a halachikus - rituális mezővel vagy el is térhet tőle s ha eltér mi köti ezeket össze, milyen a nem rituális "zsidó tér" a rítusközösség tagjai számára? Milyenek - az előző interjúrészletben említett kifejezéssel élve - azok a terek ahol a "zsidó mentalitás" és "biztonság" lel otthonra?

Többek között e kérdésekre keressük a lehetséges válaszlehetőségeket az alábbiakban.

A következőkben bemutatott interjúk olyan tereket rajzolnak körül számunkra, amelyekhez a közösség konkrét, mindennapi kulturális gyakorlata fűződik, hiszen a halachikus-rituális életmód, mint azt az előzőekben is láthattuk, a napi tevékenység jelentékeny részét leköti s így a rituális élet megéléséhez szükséges feltételekhez nélkülözhetetlen intézmények (zsinagóga, kóser hentes, pékség, mikve, stb.) felkeresése állandó, gyakorlati s nem csupán szimbolikus kapcsolatot ápol a közösség tagjai és a rituális zsidó terek között.

"A Bethlen térnek megvan az aurája, ahová elmehetek, imádkozok, aztán megiszom a többiekkel az első kávémat, elbeszélgetünk. Szóval így indul a napunk, ezek a legjobb részei a napnak, ez elkísér engem egész napra." - egészítette ki a bevezetőben idézett gondolatokat másik beszélgetőtársam.

Az itt is említett "Bethlen téri auráról" a következőket fűzték hozzá a közösség tagjai:

"A Bethlen tér az egyértelmű zsidó hely, mégpedig az emberek miatt, egyrészt mert ott zsidók vannak, másrészt mert hagyománya van, mert része vagy így annak az időnek ami ott megy, tehát a zsidó hagyomány láncolatába, a kronológiába."

"Olyan emberek vannak itt a Bethlen téren, akik között úgy érzem van családom, persze az egyetemen, a csoporttársaimmal is megélek egy jó közeget, de nem ugyanazt, ott egészen más, másról van szó, más a mentalitás. Itt van egy közös összetartó erő, ami ott nincsen meg, a zsidóság, a vallás, a zsidó hagyományok."

"Nekem a zsidó tér a zsinagógához meg a halachához tartozik, a Bethlen tér ahol imádkozol, ahol a közösség van, meg aztán a kóser hentes, meg a pék ahol megveszed a kenyeret meg a kóser bort szombatra, ezek az átfutó terek is azok, mert a zsidó élethez kötődnek, hogy élni tudd a zsidóságot. Meg ott is ismerősöket látsz, nem idegeneket, a te fajtádat. Ezek a helyek egy nem zsidónak nem tűnnek fel, láthatatlanok: egy pince, vagy egy boltocska, de nekünk a legfontosabb, mert ott kapod a kóser dolgokat, amik által zsidó tudsz maradni."

Idézeteinkből láthatjuk; a sajátos "zsidó aura" alapját, feltételét a saját, szűkebb rítusközösség mellett, a rituális élet gyakorlatához kötődő "másnak láthatatlan", "zárt" kulturális terekhez köthető tradicionális-halachikus érték és normarendszer teremti meg.

Ebben az értelemben a "Bethlen téri aura" csupán egyik (bár kiemelkedő) pontja e rituális-zsidó térrendszernek, amelynek tágabb dimenzióira a következő interjúrészletek által pillanthatunk rá:

"Azért vagyok zsidó környezetben, mert a hagyománnyal kapcsolatos tevékenység, amikor megveszem a sáhrisz után az ételt, vagy péntek estére a bárceszt, a kóser bort, akkor megvan annak az érzése, hogy most sok százan, ezren csinálnak ugyanígy, meggyújtják majd péntek este a gyertyát. Ez a valláshoz kötődik és ez olyan környezet, hogy sokan vagyunk még olyanokkal is akiket nem látunk. Ez a hagyomány tere és ez csak itt van meg nekem, mert zsidó vagyok."

A "hagyomány tere" kiegészülve az imént olvasottakkal kognitív szinten tág teret nyit tehát időben és térben egyaránt. E szimbolikus tereket így a mindennapi tapasztalatok világa teszi megélhetővé. Emellett azonban mindez a "szimbolikus térrendszer" vetül ki olyan területekre is, amely nem kötődik a jelenben megélhető rituális életmódhoz:

"Nekem az egész hetedik kerület zsidó hely, mert ott régen szinte mindenhol zsidók laktak rengetegen. Ezt meg is érezheted, ha végigmész mondjuk a Kazinczy utcán, a Dob utcán, vagy a Király utcán, vagy a Wesselényin. Ez a gettó filling, az az érzés, hogy mindenhez kötödsz itt, minden sarokhoz, kisutcahoz, kapualjhoz. Mert itt minden a zsidósághoz köthető."

"Abszolút objektív nekem ez a zsidó tér. Minden az ami megfelel a zsidóság minimális alapjainak. Olyan általános réteg amiben benne van a jiddiskájt. Valamilyen szinten valahol, ha ott olyan zsidók vannak akiknek jelent valamit, fontos a zsidóság. Ilyen például a volt gettó is, mert zsidók laktak és lakják, ahol volt és van zsidó élet, ahol még most veheted együtt a húst, akik emlékeznek a régi időkre. De az is zsidó hely, ahol egyszerűen zsidókba botlasz és zsidó ügyekkel foglalkozhatsz, arról diskurálhatsz."

Utóbbi interjúrészletekből kiderül egyrészt újra, hogy a "zsidó élet" fókuszpontját a "gettó" területéhez kötik, mint a "zsidó múlt" teréhez illetve ahhoz a helyhez ahol a jelenbéli rituális életmódhoz szükséges tradicionális intézmények koncentrálódnak. Kiegészül azonban mindez olyan területekkel is, amelyek nem köthetők a fent említett "rituális mezőhöz", viszont olyan zsidó közösségek tereihez igen, ahol együttlétük során "olyanok gyűlnek össze, akiknek fontos a zsidóság" - ahogy az utolsó interjúrészlet fogalmazott.

A zsidóság, mint kognitív realitás, élő személyes viszonyrendszer kollektívvá válva tehát képes "ideiglenes zsidó terek" kialakítására is.

Ezek azonban csupán akkor jöhetnek létre interjúalanyaim szerint, ha megfelelnek a tradicionálisan értelmezett zsidó értékrendszernek, ahogy következő beszélgetőtársam említette:

"Nekem a Bethlen tér, ahol imádkozom, a Rabbiképző, ahol tanulok, meg otthon, ahol imádkozom meg tanulok is, a stabil zsidó helyek. De hát néha máshová is elmegyek. Na, akkor is stabil zsidó helyeket keresek magamnak. Nekem ilyen az is, ahol zsidók jönnek össze, akár lehet ez egy kocsmá vagy bármi profán hely, ahol mondjuk bráhát (áldást) mondhatunk. Tehát itt is a zsidóság, mint vallás is fontos, mert van nekem olyan zsidó barátom is, aki úgy származásilag zsidó és ha beszélek vele nem érzem a zsidó teret, de például van olyan zsidó barátom is, aki halachikusan nem zsidó viszont fontos neki a saját

zsidósága. Vele, látod, érzem a zsidó aurát körülöttünk. Mert nekem a zsidó tér a biztonságot jelenti és ő egy nagyon régi jó barátom, akivel ez a biztonság teremődik meg, mint csak akkor amikor olyan zsidókkal vagyok, akik ugyanúgy zsidók, mint én."

Láthatjuk a rituális értékrendszer a halacha normarendszerénél is fontosabb lehet, ha ott a saját kultúra és közösség értékrendszeréhez való tartozás érzelmi aurája teremődik meg az elemzett zsidó közösség tagjai és baráti köreik között.

Az eddigiekből láthattuk a "zsidó tér" olyan szubjektíven definiált és kulturálisan összetett, bonyolult viszonyrendszert alakít ki a közösség tagjaiban, amelynek alapját a Bethlen téri rítusközösség képezi. Ezen "alaptér" azonban számos más aspektussal is kibővül. A rítusközösséghez való tartozás ugyanis feltételezi a halachikus életmód személyes megélését, amelynek feltételeihez elengedhetetlen a rituális gyakorlathoz kötődő helyek felkeresése, a velük való mindennapos kapcsolat. E kapcsolat terei azonban szimbolikus tér-idő dimenziókat is feltárnak az interakciók során, hiszen e helyek a régi zsidó "gettó" területén vannak ma is, amelynek egésze ezért "zsidó térré" bővül ki. Az így mitikus térré is váló környezet értékminőségét a hagyományos értékek idealizálása teremti meg. Így a rituális környezeten kívül eső helyek is zsidó terekké válhatnak, de csupán akkor, ha azok megfelelnek az imént említett kulturális-rituális értékrendszer kívánalmainak. Az előzőekben bemutatott ilyen szubjektív "kívánalmak" voltak a "gettó filling" illetve a "jiddiskájt", érdemes ezért ezeket a továbbiakban közelebbről is megnézni.

"Vannak itt a városban olyan új zsidó helyek meg ifjúsági klubok, de azok még nem köthetők ide, mert bár nagyon jó és szép, hogy vannak, de nincs még meg a történetük itt, mert nincs meg bennük a jiddiskájt."

"A jiddiskájtnak meg kell lennie a zsidó terekben, mert az szükséges. A jiddiskájt az a valami jó zsidó dolog, amit nem lehet megmagyarázni, mert érezni lehet. Hogy megvan valakiben az olyan, mint a szerelem, nem lehet megmagyarázni. Amit érzel, hogy megvan a másik zsidó emberben, és akkor van zsidó tér, ha ilyenekkel vagyunk együtt, ha érzem bennük a jiddiskájtot."

"Szerintem a jiddiskájt mindazt jelenti, amit mi az őseinktől örököltünk és ellestünk az életünk során és ebből táplálkozunk, amit magunkba szívunk. Nem csak azt jelenti, hogy ki mennyire gesztikulál, meg zsidósan viselkedik, hanem abban is felfedezhető, mint a szociofóbia, akik nem tudnak kapcsolatot teremteni a külvilággal, aki szorong. Ezek is a zsidó attitűdhez tartoznak és összefüggnek a jiddiskájttal."

"Olyan ez a zsidó világ itt, mint régen a stetlek. Ez tulajdonképp még mindig az, csak a díszletek, a külvilág változott. Kevesebben vagyunk, mint a holokauszt előtt, de most is zsidók vagyunk. Most is a gettóban van egy helyen még mindig minden kóser hely és ha azt veszed, hogy a zsinagógák meg a vallásos zsidók egy része nem is itt él, akkor is pont annyian vagyunk, mint egy kis stetl. Tudunk egymásról, kicsit ellenőrizzük is egymást és ha nem is egy kis gettóban élünk, akkor is valójában olyan ez az egész. Na ez az a gettó filling, meg jiddiskájt amit itt mostanában mondunk neked"- fogalmaztak beszélgetőtársaim.

Mint látjuk "jiddiskájt", "gettó", "stetl" egymást kiegészítő fogalmak, együtt, egymással összekapcsolódva rajzolják meg a "zsidó terek" belső tartalmait. Ezért, hogy ezen, valamint az ebből fakadó jelentéseket jobban megérthessük érdemes röviden szólni e kifejezések történeti, etnográfiai háttéréről, hiszen ezek idealizált-mitikus mintái mindannak amelyekhez vizsgált közösségünk tagjai is kötik saját kulturális környezetük jelentéstartalmait.

A "stetl" jiddisül kisvárost jelent. A 19.sz. előtt mindenütt és utána is sokhelyütt ilyen "stetlszerű" kisközösségekben, mikrotársadalmakban élt a kelet-európai s így a magyar zsidóság is. A stetlek lingua francája, a "mama loschen" a jiddis volt. A stetlben élők életformája a halachikus judaizmus által meghatározott normarendszer köré szerveződött, amit a köznyelv jiddiskájtnak ("jiddiskeit") nevezett. A közösség élete a rituális központok

körül a "sülök", "stiblök" (jelentése "iskola") zajlott. Itt imádkoztak és tanultak a férfiak, ez volt a közösség találkozóhelye is.

A "sül" volt tehát a stetl közösségi életének a központja, a közösség életét szabályozó döntések, ügyintézkések itt történtek a halacha alkalmazása által. Az egyéni ügyek, a zsinagógára vonatkozó hatalmi viszonyok tisztázása, a közösségen belüli törésvonalak, konfliktusok szintetizálása valamint e közös normarendszer átadása (a héderekben és jesívákban) is itt zajlott. A Tóra ismerete, a rituális tudás legitimálta a gazdagságot is (gyakran a gazdag lányoknak tudós férfiakat választottak házastársul). A társadalmi presztízst tehát szintén a közösség életét szabályozó halachikus norma és értékrendszertől függött.

A közösségi kontroll azonban afelett is örködött, ne legyenek kimagasló presztízskülönbségek a mikrotársadalom rétegei között. A családok közötti reciprocitás során (megvendégelések, purimi ajándékozások, "lelki reciprocitás" a jom kippuri bocsánatkérések során) illetve a gazdasági különbségek enyhítését szolgáló kötelezettségek (szegénykonyha fenntartása, jesíva bócherek ellátása, szombati vendégség a szegényeknek, koldusoknak, stb) alkalmával, a rituális törvény alkalmazásával a "tágabb család" (mispóhe) ideológiai jelentéstartalmával telítődött a stetl kollektív identitása (Untermann 1999:215-216).

A "gettó" a stelthez hasonlítható zsidók által lakott területet jelölte, de olyan városban belül ahol a nem zsidó lakosság mellett éltek a zsidók behatárolt, elkülönített területen. A szó maga az olasz "vasöntőde" szóból származik, mert először 1516-ban használták egy vasöntődéhez közeli velencei városnegyedre, ahol zsidókat különítettek el. A zsidókat a kora középkor óta Európa szinte minden városában elkülönítették, a tenger vagy folyók lecsapolt területén (Velence, Nápoly, Salerno, Róma, Prága) vagy a székesegyház körüli mellékutcákban (Magyarországon ilyen "zsidó utcák" voltak Pozsonyban, Esztergomban, Székesfehérváron és Budán is) ahol a zsidók védve voltak a püspöknek nyilvánított adó fejében. A gettókat falak illetve kapuk "őrizték" ahonnan éjszaka tilos volt a kijárási, de ezáltal a pogromok gyakorisága is elkerülhetőnek bizonyult. A gettó tehát védelmet élvező zárt területnek is felfogható, amelyekben a keresztény városrészekről elválasztva a halachikus - rituális életmód zavartalan megélésének is keretet biztosított. Összhangban állt továbbá mindez a zsidó kultúra alapvető etnikus-szagrális parancsával. Így az egyik oldalról sem volt akadálya az évszázadok alatt kialakult és tudatosult zsidó és keresztény interkulturális különállásnak (vö Ujvári 1929).

A gettók tehát csakúgy, mint a stetlek a halachikus-rituális zsidó kultúra saját-zárt terei voltak évszázadokon át. A 19. század közepétől a zsidók a városok más területein is engedélyt kaptak otthonteremtésre, de ezután is "gettónak" nevezték azokat a közterületeket ahol túlnyomó részben zsidók éltek s gyakran e területek egybe vágtak a régi gettók területével is. A huszadik század legtragikusabb éveiben is "gettónak" nevezték azokat a területeket ahová a nácik gyűjtötték össze a zsidókat a deportálásuk előtt.

S mint - interjúrészteimből is láthattuk - sokszor "gettónak" nevezik a mai napig is azokat a városrészeket ahol zsidók élnek közel egymáshoz, vallásos intézmények körül, s amelyekre a "stetl" elnevezést is használják metaforaként. (Ujvári 1929: 311-313, Untermann 1999: 78-79) Interjúalanyaim a "gettó" kifejezést az előbb említett tartalmakat ötvözve alkalmazták az általuk körberajzolt területre, hiszen a már említett "pesti zsidó háromszög" (Frojimovics 1994:148-218) azaz a Dohány utca-Rombach utca, Kazinczy utca, Király utca, Wesselényi utca, Klauzál tér által behatárolt terület volt az elmúlt százötven év budapesti zsidó kultúrájának központja.

A második világháború tragikus éveinek beköszöntéig is a fent jellemzett zsidó tradíció által meghatározott életmód dominált itt még akkor is, ha a 19. század változásaira másképpen reagáló különböző zsidó irányzatok központjai egymással konfliktusban állva osztoztak e területen. Hiszen ez is a tradícióra adott eltérő zsidó "válaszokat" foglalta magában, e kultúra zárt - belső világában volt elsősorban jelentéssel telített. Itt volt ugyanis az "ortodox", a

"neológ" és "a status quo" közösség szellemi - rituális központja egyaránt, tehát a teljes zsidó életformaminták e területen koncentráltak.

Idős interjúalanyom a következőként emlékszik minderre:

"Régen ott volt a Rumbach ami status quo templom volt, meg a Kazinczy ami ortodox volt, mert a Dohány ahová a nagyon modernek, neológok, ahogy mondják, jártak. Meg rengeteg kis shül, imaterem is volt. De igazából mindenki vallásos volt, még ha nem is értettek mindenben egyet. Voltak például olyanok is akik stikában kinyitották a gettón kívül a boltjaikat szombaton, amit ugye a halacha tiltott a Tóra alapján. De ha nem nyilvánosan csinálták, járhattak a templomba, még ortodoxba is, mert elnézték neki. Meg voltak itt hászidok is, mindenféle irányzat a szegényebbek között. Ki ennek a rabbinak, meg irányzatnak volt a híve, ki annak volt a szimpatizánsa. De mindenki zsidó volt leglényegében a viták csak ezen túl voltak érdekesek."

Láthatjuk a ma élők emlékezetében a múltbéli törésvonalak, mint a közös kultúrán belüli sokszínűséget jellemzik csupán. Így e közös múlt színtere is magában foglalja mindegyik említett zsidó "szubkultúra" emlékeit.

A vészkorszak idején is e területen jelölték ki - a Károly körút és a Nagyatádi Szabó utca között a Király utcával és Dohány utcával keretbe foglalva - a pesti gettó határait (vö Frojimovics 1994: 567).

E gettó falai mögött több, mint hetvenezer összezsúfolt ember várta a halált s menekült meg végül szerencsésen. Így e terület a budapesti- magyar zsidóság számára e tragikus korszakot is felidézi, amikor a "gettóról" beszél. Számos emléktábla, visszaemlékezés, kiadvány jelzi mindezt a későbbi generációk számára is, ezért is érdekes, hogy Bethlen téri interjúalanyaim a "gettót" mégis, mint "pozitív zsidó teret" jellemezték, festették le számomra. A "gettó" nekik a "stetl" szinonimájaként értékelődik, amely elsősorban olyan területként értékeli a volt gettó terét, ahol felidézhető a zsidó életforma hagyománya és amely a továbbélő rituális élet centrumai által újra élhető a jelenben is, s ahol mindezzel együtt megtalálható a "jiddiskájt". A "jiddiskeit" nehezen lefordítható fogalom, imént idézett forrásom a "zsidó szokásokban való jártasságként" nevezi meg (Frojimovics 1994: 261), míg szintén idézett másik forrásom a "judaizmus stetlben használatos jelentéseként" definiálja (Untermann 1999: 215)

A stetlek életéről írt könyvében Zborowski és Hercog tág definíciója talán közelebb hozza hozzánk e fogalmat:

"A jiddiskájt: (jewiness), a stetl teljes életmódja. A jiddiskájt szó magában hordozza mindazt, ami jóvá teszi a zsidó létet a szombatot szent békéjével, a pészah tavaszi megtisztulását, a fiúk bár micvóját, a "tanulás zenéjét", amely évszázadok óta mérföldekre zeng minden idők zsidójának szívében, a Törvény megtartásának mindennapi örömét, ugyanakkor a Jom Kippur könnyeit is. A szóhoz kapcsolódik továbbá a büszke sajnálata azoknak, akik fény nélkül élnek, s sötétségükben teljesítik az Örökkévaló akaratát úgy, hogy sanyargatják Izrael gyermekeit. A jiddiskájt szó magában hordoz egy aurát: a tanulás hódolatát, a kötelezettségek vállalását, a végső jutalom kiolthatatlan reményét. S valahol betűiből kiolvasható a keserűség, iróniával való fogadása annak, hogy könnyekkel, sóhajokkal meg kell fizetniük, amiért a Kol Jisráél (Izrael közösségének) tagjai." (Zborowski-Hercog 1966:428)

Láthatjuk; a "jiddiskájt" tartalma egyrészt elválaszthatatlan a stetl-gettó idealizált világának továbbélő, kollektív emlékezetben meggyökeresedett tartalmától, másrészt egy olyan érzelmi "aurát" jelenít meg, amely a fenti rituális életforma egészét s az ehhez kapcsolódó élmények, átélések emocionális kötődéseit teszi megfogalmazhatóvá.

Az eddig leírt összetett jelentéstartalmakat még jobban megérthetjük, ha megnézzük külön a Bethlen téri közösség azon idősebb tagjainak interpretációit, akik egyrészt visszaemlékezéseik révén összekötik az idealisztikus múltat a jelennel, másrészt mivel a rituális élet irányítói, átélhetővé is teszik mindezt a következő generációk számára.

Mindemellett rápillanthatunk arra a "tágabb történeti perspektívára" is amely azokban él a múlta és a jelen "revival jelenségeire" nézve egyaránt, akik a zsidó tradíció történe huszadik századi változásainak több pontját is megélték s így ezek általuk való értékelése nélkülözhetetlennek tűnik a "zsidó terek" élő jelentéstartalmainak értelmezése során is.

"Én a Király utca környékén nőttem föl. Az volt a gettó szíve. Még kávéház, meg kóser mulató is volt ott, hát természetes, hogy én ha ott járok a gyerekkorom szemén látom azt a környéket. Nekem az olyan, mint volt, csak zsidó."

"Pest az egy vegyes város volt, de a gettóban csak zsidók voltak. Először a keresztények csinálták, hogy ne lehessen együtt a zsidókkal, de az jót is tett velünk, mert már a Tórában is benne van, hogy nem lehetsz olyan, mint a többi nép. Na most itt teljesen kóser élet volt akár ortodox, akár neológ volt valaki. Az én apám se nézte, ő modern volt, de ha jött egy nagy ortodox vagy hászid rabbi elment meghallgatni. Én is ma ezt próbálom, amit ott éltem, az értékeket kicsit tovább vinni ebből a korból azoknak, akik ezt már nem ismerhetik."

"A zsidóság csinált egy stétlt a nagyvárosban. Ilyen volt a Dob utca, Király utca a körútig. Engem is itt vitt szombaton apám a templomba, sétáltam én is péntek este az utcákon, néztem ahogy a nagyobb fiúk meg lányok méregetik egymást persze külön-külön. Ez volt az igazi zsidó élet. Ez mindenben különbözött a város többi részétől. Ma már ez nem látványos, a helyek megmaradtak, de itt már nem látszik úgy, mint régen. Rejtve van, csak azok ismerik, akik itt élnek, de ebben a láthatatlanságban is tovább él azokban a régi zsidó élet, akik ezt még nyíltan is látták és benne éltek. Ezeknek az a feladat jutott az Örökkévalótól, hogy meséljenek róla, hogy még ha nem is olyan látványos, de tovább éljen a közvetítésünkkel."

Láthatjuk az emlékek "köteleznek". A régi idők megélt tartalmait, kulturális értékrendszerei olyan mintaként szolgálnak az idősebb generáció tagjai számára, amelyek arra indítják őket, hogy ezen értékeket megőrizték és továbbadják a következő generációk számára. Ezt világítják meg még közelebbről a következő interjúrészletek is:

"A régi időkben megvolt a jiddiskájt. Amit az egyik zsidó megérez a másikban. Ez az évezredek alatt kialakult ösztön. Ezt főleg a közösségben érzi az ember a többi zsidó között, mert ezt a közös hagyomány szelleme tartja életben, hogy azok a zsidók, akik ott vannak ösztönösen érzik egymás zsidóságát meg a hagyományt. Ahol ezek megvannak az a hely a zsidó ma is. Ehhez kell a környezet ahol a hagyomány él, a zsinagógában a péntek este, mert attól lesz zsidó hely."

Interjúalanyom azért emelte ki a péntek esti rítust, mint a "zsidó tér" értékeinek megteremtésének és továbbadásának színterét, mivel - mint a tanulmány első részében is láthattuk - erre a rituális alkalomra jönnek el a legtöbben a "külső körök" tagjai közül. Ez a "visszatérő" közeg az ahol a legfontosabb reprezentálni és elmélyíteni a tradicionális értékeket.

Ezt a folyamatot mutatja a Bethlen tér egyik előimádkozójának törekvése is:

"Olyan hely a zsidó, ahol az emberek nem úgy imádkoznak, hogy nézik az órájukat, hogy gyorsan legyen már vége. Az csak egy formáság, külsőség. Itt a Bethlen téren azért úgy imádkozom elő, hogy be akarom vonni az embereket, mindegy, hogy mennyit hisz, mit hisz, de a jiddiskájt élje át. Ez viszont csak ott jöhet össze ahol már ösztönösen megvan."

Az "öregek" a "zsidó terekkel" kapcsolatban megfogalmazott értékrendszere tehát párhuzamban áll a rituális életben betöltött szerepükkel illetve e szerep önmaguk számára megfogalmazott stratégiájával; a rítusok résztvevői számára mintaként felmutatni és továbbadni az öröklött hagyományos értékeket. Mint korábban olvashattuk e tradicionálisizációs folyamat befogadókra talál a fiatalabb generációkban: "Ezt kell követnünk, hiszen ezt szívtuk magunkba." "Amit örököltünk az őseinktől, amit ellestünk az öregektől, azt visszük tovább" - fogalmaztak a közösség fiatal tagjai. Az idősek is pozitívan értékelik a leírt jelenségeket:

"A mi időnkben a zsinagógák körül kellett élni, ilyen volt a pesti gettó is, de ilyen ma is, mert nincs olyan vallásos zsidó ma se a városban, aki messzebb lakna valamelyik zsinagógától a szombati távolságnál⁸⁰. És nézd meg a fiatalokat azok is megpróbálják megoldani, hogy közelebb költözzenek, akik messzebb laknak. Tehát amikor nem kötelező a gettó, a zsidók akkor is maradnak a maguk kis világában, ami a szombattartó templomok körül él." - foglalta össze egyik előimádkozó beszélgetőtársam.

A "gettó" értékei tehát, ha "rejtettebben is", de tovább élnek a rituális élet megélő körében s ezen értékek "láncolata" sem szakadt meg, hiszen a fiatal generációkban tovább öröklődik mindez, a látható zsidó terek újjászületésének reményeit éltetve az idősebb generáció képviselőiben.

Látva azonban a fejezet előző részeiben említett jelenségeket, miszerint a "zsidó aura" nem minden esetben kötődik a rituális élethez, felmerülhet a kérdés: vajon az előbb bemutatott idősebb generáció tagjai is csupán a rituális élethez kötik a zsidó tartalmakat?

Ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott:

"Nem csak a templom meg a kóser boltok, intézmények a zsidó helyek, az is zsidó ami nem biztos, hogy vallásos hely, de ahol még élő a jiddiskájt."

E meglátáshoz kapcsolódva nézzük meg mely "helyek" azok amelyekben a rituális élet terein kívül is átélhetővé válik a "jiddiskájt".

"A templomon kívül legfeljebb ha a zsidó művelődési vagy kulturális rendezvényeken vagyok zsidók között egy ünnepségen vagy valami összejövetelen mert ott is azért mégis valamilyen szinten megvan egy zsidó aura. Mert ilyenkor is a hagyományok fontosak, mondjuk még ha csak felidéznek vagy másolják is egy kántorkoncerten például. Ilyenkor is élővé válik az évszázados hagyomány, a vallás amik ott össze is kötnek minket."

"Ha van egy zsidó koncert nem biztos, hogy akik ott összejönnek már az első percben jiddiskájt van. Amikor egy bizonyos idő után, amikor kialakul egy hangulat, egy légkör, kialakul az a zsidó légkör. Ez így van egy igazi jó kántor koncerten vagy ahol jó jiddis dallamok vannak, az olyan nekem, mint egy imádkozáskor, főleg egy Jom kippurkor. Ha én ezt átélem megtisztulva érzem magam. Ez csak zsidó helyeken történik az biztos. De nem muszáj, hogy pont templom legyen. A lényeg, hogy úgy meg tudok tisztulni, mint a hászid rebbe a tanításban, hogy úgy lebegek, mint az ima ami az égbe száll."

Ezen interjúrészletekből kiderül, a kapcsolódási pontok, amelyek egy "nem vallásos" helyet is "zsidó aurává" teremthetnek szorosan kötődik a rituális élet tartalmaihoz. E kötődések azonban nem a halachikus normarendszer szigorú keretét kívánják meg a "zsidó terek" paramétereitől, hiszen az interjúrészletekben említett közegben férfiak és nők együtt tartózkodnak minden esetben s gyakran a halacha által előírt öltözködési és viselkedési szabályoknak sem felelnek meg a résztvevők. Ezeknek a kritériumoknak helyébe lép az "etnikai" és az "emocionális" dimenzió. A "jiddiskájt" említése, mint amely olyan közegben élhető át ahol "zsidók" vannak, akikben "ösztönösen" van meg a "zsidó mentalitás" a saját kultúra biztonságos környezetének "etnikus" tartalmát emeli ki. Az átélt "lebegés", érzelmi felfokozottság "természetes" átélése pedig, amely a jom kippuri és más "vallási" rítusokhoz köti beszélgetőtársaimat azt feltételezi, hogy ezen rítusok érzelmi átélése, kötődése is fontosabbá válhat, mint azok halachikus előírásainak maradéktalan betartása. S hogy mindezek átélése nem is feltétlenül kötődik a rituális terekhez, a halachikus tradíció értékelésének változó folyamata mutat rá (ehhez hasonló következtetésre jutottam korábbi kutatásaim során is vö: Papp 2000)

Eddigi példáinkat összegezve elmondható tehát, a zsidó kultúra általam kutatott közösségének tagjai a következőképp fogalmazzák meg a "zsidó terek" tartalmait:

⁸⁰ A halachikus-rituális normarendszer tiltja a "szombati határ" (thum sabbat) túllépését, amely a tartózkodási helytől kb. ezerkétszáz métert tesz ki (Donin 1998:91)

Láttuk az emocionális tartalmakat amelyeket a Bethlen téri közösséghez kapcsolva a "család", "otthon" szavakkal azonosítottak míg a szorosan vett közösségen kívüli "zsidó terek" kapcsán a "gettó filling" vagy a "jiddiskájt" kifejezésekkel fogalmaztak meg. Azt is láthattuk mindezen tartalmak mögött a hagyományos értékrend állt, a "zsidó aura" tehát a tradíció által legitimált térnek feleltethető meg. E terek elsősorban a mindennapos rituális gyakorlathoz kötődnek, de azon túl is megvalósulhatnak olyan közösségi, "etnikai" terekben ahol a közös kultúrához való tartozás teremt biztonságos közeget. Az így birtokba vett "saját" területek megvalósulása pedig a heterogén kulturális-nagyvárosi környezetben a zsidó kultúra lényegét a "ködosim" tórai parancsolat alkalmazását hordozza magában.

Az elemzett jelentéstartalmak emellett a judaizmus értékrendszerének közösségi milyenségét is kirajzolhatták számunkra, azaz az említett érzelmi azonosulások fontosságát esetenként akár a halachikus tradíció normarendszerének "szigorú" megtartásával szemben.

Mindezek a jelentéstartalmak hatnak és nyernek megerősítést a közösség tagjai számára személyes terület tekintve is, hiszen - mint látni fogjuk - "privát rituális" tereikbe is bevonják közösségük tagjait.

Érzékletes példáját szolgáltatja ennek a Bethlen téri közösség egyik tagjának példája aki nemrég vásárolt magának lakást a zsinagóga közelében. Már ez az utóbbi tény is a nyilvános rituális élet által megszervezett és megtartott közösséghez való tartozás fontosságát húzza alá, ahogy egyik korábban idézett beszélgetőtársam is említette a zsinagóga közelébe való költözések gyakorivá válását. Az új lakásba költöző fiatalember miután berendezkedett, azonnal meghívta a Bethlen téri közösséget "mezüze party"-jára, ahogyan nevezte. A közösség szolgáltatta számára a két mezüzét is, amelyeket hálósobájába és bejárata ajtófélfájára került. A rítuson a közösség mindegyik tagja képviseltette magát s a közös délutáni ima elmondása után először a rabbi, majd az idősek végül a fiatalok egy-egy kalapácsütéssel, a megfelelő áldás kíséretében sorban egymás után szegezték fel a kis fatokot a bejáratra.

Ezt követően kóser ételek és italok elfogyasztása mellett éltették a házigazdát. Mint említettem e jelenségek igen gyakoriak a közösség életében, még a "belső kör" hölgytagjainál is tartottak ilyen rítust. A közösség tagjai egyébként is rendszeresen látogatják egymást, vannak lakások ahol minden péntek este csoportokban tanulják a Tórát, egymás otthonában felváltva tartanak szombati kiddusokat, de a "kóser élet" egyéb aspektusaiban is segítséget nyújtanak egymásnak: a messze lakók péntek esténként aludhatnak a zsinagógához közel lakó társuknál, segítenek egymás lakásának kóserre tevésében pészahkor vagy nagytakarítás esetén. Ezekben a lakásokban mindenütt megtalálható a mezüze és legtöbbjük otthona megfelel a halachikus életmód - tanulmányom elején részletesen leírt - követelményeinek. Vannak olyan lakások is ahol nincs két mosogató, hűtőszekrény stb, de ezekben sem fogyasztanak disznóhúst és külön edényekben esznek tejes illetve húsos ételt. Így ha nem is "tökéletesen" felelnek meg a hagyományos előírásoknak, arra alkalmasak ezen otthonok is, hogy a közösségi normáknak megfeleljenek, azaz képesek legyenek vendégül látni egymást s viszonzásul a másik terében is életmódjuk elvárásai szerint érezhessék magukat otthon.

"Nagyon fontos volt nekem, hogy mindenki ott volt a mezüze partyn, ez azt jelenti, hogy nem vagyok egyedül, más is így él, másnak is fontos a zsidó élet, nem valami értelmetlen hülyeség."

"Jó, hogy mindenki kóser köztünk otthon, mert így nyugodtan ellazulhatok vendégségben is, nem kell félnem, hogy tréflit eszem meg ilyesmiken."

"Az, hogy mások is átjönnek hozzám, akik kósernek otthon, engem is kötelez, hogy ne verjem át őket. Ez is segít abban, hogy legalább a templom mellett, otthon is kóser legyek"- mondták beszélgetőtársaim.

Az utóbbi interjúrészletben elmondottakhoz kapcsolódnak megfigyeléseim is. Azt láttam ugyanis, hogy míg a közösség tagjai, a nyilvános rituális élet tereiben, a Bethlen téri

zsinagóga épületeiben illetve a zsidó rituális élet korábban bemutatott színterein következetesen megfelelnek a rituális-halachikus életmód normatív feltételeihez, addig az ezeken kívül eső terekben előfordul, hogy megszegik e normarendszer egyes pontjait, nem kóser helyeken étkeznek az öltözködési normákat vagy a szombati előírásokat is áthágva esetenként. Ezeket kizárólag a rituális környezettől "távol", más közösségek tagjaival találkozva teszik kizárólag. Otthonuk nyilvánossá tétele azonban ezen interakciók gyakorivá válásának vet gátat, fenntartva ezzel életük fókuszpontjainak zsidó tartalmát. A "zsidó tér" tehát számukra a halachikus értékrend biztonságos környezetét jelenti elsősorban, amely összekapcsolja otthonukat a zsinagóga világával, de ez a tér olyan személyes-mikroközösségi tér is egyben, amely a "külvilág" számára olyannyira rejtett, hogy kétfajta viselkedési stratégiát is fenntart, egyet a "másik tér" s egyet a saját kulturális környezet szférája felé. Az ilyen "kétdimenziós" térszerkezet "zsidó oldala" adja azt a "hálót", amely a heterogén - "külső" környezetben megrajzolja a budapesti "zsidó stetl", "falu" - ahogy interjúalanyaim jellemezték - mentális körvonalait valamint a "másik-nem zsidó" tereinek világát amelyek meghatározzák a mikroközösség tagjainak e terekben alkalmazott eltérő viselkedési stratégiáit is.

Erre a két "világra" pillanthatunk rá a következőkben:

"Olyan ez a pesti zsidóvilág, mint egy kis falu. Mindenki ismer mindenkit, belelát a másik életébe, sokszor ki is akadsz a sok pletykától, de pont ezért is van ez az otthonosság érzésed is ami olyan alapvető."

"Itt a városban, ha kocsival látnak szombaton vagy egy étteremben ahogy sonkát eszel meg sajtot akkor várhatod mit kapsz. Kétszer is meggondolod, mit csinálsz, mert itt semmi sem marad rejtve. Olyan ez, mint egy régi stetl, csak annak a modern változata."

"Mindenki képpen van a másiktól, formális vagy informális úton, de a végén mindenki tudja, ki nem tartja be a szombatot, kinek milyen gondjai vannak. Van itt egy ilyen zsidó háló ami körbefon, nyomasztó is, de meg is véd. Mert a problémáidról is tudni fognak és segítenek." - mondták e "virtuálisan" is valóságos zsidó térdimenzióról beszélgetőtársaim.

E "hálónak" megint csak a közösen gyakorolt rituális élet adja a középpontját:

"Ha te ebben élsz, akkor te innen nem tudsz kilépni. Meg is kell felelned a zsidóságnak."

"Ha öt napig nem mész le a zsinagógába akkor a samesz vagy valaki rád fog telefonálni, hogy kellesz a minjábanba reggel vagy jórcájtja van valakinek. És azt persze nem teheted meg a többiekkel, hogy nem mész."

"Külön-külön megvan a saját életünk, de ezt nem lehet különválasztani a zsidó élettől. Az, hogy nap - mint nap vagy legalább hetente egyszer, kétszer összetalálkozunk rendszeresen, évek, évtizedek óta olyan társaságot terem, hogy észrevétlenül is velük vagy a legtöbbit, a legjobban kötödsz hozzájuk. Ennek a templom a közepe, de nem csak ott találkozol velük, azt veszed észre velük mész el kirándulni vagy szórakozni is, ők a legjobb barátaid."

"Nekem kint is a zsidó életet kell élnem, mert számon kérhetik rajtam mások, ha mondjuk meglátnak a boltban és nincs rajtam a kipám. Így még ha tartanék is a külvilágtól akkor is magamon hagynám. Nincs nekem kettős életem, nem is lehetne."

Láthatjuk, a "közösségi kontroll", a rítusközösség baráti társaságként való azonosítása, a közösen eltöltött idő összetartó ereje a rituális élet normarendszerének való megfelelésre ösztönöz. Ismét a közösség nyilvános tereinek a személyes szférába való beengedésére láthatunk példákat tehát, amely folyamatok az otthonok tereinek elemzésekor is alapvető jelentőséggel bírtak.

Az utóbb említett "pozitív tartalmak" mellett azért a lefestett "stetl" kapesán a "nyomasztó" szó is elhangzott. Ez jelentheti az "ellenőrizhetőség", "elérhetőség" állandó jelenlétét a "másik-külső" térben kialakított viselkedésmódok "világában" is, de utal a közösség tagjaira jellemző zsidó életforma "rejtett" voltából adódó feszültségekre is:

"A mi kis zsidó világunk kicsi térben is van, meg szétszóródva is. Nem is vagyunk benne olyan sokan, bár ehhez képest mégis nagyobb amit az ember gondolna. Azért ha jó messzire mész tőle, akkor azért el tudsz egy kicsit menekülni ettől."

"Azért itt a galutban kicsit nyomasztó zsidónak lenni. Ez már bennünk van, ezért olyan jó elmenni néha Izraelbe, ahol mindenki zsidó, a taxis, a virágárus, a rendőr, érted, mindenki. És ott végre ki tudod pihenni a galut zsidóságodat."

Beszélgetőtársaim itt tovább tágitották a hozzájuk kapcsolódó "zsidó terek" virtuális határait, továbblépve a rituális életükhöz kötődő tereken valamint az ezt körülvevő zsidó háló világán is.⁸¹ E határok pedig olyan egyetemes háttérét jelentik kultúrájuknak, amelyben a saját kultúra biztonságos környezetének szimbolikus kiterjesztését is nyomon követhetjük:

"Izrael, meg az USA, nézd meg Williamsburgot, ami egy óriási zsidó stetl, ott van az igazi zsidó élet. Mert itt Európában csak zsidó szigetek vannak. Hát persze, hogy jó érzéssel gondol oda az ember. Az jó érzés, hogy vannak ilyen hátszínzsidók is."

"Nem vagyok cionista, de öregkoromra rájöttem, hogy Izrael nélkül nincs jövője a zsidóságnak. Pont azért, mert itt a galutban kis közösségek vannak csak, meg egymás számára is alig láthatók. A népek között túl kevesek vagyunk, de Izrael az más. Kritizálni lehet, de ne feledd az egy zsidó állam. Ahová, ha baj van bármikor mehetsz és ott nem azért vagy kisebbségben, másságban, mert zsidó vagy."

"Izrael mégiscsak a zsidók állama, ott biztonságban vagy még ha balhék is vannak, azt nem lehet elfelejteni, hogy csak az az egyetlen stabil, biztos zsidó hely, ha bármi történik a világban, csak oda mehetsz, csak Izraelre számíthatsz. Végső fokon minden zsidónak az az igazi vagy pót otthona." - foglalták össze a fent említetteket interjúalanyaim.

Az említettek elsősorban egyfajta szimbolikus határ kiterjesztését mutatják, amely a kisebbségi kultúra megélt tartalmaiból fakad. Mindezt alátámaszthatja az a tény is, hogy a budapesti cionista klubok illetve az Izrael állam által fenntartott, támogatott intézmények, mint például a Szochnut megítélése korántsem homogén a közösségben, ellentétben Izrael vagy az USA zsidó társadalmainak egybehangzóan pozitív megítélésével. Az alábbiakban ezen eltérésekre láthatunk példákat:

"Szerintem a cionista meg izraeli zsidó klubok vagy nyelvtanfolyamok meg hasonlóak is zsidó helyek abszolút mértékben, mert zsidók vannak ott. Olyanok vannak ott is, akiknek a zsidóság az első, meg Izrael. Lehet, hogy nem mind vallásos, de sokan magukban hordják a hagyományt, mert úgy nőttek fel. De mások sem vonhatják ki magukat, mert ott van nekik is a Mogén Dovid a nyakukban, tehát fontos az nekik is. Én velük is úgy érzem magam, mint a Bethlen téren, a templomban."

"A Szochnut meg a cionista zsidó klubok zsidói vagy izraeli zsidók vagy övelük értenek egyet. És az izraeli zsidók ide jönnek és azt mondják közülük sokan, hogy ők nem zsidók, hanem izraeliek. Nekik nem jelent már annyit a hagyomány és ez érezhető is a helyeiken."

"Én nem tekintem ezeket zsidó helyeknek itt Pesten, mert nem kötődnek ide, idegenek itt, furcsák a mi közegünkben."

"Ezeket mégsem érzem úgy zsidó helynek, mert azok nem olyan gettó zsidók. Mi gettó zsidók vagyunk, nem tudunk az ő mentalitásukkal azonosulni." - mutattak rá az eltérő megítélésekre interjúalanyaim.

⁸¹ Az alábbiakban elemzésre kerülő jelentéstartalmak mellett maga a rituális élet is szolgáltathat hasonló élményeket a közösség tagjai részére. A rituális - mitikus zsidó idő megélése által ugyanis lehetőség nyílik az ősökkel való egyidejűség megélésére valamint a zsidó naptár egységes rendszere okán ugyanennek a szimbolikus egyetemességnek az átélésére. Egyik beszélgetőtársam foglalta össze nekem ezt a hanukka ünnepe kapcsán: "Az a legcsodálatosabb, hogy hazamegyek, áldást mondok és meggyújtom a gyertyát és tudom, hogy az őseim is ugyanekkor ezt tették és, hogy most is Hollandiától, Japánig égne ugyanazok a gyertyák a zsidók ablakaiban. Ez olyan megnyugvást, biztonságot ad nekem, hogy határtalanul boldog vagyok. Szó szerint." A rituális élet tehát önmagában is kiterjeszti térben és időben egyaránt a saját kultúra biztonságának "végtelen" dimenzióit.

Mindebből láthattuk, hogy míg az általuk megnevezett "zsidó tereket" a tradíció és a hozzájuk kötődő érzelmek teszik közösen birtokolhatóvá, addig többségüknek az "izraeli helyek" "nem zsidók", mivel nem részei az említett saját kultúra által "legitimált" tereknek.

Ahogy egyik beszélgetőtársam összefoglalta mindezt:

"Ezeknek az izraelieknek még nincs hagyományuk itt. Még nem szoktuk meg, hiszen csak a rendszerváltás óta vannak itt. Más is a véleményük a zsidóságról, meg a hagyományról, de azért jó hogy itt vannak. Ez is olyan biztonságot ad. Azért mi inkább a templomhoz kötődünk, de szerintem ha megszoktuk őket, még pár év lehet, de akkor jobban össze is szokunk és közelebb kerülünk egymáshoz."

A fentebb idézett "gettó zsidónak" nevezett "mentalitás" és a mögötte álló kulturális értékrend, tehát egyelőre mind a magyarországi nem zsidó társadalom, mind az egyetemes judaizmus, elsősorban Izrael irányában is különálló, kisebbségi entitásként fogalmazza meg magát, mint a rituális-tradicionális és lokális értékrend őrizője. Mindez azonban az "izraeli helyek" jelenlétének köszönhetően idővel megváltozhat, ahogy ezek is a helyi zsidó élet megszokott részeivé válnak.

Ezt látszik alátámasztani a városi "zsidó terek", mint a saját kultúra biztonságos környezetének otthonaként való megélése és a világ zsidó "központjainak", elsősorban Izraelnek, ugyanezen tartalommal való szimbolikus azonosítása. E két tartalom találkozási pontjai lehetnek tehát a budapesti "izraeli helyek".

Az eddig elemzettek azonban a következő kérdéseket még nem világították meg: ha a közösség tagjai számára a saját tereket a rituális élethez, a tradícióhoz kötődő pozitív attitűdök jellemzik, milyennek értékelik a "nem zsidó" terek világát ugyanők? Milyen interakciók tere a másiké? Milyen viselkedésmódok, milyen alkalmazott interkulturális stratégiák jellemzik e mindennapos találkozásokat s milyen érzések, jelentéstartalmak fűződnek mindezekhez?

Beszélgetőtársaim a következőképp interpretálták "válaszaikat" a fenti kérdéskör kapcsán:

"Van ez az elválasztás. Ez működik, hogy egészen máshogy érezzük magunkat a saját világunkban, mint máshol. Egészen más aura a kettő."

"Én nagyon meg tudok lepődni nem zsidó környezetben, mert végső soron sajnos nem tudom levetkőzni a kisebbség érzését. Végső soron a zsidóban akárhogy, de benne van ez az érzés, hogy te különbözöl. Hát azért minden zsidó idomulni is akar, ez mindig így volt. Én nem akarom ezt személy szerint, mégis a legtöbbször előjön s ezen mindig meg is lepődök."

"Más környezet, ha nem zsidókkal vagyok, másképp, olyan mesterségesen viselkedek. Sajnos ez van benne és egészen megható dolog, ha úgy érzem, hogy fel tudok benne szabadulni. Ami a zsidó helyen természetes, az ott egy külön plusz, ha az ember fel tud szabadulni. Én ezért nagyon jól is tudom magamat érezni nem zsidók között, ha érzem, hogy összejön velük is a lelki közösség. De ez is más látható, mert a zsidó közegben semmi ilyennek nem kell kialakulnia, mert ott már eleve megvan."

"Amikor van különbség, akkor az negatív jellegű, ha olyan szellemiség vesz körül, olyan kisugárzása van az embereknek, hogy kirekesztőek, túlfokozott a nemzeti érzelmük ilyenkor merül ez fel bennem."

"Zsidók között még akkor is biztonságban érzem magam, ha nem a barátaim, mert itt nem érzek felületességet, mint azok között akik nem zsidók, akik között úgy érzem, hogy egy csomó fölösleges dolog miatt törik magukat vagy pénz vagy kocsi, míg a zsidók között arról van szó ami az én életemben fontos. De én itt csak a vallásos zsidókról beszélek, mert az nem érdekel, hogy magyar, nem magyar, zsidó vagy kazár vagyok. Nem ez a lényeg, tehát nekem olyanok között a jó, akik zsidó módon gondolkodnak, akiket a vallás és nem az identitás foglalkoztat."

"Ha nem tudják nem zsidó társaságban rólam, akkor nem feltűnősködök, de ha megtudják, mindig kérdeznek is mindenféléről. Ilyenkor úgy viselkedek, mintha pap lennék."

"Ha idegen környezetbe kerülök, akkor elkezdek szerepet játszani. Úgy viselkedek, hogy úgy lássanak rendes zsidó vallásúnak ahogy ők gondolják a rendességet, a vallásosságot. Nem fogok nagyon inni vagy cigizni meg lazázni, mert én feléjük a Tórát képviselem, a zsidóságot. De zsidó környezetben elengedhetem magam, mert ott értik, hogy lehet zsidóként a vallást megélni, hogy ehetünk, ihatunk, cigizhetünk, bulizhatunk is. De ezt egy másik ember aki nem ebben a kultúrában él nem érti és nem akarom, hogy félreértse."

"A nem zsidók másképp gondolkodnak a vallásról és nekem ahhoz kell alkalmazkodnom ezért itt türelem is kell. Ha beszélek velük mindent Ádámtól és Évától kell kezdeni. Ehhez képest a zsidók értik, hogy miről beszélek és ha már elkezdek egy mondatot, tudom a másiktól, hogy már tudja is mi lesz a vége."

"A nem zsidókkal előbb utóbb a Tóráról fogok beszélgetni mindig, a zsidókkal meg minderről lehet beszélni."

"A nem zsidók sem érzik szerintem jól magukat, mert a zsinagógában mindenki beszél, hangosak a gyerekek, ott élet van, mint egy családban és ők ezt nem tudják átérezni, pedig pont ez a legszebb az egészben. Nem éreznek rá a zsidók ritmusára, hogy mindenki kiabál és akkor egyszer csak néma lesz mindenki, elhallgat és imádkozik, vagy halkán énekel a kántorral, mert akkor a legfontosabb rész jön az imádkozásban⁸², de ezt egy zsidó nem érezheti, hiszen nem is érti az egészet."

"A zsidó helyen otthonosabban érzem magam, természetesen. Nem zsidó helyen idegenül érzem magam. Zsidó helyen olyan melengető érzés lenni akárcsak otthon a családi körben. Ez egy rossz beidegződés, mert már előre ezt érzem még ha jó is az a nem zsidó környezet."

"Szombaton nagyon jó érzés, hogy az angyalok kísérek haza⁸³, mert azért van egy kis félsz vagy rossz érzés az emberben még ha ezt le is tagadja."

Mint olvashattuk a közösség tagjai a "zsidó terekhez" ismét a "biztonság", a "természetesség", a "saját kultúra otthonosságának" pozitív értékeit hangsúlyozták szemben a "nem zsidó terek" "idegen", "mesterséges", "nem természetes" környezetével. Utóbbiakhoz olyan attitűdöket rendeltek ("már előre érzem az idegenséget"; "félsz", "rossz érzés", stb) amelyeket a "kisebbségi érzés" esetenként való megélésével magyaráztak többen ("sajnos nem tudom levetkőzni a kisebbség érzését"; "ha kirekesztőek, túlfokozott a nemzeti érzelmük"). A "kisebbségi érzések" főképp azokból a konkrét negatívnak ítélt találkozásokból merítenek s táplálkoznak amelyekre példaként szolgáltak a fejezet legelső interjúrészletében idézett antiszemita szimbólumok amelyekkel a közösség tagjai a hétköznapiakban szembesülnek valamint az alább idézendő fizikai atrocitások példái, amik ugyan ritkábbak, de durvaságuk miatt tartós hatást gyakorolnak a közösség interakcióinak értékelésére. Ezeket a jelenségeket mélyítik el továbbá azok az idősebb generációk által tovább örökölt átélte történelmi tapasztalatok, amelyek a fenti bizalmatlanság-szorongás érzését kapcsolják a politikai kultúra "keresztény-nemzeti" hangsúlyozott ideológiájához a "külső társadalom" egyes oldalairól, ahogy azt az utóbb említett interjúrészletben idézetében is láthattuk. Ezek az attitűdök olyan viselkedésmintákkal, stratégiákkal párosulnak a legtöbb esetben, amelyek alkalmazásával megkísérlik az adaptálódást "többségi" környezetükhöz ("minden zsidó idomulni akar", "nekem ahhoz kell alkalmazkodnom", "elkezdlek szerepet játszani", "ha nem tudják, hogy zsidó vagyok akkor nem feltűnősködök").

Abban az esetben azonban, ha "kiderül" egy nem zsidó közegben zsidóságuk; adaptív értékrendjüket, viselkedésüket kultúrájuk reprezentatív felvállalására változtatják ("ilyenkor mindig úgy viselkedek, mintha pap lennék", "úgy viselkedek, úgy lássanak rendes zsidó

⁸² Interjúalanyom itt a Smone eszré imádságra utal, amelynek alapvető rituális fontosságára és halkán történő elmondására az imakönyvek is figyelmeztetik a résztvevőket (Krausz-Oberlander 1996:57)

⁸³ Beszélgetőtársam itt egy a zsidó tradíciót meghatározó forrásban található aggádra (tanító történetre) utal, amely elmondja, hogy minden zsidót két angyal kísér haza a zsinagógából a szombat bejövetele után. (részletesebben lsd. Lau 1994:175-176)

vallásúnak, ahogy ők gondolják a rendességet", "mert én feljűk a Tórát képviselem, a zsidóságot"). E "felvállalás" módja azonban ezen esetekben is az adaptációhoz kötődik, hiszen e reprezentáció is "kifelé" szól, a "többség" értékrendjeihez igazodik, ezért kizárja a maga "természetes" kultúrájának teréből a "többség világát" ezen interakciók során is. Erre utalnak az utóbb említett idézetek valamint az ezekhez kapcsolódó meglátások, miszerint egy nem zsidó nem is értheti meg a rituális zsidó kultúra belső világát még akkor sem, ha a terében tartózkodik mondjuk egy istentiszteleten. Ugyanúgy nem zsidó környezetben a "témák" sem mindig érdekesek, hiszen "egy csomó felesleges dolog miatt török magukat, ami engem nem érdekel", ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott. Az elmondottak azonban a zsidó kultúra világát is differenciálják, a közösség "vallásos" értékrendje ugyanis csak azokat fogadja el "zsidó tereinek" részesévé, akik a rituális zsidó életforma és értékrend köré szervezik életüket, gondolkodásmódjukat ("nekem olyanok között a jó, akik zsidó módon gondolkodnak, akiket a vallás és nem az identitás foglalkoztat.")

A saját kultúra biztonságát és természetességét ("ahol mindenről lehet beszélni", "ahol úgy érzem otthon vagyok") tehát kizárólag a közösség értékrendjei által meghatározott és legitimált s kizárólag e kritériumok alapján elfogadott zsidó térben lehet átélni.

A közösség ezáltal határozza meg és helyezi el, tudatosítja "mi tudatát" az őt körülvevő komplex heterogén interkulturális térben a "nem zsidó" társadalom illetve az egyetemes judaizmus és a budapesti "zsidó falu" irányában is.

Tanulmányomban megpróbáltam bemutatni egy budapesti rítusközösség azon tereit, amelyeket e csoport magáénak vall. Mint láttuk e terekhez a zsidó tradíció mitikus keretei, szimbólumai valamint a rituális élet gyakorlata, a rítusok átélhető tartalmak kötődnek elsősorban. E terek fókuszában a zsinagóga áll, de ide köthetők a zsinagógai közösség tagjainak otthonai, a halachikus életmód feltételeit biztosító intézmények valamint az ezekből álló budapesti "zsidó háló" - ahogyan interjúalanyaim fogalmaztak - is. E tereknek ad tovább - szimbolikus dimenziót a kollektív emlékezet által tudatosított idealizált - történeti-mitikus múlt is, amely a budapesti tradicionális zsidó múlthoz és a "stetlek" mintáihoz köti a "láthatatlan zsidó tereket". Ezekből a jelentéstartalmakból fakadnak, meghatározva a mindennapos interakciókat, azok az attitűdök, amelyek az interkulturális, heterogén "külvilágban" kapcsolják a közösség "sajátjának tartott" tereihez a "biztonság" és a "természetesség" pozitív érzéseit. Az így létrejött kulturális határok meghatározott adaptációs viselkedésmódokkal, kisebbségi stratégiákkal párosulnak amelyek alkalmazását a közösségi kontroll és a személyes tereknek a nyilvános rituális élethez való kötése ellenőrzi és biztosítja. A saját kultúra biztonságos környezetében pedig folyamatosan megújulnak a kollektív azonosságélmény pillanatait elmélyítve és újratemtve a saját kultúrához és közösséghez való tartozás pozitív élményeit, biztosítva ezáltal a csoportidentitás tudatos vállalásának feltételeit is a különböző közösségekkel, társadalmakkal szemben. Végül a rituális élet szimbólumai, tartalmak, kulturális jelentései adják meg e kategoriális észlelésnek (vö Csepeli 1987:154-159) valamint a mögötte álló kognitív magyarázatoknak jelentőségét, folyamatosságát és szakrális megerősítését.

Tanulmányomban kísérletet tettem mindegyik fent említett jelentéstartalom bemutatására segítségül hívva az etnográfia és a kulturális antropológia kutatómódszertanát. Ezáltal láthatóvá váltak a zsidó terek tórai-rituális jelentéseinek valamint az ezeket közvetítő tradicionális értékrendszerhez kötődő kisebbségi stratégiák alkalmazásának közösség által birtokolt kulturális keretei. Mindez olyan közös tudáskészlet és azonosságélmény kognitív meglétét biztosítja a vizsgált közösség számára, amely meghatározza az általuk sajátjának mondott és értékelt terek minőségét. Láttuk azt is, e "minőségek" elsősorban a halachikus normarendszer kritériumai által nyernek elfogadást azonban arra is figyelmesek lehettünk,

hogy a hagyományos életformához való kötődés a vele való érzelmi azonosulással egyenlő s nem normatív előírásainak aprólékos megfelelésével. Ez párhuzamba állítható a közösség rituális életének megváltozásával, de mégsem jelent eltávolodást ezen életmód központi szerepétől a közösség tagjai számára.

Ez az összetett jelenség a tradícióhoz, a rituális-halachikus értékrendszerhez való szoros kötődésben lel egyensúlyra, mivel ez az értékrendszer az, amelyhez így vagy úgy, de a közösség minden tagja kötődik. Ez áll közösségükhöz való tartozásuk középpontjában, ezt alkalmazzák interakciók során, e mentén értékelik környezetüket s ehhez kötik személyes tereiknek világát is. E kollektív értékrendszer legitimálja tehát azt a közös alapot is, amely meghatározza vagy létrehozza számukra a "zsidó aura", a zsidó kultúra és "mentalitás" tereit.

Tanulmányom kérdéseit a következőképp "összegezték" beszélgetőtársaim:

"A zsidó tér attól zsidó, hogy ott megvan a jiddiskájt. Ez egy bonyolult dolog, mert ha tudom, hogy meg kell tartanom egy parancsolatot, akkor már nekem fontos a hagyomány. Tisztelem a hagyományt és ez a legfontosabb az életben, de lehet hogy nem tartok be belőle mindent, de mégis bennem van ez a jiddiskájt. Akiben ez megvan az zsidó és én velük érzem együtt, hogy zsidó térben vagyok. Velük tudok nevetni, kacsintani azon, ha valamit épp nem tartottunk meg a parancsolatokból akár, de mérges is lehetek rá éppen emiatt vagy ő énrám. De van egy közös nevezőnk amit csak mi értünk meg, amitől ugyanolyanok, egy család vagyunk ahol ugyanazok a szabályok még ha vannak jobb meg rosszabb gyerekek is. Ezek a szabályok olyan háziszabályok ezért ahol ezek érvényesek nekünk ott van az otthonunk."

"Ez itt megtörtént, hogy mert szakállá van meg kalapja, megverték a sameszunkat a sarkon, itt a zsinagóga sarkán. Ezért még plusz jó érzés, hogy mondjuk ünneplőbe vagy öltözve, kalap meg minden, szóval lerí rólad, hogy zsidó vagy. Ilyenkor nagyon jó megérkezni a templomba, ahol megint azokkal vagy együtt, akik ugyanolyanok, mint te és hazafelé már elkíséritek egymást. Jó így együtt és ha a kinti világból negatív visszajelzéseket kapsz az pont visszaüt nekik, mert csak jobban erősödünk ettől itt belül még ha még jobban elrejtőztek is leszünk."

Utóbbi szavakhoz kapcsolódva célom volt írásommal bepillantást nyújtani a "sokarcú Budapest" egyik "rejtett" világába s ezzel elősegíteni mindannak ellenkezőjét amit utolsóként idézett beszélgetőtársam mesélt el. Célom volt tehát, hogy az egymásról való mélyebb tudáshoz hozzájáruljak, hogy felismerjük és megértsük egymást kultúráink találkozási pontjain, s ezáltal otthonosabban, értőbben mozoghassunk egymás tereiben tekintettel és tapintattal egymás kultúrái iránt. Hogy városaink közös tere az együttélés agorája legyen mindannyiunk számára minden találkozásunk alkalmával.

4.2 „Mindennapi kenyerünk”

A Millennium és a „megszentelt hagyományok” jelentései Vajdaságban

Korábbi fejezeteinkben számos példán keresztül mutattam rá a vallás integratív, kulturális jelentéseire kisebbségi környezetben. Jelen tanulmány e jelenségkör egy újabb aspektusát kívánja bemutatni, mintegy lezárva tankönyvünk eddig körüljárt problémavilágát.

A 2000–2001. év többek közt a millenniumi ünnepségsorozat éve volt a kárpát-medencei magyarság életében. A kisebbségi magyar közösségek így több rítussorozat átélésével tudatosíthatták önmaguk számára - az egyetemes magyar kultúrához való tartozás kifejezése által - a lokális-regionális, kisebbségi-etnikus csoportazonosságuk keretein túlmutató összetartozásukat.

Az eddig elmondottak fényében felmerül a kérdés a kisebbségi identitás e szimbolikus-kognitív kiterjesztése hogyan kapcsolódik a vallási, rituális tartalmakhoz?

Milyen szakrális jelentések fonódnak egybe a nemzeti tér és idő tartalmaival?

E kérdésekre egy zentai millenniumi rítus kapcsán keresem válaszlehetőségeinket.

Az említett rítus a kárpát-medencei magyarság egészére kiterjedő Millenniumi Sokadalom elnevezésű rítussorozat délvidéki eseményeinek záróeseménye volt 2001. július 29-én, vasárnap.

A „Délvidéki Millenniumi Sokadalom” ünnepségsorozat hivatalos műsorfüzetének első lapján olvasható megnevezés; „Mindennapi kenyerünk” is sokat elárul fenti kérdéseink szempontjából a vallás, kisebbségi kultúra és nemzettudat összefüggéseiről.

Erre utal a rítus helyszíne is, a millenniumi emlékkút és környezetének szakrális tere, ahol a következőkben bemutatottak egyszerre mélyítik el a kisebbségi kultúra biztonságos környezetéhez és a „saját” valláshoz való kötődés jelentéstartalmait.

„Azért van itt ez az ünnepség, a magyar nemzet ünnepe, mert itt Zentán most épül ez az új magyar templom”. „Nagyon fontos ez nekünk, hogy a Millennium, az ezeréves összetartozás itt legyen ebben a környezetben, mert ez itt ennek a szigete.” „Nekünk ez a megtartó erő itten, már biztos, hogy elfogynánk a háborúk meg az elvándorlások után, ha nem lenne nekünk a múltunk, ami keresztény és magyar itten is, meg a határon túl is minden felé” - fogalmaztak a rítus résztvevői.

Felmerül a kérdés a hallottak kapcsán, mit jelent a zentai magyar közösség számára ezen „új magyar templom”, amely az „ezeréves összetartozás szigetét” jelenti számukra, a saját kultúra, az etnikai és nemzeti identitás valamint a vallási reprezentáció komplex összefüggésrendszerében?

A beszélgetőtársaim által említett, az elemzendő rítus helyszínéül szolgáló tér a Zentán napjainkban is épülő, a helyiek által „emléktemplomnak” nevezett szakrális épületegyüttest jelenti. A zentai magyarság túlnyomó része a katolikus felekezethez tartozik s jelenleg öt templomot tart fenn. Ezen templomok mellé épül föl az említett emléktemplom is.

Felmerülhet a kérdés, miért lehet szüksége a zentai magyar társadalomnak új templomra a már meglévők mellett?

A városrendezés ügyeiben is jártas egyik értelmiségi interjúalanyom a következőket mondta minderről: „Az új templomra azért van szükség végeredményben, mert a Kertek részében [ahogyan Zentának ezt a részét nevezik] van a legtöbb hívő, és a kis templomkába nem férnek be. A másik az, hogy ennek a templomnak az építése egybeesett a zentai csatának a 300. évfordulójával”. Az idézetek egybevágnak más interjúrészleteimmel is a „Kertek” világából: „Elég hosszan köllött várakozni, hogy az a közösség, ahol végeredményben a Zenta katolikusságának a legnagyobb része, 8000 hívő él, és egyik egyházközség sem rendelkezik ekkora lélekszámmal, és itt vallásgyakorlók is az emberek, a legvallásosabbak maradtak itt Zentán.”

A zentai csatáról,⁸⁴ a magyar nemzethez való kapcsolódás jelképéről és annak szerepéről a zentai magyarság kollektív emlékezetében pedig „tudni köll, hogy nekünk, zentaiak számára nem sok történelmi esemény maradt fön, s a történelmi öntudatunk is evégett nem tud fürdőzni annyi nagy eseményben. Ezért a zentai csata az itteni magyarok szellemi alapja, s csak erre tud támaszkodni”.

Ez a történelmi esemény tehát egy olyan „kapcsolódási pont” a zentai magyarok számára, amellyel ki tudják fejezni, meg tudják erősíteni közösségükben a nemzeti történelemhez és a magyar nemzethez való tartozásukat. A Szent Teréz templom (amelynek helyébe épül ezen új templom, hiszen a hívek már régen kinőtték azt) felépítésének oka így egyrészt nevezhető „funkcionálisnak”, azaz az itt élők vallásos igényei régóta késedelmes megfelelésének, másrészt – előző interjúrészleteim egyikéhez kapcsolódva – „reprezentatív” oka is van, kifejezni a magyar nemzethez és ezáltal a saját kultúrához való tartozást a vallási környezet ismételt igénybevételével.

Épülésének folyamatát nyomon követi a város közvéleménye (de a vajdasági magyarok többi közössége is tud róla a régióban, hiszen az egész regionáliskisebbségi magyar közösség számára fontos esemény, a saját kultúra kifejezésének „kinyilvánított”, látható jelképe), amely megegyezni látszik az imént írottakkal: „Nagyon örülök ennek a templomnak pont azért, mert az önmagunkba vetett hitet is kifejezi.” „Az emléktemplom megmutatja, hogy a magyar kultúra is ugyanolyan fontos, mint a hasznos épületek.”

A templom munkálatai 1995-ben indultak meg egy meghívásos pályázat kiírásával, amit Tóth Vilmos kanizsai építész nyert el. (Tehát nem zentai, de mégis a „saját környezetet” jobban kifejezni tudó szakember, aki szintén vajdasági magyar „ezért érti, mit akartunk ezzel” – foglalta össze nekem ezen részlet jelentőségét is egyik interjúalanyom.)

A templom először meglepte a zentaiakat, de amikor „megértették” – ahogy többen fogalmaztak –, hogy „miről van szó” „szívükbe zárták” azt. Az említett templom ugyanis három kupola egymásba metsződésével írható le geometriailag, s még ezekhez fog csatlakozni egy rézsút, s így a szalagablakokig egy füvesített tér fogja körülvenni a templomot. A templom építési terveit ismerő s a kivitelezésben segédkező zentai építész beszélgetőtársam a következőket mondta minderről: „Ezek a kupolák olyanok, mint a rügyek, a rügy az pedig tavaszt jelent, egy kezdést, egy virágbabomlás-varást jelent, ugyanakkor már maga a hármasság megjelenésével is üzen.” Ebből is láthatjuk, az építők üzeni akarnak, szimbólumok által kommunikálni az ezen jelképeket értő és befogadó közösséggel.

Ilyen „üzenetek” a tornyok is. A három torony egyike a régi főtéri nagytemplomnak a duplatornyát veszi át ezzel visszakapcsolva a helyi közösségi tradícióhoz, illetve annak folyamatosságát is kifejezi, míg ezen kettőstorony – kiegészülve egy újabbal – szintén „hármasságot” alkot. A tornyok kapcsán is megfogalmazódnak jelentések: „A három torony a 300 évet is jelenti, a középső torony pedig 30 méter, ami ugyanerre utalhat.” „A 300. évfordulónak jelképe a diadalkapu is.”

Láthatjuk, hogy még a legapróbb részletek is üzenhetnek, bár a szimbólumok ezek nélkül is konkrétan mutatják meg közvetítendő jelentéseiket (lsd. diadalkapu, három kupola, a „rég” torony mása stb.).

Hasonló jelentést közvetít a város lakói felé az elkészítendő templom jövőbeni – mindenki által közismert – társadalmi funkciója is. Az atya kérésére ugyanis az építők egy passzázzsal

⁸⁴ 1697. szeptember 11-én a Savoyai által vezetett császári seregek döntő győzelmet arattak a török seregek felett Zentán: Ez Zenta város emléknája és legfontosabb közösségi ünnepe is a mai napig. (Vö. *Zenta monográfiája* I.: 247–254)

összekötik a templomtesteket, s így az egyik kupola leválasztásával bármilyen rendezvényt meg lehet tartani. A vallási vezető így nemcsak kilép – az egyházi törekvéseknek, kezdeményezéseknek megfelelően – a „zárt terekből”, hanem „be is hozza”, integrálni tudja a magyar közösséget a saját vallási környezet „biztonságában”. A templom tehát a közösségi összefüggésekre is alkalmat tud adni az emléktemplom felépítésével.

Ennek megítélése a városi magyar közvélemény szemében egybehangzóan derülátó: „Végre egy hely, ahol végre szemináriumokat tarthatunk, megtárgyalhatjuk a magyarsággal kapcsolatos ügyeinket.” „Nagyon örülök neki, hogy a művelődési, kulturális élet meg az azonosságtudat is része ennek a gondolatnak.”

Visszatérve a „külső” látható jelképekre, voltak, akik azt hangsúlyozták, hogy „ez a templom nagyon jó, hogy olyan, mint az országalma”. „Az, hogy elkezdték építeni az emléktemplomot azért fontos, mert a teteje az országalmát szimbolizálja.”

Többen úgy interpretálták ezeket a megjegyzéseket, hogy az imént idézett „véleményalkotók” közül többen nem is mentek el megnézni az épülő emléktemplomot, hiszen akkor látták volna, hogy az országalmát „egyértelműen” a már felépített emlékkút teteje ábrázolja az emléktemplom közvetlen szomszédságában. A templom tehát már „puszta létével is kifejez valami nagyon fontosat rólunk” – mondta egyik interjúalanyom, azaz már megléte is egyfajta jelentést hordoz, és sokak számára ez a jelentés a fontos (s amit ez „reprezentál”), s nem feltétlenül a közvetlen szimbólumok látványa.

A város lakói közül legtöbben az „országalmát” említették meg, mint a templomhoz köthető szimbólumok legfontosabbikát, illetve mint – a fenti esetekben – egyetlen jelképét.

Az emlékkút alapmotívumát már egyértelműen az országalma adta a tervezőnek, aki így meséli az emlékkút történetét és szimbólumainak jelentéseit: „Itt egy az egyben az országalma adta az alapmotívumot, pedig erről később tudtuk meg, hogy ez a Szent István kút. Amit végeredményben előtte tudtunk, hogy lesz négy magyar főszentnek, azaz az Árpád-háziaknak kápolnája: Szent István, Szent László, Szent Imre és Szent Margit kápolna.”⁸⁵ Most úgy tűnik, hogy a Szent István kúttal lesz egybekötve mindez, de mi e nélkül is megcsináltuk volna az emlékkutat. Ezt pedig a millennium hozta magával, millenniumi emlékkutat akartunk építeni. Nyilvánvaló, hogy a magyarságtudatban Szent István lényege, fontossága és a Millennium, hogy ezer éve itt vagyunk, keresztények vagyunk, és megvagyunk, minden szinten összefügg.”

Milyen szimbólumok által fejeződik ki ezen „összefüggés”? A tervező ezt a következőképp foglalta össze: „Gondolkodtunk, hogy ezt a millenniumi-nemzeti gondolatot és értéket, ezt az országot kell szimbolizálni. És nyilvánvaló, ha ránézek a kútra, egyből látszik, hogy a görbe falak, meg amikor globálba nézem, szemben, akkor egy hármass dombot is leír azzal, hogy ki van emelve egy majdnem teljes kupola, ami alulról el van vágva. No, most ez megint a mi tipikus vonásunk, hogy lesajnáljuk magunkat, ez lenne a csonkított országalma, ami nemcsak a miénk, hiszen az egész magyarságtudatban tudjuk, hogy Erdély, Felvidék, Kárpátalja is van, meg Délvidék, ami nemcsak minket, hanem Szlavóniát, Baranyát meg Muravidéket is jelenti. Ezek is ebbe tartoznak. Ez a kupola tehát ezt is jelenti. Ezért éreztük úgy, hogy az országalma és a hármass domb a régi teljes országot, az egész nemzetet tudná jelenteni a Millennium jegyében. Az országalapítást maga az alma is kifejezné, plusz rajta van azért a dupla István-i kereszt is.”⁸⁶ Azért

⁸⁵ Korábbi esettanulmányaimban láthattuk, hogyan mélyítik el a „magyar” egyházak a hittanórákon, táborozások alkalmával a magyar történelem és kultúra tartalmait, ennek látható jegyekkel kifejeződő párhuzamaként is értelmezhetjük a fentieket. (Papp 2001, 2002)

⁸⁶ A vallási építmények nemzeti jelentéseit hordozó szimbólumait kutatva hasonló a fent említett tartalmakat „félreérthetetlenül” egyértelműsítő jelenséggel találkoztam a csíksomlyói pünkösdi búcsú nemzeti tartalmakkal (is) összefüggő rituális építmények egyikének, a Szent Színpadnak esetében is (Papp 1997).

is került az fel, mert nem akartunk felírni rá különös dolgokat, mondjuk úgy volt, hogy a millennium, az fölkerül, de így talán még jobb is, így is mindenki tudja, mi ez.”

A szimbólumok tehát „maguktól is” beszélnek, közérthetőek a város magyar közössége számára. A millenniumi kút és a zentai csata emléktemploma egyaránt a nemzeti kultúrához való tartozást fejezi ki. Ezáltal pedig tulajdonképpen a lokális-saját környezethez való tartozás tudatosodik ismét. A kisebbségi identitás értékelődik föl, s erősödik meg azáltal, hogy saját kultúráját a nemzet egészéhez köti. Ennek a saját kultúrához való kötődésnek elválaszthatatlan része a vallás, hiszen ebben a példában is a vallási-saját környezet ad otthont mindezeknek a kifejezhetőségére; a tudatos önmegfogalmazás a vallási tartalmakon keresztül fogalmazódik meg. „Ez nagyon jó próbálkozás, mert a mi büszkeségünknek ez az alappillére, ez a zentai csata meg az államalapítás, a Millennium. A katolikusság pedig megint a másságunk kifejezése, meg hosszú időn a reménye is igazából.” „Az, hogy bírja a hitét gyakorolni, hogy reménykedni, bízni a megmaradásban, hogy van még miben bízni, a vallásban meg abban, hogy vannak még máshol is magyarok, akikkel közös a történeted, szóval ez a kettő körforgása lelt ebben a gondolatban, az emléktemplomban meg a kútban” – foglalták össze interjúalanyaim az iménti értelmezést. A nemzeti-kulturális és katolikus-vallási jelentések kölcsönössége domborodik ki az említett szakrális épületekhez kapcsolódó vallásgyakorlat és rítusok során is, ahogyan azt az alábbiakban is látni fogjuk. A fent elemzett zentai városrész lakóinak nagyon fontos, hogy az emlékkút mögött áll az a kereszt is, amely korábban – ahogyan nevezik – a „kistemplom” kertjében állt. Ezáltal is kifejeződhetett a vallási környezet „kilépése” a templom zárt környezetéből. „Korábban a tér üres volt, most végre megváltozott azzal, hogy az esperes úr és a kút építői méltó helyet találtak a Krisztus-keresztnek” – foglalta össze az említetteket egyikük.

A vallásos embernek tehát „üres” volt a tér szakrális tartalmak nélkül (vö. Eliade 1996: 15–106) s ezáltal az emlékkút is ilyen maradt volna, azaz a „nemzeti-kulturális” jelentések önmagukban nem közvetítették volna számára a „teljes” saját kultúra jelentéseit a vallási szimbólumok és tartalmak nélkül. Az építők is tisztában voltak ezzel, hiszen számukra is egyértelműek az elmondottak, ahogy ez az alábbi interjúrészletből is kiderül: „Úgy éreztük, hogyha még a keresztet is behelyezzük a kupola alá, ahol még ott van a kút is, ezzel talán még jobban szakralizálódik a hely, föl lesz fokozva a helynek a szerepe, miután oda minden nap visznek virágot, és megállnak sokan, és elmondanak egy imát, tehát ez is a helynek a fölmagasztalását segíti elő.”

A nemzeti szimbólumok jelentéstartalmai így kapcsolódnak össze a szakrális tér rituális gyakorlati jelentéseivel.⁸⁷ Ezen kulturális összefüggésrendszert jelenítette meg a kút felszentelése a városnap alkalmával, szeptember 11-én. E rítus során így egyszerre fejeződött ki a nemzeti kultúrához való tartozás (a szimbólumok által), a vallási jelentés (felszentelés, kereszt) és – az előző kettőt egybekapcsolva – a saját kulturális környezethez való tartozás kifejezése (a zentai csata napján, az e csata emlékére épülő templom tövében). „Rengeteg ember volt ott, és az embereknek nagyon sokat jelentett, az egész város ott volt” – mutatott rá egyik interjúalanyom az emlékkút (és jelentéseinek) jelentőségére a „város”, azaz a zentai magyar közösség életében. A rítus résztvevői a következőképp interpretálták a kút jelképeinek és a felszentelő rítusnak üzeneteit: „Itt minden magától értetődő, tehát nem kellett semmit megmagyarázni, itt a szimbólum egy az egyben megy.” „Szép volt és nagyszerű. Nagy

⁸⁷ Természetesen a kútnak mindennapos funkciója is fontos, azaz hogy vizet lehet belőle inni. E triviálisnak tűnő megjegyzés akkor mutat rá fontosságára, ha meggondoljuk, hogy a kút régebbi vize nem volt emberi fogyasztásra alkalmas, viszont a bombázások, a szegénység, a „nehéz helyzetek” miatt az emberek rákényszerültek ezt a korábbi kutat használni. Mára ezt nyugodtam meg is tehetik, s ezáltal a rutin reflexszerű mindennapos tevékenységgel is megerősödhet a szimbólumok által közvetített jelentések szintén reflexszerű elmélyítése.

felhajtás volt itt. De meg is érdemli, mert verejtékkel készült itt minden. De meg is érte, mert így tudjuk tisztelni az ezeréves magyarságot itten méltóképpen.”

Az eddig olvasottak fényében az elemzendő millenniumi rítust sem csupán a kárpát-medencei ünneppsorozat egyik lokális jelenségeként értelmezhetjük, hanem a rítuson résztvevők közösségi életének szempontjából is.

Mint utaltam rá, a rítus egy több napos ünneppsorozat záróeseménye volt. Az ezt megelőző alkalmak túlnyomó többsége a magyar kulturális tradíció bemutatását szolgálta („A Délvidéki magyarság népviselete”, Vajdasági települések „hagyományápoló csoportjainak műsora”, „Hagyományos játékaink - Játékos hagyományaink” stb.) Ezekben a közös tradíció elmélyítése fonódott egybe a „nemzeti hagyományok” értékrendszerében való elhelyezéssel amelyeket magyarországi meghívottak (pl. Honvéd Táncszínház, Budapest Táncgyűttes) reprezentáltak az ünneppsorozaton. Fontos megemlíteni még a „Délvidék” önmegfogalmazás kizárólagosságát az ünnepek során, amely eltér a vajdasági magyarok „hétköznapi” („Vajdaság”) megnevezésétől. Kutatásaim során kizárólag a nemzeti tartalmakat magában foglaló események és interakciók során találkoztam a „Délvidék” kifejezéssel, mint a „nemzetrész” rituális-identifikációs kötődésének megfogalmazásával (Papp 2002).

Az elmondottakat figyelembe véve érthetővé válhat számunkra egyik beszélgetőtársam értékelése a záróeseményről: „Itt most meglátod minden összevág abból amit eddig láttál.”

A „Mindennapi kenyerünk” ünnepi idejét a Kis Szent Teréz templomban tartott ünnepi szentmise majd a Szent István Millenniumi Emlékkútnál tartott megemlékezés foglalta keretbe. Utóbbi esemény nemzeti-vallási tartalmait az ünnepi műsorfüzet szavai is tudatosították a résztvevők számára: „Megemlékezés a déli harangszót elrendelő pápai bulla 501. évfordulójáról, amely egyúttal a nagyszabású, a délvidéki magyarság minden generációját felöleli, őseink örökségének szellemi és tárgyi hagyatékát bemutatni szándékozó háromnapos rendezvénysorozat záróeseménye.”

Ennek megfelelően a rítuson egyaránt részt vett a helyi vallási vezető, egyházi kórus és egy fiatalokból álló „hagyományörző” táncgyűttes.

A rítus üzenetei így összefüggve a korábban bemutatott rituális tér szimbólumaival a szervezők-építők tudatos stratégiáit mutatta a résztvevőkben elmélyíteni hivatott jelentéstartalmakat tekintve.

A rítus által teremtett megélt idő szerkezeti tartalmai ötvözték a múlt megjelenítését (a harangszó története kapcsán felidézett középkor ideje, a szerzeteseket imára hívó hang felidézése s mindennek összekapcsolása a nándorfehérvári diadal nemzeti délvidéki történelmi idejével). Az egyházi vezető által felidézett mitikus pillanatokban így találkozhatott a nemzeti múlt a vallási-egyetemes jelentések összefüggéseivel.

Mindez olyan érték és normarendszer elmélyítését is jelentette a rituális retorikában, amely a jelen időre vonatkozik, alkalmazandó élet-stratégiaként:

„Ma is egyszerre hív a harang, az egyház imára és a közösség teremtésére, összefogására.”

A vallási-nemzeti-etnikus közösségi tartalmak múltbeli és jelenbeli összefonódásának újabb aspektusát tudatosította a résztvevőkben a bácestopolyai fiatalok lakodalmas játéka is. A fenti tartalmakat kötötte össze a szakrális jelentéseket saját díszletükön központi helyre helyezett feszület szimbolizációjával e fiatal csoport.

Mint láttuk mindez összefügg a vallás, mint a kulturális és nemzeti tradíció integráló szerepével. A millenniumi rendezvénysorozat a hagyomány elsődlegességét kommunikáló eseményeinek e múltbeli és jelenbeli tradicionális - kulturális tartalmainak jövőbeni fontosságát, nemzeti-etnikai időtengelyének linearitását közvetítette folyamatosan a rítus során, ahogyan az a résztvevők interpretációiból is kiderülhet számunkra:

„A hagyomány az ősök hagyatéka, benne van ugyanúgy a vallás, a népünk története meg minden amik vagyunk, ezt mutatták be ezek a gyerekek, nagyon jó látni, hogy van jövőnk.”

„Ha megnézed ezt a műsort, a fiatalok a házasságot, a gyermekáldást mutatták be hagyományosan, mert ez a hagyomány meg a jövőnk is.” „Amit láttál az mindenkinek tetszett, láttad itt volt a város, mindenki körbeállta őket, nevettek, tapsoltak. Hogy miért? Mert ez a jövőbe vetett hitet és reménységet jelképezte” - fogalmazták meg beszélgetőtársaim a rítus jelentéstartalmait.

Felmerül azonban a kérdés, mennyiben általánosítható mindez a délvidéki magyarság egészének szempontjából?

Eddigi kutatásaim a fentiekkel összehasonlítható példái is alátámaszthatják az elmondottakat, de mivel azok is a résztvevő megfigyelés alkalmazásával értelmezett helyi-közösségi valóságokat mutatnak be, ezért a fenti kérdés továbbgondolásra való bocsátását egy az egész régió tapasztalatait megfogalmazó és a vajdasági magyar társadalom összessége felé „üzenő” írásból idézek. E sorok a Millennium kapcsán megjelenő népszerű vajdasági magyar folyóirat mellékletének első lapjáról valók, ezért ezek forrásértéke alapvető. Az alábbi idézetek azonban nem társulnak még a délvidéki magyar közösségek mindegyikének empirikus-értelmező feltárásával, ezért, mint említettem, a fenti kérdés továbbgondolhatóságát, hipotetikus kérdésfeltevéseit segíthetik elsősorban az alábbiak, kapcsolódva az előbb bemutatott egyedi jelentéstartalmakhoz:

„Mert nagy baj van ott - olvasható a Szabad Hét Nap millenniumi mellékletének bevezető oldalán - ahol a nemzet vagy a kisebb közösség nem a megszentelt hagyományaiba, megtartó értékeibe kapaszkodik, hanem ezektől egészen elrugaszkodva, ezekről egészen megfeledkezve idegen értékeket és mintákat majmolva elfordul önmagától... ez történt a kisebbségi sors nyomorúságába taszított, megfélemlített és kisemmizett délvidéki magyarsággal...

Megfogyatkozott, megnyomorgatott, apátiába süllyedt kisközösségünk tagjai közül még mindig nagyon sokan nemhogy nem kapaszkodnak bele tíz körömmel megszentelt hagyományainkba, megtartó értékeinkbe, szívdobogató szimbólumainkba, hanem egyenesen idegeneknek vagy giccseseknek tartják azokat. Ezt tette velük, ezt tette velünk az elmúlt nyolcvan esztendő elnemzetietlenítő kisebbségpolitikája (szemben azokkal)...., akik pontosan tudják, hogy honnan jöttünk és hová tartozunk..., akik még képesek, akik még hajlandók visszatámaszkodni ezekhez a megszentelt hagyományokhoz és értékekhez Önmagunkhoz. A nemzethez.” (Dudás 2000)

Az idézett írás általánosabb összefüggések felé mutató sorai megfelelni látszanak az általam feltárt empirikus valóságtartalmaknak hiszen azonos interpretációkat hallhattam a zentai rítus résztvevőitől is: „Ez itt most nem mese, tőlünk is sokan elvesztették a vallást, a hagyományokat, az értékeket. Nem büszkék rá, hogy magyarok, ezt most kell megváltoztatni, azért jó, hogy sokan voltunk itten, mert mások is láthatják jó dolog magyarnak lenni”. „Akik most itt vannak azok akik minden magyar és katolikus összejövetelen ott vannak, a többiek meg elrejtőznek, hát ott is maradhatnak mi így is jól megvagyunk”. „Az ünnepség megint előhozta a különbséget, hogy mi vajdaságiak nem vagyunk egységesen magyarok, ebbe eddig bele is törődtünk, de hát most mindenkiről szó volt, minden magyarról, a nemzetről, ha ők nem érzik ezt, az ő bajuk, elegendem van már belőlük”.

Kutatási tapasztalataim szerint az idézett indulatok szokatlan hangon szólnak a vajdasági magyar kisebbségi kultúra önértékeléséről. Mint korábbi tanulmányaimban rámutattam az elmúlt évtizedek állami szocializációjának hatásai illetve az ezekre válaszul gyakorlattá vált kisebbségi adaptációs stratégiák törésvonalakat hoztak létre a közösségben. Ezek a törésvonalak eddig is a tradíció és a vallási tartalmak azaz a „megszentelt hagyományok” eltérő közösségi értékelése és megélése mentén törtek felszínre (Papp 2001, 2002)

E konfliktusok azonban végül „az ilyenek vagyunk mi”, kollektív-harmonizáló regionális-vajdasági kisebbségi magyar identitásban találtak közös nevezőzöre.

Az ettől eltérő fenti, indulatos jelzők mindegyike azonban a millenniumi jelentés kontextusában fogalmazódott meg, amelynek vajdasági olvasata - az olvasottak és a megfigyelt rítus esetében egyaránt - a nemzethez való tartozást, a Délvidék, mint nemzetrészt tudatát szimbolizálta és mélyítette el a közösség tagjai számára. Akik át is élték mindezt jelen esetben a saját közösséghez való tartozás periferiájáról is kizárták mindazokat akik nem fejezték ki azonos kötődésüket a regionális kultúrán túlívelő egyetemes-nemzeti tartalmakkal. Láthattuk azt is, a „millenniumi üzenet” („megszentelt hagyományok”) kommunikációs csatornája a vallás kulturális kognitív kontextusa volt. A vallási tartalmak belső-szagrális jelentései mellett tehát etnikus-társadalmi rendszerként is értelmezhetőek kutatott közösségeim életében. A vallás így a saját etnikumhoz való tartozást reprezentálja a közösség tagjai számára, főként, mint a kulturális tradíció megőrzésének és áthagyományozódásának társadalmi-kulturális intézménye és rendszere.

A „megszentelt hagyomány” így válik a vallási-kisebbségi kultúra összefonódásának, értékrendszerének központi-integratív „sarokkövévé”, amellyel kommunikálva, amelyhez mérten a közösség tagjai és mikroközösségei megfogalmazzák identitásukat, gyakran konfliktusba is kerülve egymással.

A bemutatott példák azért is lehetnek fontosak a vajdasági magyar kisebbségi kultúra megértésének szempontjából mivel a nemzeti jelentéstartalmak is a fent említett vallási-kulturális kontextusban jelentek meg. Ennek fényében úgy vélem a millenniumi rítusokban résztvevők identitásában ezen alkalmak során mélyült el a nemzethez való tartozás, mint tudatos kötődés s ezáltal a kutatott közösségek etnikus tartalmait kutatva is új jelenségekkel fogunk találkozni a közeljövőben. (Erre utalnak a 2002 március 15-ei rítusokat elemző kutatásaim is - Papp 2002)

A vallási kontextus értelmezése a fent említettek mellett azért is fontos problémakörünk szempontjából, mivel a bemutatott rituális tér valamint a leírt rítus időszerkezetének átélhetősége egyaránt lehetővé tették a szagrális-nemzeti tér és idő dimenzióinak szimbolikus kitágítását. A szimbolikus rituális jelképek, retorikák, cselekmények megtapasztalhatóvá, jelenlévővé tették a nemzeti múlt, az ősök idejének a jelennel és a jövő etnikus stratégiáival együtt bemutatott egyidejűségét a regionalitáson, határokon átívelő, azokat irrelevánssá tevő térelményével összekapcsolva.

Egyik fiatal interjúalanyom a következőképp foglalta össze mindezt:

„Lehet, hogy volt aki nem élte át velünk ezt a verőfényes napot, de látod a város nagy része kint volt, a templomba be se fértünk, elfoglaltuk az egész teret. És itt együtt élhettük át az örök kötődéseinket. Boldognak kell, lehet lenni tehát, mert már Pál apostol is megmondta, ha hitetlenek is vesznek körül, még ha a feleséged is az, a te hited megszenteli őket is. Ezért van itt jövő, csak nem kell csüggedni, meg kell szentelnünk ezt a mi kis világunkat, sokat szenvedett népünket, családunkat.”

A fiatalember által közvetített, a rituális üzenetekkel egybecsengő s így ezek „dekódolására” is példaként szolgáló, jövőbe mutató stratégiaként is értelmezhető meglátása az általánosabb, vallási-antropológiai--teológiai összefüggéseket sem nélkülözi.

Beszélgetőtársam ugyanis úgy élte meg a fenti rítust, mint amely az etnikus-mikrotársadalmi ellentéteket, eltérő értékrendszereket is „megszentelte”. Ennek teológiai alapjául, meglátása szerint Pál apostol szentírási „üzenete” szolgál. Az általa felidézett részben az apostol házastársi kapcsolatokban ad útmutatást a hívők számára:

„A többieknek pedig én mondom nem az Úr: ha egy testvérnél hitetlen felesége van, aki kész vele élni, ne bocsássa el. És ha egy asszonynak hitetlen férje van, és ez kész vele élni, ne hagyja el a férjét. Mert a hitetlen férj meg van szentelve hívő felesége által, a hitetlen feleség

pedig hívő férje által; különben gyermekeitek is tisztátalanok volnának, így azonban szentek. Ha pedig a hitetlen házastárs válni akar, váljék el, nincs szolgaság alá vetve a hívő férj vagy a hívő feleség az ilyen esetekben. Mert arra hívtok el minket az Isten, hogy békességben éljünk. Mert mit tudod te, asszony megmentheted-e a férjedet? Vagy mit tudod, te férfi vajon megmentheted-e a feleségedet?” (1 Kor 7,12-16).

Pál apostol idézett kettős tanácsa⁸⁸: a keresztény fél ne törekedjék arra, hogy elváljon pogány házastársától, de nem szükséges ezt minden módon magakadályoznia sem.

Mint láttuk, mindez megfeleltethető a fentebb idézett interjúrészek meglátásaival, a nemzeti tartalmak átélhetőségére irányuló közösségi törekvésekkel valamint az ebben részt venni nem kívánó csoportok jellemzéseivel.

A szentírási részben idézett „megszentelés” azonban egyszerre fel is oldja a konfliktust a vallási tartalom irányából, hiszen ha - ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott - „ketté is válik a kultúra, a kultúránk, az sem tragédia, csak ha nem bízunk már a jövőben”. A szentírási levél alapján tehát a rítus szentsége és tartalma nem veszít jelentőségéből s így a konfliktuslehetőségek kiéleződése is elmarad a rítus résztvevői oldaláról.

A nemzeti tartalom „megszentelése” tehát feloldja a lokális identitás etnikus stratégiáit megelő és alkalmazó csoportok által heterogénnek tekintett kisebbségi magyar közösség belső konfliktusait. Ennek megfelelően - egyik interjúalanyom szavaival - a jövő „gyermekei” sem „veszélyeztetettek”, hiszen a „megszentelt hagyományok” időbeli linearitása biztosítja egy homogén nemzeti-kisebbségi közösség távlatát is a rítus résztvevői szerint. S ehhez ad ismét támpontot az előbb bemutatott szentírási üzenet is az abból merítők számára, (hiszen „a keresztények Istennel való közösségének « tisztító » (megszentelő) hatása van házasságukra, családjukra”) valamint - az eddig elemzettek olvasatában - a saját kulturális közösség egészét tekintve. (A Szentírásból idézettek és ezek magyarázataihoz lsd. Biblia 1997:1382)

A lokalitáson túli egységhez, a nemzeti univerzalizációhoz való integráció rituális, azaz egyszerre kognitív, emocionális, szimbolikus és szakrális megerősítésével találkozhattunk a fenti példák során.

E megerősítés és megszentelés által az egész közösség egyesülhetett a fenti tartalmakkal hiszen, a rítuson nem résztvevők, a nemzeti-etnikai-kulturális tradícióra és identitásra másként fókuszálók is „megszentelődtek” a rítus által, a vallási-teológiai jelentéstartalmak kontextusában.

Mindezek a tartalmak végül a rítus időlinearitásának jelentéseivel (az „ősök idejének” összekapcsolódása a jelennel és a jövő generációk perspektívájával) kiegészülve a térben és időben egyaránt „teljes” lokális közösséget kapcsoltak az „egyetemes magyar nemzet” világához.

⁸⁸ A páli részek egyértelműsége és alkalmazhatósága kutatott közösségeimben korábban is felmerült a Szentírás egyéb részleteivel egyetemben, mint hivatkozott és követett életstratégia beszélgetőtársaim számára.

Bibliográfia

A Heidelbergi Káté —A Második Helvét Hitvallás
1999. Budapest: Kálvin Kiadó.

A hetedik napot ünneplő adventisták hitelvei
2002. Budapest: Advent Kiadó.

A megváltás története
é.n. Budapest: A Sola Scriptura Lelkészképző és Teológiai Főiskola jegyzete.

A. GERGELY András
1995. *Bevezető*. In: A. Gergely András (szerk.), *Rövid etnoregionális elemzések* Budapest: MTA, 3–7.
1996a. *Politikai antropológia*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.
1996b. Kisebbség és hagyomány határán. *Pro Minoritate* 5: 63–71.

A. GERGELY András (szerk.)
1996. *Etnikai-antropológiai kutatómódszertan*. MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont.

ANGELUSZ ERZSÉBET
1996. *Antropológia és nevelés*. Budapest: Akadémiai Kiadó

ANGELINI, IGNAZIA MARIA
1991. *A katolicizmus*. Budapest-Szeged: Gondolat - Szent Gellért Kiadó

ARATÓ Endre – PERÉNYI József
1988. *Jugoszlávia története*. Budapest: ELTE–BTK.

BACSKAI SÁNDOR
1997. *Egy lépés Jeruzsálem felé*. New York–Budapest–Jeruzsálem: Múlt és jövő.

BARTHA Elek
1987. Vallás és etnikum. Adatok a dél-bánsági magyarság identitásához. *Vallási Néprajz* 3: 194–217.
1992. *Vallásökológia*. Debrecen: Ethnica.

BERKI Feriz
1975. *Az orthodox kereszténység*. Budapest.

BIBLIA
1994. Budapest: Magyar Bibliatársulat–Kálvin.

BIBLIA
1997. Teljes kétnyelvű (héber-magyar). Budapest: IMIT-Makkabi.

Magyarázatos Károli Biblia
2001. Budapest: Veritas Kiadó.

BIACSI Antal

1994. *Kis délvideki demográfia*. Szabadka: Magyarságkutató Tudományos Társaság–Szabadegyetem.

BIBÓ István

1984. Zsidókérdés Magyarországon 1948 után. In: Hanák Péter (szerk.), *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus*. Budapest, 139-294.

BOAS, Franz

1938. *Methods of Research*. In: Boas, Franz (ed.), *General Anthropology* Boston–New York, 666–686.

BODROGI Tibor

1984. Revival. In: Ortutay Gyula (szerk.), *Néprajzi Lexikon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BOGLÁR Lajos

1956. *A diffuzionizmus és változatai*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék (kézirat).

1979. A néprajzi megközelítés és megismerés „eszközei”: dél-amerikai terepmunkáim néhány tapasztalata. *Ethnographia* 3: 415–420.

1993. Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai. In: Kunt Ernő–Szarvas Zsuzsa (szerk.), *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon* 107–113.

1995. *Vallás és antropológia*. Budapest: Szimbiózis.

1996. *Mítosz és kultúra*. Budapest: Szimbiózis

BOGLÁR Lajos – PAPP Richárd

1999. *A tükrök két oldala. Kulturális antropológiai kézikönyv*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék–BGF Keleti Akadémia.

BOMAN Thorleif

1960. *Hebrew Thought Compared with Greek*. London.

1998. *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*. Budapest: Kálvin.

BORDÁS László

2000. Élmények a Magyar Reformátusok IV. Világtalálkozójáról másképpen. In: *Jugoszláviai Református Egyház Évkönyve*. Újvidék.

BORSÁNYI László

1988. A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia* 1: 53–82.

BUBER Martin

1940. *A zsidóság megújítása*. Budapest.

1995. *Hászid történetek I-2*. Budapest.

CADIER, Jean

1994. *Kálvin: Egy ember Isten igájában*. Budapest: Kálvin Kiadó.

CSEPELI György – ÖRKÉNY Antal

1998. Nemzetközi összehasonlító szociológiai vizsgálat a nemzeti identitásról. *Szociológiai Szemle* 3: 3–37.

- CSEPELI György
1987. *Csoporttudat - nemzettudat*. Budapest: Magvető.
- CSEPELI György
2001. *Szociálpszichológia*. Budapest: Osiris.
- CSERI Kálmán
1994. *Református hitünk*. Budapest: Kálvin Kiadó.
- DALINSZKY Árpád
2000. Evangéliumi üzenet. In: Keszthelyi Gyula (szerk.), *Egyház és magyarság*. Budapest: Custus Kiadó, 171–174.
- DEUTSCH Gábor
1998. *A zsidóság Tórája*. Budapest: ORKI-jegyzet.
- DEUTSCH Róbert – LANDESZMANN György – LŐWY Tamás – RAJ Tamás – Dr. SCHÖNER Alfréd – Dr. SINGER Ödön
1987. *Halljad Izrael. A zsidó vallás alapjai*. Budapest.
- DIÓSI Ágnes
1997. *Várj madár...* Budapest: Kávé Kiadó.
- DOMÁN István
1991. A zsidó vallás. In: Geszthelyi Tamás (szerk.), *Vallások a mai Magyarországon* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- DONIN Hayim Halévi
1997. *Zsidónak lenni*. Budapest: Göncöl.
- DOUGLASS, Klaus
2002. *Az új reformáció*. Budapest: Kálvin Kiadó.
- DOWNS, James
1973. *Human Nature: An Introduction to Cultural Anthropology*. Beverly Hills, California.
- DURKHEIM, Émile
1915. *The Elementary Forms of the Religious life*. London.
- ELIADE, Mircea
1993. *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest: Európa.
1994. *Vallási hiedelmek és eszmék története I*. Budapest: Osiris.
1995. *Vallási hiedelmek és eszmék története II*. Budapest: Osiris.
1996a. *Vallási hiedelmek és eszmék története III*. Budapest: Osiris.
1996b. *Szent és profán*. Budapest: Európa.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evans
1948. *Social Anthropology*. Oxford.
1963. *The Nuer. A Description in the Modes of Livelihood and Political Institutions os a Wilatic Pegale*. Oxford.

FEHÉR Ágnes

1991. A szabadegyházak. In: Geszthelyi Tamás (szerk.), *Egyházak és vallások a mai Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FEJŐS Zoltán

1979. Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata. *Ethnographia* 3: 406–414.

FEKETE Péter

1993. *Az egyház és a szekta*. Budapest: Kálvin Kiadó.

FÉL Edit

1991. A saját kultúrájában kutató etnológus. *Ethnographia* 1–2: 1–8.

FÉNER Tamás – SCHEIBER Sándor

1984. ... és beszéld el fiadnak: *Zsidó hagyományok Magyarországon*. Budapest: Corvina.

FIRTH, Raymond

1951. Contemporary British Socialanthropology. *American Anthropologist* 53: 474–489.

FLUSSER David

1995. *Jézus: Az ókori zsidó történelem és irodalom tükrében*. Budapest: Múlt és Jövő.

FOJIMOVICS Kinga – KOMORÓCZY Géza – PUSZTAI Viktória – STRBIK Andrea

1995. *A zsidó Budapest*. Budapest: Városháza. MTA Judaisztikai Kutatócsoport.

FRÖLICH Róbert

1996. *Rövid ismertető a zsinagóga és a zsidó rítus kegyszereiről a Dohány utcai zsinagóga berendezése és kegyszerei alapján*. Budapest: HM Tábori Rabbinate.

GANZFRIED Rabbi Slamo

1988. *Kiccur Sulchan Aruch: A Sulchan Aruch kivonata*. Budapest: MIOK.

GÁBRITYNÉ Molnár Irén

1997. A nemzeti és vallási tudat egybefonódása a Délvidéken. *Kisebbségkutatás* 3: 284–298.

GÁL Ferenc

1990. *Pál apostol levelei*. Budapest.

GÁSPÁR Csaba László

1994. *Vallásfilozófiai vázlatok*. Piliscsaba, PPKE.

GEERTZ, Clifford

1969. The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss. In: Manners–Kaplan, *Theory in Anthropology* 551–568.

GENNEP, Arnold van

1960. *The Rites de Passage*. Chicago.

GEREBEN Ferenc

1999. *Identitás, kultúra, kisebbség. Felmérés a közép-európai magyar népesség körében.* Osiris–MTA Kisebbségkutató Műhely.

GEREBEN Ferenc – TOMKA Miklós

2000. *Vallásosság és nemzettudat: Vizsgálatok Erdélyben.* Budapest: Kerkai Könyvek.

GESZTHELYI Tamás (szerk.)

1991. *Egyházak és vallások a mai Magyarországon.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

GIDDENS, Anthony

1993. *Sociology.* Cambridge.

1995. *Szociológia.* Budapest: Osiris.

GONDA László

1992. *A zsidóság Magyarországon 1526-1945.* Budapest: Századvég.

GÖNCZ Lajos

1999. *A magyar nyelv Jugoszláviában (Vajdaságban).* Budapest: Osiris–Forum–MTA Kisebbségkutató Műhely.

GRAVES, Robert – PATAI, Raphael

1994. *Héber mítoszok.* Szeged.

GRUBAČIĆ, Brateslav, TOMIĆ, Momir

1996. *Srpske slave.* Beograd: Litera.

HAAG, Herbert

1989. *Bibliai Lexikon.* Budapest: Apostoli Szentszék Könyvkiadója.

HADROVICS László

1991. *Vallás, egyház, nemzettudat. A szer egyház szerepe a török uralom alatt.* Budapest: ELTE.

HAJNAL Virág

2001. „Mint leveleket a vihar” – Egy kétnyelvű falu. In: Bakó Boglárka (szerk.), *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében.* Budapest: MTA Társadalomkutató Központ.

HAHN István

1947. Zsidó szellemi életünk néhány kérdéséről. In: Scheiber Sándor (szerk.), *Szolgaságból-szolgaságba.* Budapest.

1983. *Naptári rendszerek és időszámítás.* Budapest: Gondolat.

1995. *Zsidó ünnepek és népszokások.* Budapest: Makkabi.

1996. *A zsidó nép története.* Budapest: Makkabi.

HAJDU André

1990. Lévi-Staruss, a rézbőrű. *Múlt és Jövő* 3: 81–85.

HEGEDŰS Antal

2000. A Vajdaság története 1944-ig. In: *Magyarok a világban. Kárpát-medence*. Budapest: Ceba Kiadó, 601–605.

HERTZ, I.H. (szerk.)

1984. *Mózes öt könyve és a haftárák*. Budapest.

HOLLÓS Marida

1993. *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék.

1995. *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Szimbiózis.

HUSEBY-DARVAS, Éva Veronika

1985. Közösség és identitás Cserépfalun. *Ethnographia* 4: 493–508.

JELAVICH Barbara

1996. *A Balkán története* I–II. Budapest: Osiris.

JÓLESZ Károly

1985. *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest.

1996. *Kincsestár*. Budapest.

KÁROLYI Gáspár

1990. *A Vizsolyi Biblia Elöljáró beszéde*. 2: 123-134.

KATONA Imre

1990. Vallás, társadalom, néprajz. In: Ecsedy Ildikó–Ferenczy Mária (szerk.), *Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján*. Budapest: MTA.

KESZTHELYI Gyula (szerk.)

2000. *Egyház és magyarság*. Budapest: Custus Kiadó.

KISS Mária

1988. *Délszláv szokások a Duna mentén*. Budapest.

KOLAKOWSKI Leszek

1994. *Metafizikai horror*. Budapest: Osiris–Századvég.

KOMORÓCZY Géza

1995. *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest: Osiris.

KOOL, Anne-Marie

1999. A misszió eszközei az ezredfordulón. In: *Tanítványság és szolgálat*. Budapest: Harmat, 39–61.

KOVÁCS András

1992. Zsidó identitás és etnicitás. *Világosság* 4: 280–291.

KÖRMENDI Balázs

1990. *Zsidó gyónás*.

KRAUSZ Naftali – OBERLANDER Baruck (szerk.)

1996. *Sámuel imája, Zsidó Imakönyv*. Budapest. Chábád Lubavics Zsidó nevelési és Oktatási Egyesület.

1998. *Sámson fohásza. Engesztelőnap imarendje*. Budapest. Chábád Lubavics Zsidó nevelési és Oktatási Egyesület.

LANGE Nicholas de

1996. *A zsidó világ atlasza*. Budapest: Helikon.

LAU Rabbi Israel Méir

1994. *A zsidó élet törvényei*. Jerusalem.

LEACH, Edmund

1997. *Szociálanropológia*. Budapest: Osiris.

LEBOVITS József

1928. *Zsidó hitéleti kislexikon*. Mohács.

LÉON Dufour Xavier (szerk.)

1986. *Biblikus teológiai szótár*. Budapest.

LÉVINAS Emmanuel

1992. Jobban szeretni a Tórát, mint Istent. In: *Hiány* 7: 22–23.

MARCUS, George E. – FISCHER, Marcus I.

1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experiment in the Human Sciences*. Chicago–London.

Magyarok a világban. Kárpát-medence

2000. Budapest: Ceba Kiadó.

MARÓT Károly

1994. Rítus és ünnep. *Ethnographia* 143–187.

1945. Survival és revival. *Ethnographia* 1–7.

MAUSS, Marcel

2000. *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris.

Megtartó egyház

1997. *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris.

MIRNICS Károly

1990. Egy asszimilálódó nemzeti kisebbség jelene és jövője. In: *VMDK Évkönyve*. Újvidék, 181–190.

MOLNÁR Ernő

1921–1923 (rep. 1989). *A Talmud könyvei*. Budapest.

NIEDERMÜLLER Péter

1993. Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában. In: Kunt Ernő–Szarvas Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolc: ME Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék, 27–87.

1995a. A „szimbolikus” és a kulturális elemzés: megjegyzések a szimbolikus antropológiáról. In: Kapitány Ágnes, Kapitány Gábor (szerk.): *„Jelbeszéd az életünk”*. Budapest: Osiris–Századvég, 198–211.

1995b. A város és a városi kultúra: antropológiai megközelítés. In: Kapitány Ágnes, Kapitány Gábor (szerk.): *„Jelbeszéd az életünk”*. Budapest: Osiris, 555–566.

OBERLANDER Baruch

1997. A zsidó identitás. In: Bálint Zsidó Közösségi Ház programfüzete: *A hónap története november*. Budapest.

OLÁH János

1998. *Bevezetés a Szentírásba*. Budapest: ORKI-jegyzet.

OLBRACHT Iván

1987. *Kárpátaljai trilógia*. Bratislava.

ORBÁN Ferenc

1996. *Zsidó élet Magyarországon*. Budapest.

OTTO, Rudolf

1997. *A szent*. Budapest: Osiris.

PÁLHEGYI Ferenc

1999. *Keresztyén házasság*. Budapest: Kálvin Kiadó.

PAPP Richárd

1993a. Pészach Kárpátalján. *Szombat* 9: 27–31.

1993b. *A magyarországi szerbségről*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék (kézirat).

1996. *Szakadékok és hidak. A román–magyar egymás mellett élés lehetőségei és stratégiai Hargita megyében*. Budapest: MTA Etnoregionális Kutatóközpont.

1998. *Közép-Európa antropológiája*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék.

1999. *„Mozgó jelen”*. *Az idő a zsidó kultúrában a budapesti zsidó közösség életének tükrében*. Budapest–Debrecen.

2000a. *Magyar zsidó revival?* Budapest: MTA Kisebbségkutató Műhely.

2000b. Vakuvillanás a zsinagógában. *Ethnica* (1.): 4–6.

2000c. Tér és idő a zsidó kultúra rituális életében. *Kultúra és Közösség* 2–3: 55–71.

2000d. Boglár Lajos–Papp Richárd: A tükör másik oldala: Kultúra és személyiség. *Kultúra és Közösség* 2–3: 39–49.

2001a. A jugoszláviai zsidóság zentai kutatója. *Remény* 5: 53–57.

2001b. Fonott kalács. Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása. *Kultúra és Közösség* 1: 91–99.

2001c. Vallásosság és nemzettudat empirikus kutatási lehetőségei a határon túli magyar társadalmakban. *Regio* 1: 213–232.

2001d. *A vallásosság első szintje. Vallás, kultúra és identitás a Vajdaságban*. MTA Kisebbségkutató Intézet. www.mtaki.hu (megjelenés előtt).

2001e. Vallás és tradíció a Vajdaságban: avagy nyugdíjba ment-e a télapó? *Ethnica* 3: 106–108.

- 2001f. Vallásosság és nemzettudat empirikus kutatási lehetőségei a határon túli magyar társadalmakban. *Regio* 1: 213–223.
- 2001g. Vallás és identitás a Vajdaságban: egy társadalomtudományi kísérletről. In: Tóth Károly (szerk.), *Ezredforduló. A tudomány jelene és jövője a kisebbségben élő közösségek életében*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum. 143–171.
- 2001h. Etnikus vallások a Vajdaságban? *Kisebbségkutatás* 3: 415–437.
- 2002a. Szakrális és etnikai tartalmak a Vajdaság felekezeti életében. *Ethnica* 1: 31–33.
- 2002b. Kisebbség, kultúra, tradíció városon és falun: életképek a Vajdaságból. *Kisebbségkutatás* 2: 505–515.
- 2002c. Egy milleniumi emlékkút jelentései a Vajdaságban. *Kultúra és Közösség* 2: 7–13.
- 2002d. Történelmi egyházak a Vajdaságban: szakrális-etnikus stratégiák? In: Kovács Nóra, Szarka László (szerk.), *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 163–195.
- 2002e. Rítus és nemzet. A vajdasági magyar kisebbségi kultúra tükrében. *Létünk* 1–2: 37–51. www.mtaki.hu.
- 2002f. A beregszászi zsidók kincse. *Remény* 3: 52–57.
- 2002g. A „zsidó mentalitás” terei. *Kisebbségkutatás* 3: 711–728.

PATAI József

1997. *A középső kapu*. New York - Budapest - Jeruzsálem: Múlt és Jövő.

POLLÁK Miksa ford. és magy.

1987. *Izráel istentisztelete: Imádságoskönyv*. Budapest: MIOK.

PRÓNAI Csaba

1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest–Kolozsvár.

REISINGER János

1999a. *A vasárnapkérdés*. Budapest: Bibliaiskolák Közössége.

1999b. *Hit vagy hagyomány?* Budapest: Bibliaiskolák Közössége.

RÉKAI Miklós

1995. *Keserű gyökér*. Budapest: Néprajzi Múzeum.

1997. *A munkácsi zsidók „terített asztala”*. Budapest: Osiris.

RONCHI, Sergio

1991. *A protestantizmus*. Budapest: Gondolat.

ROSENZWEIG Franz

1990a. A zsidó történelem szelleme és korszakai. *Múlt és Jövő* 3: 75–80.

1990b. *Nem hang és füst*. Budapest: Holnap.

SÁRKÁNY Mihály

2000. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest: L'Harmattan.

SCHEIBER Sándor

1990. Emberi ünnep. *Múlt és Jövő* 3: 4–7.

SEYMOUR, Smith Charlotte

1986. *Macmillan Dictionary of Anthropology*. Great Britain.

SHILS, Edward
1981. *Traditions*. Chicago.

SILLING István
2001. *Megszentelt jeleink. A 250 éves Kupuszina szabadtéri vallási emlékei*. Kupuszina.

SCHMEMANN, Alexander
1997. *Liturgia és élet*. Budapest: Corvinus Kiadó.
2001. *A világ életéért*. Budapest: Paulusz Hungarus Kairosz.

SCHNEIDER Theodor (szerk.)
1996. *Dogmatika*. Budapest: Vigilia.

SCHOLEM Gershom
1995. *A kabbala helye az európai szellemtörténetben: Válogatott írások I-II*. Budapest: Atlantisz.

SCHÖN Dezső
1997. *Istenkeresők a Kárpátok alatt*. Budapest: Múlt és Jövő.

SCHÖNER Alfréd
1987. „Bánatból öröm”: Az ünnepek világa. In: Deutsch Róbert, Landesmann György, Lövy Tamás, Raj Tamás, Schöner Alfréd, Singer Ödön: *Halljad Izrael. A zsidó vallás alapjai*. Budapest, 59-93.

SINGER Isaac
1984. *A hét kicsi suszter*. Budapest: Európa.

SINGER Ödön
1987. A zsidó otthon. In: Deutsch Róbert, Landesmann György: *Halljad Izrael A zsidó vallás alapjai*. Budapest, 21-29.

SOKCSEVICS Dénes, SZILÁGYI Imre, SZILÁGY Károly
1993. *Déli szomszédaink története*. Budapest.

SÓLEM Áléchem
1959. *Énekek éneke*. Budapest: Európa.
1983. *Tóbiás a tejesember*. Budapest: Helikon.

STOTT, John R. W.
1999. Radikális tanítványság. In: *Tanítványság és szolgálat*. Budapest: Harmat, 13–24.

SZABOLCSI Lajos
1996. *Magyar hászid történetek*. Budapest: Makkabi.

SZÉKELY András Bertalan
1990. Vallás és egyház a jugoszláviai magyarság életében. *Új Symposion* 9–10: 45–53.

TAMÁS Gáspár Miklós
1997. Zsidók, konzervatívok, próféták. *Szombat* 8: 9–12.

TATÁR György

1993. *Pompeji és a Titanic*. Budapest: Atlantisz.

TROELTSCH, Ernst

1981. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Chicago: Press University of Chicago.

THÖLE, Reinhard (szerk.)

2001. *Bevezetés az ortodoxia világába*. Budapest: Kálvin Kiadó.

UJVÁRY Zoltán, EPERJESSY Ernő, KRUPA András (szerk.)

1991. *Nemzetiség–Identitás: A IV. Nemzetközi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai*
Békéscsaba–Debrecen: Ethnica.

UNTERMAN Alan

1999. *Zsidó hagyományok lexikona*. Budapest: Helikon.

ÚJVÁRI Péter szerk.

1929. *Zsidó Lexikon*. Budapest.

VAJDA László

1948. Kövek a síron. In: *IMIT Évkönyv*. Budapest: IMIT, 209–241.

Vallási életünk

2000. In: Gábrityné Molnár Irén – Mirnics Zsuzsa: *Vajdasági marasztaló*

VANKÓ Zsuzsa

1994. *A boldogság törvénye Bibliai etika*. Budapest: Bibliaiskolák Közössége.

VANKÓ Zsuzsa, REISINGER János

1993. *Bevezetés a Biblia tanulmányozásához*. Budapest: Bibliaiskolák Közössége.

2000. *Mózes III. Könyve, a Leviticus*. Budapest: Sola Scriptura.

VARGA József

2000. Vajdasági egyházi körülmények. In: Keszthelyi Gyula (szerk.): *Egyház és magyarság*. Budapest: Custus Kiadó, 367–369.

WEBER, Max

1978. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*.

WHITE, Ellen G.

2001. *Pátriárkák és próféták*. Budapest: Bibliaközösségek Közössége.

2002. *Jézus élete*. Budapest: Advent Kiadó.

ZBOROWSKI, Mark – HERZOG, Elizabeth

1962. *Life is with people: The culture of the shtetl*. New York, Schoken Books.

Zenta monográfiája I.

2000. Zenta: Dudás Gyula Múzeum–Levéltárbarátok Köre.