



Hidak

TANULMÁNYKÖTET

2022 – 2023



Impresszum

Kiadja a Brenner János Hittudományi Főiskola

Felelős kiadó: Dr. Reisner Ferenc

Cím: 9021 Győr, Káptalándomb 7.

Telefonszám: +36 (96) 313-055

E-mail cím: titkarsag@bjhf.hu

Szerkesztők: Nemes Gábor - Vljaj Márk

Tördelés, nyomdai előkészítés: Wölfinger Béla (v)

© Brenner János Hittudományi Főiskola. Minden jog fenntartva.

ISBN 978-615-81873-2-9



Előszó

„Legyen a magyar Egyház a hidak építője és a párbeszéd előmozdítója!” – mondta Ferenc pápa 2021-es budapesti látogatása során.

A híd mint vallási és kulturális jelkép évezredek óta jelen van az emberek mindennapjaiban; elegendő az ókori Róma pontifexeiére, vagy épp a Transatlantic együttes 2001-es albumának címadó dalára, a *Bridge Across Forever*re gondolni. Hidat építeni – átvitt vallási, tudományos vagy (pop)kulturális értelemben – mindig egyet jelent a kapcsolatépítéssel és -teremtéssel. A párbeszédre való nyitottság az Egyház katolicitásából is következik, amely egyszerre jelenti a térbeli és az időbeli egyetemességet, de az ember által létrehozott értékekre való nyitottságot is. Ahogy a II. Vatikáni zsinat atyái megfogalmazták: „Ez az Isten népét ékesítő egyetemesség magának az Úrnak ajándéka, s ennek révén a katolikus Egyház hathatósan és szünet nélkül arra törekszik, hogy az egész emberiséget összes javaival a fő, Krisztus alatt, az ő Lelkének egységében foglalja újra össze” (LG 13).

XVI. Benedek pápa megnyilatkozásaiban – amint arra Török Csaba rámutat – tetten érhető a „nagy” és a „kis” kultúra szétválasztása. Utóbbi alatt a mindennapi élethez köthető „plebejuskultúrát” érthetjük, míg előbbi a művészetek és tudományok világát jelöli, amelyben az örök Igazság felragyog. Bár az úgynevezett „kis” kultúrának is jut szerep a világgal folytatott dialógusban, mégis a „nagy” kultúra lesz az a terep, ahol a hit kibontakozhat.¹ Az *Igazság munkatársainak* a feladata tehát az, hogy a „nagy” kultúra világában szolgálva mozdítsák elő az új evangelizációt.

A Szentatyával való második magyarországi találkozás alkalmából örömmel adjuk közre a Brenner János Hittudományi Főiskola tanulmánykötetét, bízva abban, hogy szerény munkánkkal bekapcsolódhatunk a vallások, tudományterületek és kultúrák közötti „hídépítés” munkájába.

Vlaj Márk

1 Vö. TÖRÖK CSABA: *A kultúrák Lelke*, Új Ember, Budapest, 2013, 108skk.



Pasquale Bua¹

A keresztség és a bérmálás az ökumenikus dialógusban

A keresztségnek a Szentháromság nevében vízzel történő kiszolgáltatását a keresztesny felekezetek többsége immár a keresztesny élet és a Krisztus egyetlen egyházába való belépés szentségi, tehát objektív alapjának tekinti.² Hippói Ágoston, ahogyan már bemutatottuk,³ erélyesen védelmezte a donatisták által kiszolgáltatott keresztesnyt azokkal szemben, akik – Karthágói Cipriánt követve – tagadták az eretnek szolgálattévők által kiszolgáltatott keresztesny érvényességét. Ezzel Hippó püspöke megnyitott „egy *ante litteram* ökumenikus időszakot, amennyiben sikerült teret adnia az egyház egy kibővített dimenziójának, egy olyan egyháziasságnak, amely túlmutat egy, a történelemben teljesnek vélelmezett egyház határain”.⁴

Ezt a nyitást azonban az egyházi tanítóhivatal nem követte azonnal. XII. Piusz 1943-ban még kijelentette: „Az egyház tagjai közé azonban valójában csak azokat kell számítanunk, akik az újjászületés fürdőjében részesültek, és az igaz hitet vallják, és sem száználmas módon önként nem vonták ki magukat a test szervezetéből, sem a törvényes tekintély nem zárta ki őket valami súlyos véték miatt”.⁵

A *Mystici corporis*, amely a maga idejében egy alapvető előrelépést jelentett az egyházzól szóló katolikus tanításban, egyfelől a keresztesnyben és a hitben gyökereztetni az egyházzhoz tartozást, másfelől nem megy még olyan messzire, hogy a nem katolikus keresztesnyekről *membra ecclesiae*ként beszéljen, mivel náluk hiányzik az ugyanazon szentségekben való részesedés köteléke (a protestánsok esetében) vagy legalábbis az azonos hierarchikus tekintélynek való engedelmesség (az ortodoxok esetében). Következésképpen ezek a személyek nem lennének a misztikus test tagjai, „híjával vannak olyan nagy mennyei adománynak, segítségnek, amit csak a katolikus egyházban tudnának

1 (Velletri, Olaszország, 1982 –) olasz katolikus teológus, a Latina–Terracina–Sezze–Priverno-i Egyházmegye papja, az Anagni Hittudományi Főiskola (Istituto Teologico Leoniano di Anagni) rektora, a római Gregoriana és Urbaniana egyetemek vendégprofesszora, a Püspöki Szinódus Főtitkárságának tagja. Jelen fordítás a szerző *Battesimo e confermazione* című könyvének 16.3 alfejezete (*Battesimo e confermazione* in GIACOMO CANOBBIO – ANGELO MAFFEIS [szerk.]: *Nuovo corso di teologia sistematica* 7, Queriniana, Brescia, 2016, 616–621).

2 Vö. EMMANUEL LANNE: *Battesimo*, in Nicholas Lossky et alii (szerk.), *Dizionario del movimento ecumenico*, Dehoniane, Bologna, 1994, 87–91.

3 A szerző itt a könyv 7. fejezetének 2. alfejezetében leírtakra utal vissza (278–291) – A ford.

4 Így: LUIGI SARTORI: *Battesimo e unità della chiesa. Un unico battesimo, un' unica chiesa?*, *Studi ecumenici* 13 (1995) 59–71: itt: 61.

5 HEINRICH DENZINGER (szerk.): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Dehoniane, Bologna, 2012 (magyarul: HEINRICH DENZINGER – PETER HÜNERMANN [szerk.]: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örkömcés – Szent István Társulat, Bányaterenyne – Budapest, 2004), (a továbbiakban: DH) 3802.



elnyerni”, őket inkább „egy öntudatlan vágy és sóvárgás rendeli a Megváltó misztikus testéhez”.⁶

A fordulópont a II. Vatikáni Zsinattal érkezett el, amely – XII. Piuszal ellentétben – immár került, hogy Krisztus egyházát (más néven az ő misztikus testét) *tout court* megegyeztesse a katolikus egyházzal, megerősítve – a híres *subsistit in*⁷ tanítással –, *hogy az egyház ebben találja meg történelmi létezésének fő formáját, de anélkül, hogy megátolná, hogy az igazi elementa ecclesiae* megtalálható legyen a római egyház látható összetételén kívül is, vagyis a többi keresztény egyházban és közösségben, láthatatlanul sarkallva a katolikus egységre.⁸

A nem katolikusok ebben az értelemben sokkal többek, mint az egyházhoz „rendeltek”: jelentőségteljes, hogy miközben a zsinat átveszi ezt a kifejezést annak a kapcsolatnak a definiálására, amely a nem keresztényeket az egyházhoz köti,⁹ más keresztény felekezetekkel kapcsolatban azt hirdeti, hogy azokkal „az egyház sokféle kapcsolatban tudja magát”.¹⁰

Ezt a diskurzust az ökumenizmusról szóló zsinati dekrétum szándékosan újra felveszi, ahol ez a bizonyos *coniunctio* – mint tudjuk – a *communio imperfecta* fogalmával van pontosítva, ezzel akarván kijelenteni, hogy minden megkeresztelt már tényleges közösségben van egymással, jóllehet még tökéletlen módon: „azok ugyanis, akik hisznek Krisztusban és szabályszerűen részesültek a keresztség szentségében, már bizonyos – jóllehet nem tökéletes – közösségbe kerültek a katolikus egyházzal”.¹¹ Ennek a közösségnek ontológiai alapja éppen az egy hitben és az egy keresztségben lelhető meg, amelyeket elválaszthatatlan kettősnek tekintünk.¹²

Bizonyos értelemben a II. Vatikáni Zsinat ökumenikus tanításának alapja éppen a keresztség „egyháziasító” karakterének újrafelfedezése: mindazok, akik megkeresztelkedtek, Krisztus egyházának részesei lesznek, annak az egyháznak, amely megelőz és

6 DH 3821. Felhívjuk a figyelmet az egyházhoz tartozás témájával kapcsolatban a *Mystici corporis*ban Joseph Ratzinger még mindig értékes reflexióira: JOSEPH RATZINGER: *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe*, Queriniana, Brescia, 1992, 99–114.

7 *Lumen gentium* (a továbbiakban: LG) 8: *Enchiridion vaticanum* (a továbbiakban: EV) 1, Dehoniane, Bologna, 1966–, n. 305 (magyarul: *A II. Vatikáni zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest, 2000): „Ez az egyház a világban mint alkotmányos és rendezett társaság a Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök által kormányzott katolikus egyházban létezik (*subsistit in ecclesia catholica*), jóllehet szervezetén kívül is megtalálható az igazságnak és a megszentelésnek több eleme (*elementa plura sanctificationis et veritatis*), melyek mint Krisztus egyházának saját ajándékai a katolikus egységre sarkallnak.”

8 A *subsistit in* széles körű vitájával kapcsolatban, amelyre itt nem tudunk kitérni, utalunk az A. Maffeis által nemrégiben adott világos magyarázatra: ANGELO MAFFEIS: *Il dibattito sul significato della formula „subsistit in” (LG 8) tra esegesi testuale e interpretazione teologica*, *Teologia* 38 (2013) 26–58.

9 LG 16: EV 1, n. 326.

10 LG 15: EV 1, n. 325.

11 *Unitatis redintegratio* (a továbbiakban: UR) 3: EV 1, n. 503.

12 UR 3: EV 1, n. 503, azokról beszél ugyanis, akik „in Christo credunt et baptismum rite receperunt”.

ellenáll minden keresztény felekezet közötti történelmi különbségnek.¹³ És a keresztység kölcsönös elismerése, amelyet a legtöbb keresztény egyházban és felekezetben kezdeményeztek az utóbbi évtizedekben, csak megerősíti ezt a tudatosságot. Mintha azt akarná mondani, hogy minden hiányosság ellenére – amelyetől a Rómától elszakadt keresztény felekezetek objektíve szenvednek – bárhol, ahol keresztység van, van egyház vagy legalábbis igazi *elementa ecclesiae*.¹⁴ Elemek, amelyek alkalmasak megalapozni egy konstitutívan ökumenikus keresztiségi ekkleziológiát.¹⁵

Az Egyházak Ökumenikus Tanácsának *Faith and Order* bizottságának Limai Dokumentuma¹⁶ is az „egyház keresztiségi egységét” hirdeti, amely megelőz minden történelmi megosztottságot és az eucharisztikus, szolgálati, hierarchikus és fegyelmi egységet sürgeti: „Az Urunk iránti engedelmisségben kiszolgáltatott keresztiség közös tanítványosságunk jele és pecsétje. Az ő keresztiségük által egyesülnek a keresztények Krisztussal, minden más kereszténnyel és minden idők és helyek egyházával. Közös keresztiségünk tehát, amely a hitben egyesít bennünket Krisztussal, az egység alapvető köteléke. Egy nép vagyunk, és arra vagyunk meghívva, hogy egy Urat valljunk és szolgáljunk mindenütt és az egész világon. A Krisztussal való egység, amelyben keresztiség által részesezdünk, fontos következményekkel jár a keresztény egységre nézve. »Egy a keresztiség, egy az Isten és mindeneknek Atyja« (Ef 4,4-6). Amikor megvalósul az egy, szent, katolikus és apostoli egyházban a keresztiségi egység, akkor lehet valódi keresztény bizonyosságot tenni Isten szeretetéről, amely gyógyít és kiengesztel. Ennélfogva a mi Krisztusban való

13 Ahogyan YVES-MARIE CONGAR írja: *Uniti nel battesimo, disuniti nell'eucaristia*, in Idem, *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi*, Città Nuova, Roma, 1986, 216–226, itt: 220sk.: „Az eucharisztia előtt a keresztiség a »hit szentsége«. Most, protestánsok és katolikusok, ma elismerjük egymás keresztiségét. Voltak hivatalos nyilatkozatok ebben a témában. A keresztiségnek ez az egysége, sőt egyedisége az alapja a II. Vatikáni Zsinat által megszentelt ökumenizmusnak. (...) Igaz, hogy csak egyetlen keresztiség létezik. Az ember nem »protestánsnak«, hanem »kereszténynek« van keresztelve. Mindazonáltal egy protestáns szolgálattelvő által megkeresztelt gyermek bizonyos értelemben egyaránt protestánsnak is meg van keresztelve... Keresztiségének elismerése a közösség bizonyos egyházi jellegének elismerését is jelenti, amelyben a keresztiséget egy felszentelt szolgálattelvő szolgáltatja ki, és amely a keresztény közösségbe való belépés céljából történik. (...) Az egész ökumenizmus ettől függ. Vö. még: JEAN-MARIE ROGER TILLARD: *Perspectives nouvelles sur le baptême*, *Irenikon* 51 (1978) 171–185, amely átértékeli a hívőknek a keresztiség által az egyházba való betagozódásáról szóló tanítást a II. Vatikáni Zsinat megújult ekkleziológiájának fényében, és azt állítja, hogy a keresztiség a nem katolikusok igazi beépülését nyitja meg az üdvözítő közösségbe, amely az eucharishtiában való részesezéssel teljessedik be.

14 Vö. MARIA CAMPATELLI: *Il battesimo. Ogni giorno alle fonti della vita nuova*, Lipa, Roma, 2007, 29sk., PIETRO DACQUINO: *Battesimo e cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia*, ElleDiCi, Leumann, 1970, 112sk., akiknek „a jelenlegi ökumenikus mozgalom nem csupán egy taktikai változás, hanem logikus, elkerülhetetlen következménye annak, hogy jobban tudatában vagyunk annak, hogy mi az egyház misztériuma, vagyis, alapvetően, hogy mi keresztiségünk misztériuma”.

15 Vö. GIOVANNI CERETI, *Per un'eccelesologia ecumenica*, Dehoniane, Bologna, 1996, 80skk.

16 Az ún. Limai dokumentum részleteinek fordítása Fükő Dezső fordításának figyelembevételével készült: *Theológiai Szemle* 25 (1982/6) 321–338. – A ford.



egyetlen keresztségünk felszólítást jelent az egyházak számára, hogy győzzék le megosztottságukat és láthatóan nyilvánítsák ki közösségüket.¹⁷

Miután kimondta, hogy „a keresztség egy megismételhetetlen aktus” és ezért „minden olyan gyakorlatot kerülni kell, amelyet úgy lehet értelmezni mint »újrakeresztelkedést«”¹⁸, a Limai Dokumentum minden egyházat meghív „a keresztségnek mint Krisztusban való egyetlen keresztségnek a kölcsönös elismerésére”, amely elismerés „fontos jele és eszköze a Krisztusban adott keresztségi egység kifejeződésének”.¹⁹

A keresztséggel kapcsolatos ökumenikus konszenzus azonban megdőlt, mihelyest a bérmálás szentsége szóba kerül. Köztudott, hogy a katolikus és az ortodox egyház osztozik a bérmálás szentségi természetének tanában, függetlenül a kiszolgáltató eltérő hagyományaitól. Egyébiránt a keresztes beavatás szentségeinek egységes dimenziójának újrafelfedezése a katolikus egyházban, amelyet a katekumenális út helyreállítása követett az OICA-ban,²⁰ ma már nem csak lelkipásztori, de ökumenikus szempontból is következményekkel jár.²¹

Másfelől a reformáció igen változatos köréhez tartozó keresztes felekezetek nem hajlandók elismerni, hogy a bérmálás sajátos és valódi szentségnek tekinthető, vagy azért, mert lehetetlen találni egy közvetlen szentírási alapot (ami a *sola Scriptura* elvét követőknek elengedhetetlen), vagy azért, mert ebben az esetben a keresztség elégtelenségét vallanák.

Mindazonáltal, ahogy láttuk²², a 16. századtól különböző protestáns felekezetek a katolikus bérmáláshoz hasonlító nem szentségi liturgikus rítust hoztak létre, amelyben a serdülők – akiket a keresztes köteleességek vállalására hívtak, hogy az úrvacsorában részesedhessenek – hivatalosan is felvételt nyertek a kultikus közösség felnőtt tagjai közé. A szertartást a keresztesre való emlékezés, a hitvallás, a fiatalok elköteleződése és, időnként, az úrvacsorában való részesedés jellemzi. Ezenfelül ezt az ünneplést gyakran a

17 COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE: *Battesimo, Eucaristia, Ministero. Documento conclusivo della ricerca teologica della Commissione sui tre temi*, Lima, 1982, 6: *Enchiridion oecumenicum* 1 (a továbbiakban: EO), Dehoniane, Bologna, 1986–, n. 3046. Vö. a közvetlenül ezt követő részt is, Uo. 7: EO 1, n. 3047: „Az, hogy az egyházak képtelenek kölcsönösen elismerni a különböző keresztes gyakorlatokat, mint az egy keresztesben való részesedés módját, valamint, hogy a keresztes kölcsönös elismerése ellenére is ténylegesen még mindig megosztottak, drámai módon rávilágít az egyház szétterjedt bizonyágtételére. Hogy egyes helyeken és bizonyos korokban az egyházak hajlandók megengedni, hogy nemi, faji vagy társadalmi különbségek megosszák Krisztus testét, szintén kérdésessé teszi a keresztes közösség valódi keresztes egységét Krisztusban (Gal 3,27-28) és nagyon lejárhatja bizonyágtételét. Annak szükségessége, hogy visszanyerjék az egységet a keresztesben, az ökumené kulcskérdése, mint ahogy kulcskérdése annak is, hogy a keresztes közösségeken belüli igazi testvériség megvalósuljon” (A Theológiai Szemlében megjelent fordításban utóbbi szöveg nem a 7. pont alatt jelent meg, hanem „Kiegészítő megjegyzés a 6. ponthoz” alcím alatt – a ford.).

18 COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, 13: EO 1, n. 3055.

19 Uo. 15: EO 1, n. 3060.

20 *Ordo initiationis christianae adultorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitate Vaticana, 1972.

21 Ahogy arra rámutat MARIO FLORIO: Il sacramento della confermazione, in Idem – Carlo Rocchetta: *Sacramentaria speciale* 1. *Battesimo, confermazione, eucaristia*, Dehoniane, Bologna, 2004, 115sk.

22 A szerző itt utal a könyv 10. fejezetében leírtakra (376-401) itt: 388–390. – A ford.

kézzrátétel is kíséri, míg az anglikánok az 1980-as *Alternative Service Book*ban újra bevezették a megkenés gesztusát is.²³

A reformációból fakadó keresztény közösségekkel folytatott ökumenikus párbeszéd manapság annyiban válik lehetségessé és gyümölcsözővé, amennyiben újra felfedezzük azt a mély kapcsolatot, amely a keresztséget a bérmáláshoz és mindkettőt a keresztény beavatáshoz köti. Ezen kettős irányba való munkálkodás „nem igazán áll ellentétben a reformátori állásponttal: számára a keresztségi kegyelem létünk minden dimenzióját átjárja, a bérmálás pedig távolról sem teljessé teszi, hanem inkább aktualizálja és koncentrálja azt, hogy a hit ismeretében legyen befogadva”.²⁴

Jelentős, hogy az idézett Limai Dokumentum, miután kiemelte a reformáció közösségeinek tanbeli eltéréseit, hangsúlyozza a közeledés néhány elemét is, főként a bérmálás sajátosan pneumatológiai dimenzióit: „Isten üdvözítő művében Krisztus halálának és feltámadásának húsvéti misztériuma elválaszthatatlanul összekapcsolódik a Szentlélek pünkösdi ajándékával. Ugyanígy a Krisztus halálában és feltámadásában való részvétel elválaszthatatlanul kapcsolódik a Lélek vételéhez. A keresztség a maga teljes értelmében mindkettőt jelenti és eredményezi. A keresztények különböző véleményen vannak abban a tekintetben, hogy hol található a Lélek ajándékának a jele. Különböző tevékenységek kapcsolódtak a Lélek adományozásához. Egyesek számára ez maga a víz szertartása. Mások számára a kenettel való megkenés és/vagy a kézzrátétel, amelyet sok egyház konfirmációnak nevez. Megint mások számára mindhárom a Lélek adását jelenti, mint-hogy úgy látják, hogy a Szentlélek a szertartás folyamán végig cselekszik. Mindnyájan megegyeznek abban, hogy a keresztény keresztség vízzel és Szentlélekkel történik”.²⁵

Fordította: Vlav Márk

23 Vö. ANDREAS HEINZ: La confirmación en el diálogo ecuménico, *Estudios trinitarios* 27 (1993) 254–283, mind a katolikus-ortodox, mind a katolikus-protestáns dialógust figyelembe véve.

24 GUNTHER WENZ: *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, 116sk.

25 COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, 13: EO 1, nn. 3057sk. (a magyarban: a 14. pont) Vö. ezekkel a szempontokkal kapcsolatban: LUIGI SARTORI: *Battesimo e unità della chiesa*, i.m.; továbbá: SUSAN K. WOOD: *One Baptism. Ecumenical Dimension of the Doctrine of Baptism*, The Liturgical Press, Collegetown/MN, 2009.



Egresits Ferenc

„Család, légy, ami vagy”

A Szent István-i példa

„Ah, hol vagy, magyarok tündöklő csillaga, Ki voltál valaha országunk istápjja?” Olvasuk, naponta a győr-bácsi Szent István király plébániatemplom főoltárán Borsa Antal festőművész 1939-ben készült munkája alatt, egyik legszebb, Szent István királyt szóló, hívogató énekünk ismert sorait. Hol van? Hol találjuk meg hiteles személyét? Mit jelent korunk embere számára a Szent István-i ideál? Egyáltalán mit jelent az, hogy Szent?

Dsida Jenő *Templomablak* című verse érthető képből adja meg mindannyiunk számára a választ. Míg egy régi kápolna templomablakát kívülről nézem, nem látok mást, mint ólmot és sötét üveget, de ha belépek az ajtón, és úgy nézek az ablakra, ahogy azt a Nap fénye megvilágítja, akkor szinte életre kelnek a színek és az ábrázolt alakok, a szentek. Az Egyház ma így tekint Szent István királyra, a hit szemével. Alakját maga Krisztus világítja meg. „Az igaz ember útja olyan, mint a hajnal pirkadása, amely egyre világosabb, míg fényes nappal nem lesz” – olvastuk a Példabeszédek könyvéből. Dsida nem győzi dicsérni „a belülről látók fényességét”.

Szent István királynak mint államalapítónak köszönhetjük Hazánkat. Friedrich Nietzsche *Elhagyatva* című versében írja: „A varjúraj / Város felé surrog tova / Hó lesz hamar / Boldog kinek van otthona / Jaj, akinek nincs otthona.” Boldogok vagyunk, mert van hazánk, melyet házak sokasága alkot, van otthonunk. A család évében így jelenik meg előttünk Szent István király mint keresztény családfő, aki életét sziklára építette. Hartvik győri püspök mindezt a következőkben foglalta össze: „Krisztus a száján, Krisztus a szívéen, Krisztust hordozta minden tettén!”

Családfő, akinek Krisztus a száján! Nem messze tőlünk, Pannonhalmán őrzik azt a kéziratot, amelyet a dőri iskolamester, Kovács István írt az 1760-as években. Jelenlegi ismereteink szerint ez a kötet tartalmazza a Szent István királyról szóló legszebb énekünk legrégebb és leghitelesebb szövegváltozatát. A dőri iskolamester kéziratában az ének első versszakai mellé a „Fia számára erkölcsstanító könyvecskét” szerkesztő Szent István királyt rajzolta. Díszes trónuson ül a szent király sujtásos brokátruhában, kezében jogar és országalma, feje fölött angyalok tartják a koronát. Jóságos tekintettel néz fiára, Imre hercegre, az Intelmek szavai szerint „szerelmes fiára, szíve édességére, sarja jövő reménységére”, aki mellette ül a trónon, egy alacsonyabb széken, szintén brokátruhában, kezében liliummal, fején koronával. A naiv művészettel készült kép szinte sugallja, hogy ez a fiához intelmeket író szent saját életének példájával, a bölcs uralkodó példájával akarja elvezetni leendő utódját a helyes útra: „Tiszteld az Egyházat és vigyázz reál! Aki az Anyaszentegyházat kisebbíti, vagy gyalázza, Krisztus testét támadja és gyalázza. ... Könyörögj, hogy Isten a tétlenséget és lustaságot távoztassa el tőled, és adjon segítséget az erényes élethez. ... Ha azt szeretnéd, hogy tiszteljenek: légy igazságos! Ha azt akarod,

hogy a lelkeket megmentsd: légy béketűrő! Kövesd az ősoket: tartsd meg, ami magyar!” Szent István olyan családfő, akinek Krisztus a száján. Szükségünk van olyan családapákra, akik hivatásszerűen és hitelesen képesek továbbadni gyermekeiknek az emberi, családi, nemzeti értékeket és életük a keresztény erkölcs talaján állva hirdeti a végső igazságot: Krisztus a száján.

Férfi, akinek Krisztus a szívéen! „Mi lakik az emberben?” Tudjuk, hogy csak a jó Isten a megmondhatója. A szív alapvető mélysége és gazdagsága valójában a személyes döntések során, illetve az úgynevezett határhelyzetekben válik láthatóvá. István király átélte gyermekei elvesztését, nagy reménységének, Szent Imrének a halálát. Sorsa drámai volt. Mégsem adta fel keresztény életigenlését, reményét. Tudta, hova kell segítségért fordulnia. Krisztus keresztjére és szenvedésére tekintett. Itt vált valósággá számára az imádságban már kifejezett, de a megélt keresztény önátadás tartalma: az Isten és a felebarát szeretete. Nagy lelki fájdalommal felajánlotta országát a Magyarok Nagyasszonyának. Miért nem Jézusnak? Mert Máriával lelki közösséget érezhetett, hisz Mária is elvesztette a Fiát. Tudjuk, hogy ami Máriáé, az Krisztusé. Visszhangzik bennünk Mária buzdítása is: „Tegyétek, amit ő mond!” Ezek a mélységek felfedik, hogy Szent István király olyan férfi, akinek Krisztus a szívéen. Korunk egyenesen szomjúhozza azokat a férfiakat, akik életük személyes és fontos döntéseit az isteni szeretet – Krisztus keresztjében megjelenő – mértéke szerint hozzák meg.

Családapa, aki Krisztust hordozta minden tettén! Szent István nemcsak hirdette a keresztény irgalom és könyörületesség erényeit, hanem maga is rendszeresen gyakorolta. „Az irgalomnak és kegyességnek oly szélesre tárt karjaival ölelte át Krisztus szegényeit, sőt bennük Krisztust, hogy egyetlen vendég vagy zarándok sem távozott tőle szomorúan, jósága vagy valamilyen vigasz nélkül” – olvashatjuk a Hartvik-legendában. A megfogalmazott intelmek és a határhelyzetek próbáját is kiálló hűség adják a keresztény élet jó értelemben vett hétköznapiságát, mely a hétköznapi szintjén képes megélni a keresztény élet minden mélységét és emelkedettségét. Szent István király olyan családapa, aki Krisztust hordozta minden tettén. Szent István király Szent Pál apostol szavaival inspirál minket: „Legyetek követőim, miként én Krisztusé!” A keresztény édesapa nemcsak jogi érelemben képviselője a családnak, hanem az ősi elképzelések szerint a család vallási életének is jelentős meghatározója, papja. Az édesapák Krisztushoz való elkötelezettsége határozza meg családunk helyzetét és jövőjét.

„Hol vagy, István király?” E kérdésre tehát a család éve jegyében közösen válaszolhatunk: Minden olyan keresztény édesapa előtt és édesapában, akinek Krisztus a száján, Krisztus a szívéen, és Krisztust hordozza minden tettén. Hazánk és templomunk jeles ünnepén Csanád Béla versével kérjük:

„Támadj fel újra bennünk, Krisztusunk,
Kinek országát százszor megtagadták.
És lesz még ünnep, százezerszer ünnep
És boldog nép, mely ünnepelni tud,
Ha veled küzdünk és veled maradunk. Ámen”



A család, ami összeköt

Szabó Magda: *Csé* című novellája jól érzékelteti tanár és tanítvány magányát és egymásra utaltságát. A tanárnő, aki szülei után a háborúban szerelmét is elveszítette, szívesen szabadulna jelenlegi munkájától, és végezne komolyabb nevelői feladatot. Katus a „csé” betűkkel való bajlódás közepette nyilvánítja ki érzelmi kötődését a háborúhoz. Semmilyen más „csé” betűs szó nem értelmezhető számára, csak azok, amelyek a háború borzalmait nevesítik: csajka, csata, csizma, csont... És pont ezek a szavak kötik össze a novella két főszereplőjét is. Szabó Magda novellájában a háború borzalmait felelevenítő gondolatok építettek hidat két ember közé. Ma a család fogalma lehet az a legkisebb közös nevező, amely képes embereket összekötni.

A család fogalma nem hagy hidegen senkit, legrosszabb esetben hiányában vall azokról az értékekről, melyeket képvisel. A család Izraelben a legkisebb társadalmi egység a törzs és nemzetiség után. A neve „bet” – ház volt, és azt a vérségi köteléket jelentette, amely egy házban vagy sátorban élt együtt. Használatos volt a „bet ab” kifejezés is, ami atyai házat, nagycsaládot jelentett, amelynek tagjai egy általuk még ismert őstől származtak. A család feje az apa, ennek halála után pedig az elsőszülött fiú, általában sok gyermek tartozott hozzá. A család egyszersmind kultikus közösség is, amelynek az apa volt a papja: a Kivonulás könyvében ő készíti elő az áldozati bárányt, Jób könyvében pedig áldozatot mutat be gyermekeinek tisztaságáért. Az életmenetet mind vallási, mind jogi szempontból az apa irányította. Az anya tekintélye az általa szült fiúk számától függetlenül emelkedett. A családban erős volt az együvé tartozás érzése. A család nem halhatott ki. Egy zsidó mondás ezt mondja: „Jobb az embernek meghalni, mint hazájából kiűzetni.” A zsidók tudták, mi a haza. Szétszórattatásuk után ezért még fontosabb lett számukra a haza tudata.

A lelki haza

Friedrich Nietzsche *Elhagyatva* című versében a téli bolyongás képével, az „úton vagyunk” modern életérzését írja körül. Ez nem a romantika vidám barangolása, hanem bolyongás a jéghideg téli tájon. Jégbe fagytak az érzelmek, már semmi sem virágozik életünkben. A lelki haza megtapasztalása szükségeltetik ahhoz, hogy legyőzhessük világnunk ridegségét. Kosztolányi Dezső *Számadás* című versében írja: „Most már elég, ne szépitgesd, te gyáva, / nem szégyen ez, vallj – úgyis vége van – / boldog akartál lenni és hiába, / hát légy mi vagy: végképp boldogtalan.” Vagy idézhetjük Weöres Sándor ismert sorát: „A föld alattam, az ég felettem, a létra bennem.” Mindkét megközelítés igazolja a „légy, ami vagy!” felszólítás tartalmi gazdagságát, mely egyúttal jelzi a múltbeli gyökereket, a jelenlét, létezés, növekedés, beteljesedés adottságát.

Amikor a Magyar Katolikus Egyház 2011-re meghirdeti a család évét – a harminc évvel ezelőtt, 1981-ben megjelent *Familiaris Consortio*-ra, II. János Pál pápa apostoli buzdítására is emlékezve –, sokrétű célt szeretne megvalósítani. A családok nagy pápája sokat idézett gondolata: „Család, légy az, ami vagy!”

A családév meg kívánja erősíteni a család belső identitását, ugyanakkor szeretné tudatosítani a család missziós felelősségét is. A család ugyanis egyszerre tárgya és alanya az evangelizációnak. Tárgya az evangelizációnak, ami rá irányul. Ebben az értelemben sokat kell fáradozni a fiatalok szentségi házasságra való felkészítésén, a házasságok kíséresén és a családok támogatásán a mindennapi nehézségek és váratlan problémák vagy akár válságok során. A családnak mint az evangelizáció alanyának pedig az a feladata, hogy kinyilvánítsa és közölje a szeretetet, amely eleven visszhangja és tükröződése Isten emberek iránti szeretetének, a Völegény Krisztus szeretetének a Menyasszony Egyház iránt. (FC)

A jó házasságban nincs egyenlőtlen és egyenlő

A család fogalma, gyökere, célja és küldetése már az Ószövetségi Szentírás elején megtalálható: „Ezért a férfi elhagyja apját, anyját, ragaszkodik a feleségéhez, és lesznek egy testté”. (Ter. 2,2 4) Azért, hogy a házasságról szóló ószövetségi tanítást jobban megjegyezzük és megértsük, érdemes egy képet, hasonlatot használnunk. Hasonlítsuk a tartalmas és boldog házaseletet egy vitorlásúthoz! Át kell kelniük a tengeren, hogy elérkezzünk a túlsó partra, házasságunk céljához. A hajó magát a házasságot példázza, amelynek utasai a férj és feleség! A házasság „hajója” alapvetően három részből áll: elhagyni, ragaszkodni és egy testté lenni. Ez a három elv – mintegy a hajó falai – adja a szükséges védelmet a „hajóban” zajló élethez. Ha valamelyik elmarad, víz ömlik a hajóba és süllyedni kezd! Ahogy az újszülöttnél is először el kell vágni a köldökzsinórt, úgy a házaseledeknek is el kell hagyniuk szüleiket. Az elhagyás fájdalmas, mindenekelőtt lelki dolog. A szülők elhagyásának elve nyilvánvalóvá teszi azt is, hogy ehhez bizonyos érettség szükséges. Az elhagyás belső, egzisztenciális döntés formájában megy végbe. A gyermek az anyaméhben ugyan teljes mértékben függ a méhlepénytől, számára mégis létfontosságú, hogy kellő időben leválasszák róla. Bár a Biblia a szülők elhagyását említi, maga a fogalom széleskörű jelentéssel bír. Elhagyni azt jelenti, elengedni. Inkább alapállás, mint tevékenység. Az elhagyás tehát elengedés, lemondás az egyedülálló ember életének előnyeiről. Aki nem képes erre az elhagyásra, az nem alkalmas még a házasságra! Ez azonban semmiképpen sem zárja ki a szülők iránti tiszteletet, a velük való kapcsolat ápolását! Ragaszkodni – héber szava azt jelenti „ragadni” –, amilyen erősen beleragad a fénykép az albumba, olyan erősen kapcsolódik össze a férj és feleség. Elválaszthatatlanokká válnak. Ha kitépem a képet az albumból, azzal az album és a kép is megsérül. (Ha van gyerek, akkor az is megsínyli a válást!) A ragaszkodás tehát elkötelezettség, akarati döntés következménye. A férfi elhatározza, hogy feleségével elválaszthatatlanul, feloldhatatlanul, örökre összetartozik. A nő úgy dönt, hogy mindent megoszt a férjével, vele új egységben forr össze. Olyan egység ez, amelyben egyik szenvedése automatikusan sújtja a másikat is, amelyben csak közösen lehet a növekedés és kiteljesedés. Az egyoldalúság lehetetlenné teszi az egységet. Ha a férj és feleség így élnek meg a házasságukat, olyan egységet tapasztalnak meg, amely semmilyen emberi kapcsolathoz nem hasonlítható. Az egység először



lelki-szellemi összetartozásban jön létre, s csak ennek következményeként fejeződik ki testi módon is. A ragaszkodás magában foglalja a hűséget. A ragaszkodás a szeretet egy sajátos formája, olyan érett szeretet, amely feltétel nélküli hűséggel, egy életre szólóan döntött! Az „egy testté lenni” nemcsak a szexuális egységre utal, hanem a házások teljes összeolvadását is jelenti. A férj és a feleség, akik már nem két test, hanem egy, most már mindenben osztoznak egymással: örömeikben és fájdalmukban, reménységükben és kudarcaikban. „A jó házasságban nincs egyenlőtlen és egyenlő. Mindkét fél hiányt tölt be a másikban, mindkettő gondolatot ad a gondolatnak, célt a célnak, akaratot az akaratnak, s így gazdagodnak ők. Egy lélek és egy test. Együtt dobbanó szív: egy élet.” (A. Tennyson).

Mindenben eggyé válni, ugyanakkor kettőnek maradni. Ez a házasság titka, ezt nem lehet igazán megérteni, csak megtapasztalni! Régi történet mondja el, hogy egy férfi felkereste választottja házát, és kopogtatott az ajtaján. Belülről egy hang azt kérdezte: „Ki van ott?” „Én vagyok!” – hangzott a válasz. Erre belülről: „Itt nincs hely nekem és neked!” Az ajtó zárva maradt. Egy év magány és várakozás után újra megjelent a férfi és bekopogott. „Ki van ott?” – hangzott a kérdés. „Te vagy ez” – volt a válasz. Erre megnyílt az ajtó. A házasság mindkét fél számára bejárando út, a boldogság felé, melynek mozgatórugója a szeretet.

Az Újszövetség egyik fontos üzenete, hogy a házasság szentség. A házastársak szeretetében, életségében jelenik meg Jézus. Jelzi és megvalósítja Jézus Krisztus kegyelmét. Ugyanez más nyelvre lefordítva annyit jelent, ahogy Szent Pál az efezusi hívekhez írt levélben mondja: „nagy titok ez, én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom”. A férj és feleség egymás iránti szeretete megjeleníti a világban Krisztus és az Egyház kapcsolatát.

A család az élet és a szeretet bensőséges közössége

Nyugodtan mondhatjuk, hogy a keresztény házasság és család teljesen természetfölötti valóság. Rengeteg természetes értéke van, de totálisan természetfeletti valóság. Csak akkor lehet megérteni, csak akkor lehet teljes értékűen megélni, hogyha ezeket a természetfeletti szempontokat látjuk, és tudatosan megvalósítjuk. A családról szóló egyházi tanítás ezt a valóságot általában három tételben foglalja össze: 1. a megtestesült Fiúisten a családot új jelentéssel látja el, 2. a család szentségre hivatott közösség, 3. a család megszentelő küldetéssel és szentségi méltósággal rendelkezik. Ennek megfelelően az Egyházi Törvénykönyv a két fél közötti szövetségre, a felek javára és a gyermekek nemzésére, illetve nevelésére helyezi a hangsúlyt úgy, hogy alaptételként kinyilvánítja a keresztény házasság szentségi rangját. A Házasságkötés Szertartásának Rendje többnyire az Isten és népe közti szövetséget tekinti mintának és célnek.

A Katolikus Egyház Katekizmusa előszeretettel beszél úgy a családról, mint első iskoláról és hithirdetőről, ahol megtörténik az ideális egyházi közösség kinyilatkoztatása, amely mélyen Szentháromságos. Boldog Szent II. János Pál pápa *Familiaris Consortio* című apostoli buzdítása ennek alapján beszél a család identitásáról és feladatáról:

„Család, légy, ami vagy!” Miként minden igazi közösség, úgy a család kezdete és ereje is a szeretet. Az ember képtelen szeretet nélkül élni. Magára marad, érthetlenné válik önmaga számára, értelmét veszíti az élete, ha nem talál, nem kap szeretetet, nem részesülhet benne és nem teheti a szeretetet magáévá. Szeretetből alapított és élő család – Isten terve szerint – az élet és szeretet bensőséges közössége. Feladata, hogy őrizze, kinyilvánítsa és közzölje a szeretetet, mint eleven visszhang Isten és ember, Krisztus és Egyház viszonylatában. Mindennek feltétele és következménye a házastársi közösség oszthatatlan egysége, mely egyben felbonthatatlan közösség. Ez a közösség teremti meg és tartja fenn az úgynevezett családi egyházat, mely a bőségesebb emberség iskolája. Csak itt jelenhet meg teljes gazdagságában a férfi és nő egyenlő személyi méltósága, mint Isten képmásának értékelése és különböző hivatása, az apai és anyai szerep elismerése.

Ilyen feltételek mellett beszélhetünk a gyermekek jogairól vagy helyesebben a gyermek személyi méltóságáról és helyéről a családban, egyházban és társadalomban. Oscar Wilde az *Önző óriás* című írása képes meggyőzni minket erről a nagy igazságról. Az önző óriást zavarják a gyermekek. Kertjét kerítéssel zárja el előlük, ezért a kertjében mindvégig megmarad a tél. A kerítés állapotának rosszabbodásával újra birtokba veszik a kert a gyerekek és velük együtt a tavasz is. A gyermekek félve menekülnek az óriás elől, csak a legkisebb nem, mert fel akar mászni a fára. Az óriás felteszi a gyermeket a fára, aki viszonzásul megöleli. Ettől kezdve a gyermekeké az óriás kertje, de a picit többé nem látja. Öreg korára télen észreveszi, hogy az egyik fa kivirágzott, alatta áll a kicsi gyermek, kezei, lábai, oldala átluggatva. „Ki tette ezt Veled?” „Hagyd, ezek már a szeretet jelei. Egykor megengedted, hogy a kertedben játsszak, most eljöttem, hogy meghívjalak az én kertembe.” A gyerekek holtan találták az óriást a rügyező fa alatt. Mindezek fényében kell értelmeznünk Jézus szavait: „Engedjétek hozzám jönni a gyermekeket!”

A család érték

Lehet, hogy a fent leírtak fényében túlzott optimizmussal leszek vádolható, ezért egy történettel szabadjon előre menekülnöm: Egy öreg zarándok ballagott a Himalája hegyei között, amikor a fogcsikorgató hidegben elkezdett esni az eső. Egy fogadós megszólította: „Apókám, hogy fog maga ebben az időben célhoz érni?” Az öreg vidáman válaszolt: „A szívem már ott van, ezért a testem többi részének könnyű követnie!” Az Egyház a család évében hitet akar tenni amellest, hogy a család érték, a mindannyiunk számára nélkülözhetetlen szeretet pedig a családban források. Ha mindezt jól teszi, akkor pedig a család evangéliumáról, arról az örömhírről beszélünk, mely nemcsak jónak, követhetőnek kiált ki valamit, hanem annak jelenlévő örömeiben részesít minket. Az Egyház szíve már ott van a család titkánál, reméljük, hogy egyszer teste többi részének is sikerül majd követnie. Addig is azonban: „Család, légy, ami vagy!”



Kormos József

A remény értelmezési szintjeiről Aquinói Szt. Tamás alapján

Ferenc pápa Budapesten elmondott beszédének három iránymutatásában – „legyetek az Evangélium hirdetői, ... legyetek a testvéri szeretet tanúi, ... legyetek a remény építői”¹ – a reménynek van kiemelt jelentősége. Az első esetében a pápa utal az Evangélium reményt „építő” jellegére. „Megújult erővel hirdessük az Evangéliumot, hogy a társadalom és a vallás terén is új testvériség szülessen, hogy új remény épüljön napról napra és örömmel tekintsenek az emberek a jövőbe!” A második esetben a szeretet kiemelt jelentőségét hangsúlyozza a különféle nemzetiségek, kisebbségek, vallási felekezetek, vándorlók közti közvetítés, kapcsolat szempontjából. A hídépítés – amely két másféle felfogás, nézet közvetítését, kapcsolódását teszi lehetővé – és a párbeszéd előmozdítása – amely két vagy több személy egymással történő beszélgetését, kapcsolódását teszi lehetővé – egyaránt a remény jegyében történik. Annak a reményében, hogy lehetséges közvetítés, lehetséges kapcsolat nézetek és személyek közt. A harmadik esetben pedig már kifejezetten a remény építéséről van szó, amely remény a jövő szemlélése esetén nélkülözhetetlen az emberek, a társadalom, az Egyház számára, hogy túl tudjanak lépni a nehézségeken. Amely remény „bátorít és ötletet ad arra, hogyan fogjunk bele mindig egy új történetbe”. Amely remény „épüljön napról napra és örömmel tekintsenek az emberek a jövőbe”!

Ilyen hangsúlyos szerepeltetés miatt érdemes megnézni a remény mai értelmezési lehetőségeit.

A remény mai meghatározásait leginkább a pszichológiában, a társadalomelméletben vagy a teológiában találjuk meg. Van-e közös alapja, van-e kapcsolódási pontja a remény pszichológiai, társadalomelméleti és teológiai meghatározásának? Kapcsolódnak-e ezek a remény filozófiai/etikai fogalmához? Beszélhetünk-e ma a remény filozófiai értelmezéséről?

- Általánosan a filozófia szempontjából a remény három szintjéről beszélhetünk:
- Antropológiai/pszichológiai szint – Az ember belső világa szempontjából.
- Etikai szint – Az ember cselekedetei szempontjából.
- Metafizikai szint – Az ember távoli jövője és teljessége szempontjából.

Mennyiben találhatóak meg ezek a szintek a mai remény-meghatározásokban?

1 Ferenc pápa beszédéből vett idézetek helye: P. Vértesaljai László SJ: *Ferenc pápa beszéde a magyar püspökökhöz három küldetéssel: az evangélium-hirdetése, a tanúságtétel a szeretetről és a remény építése.* <https://www.vaticannews.va/hu/papa/news/2021-09/ferenc-papa-beszede-a-magyar-puspokokhoz.html> (2022. január 30).

A továbbiakban Aquinói Szt. Tamás remény fogalmának ismertetésén keresztül a mai remény fogalom használatának kérdései kerülnek bemutatásra.²

1. A remény Aquinói Szt. Tamásnál

Szt. Tamás az etikáról és azon belül az erényekről több művében is értekezik: Petrus Lombardus Sententiarumához írt kommentár (1252–1256), Bibliakommentárok, Jób könyvéhez írt kommentár (1263–1265 között), Az evangéliumokhoz írt kommentárok (1262–1268 között), Szt. Pál leveleiről szóló előadások (1263–1272 között), Arisztotelész kommentárok, Sententia Libri De anima (1267–1268 között), Sententia Libri Ethicorum (Nikomakhoszi etikához írt kommentár, 1271–1272 között), Tabula libri Ethicorum (1270 körül).

A tanulmány témájának szempontjából fontosak a Summa Theologiae-ben tárgyalt remény-meghatározások:

S.T. I.II. 22–48 szenvedélyekről;

S.T. I.II. 55–67. erényekről;

S.T. II.II. 17–22. teológiai erényekről (ehhez kapcsolódik a Compendium Theologiae 2. rész 1-10 fejezet valószínűleg 1272–73-ban, az első része a hitről 1265–67-ben készült).

A remény mint antropológiai/pszichológiai fogalom

Az erények témája előtt Aquinói Szt. Tamás a lélek érzelmeit és szenvedélyeit tárgyalja. Ez tulajdonképpen egy antropológiai és pszichológiai elemzése az érzelmeknek és a szenvedélyeknek. Pszichológiai szempontból a lélek a képességek és a lehetőségek gyűjtőhelye, a lélek aktivizálását más hajtja végre, a szenvedélyek. A lélek mintegy elszenvedti ezeket az aktivizálásokat. A szenvedély egyfajta szenvedést is jelent (passio = szenvedés, passion = szenvedély). Tehát Tamásnál a szenvedély a lélek elszenvedettségét jelenti, azt, hogy a lélek mintegy elviseli, elszenvedti a szenvedélyt.

Tamás szerint tizenegy szenvedély van, amit a lélek „elszenved”, és amelyek a vágyakozáshoz és az indulatossághoz kapcsolódnak. „Így tehát úgy tűnik, a vágyakozáshoz kapcsolódóan három pár szenvedély van: szeretet és gyűlölet, kívánság és ellenszenv, öröm és szomorúság. Hasonlóképpen az indulatossághoz kapcsolódóan is háromféle van: a remény és kétségbeesés, a félelem és merészség, valamint a harag, amelynek nincs ellentétes szenvedélye.”³

2 A teljesség igénye nélkül, mintegy csak felmutatva a lehetőségeket, nehézségeket.

3 „Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum: scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres: scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur.” Thomae Aquinatis S.: *Summa Theologiae I–III*, Marietti, Romae, 1952–1956. (a továbbiakban: STh) IIa Iae q. 23 a. 4.



A reményről mint az indulatosság szenvedélyéről ír. Az indulatosság legfőbb szenvedélye a remény és a félelem, de a kettő közül elsődlegesebb a remény, mert a jó irányába történő változás a célja. A remény (mint szenvedély) a jóra (tárgya a jó), a jövőre és a nehezen elérhetőre (nagy dologra) vagy a lehetségesre irányul.⁴

Mivel a remény a jóra irányul, ezért nem az ember értelmi, hanem az akarati képességéhez tartozik (az értelmi képesség az igazságra mutat). Érdekesség, hogy Tamás szerint a legnagyobb reménnyel (mint szenvedéllyel) a fiatalok, a részegesek és az ostobák rendelkeznek, de hiányzik belőlük az értelmi megfontolás. Amennyiben a remény a jóra irányul, akkor a reményt a szeretet okozza. Amennyiben a remény arra irányul, ami által (és aki által) valami remélhető (lehetséges), akkor a remény okozza a szeretetet.

A remény mint etikai/filozófiai fogalom

S.T. I.II. 55–67. kérdéseiben Tamás az erényekről etikai értelemben tárgyal. Először meghatározza az erényt, amelynek jellemzője, hogy a jóra irányul, a jó a célja. Az erény így jóvá teszi a birtokosát és annak cselekedetét is. „Tehát az emberi erény, ami készség a cselekvésre, jó készség, és jó cselekedeteket eredményez. ... az erény pedig olyan készség, amely mindig a jóra irányul. ... az erény jóvá teszi a birtokosát és annak cselekedetét is”⁵

Ezért a remény is erény, mert a jóra irányul, a jóért van. „Mert a remény a jóért van”⁶ Az erény „középen van” a szélsőségekhez képest. „Az erkölcsi erény a középső értékben áll. ... Továbbá az erkölcsi erény középső értékét úgy kapjuk meg, hogy az akarás az ész által szabályozott;”⁷ A reményt is mintegy az értelem „emeli fel” a szenvedélyek közül az erények közé. A remény a közép megtalálásával válik erénnyé, a közép megtalálását pedig az értelem segíti elő.

A remény mint teológiai fogalom

A remény mint teológiai erény ugyanakkor nem a „középre” irányul, hanem a teljességre (maximumra) törekszik. „Így tehát a teológiai erény mértéke és szabálya maga az Isten: ... Tehát az ilyen erény jósága nem a középső értékben áll, hanem az ilyen erény annyival tökéletesebb, minél inkább megközelíti a teljességet.”⁸

4 Lásd: STh IIa Iae q. 40 a. 1.

5 „Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus. ... virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. ... Et quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ...” STh IIa Iae q. 55 a. 3, STh IIa Iae q. 55. a. 4, STh IIa Iae q. 56 a. 3.

6 „Quia spes est de bono, ...” STh IIa Iae q. 44 a. 2.

7 „... virtus morales in medio consistit. ... Praeterea, medium virtutis accipitur, moralis quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem;” STh Ia IIae q. 64. a. 1, STh Ia IIae q. 64. a. 4.

8 „Et sic mensura et regula virtutis theologiae est ipse Deus: ... Et sic bonum talis virtutis non consistit in medio: sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum.” STh Ia IIae q. 64. a. 4.

Az ember jóra irányultsága, a boldogságra irányultsága kétféle. Az embernek a saját természetével elérhető és a saját természetének megfelelő boldogság elérésében a filozófiai/etikai erények közepét kell megtalálnia. Az emberi természetet meghaladó boldogság – az örök boldogság, az üdvösség – elérése szempontjából a teológiai erények maximumát kell elérni. Ez érvényes a reményre is, mint teológiai erényre.⁹

A remény fogalmának értelmezési szintjei Aquinói Szt. Tamás alapján:

- Antropológiai (pszichológiai) szint. Az ember belső világa szempontjából. Itt kiemelt fogalom a szenvedély.
- Etikai (filozófiai) szint. Az ember cselekedetei szempontjából. Itt kiemelt fogalom az értelem által megtalált közép.
- Teológiai szint. Az ember örök boldogsága, az üdvösség szempontjából. Itt kiemelt fogalom a teljességre törekvés, a maximum. Ez a szint feleltethető meg filozófiai szóhasználatban a metafizikai szintnek.

Aquinói Szt. Tamásnál a remény szenvedély, etikai/filozófiai erény és teológiai erény is. Nagyon pontosan, precízen próbálja meghatározni az egyébként általa is összekapcsolt remény fogalmakat.

2. A remény mai fogalmáról

A remény fogalmának kiemelt tárgyalása ma – a teológián kívül – két területen fordul elő: a pszichológiai és a politikai/társadalmi elméletekben. A remény filozófiai/etikai értelmezései ma erre a két területre vonatkoztathatóak.

A remény pszichológiai értelmezése

Ma az erény (így a remény is) nem filozófiai, hanem pszichológiai fogalom lett.

A remény pszichoszociális erő. A remény mint lelki/pszichológiai jelenség szociálpszichológiai és egészség tudományi jelentőséggel bír. Az etika a pszichológia tudományává kezd válni (mivel a pszichológia is az ember cselekedeteivel, tevékenységével foglalkozik). „Az etika és a pszichológia kapcsolata nem problémamentes. A pszichologizmus különböző formái arra törekednek, hogy uralkodjanak az etikán, illetve magukba olvassák az etikát. A pszichologizmus egyes irányzatai az erkölcsi jót azonosítják a lelki egészséggel, a bűn helyett pedig kiegyensúlyozatlanságról beszélnek. Az erkölcsi jelenségekről az a véleményük, hogy azok nem léteznek, illetve csak olyan formában léteznek, mint érzések, meghatározott ingerekre adott válaszok, pszichikai relációk.”¹⁰

Sokszor a pszichológiai megközelítések (amelyek főként Descartes és Hume elméleteire épülnek) nem tartalmaznak olyan felismeréseket, amelyek Szt. Tamásnál megtalál-

⁹ Lásd STh Ia IIae q. 62. a. 1.

¹⁰ Hársfai Katalin: *Etika*, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 28.



hatóak. „Arisztotelész szerint az erény nem csupán a cselekvésre vonatkozik, hanem az érzelmekre szintén; ennek megfelelően a 22–48. kérdéseket az érzelmelek, a lélek szenvedélyei vizsgálatának szenteli. A Summának ezt a részét manapság nemigen olvassák. Pedig részletekbe menőbb és nagyobb felismeréseket tartalmaz, mint Descartes és Hume szenvedélyekről szóló ismertebb értekezései.”¹¹

A remény csakis pszichológiai nézőpontját jól jelzik az alábbi meghatározások is. A remény egyfajta élmény, érzelmi attitűd „remény (hope): A jövőre irányuló pozitív élmény, amely egyfajta érzelmi attitűdként fogható fel. Jellemzői: a szükségletekkel és kívánságokkal összefüggő célkitűzések elérhetőségéről alkotott képzetek, pozitív érzések túlsúlya és egy pozitív örömteli hangulatállapot. A remény ellentétben áll a szorongással. A teljesítmény motiváció összefüggésében a »sikerben való reménykedés« a »kudarctól való félelem« ellentétéként fogalmazódik meg.”¹² Vagy pedig lélektani konstruktum, személyiségjellemző, önálló pszichológiai fogalom, amely a filozófiától és a teológiától vált függetlenné „A remény mint lélektani konstruktum a múlt század hetvenes éveiben önállósul, előrajzolódva a filozófiai és a teológiai megközelítések hátteréből. ... A remény mint személyiségjellemző a jövőre, és az egyén számára értékes, de nem túl távoli cél elérésére irányuló várakozás, amelyet általában a nem kielégítő jelen állapot indukál. A reménytéliség szintje érzelmi, kognitív, motivációs, viselkedéses és környezeti összetevői révén növelhető. Szerepe a kapcsolati kommunikáció gazdagságában, a munka, szellemi, és sportteljesítményben, és nem utolsósorban a betegségekből felgyógyulás és a poszttraumás növekedés folyamatában érhető tetten.”¹³

A filozófiai etika mai, korszerű és divatos elméletei tulajdonképpen pszichológiai szenvedélyelméletek:

- A nonkognitivizmus. Az etikai kijelentések vágyakat, óhajokat, akaratot, befolyásolási szándékot fejeznek ki.
- Az emotivizmus. Az etikai kijelentések, állítások csak a beszélő érzelmeit fejezik ki.
- A szubjektív kognitivizmus. A szubjektum az érdekei szerint cselekszik, érdek pedig az, amit a szubjektum akar: szándékozik, értékkel, becsül, előnyben részesít.
- A naturalizmus (mint objektív kognitivizmus). Az etikai fogalmakat és kijelentéseket természettudományos (főleg biológiai) szempontból elfogadható fogalmakra és indoklásra vezeti vissza.
- Az evolúciós etika (mint naturalizmus). Az etikai alapelvek evolúciós okokra vezethetőek vissza, az etika valójában a biológiai túlélést biztosító ösztönös stratégia.

A pszichologizáló szemlélet meghatározó/megalapozó filozófusa (aki pont a filozófia, a metafizika lehetetlenségét próbálta bebizonyítani) David Hume (1711–1776).

11 ANTHONY KENNY: *Aquinói Szent Tamás*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1996, 33.

12 WERNER D. FRÖHLICH: *Pszichológiai szótár*, Springer Verlag, Budapest, 1996, 325.

13 KIS MÉDEA: A remény pszichológiája. Elméleti áttekintés az empiria tükrében, *Mentálhigiéne és Pszichoszomatika* 17 (2016/3) 243–285.

Szerinte az embert a szellemi ész és az akarat jellemzi. Az ész az igazságra irányul és ösztönző erő nélküli. Az akarat a cselekvésre ösztönöz és nem az igazságra irányul. A bűnnel kapcsolatban mutatja ki, hogy csak a bennünk levő érzés igazából az etika alapja. „Vegyünk valamilyen cselekedetet, melyet bűnösnek tekintünk, például a szándékos emberölést! Vizsgáljuk meg minden oldalról, hátha megtaláljuk azt a bizonyos tényt vagy létezőt valamit, amit bűnnek nevezünk benne! Bárhogyan forgatjuk is, csupán ilyen és ilyen szenvedélyeket, indítékokat, akarásokat és gondolatokat találunk. Tényállás nincs a dologban. A bűn teljesen elkerüli a figyelmünket, amíg magát a tárgyat nézzük. Sohasem sikerül megtalálnunk, amíg nem saját bensőnk felé fordítjuk a tekintetünket, amíg nem érezzük, hogy helytelenítés támad bennünk a szóban forgó cselekedet iránt. Ez is tényállás, igen, de érzéseink tárgya, nem eszünké. Bennünk magunkban van, nem a tárgyban.”¹⁴

A remény politikai/társadalmi (társadalomfilozófiai) értelmezése

Szt. Tamásnál a remény politikai/társadalmi értelme pszichológiai és az etikai értelem-ből következik. Nála az antropológiai/pszichológiai és az etikai/filozófiai értelemben vett remény célját, értékét, beteljesedési lehetőségét pedig a teológiai értelemben vett remény célja, értéke, beteljesedési lehetősége adja. Ez Isten, tehát a remény metafizikai fogalma teológiai jelentést kap.

A mai politikai/társadalmi értelemben vett remény fogalma nem kapcsolódik a teológiai remény fogalmához.

Az egyik lehetőség a társadalmi reménynek az etikából való levezetése, mivel az etika az emberek cselekedeteit és azok elveit elemzi, és ezek társas, társadalmi cselekedetek is. Ezek a mai etikai (melyek valójában pszichológiai) remény fogalmából nonkognitív, emotív, szubjektív kognitív, naturalista vagy evolucionista társadalomfilozófiát eredményeznek. A vágyakra, érzelmekre, szubjektív szándékokra, biológiai szempontokra vagy ösztönökre alapozó politikai/társadalmi berendezkedésre, mint a remény forrására építkezni nem biztos, hogy megfelelő (lásd zsarnokság, anarchia, biologizmus, rasszizmus stb.).

A másik lehetőség, amely más tudományokra alapozva fogalmazza meg az emberi közösség, a társadalom reményét.

Egyik formája ennek az, amelyik a tudományt (ipart, technikát, technológiát stb.) tartja a remény forrásának. Ez Francis Bacon gondolkodására jellemző, de megtalálható az egész újkori gondolkodásban. Az emberi közösség, a társadalom a technikai, technológiai fejlődés hatására megoldja azokat a nehézségeket, amelyek akadályozzák a társadalom tökéletesedését (gazdasági, egészségügyi, életvitelbeli, élelmezési stb. problémák). Ma nem beszélhetünk egyértelműen a problémák megoldásáról, bár minden bizonnyal

14 DAVID HUME: *Értekezés az emberi természetről*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1976, 640.



történt haladás ezen a téren, de újabb problémák is felmerülnek (környezetvédelem, genetika stb.).

Másik formája ennek az a megközelítés, amelyik a politikát (kormányzás, jogrendszer, politikai berendezkedés stb.) tartja a remény forrásának (természetesen ez is erősen támaszkodik a tudományokra). Ennek egyik jelentős kísérlete a francia forradalom, melynek reménye a szabadság, egyenlőség, testvériség teljességének a megvalósítása a politika eszközeivel. Majd ezt követte Marx elmélete, amely sajátos politikai eszközzel (forradalom, proletárdiktatúra) akarta elhozni a társadalmi remény beteljesülését, az egyenlőséget, a kommunizmust. Ez a gondolat található meg valamilyen formában a XX. század sok filozófusánál is (Ernst Bloch, Theodor Adorno, Herbert Marcuse stb.). Ernst Bloch elméletében a remény a még nemlétezőnek az ontológiája. Az alkotó ember feladata, hogy megteremtse a még nem létező jó világot. Az ember feladata, aki már önmagában is „óhatatlanul elégséges oka a másik világ megjelenésének, a másik világban való megérkezetttségünknek”¹⁵.

A XX. század másik nagy remény-társadalomfilozófiája a pragmatizmus, amely a társadalom reményének a megvalósulását a liberális demokráciában látja. Richard Rorty szerint Platón és Arisztotelész rosszul gondolták, hogy az emberiség legkitűntettebb képessége a megismerés – áthatolni a látszaton a valóságig. Ez a metafizikával terheli meg az emberiséget. Dicséretre méltóbb képessége az emberiségnek a bizalom és az együttműködés, a jobbító szándék. Ezt jelzi a platóni ideális állam, a keresztény kísérlet Isten királyságának evilági realizálására, a marxi vízió. Ilyen jellegű tervek közül a legjobb a pragmatizmus. Dewey javaslata a következő: a társadalmi demokrácia megteremtése, egy osztály nélküli, kasztnélküli, egalitáriánus társadalom létrehozása.¹⁶ Szerinte (mármint Rorty szerint) az amerikai pragmatizmusnak (és Dewey-nek) oda kell eljutnia „hogy a politikában képesek legyünk a filozófusok által keresett megismerést a reménnyel helyettesíteni”.¹⁷ „A pragmatizmus igazságelmélete értelmében a feladat az, hogy „a bizonyosságot a reménnyel helyettesítsük.”¹⁸

A nagy kérdés nem a megismerés kérdése, hanem az, hogy miként hozhatunk létre gazdagabb jövőt. „Hajlandók vagyunk a filozófiát olyasminek tekinteni, ami önmagunk megismerése helyett önmagunk megváltoztatásában segít. ... Míg azonban Marx azt gondolta, hogy képes látni az egész világtörténelmet, és a jelent a feudalizmus és a kommunizmus közti átmeneti szakasznak tekintheti, addig Dewey megelégedett azzal az állítással, hogy a jelen átmeneti szakasz valami felé, ami, ha szerencsénk van, elképzelhetlenül jobb lehet.”¹⁹

15 ERNST BLOCH: *Az utópia szelleme*, Gond-Palatinus, Budapest, 2007, 378.

16 Lásd: RICHARD RORTY: *Filozófia és társadalmi remény*, L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2007, 9–10.

17 Uo. 56.

18 Uo. 65.

19 Uo. 64.

Ez a „ha szerencsénk van” nem túl erős érv (Marxnál még a proletáriátus adta az erős érvet). A technikában/technológiában és a politikai berendezkedésben reménykedő társadalomfilozófiák jellegükben talán inkább utópiák. Úgy tűnik, hogy ma a remény vagy pszichológiai jelenség, amely leginkább szociálpszichológiai és egészségtudományi jelentőséggel bír, vagy tudományos, vagy pedig politikai eszme, amely, úgy tűnik, inkább utópia.

Összegzés

A remény metafizikai, transzcendentális (végtelenre irányuló) jellege a pszichológiai és a társadalmi/politikai értelmezésekben nem kerül előtérbe. Pedig a remény pont transzcendentális irányultsága (végső soron Istenre irányultsága) miatt teszi lehetővé:

- a testvéri szeretetet,
- az ellenség szeretetét,
- a megbocsájtást,
- a párbeszéd előmozdítását,
- a nehézségek tudatos elviselését és az azokon való túllépést,
- a halál elfogadhatatlanságának elfogadását,
- a megoldások keresését,
- az együttműködést,
- a kapcsolatteremtést, a hidak építését,
- a jelennel szembeni távolságtartást,
- a jövőbe tekintés örömet,
- egy új történet elkezdését,
- tulajdonképpen a szabadságot.

És mindezeket egyéni, személyes értelemben és közösségi, társadalmi viszonylatban is lehetővé teszi. Antropológiai, etikai és társadalmi értelemben, vagyis filozófiai, metafizikai értelemben.



Lukácsi Zoltán

A teológus-költő Mentés Mihály rádiós szónoklatai

Több mint 90 éve, 1931-ben indult a Vatikáni Rádió. Magyarországon már ezt megelőzően is rendszeresen voltak vallási közvetítések a rádióban. A 20. századi információs robbanás ütőszége a rádiózás elterjedése volt. Ez tette lehetővé először, hogy tudományos, kulturális értékek vagy napi hírek, információk a beszélőtől hallótávolságon kívül is nagy tömegekhez eljuthassanak. A tömegkommunikáció eme első nagy áttörésében az egyházak is nagy lehetőséget láttak az ígihirdetés évszázados gyakorlatának megújítására, bár szinte természetes, hogy ellenvélemények is megfogalmazódtak, voltak, akik a szentmiséken való személyes részvétel csökkenését vetítették elő az otthoni kényelemben hallgatható adások miatt. A rádiós közvetítések lehetővé tették, hogy a hívek saját egyházközségük papján-lelkészén kívül más, igényes lelki tanításhoz is rendszeresen hozzájuthassanak otthonaikban. A szerkesztők igyekeztek a kor nevezetesebb ígihirdetőit megnyerni arra, hogy tanításukat a rádió mikrofonja előtt is a nyilvánosság elé tárják.

A rádiózás hőskorában az „égi hullámokon” történő ígihirdetésben más győri egyházmegyes papok (pl. Grósz József, Saly László) mellett szerepet kapott Mentés Mihály (1891–1960) győri teológiai tanár, papköltő is mint korának ismert egyházi személyisége. Mentés Mihály életpályája a kor szokványos papi életutai közé sorolható. A kalföldi Süttörön, mélyen vallásos, sokgyermekes, szegény családban cseperedő fiú tehetségét felismerve a győri bencés gimnáziumba íratják, az érettségi után bátyját, Domonkost követve a papi hivatást választja. Előjárói Budapestre küldik a Központi Szemináriumba. Itt szerez teológiai doktorátust. Az I. világháború kitörésének évében szentelik pappá, és ettől kezdve 46 évvel később bekövetkezett haláláig Győrött szolgál mint lelkipásztor, teológiai tanár és szemináriumi előjáró, szentszéki bíró, a tanítóképző-intézeti internátus igazgatója. Teológiai tanárként a bibliatudományt oktatta, egy ideig (1940–1946) a Győri Szeminárium rektora is volt. 1940-től székesegyházi kanonok, majd címzetes prépost, végül mint a káptalan őrkanonokja hal meg 1960. május 11-én. A Győri Bazilika kanonoki kriptájában nyugszik.

Mentés Mihály költői életművének jelentősége és ismertsége elmarad a Harsányi – Sík – Mécs papköltő-triászétól, Rónay László is a kisebb mesterek, Kocsis László és Bódas János között jelöli ki a helyét.¹ Valójában még a győri papköltő triászában (Harsányi – Mentés – Tűz Tamás) is a legkevésbé ismert személy. Alkotásainak egy része azonban olyan közkinccsé vált, hogy bizonyos versei ismertebbek, mint az alkotójuk. A Hozsanna énekeskönyvben hét ének szerepel az ő szövegével (10.: Mária, szűz virág Jeruzsálem

1 RÓNAY LÁSZLÓ: *Isten nem halt meg. A huszadik századi magyar spirituális líra*, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 77–80.

templomában..., 13.: Mint forró sóhaj..., 42.: Égi lakomára készülünk... /vízkereszti ének/, 182.: Keserű gondok tépik szívünket..., 185.: Mária, Szűzanya Názáretből indul útnak..., 229.: Kezdődik az ének..., 293.: Isten hazánkért...). Ezek közül néhányat minden katolikus hívő énekel, legtöbbször nem is tudva, hogy szövegük kihez köthető. Ezenkívül a Győri Könnyező Kegyeképvépcséjének népénekeihez is ő írta a máig töretlen népszerűségű verseket (pl.: Könnyes a két szemed, ó, Szűzanyánk...).

A már gimnazista korában verselgető, ösztönös tehetségű költő 1920-ban jelentkezett először kötettel: Magyar Bánat (Budapest, 1920), az évszám és a cím árulkodik a verseket ihlető trianoni sokkhatásról. Ezt a könyvet követte két évvel később a Fertő c. kötet (Győr, 1922), amelynek alcíme (Irredenta versek) ugyancsak utal a korábbi témára, és egyértelmű, hogy a költő II. világháború utáni megítélését nem alakította pozitívan a fennálló hatalom részéről. A hazafiasság és a táj a vallási élményen, papi lelkiségen túl mindvégig fő témája a papköltőnek. Önálló hangját azonban a következő köteteiben találta meg: Muzsikál az erdő (Győr, 1927), A lélek orgonál (Győr, 1933), A remete éneke (Győr, 1938). Utolsó, nyomtatásban megjelent verseskötete tudatosan utal irodalmi társtalanságára, ismeretlenségére. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy ő maga sem törekedett túlságosan költészetének csiszolására, poétai önképzésre, formai fejlődésre, és nem törekedett az irodalmi életben való frekvenciát jelenlétre sem. Megmaradt annak az ösztönös alkotónak, aki kezdetben volt, és önmagát elsősorban papként definiálta, minden egyéb tehetségét (szellemi-költői) a papi hivatásának alárendelt akcidentális jelenségként értelmezte.

„...nem készültem írónak. Egész életem készülte volt, hogy pap legyek. Erre készülök most is. A papnak egész valójával kell hivatását szolgálnia, minden képességével papnak kell lennie. Az íráskészség is képesség, azt is be kell állítanunk papi hivatásunkba. Nemcsak azért, mert a papnak egyik legjelentősebb küldetése az igehirdetés, hanem azért is, mert az írás magunk föltárása, ehhez magunkba mélyedésre van szükségünk. S kinek volna szükségesebb és hasznosabb az elmélyedés, mint a papnak, akinek magán kell keresztülszűrnie az Igét, s akinek az isteni szeretet mélységeibe kell elmerülnie.” – vallja a Szent István Akadémián elmondott székfoglalójában.

Ezt az igehirdetői, missziós célt szolgálták azok a színművei is, amelyeket amatőr társulatok számára írt, bizonyos szentírási részletek rímes fordításai,² valamint rádiós szónoklatai, amelyekről ma hosszabban fogok szólni.

Mentes Mihály irodalmi pályáját megtörte a kommunista diktatúra, 1945 után már esélye sem volt arra, hogy az irodalmi életben nagyobb ismertségre tegyen szert, újabb kötettel jelentkezzen. Ugyanakkor nem hallgatott el, a megváltozott körülmények között igyekezett korábban vállalt küldetésének eleget tenni. Verseit gépelt sokszorosításban ismerősei között terjesztette (pl.: Karácsonyi köszöntés Máriának, Mentés Mihály válogatott ötven új verse, 1957). A Pannonhalmi Főkönyvtár naplójában érdekes bejegyzésre bukkantam az 1953. év nyaránál: „Mentes Mihály győri kanonok-költő lefor-

2 Pl.: MENTES MIHÁLY: *Jeremiás Siralmai*, Szalézi Művek, 1944.



dította a zsoltóroskönyvet rímes, hosszú versszakokban, templomi közös éneklésre való tekintettel. Mivel most kiadásra nem gondolhat, azért egy gépelt példányt ajándékozott a Főkönyvtárnak. Megköszöntük.”

Mentes Mihály hagyatékában még több kötetnyi kiadatlan vers maradt. Ezeket jelenleg rokonsága gondolzza, és kis példányszámú füzetekben, a modern szövegkritikai követelményeknek nem mindenben megfelelő módon bocsátja közre. Így elmondhatjuk, hogy Mentés Mihály életpályájának és irodalmi hagyatékának tudományos igényű, monográfia-szintű értékelése még tovább várat magára.

Most térjünk át rádiós szónoklatainak ismertetésére!

A kapuvári származású Horváth Géza (1911–1943), sajnos nagyon fiatalon elhunyt pap, felsőgallai hitoktató gyorsírással lejegyzetelte és négy kötetben megjelentette a rádiózás hőskorában elhangzott igehirdetéseket. Az általa szerkesztett kötetekben (Égi hullámhosszokon)³ Mentés Mihálynak hat beszéde szerepel, ezzel ő az egyik leggyakrabban megjelenő szerző. Prédikációi 1930 és 1938 között hangzottak el.⁴ Rádiós szónoklataiban inkább a teológiai tanár jellemvonásait látjuk tükröződni, kevésbé a költőt. Beszédei magas színvonalúak, egyszerre akarnak hatni az értelemre és az érzelemre. Költői eszközt keveset használ, de szereti a párhuzamokat és ellentéteket, a halmozásokat, felsorolásokat. Fogalmazása pontos, az átlagos hallgató számára is érthető, de a műveltebb hallgatóság is meríthet belőle. Jól tetten érhető a szerző tanári mivolta: beszédei roppant világosak, jól tagoltak, logikus felépítésűek, általában három részből állnak.

Szereti alkalmazni a figura etymologicát, pl.: „... embereket jött megváltani. Embe- reket, emberi módon.”⁵ Néha megfogalmaz egyéni hasonlatokat és metaforákat. Pl.: „Valahogy gyarló hasonlattal az Úr Jézus születését sziklából fakasztott víz eredetéhez hasonlítanám. Nem a dolgok természetes útja, hanem Isten ereje teszi ezt a csodát.”⁶ Vagy: „Vannak Judások, akik drágállják a Krisztus lábára öntött kenetet. Vannak farizeusok, aki el akarják némítani a Krisztusnak hozsannázó gyermekeket. De Krisztus megvédi a Magdolnákat s a gyermekeket is.”⁷

Ő is alkalmazza a korábbi prédikációszerzők által kedvelt szermocinációt (beszélte- tés): „...nem tudtátok-e, hogy nekem Atyám dolgaiban kell lennem” (Lk 1,38). Kínót- tem gondozó édesanyjai hatalmad alól. Isten akaratának útját kell járnom. S ezen az úton nem irányítanak már földi kötelékek.”⁸

3 HORVÁTH GÉZA (szerk.): *Égi hullámokon. Rádiószentbeszédék*, I–IV., Felsőgalla 1939–1941.

4 Szentcsalád ünnepére 1938. január 8. HORVÁTH GÉZA: *Égi hullámokon*, i. m., I., 64–69; Úrnapi 1936. június 11. Uo. I., 147–152; Kisboldogasszony ünnepére 1935. szeptember 8. Uo. I., 189–194; Vízkereszt utáni II. vasárnapra 1934. január 14. Uo. II., 45–51; Pünkösöd után XIII. vasárnapra 1930. szeptember 7. Uo. II., 117–123.; Úrnapi 1938. június 17. Uo. III., 159–161.

5 HORVÁTH GÉZA: *Égi hullámokon*, i. m., I., 64.

6 Uo. I., 66.

7 Uo. III., 161.

8 Uo. II., 45.

A felvilágosodás korától a prédikációszerzők ritkán alkalmazzák a korábbi szentbeszédeket megszínesítő példákat. Mentés is csak ritkán csempész a beszédeibe egy-egy rövid példaszzerű történetet: „Egy iparos elment a bankhoz karácsony előtt munkájának béréért. S a bank az utolsó fillérig visszatartotta azt régi adósság fejében. Joga talán volt hozzá, de szíve nem volt.”⁹ Ez az idézet egyben jól tükrözi Mentés Mihály szociális érzékenységét, amely verseinek és prédikációinak is egyik legfőbb jellemzője.

A szerző általában törekszik arra, hogy beszédeiben legyen a napi aktualitáshoz kötődő rész, hogy prédikációját ezzel is személyesebbé tegye és közelebb vigye a hétköznapiakhoz. „Szeretném elébe rajzolni minden aggódó szülőnek, aki most írhatja gyermekét iskolába...” – írja 1935. szeptember 8-án.¹⁰ „Milyen szomorú volt pár napja hallanom, hogyan szórt szét egy családot az apa szenvedélye” – fogalmaz a Szent Család ünnepén.¹¹ „Éppen most, hogy a Lánchíd mellett eljöttem, fogtak ki a mentők egy vízbe ugrott embert” – szövi bele prédikációjába a közvetlen tapasztalatot.¹²

Előfordul, hogy évfordulós aktualitást is becsempész a prédikációba: „Csak Szent Ágostont idézem, a világtörténelem egyik legnagyobb szellemét, aki 1500 évvel ezelőtt halt meg.”¹³

Úgy látszik, különösen is mélyen érintette Mentés Mihályt az 1938-as eucharisztikus kongresszuson való részvétel: „Ennek az istenkeresésnek és istenmegtalálásnak gyönyörű élményében volt részem ma három hete a Hősök terén. Befejeztem az áldoztatást a tómederben, ahol a reggeliző gyermekek között hordtam az Úr Krisztust azokhoz, akik étlen-szomjan várták még, akárcsak a csodálatos kenyérszaporítás idején. ... Ott álltam a kongresszusi oltár alatt. ... És jöttek ketten-hárman, megint egy, megint kettő, talán húsz-harminc is – áldozni akartak. Letérdeltek...”¹⁴

Szívesen és jól alkalmazza beszédeiben a szónoki kérdéseket, felkiáltásokat és azok halmozását: „Hogy merem magamat hozzá mérni?! Hogy merem bírálni, számonkérni?! Hogy merek vele szembehelyezkedni?!”¹⁵

Vagy másutt: „Imádkoztok-e gyermekeitekkel és imádkoztok-e gyermekeitekért? Milyen nehéz a nevelőnek a dolga, mennyire szüksége van Isten segítségére! Kéritek-e? Van-e egyáltalán hitünk Istenben? Van-e hitünk az ember örök hivatásában? Van-e hitünk Isten segítő kezében? Hiszünk-e az emberi lélekben? Hiszünk-e a halhatatlan életben? Hiszünk-e Krisztusban és a kereszténységben? Hiszünk-e a keresztény családok szent hivatásában? ...”¹⁶

9 Uo. II., 50.

10 Uo. I., 189.

11 Uo. I., 68.

12 Uo. III., 121.

13 Uo. III., 120.

14 Uo. III., 159.

15 Uo. III., 161.

16 Uo. I., 69.



A beszédekből kitűnik, hogy a győri székesegyház kanonokja különös szeretettel és tisztelettel viseltetik az Eucharisztia és a Szűzanya iránt. Maga is nagy családból származván erősen kiáll a keresztény család eszménye mellett. Beszédeiben soha nem politikál, ugyanakkor korának erkölcsi lazulására, a vallástalanság veszélyeire folyamatosan felhívja a figyelmet. A Szentírást gyakran, de más forrásokat ritkán idéz, egyházatyák, pápák, zsinati szövegek csak elvétve fordulnak elő beszédeiben.

Mentes Mihály prédikációit legtöbbször idézettel zárja. Ez lehet a szentmise collectájának megisméltése, amivel beszédét még nyomatékosabban visszahelyezi a liturgia erőterébe. De a záró idézet lehet egy zsolozsmai himnuszrészlet vagy antifóna is.

Összefoglalóul elmondhatjuk, hogy a rádiós szónoklatok közvetítéseinek megindulásakor Mentés Mihály – vidéki teológiai tanár és költő létére – országos ismertséggel rendelkezett, ezért kérhették fel többször is, hogy az „égi hullámokon” is ossza meg gondolatait a hallgatókkal. Mentés minden erőltetett „költőieskedést” és a hallgatók széles körei számára érdektelen tudományoskodást mellőz. Prédikációi igazi szentbeszédnek, jó stílusú, gazdag tartalmú alkotások, amelyek tudatosan szólnak a saját korához, ugyanakkor ma is értékes olvasmányul szolgálhatnak az érdeklődő olvasónak.

Mentes Mihály szentbeszédeit szerette idézetekkel befejezni. Hadd fejezzem be én is előadásomat az ő versének részletével, amelynek címe: Imádság prédikáció előtt:

„... Legyen szavam kínzó homokszem,
Belehulló az emberek szívébe
És fájjon ott, kínozzon és gyötörjön,
Míg kínból, könnyből, vérből gyöngyöt termel
S fehér tiszta gyöngyként visszaadja
Magát Neked az ember.

S ne törődjék senki a homokszemmel.”¹⁷

17 MENTES MIHÁLY: *A lélek orgonál*, Győr, 1933, 81.

Makk Zoltán

Hogyan segíthetik az élménypedagógia eszközei a hitoktatást?

1. Az élménypedagógia elméleti megközelítése¹

A virtuális világot előnyben részesítő jelenkori társadalmunk új kihívás elé állítja a hitoktatást is. A kérdés az, hogy közösségeink milyen módon képesek a jövő nemzedéke felé közvetíteni azokat a viselkedési normákat, amelyeket a társadalom elvár majd az egyén felnőtté válását követően? Ehhez a munkához tud segítséget nyújtani a tapasztalati tanulásra épülő élménypedagógia. Az élménypedagógia eszközeinek használatával a gyermekek képessé válnak arra, hogy az elméleti tudást gyakorlati cselekvéssé alakítsák.

Az élménypedagógia elnevezéssel először az ezredforduló utáni években találkozhatunk a magyar pedagógiai szakirodalomban, az angol *experiential education* (= tapasztalati tanulás) szinonimájaként. A tapasztalati tanulás David Kolb meghatározása szerint az a folyamat, mely során tudás jön létre a tapasztalat alakítása által. A tapasztalat megragadásának és átalakításának kombinációja az ismeretet eredményezi. Ez a tanulási folyamat rugalmas tanulási légkört biztosít a tanulói tevékenységek számára a csoportban, melyek legtöbbször a mindennapok tapasztalataiból származnak. Az élménypedagógia alapelemeit többféle nevelési mozgalomban is megtalálhatjuk, így pl. a cserkészletben, a kaland- és játékpédagógiában vagy akár a szabadidő-pedagógiában is.

A tapasztalati tanulás nagy ókori klasszikusai Konfuciusz, Szókratész, Arisztotelész voltak, majd később Rousseau, Dewey, Kurt Hahn, Piaget, Montessori és Rogers munkásságában is megtaláljuk ennek alapelemeit. A tapasztalati tanulás modelljét David Kolb alkotta meg az 1970-es évek elején, gyakorlati alapjait pedig Kurt Hahn dolgozta ki, jóval korábban, még az 1920-as években.

Kurt Hahn szerint a tapasztalati oktatás (élménypedagógia) olyan folyamat, amelyen keresztül gyakorlója tudást, készségeket és értéket teremt a közvetlen tapasztalásból. A tapasztalati oktatás célja az akadémikus tudás megszerzése helyett a személyiség és az érettség fejlesztése az aktív tapasztalatszerzés folyamatán keresztül. Kurt Hahn elképzelése szerint – mely később messzemenően igazolódott – bizonyos tapasztalatok önmagukban is a legkülönbözőbb szociális készségek (pl. együttműködés, tolerancia, segítőkészség, közös problémamegoldás stb.) fejlődését eredményezik.

David Kolb az élménypedagógiai folyamatban négy szakaszt különböztet meg: a tapasztalat, a feldolgozás, az általánosítás és az alkalmazás szintjét.

¹ Az élménypedagógia módszereiről ajánlott irodalomjegyzék: <https://www2.itworx.hu/cgi-bin/itworx/download.cgi?vid=606&uid=-1&dokid=1100> (2022. 03. 14.)



A tapasztalás szakasza a résztvevők bekapcsolódását jelenti a tevékenységbe. A gyakorlat és a tapasztalás a mindennapi élet része, de lehet egy előre megrendezett lehetőség is. A foglalkozásvezető (facilitátor) bemutatja az aktivitást és elmondja, hogy mi hogyan fog zajlani. A tapasztalat elválaszthatatlanul az élet velejárója. A tapasztalati tanulás folyamata segít az egyénnek redukálni a szubjektív reakciókat és hangsúlyozza a tapasztalat objektív elemeit. Az egyén és a csoport vezetését a tapasztalati fázisban az alábbi tevékenységek segíthetik: szerepek kiosztása, játékok, esettanulmányok, szerepjátékok, brainstorming, rajz, bizonyos helyzetek megbeszélése kisebb csoportokban, filmek és diák, a tapasztalatok megbeszélése a jelenlegi helyzetben, amelyekre a többiek reagálnak és/vagy vegyenek részt benne, a résztvevők egymást irányítsák.

A feldolgozás szakasza a reflexió, gondolatok, érzések megfogalmazását jelenti. Annak megfigyelése és reflexiója, hogy mi történt a tapasztalati fázisban. Ebben a szakaszban a foglalkozásvezető moderálja a beszélgetéseket. A résztvevők válaszolnak a kérdésekre, megosztják az aktivitás közben megélt élményeiket, megnevezik a fő következtetéseket. Ez az egyik legfontosabb lépés a tapasztalati tanulási ciklusban, amelyben az egyének megvitatják a többiekkel a konkrét tapasztalatokat, amelyeket épp átéltek az első fázisban. Ez történhet egyénileg, kis csoportokban vagy az egész csoportban.

Az egyének kognitív és affektív reakcióikat megosztják egymással és megpróbálják összekapcsolni ezeket a gondolatokat és érzéseket azért, hogy levonhassák a tanulságokat a tapasztaltakból. Kezdetben a gyakorlat lehet érthető vagy érthetetlen a résztvevők számára. Ez a fázis lehetővé teszi számukra, hogy elmélyítsék a tapasztalatokat. A hangsúly azon van, hogy megtalálják az okokat, amiért az adott következtetésekre jutottak. Fontos, hogy a foglalkozásvezető kritikusan elemezze a tapasztalataikat. Abban segíti a résztvevőket, hogy azok kifejezzék érzéseiket és észrevételeiket, illetve, hogy felhívja a figyelmet azokra a témákra vagy általánosságokra, amik jellemzőek voltak a csoportban az adott gyakorlatban. A feldolgozást az alábbi technikák segítik: csoportos megbeszélés a visszatérő témák kapcsán, amelyek az egyedi élményekben jelentkeztek, az adatok azonosítása és elemzése, visszacsatolás (feedback), interjúk és végül a résztvevőket olyan helyzetbe helyezik, hogy felügyeljék a folyamatot és írják le a megfigyeléseket.

Az általánosítás szakaszában kerül sor a következtetések levonására és megfogalmazására. A foglalkozásvezető javaslatokat tesz. A résztvevők arról beszélgetnek, hogy a tudás és a készségeik az életben, amelyeket megtapasztaltak és amikre rájöttek a feldolgozás fázisában, hasznukra lehet-e. Hogyan nézzenek szembe az élet nehézségeivel a saját tudásuk és képességeik segítségével? Hogyan tudják hasznosítani az újonnan felismert és kifejlesztett tudást és képességeket? Ebben a fázisban az ismétlődő viselkedésminták és meghatározott témák szerinti következtetéseket vonják le. A résztvevők határozzák meg, hogyan kapcsolódnak a nonformális tevékenységek során kialakult cselekvések a mindennapi élet tapasztalataikhoz. A résztvevők lehetőséget kapnak arra, hogy felfedezzék a tevékenységek közötti kapcsolatokat és azok személyre szóló célját. Az általánosításhoz használható tevékenységek: a tanultak tömör mondatokba vagy általánosításokba történő összefoglalása, a definíciók, fogalmak, kifejezések és kulcsmon-

datok összefoglalása. Például: „Mit gondolsz, hogyan kapcsolódnak a tevékenységek a csoporton kívüli életben? Mit tettél és mit tanultál ezen a foglalkozáson?”

Az *alkalmazás szakasza* a tanult leckék, az újonnan megszerzett kompetencia alkalmazását vagy egy új tapasztalat megtervezését jelenti. A foglalkozásvezető tájékoztatást ad, kiemeli a hasonlóságokat és különbségeket, összegez. A résztvevők bemutatják az eredményeket és következtetéseket vonnak le. Ha a tanulást úgy definiáljuk, mint egy viszonylag stabil változást a viselkedésben, akkor a végrehajtási fázis az, ami elősegíti a résztvevők viselkedésének módosítását a jövőben. A tanulási folyamat során levont következtetéseket a résztvevők integrálják a mindennapi életbe, azáltal, hogy új és egyéni terveket szőnek, hogy a tevékenységeik hatékonyabbak legyenek.

A végrehajtási szakaszt az alábbi technikák segítik: egyéni és csoportos válaszok arra a kérdésre: „Hogyan tudják felhasználni a tanultakat, hogy hatékonyabbak legyenek abban a funkcióban, amit épp betöltenek?” A műhelymunkák során keletkezett listákat újra felülvizsgálják, így újabb következtetéseket vonnak le, amelyek tükrözik az új kilátásokat, terveket és viselkedésmintákat. A cselekvési tervek, a személyes célok és a tervezett személyes viselkedési stratégiák módosítása vagy továbbfejlesztése is fontos része ennek a szakasznak.

Az élménypedagógia elmélete szerint nem az a fontos, ami veled történik, hanem az, hogy mit kezdesz azzal, ami veled történt. A tapasztalati tanulás egy négylépcsős folyamatot képez. Nem az a lényeg, hogy meddig tart a tevékenység, mert fontosabb, hogy a tapasztalatok fázisai a reflexiótól kezdve a gondolkodáson, kritikai elemzésen és általánosításon át végül elérkezzenek oda, hogy megtervezzék, hogyan kell alkalmazni az újonnan megszerzett kompetenciákat. A tapasztalati tanulásnak számos előnye van. Ez a megközelítés lehetővé teszi az aktív részvételt minden érintett egyén számára, tehát elősegíti a különböző kompetenciák megszerzését, amelyeket a gyakorlati tapasztalat útján tudnak a legkönnyebben elsajátítani.

A foglalkozásvezetők egyfajta facilitátorként segíthetik a különleges és izgalmas helyzetek kialakulását, bár az élménypedagógia inkább önirányítású, mint mások által vezérelt. Ilyen megközelítésben az élménypedagógia személyközpontú pedagógia, amely az egyén és a csoport fejlődésére és sikerére egyaránt figyelmet fordít, és arra épít, hogy a gyermek elsősorban mintakövetés útján tanul, főként az aktív helyzetekben látottakat.

Tapasztalatok bizonyítják, hogy az élménypedagógia, a tapasztalati oktatás más módszereknél hatékonyabban segíti elő a komfortzónából történő kilépést, és ezáltal maradandóbb tanulást és változást biztosítanak. Ennek oka, hogy a gyakorlatok az átlagnál mélyebben érintik meg a résztvevőket, nagyobb kihívást jelentenek, erősebben hatnak az érzelmekre és sokszor életre szóló élményeket nyújtanak.

Az élménypedagógia különböző eszközöket használ: játékokat, szimulációkat, szerepjátékokat, stb. Az élménypedagógiai szemlélet az iskolában megváltoztatja a tanárok és diákok egymáshoz és a tudáshoz való viszonyát. A tudás aktívvá válik, életszerűvé, a tanárokat ismeretek egyszerű közvetítői helyett élmények adóivá teszi, ezekből az élményekből pedig a diákok maguk tanulhatnak. Mindez a diákok és a tanárok szerepét



egyaránt megváltoztatja: a diákok tevékenyvé válnak, kiszabadulnak a hagyományos iskolai és osztálytermi keretek közül. A diákok aktivitása miatt a tanároknak feltétlenül rugalmasnak kell lenniük, hiszen reflektálniuk kell a diákok viselkedésére, az előállt helyzetekre. Ezáltal a tanárok is tanulási helyzetbe kerülnek, maguk is aktívabbá válnak, így némileg kiszakadhatnak a bürokratikus hálóból, amelyet az oktatáspolitikai, iskola, tanterv stb. sző köréjük. A tanár tulajdonképpen facilitátorként működik, aki egyéni és csoportos visszajelzést nyújt, megszabja a kereteket, és ha kell, betartatja azokat, csillapítja az aggodalmakat és megválaszolja a kérdéseket.

Az élménypedagógia módszere sok szinten hasznosítható. Ugyan nem ez adja meg a jelentőségét, de az élménypedagógiai játékok, gyakorlatok szórakoztatnak, jól felhasználhatóak tehát bármely közösségi rendezvényen, ahol csak az a cél, hogy a résztvevők jól érezzék magukat. Ugyanakkor használhatjuk tanításra is, akár iskolai helyzetben, általában meghatározott tantervi elemek átadására. Egészen biztosan többet kell készülni egy ilyen órára, mint egy hagyományosra, de az is biztos, hogy a diákok szívesebben vesznek részt rajta, közreműködnek, jól érzik magukat, és közben tanulnak – ez pedig biztosítja, hogy a tudás hosszú távon is megmaradjon, és valóban értsék is a tanultakat. Tananyag átadása mellett használhatjuk különböző készségek, elsősorban szociális készségek fejlesztésére, legyen szó kommunikációról, érzelmek felismeréséről, empátiáról, mások szükségleteinek felismeréséről, időmenedzsmentről, dühkezelésről, önismeretről vagy együttműködésről. A legtöbb feladat igen sokféle kompetencia fejlesztésére alkalmas, attól függően, hogy pontosan milyen szabályokkal játszadjuk ezeket, hogyan reagál a foglalkozásvezető az előálló helyzetekre, és végül hogyan alakítja a gyakorlat elvégzését követő beszélgetést.

Az élménypedagógiai módszerek kipróbálása, alkalmazása mindenkinek hasznára válik, aki nevelési és hitéleti céljai megvalósításának érdekében új, játékos módszereket kíván alkalmazni: hitoktatóknak, egyházi iskolákban tanító pedagógusoknak, egyetemistáknak, tanítóknak, osztályfőnököknek, önkénteseknek, tanároknak, illetve bárkinek, aki érdeklődik a téma új megközelítése iránt. Mindenkinek, aki szereti a kihívásokat, új élményekre vágyik, szeret és mer játszani, és mer a hitoktatáshoz játékosan, újszerű módon nyúlni.

2. Az élménypedagógia a mindennapok gyakorlatában

Az alábbiakban egy biblikus alapú élménypedagógiai foglalkozás leírását ismerhetjük meg a József és testvérei (Ter 37-50) ószövetségi történet feldolgozásán keresztül.

Alapadatok:

A fő tevékenység jellege	kommunikáció, empátiafejlesztés
Helyszín	tanterem vagy bármely terem
Időtartam	2 tanítási óra
A résztvevők életkora, létszáma	11-14 éves korosztály, 16 fő
Eszközsükséglet	nyomtatás, fénymásolás, írószerek
Előkészületek időtartama	kb. 2 óra
Üzenet	A történet azt igazolja, hogy Isten akarata érvényesül a történelemben. Isten megerősíteni akar, hogy ne félj, és ne hidd, hogy Isten nincs jelen. Arra hív, hogy bízzál benne, és fogadd el, hogy ő cselekszik. Formál téged, végzi munkáját, hogy megáldjon és rajtad keresztül mások is áldást nyerjenek. Arra hív, hogy keserűség vagy kétségbeesés helyett válaszd a benne való bizalmat. Ahelyett, hogy elfordulnál az Úrtól, ahelyett, hogy arra a következtetésre jutnál, hogy ő elfordult tőled és elhagyott, fogadd el, hogy munkálkodik!

Módszer: a másik ember helyzetének megértése, a saját lehetőségek feltérképezése

Fő gyakorlat: páros rajzolás, a párok egymásnak háttal ülnek, egyikük kezében egy kész rajz van, ő fogja elmondani, hogy mit ábrázol a kép, amíg társa lerajzolja mindazt, amit hall.

Alap gondolat: Mózes első könyve az utolsó ősatya, József történetével ér véget. A 37–50. rész egységes, jól felépített mű, a magával ragadó feszültségek, az események áramlása félbeszakíthatatlan olvasmánnyá teszik.

Igehely: Ter 37-50

Foglalkozás előtti szervezési feladatok:

Technikai előkészületek: József és testvérei történetének lerajzolása annyi részletben, ahány párra számítunk a foglalkozáson. Fontos, hogy egyik kép se legyen egyértelműen árulkodó és ne lehessen azonnal kitalálni a történetet.

A facilitátor felkészülése: érdemes előre felmérni, hogy ismeri-e a csoport a történetet, milyen a csoport kifejezőkészsége.



A foglalkozás alatt:

Bevezető játék: párválasztó játék. Minden csoporttag húz egy kártyát, megnézi, de nem mutatja meg senkinek. A feladatuk az lesz, hogy keressék meg a párjukat, úgy, hogy oda-mennek egymáshoz és elmutogatják, mi van a lapjukon. Akik megtalálták a párjukat, leülnek egymás mellé.

A fő tevékenység lépései:

– *keretmese, hangulatteremtés*

„Egy fiatal ember egyszer megtudta, hogy a legjobb barátja kórházban fekszik. Megszerette volna látogatni, azonban erre nem volt lehetősége, mert éppen egy másik országban tartózkodott. Azon gondolkozott, hogyan szerezhetne örömet a barátjának. Az egyik üzletben meglátott egy képet, ami nagyon megtetszett neki. Felhívta barátja nővérét és elmondta neki, hogy néz ki a kép, mi van rajta, a lány közben lerajzolta. Miután elkészült a rajz, a lány bevitte a kórházba a testvérének és odaadta neki. Óriási örömet szerzett a betegnek ez a kép.”

– *feladatismertetés*

A párok feladata ugyanez lesz. Az egyikük kap majd egy képet, a társának pedig le kell rajzolnia azt, a párja elmondása alapján.

– *teremrendezés*

A facilitátor megkéri a gyerekeket, hogy rendezzék egy nagyobb körbe a székek felét úgy, hogy az ülés a kör közepe felé nézzen, majd helyezték el a többi széket, háttal a már elhelyezett székeknek. A párok foglalják el a helyüket úgy, hogy a mesélők a belső körben ülnek, a rajzoló pedig nekik háttal, a külső körben.

– *szabályismertetés, esetleges kérdések megbeszélése*

A feladatvégzés során a pár egymásnak háttal ül, a mesélő nem láthatja a készülő rajzot, a rajzoló nem láthatja az eredeti képet. 10 perc a rendelkezésre álló idő. Rajzolás közben nem kell művészi pontosságra törekedni.

– *tervezés*

A párok megbeszélnek, hogy ki vállalja a mesélő szerepét, és ki fog rajzolni. Dolgozzanak ki egy taktikát arra vonatkozóan, hogyan tudják egymás feladatát a legjobban segíteni!

– *végrehajtás (tapasztalatszerzés)*

A mesélők húznak a képek közül, és amikor mindenki megnézte a saját képét és végig gondolta, hogyan fogja irányítani, elindul az időmérés. A facilitátor kísérelje figyelemmel a folyamatot, jegyzeteljen, ha kell, figyelmeztesse a szabálytalankodókat!

– *feldolgozás*

Miután lejárt az idő, a párok cseréljenek képet, beszéljék meg az eredményt! Mit csináltak jól, mit csináltak jól a másik? Kb. 5 perc múlva üljenek egy nagy körbe, adják oda a rajzokat a facilitátornak, és beszéljék meg, milyen volt a feladat, mi volt könnyű, mi volt nehéz!

– *a játék és a keretmese lezárása*

Azok a képek, amelyekkel így „megszenvetnek”, mind ugyanannak a történetnek a részei. A következő feladat az lesz, hogy ismerjék fel, melyik bibliai történetről van szó. 5 perc áll rendelkezésre, hogy a történet sorrendjét megállapítsák a csoport tagjai. A

sorrend kialakításakor érvélsre, konkrét bibliikus ismeretre van szükség. A megbeszélés közben megtapasztalt élmények akár egy egész életre szólhatnak!

Tanítás: Egy szépen olvasó tanuló felolvassa Ter 37-50-et.

Ismerős volt-e a történet?

Miből fakadnak József álmai?

József nem véletlenül álmodozik arról, hogy egyszer nagy és hatalmas lesz. Otthona tele van konfliktusokkal, hazugságokkal, fájdalmakkal – generációk óta. Nagypapa, Izsák apja testvérét, Ézsaut szerette jobban, míg nagyanyja apját, Jákóbot. Apjának két felesége volt, Lea és Ráhel; az egyiket gyűlölte, a másikat szerette. A gyűlölttől születtek gyerekei, a szeretettől hosszú ideig nem. Volt két másik anya is a családban; Jákobnak születtek gyerekei feleségei szolgálóitól is. Végül hosszan tartó, már-már reménytelen várakozás után született meg József. Az asszonyok versengtek férjük szeretetért és törődésért, majd később a fiaik is apjukéért...

József még kisgyerek volt, amikor meghalt édesanyja. Micsoda trauma lehetett ez neki, de nemcsak neki, hanem apjának, Jákobnak is! Meghalt az az asszony, akit igazán szeretett. Meghalt, amikor Józsefnek édestestvére született, a 12 fiú közül a legfiatalabb, Benjámín. (Ter 35,16-20)

Jákob szeme fénye József. Akkor született, amikor már nem is remélte, hogy gyermeke szülehet, attól az asszonytól, aki már nem él. Neki mindent lehet, tőle semmit sem tart vissza. Az idősödő Jákob benne látja élete legboldogabb perceit, hiszen ő emlékezteti Ráhelre. De benne látja a jövőt is, Isten ígéreteinek a továbbvívőjét, amely ígéretek elnyeréséért sok csaláson és konfliktuson ment keresztül. Minden bizonnyal József a család jövője, ő az áldás hordozója. Jákobnak már-már rajongásig fokozódó szeretetét és ragaszkodását jelzi a díszes ruha, amit apja csak neki készíttetett a családban.

József még fiatal, majdnem gyerek. Testvérei az állatokat legeltetik, míg ő otthon van. De amikor találkoznak vele, feltűnő és drága ruhája mindig emlékezteti őket arra, hogy apjuk kit szeret a legjobban a családban. Érzik, hogy ők kevesebbek apjuk szemében és szívében. És gyűlölik Józsefet. Annyira gyűlölik, hogy nem képesek egy jó szót sem szólni hozzá. Bizonyára érzetik vele, hogy nem szeretik, hogy semmibe sem veszik, hogy József csak egy haszontalan gyerek, aki sohasem fog erős és férfias bátyjai nyomába lépni. Ezért hát az apja oltalmában élő fiatalnak nem marad más lehetősége, mint hogy rossz híreket hordjon apjának testvéreiről és hogy álmodjon.

Egy rosszul szerető apa, egy elkényeztetett fiú, és tíz keserű és szeretetétélés testvér. És József álmot lát. Álmaiban leborulnak előtte szülei és testvérei. Ő a legnagyobb és a legfontosabb. És ezt nem minden elégtétel nélkül mondja el családjának.

Melyek József álmainak következményei?

Az álmok következménye, hogy testvérei még jobban meggyűlölik őt. Szembetűnő, hogy Jákob nem sokat érez abból, ami családjában történik. Ha nem így lenne, nem küldené el Józsefet bátyjai után, hogy megnézzze, rendben van-e minden a testvérek és a nyájak körül. Jákob aggódik a vagyonáért, külső fenyegetésre gondol, de eszébe sem jut, hogy a baj belülről fog támadni. József tehát elindul Sikembe, majd tovább megy Do-



tánba, ahol messziről megpillantják őt testvérei. Félreérthetetlenül hangzik: „Nézzétek, ott jön az álomlátó! Gyertek, öljük meg, dobjuk bele egy kútba, és mondjuk azt, hogy vadállat ette meg! Majd meglátjuk, mi lesz az álmaiból!” Hogy borulnának le ők ez előtt az elkényeztetett gyerek előtt?! Itt lesz ennek az elviselhetetlen kölyöknek és bolond álmainak a vége – gondolják.

Ruben azonban megpróbálja megmenteni a fiút, eléri, hogy nem ölik meg azonnal, hanem bedobják egy kiszáradt kútba. Azonban hiába tervezi, hogy majd kihúzza, lemarad róla, és Józsefet eladják az izmaeli kereskedőknek 20 ezüstért. Ruben megretten, amikor apjára gondol, de nincs mit tenni. Jákobot becsapják fiai – ahogyan ő is becsapta egykor apját (Ter 27) – és a díszes ruhát összevérezve elküldik neki. Az álom nemcsak erőszakot szült, nemcsak csalást és hazugságot, hanem vigasztalhatatlan gyászt is: „És megszággatta Jákob a felsőruháját, zsákruhát tekert a derekára, és sokáig gyászolta fiát. Fiai és leányai mind vigasztalni igyekeztek, de nem akart vigasztalódni, hanem ezt mondta: „Gyászolva megyek el fiamhoz a halottak hazájába.”

A történetnek itt látszólag vége. Jákob családjában a versengés, az erőszak és a család újra megteremte rossz gyümölcsseit. Egy összetört apa, tíz rossz lelkiismerettel bíró fiú, és egy valószínűtlen álmokat látó fiatalember, aki rabszolga lesz egy idegen országban: „A midiániták pedig eladták Józsefet Egyiptomban Potifárnak, a fáraó főemberének, a testőrök parancsnokának.”

Miből érezzük, hogy Isten is jelen van?

A történetnek azonban csak látszólag van vége. Mert ez a történet Isten családjának a története. Mert ez a család Isten egész világra szóló ígéretének, az Ábrahámnak adott ígéretnek az örököse. Ezért akármi is történik Jákob családjában, Isten tervei nem semmisülhetnek meg, Isten áldásának kiterjedése nem állhat meg. Ha Ábrahámnak, József dédnagyapájának Isten azt ígérte, hogy nagy néppé teszi, hogy utódainak adja Kánaán földjét, és általa megáldja a föld minden népét, akkor ezt meg is fogja tenni. Ezért az, hogy József Egyiptomba kerül rabszolgának, nem valaminek a végét jelenti. Az álom beteljesedésének útján vagyunk...

Mert ez az álom Istentől való álom. Az Úrtól való, mert 20 évvel később József testvérei és apja valóban leborulnak előtte, mint Egyiptom második embere előtt. Istentől való, mert valóban József az, akiben a család, és így Isten választott népe, megmenekül az éhhaláltól. Istentől való, mert József által nemcsak családja tagjai, hanem más népekhez tartozók is áldást nyernek.

A konfliktusokkal teli családban Isten munkája bontakozik ki. A nagyravágyó kamasz álmai az Úrtól való kijelentésnek bizonyulnak. Isten csendes és láthatatlan munkáját semmi sem állíthatja meg. Sem Jákob helytelen kényeztetése, sem József arroganciája, sem a testvérek erőszakos próbálkozása. Az álom Istené, és ezért Isten – függetlenül minden szereplőtől – be fogja azt teljesíteni.

Erre azonban csak 20 év múlva kerülhet sor. Itt még elképzelhetetlen, hogy majd József és testvérei megbékélnek, amint az is, hogy Jákob újból látja elveszettnek hitt, szeretett fiát. Isten munkája nagyon is elrejtett József családjában.

Jelen lehet-e Isten olyan eseményekben, amelyek konfliktusokkal, erőszakkal és csalással terhesek? Hajlamosak vagyunk arra, hogy Isten jelenlétét az egyértelműhöz, a kerek egészhez, az idillihez kössük. Olyan képünk van róla, mint aki úgy és akkor tud csak munkálkodni, amikor azt mi is elképzelhetőnek tartjuk. Ha egy családban rend, szeretet és békesség uralkodik, akkor ott Istennek van lehetősége cselekedni. A mai történet azonban hatalmas erőforrás és vigasztalás lehet mindazoknak, akik életében zűrzavar van, akik generációkon keresztül hordoznak fájdalmakat és sebeket, akiknek családjában nem idilli és kerek egész. Ahol gyerekek, nem tudjuk miért, problémákkal születtek; akiket szülei elhagytak; akik családjában válás és újra-házasodás teremt konfliktust és versengést; akiket túlszerettek; akiket kevésbé szerettek; akik maguk rosszul szerettek... Az Urat nem ijeszti el mindez a zűrzavar és káosz, Istent nem bénítja meg az emberi fájdalom és bűn. Ő jelen van az övéi életében ilyen körülmények között is, és egészen láthatatlanul vezeti a dolgokat saját terve szerint. És megesik, hogy csak egy hajszálon múlik, hogy Isten története nem akad meg, és minden arra mutat, hogy itt a vég. De Józsefet kihúzták a kútból és eladták rabszolgának – és e „hajszál” lett az álom beteljesedésének egyik döntő mozzanata. Sőt, ez a „véletlen” lett annak eszköze, hogy Izrael Egyiptomba került, ott lett nagy néppé, és onnan hívja ki majd Isten, hogy szövetséget kössön a néppel.

Istennek ezt a munkáját azonban sokkal inkább hinni lehet és kell, mint tapasztalni. Mert igaz, hogy „akik Istent szeretik, azoknak minden javukra szolgál” (Róm 8,28), ez azonban nem azt jelenti, hogy mi feltétlen és hamarosan meglátjuk, miként valósul ez meg. Isten más dimenziókban gondolkodik, mint mi. Józsefnek évtizedeket kellett várnia, mire meglátta, hogy Isten terve hogyan fordította jóra azt, ami gonoszsgot testvérei elkövettek ellene (Ter 50,20). Mi gyakran azonnal akarunk látni és érteni.

Ez a történet azonban nem megláttatni akarja velünk azt, amit Isten munkál a zűrzavarban. Sokkal inkább megerősíteni akar, hogy ne félj, és ne hidd, hogy Isten nincs jelen. Arra hív, hogy bízzál benne, és fogadd el, hogy ő cselekszik. Formál téged, végzi munkáját, hogy megáldjon és rajtad keresztül mások is áldást nyerjenek. Arra hív, hogy keserűség vagy kétségbeesés helyett válaszd a benne való bizalmat. Ahelyett, hogy elfordulnál az Úrtól, ahelyett, hogy arra a következtetésre jutnál, hogy ő elfordult tőled és elhagyott, fogadd el, hogy munkálkodik!

A bűnelkövetés milyen formái jelennek meg a történetben?

József árulkodik testvéreire, a testvérek féltékenyek rá, Jákob kivételez Józseffel, csak neki csináltat tarka ruhát, azaz kiemeli a többi közül, Józsefet testvérei meg akarják ölni, a testvérek hazudnak apjuknak, emiatt Jákob Józsefet halottnak hiszi, Potifár felesége el akarja csábítani Józsefet, József Potifár feleségének hazugsága miatt kerül börtönbe, a börtönben lévő két előkelő fogoly valamilyen bűn miatt raboskodik ott.

Milyen ismétlődő motívumokat ismerünk fel a tanításban?

álomlátás, József ruhája, verembe zárás, serleg motívum

Milyen tulajdonságai vannak Józsefnek?



József nem hibátlan jellem, mint ahogy apja és testvérei sem. Kezdetben nem túl rokonzenves, hiszen árulkodó, hencegő, öntelt, de később szinte az eszménykép szintjére emelkedik.

Mi a történet erkölcsi tanulsága?

A történet megmutatja, hogy az isteni gondviselés a rosszból is tud jót kihozni. Ha testvérei nem vetik kútba, József nem kerül Egyiptomba. József testvéreinek bűnét Isten arra használja fel, hogy Jákob és családja megmeneküljön az éhínség idején, s ezáltal teljesüljön az Ábrahámnak adott ígélet. József is ezt mondja, amikor felfedi magát testvérei előtt: „Isten előre küldött engem, hogy megmentse és életben tartsa nemzetségeteket a földön. Nem ti hoztatok engem ide, hanem Isten.”

Erkölcsi tanulság: csak az képes nagy tettekre, mások irányítására, aki maga is megjárta a szenvedések mélységeit. József átélte az ártatlanul való bűnhődést, a méltánytalanságot, amikor a kútba, majd a börtönbe vetik. Ezek hatására jelleme, lelkülete emberileg-erkölcsileg egyre tisztul. József olyan emberré válik, aki a legnagyobb kísértéseknek is ellen tud állni, tiszta tud maradni testileg-lelkileg. Arra is képes, hogy le tudja győzni bosszúvágyát, meg tud bocsátani testvéreinek. Szeretni tudja azokat, akik életére törtek, és a rosszat jóval viszonozza.

Ugyanakkor azért meg is bünteti a testvéreit. A tíz testvérnek is meg kell tisztulnia, József azért járhatja végig velük a bűnhődés útját, hogy a végén szeretetben újra egymásra találhassanak.

Záró feldolgozás:

Fogalmazzon meg mindenki egy mondatot, amit ebből a foglalkozásból hazavisz tanulságként!

Lezárás, elköszönés:

A következő foglalkozásig figyelj meg saját életed eseményeit! Mikor és miből érzed azt, hogy Isten jelen van életedben és nem hagy magadra?

3. Tantárgyi koncentráció

Emberismeret (osztályfőnöki)

- Kapcsolatok a családban szülők és gyermekek, testvérek között. Kivételezés és irigység, árulkodás és dicsekvés, szeretet és gyűlölet. A gyűlölködés okai és következményei. Az igazi szeretet jellemzői.
- Álmaink. Az álom szerepe életünkben. Beszélgetés és álomrajzok.

Történelem

- Tájékozódás az ókori Kelet térképén. Kánaán és Egyiptom távolságának kiszámítása vonalas mérték segítségével.
- A rabszolgák élete, rabszolgakereskedelelem az ókorban.
- Bibliai történetek megismerése: József és testvérei.

Magyar nyelv és irodalom / Dráma

- Bibliai történet feldolgozása vázlatírással, vázlat alapján szóbeli elbeszéléssel és bábjátékkal, írásbeli fogalmazással és illusztrációkkal.
- Életjátékok és beszélgetés a szeretetről.

Vizuális kultúra (Rajz) / Technika

- „Öltöztető” emberalak készítése, papírkivágással, színezéssel. Vagy: emberalak ruhájának kivágása, ragasztása textilhulladékokból.
- Bibliai történet alakjainak elkészítése sík- ill. ujjbábként papírkivágással, ragasztással, rajzolással. Vagy: fakanálbábként fakanál, botok kötözésével, textilhulladék szabásával, kötözésével, ragasztásával.
- Pusztai kút és környéke modelljének elkészítése homok vagy gyurma segítségével.
- Rajzok, illusztrációk készítése bibliai történethez, ill. egyes részleteihez.²

2 A Brenner János Hittudományi Főiskolán 2021. október 27-én a Kalandok és Álmodások Szakmai Műhely munkatársa, Sárközy Andrea tréner élménypedagógiai bemutató foglalkozást tartott. A tanulmány az előadáson bemutatott biblikus téma feldolgozását tartalmazza.



Maróti Gábor

Jog és vallás a társadalmi értékelköteleződésben

A vallásrendszerek normafogalmából levezethető jogi jelenség részleteinek tipológiai összefüggései¹

A vallás és jog normatív fórumon történő érintkezéseinek funkcionális tipológiája nem teszi lehetővé a valamennyi jogrendszer családot és jogágot összehasonlító, tevékenység-arányos elemzést, és a felvetett probléma nem képes az egymással sem történeti, sem tartalmi kapcsolatban nem álló vallásrendszerek analitikus normaérvényesülés képleteinek a jogtudományi módszerrel történő kimerítő vizsgálatára. Ezzel szemben a vallásrendszerek normafogalmaiból levezetett sajátos jogi jelenségek analízise bizonyos kulturális és történeti keretek között megfelelő összefüggéskeresési módszerrel olyan tények megvilágításához vezethet, amelyek a jogfejlődés és a vallási alapon szerveződő közösségek természetszerű és logikus kapcsolatainak megértését eredményezi, mivel mindkét fórumon az emberi értékkeresés és az észszerű megoldásokhoz vezető alkalmazkodás műveletei befolyásolják az igazság felismerését és fenntartását.

A jogi jelenség és a vallás holisztikus értelmezése egyaránt egy-egy embercsoport célorientált és egymásra hangolt működésképletének a keretében válik megfigyelhetővé és rendszer szinten értelmezhetővé. A vallási jelenségről szakmai szempontból logikátlan és felületes megközelítés lenne definitív és holisztikus módszerrel fogalmazni, ugyanis az emberi közösségek történelmi, földrajzi és egyéb egzisztenciális körülményeinek függvényében más-más ontológiai és cselekménykiterjedési tartalommal jellemezhető minden vallás. Ez indokolja, hogy a jogi jelenség vizsgálatának vallási összefüggéseit vallásrendszerek halmazelméleti csoportosításában tárgyaljuk, hasonlóan a jogrendszerek interpretációs modelljeihez.

A vallást mindenképpen társadalmi és elsősorban nem teológiai megközelítésben elemzi a vallástudomány, mely különbözik a hittudományoktól. Antropológiai és szociokulturális tényezők által meghatározott folyamatok vezetnek el egy-egy vallás esetében a törvény- és jog fogalmához. Társadalmi jelenségként vizsgálva a vallás komplexitása abban áll, hogy részben kapcsolatot kíván tartani a vélt felsőbb entitással és ennek érdekében rögzít bizonyos viszonyítási pontokat, melyeket törvényként is megnevez; másrészt az érintett embercsoport és a vélt felsőbb entitás közötti kapcsolat szabályozására törekszik (ez a vallási jog alapja), nem ritkán annak érdekében, hogy az ember számára előnyösen befolyásolja annak tevékenységét. A vallási képzet a valóságon túli elképzelést

¹ A tanulmány az Igazságügyi Minisztérium által finanszírozott „Jog- és társadalomfilozófiai anizix” című kutatás keretében készült.

a valóság összefüggésében reálisnak kívánja tekinteni, ezért a vallásokban felismerhető jogi jelenséget nem lehetséges minden esetben analóg módon értékelni az emberi közösségek autonóm jogképződésére jellemző logika alkalmazásával.

A vallásokban megfogalmazódó társadalomkritika általában az egzisztenciális kiszolgáltatottság és a közösség kapcsolatára utal, ami részben ellentétes a jogi jelenség megszokott kereteivel, mivel a jog a kiszolgáltatottság és instabilitás helyett kezdetől a rendezett és kiszámítható társadalmi folyamatokat szolgálja. A modern korban nem a termelőerők vagy az osztálytársadalmak beágyazódott reflexei határozzák meg a társadalmi tudatot, hanem olyan szociológiai folyamatok, amelyek nem ütköztetik az emberi érdekeket objektív törvényszerűségekre (mint a vallások virágzására jellemző korokban); ezért a vallások törvényképzete és a bennük észlelhető jogi jelenség átértékelésére van szükség ahhoz, hogy az általában kisebbségi kultúrává váló vallási közösségek kiegyenlített és kommunikatív kapcsolat keretében fejlődjenek a társadalom jogi eszközökkel rendezett viszonyai között. A vallásrendszerekre jellemző tartalom a befolyásolhatatlan (szellemi és társadalmi) erővel folytatott küzdelem, amelynek egyik eszközeként a vallástudományi kritika módszerével „nem szándékolt realitás-orientációként” kialakított normatív elem: a törvényképzet, mely kulturálisan és általában rituálisan (rendezett, természetfeletti célból összetett kultikus művelet, liturgia, varázslás stb.) is tevékenységazonos identitás keretében egyesíti a vallásrendszer követőjét. Ez a követés a vallástörténet kezdeti korszakaiban általában nem szabad – függetlenül a későbbi vallásszabadság-fogalomtól – abban az értelemben, hogy a személy nem saját döntés alapján választja a kötődést, de nem is erőszakolt, hanem jellemzően automatikus; azonban a vallásokban megfigyelt jogi jelenség (a kultusz és tanrendszer normatív összetettsége, a társadalom kultikusan célorientált irányítása) a vizsgált vallásfilozófiák esetében funkcionális értelemben a modern jogrendekkel analóg variánsképletekben irányították a követő személyek mindennapjait.

A felvetett probléma megközelítéséhez vezető egyik vallásfilozófiai alapkérdés az ember tökéletességének és hiányosságának a meghatározása.² A tökéletes nem fedhető le a hiánytalannal és a lét bizonyos birtoklása nem azonosítja a megismerő alanyt a lét teljességét felismerő személlyel; tehát a lét teljessége és az ember egy folyamatos keresésben találkozik bizonyos pontokon és állapotokban.³ A vallások általában ezt a tökéletességre való törekvést és a módszeres lehetőség keresését tekintik egyik céljuknak. A keresés módszertana közös gondolkodást és egymáshoz hasonló cselekvést igényel. Ez a szokás több, mint begyakorolt szisztémás alkalmazkodás az alapelvekhez: ez a módszer a vallás normatív követelménye.⁴ Megközelítés kérdése, hogy ezt a normakövetést milyen keretben fogalmazzuk meg törvényes magatartásként, azonban a viselkedést vallási alapon meghatározó elvárt és autonóm normaérvényesülés a vallásban kibontakozó

2 CHARLES SAMUEL BRADEN: *Spirits in Rebellion. The Rise and Development of New Thought*, Atlanta, 1963, 41.

3 ERNEST HOLMES: *The Science of Mind*, Phoenix, 1926, 17.

4 JOANNA CORMAN: Church of Religious Science explores identity, *Los Angeles Times*, 24 May 2002.



jogi jelenség megjelenése.⁵ A vallási rendszerek erkölcsfilozófiája nem egyértelműen azonosítható a jogrendekre és jogcsaládokra általánosan jellemző tipológiák kritériumaival és nem is feltétlenül az erkölcsfilozófiai struktúra határozza meg a jogi jelenség modellváltozatait a vallások megjelenésében;⁶ azonban hasznos tartalmi analógiát jelent az összehasonlítás alapjaként a jogcsaládok alapjellemezőit összevetni a vallásrendszerek norma- és törvényfogalmi általános jellemzőivel. Mivel a vallásrendszerek elsősorban nem a közösségi folyamatok működtetéséhez szükséges eszközök normatív kifejezését keresik a törvényben,⁷ hanem az elvi és különleges (sajátos) információk alapján meghatározott tökéletességszemély realizálásának lehetőségét, ezért a vizsgált jogi jelenséggel kapcsolatban meg kell fogalmazni egy különbséget. A jog általában a közösség számára elérhető, teljesíthető, megérthető, folytatható, eredményt alátámasztó, együttműködést segítő elveket keresi,⁸ míg a vallásrendszerekben megtalálható jogi jelenség az „egyetlent”, a legfőbb, hiánytalan és mindent meghatározó igazságot, amelynek szükség esetén aláveti az egyén és a közösség érdekérvényesülését is.⁹ Ez az *értékkonfliktus* vezet általában a vallási jelenség és a jog közötti analóg fogalmi kapcsolatok kiürüléséhez,¹⁰ amely megelőzhető a helyes módszerválasztással és tipológiai szemlélettel. Mivel a vallásrendszerekben identifikálódó személyek párhuzamosan a társadalom tagjai is, minden esetben jogi keretben folytatják a vallási és társadalmi életüket. A valóságban megjelenő értékkonfliktusok a vallásrendszerek tagjai számára legtöbbször nem okoznak társadalmi feszültséget és nem eredményeznek sem vallási, sem jogi törvényteleniséget,¹¹ tehát a feltételezhető és kutatható analógiáktól függetlenül a vallásrendszerekben megfigyelhető jogi jelenség működési eredményéből nem keletkezik valódi *jogi konfliktus*.

A római-germán jogrendszer család, és általában a kontinentális jogcsalád elsődleges jogforrása az írott joganyagban megfogalmazott törvény. A normaérvényesítési módszertan keretein belül értékelt közösségi hatás elvi működésképletei a törvény fogalmához a kötelezettséget, általános elvet és a követési magatartást kapcsolják. Az etikai vallásrendszerek a törvény fogalmát nem kívánják általános jelleggel az írott anyagra szűkíteni;¹² valamint a követési elvben sem jellemző a közösségre történő teljes általánosítás, hanem a fenti értékkonfliktus alapját meghatározó tökéletességorientáció

5 J. GORDON MELTON: An Introduction to New Religions, in James R. Lewis (ed.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, New York, 2003, 17.

6 Vö. WILLIAM A. PURRINGTON: Manslaughter, Christian Science and the Law, *American Lawyer* 7 (1899) 5–9.

7 CATHERINE ALBANESE: *A Republic of Mind and Spirit. A Cultural History of American Metaphysical Religion*, New Haven, 2007, 284.

8 MARÓTI GÁBOR: *Egyházjog I–IV*, Győr, 2019, 309.

9 J. GORDON MELTON: Church of Christ, Scientist (Christian Science), in J. Gordon Melton: *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, New York, 1992, 36.

10 Vö. WILLIAM A. PURRINGTON: *Christian Science*, New York, 1900, 70–76.

11 BRYAN WILSON: Religion: New Thought, *Time magazine*, 7 November 1938, vö. E. B. S., Jr.: William A. Purrington: Christian Science. New York, 1900. (Book review), *The American Law Register* 48 (1900/6) 380–381.

12 J. GORDON MELTON: *An Introduction*, i. m., 19.

függvényében valósul meg a normaforrás hermeneutikája. A törvényhozói szándék-érvényesülést meghatározó funkcionális elvek a jogtudomány számára lehetővé teszik azt a pontos és általános szemléletet, amely a jogcsaládon belül történő hermeneutikai megközelítést jellemzően kimerítő értékű eredménnyel képes fenntartani. Ezzel szemben a vallásrendszerek törvényszemlélete ebben a tekintetben nem jogi karakterrel vezeti le a normaforrásból keletkező funkcionális következmények cselekvési szükség-szerűségét,¹³ hanem a megismert igazság és az elérendő cél punktuális és ideologizált módszerérvényesülésének a pillanatnyi keretei között.¹⁴ Ugyanis a vallásrendszerek teleologikus kimeneti igénye nem általánosító jellegű (nem vonatkoztatják feltétlenül ugyanarra a helyzetre ugyanazt a normaforrást), hanem speciálisan célorientált.¹⁵ Ebben az értelemben a vallásrendszerekben megfigyelt jogi jelenség normavonzata nem fedti le a folyamatokban megjelenő társadalmi értékhierarchia analóg jogi kritériumait.¹⁶ A teleologikus kimeneti igény specialitása minden vallásban különböző ugyan,¹⁷ de az etikai vallásokra vonatkoztathatóak bizonyos általános értékképzetek.¹⁸ A funkcionális vagy szubsztanciális vallástudományi szemlélet alapján halmazelméleti módszertannal megállapítható általános értékképzetnek tekinthető a transzcendens személlyel (személyekkel), létrenddel és értékhierarchia-abszolútummal történő átalakító találkozás vagy egyesüléshez vezető fejlődés.¹⁹ Amennyiben a normatív információt ebbe a funkcionális keretbe helyezve vizsgáljuk, a vallásrendszer teleologikus specialitása függvényében kevésbé szembesülünk a jogi jelenséggel, mintha a szubsztanciális szemlélet megközelítő módszerét választanánk.²⁰ A vallásrendszerben keletkező normatív információ tartalmának célfüggetlen definíciója általános értékhangsúlyt tesz lehetővé, függetlenül a vallási ideológia esetleg dogmatikus követelményétől. Ebben a leszűkített és inkább elméleti, mint funkcionális megközelítésben a vallási törvény írott megjelenése lehetővé teszi az absztrakt értékelést,²¹ de jogi karaktere így sem válik előre tételezett jellegűvé.

A vallásrendszerekben feltételezhető és halmazelméleti módszertannal megfigyelhető jogi jelenség normaérvényesülési mintázatainak jellemző kérdése a szövegképződés és

13 JAMES WILLIAM: *The Varieties of Religious Experience*, New York, 1902, 75–76.; New Thought, *Encyclopaedia Britannica*, 2014, 76.

14 WILLIAM G. McLOUGHLIN: *Revivals, Awakenings, and Reform*, Chicago, 1980, (10–11, 16–17.) 12.

15 RENNIE B. SCHOEPFLIN: *Christian Science on Trial. Religious Healing in America*, Baltimore, 2003, 109.

16 JOHN K. SIMMONS: *Christian Science and American Culture*, in Timothy Miller (ed.): *America's Alternative Religions*, Albany, 1995, 61.

17 NEAL VAHLE: *Open at the Top. The Life of Ernest Holmes*, Boston, 1963, 211.

18 A vallási rendszer megjelenése a személyek (csoportjai) által gyakorolt vallás. Az általános jellemzőket az összehasonlító vallástudományi módszertan leíró jelleggel megfogalmazott definíciókkal képezi le annak érdekében, hogy a vallások tartalmukban azonosíthatóak és megkülönböztethetőek legyenek. Ezek az értékjellemzők általában a vallásrendszer céljait fejezik ki.

19 C. ALAN ANDERSON – DEBORAH G. WHITEHOUSE: *New Thought. A Practical American Spirituality*, New York, 2003, 74.

20 J. GORDON MELTON: *An Introduction*, i. m., 28.

21 WILFERD ARLAN PETERSON: *The New Book of the Art of Living*, Portland, 1963, 49.



a normatartalom alkalmazása.²² A kontinentális jogcsalád normaértelmezési alapszemlélete csak kivételesen, de inkább egyáltalán nem teszi lehetővé a normaalkalmazó személyek számára a jogalkotást, ugyanis a két fórum szétválasztási hangsúlya a jogcsalád egyik definiáló tényezője. Ezzel nem teljesen tartalmi ellentétben, de módszertanilag különböző módon; az etikai vallásrendszerek értékhierarchiájának bizonyos szintű teologikus relativizálása megengedhetővé teszi a *normamoduláció* eseti lehetőségét²³ a jogelméleti fogalommal „jogalkalmazói” képességgel rendelkező személyek számára.²⁴ A vallásrendszerekben megfigyelhető normamoduláció és a kontinentális jogcsaládban *jogalkotási* tevékenységként csoportosított folyamat között figyelemre méltó és a felvetődő probléma feloldását elősegítő módszerként a normatív információ keletkezését és célját kell meghatározni.²⁵ A vallási közösségekben megjelenő ideologikus normaképződés forrása a vallásrendszert meghatározó etikai és kulturális képzet általában természetfeletti létrenddel felruházott alappontja (önkinyilatkoztató felsőbb entitás) által közölt információ,²⁶ mely a közösség tagjainak tökéletesedését és a létrendet meghatározó (létrehozó) legfőbb létformával történő egyesülő találkozást szolgálja. A keletkezési és kimeneti pontok közötti értékhangsúlyokat az ideologikus tartalom relativizációja olyan mértékben határozhatja meg, ami már nem teszi lehetővé a jogalkalmazási és jogképződési folyamatok definitív elkülönítését;²⁷ ugyanis az alkalmazó és a normatív információt moduláló személy elsősorban nem egy jogrend, hanem egy elvi képzet alanyaként határozza meg önmagát. Ez az öndefiníciós képlet azonban nem zárja ki a vallásrendszerekben működő jogi jelenség analóg normatív karakterét.²⁸ A kontinentális jogfejlődésben létrejött jogrend racionális szerveződése egy társadalmi logika szükségszerűségeinek a keretei között fejlődött. Ez a halmazelméleti és belső szerkezeti rend határozza meg

22 MARÓTI GÁBOR: *Egyházjog*, i. m., 170.

23 BRYAN R. WILSON: *Sects and Society: A Sociological Study of the Elim Tabernacle, Christian Science, and Christadelphians*, Berkeley, 1961. 188.

24 Ez az eseti jelenség nem azonosítandó a személyek együttéléséből törvényes keretek között keletkező szokásjoggal, ugyanis a jogalkalmazók részéről megvalósuló normamoduláció folyamatát nem a társadalmi szükségszerűség vagy érdek motiválja, és általában nem rögzülött normatív információként, hanem a vallásrendszert ideologikusan és teologikusan meghatározó kimeneti alapérték és a személy konkrét eseti értékkonfliktusának pontszerűen megjelenő és nem megismételhető feloldásának pillanatnyi megoldását tartalmazza azzal az értékhangsúllyal, ami a vallásokra jellemző *tökéletességek* keresés alapértékét kívánja szolgálni. Ebben a folyamatban a normaalkalmazás keretében történő normamodulációt analóg értelemben nem lenne logikus jogalkotásnak tekinteni.

25 *Christian Science Center Complex. Boston Landmarks Commission Study Report*, as amended January 25, 2011, Boston, 13.

26 NICHOLAS RESCHER: Idealism, in Jaegwon Kim – Ernest Sosa – Gary S. Rosenkrantz (eds.): *A Companion to Metaphysics*, Oxford, 2009. 127.

27 JAMES WILLIAM: *The Varieties of Religious Experience*, i. m., 20.

28 A vallásrendszerekben észlelhető jogi jelenség normaképletei helyes jogértelmezéssel nem állíthatók ellentétbe a jogtudományban alkalmazott alapelvekkel, ugyanis a kontinentális jogcsalád elvi tilalma, mely a jogalkalmazó számára nem teszi lehetővé a jogalkotást; a vallási normamoduláció megtörténtekor ugyanúgy nem semmisíti meg a vallási normarend jogi jellegét, mint ahogyan például egy egészségügyi ellátórendszerben önmagát betegként definiáló *el-látásra* jogosult (jogalany) személy *állampolgári* jogalanyi szerepérvényesülése sem sérül vagy módosul egy másik (jogilag nem feltétlenül horizontálisan strukturált alrendszerben működő) alanyi szerepben.

azt a jogfilozófiai paradigmát, amely részben megkülönbözteti a vallásrendszerekben képződött normaérvényesülés funkcionális és szubsztanciális szemléletét az általános jogi logikától.²⁹ A racionálisan szerveződő jogképletek folyamatai meghatározzák a jogképződést, a jogalanyok viselkedését, a jogi és jogon túli helyzetek fegyelmezett és tudatos elkülönítését; míg a vallásrendszerekben megjelenő normatív információ általában nem racionális megközelítésben rendelődik alá a jogi jelenségre jellemző logikai elveknek, hanem az értékhangsúlyok ideologikus definíciói határozzák meg a normatív szövegegyensúlyban keletkező hermeneutikai folyamatok jelentésmodelljeit.³⁰ A vallásrendszerekből sem zárható ki a logikai racionalitás, azonban a megfigyelési és észlelési sorrendet nem a társadalmi szükségszerűségben fejlődő lépéskényszer határozza meg, hanem a vallási folyamatban megfogalmazott identitásképzet és a konkrét szükségszerűség kapcsolatába sűrített értékkonfliktus feloldásának metafizikai keretben alkalmazandó (nem racionális) megoldása, valamely előzetes értékhatározmány (pl. tökéletesség, felső entitással való találkozás, alkotó folyamatba történő bevonódás, tevékeny, rendezett és önkéntes részvétel mások boldogságában) előtérbe helyezésével.³¹ Ebben a közegben kevésbé képes érvényesülni a normatív információ joganyagként történő ésszerű rendszerfejlődése; azonban az Európában és a közel-keleti régióban kibontakozó vallási jogrendek hosszú időn keresztül nagyrészt képesek voltak együtt fejlődni a kontinentális jogcsalád keretében művelt jogtudománnyal.

A római-germán jogrendszer alapján szerveződő aktuális és tudományos probléma-felvetésben foglalkoztatott igazság-realitással összefüggésben a vallásrendszereket az abszolútizálható és érdekhálózatoktól függetleníthető igazságképzet összefüggésében két halmazban csoportosíthatjuk. A halmazok nem zárják ki bizonyos jogfilozófiai határterületek részbeni egyezését, de jól elkülöníthető az igazság és a törvény fogalmához való viszonyuk.

Az *örök világtörvény* keleti vallási közösségei (pl. hinduizmus, buddhizmus, szikhizmus) és a *történeti istenkinyilatkoztatás* vallásai (pl. judaizmus, kereszténység, iszlám) egymástól nem teljesen függetlenül, de történetileg meglehetősen kevés befogadási hatással és párhuzamosan fejlődtek.³² A legrégebbi és újabb vallásfilozófiák között több évezred időbeli és kontinensnyi térbeli távolságot kell figyelembe vennünk annak érdekében, hogy ezeknek a fejlett etikai képzetekkel rendelkező vallási ideológiáknak az igazságfogalmán keresztül eljussunk a törvény képzetéhez és a vallási jog kiterjedéséhez.³³ Az örök világtörvény vallási közösségei számára az igazságot és általában a valóságot szabá-

29 Vö. J. GORDON MELTON: *An Introduction*, i. m., 24.

30 J. GORDON MELTON: *Church of Christ*, i. m., 39.

31 NICHOLAS RESCHER: *Idealism*, i. m., 70.

32 Vö. BRYAN R. WILSON: *Sects and Society*, i. m., 56.

33 Ebben a tekintetben feltétlenül meg kell különböztetnünk a vallás önmagáról vallott jogképzetét (pl. kánonjog) attól a jogi kapcsolattól és értékeléstől, amelyet az egyes vallások közösségei fogalmaznak meg a társadalommal kapcsolatban. Szinte valamennyi vallás elfogadja (vagy passzív módon eltűri) a társadalmi normák érvényesülésének nem vallásjogi legitimitását, de azzal párhuzamosan vagy előtérbe helyezi, vagy mérlegeli a saját jogának a szerepét.



lyező entitás nem személyes, tehát az érintett vallási jog és az európai jogi kultúra hagyományai közötti analógiakeresés reális eredménnyel nem járhat, mivel – a pozitivista jogfelfogás értelmezési készletének alkalmazásvariánsait figyelembe véve – a világtörvényt abszolutizáló közösség vallási elképzelése szerint az igazság nemcsak független az ember személyétől; hanem a világban észlelhető valóság és a létező igazság egyetlen viszonypontja maga a változatlan, kezdet és vég nélküli abszolút világ.³⁴ Mivel megismerése az ember számára kétséges (de semmiképpen nem kiegyenlített arányos), ezért sem az igazság, sem a jog nem rögzíthető vallási alapon személyes vagy intézményes keretek között, így a természetjogi megközelítés is eredménytelenné válna, amennyiben a jogrendszer római-germán tipológiája alapján keresnénk intézménytörténeti vagy tartalmi párhuzamokat a világtörvényt abszolutizáló vallások normatív körülményei között.

A *történeti istenkinyilatkoztatás* vallásaiban megfogalmazódó igazságképzet és a valóság jogi szisztémában történő értékelésének szerkezeti lehetőségei közötti módszertani összhang közvetlenebb eredménnyel kimutatható jelleggel van jelen,³⁵ de a történelmi változások és ezeknek a vallásoknak az eltérő fejlődési viszonyai miatt ebben a halmazban sem érdemes az általánosító analógiakeresés igényével kutatni a jogi jelenség intézményi párhuzamait.³⁶ Az örök világtörvény vallási képzetét megelőző csoportok filozófiájával ellentétben a történeti kinyilatkoztatás vallásai számára a világ nem örök, tehát rendelkezik egy megelőző állapot nélküli abszolút kezdettel, melyet a személyes legfőbb entitásalkotó, célorientált és szándékolt módon, tehát teleologikusan hozott létre és tart fenn.³⁷ Ezen a ponton jelentkezik először az igazság személyes és abszolút jellegére hivatkozó közösségi normaérvényesülés, ugyanis a kezdet nélküli világabszolútum belső törvényszerűségei nem ismerhetők fel maradéktalanul a követők számára; azonban a végponti keretek között működtetett világ számára célt meghatározó legfőbb entitás által közölt történeti kinyilatkoztatás tartalma éppen – a kinyilatkoztatás nyelvi struktúrájára való tekintettel – a nyelvhasználó közeg kognitív egységének köszönhető fogalmi exkluzivitás következtében³⁸ csoportosan követendő és elvárható normaérvényesülési rendszert eredményez. Ez az igazságképzet a vallástudomány filozófiai és etikai megközelítése alapján természetesen egyenlő értékszínvonalat eredményez mindkét vizsgált vallási halmaz összefüggésében; azonban a római-germán jogrendszer család hagyományainak tartalmi analógiaérvényesülése az igazság és annak birtoklásával rendelkezni kívánó emberi személy jogképzeteiben bővebb eszközökkel jelenik meg a törvény forrását személyként leképező entításkeresést tartalmazó vallásrendszerekben (történelmi istenkinyilatkoztatás vallásai).

34 WILFERD ARLAN PETERSON: *The New Book*, i. m., 48.

35 MARÓTI GÁBOR: *Egyházjog*, i. m., 31.

36 J. GORDON MELTON: *An Introduction*, i. m., 39.

37 NICHOLAS RESCHER: *Idealism*, i. m., 77.

38 WILFERD ARLAN PETERSON: *The New Book*, i. m., 49.

A római-germán jogrendszerben keletkező normatív anyagra jellemző a *változás*; azonban ezt a szövegmódosulást nem közvetlenül a közösségi dinamika belső és külső hatásai érik el, hanem az erre kizárólagos felhatalmazással rendelkező intézmény meghatározott eljárásrend keretei között képes a jogalkotói tevékenységre. Ebben az összefüggésben nem kereshetünk sem kizáró, sem általánosan egyező jogképzési gyakorlatot a vallási jog keretein belül.³⁹ A kérdéses normatív változás jogfejlődésként fenntartott értelmezése esetében a kinyilatkoztatott igazságképzetet valló közösségek vallási jogrendjei általában nem vetik el a szövegmódosulás vagy -értelmezés bizonyos szükség-szerűségeit,⁴⁰ azonban a vallási jogfejlődést nem a körülmények által kikényszerített szükségleteknek megfelelni kívánó hozzáállással legitimálják, hanem a létező igazság kibontakozásának eredményeként értelmezett ismeretbővülés (vö. jogfejlődés) szintjén.⁴¹

Konkrét példaként a római-germán jogrendszerhez evolutív és intézményszerkezeti okokból közelálló kánonjogi gyakorlat és az azt fenntartó kánonjogtudomány kodifikációs folyamataival kapcsolatban kijelenthető, hogy a normatív anyag módosulása nem egyenértékű szöveghierarchia keretein belül történik.⁴² A változatok lehetséges iránya minden esetben kikerüli a legfőbb törvényhozói fórumon meghatározott kérdések esetleges szövegváltozati rendezését,⁴³ tiszteletben tartva azok természetjogi jellegét, de a kánonjog alkalmazástörténete rendkívül gazdag a normatív anyag módosulásának repertoárfejlődésében.⁴⁴ A kapcsolódó értelmezések alapján általánosan megállapítható, hogy a szövegmódosulás tipikus célja a tartalomérvényesülés befogadás-irányú kibontakozása,⁴⁵ tehát a kodifikációs folyamatok egyrészt azt a kimeneti célt kívánják szolgálni, hogy tartalombővülés és jelentésmódosulás nélkül, a befogadási igényekhez aktualizált módon váljon elérhetővé a normatartalom;⁴⁶ másrészt jelen van az intézménytörténeti lépéskényszer is. Ebben az összefüggésben a vizsgált kánonjogi és általában a kinyilatkoztatott források fenntartását valló csoportokban észlelt jogi jelenség keretében kimondott vallási jogrendek viszonyrealitásaiban a római-germán jogrendszerhez közelálló módon a normaanyag tartalombővülését csak zárt rendszerben lehet

39 NEAL VAHLE: *Open at the Top*, i. m., 12.

40 MARÓTI GÁBOR: *Egyházjog*, i. m., 277.

41 J. GORDON MELTON: *An Introduction*, i. m., 59.

42 ARTURO CATTANEO: *Grundfragen des Kirchenrechts bei Klaus Mörsdorf. Synthese und Ansätze einer Wertung*, Amsterdam, 1991, 44.

43 Ezt a nem definiált, azonban a kodifikált szövegekben fogalmi szinten és szemantikailag is fenntartott „isteni jog” fogalmába sűrített természetjogi alapvetés körébe utalt halmazt metóduselméleti szempontból érinthetetlennek tekinti a kánonjogi hagyomány, de semmiképpen nem a konkrét szöveg fonetikai szintjén, hanem elsősorban a tartalomérvényesülés modulatív keretein belül szemiotikai mozgástérben rendezett műveletekkel. Az ilyen nem szubsztanciális, hanem funkcionális szövegmegoldások csak arra irányulnak, hogy az érinthetetlen normatartalom elérhetőbbé, érthetőbbé, befogadhatóbbá váljon.

44 J. LINDEMANS: *Legittimità, contenuto e metodologia del diritto canonico*, Milano, 1980, 61.

45 GERHARD LUF: *Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts*, Regensburg, 1988, 102.

46 ARTURO CATTANEO: *Grundfragen des Kirchenrechts*, i. m., 41.



elérni⁴⁷ a vallásrendszer jogalkotási körülményei között.⁴⁸ Amennyiben a vallási jogot jogrendszercsoportként vagy jogrendszerformaként értelmezzük, a hasonlóságokat és a különbségeket figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy bizonyos vallásrendszerekben nemcsak megélt, hanem kívánt jelenség is a jogfejlődés.⁴⁹ A társadalmi szükségszerűség analógiájaként értelmezhető logikai iránynak tekinthető az igazságabszolútum érvényesülésének kibontakozására irányuló *csoportszándék* a vallási jogban; az a jogalkotói és jogalkotási alapvetés, amely általánosan meghatározza a normatartalom módosulási lehetőségeit.⁵⁰ Amennyiben a csoportdinamikai változások és a jogfejlődés közötti kapcsolat párhuzamaként tekintünk a kinyilatkoztatás vallásai számára szükségszerű befogadási és szimbólumértelmezési lehetőségbővülés szemantikai következményére; a jogalkotási és jogfejlődési jelenségek intézménytörténeti analógiáin keresztül hasonló autonóm normaváltozati motívumokat találunk. A római-germán jogrendszerben fenntartott igazságtipológia érvényesítési motivációja a modern jogtipológián belül értelmezett vallási és hagyományfenntartásra irányuló normatív rendszerek jogcsaládjában analóg dinamikai folyamatokban történik, azzal a különbséggel, hogy más definíciós elképzelések és abszolútumértelmezések vezetnek gyakran egymással kompatibilizálható közösségi és jogérvényesítési következtetésekhez.

A történeti kinyilatkoztatás vallásai részéről a világot kiindulóponttal, történettől és záró folyamattal (pl. a megvalósult cselekményeket az előzetesen rögzített törvény viszonyorientált ítéletével) alkotó legfőbb entitástól kapott információkból levezetett törvényképzet fenntartása egyrészt az identikus hagyományérvényesítés szempontja, másrészt a normatív hagyomány birtoklásaként a közösséget a külvilággal szemben igazoló felsőbbrendű ismeretként meghatározó.⁵¹ A teremtéssel párhuzamos metafizikai önközlési folyamatban keletkező felsőbbrendű információk megőrzése és rendszerezése a vallási jogrendek kodifikációs stratégiájához vezettek. A történeti kinyilatkoztatás vallásrendszereit összehasonlítva tömören megállapítható, hogy a nagy monoteista kultúszokra jellemző a normatív információ írásbeli és szóbeli fenntartása és forrásképzése. A szövegváltozatok önmagukban nem jelentenek szövegfejlődést vagy jogfejlődést, mert a több évezredes hagyománnyal időbeli párhuzammal az információhordozó nyelv fo-

47 GEORG MAY – ANNA EGLER: *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg, 1996, 60.

48 Ebben az összefüggésben figyelemre méltó, hogy a kánonjogi kultúra keretén belül fejlődő jogrend lehetővé teszi a szokásjogi jelenség vonatkozásában nemcsak annak fenntartását, eltűrését, hanem normatív értékelését is, (vö. JOSEPH LISTL: Begriff des Gesetzes und Typologie der Rechtsnormen nach dem CIC von 1983 in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg, 1983, 83–89.) amennyiben ez a szokás vagy helyettesítő (pótolja) vagy megváltoztatja („lerontja”) a kodifikált normatartalmat bizonyos esetekben. Ilyenkor is az analogia iuris szintetikus elv az elsődleges megoldási lehetőség, de a jogi keretben működtetett intézményes igazságkultúra számára ez a jogalkotói tevékenységen kívüli modellváltozati normamodulációs művelet nem kivételes, hanem rendezett jogi eredményhez vezethet a saját jogban részletesen meghatározott körülmények és korlátozások között. vö. ARTURO CATTANEO: *Grundfragen des Kirchenrechts*, i. m., 50.

49 J. GORDON MELTON: *An Introduction*, i. m., 110.

50 Vö. C. ALAN ANDERSON – DEBORAH G. WHITEHOUSE: *New Thought*, i. m., 28.

51 ERNEST HOLMES: *The Science of Mind*, i. m., 90.

netikai és grammatikai megjelenése is változik, valamint a szemiotikai körülmények is érthető módon vezethetnek szövegmódosulásokhoz tartalom bővülés nélkül.⁵² A vallási jogban a nyelvi és történeti szükségszerűség mellett azonban jól kimutathatóan megjelenik a tartalom bővülés is. A zsidó-keresztény vallási jogfelfogás a tabusított (érinthetetlen, kívülről nem tetszőlegesen megközelíthető) információkon kívül valamennyi normatív hagyományt képes az értelmezési lehetőség bővülés érdekében módosítani.⁵³ Megfelelően világítja meg ezt a normamódosulási jelenséget a zsidó vallási jog egyik kiemelkedően jelentős történeti forrása, *Josef Ben Efraim Káro* [ש"ס ש"ס] spanyol hittudós, zsidó teológus, törvénytárgyos, író (1488–1575) által közreadott monumentális kollektív, a *Sulchán Áruach* [שולחן ארוך] (magyarul: megterített asztal) című magyarázatgyűjtemény.⁵⁴ Figyelembe véve, hogy az izraelita kultusz hagyományban történő irodalmi normaérvényesülés a vizsgált gyűjtemény megjelenése előtt 2500 évvel elkezdődött⁵⁵, és számos szövegfejlődési perióduson keresztül folytatódott⁵⁶, a vallási jogot tartalmazó példán keresztül jól kimutatható, hogy a vallásrendszerek írott anyagától nem idegen sem a tartalom bővüléssel együtt járó normamoduláció, sem a recepció.⁵⁷ A vizsgált vallásrendszer normafogalmára jellemző, hogy a bemutatott jogforrás utóélete és hatástörténete további normaváltozatokhoz vezetett, ugyanis a szöveget később gondozó *Moses ben Israel Isserles* [מו"ק] (1520–1572) Lengyelországban élt izraelita hittudós a szöveg eredeti változatát jegyzeteivel kísérve a Sulchán Áruach 1571-ben közreadott kiadásában kibővítette, javította⁵⁸ és részben szigorította a rendelkező normaanyagot. Ezek a normamódosulások megfelelően tükrözik a vallásrendszerekben fenntartott jogi jelenségre jellemző (jog)fejlődés folyamatait, melyek egymásnak valamelyest megfeleltethető rendszert követnek, mégis nehéz lenne

52 JOANNA CORMAN: *Church of Religious Science*, i. m., 81.

53 NICHOLAS RESCHER: *Idealism*, i. m., 36.

54 Forrás: RABBI JOSZÉF KÁRO: Sulchán Áruach: A „terített asztal”, in *Zsidó Tudományok hétvégi szemináriuma 14.* [2022.02.01.] <http://zsido.com/fejezetek/rabbi-joszef-karo-sulchan-aruch-terített-asztal/>.

55 Törvény, *Magyar zsidó lexikon*, szerk. UJVÁRI PÉTER, Budapest, 1929.

56 Vö. KECSKEMÉTI ÁRMIN: *A zsidó irodalom története*, I–II, Budapest, 1908–1909. (reprint kiadás: 1994.), II, 33.

57 A Sulchán Áruach 16. századi vallási jogforrás a 14. században élt Jákob Ben Ásher [יא"א] hispan teológus, törvénytudó (1269–1343) által rendszerezett korábbi források alapján képződött szertartás és törvénygyűjtemény, melynek elsősorban bírói döntések és egyéb jogi vélemények képezték a bázisát, mivel Ben Ásher apja, Ásher Ben Jehiel [א"ש] (1250–1327) Toledóban élő rabbi (1305-től) volt és ebben a tevékenységében bírói feladatot is ellátott. Döntvénygyűjteményét felhasználva Josef Ben Efraim Káro a gyűjteményében Ben Ásher alapszövegét javította, részben aktualizálta és a hagyománybővülés nyomán újabb szabályokkal egészítette ki. A mű 4 alapgondolata Ben Ásher rendszereét követi. (Vö. SULCHAN ARUCH: „Terített asztal”. *A zsidók négy törvénykönyve*, ford. Luzsénszky Alfonz, Budapest, 1926, 14.) 1.) *Bőjti szabályok és szertartások* [Orach chajim], mely az otthonra és a templomi környezetre jellemző viselkedés normaanyagát tartalmazza. 2.) *A gyász és az étkezés szabályai* [Jóre déa], mely kitér a helyes uszoratevékenységet meghatározó törvényekre és informál a 'pogányok' életéről. 3.) *Házasságjog* [Ében háéser], mely egyrészt a házassághoz szükséges tennivalókról, a házasság létrejöttét akadályozó jogi és habituális tényezőkről számol be, másrészt a válás lehetőségeinek formális és tartalmi tényezőivel ismerteti meg az olvasót. 4.) *Büntetőjog* [Chósén hámispot], mely a magánjogi eljárásokat és a büntetőjogi intézkedéseket ismerteti.

58 SCHEIBER SÁNDOR: *A feliratoktól a felvilágosodásig. Kétezzer év zsidó irodalma*, Zsidó irodalomtörténeti olvasmányok, Budapest, 1997, 201.



valamennyi történeti kinyilatkoztatásból kiinduló vallás esetében ugyanazokat a jogfilozófiai kategóriákat alkalmazni.

A vallásrendszerek normafogalmából levezethető jogi jelenség következő jellemző kategóriája a *normareceptív szövegkultúra* jelenléte. Mivel a vallásrendszerek nem izolált körülmények között érintkeznek az ideologikus filozófiai rendszer követőivel, hanem szervezett, társadalmi formákba szerveződött közösségek számára nyújtják a „terített asztalt” (vö. Sulchán Áruch jelentése⁵⁹), a vallási jog és a közösségi (többségi) normakultúra közötti viszony tisztázása is szükségessé vált. A katolikus kánonjog évszázadokon keresztül a társadalmi („világi”) joggal párhuzamosan és a szövegfejlődés összefüggésében nehezen elkülöníthető módon képződő forrásokban reprezentálódott, ezért nem kerülhette el a joganyag a recepciós érintkezési modell szövegvényesülési fórumát.⁶⁰ Az európai kultúra történetében az államok megszilárdulását megelőző korszaktól (kb. Kr. u. 7-8. század) a felvilágosodás szociológiai és filozófiai folyamatainak kibontakozásáig a társadalmat meghatározó bölcséleti és ideológiai alaptényezők nagyjából megegyeztek a kánonjog részben vallási jogrendszerének metafizikai és társadalomesztétikai⁶¹ tartalmaival.⁶² Az adott társadalomfilozófiai közegben a két jogrend (vallási és általános társadalmi jogrendszercsoport) párhuzamos egzisztenciáját kísérő kérdések felvetették a normareceptió szokásjogi és jogalkotási megoldásainak szükségességét,⁶³ mivel a vallási jogrendszerekre jellemző nem kizárólag racionális értékelköteleződéssé teszi bizonyos erkölcsi alpnormákhoz való viszonypontok rögzítését; ezekhez képest relativizálható a társadalmi dinamika által felmerülő variánsképletek befogadási folyamata.

Az európai államok megszilárdulásától a felvilágosodásig eltelt évezred folyamán a társadalmi értékdinamika módosulásai nem okoztak a két jogrendszercsoport között konfliktust, vagy a felmerült kérdéseket helyi szinten sikerült a szubszidiaritás keretein belül a szokásjogi kultúra megoldásaival feloldani.⁶⁴ Ebben az ideológiai helyzetben a normareceptió általános szabályává az az elv vált, hogy ami az érintett vallásrendszer saját rögzített értékhangsúlyait és metafizikai küldetését nem befolyásolja vagy sérti, azt a vallási jogrendszercsoport befogadja és a normaérvényesülési folyamatban tekintettel

59 FRISCH ÁRMIN: *Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból*, Budapest, 1906, (reprint kiadás: 1993.), 298.

60 ARTURO CATTANEO: *Grundfragen des Kirchenrechts*, i. m., 144.

61 LUDGER MÜLLER: *Kirchenrecht – analoges Recht? Über den Rechtscharakter der kirchlichen Rechtsordnung*, St. Ottilien, 1991, 94.

62 A hitújítási mozgalom 16. századi kezdeményezései valamelyest módosították ezt az általános ideológiai egyezést, de a vallási jogrendszer vizsgált körülményeit nem befolyásolták olyan mértékben, hogy a normafogalomból kiinduló jogi jelenség tipológiai részletösszefüggései okán érdemes lenne a reformációs vallási jogfejlődés vizsgálatát elkezdni az aktuális lehetőségek között.

63 GERHARD LUF: *Rechtsphilosophische Grundlagen*, i. m., 111.

64 KLAUS MÖRSDORF: Kanonisches Recht als theologische Disziplin, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 145 (1976) 45–58, 45.

van rá.⁶⁵ Ami ezekkel a rögzített értéktényezőkkel és a vallási közösség küldetésével el-
lentétes, azokat nem képes a vallási jog befogadni.⁶⁶ Ez a recepciós kultúra nem válasz-
tási lehetőség vagy döntés függvénye, hanem a vallási jogrendszer csoportokra jellemző
értékhangsúlyokból kiinduló önértelmezési és identifikációs beágyazódás hagyomá-
nyérvényesülésének a történelmi és kulturális következménye. Ugyanis amennyiben egy
vallásrendszer nem ragaszkodik a tabusított értékpontokhoz, elkezdene feloldódni és
feloldódva egy másik vallásrendszerre alakulna (asszimiláció) vagy eltűnne.⁶⁷ A vallás-
történet során valamennyi ma nem létező vallásrendszerrel ez történt, ezért érdemes
megvizsgálni azt a tényt, hogy a vallások közül fennmaradó kultuszok, rituális gyakor-
latok, filozófiák és azok írásban rögzült normaanyaga között milyen oksági összefüggés
van. Nem feltételezhető tudományosan alátámasztott források alapján, hogy a vallás-
rendszerek fennmaradásának közvetlen oka lenne az írásban rögzült normaanyag lét-
rejötté és az ezzel összefüggő normareceptív szövegkultúra jelenléte,⁶⁸ de a megfigyelt
folyamatok abba a logikai irányba mutatnak, hogy valamennyi jelenleg létező és rögzít-
ett normaanyaggal rendelkező vallásrendszerben kimutatható a jogképződésre és saját
jogfejlődésre jellemző szövegrecepció. Tehát a jog és vallás vizsgált normafogalmából
levezethető vallásjogi jelenség tipológiájához a normareceptív folyamatok keretében
hangsúlyosan hozzátartozik az *alkalmazkodás*.

A vallási jogrendszer csoportok között sem történelmileg sem ideológiailag nem mu-
tatható ki szándékolt tartalmi vagy értékhangsúly alapján választott normatív össze-
függés, azonban a vallási jogra jellemző a jogkövetkezmény diszkrecionális tipológiája,
ami részben megkülönbözteti a vallási jog működésében a jogkövetkezmény fogalmát
a római-germán jogrendszer működési elveitől.⁶⁹ Amennyiben kiindulópontként el-
fogadjuk, hogy a normatív információk szerkezetéből és gyűjteményes hagyomány-
fenntartásából általában jogkövetkezmény is keletkezik, érdemes megvizsgálni ennek
a vallási jogra jellemző analógiáit és különbségeit.⁷⁰ A szabályalkotó és szabálykövető
típusú etikai vallásrendszerekben a törvény elsődleges következménye a vallási közösség
értékminimumának fenntartásán túl a közösség számára elérhető érték bővülési folya-

65 LUDGER MÜLLER: Theologisierung des Kirchenrechts?, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 441–463, 452.

66 J. GORDON MELTON: *An Introduction*, i. m., 209.

67 NICHOLAS RESCHER: *Idealism*, i. m., 207.

68 BRYAN R. WILSON: *Sects and Society*, i. m., 52.

69 Vö. GERHARD LUF: *Rechtsphilosophische Grundlagen*, i. m., 68.

70 A vallási kultúrák elsősorban nem a követői közösség viselkedésének szabályozásával foglalkoznak, mivel a közösség önszabályozó csoportdinamikája feltétlenül rendezi a tagok megfelelő viszonyait, hanem olyan igazságokkal kívánja megközelíteni a követői csoport személyeit, amelyek az adott vallás értékrendjének érvényesülését szolgálják. A világ statikus és átfogó abszolutizálásának vallásrendszereire általában ezért nem jellemző a római-germán normakultúrában megszülető jogi jelenség, mivel a személytelen abszolútum nem egy szabályozó entitás, hanem az emberi léttől független valóság. A történelmi kinyilatkoztatás vallásai számára a legfelsőbb entitás *személy*, aki nemcsak alkotója, hanem pillanatnyi irányítója is a valóságnak, tehát szándékából levezethető mindaz, ami a közösség számára követendő, tehát szabály.



mat. Tehát a jogkövetkezmény elsődlegesen nem a szabálykövetés összefüggéseiben realizálódó hatásmechanizmus, hanem a törvény szubsztanciális jelenléte a közösségben, és emellett csak komplementer következmény a szabálykövetés személyes minőségének esetleges funkcionális jogkövetkezménykénti értékelése.⁷¹ A vallásrendszerekben fenntartott törvényképzet jelenlétéből fakadó elsődleges értékkövetkezmény a törvény normatartalmának a felismerése, annak értéknövelő hatásának elmélyítése és a szabad (önkéntes) együttműködés a törvény tartalmából keletkező konkrét szabály hatásaival. Ez a törvényeszemlélet a római-germán jogrendszer jogkövetkezmény-képzetéhez képest arra helyezi a hangsúlyt, hogy a törvény elsődleges következménye az értékek birtoklásának kibontakozása, tehát a motivált normakövetés értékbővüléshez vezet a vallási jogrend alárendeltjét.

71 A diszkrecionalitás kimutatható jelenléte a vallási jogrendszerekben nem leszűkített módon a jogkövetkezmények rendjéhez kötődik, hanem a jogalkalmazói mérlegelés lehetőségének egyik funkcionális tényezőjeként támogatja a méltányosságra törekvő értékkereső modellek érvényesülését a történelmi kinyilatkoztatás vallási közösségeiben. A mérlegelési képesség természetesen a vallási jogrendekben sem általános módon a jogalkalmazói halmazhoz kötődő lehetőség, hanem a felsőbb jogalkalmazói szintek számára fenntartott nem általánosított jogképesség annak érdekében, hogy a vallási igazságszolgáltatás szerkezete ne váljon bizonyos rögzített szövegeknek kiszolgáltatottá, mivel a teljes igazság abszolút birtoklását nem teszi lehetővé annak hiányos ismerete abban a vallási közegben, ahol az önkéntesen követett igazság-ideológia feltételezett intellektuális színvonal meghaladja a jogalany önmagáról vallott identifikációs képletének elérhető szintjét. A jogkövetkezmény diszkrecionális módon történő érvényesítése nem teszi jogalkotóvá a végrehajtási képességgel (potestas) felruházott jogalanyt, azonban bizonyos igazságszolgáltatási körülmények között megengedi a jog egyedi, eseti alkalmazását (ez a diszkrecionális jogkövetkezmény-metódus nem azonosítható a privilegialis normaérvényesülés funkcionális megjelenésével) olyan értékbővülés elérése érdekében, amelyre nem lenne lehetőség a jogkövetkezmény diszkrecionális modulációja nélkül.



Milkovics Veronika

Az Isteni Megváltóról Nevezett Nővérek oktatási intézményei Sopronban

2022 októberében ünnepeltük a soproni Szeplőtelen Fogantatás (Jézus Szíve) templom felszentelésének 135. évfordulóját, 2023 májusában pedig a megváltós nővérek soproni letelepedésének 160. évfordulójára emlékezünk. 1849-ben Boldog Eppinger Mária Alfonza anyja a franciaországi Niederbronnban a szegények, betegek és elhagyatottak felkarolására megalapította az Isteni Megváltóról Nevezett Nővérek rendjét, mely korának egyik kedvelt és elterjedt női szerzetesrendjévé vált. A Bécsből 1863-ban meghívott nővérek – iskolaalapító tevékenységük által – jelentősen befolyásolták Sopron oktatás-képét. A megváltós nővérek szellemi-lelki gazdagsága és a nőnevelés iránti elhivatottsága könnyedén megnyerte a családok bizalmát. A „szürkék” iskoláiba még a vármegye határain túlról is szép számmal jelentkeztek a 20. század első felében, s ezzel egy időben a rend soproni ága is virágzásnak indult. Egy 1930-as évekbeli beszámoló 96 apácajelölt-ről és 972 tanulóról számol be a szerzetesrend soproni vonatkozásában.¹ A megváltós nővérek oktatótevékenységét lehetetlen megkerülni, amennyiben Sopron iskolavárosi történetét kutatni kívánjuk.

1. Kezdeti szerepvállalás az oktatásban

Az 1863-ban Sopronba meghívott Isteni Megváltóról Nevezett Nővérek tagjai kezdetben a rend eredeti célkitűzéseit követve a betegápolás és az árvanévelés területén helyezkedtek el. Néhány éven belül azonban nyilvánvalóvá vált, hogy ennél többre is kaptak meghívást, amikor Simor János elhívta őket a soproni szolgálatra. Ezzel már 1866-ban, az Új utcából való elköltözéskor szembesültek, amikor a belvárosi iskoláktól távol eső „falakon kívül” vettek új házat a nővérek. A szegény sorsú gyermekek napi bejárása a belvárosba körülményes lett volna, így helyben kellett megoldani az addigra már száz fölé emelkedett növendékek elemi ismeretekre való oktatását. Miután a nővérek közül páran erre képesítést is szereztek, illetve 1868-ban a népoktatási törvény előírta 6-tól 15 éves korig az iskolakötelezettséget, minden lehetőség adott volt ennek teljes kibontakoztatására.

Elemi (leány) iskola (1866–1948)

Az Újteleki kapun túlra való költözéssel együtt a nővérek felvállalták azokat a kihívásokat, melyek gyermekeik oktatásával, nevelésével jártak együtt. 1866 őszén elemi isko-

1 RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, k. n., Győr, 1994, 264.



lát hoztak létre saját nevelteik számára az új házon belül. Alapvető ismereteket adtak át a növendékeknek a kezdetben háromosztályos tanodában.²

„Az elemi iskola (...) 1871/72-ben már négyosztályos. Erről a tanévről fennmaradt értesítő szerint összesen 110 növendékük volt. Származási hely szerint 79 tanuló volt nem soproni születésű. A tanítás nyelve német, a magyar nyelv a 13. tantárgy. Az osztályok kifejlődésével a tanerők létszáma 6-7-re emelkedett.”³

Az elemi iskolába kezdetben koedukáltan, fiúk és lányok vegyesen jártak. A népoktatási törvény lehetővé tette, hogy népiskolát ne csak az állam, hanem hitfelekezetek és társulatok is fenntarthassanak, így egyre népszerűbbé vált Sopronban a nővérek intézete az Újteleki városrészben. A környéken számos ipari, gyári központ működött, emiatt a kétkezi munkás szülők szívesen járatták a közelben lévő nővérek elemijébe gyermekeiket.

Zalka János, egykori győri megyéspüspök, a népoktatási törvény kihirdetése után, az oktatásügy mellett kötelezte el magát, és egyházmegyéjében nagy hangsúlyt fektetett ennek gondos kiépítésére.⁴ Éppen ezért támogatta a nővéreket a gyermekek, különösen a fiatal leányok érdekében indított törekvéseikért.

Idővel tehát a nővérek intézetébe egyre több leány került be, s egyre inkább kiszorultak a fiúk. A nővérek figyelme is célzottabban a leányifjúság nevelése felé terelődött. Bár a rend feladatai közé tartozott a betegápolás, melyet mindvégig kitartóan műveltek, az újonnan belépni vágyóknak idejekorán szembesülniük kellett a rend tanítási törekvéseivel is. Bár az 1870-es évek végén pont az ellenkezője volt jellemző a rendbe jelentkezők között: sokkal inkább tanítani szerettek volna, mint a betegápolásban részt vállalni. 1878-ban Zalka püspök úr levelet intézett Evergilla főnöknőhöz,⁵ melyben értesülve az iskolába jelentkezők nagy számáról, intette a nővért és társait, hogy ne hanyagolják el a rend eredeti célkitűzését (ti. a betegápolást).⁶

Amiatt azonban, hogy a megváltós nővérek számára biztosítsa a tanári képesítés megszerzését, Zalka János elintézte, hogy az orsolyiták tanítóképzőjében végezhesék tanulmányaikat azon nővérek, akik oktatni szerettek volna. Ez érvényben maradt mindaddig, míg a rend maga is fel nem állította saját képzőintézetét.

Az elemi iskola mellett rövidezen újabb és újabb megkeresések érkeztek a nővérekhez. Aggodalomra adott okot, hogy ugyan a feladatok száma egyre több lett, az anyagi

2 Tanoda néven lett ismert az elemi iskola (vö. RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 66.).

3 Uo. 66.

4 RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 79–80.

5 Gossi M. Evergilla a rend magyarországi ágának általános főnöknője 1871 és 1874 között.

6 RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 76.

helyzetük és a helyhiány miatt mégis mérlegelni kellett a tagfelvételt is.⁷ Bár a házfétel-nél elsődleges szempont volt az árvák férőhelyeinek növelése, látni kellett, hogy a hivatás iránt érdeklődők száma is ugrásnak indult. 1872. évi januári jelentés szerint az anyaházban 26 fogadalmas nővér szolgált.⁸

A házfétel költségeit egészen 1882-ig fizették a nővérek. Az egyetlen könnyítés Simor püspök úrtól való, aki az egyik részletet teljes egészében elengedte. Ennek összegét alapítványnak megtéve három gyermek neveltetése és iskoláztatása volt biztosított a nővéreknél.⁹ A rend eredeti szellemiségét megőrizve nagy szegénységben éltek a nővérek, melyről az is tanúskodik, hogy amíg más intézményekben havi 15 forintot is elkértek a gyermekek ellátásáért, addig a nővérek havi 6 forintot számoltak fel, húsz éven keresztül.¹⁰

Miután az Országgyűlés elfogadta az 1844. évi II. törvénycikket, mely kimondta, hogy törvényt ezentúl csak magyar nyelven alkothatnak az Országgyűlésben, illetve a hivatalokban az ügyintézés, az iskolákban a tanítás magyar nyelven kell, hogy történjen az országban, 1884-től az elemi leányiskolában is magyar nyelvűvé vált a tanítás. Ez könnyebbé volt a növendékeknek is, hiszen az iskola értesítőiből¹¹ kiderül, hogy néhány évtized alatt többszörösére nőtt az iskolákba jelentkezett magyar diákok száma, mint a németajkúaké.

Az időközben hat osztályúvá nőtt elemi iskola eredeti funkcióját (árvák ismeretekre oktatása helyben) lassan elveszítette. A környékbéli településekről érkezőknek lehetőségük volt a rend internátusában¹² szállást és ellátást kapniuk. A tanulók között bizonyosan így is akadtak árvák, de az idő előrehaladtával az ő számuk egyre kevesebb lett. Az azonban kijelenthető, hogy a megváltós nővérek iskoláiba mindig is inkább a szegényebb rétegekből kerültek be a gyermekek.

Az iskola az évtizedek folyamán többször változtatott nevet: kezdetben Elemi Iskola, majd Elemi Leányiskola, később Gyakorló Elemi Népiskola lett, 1946-ban pedig Római Katolikus Általános Leányiskola néven működött a Tanítóképző mellett, valamint

7 Uo. 83.

8 Uo. 68.

9 Uo. 84.

10 Uo. 82–84.

11 Az egyes oktatási intézmények évente kiadott beszámolóí, melyben az elmúlt tanévet értékelik és a következőre nézve bizonyos előkészületekről, tervekről számolnak be. Az értesítőkből informálódhat az olvasó az intézményben tanító oktatókról, valamint a tanulók névsoráról, vallási, földrajzi hovatartozásáról.

12 Internátus: a napközi otthonos jellegű intézmény egészen az árvaház kezdetéig vezethető vissza. A szegényebb sorsú vagy árva gyermekek számára a nővérek biztosították a szállást és ellátást. Miután ennek már eleget tettek, felelősséget éreztek a nevelésük, tanításuk iránt is, így alakult ki kezdetben a nővérek első intézménye, az elemi iskola. A későbbiekben azért volt még nagyobb szükség az internátusra, mert vidékekről is egyre többen jelentkeztek a nővérek különféle iskoláiba. 1900-ra mintegy 120 bentlakó növendék lakott az Isteni Megváltóról Nevezett Nővérek internátusában (vö. RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 122.). Az internátusba valamennyi iskolatípus diákjai felvételt nyerhettek. Kezdetben a rend anyaházában, 1927-től a Szent József Intézetben kaptak elhelyezést az internátus lakói.



a Polgári és a Gyakorló Iskola helyett. A rend elemi iskolája 1948-ig, az egyházi iskolák államosításáig állt fenn.

2. A Tanítónőképző és a Polgári Leányiskola megalakulásának előzményei

Az Isteni Megváltóról Nevezett Nővérek tagjai elkötelezték magukat, hogy a rájuk bízott árváknak az alapvető nevelésen túl elemi ismereteket is átadjanak. A megfelelő képesítés megszerzését és az 1868-as népoktatási törvényt követően életre hívták Sopronban az első elemi iskolájukat. Ezt követően azonban számos nevelő-oktató munkával bízták meg a nővéreket több vidéki településen. Így a rendnek nagyon hamar sok kis fiókháza¹³ létesült, többek között Nezsideren, Győr-Nádorvárosban, Csornán, Csepregen és Kismartonban.¹⁴ A fentiekben túl a későbbiekben még más településeken is kaptak a nővérek tanítói-nevelői megbízatást. Hogy azonban meg tudjanak felelni ennyi elvárásnak, és kellően képzett nővéreket tudjanak mindenhol küldeni, elengedhetetlen volt, hogy az orsolyiták költségesebb képzése helyett saját, önálló tanítónőképzőt nyithassanak.¹⁵ „Ennek egyik előfeltétele volt a polgári iskola létrehívása, és mindkét iskolához a tantermek biztosítása, azaz megfelelő iskolaszárny építése.”¹⁶

A nővérek hálásak voltak Zalka püspök úrnak, hogy engedélyt kaptak az orsolyita nővéreknél való képzésre, de szívük vágya volt egy önálló, független tanítónőképző felállítás, ahol saját tanítóikat képezhetik ki. Ehhez azonban arra is szükség volt, hogy a tanítónőképző előtt polgári iskolában végezhesék tanulmányaikat a lehetséges jelöltek. A polgári iskola ugyanis szélesebb ismeretanyagot magasabb szinten adott át a diákoknak.

Természetesen az intézménybővítés legnagyobb akadálya most is inkább anyagi jellegű volt. Alighogy túladtak a nővérek a házvételi, kápolna-, és templomépítési adósságokon, jött az újabb teher, melyet az iskolafejlesztés jelentett. A nővérek viszont most sem szegyenlettek házról házra járva adományokat gyűjteni, és elengedő anyagi fedezet híján fogtak újonnan építkezésbe.

Az iskolabővítés anyagi nehézségeit leküzdve szembe kellett nézni a személyi feltételek megteremtésének nehézségeivel. Mivel tarthatatlan volt az orsolyita nővérek drága és olykor megszégyenítő, német nyelvű képzése a megváltós nővérjelölteknek, ezért az iskolák struktúráját is át kellett gondolni. A már meglévő elemi iskolát elvégezve, a négy-osztályos polgári iskola képzésén túl a tanítónőképzőben való képesítés megszerzésében látták a jövőt a nővérek a püspök úrral. Hogy azonban polgári iskolát tarthassanak fenn, polgári iskolai tanításra való képesítést kellett szerezniük az arra rátermett nővé-

13 Fiókház: az anyaház alá rendelt nevelési-oktatási intézmények, valamint a bennük tanító szerzetesek számára kialakított lakhely.

14 Vö. RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 73–76.

15 Uo. 104.

16 Uo. 104.



reknek. A rend további sorsára és fejlődésére való tekintettel erre kezdetben öt nővér vállalkozott. A szerzetesnők végül a képesítő vizsgát egy, a kormány által előre elrendelt hatóság előtt teheték le.¹⁷ Miután erre sor került, és a körülmények is lehetővé tették, az egyházi hatóságok engedélye alapján 1896. szeptember 10-én megnyitották a nővérek polgári leányiskolájukat.¹⁸

Polgári Leányiskola (1896–1948)

Az 1868-as népiskolai törvény után jelent meg Magyarországon ez a fajta, elemire épülő, érettségít nem adó iskolatípus. A minimum életkori határ a betöltött 9. életév volt. A polgári iskolai képzés alapvetően hatosztályos volt, de a négy osztály elvégzése után a tanulók akár líceumban, gimnáziumban, reáliskolában is folytathatták a tanulást, külföldön vizsga letétele után. Akik nem kívántak a továbbtanulással élni, elvégezhették a két felső osztályt, vagy bármilyen polgárra épülő szakiskolát is.¹⁹

A Polgári Leányiskola a Fürdőház u., később Klebelsberg Kunó u.1- ben (mai Ferenczy János utcában) nyílt meg, négy évfolyammal. Már az első évben mintegy 60 polgári iskolás iratkozott be a nővérek intézményébe,²⁰ az 1904-es tanévben ez a szám 156-ra emelkedett, a négy osztályt egybevetve.²¹ Az iskola első igazgatója Maráz Ferenc volt, akinek halálát követően helyét Dr. Zehetbauer Ottó vette át 1901-ben. A Polgári Leányiskola az új iskolaépületben négy tanteremben kapott helyet 1900-ban. A négy elemi elvégzett lányok itt számtant, mértant, hittant, magyar és német nyelvet, történelmet, földrajzot, természettant, egészségtant, vegytant, háztartástant, éneket, rajzot, szépírást és kézimunkát tanultak.

Az első világháború idején a polgári iskola tantermeiben a Vöröskereszt kórháza kapott helyet, az intézet adott szállást a 76. gyalogezred katonáinak. 1914 második felére az itt elszállásolt honvédek száma elérte az 1200-at.²² A háború idején a tanítás fél napos volt, és a tanítóképző intézet termeiben folyt.

A Tanácsköztársaság néhány hónapja meglehetősen nehéz próbatétel elé állította az egyházi iskolákat: a keresztek, feszületek le kellett venni a termék falairól, továbbá megtiltották a hittanórák megtartását, helyette erkölcsstan órákat tartottak.²³

17 RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 119.

18 Uo. 120.

19 NÉMETH ILDIKÓ: *Sopron közép- és középszintű iskolái a 19. században*, Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára, Sopron, 2005, 61.

20 BARANYAI LENKE: *Az Isteni Megváltó Leányai Tanítóképzője és jogutódja, a Soproni Állami Tanítóképző története 1899–1957*, Hillebrand Nyomda, Sopron, 2007, 13.

21 Uo. 15.

22 RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 159.

23 BARANYAI LENKE: *Az Isteni Megváltó Leányai Tanítóképzője és jogutódja*, i. m., 16.



1929-ben a Magyar Királyi Vallás- és Közoktatásügyi Miniszter az ifjúság erkölcsi nevelésének érdekében kötelezte a polgári iskolákat heti szintű osztályfőnöki órák bevezetésére. Az órák tematikájának kidolgozásához még lehetséges tervezetet is küldtek az iskoláknak. Az egyházi fenntartású iskolák azonban mindig is nagy figyelmet fordítottak diákjaik erkölcsi-etikai nevelésére. Az órarendbe bevezetett osztályfőnöki óra viszont lehetőséget adott szervezett közösségépítésre, irányított jellegű beszélgetésre. Erről az 1934/35. tanév értesítőjében olvashatjuk a következőket:

„Tanár és tanítvány ezeken az órákon (ti. osztályfőnöki órák) jön közelebb egymáshoz. Itt kínálkozik a legjobb alkalom a vallásos és hazafias nevelés tökéletesítésére, itt oldódik meg a legtöbb kérdés, mely nemegyszer mint megfeythetetlennek látszó probléma él a gyermek lelkében.”²⁴

Az iskolai értesítőkből kiderül, hogy zömében római katolikus vallásúak kérték az intézménybe való felvételt, de elenyésző számban mindig akadtak más vallásúak is (evangelikus, református, zsidó). Az 1933/34-es tanév értesítőjéből szembetűnő viszont, hogy míg a katolikusoknak 50 pengő volt a tandíj egy évre, addig mások 75 pengőt fizettek.²⁵ Az árvaházi diákok általában tandíjmentességet élveztek. A nyelvi megoszlást nézve elmondható, hogy a tanulók 80-90%-a magyar, akadtak viszont minden évben német anyanyelvűek, sőt olyanok is, akik mindkét nyelvet beszélték. Olykor egy-egy horvát anyanyelvű gyermek is az intézmény diákja volt, ami a környező, horvát betelepítésű falvak – pl. Kópháza²⁶ – miatt volt lehetséges. Rendkívüli órák keretében a tanulóknak lehetőségük volt német társalgást, illetve hegedű-, és zongoraismereteket elsajátítani. Ezeket szintén a nővérek oktatták. A tanulók szüleinek felől elmondható, hogy kisbirtokos, kisbérelő vagy kisiparos volt. Jelentős számban volt köztük még ipari, bányászati, közlekedési segédszemély, kiskereskedő is. Akadt néhány értelmiségi körből származó, de összességében elmondható, hogy a tanulók a középrétegből kerültek ki. A polgáris diákok legalább fele soproni, a másik fele pedig vármegyén belüli, néhányon azon túlról, elenyésző számban határon túlról is voltak. A diákok előmenetelével kapcsolatban kiderül, hogy nagyon kis számban, kb. 10-20%-ban szereztek jeles vagy kitűnő bizonyítványt, akadt mindig pár elégtelen, de a többség jó vagy elégséges érdemjeggyel fejezte be a tanévet. „A tanulók magaviselete és szorgalma jó; a fegyelmezést nagyban megkönnyítette az osztályfőnöki óra.”²⁷

24 *Az Isteni Megváltó Leányai Soproni Róm. Kat. Polgári Leányiskola Értesítője*, Sopron, 1934/35, 15.

25 *Az Isteni Megváltó Leányai Soproni Róm. Kat. Polgári Leányiskola Értesítője*, Sopron, 1933/34, 24.

26 Kópháza: Kezdetben német lakossággal bíró jobbágyfalu. A török veszedelem idején jelentős számban érkeztek a faluba horvát menekültek, ekkor vált dominánssá itt a horvát etnikum. Az 1921-es népszavazás alkalmával az itteni lakosság is a Magyarországhoz való hűségét választotta.

27 *Az Isteni Megváltó Leányai Soproni Róm. Kat. Polgári Leányiskola Értesítője*, Sopron, 1933/34, 14.

A nővérek iskoláiban a vallásos és hazafias nevelésre helyezték a tanárok a legnagyobb hangsúlyt. Vasár- és ünnepnapokon reggel 8-kor diákmisét tartottak az anyaház templomában a növendékeknek. A bánfalvi Hősi temetőben vállalták a leányok a hősi halottak sírjainak gondozását. A tanulók és tanáraik ősszel háromnapos lelkigyakorlaton vehettek részt, de ezenfelül is mindig találtak időt és helyet a lelki-testi rekreációnak, pl. kirándulások keretein belül.

Az istentiszteleti körmeneteken (pl. Úrnapja, Jézus Szíve búcsú) külön vonultak fel ünnepi öltözetben. A Polgári Leányiskola szabályzata egyenruha viselését írta elő növendékei számára, mely a következőkből állt:

„Sötétkék szövet matróruha, fehér vászon matróruha, kék-fehér csíkos iskolai matróblúz (mind a három blúzon egyforma sötétkék gallér ötösorsujtással), nyári fehér és téli sötétkék sapka.”²⁸

Bár a rend idővel valamennyi iskolájában kötelezővé tette az egyenruha viselését, szembetűnő, hogy az évtizedek során az is bizonyos változásokon ment keresztül. Az öltözékre jellemző volt a szemérmesség, bevezetése az egy intézményhez való tartozást és az Isten előtti egyenlőséget hivatott jelképezni. Az ipari iskolások maguk készítették el iskolai egyenruhájukat. Érdeemes egy szóra megemlíteni az 1938-as Budapesten megrendezett Eucharisztikus Kongresszust is, melyen saját hímzésű egyenblúzukban vettek részt a soproni óvó-és tanítóképzősök.²⁹

Különbő ifjúsági egyesületeket hoztak létre intézeteikben a nővérek, melyekbe próbálták a fiatalokat bevonni. Ilyen társulásként működött a Mária Kongregáció,³⁰ a Szent Margit-önképzőkör³¹ és a Szívárdia.³²

28 *Az Isteni Megváltó Leányainak Soproni Anyabázisában Fennálló Polgári Leányiskola és Nőiipariszkola Értesítője*, Sopron, 1929/30, 25.

29 RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 241.

30 Mária Kongregáció: A Mária-kultusz elmélyítésére hozták létre eredetileg a jezsuiták ezt az egyesületet, később más egyházi intézmények is átvették. A megváltós nővérek mindig is különös tisztelettel fordultak Mária felé, éppen ezért Mária eszményi képét próbálták minden növendékük szívébe is elültetni. A vallásos egyesületnek két prézese (vezetője) volt: a hitoktató/lelkész és egy nővér. Szakosztályokba tömörültek és tisztségviselőket választottak maguk között. Fő ünnepüket Szepőltelen Fogantatáskor ülték (december 8.). Megalakulásuk kerek évfordulóit ünnepséggel, színdarabokkal, szavalatokkal tették teljessé (vö. RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 122.).

31 Szent Margit-önképzőkör: Célja, hogy tagjait a szellemi művelődés által egy nemesebb, tartalmasabb világba vezesse. Gyűléseket havonta tartottak. A magyar irodalom remekíróitól költeményeket szavaltak, énekeket adtak elő, rajzokat készítettek, monológ és színdarab előadásokkal léptek fel. Az önképzőkört kb. 10-15 fő alkotta. (vö. *Az Isteni Megváltó Leányainak Soproni Anyabázisában Fennálló Polgári Leányiskola és Nőiipariszkola Értesítője*, Sopron, 1929/30, 15.).

32 Szívárdia: A Jézus Szíve Szövetség gyermekmozgalmi változata. A III-IV. osztályos elemisták és az I-II. osztályos polgáris diákok voltak a tagjai. Mintegy 90 tagot számlált az iskolában működő Kis Szent Teréz csapat 1930-ban. Kéthetente ún. gárdagyűléseket (ima, ének, buzdítás) tartottak. Fő hangsúlyt fektettek a példás viselkedésre, az engedelmességre, a szeretetgyakorlatokra. Az elsőpénteki szentáldozás volt az egyesület egyik húzóereje, hogy Jézus Szentséges Szívének minél több lelket megnyerjenek.



Az 1941/42-es illetve az 1942/43-as tanévben végzett diákok pályaválasztásáról már felmérés is készült, mely az értesítőkből fellelhető. Eszerint az itt végzett tanulók 10-15%-a otthon maradt, a többiek azonban javarészt líceumban, ipari középiskolában, kereskedelmi középiskolában, óvóképzőben tanultak tovább (ilyen intézményeket a rend is fenntartott, így sokan maradtak a nővérek nevelésében), néhányan gazdasági szakiskolába, nyelviskolába, esetleg gép-, és gyorsírótanfolyamra iratkoztak be.³³

Tanítónőképző (1899–1948–1957)

Az Isteni Megváltó Leányainak Tanítóképzője 1899-ben nyitotta meg kapuit. Az intézet létrehozásának elsődleges célja a rendtagok képzése és az állandó tanítói személyi feltételek biztosítása a rend által fenntartott intézményekben. Erre az időre ugyanis már 17 vidéki elemi iskolával és ennél is több óvodával rendelkeztek.³⁴ Ahhoz, hogy az Elemi Leányiskola és a Polgári Leányiskola tanári kara bővíteni tudjon, szükség volt a folyamatos képzésre. Azon növendékeknek, akik gondolkodtak a rendbe lépésen, lehetőségük volt először jelöltként, aztán novíciaként elvégezni a nővérek iskoláit. Őrájuk némi előírás vonatkozott a megjelenést, öltözködést illetően is.

A tanítóképző első osztályába való felvétel feltétele a IV. polgári iskola. Azon polgáris diákok közül, akik a tanári, tanítói pályán gondolkodtak, megoldásként kínálkozott a rend által létrehívott új iskolatípus. Az 1899/1900-as tanévben indított Tanítóképző első osztályába 16 növendék iratkozott be.³⁵ A tárgyi feltételek teljes megteremtése és az építkezés befejezése 1900 tavaszán történt meg.³⁶ A gyakorlótanítást a rend elemi iskolájában végezték a tanítójelöltek, mely 1905-től az anyaház melletti fürdő-és pihenőházban kapott elhelyezést.³⁷ Az 1900-as évek legelején kb. 60-65 tanuló készült a tanítói pályára, ez a szám az iskolai értesítők beszámolója alapján stagnált az 1920-as években. Érdemes megfigyelni, hogy a tanítóképzőbe jelentkezett diákok kezdetben leginkább az értelmiségi, őstermelői, hivatalnok és iparos családokból kerültek ki,³⁸ később azonban szerényebb körülmények közül, a középrétegből valók voltak.

A tantestületet kezdetben 7 nővér és Zehetbauer Ottó, az anyaház lelki igazgatója alkotta. A növendékeknek nevelést, hittant, éneket, zenét, magyar nyelvet, földraj-

33 *Az Isteni Megváltó Leányai Soproni Róm. Kat. Polgári Leányiskola Évkönyve*, Sopron, 1942/43. és *Az Isteni Megváltó Leányai Soproni Róm. Kat. Polgári Leányiskola Évkönyve*, Sopron, 1943/44.

34 RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 120.

35 RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 120.

36 Uo. 121.

37 NÉMETH ILDIKÓ: *Sopron középfokú és középszintű iskolái a 19. században*, i. m., 150.

38 Vö. A „Legszentebb Megváltóról” nevezett szerzetesnő vezetése alatt álló soproni anyaházban levő Tan- és Nevelő-Intézet kisdédó, elemi- és polgári iskolájának értesítője, Sopron, 1902/03; A „Legszentebb Megváltóról” nevezett szerzetesnő vezetése alatt álló soproni anyaházban levő Tan- és Nevelő-Intézet kisdédó, elemi- és polgári iskolájának értesítője, Sopron, 1903/04.

zot, mennyiségtant, kézi munkát, testtant, rajzot, szépírást, természetrajzot, német és francia nyelvet kellett tanulniuk.³⁹

Miként a Polgári Iskolában a Szent Margit-önképzőkör, úgy a Tanítóképzőben a Szent Katalin-önképzőkör szolgálta a leányifjúság felkarolását az első világháborút követő években. Az 1920-as évekbeli önképzőkörök, melyek főként az egyházi iskolákban működtek, a növendékek hazafias, kulturális, valláserkölcsei és esztétikai nevelését tűzték ki legfőbb célul. A nemzeti ünnepek méltó megünneplése mellett a soproni népszavazásról is megemlékeztek évről évre a város oktatási intézményei.⁴⁰

Az oktatásügyben számos reform, újítás zajlott le a '20-as, '30-as években. A tanító-nőképzés ideje 1924-ben öt évre emelkedett. A különféle előírásoknak köszönhetően az intézmény tanári kara is kicserélődött. Az 1938. évi 14. tc. értelmében öt helyett hat évessé vált a tanítóképzés. Erre a szigorításra azért került sor, mert túl sokan jelentkeztek a pedagógusi pályára. Így az első négy év – a líceum – befejezése után, érettségi vizsgát követően léphettek a diákok az akadémiai szintnek megfelelő felsőbb osztályokba. Az érettségi után egyéves tanítási gyakorlat következett, majd a képesítő vizsgatétel után kapták meg a tanulók a tanítói oklevelüket.⁴¹ A nővérek tanítóképzője nagy népszerűségnek örvendett. „Az iskolát 1948-ban államosították és összevonták az orsolyiták tanítóképzőjével. Az állami tanítóképző 1957-ben szűnt meg.”⁴²

Óvónőképző (1900–napjainkig)

Mivel a rend számos óvoda⁴³ irányítását vette kézbe, szükségszerűnek látszott egy óvónőképző felállítása is, hogy a személyi feltételeket garantálni tudják. Erre a Tanítóképző létrejötté utáni évben lehetőség is nyílt. Hiszen amilyen ütemben tudták fejleszteni az iskola épületét a nővérek, olyan mértékben növekedhetett a kínálkozó képzések sora is. Az Óvónőképző 1900-ban létesült, kezdetben két évfolyammal.⁴⁴ 1927 és 1931 között három-, majd 1931-től négy évfolyamossá bővült az intézet. A tanári kar közös volt a líceum és a tanítóképző tanári testületével. Az iskolai igazgatója a rend valamennyi soproni intézményében ugyanaz.⁴⁵

39 Vö. RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 120.

40 *A Szent Orsolya Római Katolikus Általános Iskola, Gimnázium és Kollégium Jubileumi Évkönyve*, Hillebrand Nyomda, Sopron, 1997.

41 BARANYAI LENKE: *Az Isteni Megváltó Leányai Tanítóképzője és jogutódja*, i. m., 35.

42 NÉMETH ILDIKÓ: *Sopron középfokú és középszintű iskolái a 19. században*, i. m., 151.

43 Megemlítendő a soproni Kisdédóvó Intézet, mely 1838 őszén nyitotta meg kapuit. Az egy évtizeddel az első magyarországi kisdédóvó alapítása után létrejövő intézmény a mai Halász Utcai Óvoda elődje. Még a második világháború utáni években is nővérek nevelték a gyermekeket a katolikus intézményben.

44 NÉMETH ILDIKÓ: *Sopron középfokú és középszintű iskolái a 19. században*, i. m., 153.

45 *Az Isteni Megváltó Leányai Soproni róm. kat. kisdédóvónőképző intézetének Évkönyve*, Sopron, 1946/47.



Az új épületszárnyat – mely a már meglévő sarokházhoz csatlakozott, de a kellő utcaszélesség miatt 5 méterrel beljebb⁴⁶ – 1900. május 8-án áldották meg, így az iskolák tantermei a földszinten és az első emeleten helyezkedhettek el, a második emeleten pedig a bentlakó növendékek nyertek elhelyezést. Az 1899/1900. évi értesítő beszámolója szerint ebben az esztendőben már 120 internátusi diákja volt az intézménynek.

Az óvónőjelöltek a közismereti tárgyakon túl mértant, természetrajzot, hittant és gyermekneveléssel kapcsolatos szaktárgyakat is tanulhattak a képzés során. Ennek alapját az 1891. évi Kisdedóvási törvény képezte.⁴⁷ „A végzett tanítónők és óvónők a szakmai felkészültségükkel együtt magukkal vitték a falvakba vallásos lelkületüket is.”⁴⁸

A nővérek iskoláinak volt egy különleges karizmája azon felül, hogy az intézményekben magas szinten sajtáthatták el a tanulók a pedagógiai ismereteket. A tanító-, és óvónőképző volt a rend legjelentősebb, minőségi képzést nyújtó intézménye. Az óvónőképzés időtartalmát és kereteit ugyan többször módosították: 1926-ban a képzés háromévvé bővült, 1931-től négy évvé vált, 1959-től felsőfokúvá minősült, ekkortól Soproni Óvónőképző Főiskola néven működött tovább.

Négy évfolyamú Női Felsőkereskedelmi Iskola (1922–1948)

Miután az Isteni Megváltó Leányai rend már elemi iskolát, polgári iskolát, tanítónőképzőt és óvónőképzőt is fenntartott, a nővérek nem fáradtak bele újabb és újabb lehetőségek megteremtésébe a leányifjúság nevelése terén. Ámbár voltak sokkal népszerűbb, elitebbnek számító intézmények is a városban, mégis a női kereskedelmi oktatásban csak az Isteni Megváltóról Nevezett Nővérek vették ki részüket.⁴⁹ 1922-ben jött létre a Négyévfolyamos Női Kereskedelmi Iskola.

„A polgárit vagy a leányközépiskola alsó négy osztályát végzett leányok négy évig tanulhattak a kereskedelmi iskolában. Az első két év elvégzése után azok, akik nem kívántak továbbtanulni, végbizonyítványt kérhettek és képesítést nem igénylő, gyakorlati pályákon helyezkedhettek el. A felsőbb két osztályt elvégzők a negyedik osztály után érettségit tehetnek és gazdasági akadémián, tanárképzőben vagy akár a közgazdasági egyetemen tanulhattak tovább.”⁵⁰

46 RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 132.

47 Vö. uo. 32.

48 Uo. 122.

49 NÉMETH ILDIKÓ: *Sopron középiskolái és középszintű iskolái a 19. században*, i. m., 69.

50 Uo. 69–70.

A kereskedelmi iskola kezdetben a rend Fürdőház utcai iskolaszárnyában volt, majd 1927-ben az újonnan felépült Szent József Intézet⁵¹ első emeletére költözött át. Az épületen egy tábla ma is őrzi a nővérek emlékét, mely ma a Soproni Egyetem Benedek Elek Pedagógiai Karának óvónőképző épülete.

Az iskola diákjai szép-, gép-, és gyorsírást, jogi ismereteket, áruismeretet, könyvvitelt és kereskedelmi ismereteket tanultak. Később ehhez hozzájött még a háztartási oktatás, valamint 1942-ben az újonnan bevezetett iskolai tanterv kötelezővé tette a kereskedelmi üzemi gyakorlatot.⁵² A kereskedelmi iskolából kikerülő leányok eleinte javarészt gép-, és gyorsíróként helyezkedtek el különféle hivatalokban.⁵³ Egy későbbi, 1940-es évekbeli iskolai értesítő szerint a kereskedelmi iskolában érettségizett lányok a vasútnál, postánál, bankoknál, biztosítóknál és közlekedési vállalatoknál is szép számban el tudtak helyezkedni.

A kereskedelmi iskola nevelői – szinte kivétel nélkül mind – szerzetesnővérek.⁵⁴ A rend, szellemiségéhez híven, miként a többi iskolájukban is, különféle ifjúsági egyesületeket hoztak létre a tanulók számára: Mária Kongregáció, Önképzőkör, Sportkör. Alapvető norma volt nemcsak az egyesületen belül, hanem az egész nevelés terén is a valláserkölcsös, hazafias és esztétikai nevelés, melyet a mindennapokban megvalósítottak. A tanulók a tanulást minden nap rövid imádsággal kezdték, melegebb időszakban naponta szentmisére jártak.⁵⁵

Az iskola rendkívül nagy népszerűségnek örvendett. Fennállásának 19. évében összefoglaló statisztika készült az iskola addigi tanulóiról, mely a kereskedelmi képzés sikerességét hivatott bizonyítani.⁵⁶ Míg az első évben 43 nyilvános tanulóval büszkélkedhetett az iskola, addig alig 20 év elteltével ez a szám több, mint háromszorosára nőtt.

1940-től az 1938. évi XIII. tc. értelmében folyamatosan átalakult az iskola, 1942 után Kereskedelmi Leányközépiskola néven működött tovább egészen 1948-ig. 1948-ban a rend valamennyi oktatási intézményével együtt államosították.

51 Szent József Intézet: Mivel a rend különféle iskolatípusaiba jelentkezők száma évről-évre növekedett, az anyaház, még ha iskolabővítésen is esett át, kicsinek bizonyult a továbbiakban. 1926-ban elkezdődhetett az iskolafejlesztés Klebelsberg Kunó vallás- és közoktatásügyi miniszter támogatásával. 1927 őszén vehették birtokba az épületet, melyben az óvónőképző, a kereskedelmi és ipariskola, valamint a 120 férőhelyes internátus kapott helyet. Az iskola utcáját ekkor nevezték át Fürdőház utcáról Klebelsberg Kunó utcára. A házszenelés 1928. március 4-én zajlott (vö. RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 135.).

52 Nyári szünetben az iskola tanulói néhány hétre, vagy akár egy hónapra kereskedelmi és ipari vállalatoknál helyezkedtek el.

53 Vö. Magyar Nemzeti Levéltár Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára, VIII. 59. Isteni Megváltó Leányainak Kereskedelmi Leányközépiskolája iratai 1922–1948.

54 *Az Isteni Megváltó Leányai Soproni Kereskedelmi Leányközépiskolájának Évkönyve*, Sopron, 1942/43, 10.

55 *Az Isteni Megváltó Leányainak Soproni Anyaházában Fennálló Tan- és Nevelő-intézet Értesítője*, Sopron, 1924/25, 33.

56 Vö. *Az Isteni Megváltó Leányai Soproni Kereskedelmi Leányközépiskolájának Évkönyve*, Sopron, 1940/41, 38.



Három évfolyamú Női Ipariskola (1923–1942)

A női ipariskolába bármelyik fiatal leány felvételt nyerhetett, aki 14 éves elmúlt és polgári-, illetve középiskola IV. osztályt végzett, vagy 16 éves elmúlt és az elemi iskola VI. osztályát sikeresen teljesítette.⁵⁷

Az iskola kezdetben az anyaház épületében volt, majd 1927-ben, a Szent József Intézet megépülését követően a Női Felsőkereskedelmi Iskolával együtt átköltözött az új szárnyba.⁵⁸ Ettől az évtől kezdve lett három évfolyamos a női ipariskola. Első évben fehérneművarrást, második évben ruhavarrást, harmadik évben pedig hímzést tanultak a leányok.⁵⁹ A tanulók különböző elméleti, anyagismerettel kapcsolatos tárgyakon túl kézi és gépi varrással, hímzéssel, szabással, mintatervezéssel is megismerkedhettek gyakorlatiasabb órák keretein belül. A cél nemcsak a háztartásbéli, varrásos ismeretek elsajátítása volt, hanem a szakmában való jártasság megszerzése, mely a megélhetés biztosítója volt az itt végzett leányok számára.

„A női ipariskola képessé teszi a növendékeket arra, hogy a három évfolyam és a gyakorlóév elvégzése után a női szabó- és leányruhakészítő-iparágat teljesen önállóan gyakorolni tudják. A gyakorlóév elvégzése után iparigazolványt kapnak.”⁶⁰

Miután az állam az 1938. évi XIII. tc. értelmében a kereskedelmi iskoláknak középiskolákká való átalakulását rendelte el, s ezzel a női ipariskolát megszüntette, az intézmény igazgatója aggodalmát fejezte ki.⁶¹ Szerinte ugyanis a középiskolai magasabb követelmények sok fiatal leánytól veszik el a képzésben való részvétel lehetőségét. A fent említett törvénycikk rendelkezése szerint a három évfolyamú Női Ipariskola és az eddigi Négyévfolyamú Női Felsőkereskedelmi Iskola kereskedelmi és ipari leányközépiskolává szerveződött át.⁶²

Az új iskolában kezdetben egy osztályt indítottak el, majd ez az évek során egészen négyosztályos iskoláig fejlődött. Az értesítőkből látható, hogy az iskolába évente 25-45

57 *Az Isten Megváltó Leányainak Soproni Anyaházában Fennálló Tan- és Nevelő-intézet Értesítője*, Sopron, 1924/25, 19.

58 *Az Isten Megváltó Leányainak Soproni Anyaházában Fennálló Tan- és Nevelő-intézet Értesítője*, Sopron, 1926/27, 16.

59 NÉMETH ILDIKÓ: *Sopron város és vármegye tanintézeteinek iratai Győr-Moson-Sopron Megye Levéltárában 1707–1945* (1950), Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára, Sopron, 2007, 94.

60 *Az Isten Megváltó Leányainak Soproni Anyaházában Fennálló Polgári Leányiskola és Nőiipariskola Értesítője*, Sopron, 1929/30, 29.

61 MNL GyMSMSL VIII. 66. Isteni Megváltó Leányai Ipari Leányiskola iratai 1942–1948.

62 *Az Isteni Megváltó Leányai Soproni Kereskedelmi Leányközépiskolájának Évkönyve*, Sopron, 1942/43, 4.

tanuló jelentkezett.⁶³ Elindult a Mária Kongregáció, önképzőkör és énekkar is.⁶⁴ Mivel az intézmény a második világháború idején hadikórházként üzemelt, a leányközépiskola a polgári leányiskolával és a tanítóképzővel egy épületben működhetett. Az intézmény 1942 és 1948 között a rend vezetése alatt működött az államosításig.

Ismétlőiskola

A nővérek az iskolaköteles növendékek nevelésén túl felvállalták az iskolából már kimaradt leányifjúság nevelését is. Azok, akik kimaradtak vagy kiléptek az iskolai oktatási keretek közül, szívesen éltek a nővérek által kínált lehetőségekkel, hogy ismereteiket bővítsék, és vallásérkölcsi műveltségüket fokozzák. A rend intézményeiben tanult növendékek közül ugyan sokan választották a szerzetesi hivatást, mégis a nővérek nagy hangsúlyt fektettek a keresztény édesanya eszményképének kimunkálására a hölgyek között. A nőnevelés egyik fő feladatának tartották a háztartásbéli ismeretek átadását, a kézimunka tanítását, hangszeroktatást.⁶⁵ Az ismétlőiskola működéséről meglehetősen kevés információ lelhető fel. Jelen soraimat néhány iskolai értesítő támasztja alá, mely a nővérek fáradhatatlan nevelő-oktatómunkájának sokszínűségét hivatott bizonyítani.

Kisededóvoda (1878–napjainkig?)

Heimler Károly 1935-ben készített egy összefoglaló tanulmányt a soproni oktatással kapcsolatos intézményekről.⁶⁶ Ebből kitűnik, hogy az Isteni Megváltó Leányainak Kisededóvodáját 1878-ban alapították. Az óvoda az anyaház földszintjén kapott helyet.⁶⁷ Az intézmény működéséről nagyon kevés helyen található említés, ami fellelhető, az sem túl részletes.⁶⁸ Az óvónőképző épülete mellett azonban ma is működik egy gyakorló óvoda,⁶⁹ ahol az óvodapedagógus hallgatók gyakorlati idejüket tölthetik. Ezt tulajdonképpen tekinthetjük az egykori intézmény utódjának.

63 1944/45. tanév, 1945/46. tanév és 1946/47. tanév értesítői.

64 MNL GyMSMSL VIII. 66.

65 RIBAI M. ELMA SDR: *Isteni Megváltó Leányai Kongregációjának története*, i. m., 257.

66 KÖRNYEI ATTILA: Adatok és gondolatok a soproni iskolai oktatás XIX. és XX. századi állapotáról, *Soproni Szemle* 50 (1996/2-3) 116–137, 130–132.

67 Milkovics Jánosné elbeszélése alapján (Sopron, 2021. 08. 17.).

68 *Sopron szab. kir. város és Sopronvármegye Általános Címtára és Utmutatója*, Székely és Társa Könyvnyomdája, Sopron, 1931, 139.

69 Aranykapu Tagóvoda. A képzés ideje alatt magam is itt végezhettem hospitálásaimat, gyakorlataimat 2016 és 2018 között.



3. A nővérek intézményeinek sorsa

Az Elemi Leányiskola 1866-ban indult el a nővérek intézetében nevelkedő gyermekek számára. 1946-tól Római Katolikus Általános Leányiskola, majd Gyakorló Elemi Népiszkola néven működött tovább egészen 1948-ig. Az 1896-ban megnyitott irgalmas nővérek Polgári Leányiskolája, annak fennállásáig nagy népszerűségnek örvendett az egész város körében. Az elemi és a polgári iskola utódjának tekinthetjük a mai Ferenczy János utca 1. szám alatt található Soproni Gárdonyi Géza Általános Iskolát, mely intézmény tulajdonképpen az egykori eredeti anyaház épületét képezi. A templom és az iskola fala, valamint a két intézmény udvara szorosan egymás mellett áll.

A nővérek egykori Tanítóképzőjét 1948-ban államosították és az orsolyiták tanítóképzőjével összevonták. Az államosítást követően Állami Tanítóképző néven működött tovább 1957-ig. A városban nem maradt utódintézménye a nővérek egykori tanítóképzőjének.

A négy évfolyamú Női Felsőkereskedelmi Iskola és a három évfolyamú Női Ipariskola, majd a kettő fúziójából létrejött Ipari Leányközépiszkola 1948-ig működhetett. Rövid életű, egy tanévet megélt Állami Ipari és Kereskedelmi Iskola jött létre helyette, majd több névváltoztatás követte egymást az intézmény életében. A törvényi, rendeleti, szabályi változások és a profilváltás miatt az egykori jogutód iskoláról 1967-ig beszélhetünk.⁷⁰ Ma a Ferenczy János utca 1-3. szám alatt található intézmény Soproni SZC Vendéglátó, Kereskedelmi Technikum és Kollégium néven működik tovább. Az itt végzett tanulók kereskedelmi, turisztikai, vendéglátói pályán helyezkedhetnek el. A képzés alatt a diákok a pincér, szakács, cukrász szakma mellett szakközépiszkolai végzettségre tehetnek szert.

Az 1900-ban elindított óvónőképzés tulajdonképpen a rend sikertörténetének is mondható. A városban egyedülálló módon szervezték meg a megváltós nővérek az óvodapedagógus-képzést, ahová az egész Dunántúlról jöttek az óvónőjelöltek. Az 1948-ban államosított intézmény 1959-től felsőfokú óvónőképző főiskolaként működött tovább.⁷¹ Az óvónőképző jelenleg a Soproni Egyetem Benedek Elek Pedagógiai Karának részeként él tovább a rend egykori Szent József Intézetében, a Ferenczy János utca 5. szám alatt. Az óvodapedagógus szakon túl csecsemő- és kisgyermeknevelő, gyógypedagógus, szociálpedagógus és médiatudomány alapképzésben, ezen felül számos mester-, és szakirányú továbbképzésben vehetnek részt a hallgatók. Az óvónőképzőbe való felvétel feltétele az érettségi, képzési ideje 3 év. A soproni óvóképzés országosan egyedülállónak számít, hiszen a nővérek szellemi-lelki örökségét hordozza magában.⁷²

70 MASTALIRNÉ ZÁDOR MÁRTA: Soproni középiskolák (1557–1996), in Kovátsné Németh Mária: *Település-iskola-társadalom. Tanulmányok Győr-Moson-Sopron megye és Burgenland iskolatörténetéből 1777–1996*, Széchenyi Nyomda, Győr, 1996, 225.

71 NÉMETH ILDIKÓ: *Sopron középfokú és középszintű iskolái a 19. században*, i. m., 153.

72 Magam is az intézmény tanulója voltam 2016 és 2019 között.

4. Konklúzió

A megváltós nővérek, noha nem tanító rendként indultak, a soproni letelepedést követően – a kor körülményeihez alkalmazkodva –, óriási feladatot vállaltak az árva gyermekek, később a város leányifjúságának nevelése terén. Noha a megváltós nővérek az államosítás és a feloszlítás után nem kapták vissza egykori oktatási intézményeiket, a helyén több ugyanolyan profilú, állami fenntartású iskola jött létre. A templomtól gyakorlatilag elválaszthatatlan épületek, udvarok láttatják velünk ma is, hogy az intézményekben egykor virágzott a nővérek nevelő-oktatómunkája. Sopron méltán sokat köszönhet a Megváltós Nővéreknek, akik egykor a leánynevelés feladatát szent kötelességüknek érezték. Noha a városban már nincsenek jelen a nővérek, mégis lelkiességük tovább él egykori anyaházuk zárdatemplomának közösségében.



Németh Gábor

A gyermekekkel való szexuális visszaélés

Az elmúlt években, pontosabban nagyjából az ezredfordulót követően egyre nagyobb társadalmi közfigyelem övezi a kiskorúak sérelmére elkövetett szexuális visszaéléseket, sőt, a köznyelvben mintha terminus technikussá vált volna a „papi pedofília” kifejezés. Egyes egyházi személyek szexuális viselkedését, eltévelyedéseit kísérő figyelem nem új keletű, hiszen „az erkölcstelenség” vádját nemcsak a reformáció vagy a felvilágosodás korának írói, hanem a Harmadik Birodalom és a kommunista diktatúrák ideológusai is megfogalmazták. Az elmúlt években számos publikáció jelent meg a témában, melynek részben avatott, részben pedig önjelölt szakértői egyszerre játszották el az ügyész és a bíró szerepét, miközben gondosan ügyeltek arra, hogy fenntartsák a közfigyelmet, és óvakodtak attól is, hogy a kiskorúak terhére elkövetett szexuális visszaélés jelenségét mind jogilag, mind fogalmilag vagy akár pszichológiailag meghatározzák és lehatárolják. Természetesen a téma nagysága és komplexitása szétfeszítené egy tanulmány kereteit, ezért alapvetően az a célunk, hogy egy általános áttekintést biztosítsunk.

Fogalom meghatározás

„Nem mindenki, aki gyermeket bántalmazott, pedofil, és nem mindenki, aki pedofil beállítottságú, bántalmazza a gyermekeket” – állapítják meg találóan Gernot Hahn és Claudia Schwarze,¹ noha e két jelenséget a köznyelv hajlamos együtt kezelni. Értelemszerűen az első fizikai, testi, néha – de nem mindig – erőszakos, és nem feltétlenül szexuális kapcsolatot jelent, míg a másik egy szexuális preferenciára utal.

Erkölcsei szempontból e téren is – mint szinte valamennyi etikai kérdés kapcsán – különbséget kell tenni a hajlam és annak külső megnyilvánulása, azaz a cselekvés között. A hajlam, ami adott esetben biológiai-genetikai vagy nevelésbeli-társadalmi stb. eredetű lehet, csupán csak egy meghatározottság, amelyet az ember kiél, megjeleneni hagy vagy sem. Természetesen tovább árnyalható a képlet azzal, hogy az adott meghatározottságot, hajlamot, állapotot az ember tudatosan tartja-e fenn vagy egyáltalán tudatosodik-e benne ennek megléte, vagy ellenkező előjelű cselekvést végez, törekszik gondolat- és érzélemvilága, érdeklődése áthangolására, vagyis tudatosan más habitust alakít ki. Ennek megfelelően, éppen azért, mert a szexuális hajlam, amennyiben nem manifesztálódik, annyira belső, hogy szakember is legfeljebb csak következtetni tud rá, erkölcsi ítélet róla aligha mondható, eltekintve attól, hogy a gondolati szinten megfogalmazódó ilyen jellegű cselekmények erkölcstani szempontból természetesen bűnnek tekintendők, de nem bűncselekménynek, sem jogi, sem kánonjogi szempontból.

1 CLAUDIA SCHWARZE – GERNOT HAHN: *Herausforderung Pädophilie*, Psychiatrie-Verlag, Köln 2019, 17.

A pedofília fogalmi meghatározása nem egyszerű, ezért a számtalan megközelítés közül mindössze néhányat szeretnénk kiemelni.

A kifejezést először Richard von Krafft-Ebing (1840–1902) német-osztrák pszichiáter és neurológus használta. Az 1886-ban megjelent „*Psychopathia Sexualis*” című alapművében leírta a jelenséget, amelyet a felnőttek prepubertáskorú gyermekek iránti tartós és kizárólagos vagy uralkodó szexuális érdeklődésére használt. A meghatározásban nem egyszerűen a szexuális érdeklődés „tárgya”, tehát a jogilag nézve még kiskorú személy jelenléte a releváns, hanem az is, hogy a szexuális érdeklődés a kiskorú irányába domináns és tartós legyen. Értelemszerűen nem dicsérendő, ha a szexuális érés folyamatában, ami lényegében egy szexuális identitáskeresés, érdeklődés szintjén megtörténhet a kiskorú iránti alkalmi szexuális vonzalom: ez, amelyre a későbbiekben még kitérünk, e meghatározás szerint csak korlátozottan nevezhető pedofiliának, mivel nem tartós magatartás. Viszont már annak tekinthető, ha az illető személy a felnőtt szexuális partner mellett tartósan és visszatérően szexuális vonzalmat érez a kiskorú iránt is (nem-exkluzív pedofília).²

Hasonlóképpen fogalmaz a WHO definíciója is: „a gyermek olyan szexuális tevékenységbe való bevonása, amelyet nem teljesen ért meg, amelyről nem képes, hogy megfelelően tájékozott legyen, vagy amelyre a gyermek fejlődési szempontból nincs felkészülve és nem képes beleegyezését adni, vagy amely sérti a társadalom törvényeit vagy társadalmi tabukat.”³ Értelemszerűen súlyosabb a megítélése és következményei annak, ha az elkövetővel szemben a gyermek bizalmi vagy alárendeltségi viszonyt ápol (az illető személy nevelője vagy közeli hozzátartozója), hiszen ebben az esetben a bizalmi viszony súlyosabb törésével szembesülünk, hovatovább az elkövető épp a fennálló bizalmi-tekintélyi viszonyt használja ki annak érdekében, hogy szexuális igényeit kielégítse.⁴

A kortárs német szakemberek, D. Bange és G. Deegener meghatározása szerint pedofília „bármely szexuális cselekmény, amelyet gyermekén vagy gyermek előtt, a gyermek akarata ellenére végeznek, vagy amelybe a gyermek fizikai, pszichológiai, kognitív vagy nyelvi korlátozottsága miatt nem tud tudatosan beleegyezni. Az elkövető kiharcolja hatalmi és tekintélyi helyzetét, hogy saját igényeit a gyermek kárára kielégítse.”⁵ Hangsúlyozzák azt is, hogy nem is nagyon lehetséges egyértelmű, egyszer s mindenkorra adott meghatározás, mivel mind

- a. a tág értelmű visszaélés, vagyis olyan magatartás és cselekmény, ami potenciálisan káros lehet a kiskorúra és fejlődésére nézve (alapvetően direkt testi kontakt nélküli cselekmény, pl. exhibicionizmus, szexuális tartalmú anyag vetítése stb.)

2 JENS WAGNER – LAURA F. KUHLE – DORIT GRUNDMANN – ANNA KONRAD – KLAUS M. BEIER: Vorbeugung sexueller Kindesmissbrauchs, *Der Kriminalist* (2014/7-8) 5.

3 DIRK BANGE – GÜNTHER DEGENER: *Sexueller Missbrauch an Kindern: Ausmass, Hintergründe, Folgen*, Beltz, Weinheim, 1996, 105.

4 ANDREAS JUD: Sexueller Kindesmissbrauch. Begriffe, Definitionen und Häufigkeiten, in AAVV: *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen*, Springer, Heidelberg, 2015, 42.

5 DIRK BANGE: *Eltern von sexuell missbrauchten Kindern: Reaktionen, psychosoziale Folgen*, Hogrefe, Göttingen, 2011, 14.



- b. a szűkített értelmű visszaélés, vagyis a tényleges testi-szexuális kontaktus egyaránt súlyos következményekkel járhat.⁶

A Betegségek Nemzetközi Osztályozásában a pedofília az ICD-10 kódrendszerben F65.4 számozással szerepeltetve a pubertás előtti korban lévő gyermekek iránti szexuális érdeklődést írja le, amely a gyermekek fejlettségi szintjétől függően különböző időpontokban jelentkezhet. A DSM-5 302.2 alatt megnevezett parafília további pontosításokat is tartalmaz, miszerint a szexuális impulzus (késztetés) intenzív és visszatérő legyen, legalább 6 hónapon keresztül álljon fenn, a személy cselekedjen az impulzusoknak megfelelően, vagy úgy érezze, hogy azok viselkedését jelentősen befolyásolják. Ezenkívül az elkövető személy legalább 5 évvel idősebb legyen az áldozatnál, aki legfeljebb 16 éves lehet.

Emellett tovább pontosíthatunk, mivel az orientációtól függően különbséget tehetünk

- heteroszexuális
- homoszexuális
- és biszexuális pedofil hajlamok között is.

Ugyanakkor további különbség van az úgynevezett exkluzív (elsődleges) és a másodlagos (nem kizárólagos) pedofil viselkedés között: az első esetén a szexuális érdeklődés kizárólag a gyermekek felé irányul, a második esetben pedig párhuzamosan a felnőttek vagy más szexuális célszemély vagy tárgy iránti szexuális érdeklődés is fennállhat.

Szükséges egy másik fogalom tisztázása is: a pedofiliával ellentétben az úgynevezett hebofília olyan személy felé irányul, akinél már kialakultak a korai pubertáskori szexuális jellemzők, azaz például a kezdődő szeméremszőrzet, a nemi jellegzetességek megjelenése stb. Ezen belül is különbséget lehet tenni a fiúorientált (efebofília) és a lányorientált hebofília vagy partenofília között.⁷ Noha többen elutasítják a kettő közötti elválasztást, mondván, hogy „a pedofília és a hebofília közötti különbségtétel csak a DSM-5-ben és az ICD-10 kutatási és gyakorlati diagnosztikai kritériumaiban szerepel,”⁸ megítélésem szerint – különösen az elkövető motivációjának meghatározása miatt – a különbségtétel megtartása célszerűnek tűnik. Mivel a gyermekek – akár társadalmi vagy biológiai okokból is – nagyon különböző ütemben fejlődnek és érik el a pubertáskort, a pedofília és a hebofília közötti különbségtételt nem lehet kizárólag a gyermekek életkora alapján megtenni, hanem a pszichológus számára a biológiai fejlődési szakasz is meghatározó.

Végül pedig megemlíthető egy elterjedt fogalmi tévedés is, amely a pedoszexualitás kifejezést gyakran elhamarkodottan azonosítja a pedofiliával. A kettő közötti döntő különbség az, hogy a pedoszexualitás csak szexuális viselkedésre, azaz gyermekekkel folytatott szexuális tevékenységre utal, míg a pedofília egy szexuális irányultságot jelent:

6 Uő: Definition und Häufigkeit von sexuellen Missbrauch, in Wilhelm Körner – Albert Lenz: *Sexueller Missbrauch: Band 1. Grundlagen und Konzepte*, Hogrefe, Göttingen, 2014, 30.

7 Vö. SCHWARZE – HAHN: *Herausforderung Pädophilie*, i. m., 18.

8 Uo. 24.

elvileg előfordulhat az is, hogy a pedoszexuális alkalmi szexuális kapcsolatot létesít a gyermekkel, de nem pedofil, míg pedofil irányultságú lehet olyan személy is, akit a diagnózis ilyennek talál, viszont irányultságát soha nem éli ki.⁹

Ki számít gyermeknek?

Valamennyi meghatározásban közös elem a „gyermek” iránti szexuális vágy. Ugyanakkor azt meghatározni, hogy ki számít gyermeknek, nem mindig egyszerű. Egészen az újkorig ugyanis – tekintve, hogy csak a legelőkelőbbek születési dátumát jegyezték fel – az életkori datálás bizonytalan volt,¹⁰ jobbára a hozzátartozók emlékeire, elmondására lehetett hagyatkozni, ezért a felnőtté válás eldöntésében igazán az volt a döntő, hogy az adott személy testileg-szexuálisan mennyire számított érettnek, vagyis alapvetően a morfológiai jelleg alapján döntöttek. Értelemszerűen ma, amikor az egyértelmű és világos kategóriákat részesítjük előnyben, egy ilyen jellegű megközelítés abszurdnak, a felnőtté válás megállapítása pedig megalázónak tűnik.

Kínálkozik, hogy egy egyértelmű és világos jogi kategóriát használjunk, ám hogy ez mennyire nem egyszerű, elég csak a magyar jogi kritériumrendszert példaként felhozni. A jogban általában nem a biológiai adottságok, hanem a pszichés fejlődés, pontosabban a belátási és megkülönböztetési képesség, a cselekvésért való felelősségvállalás a döntő.

A magyar jogban eszerint kiskorú az a személy, aki a 18. életévét még nem töltötte be (kivételez, ha 16. életévét már betöltötte és házasságot köt). Viszont azzal a jogalkotó is tisztában van, hogy cselekedeteiért másként felelős pl. egy 17 éves kamasz és egy 10 éves gyermek, ezért a 14 év feletti személyt már korlátozottan cselekvőképésnek (pl. rendelkezhetnek munkával és az ebből szerzett jövedelemmel), míg a 14 év alatti a jog cselekvőképésnek tekinti (nem képes arra, hogy saját akaratából jogokat szerezzen vagy kötelezéseket vállaljon).

Viszont ha a büntetőjogot nézzük, az kissé más kategóriákat alkalmaz, éppen azért, mert a cselekedet véghezviteléhez szükséges belátás és a felelősségvállalás (a következmények felmérése) mértékéhez sokkal differenciáltabban közelít, emellett a kiskorú mellett a fiatalok fogalmát is használja. Eszerint fiatalok az, aki a 12. életévét már betöltötte, viszont bizonyos bűncselekmények esetében csak a 14. életévétől válik büntethetővé: a személy a nagykorúságot a magyar jog szerint viszont 18 évesen éri el. A nagykorúság a betöltött 18. életévét jelentő határa viszonylag általánosnak számít az egyetemes jogban, viszont van mintegy tucatnyi ország (főként afrikaiak, de néhány USA tagállam is), ahol ez a betöltött 21. életévét jelenti, míg néhány, főként ázsiai ország (pl. Nepál, Türkmenisztán) jogrendje szerint – történelmi okokból – a gyermekek a nagykorúságot

⁹ Uo. 21.

¹⁰ Rendszerszintű egyházi anyakönyvezésről a keresztelek és értelemszerűen a születések tekintetében csak a Trienti zsinatot követően, 1542 után beszélhetünk (matricula baptisatorum).



16 évesen érik el.¹¹ E rövid jogi kitekintés mindössze arra szolgál, hogy azt illusztrálja, hogy a pedofiliát mint egységes jogi jelenséget értelmezni – legalábbis globálisan szemlélve – aligha lehet, hiszen a jog és a társadalmi szemlélet a kiskorú-fiatalok fogalmát (és felelősségüket, a társadalomban és a családban elfoglalt helyüket) eltérően közelítik meg. Vagyis ha a pedofiliát csak abból kiindulva ítéljük és írjuk le, hogy a szexuális cselekmény elszenvedője hány éves volt, előfordulhat, hogy tévútra jutunk, legalábbis az elkövető indítékait illetően. Ezzel egyáltalán nem azt akarjuk állítani, hogy egy tizenévesrel folytatott szexuális aktus ártatlan lenne, hanem azt, hogy egy differenciáltabb megközelítés közelebb visz minket az igazsághoz.

Statisztikai adatok

Amikor a kiskorúakat érő szexuális visszaélés statisztikájáról beszélünk, szintén nem egyszerű a helyzet. Egyrészt arra kell rámutatni, hogy a statisztikák elkészítésének a módszertana nem egyértelműen tisztázott: a legegységesebb az, ha az elkövetést illetően egyértelmű a bizonyítottság vagy az elkövetés valószínűsíthető, tehát az ügyben bírósági ítélet született vagy legalábbis rendőrségi vizsgálat indult (ez utóbbi megállapíthatja a visszaélés tényét, viszont elévülés miatt nem biztos, hogy az ügyben ítélet is születik).

A másik, szintén gyakorolt módszer az önbevalláson alapuló statisztika készítése, vagyis a társadalom adott részének megkérdezése arról, hogy kiskorában szexuális visszaélés áldozatává vált-e. Ugyanakkor a statisztikában sokszor az sem tisztázott, hogy pontosan mit takar „a szexuális visszaélés” fogalma, azaz tényleges nemi kapcsolatot, gyermekpornográf anyag készítésben való részvételt vagy más fizikai érintkezést stb. Végül pedig megjegyzendő a már említett életkorbeli küszöb bizonytalansága: olyan kultúrákban, ahol a mi fogalmaink szerinti gyermeklányok férjhez adása teljesen elfogadott, nyilvánvalóan más gyermekvisszaélési fogalmakkal dolgoznak – ha egyáltalán dolgoznak – a statisztikák.

A megfogalmazott kétségek ellenére azonban mégis szükséges néhány statisztika bemutatása, amelyek azt illusztrálják, hogy igenis egy súlyos társadalmi-erkölcsi problémával állunk szemben.

A mintegy 80 milliós lakosságú Németországban a Statisztikai Hivatal adatai szerint 2009 és 2020 között 14 000 és 17 000 közötti azoknak a kiskorúaknak a száma, akik a szövetségi rendőrség adatai szerint szexuális visszaélés áldozataivá váltak, bár a statisztika készítője azt is hozzáfűzi, hogy a be nem jelentett esetek száma lényegesen magasabb ennél.¹² A csaknem 9 milliós Svájcban egy 2020-as adat 1257 rendőrségi eset-

11 Egészen sajátos kivételnek számít Irán, ahol a férfiak 15 (hold)év, a lányok pedig 9 (hold)év betöltése után számítanak nagykorúknak.

12 Vö. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/38415/umfrage/sexueller-missbrauch-von-kindern-seit-1999/>.

ről ír.¹³ A több mint 60 milliós Olaszországban a rendőrségi statisztikai adatok szerint 2016–2019 között mintegy 6500-7500 eset történt, amely nemcsak kifejezett szexuális jellegű cselekményeket, hanem pornográf anyagok birtoklását, népszerűsítését stb. is tartalmazza.¹⁴ Ha tehát csak ezt a három, hivatalos rendőrségi statisztikát tekintjük, akkor össztársadalmilag a pedofil jellegű bűncselekmények áldozatainak az aránya 0,012–0,025% lehet.

Sajnos más, alapvetően önbevalláson és az áldozatok megkérdezésén alapuló statisztikák ennél sokkal lesújtóbb adatot tartalmaznak: eszerint a statisztikai sötét zóna mintegy 20%-os lehet, azaz egy felderített esetre 20 felderítetlen jut! „A magas fokú látencia és az egyes büntetőjogi tényállások ügyében a nyomozásokhoz szükséges magánindítvány gyakori hiánya miatt azonban a bűnügyi statisztikák mégis sokszor csak a „jéghegy csúcsának” tekinthetők.”¹⁵ Ugyancsak német adat, hogy önbevallás szerint a lányok 8,6%-a, a fiúk pedig 2,8%¹⁶ volt tényleges szexuális kapcsolat (nemi aktus, érintés stb.) részese gyermek- és fiatalkorában felnőtt személy részéről.¹⁷ Más statisztikák szerint felnőtt nők 18,1%-a, férfiak 6,2%-a számolt be arról, hogy gyermekkorában valamilyen formában szexuális visszaélés áldozatává vált.¹⁸ Enyedy Andreának a témában készített 2019-es doktori disszertációja a „Fiatalkorúakkal szemben elkövetett nemi erkölcs elleni bűncselekmény vizsgálata Szabolcs-Szatmár-Bereg megyében” (Pécs, 2019) szerint „huszonnyolc országból származó 39 prevalenciatanulmány eredményeinek összefoglalása alapján a gyermekkori nemi erkölcs elleni büntetendő cselekmények prevalenciája lányoknál 10-20%, míg fiúk esetében 5-10% közé tehető. Világszerte 9,9 millió áldozatot feldolgozó 323 tanulmány metaanalízise szerint az általános prevalencia 12,7% (lányoknál 18%, míg fiúk esetében 7,6%).”¹⁹ Talán még ennél is megdöbbentőbb az elkövető személye: Enyedy vizsgált mintája szerint a teljes statisztikát tekintve 34,7%-ban volt idegen, 46,7%-ban ismerős illetve 17,5%-ban közel családtag (pontosabb 6,8%-ban nem vérrokon, pl. mostohaapa) volt az elkövető.

Emellett érdekes adalék, hogy becslések szerint össztársadalmilag a felnőtt férfi lakosság 1-5% mutat alkalmilag vagy dominánsan pedo-, illetve hebofil vonásokat, míg ez

13 <https://www.kinderschutz.ch/it/violenza-sessuale>.

14 Vö. https://www.interno.gov.it/sites/default/files/2020-07/reati_a_sfondo_sessuale_vittime_minori_con_autori_luglio_2020.pdf.

15 PINTÉR ÁDÁM – TÓTH JUDIT NIKOLETTA: A bántalmazott gyermekek. Gyermekjogok és gyermekbántalmazás, *Statisztikai Szemle* 95 (2017) 851.

16 Néhány szakértő megkérdőjelezi a fiúáldozatok alacsony számát, mondván, hogy egyes társadalmi sztereotípiák miatt sokan nehezen fogadják el azt, hogy a férfi is áldozattá válhat: tapasztalat szerint az elkövető általában hasonló korú vagy kevéssel idősebb fiatalkorú férfi.

17 Vö. WAGNER – KUHLE – GRUNDMANN – KONRAD – BEIER: *Vorbeugung*, i. m., 5.

18 Vö. LENA RAUBACH: *Sexueller Missbrauch an Kindern und Jugendlichen*, Bacherof + Master Publishing, Hamburg, 2013, 12.

19 ANDREA BUSKOTTE: Sexuelle Aubeutung von Kindern, in Bernd-Dieter Meier: *Kinder im Unrecht: junge Menschen als Täter und Opfer*, LIT, Berlin, 2010, 66. https://doktoriiskola.etk.pte.hu/public/upload/files/Doktoriiskola/Teziszfuzetek/Enyedy_Andrea_magyar.pdf 2.



nők esetében ritkán, inkább csak egyedi esetben fordul elő. Továbbá sajnálatos statisztikai érdekesség, hogy azok a felnőtt elkövetők, akik szexuálisan felnőttek, valamint kiskorúak iránt egyaránt érdeklődnek, 50% visszaesési arányt, míg a kizárólagosan pedofil érdeklődésűek 80%-os visszaesési arányt mutatnak, ráadásul az elkövetés gyakoriságával párhuzamosan – jellemzően a családon belül, talán épp az elkövető relatív biztonságérzete miatt – a visszaélés brutalitása is növekedhet.²⁰ Ebből a statisztikai adatból ugyanakkor az is levonható, hogy a tényleges pedofil cselekedetek mögött számszerűleg nem ugyanannyi pedofil elkövető azonosítható, hanem a pszichológiai imprint strukturáltsága és a visszaesés gyakorisága miatt a tényleges elkövetők száma alacsonyabb, tehát a statisztikai adatok némileg torzítanak:²¹ összességében az az általános vélemény, hogy a szexuális visszaélés esetén a statisztikai adatok terén különösen nagy a bizonytalanság, egyrészt a mintavétel módja és a kérdésfeltevés változatossága, az egységes fogalom hiánya miatt, másrészt pedig a trauma elfojtása, a félelem vagy a szégyenérzet miatt, vagy amiatt, mert ez családon belül (incestus) történt.

Az elkövető profilja, a pedofília okai

Abban valamennyi szakértő egyetért, hogy a pedofil viselkedés nem más, mint egy szexuális félrecsúszás (szexuális deviancia), azaz az elkövető nem a neki megfelelő partnerrel keresi a kielégülést. Ugyanakkor annak, hogy miért kiskorú szexuális partnert választ, számos oka lehet. Az itt felsorolt típusok nem „tisztá” fogalmi kategóriák, az elkövető motivációi sokszor nem egészen tisztán választhatók el egymástól.

A legjellemzőbb az „infantilis” elkövető, vagyis olyan személy, aki gyermekkorában maga is pedofília áldozatává vált,²² vagyis szexualitását traumatikusan fedezte fel, talán épp erőszakot szenvedett el, ezért nem képes arra, hogy a szexuális kapcsolatban a kölcsönös beleegyezést és kielégülést keresse, és emiatt fordul olyan személy felé, aki neki alávett, a kapcsolati viszonyban pszichésen vagy fizikailag kiszolgáltatott. Lényegében ez a pedofil magatartásnak és cselekedetnek az egyik legnagyobb veszélye, vagyis egy olyan szexuális devianciáról beszélhetünk, amely képes arra, hogy továbbörökítse magát.

A „pubertás” elkövető nem feltétlenül jelent pubertáskorú személyt, hanem ez a megközelítés inkább azzal függ össze, hogy a pubertáskor a szexualitás és a saját test felfedezésének az időszaka: amennyiben valaki ezen a szinten megreked, ugyancsak képtelen lesz arra, hogy a kölcsönösségen és önátadáson alapuló, szimmetrikus szexuális

20 Vö. WAGNER – KUHLE – GRUNDMANN – KONRAD – BEIER: *Vorbeugung*, i. m., 6.

21 Vö. Rosemarie STEINHAGE: *Sexuelle Gewalt*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1992, 11.

22 Szükséges rámutatni azonban arra is, hogy az idevágó statisztikák jellemzően önbevalláson alapulnak, valamint csak férfiakra terjednek ki.

kapcsolatot alakítson ki, ezért különösen is fiatal, szexuálisan tapasztalatlan személyeket keres saját kielégülésére.²³

A „serdülő” elkövető életkorbelileg azt a fiatal felnőttet jelenti, aki identitását alakítja ki és intimitást keres. Ez az első nemi kapcsolatok, a petting stb. időszaka, a kíváncsiságé, amely során a partner reakcióit is meg akarja ismerni. A serdülő elkövető ezért olyan partnereket keres, akikről feltételezi, hogy hasonlóképp „kíváncsiak”.

A „nevelő” elkövető, ahogy a megnevezés is mutatja, az ókori görög kultúrában ismert „mentorra” utal, akinek az volt a feladata, hogy az ifjút bevezesse a felnőttek társadalmába és megmutassa neki a szexuális viselkedés rejtelmét. Ez a típusú elkövető domináns, jellemzően tanár, oktató, edző, aki azzal indokolja tettét, hogy „csak valami komolyra” akarta megtanítani a kiskorút. Nem is kizárólag a szexuális kielégülés motiválja, hanem számára ez a felsőbbbség kifejezésének, a hatalomgyakorlásnak az egyik eszköze.

A „pszichésen beteg” pedofil, mondhatni a klasszikus, a társadalmi közfelfogásban megjelenő képnek megfelelő személy, vagyis olyan személy, aki teljesen elszakadt a valóságtól, gyakran beszámíthatatlan és áldozatait megerőszakolja vagy akár meg is ölheti.

A „senilis vagy időskorú” elkövetőt alapvetően az iskoláskorú gyermekek vonzzák, viselkedését, vágyait általában játékokkal leplezi, főként gyengülő szexuális potenciája motiválhatja.²⁴

A szociopszichológiai modell szerint a pedofil hajlamú személy jellemzően szociálisan izolált, ami nem jelenti azt, hogy nincs alapszintű társadalmi élete (munkahely, biztos egzisztencia), viszont különösen személyes viszonyokban és szexuális kapcsolatteremtésben nehézségek, kiegyensúlyozatlanság és éretlen psziché jellemzik. Sok esetben beazonosítható pszichés zavarok vagy betegség is jellemezheti magatartásukat, úgy mint a borderline személyiségzavar, multiplex személyiségzavar (skizofrénia), depresszió stb.²⁵ Jellemző rájuk a gyermekkori elhanyagoltság, a szülők, nevelők alkoholizmusa, a rossz társadalmi helyzet,²⁶ adott esetben gyermekotthonban töltött időszak és az ott elszenvedett szexuális visszaélések.²⁷

A szociopszichológiai modell mellett megemlíthető, az ettől nem mindig elválasztható „tanulási modell”, amely vagy átmeneti (kamaszkori) szexuális érdeklődésben való megrekedést, valamint ellátott viselkedési modellt (gyermekkorában a pedofil hajlamú személy maga is áldozat volt) lát,²⁸ míg a biológiai (testi fejlődésben támadt zavar), vagy a

23 MAX FRIEDRICH: *Tatort Kinderseele, Sexueller Missbrauch und die Folgen*, Überreuter, Wien, 2001, 43 kk.

24 NORBERT NEDOPIL: *Forensische Psychiatrie*, Thieme, Stuttgart, 2000, 201.

25 CHRISTIAN BRANDT: *Das Phänomen Pädophilie*, Tectum, Marburg, 2003, 61.

26 Bár egyes szakértők azt hangsúlyozva, hogy a jobb szociális helyzetben lévő elkövetők hatékonyabban rejtik el cselekedetüket és az emiatt nem jelenik meg a statisztikában, ezt kétségbe vonják.

27 SIMONE SEIFERT: *Der Umgang mit Sexualstraftätern*, Springer, Wiesbaden, 2014, 98 kk.

28 KLAUS M. BEIER (szerk.): *Pädophilie, Hebephilie und sexueller Kindesmissbrauch*, Springer, Berlin, 2018, 7.



neuroendikronológiai vagy genetikai faktorokra visszavezetett pedofil preferencia magyarázat kevésbé kielégítő.

Más felosztás szerint a pedofil lehet fixált (kizárólag gyermekek iránt szexuális vágyat érző, jellemzően kiskorúakkal dolgozó személy), regresszív (fiatalkorú/szexuálisan tapasztalatlan/mentálisan korlátolt, emellett kapcsolatszegény és szociálisan hátrányos helyzetű személy) vagy szociopata (középkorú, antiszociális, adott esetben skizoid személyiségzavarú, szadista hajlamú személy). Célszerű megemlíteni Leonard Cohen rendszerezését is, amely szerint beszélhetünk szoros értelemben vett pedofilról (azt hiszi, hogy megérti a gyermeket, gyermekkorában maga is visszaélés áldozatává vált) és „opportunistá” pedofilról (inkább pszichopatologikus jegyeket mutat, magas impulzivitás).²⁹

A visszaélés, különösen ha rokoni vagy nevelői viszony keretében jelentkezik, sokszor kifejezetten nem váratlan, hanem egy lassan és alaposan felépített folyamat keretében manifesztálódik, amely a bizalom elnyerésével, játékkal, jutalmazással kezdődik, amelyet a kiskorú izolálása és a vele való kommunikációban szexuális tartalmak megismertetése, szóba hozatala kísér, a szexuális visszaélésre pedig, épp a társadalmi kirekesztettségől való félelem miatt szintén izoláltan kerül sor. Ez utóbbi gyakran nehezíti a bizonyíthatóságot, valamint a kiskorút ért sokk miatt a visszaélés hatása is gyakran csak évekkel később manifesztálódik. Összességében tehát az, amivel az elkövetők gyakran védekeznek, hogy a kiskorú is akarta, illetve a „dolog csak úgy alakult” a valóságtól a lehető legtávolabb áll: sokkal inkább egy előkészített, még ha részleteiben néha nem is mindig pontosan kidolgozott tervről lehet beszélni.

Az áldozat, és a cselekménynek az áldozatra gyakorolt hatása és következményei

Előjáróban szükséges arra rámutatni, hogy a szexuális visszaélés nem feltétlen jár együtt nemi erőszakkal. Tapasztalat szerint a gyermekek egy része nem is éli meg feltétlenül traumaként a cselekményt, éppen azért, mert nem tudatosodik benne: általában a cselekmény után az áldozatban szégyenérzés alakul ki, aminek kiváltó oka hosszú évekig, évtizedekig is rejtve maradhat, emiatt a szexuális visszaélés detektálása, felderítése és későbbi bizonyítása sem egyszerű. Vannak ugyanakkor bizonyos ismertetőjegyek, amelyek bizonyos rizikófaktorokra utalhatnak. Ezen belül megkülönböztethető:

- a. a kiskorú szintjén, ha a gyermek leány (elsősorban családon belüli visszaélés esetén és mivel ez a forma, bár látens jelenség, valószínűleg az elterjedtebb),³⁰ ha

29 WOLFGANG BERNER: Sexueller Missbrauch. Epidemiologie und Phänomenologie, in Thomas Stompe – Werner Laubichler – Hans Schanda: *Sexueller Kindesmissbrauch und Pädophilie*, Wiener Schriftenreihe für Forensische Psychiatrie, Wien, 2013, 8.

30 Viszont amennyiben fiúról van szó, az „intézményi” (iskola, intézet, sporttevékenység stb.), tehát családon kívüli visszaélés elterjedtebb.

fogyatékkal rendelkeznek, ha pszichés problémái vannak, valamint a prepubertás és pubertáskor, mint fokozottabb veszélyfaktor

- b. a család szintjén: a kiskorú elhanyagoltsága (testi-szellemi elhanyagoltság, családi-fizikai erőszak), terhelt szülő-gyermek viszony (túlhajsolt, felfokozott elvárások elé állított gyermek, negatív szülőkép), válás (különösen második házasságkötéskor a kiskorú statisztikailag fokozottan veszélyeztetett a nevelőapa részéről), patriarchális családkép, a család szociális izolációja (kevés támogatást kérnek-kapnak a társadalmi szervektől, hivataloktól, jellemző a fizikai izoláció is: szegregátumokban, tanyán felnövekvő gyermek), a szülők pszichés betegségei, a szülők szenvedélybetegsége, korai vagy nem akart terhesség mind-mind rizikófaktornak számítanak, ráadásul sokszor belső összefüggést is mutatnak
- c. a családi környezet szintjén a szülők, családi rokonok munkanélkülisége, alacsony iskolázottság és jövedelem, a mikrokörnyezetben tapasztalható fizikai erőszak
- d. végül pedig a társadalmi és kulturális kontextus, vagyis az, hogy az adott kultúrában hogyan tekintenek a gyermekre.³¹

A szexuális abúzus járhat tényleges fizikai jelekkel, különösen a genitáliák környékén, ugyanakkor Bange és Deegneer rámutatnak arra, hogy a kiskorúak többsége (mintegy kétharmada) esetén nem ez az igazán jellemző. Ezzel szemben a pszichés sebek sokkal jellemzőbbek, lassabban gyógyulnak és nehezebben is manifesztálódnak.

Az elkövető profilja kapcsán már érintőlegesen utaltunk arra, hogy a szexuális magatartás bizonyos funkciókat tölt be az ember életében, melyek a teljesség igény nélkül az alábbiak:

- kölcsönös kielégülés
- életadás (vagy az arra való elvi készség, annak elvi lehetősége)
- életközösség kialakítása vagy megszilárdítása
- kölcsönös örömszerzés.

Ahhoz pedig, hogy akár etikailag, akár jogilag nézve szabad beleegyezésről beszélhesünk, általában szükséges, hogy minden érintett fél

- a. kellő információval és
- b. érzelmi (vagy ennek megfelelő pszichés) függetlenséggel rendelkezzen (önrendelkezés).

Az a) pont kapcsán a pedofil cselekményt illetően egyértelműen kijelenthetjük, hogy épp a befogadókészség és a megfelelő érdeklődés, illetve a belátás hiánya miatt a kiskorú esetében nem beszélhetünk arról, hogy kellő információval rendelkezett: ebben az életkorban inkább az aránytalanul nagyfokú bizalom és a spontaneitás jellemzi alapmagatartását, emiatt bizalmával könnyen vissza lehet élni. Ha a kiskorúak valóban ismerik is a szexualitás jelentését, ez nem jelenti azt, hogy a szexuális kapcsolatok társadalmi

31 DIRK BANGE: Gefährdungslagen und Schutzfaktoren bei Kindern und Jugendlichen in Bezug auf sexuellen Kindesmissbrauch, in AAVV: *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen*, Springer, Heidelberg, 2015, 104 k.



vonatkozásait is ugyanúgy felfogják. Fejlettségi szintjük és/vagy tapasztalatlanságuk miatt a gyermekek nem rendelkeznek olyan kritériumokkal, amelyek alapján meg tudnák ítélni, hogy ki lehet számukra a „megfelelő” szexuális partner. Egyáltalán nem tudják, hogy általában miként zajlik egy ilyen kapcsolat, és nem tudják mélységében értelmezni, hogy miben vesznek részt.

A b) pontot illetően a szabadság és a függetlenség szintén nem adott a gyermekek esetében, mert ők a felnőttek szeretetétől és gondoskodásától függenek. A nevelés alapelve a felsőbbbségnek való engedelmesség, amely alapvetően természetesen az értékek gyorsabb és hatékonyabb átadásának az eszköze, ugyanakkor a nevezett szexuális kapcsolatban a nagykorú ezzel az „idomított engedelmességgel” a saját céljai érdekében visszaél. A felnőttesség lényege épp a személyi-társadalmi-gazdasági függetlenség, egy teherbíró egzisztencia kialakítása, amely gyermek esetében nem áll fenn.

Összességében rá kell mutatni arra, hogy sem az előzetes kritériumok, sem pedig a szexuális kapcsolat céljai nem teljeseznek a kiskorúak esetében, hiszen az elkövető, felnőtt személy a kiskorút a saját szexuális kielégülésének eszközéül használja, életközösség kialakításáról – épp az életkorbeli eltérések miatt – csak nagyon ritkán beszélhetünk, továbbá jellemző az, hogy a kiskorú nincs tisztában azzal, hogy mi történik körülötte, vagyis nem képes a cselekmény súlyát megfelelőképpen értelmezni, szinte minden esetben hiányzik a szabad beleegyezés, még akkor is, ha explicit kényszerről nem mindig beszélhetünk.

Ezzel szemben az aktus következménye a szexualitás traumatikus felfedezése: a szexuális fejlődés az ember esetében egy folyamat, ami egy egyszerre biológiai és társadalmi jelenség, amelynek során egyrészt a serdülő-fiatal felnőtt szembesül saját testi-biológiai-hormonális változásaival, pszichésen elkezd felkészülni a párválasztásra és az életközösség vállalására, valamint elsajátítja azokat a társadalmi normákat és „játékszabályokat”, amelyeket tőle az adott társadalom és a mikrokörnyezet elvár. A hangsúly a folyamatosságon és a fokozatosságon van, ezért is ítéli meg jellemzően a katolikus erkölcsstan kevésbé szigorúan a hatodik paranccsal kapcsolatos bűnöket kamaszok-fiatal-korúak esetében, illetve jár el velük szemben megengedőbbben az állam büntetőjoga, hiszen akarattalagos beleegyezésről igen, de teljes tudatosságról, a cselekvés következményeinek felméréséről és vállalásáról esetükben még csak nagyon korlátozottan beszélhetünk. Ezzel, az ideális esetben lineáris fejlődéssel szemben a kiskorú esetében mintegy „berobban” az életébe a szexualitás tapasztalata, annak testi és pszichés következményével: a szexualitással való első tapasztalata nem a kölcsönösség, hanem a kihasználtság élménye lesz, melynek súlyos következménye az, hogy a későbbiekben, felnőttként is ezt a mintát követheti, vagyis nehezebb számára a szabad és kölcsönös kielégülésen alapuló szexuális kapcsolat és életközösség megvalósítása.

Tapasztalat szerint az áldozat viselkedése is megváltozik: a szégyenérzet miatt zárkózottá, tartózkodóvá válhat, társaival vagy saját magával szemben agresszív, tanulási zavarok, beilleszkedési zavarok, kényszeres cselekvések (étkezésben, higiéniaiban), a trauma korlátozott, verbális elbeszélése, otthonról való elszökés, viszonylag gyakori a „szexuali-

tás életkoridegen ismerete” (a kiskorú olyan szexuális ismeretekkel rendelkezik, amelyet életkora még nem indokol), szélsőséges esetben öngyilkossági kísérlet stb. széles skálája jellemezheti viselkedését,³² amellet, hogy tényleges fizikai tünetek (genitális fájdalom és fertőzések, altesti fájdalmak, ismeretlen eredetű hematómák) is kísérhetik.³³ Felnőttként – részben az átélt trauma hatására – fellépő személyiségi problémák miatt elterjedtebb körökben a tudatmódosító szerek, alkohol, drog stb. használata. További jellemző tünet a trauma „befagyása”, azaz az abúzus elásása, elhallgatása, ami később, akár felnőttként is egy-egy kulcsinger (akár téma pl. manapság a ’me too’ mozgalom, de akár egy illat érzése) kapcsán is manifesztálódhat.³⁴

Figyelembe véve, hogy ezek a viselkedési zavarok felléphetnek más traumák, mint pl. a szülők válása, iskolaváltás stb. miatt is, a szexuális visszaélés felderítése számos esetben roppant nehéz. Emellet, ismét rámutatva a statisztikai adatra, miszerint az elkövető az esetek nagy többségében rokon vagy közeli ismerős, úgy a szeretet, a kötődés és a bizalom iránti gyermeki alapigény igen súlyos csapást szenved.

Hosszú távon pedig felnőttként – amint arra már utaltunk – következmény lehet az aszimmetrikus viszony a nemi kapcsolatokban: azok erőszakos és egyoldalú, örömszerzésre irányuló megélése, bizalmatlanság stb., a szeretet és a szexualitás elválasztása, intimitásra való képtelenség. Családalapítás esetén pedig – különösen családon belül elszennvedett abúzus esetén – felmerülhet a megfelelő szülői szereppel való azonosulás nehézsége is.

A pedofília mint büntetőjogi kérdés

Ahogy a bevezetőben is bemutatuk, a pedofília alapvetően egy szexuális preferencia, amely alatt felnőtt személy szexuális vágyakozását értjük prepubertás korú személy iránt: amennyiben az illető már pubertál, akkor efebofiliáról vagy partenofiliáról beszélünk. Abban az esetben, ha a szexuális vágyakozás cselekménnyé is válik (vagy olyan cselekménnyé, amely ezzel kapcsolatba hozható és hasonlóképpen ítélandó meg, mint pl. pedopornográf anyag készítése, terjesztése, birtoklása stb.) a büntetőtörvény szerint már bűncselekményről beszélünk.³⁵ A döntő szempont e tekintetben – mivel a büntetőjog az egyértelmű és világos megítélést kedveli – az elkövető és az áldozat életkora, amelyből másodlagosan következik az, hogy az elkövető tisztában van tettének súlyosságával, vagyis beszámítható és emiatt büntetőjogi felelősségre vonható, a kiskorúról pedig, épp a szabad döntés és a beleegyezés hiányossága miatt ez nem tételezhető fel.

32 ROBERT GOODMAN – STEPHEN SCOTT – ARIBERT ROTHENBERGER: *Kinderpsychiatrie kompakt*, Springer-Verlag, Berlin, 2000, 228.

33 DIANA SCHMIDT: *Sexueller Missbrauch an Kindern. Erkennung und Krisenintervention*, Diplomica Verlag, Hamburg, 2011, 23.

34 BRANDT: *Das Phänomen Pädophilie*, i. m., 59 kk.

35 PETER DINZELBACHER: Pädophilie im Mittelalter, *Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs* 8 (2018) 6.



Büntetőjogilag tehát analóg értelemben a nemi erőszak egy formájáról beszélhetünk, vagyis egy olyan jogi princípium elleni vétségéről, ami a szexualitásban egy beleegyezés-köteles interakciót tételez fel, amelyre a kiskorú nem képes.³⁶ Ennek megítélésében a nemzetközi kitekintést mellőznénk, különös tekintettel azt a kérdést, hogy a kiskorúak sérelmére elkövetett szexuális bűncselekményt az adott törvénykezés köz- vagy magánvádas bűncselekménynek tekinti-e, és csak a magyar szabályozás bemutatására fókuszálunk. A magyar BTK 198. § szerint:

- (1) Az a tizennyolcadik életévét betöltött személy, aki tizennegyedik életévét be nem töltött személlyel szexuális cselekményt végez, vagy ilyen személyt arra bír rá, hogy mással szexuális cselekményt végezzen, büntett miatt egy évtől öt évig terjedő szabadságvesztéssel büntetendő.
- (2) Az a tizennyolcadik életévét betöltött személy, aki tizennegyedik életévét be nem töltött személyt arra törekszik rábírni, hogy vele vagy mással szexuális cselekményt végezzen, három évig terjedő szabadságvesztéssel büntetendő.
- (3) Ha a sértett az elkövető hozzátartozója, vagy nevelése, felügyelete, gondozása, gyógykezelése alatt áll, illetve az elkövető a szexuális visszaélést a sértettel kapcsolatban fennálló egyéb hatalmi vagy befolyási viszonyával visszaélve követi el, a büntetés a) az (1) bekezdésben meghatározott esetben két évtől nyolc évig, b) a (2) bekezdésben meghatározott esetben egy évtől öt évig terjedő szabadságvesztés.
- (4) Az a tizennyolcadik életévét betöltött személy, aki tizennegyedik életévét betöltött, de tizennyolcadik életévét be nem töltött személlyel a vele kapcsolatban fennálló hatalmi vagy befolyási viszonyával visszaélve szexuális cselekményt végez, három évig terjedő szabadságvesztéssel büntetendő.

Nem célunk a jogszabály részletes és tételes értelmezése, mindössze néhány szempontra szeretnénk felhívni a figyelmet. A hangsúly a kiskorú életkorán van: a magyar BTK alapvetően jól leköveti azt a társadalmi-személyi érést, ami nagyjából a 12–14 életév körül bekövetkezik: a 14. életév a korlátozott cselekvőképességet jelenti, vagyis korlátozott önállóságot, belátási és beszámíthatósági képességet, pl. az anyagiak terén vagy ami számunkra még relevánsabb, bizonyos feltételek mellett akár érvényes házasságot is köthet (Ptk IV. cím 2:10 §) és ezzel nagykorúvá válik. Ugyancsak fontos, hogy az elkövető 18. életévét betöltött személy kell, hogy legyen: róla a törvényhozó általánosságban feltételezi, hogy beszámítható és akaratnyilvánításra képes, ugyanakkor a társadalmi tapasztalat sokszor azt mutatja, hogy ez a gyakorlatban nem feltétlenül valósul meg (a büntetőjogtól nem áll messze más, kisebb, de precízebb differenciák alkalmazása, ilyen pl. a 1978. évi IV. törvény 40. § (3) bekezdése – „Életfogytig tartó szabadságvesztés azal szemben szabható ki, aki a bűncselekmény elkövetésekor a 20. életévét betöltötte.”,

36 BENJAMIN LIPP: Wenn Vorlieben zum Leiden werden, *Z Sexualforsch* 27 (2014) 203.

vagyis a törvényhozó különbséget tesz a büntetési tétel tekintetében a 18–20. és a betöltött 20. életév alapján).³⁷ Végül pedig releváns szempont és súlyosbító tétel, ha az elkövető és az áldozat között valamiféle jogviszony áll fenn (gondozás, nevelés stb.), amely, ahogy arra már rámutattunk, per excellence alkalmas a bizalmi viszony megrendítésére.

Végül a teljesség kedvéért megemlítené két további szempont is: sem az előző pontban hozott definíció, sem pedig a Btk. idézet paragrafusa értelmében véve nem követ el bűncselekményt az a fiataikorú, aki másik fiataikorúval vagy kiskorúval létesít szexuális kapcsolatot, vagy pedig arra kényszeríti, noha ez pszichológiailag nézve ugyanolyan traumatikus hatású lehet, mintha felnőtt követné el. Ebben az értelemben az alapvetően életkorra kihegyezett büntetőjogi szabályozás elégtelennek látszik, annál is inkább, mivel számos nagykorú elkövető már megelőzően, fiataikorúként is követett el ilyen cselekményeket.³⁸ A már idézett büntetési tételek mellett pedig érdemes az elévülésre is utalni, azaz a magyar Btk. szerint a sértett 23. életévét követően kezdődik az 5 éves elévülési idő: kiindulva abból, hogy sok sértett az átélt eseményeket, traumát a lehető legmélyebben el szeretné ásni és a múltat lezárni, ezért számos eset csak sokkal később, jellemzően a törvényi elévülési időt követően kerül nyilvánosságra.

Végkövetkeztetés

Míg a 19. század első felében társadalmilag megtűrt volt a kiskorúakkal való szexuális kapcsolat, addig a 20. század második felében ez – részben a gyermekekre fordított nagyobb figyelemnek köszönhetően, ami az oktatási-nevelési és gondoskodási rendszer finomodásában is manifesztálódott – már súlyosan elítélendőnek számít. A 21. században pedig stigmává vált: a pedofil elkövetőt társadalmi közmegejtés kíséri, ennek ellenére a jelenség – függetlenül az állami büntetéstől – sajnos társadalmilag igenis tetten érhető. Ennek okai lehetnek a sokszor kusza családi viszonyok, a közgondolkodásban a szexuális témák prevalenciája és a szexuális szabadság, az a társadalmi élet minden területén megfigyelhető jelenség, hogy a másik embert tárgyként kezelik, illetve a pedofil viselkedésminta képessége arra, hogy „továbbörökítse magát”.

Semmilyen körülmény nem igazolhatja a pedofil viselkedést, amit, ahogy bemutattuk, sokszor nem is annyira könnyű feltárni, ezért sokkal fontosabb a megelőzés és a gyógyítás: egyrészt a kiskorúak felkészítése, a lehetséges veszélyek felismertetése, másrészt pedig a társadalom szanációs kötelezettsége azokkal szemben, akik ilyen abúzus elszennvedői voltak. Ehhez viszont elengedhetetlen az, hogy amennyire csak lehet, szembesüljenek saját maguk is az elszennvedett abúzussal, valamint egy higgadt társadalmi közbeszéd megvalósítása és környezet kialakítása, amely, amennyire csak lehet, lehetővé teszi a megelőzést.

37 Ehhez lásd: BALLA LAJOS: Az életfogytig tartó szabadságvesztés büntetéskiszabási gyakorlata, *Magyar Rendészet* 14 (2014) 43–68.

38 Ehhez lásd: EILEEN VIZARD – ELIZABETH MONCK – PETER MISCH: Child and adolescent sex abuse perpetrators. A review of the research literature, *Journal of child psychology and psychiatry* 36 (1995/5) 731–756.



Pődör Lea

A kettős hatás elvének érvényesülése a máltai sziámi ikrek szétválasztásával kapcsolatos ügyben¹

1. Bevezetés

A tanulmány a „jog vs. erkölcs” probléma egy aspektusát mutatja be. Jog és erkölcs konfliktusa egyike a jogelmélet legősibb dilemmáinak, s folyton újratermelődik. A kérdéskör tárgyalását nehezíti, hogy jog és erkölcs viszonyának tisztázása egy meglehetősen összetett problémát takar, így jelen tanulmány is csak egyetlen részkérdést vizsgál, nevezetesen: a bíró elé kerülő ún. nehéz esetek egy tipikus kategóriáját, az erkölcsi szempontból nehéz eseteket.

A bíró által eldöntendő eseteket gyakran az ún. „könnyű eset” – „nehéz eset” megkülönböztetéssel árnyalják.² Sejtteni lehet, hogy a „nehéz” és „könnyű” melléknevek valójában korántsem hétköznapi jelenségekre utalnak, hanem igen komplex jogalkalmazói dilemmákra. A fogalompár a jogdogmatikában gyökerezik, jelentésük pedig – nem tárgyalva az esetprobléma igen gazdag irodalmát – az alábbi. A könnyű eset olyan döntési szituáció, melynél a jogalkalmazó számára a biztos fogódzót az adott esetre vonatkozó írott szabály világos, egyértelmű tartalma jelenti. A megoldás itt így magában a jogban keresendő, kizárólag a pontosan artikulált *iuris* területén belül. Ez még önmagában nem elegendő, hiszen fontos az is, hogy az életbeli tényállás és a szabály által megragadott elemek olyan mértékben feleljenek meg egymásnak, hogy a bíró nemes egyszerűséggel „ráhúzza” a szabályt az esetre. A jogalkalmazónak nem kell mérlegelést végeznie, nem kell a szabály szövege mögött húzódó értékeket, célokat kutatnia; a döntés meghozatala szinte úgy történik, mint egy matematikai képlet megoldása. Nem így áll a helyzet a nehéz eset kapcsán, amikor a kanonikus formára hozott szabályok nem hagyományos módon játszanak szerepet a döntés meghozatalában. Számos jogvita lehet a bizonyítéka annak, hogy nem lehetséges minden egyes felmerülő jogi kérdést az írott szabályok alapján eldönteni. Az a dilemma pedig, hogy konkrétan mi tesz egy esetet nehéz esetté, számos oldalról megközelíthető; az eset-problémáról érkező szerzők sokféle forrását feltárták a nehézségnek. Az egyik legjelentősebb az erkölcsi nehézség, amely még a legfelkészül-

1 A tanulmány az Igazságügyi Minisztérium által finanszírozott kutatás keretében készült a Széchenyi István Egyetem Deák Ferenc Állam- és Jogtudományi Kar Jogelméleti Tanszékén a 2020/2021. tanévben.

2 Vö. PÖDÖR LEA: Easy Cases and Hard Cases. A General Overview of an Eternal Question of Legal Theory, *Jog-Állam-Politika* 12 (2020/1) 55–67.

tebb bírakat is próbára teszi. E tanulmány tehát a bírói döntéshozatalban jelentkező erkölcsi nehézségek egy típusáról értekezik egy jogeset bemutatásának segítségével.

2. Jog és erkölcs konfliktusa és megjelenése a bírói ítélezésben

A bíró által tapasztalt ún. nehéz esetek között a nehézség gyakran erkölcsi eredetű, s ilyenkor a jogeset megoldásához „(...) nem elégséges a jogszabály és a tények ismerete, hanem a premissák közé (erkölcsi) értéktételeket is fel kell venni, azaz a döntés értéktételeket is tartalmaz. Az ilyen esetek megítélésében szerephez jutó értékeket a nyitottság (azaz az esetek előre meghatározhatatlan körére való alkalmazhatóság) jellemzi.”³ Folyamatosan foglalkoztatja a jogtudósokat a bírói ítéletek erkölcsi töltete, de ezen kutatások közös tapasztalata nagyon szerteágazó. Általában leszögezhető, hogy az erkölcs különféle alfogalmait említik csak a bíróságok, leggyakoribb a „jóerkölccsel” vagy a „közerkölccsel” való azonosítása a fogalomnak. Leginkább akkor merül fel az erkölcs kérdése, ha a nemi élet szabadságával kapcsolatos esetet bírál el egy bíróság. A közös tapasztalat az, hogy a bíróságok erkölcsfogalma sokszor leszűkül a vélemények csokrára, máskor pedig csak mint retorikai eszközt alkalmazzák az indokolásban.⁴ Ez is megerősíti azt, hogy a gyakorlat és sokszor a tudomány is hadilábon áll az erkölcsfogalommal, még inkább azzal a kérdéssel, hogy miért fontos az erkölcsről beszélni a „jog birodalmában”? Tagadhatjuk-e, hogy bizonyos esetek igenis felvetik az erkölcsi értéktételek problémáját?

Ha elfogadjuk az eldöntendő esetek bizonyos körében megbúvó erkölcsi nehézséget, akkor szembesülünk egy szintén igen régi, feloldhatatlan előkérdéssel: mi a jog és az erkölcs viszonya? A vita alapja leegyszerűsítve mindig is abból állt, hogy a tudósok megfogalmazták, vajon van-e kapocs jog és erkölcs között, kell-e, lehet-e, hogy a jog erkölcsi értékeket közvetítsen, vagy tökéletesen szeparálni kell egymástól ezt a két területet.⁵ A kérdés megfogalmazható a „mi a jog” probléma kapcsán is, s gyakorta ennek keretében tárgyalják, hiszen lényeges, hogy az erkölcsöt a jog alá rendeljük, vagy fölébe? Vitathatatlan, hogy e kétféle társadalmi normatípus rendelkezik egy közös tartománnyal, s ennek leginkább szembeűnő bizonyítéka az, hogy a jogi kötelezettségek és az erkölcs előírásai sokszor ugyanazt kívánják (lásd pl. a segítségnyújtás esetét).

3 SZABÓ MIKLÓS: *Ars Iuris. A jogdogmatika alapjai*, Bíbor Kiadó, Miskolc, 2005, 52.

4 FRANCOIS RIGAUX: Az erkölcs funkciója a bírói érvelésben. (Ford. Paksy Máté), in Tattay Szilárd – Paksy Máté (szerk.): *Ratio iuris. Szövegek a természetjogi gondolkodás tanulmányozásához*, Pázmány Press, Budapest, 2014, 211–239, 233–234.

5 Az egyik sokat hangoztatott álláspont Georg Jellinektől származik, aki a jogot erkölcsi minimumként definiálta. A jog, a jogtalanság és a büntetés társadalometikai jelentése című 1878-ban megjelent művében. Ebből a felfogásból az következik, hogy a jognak van egyfajta erkölcsi tartalma, vagyis magában kell hogy foglalja az erkölcsi rendszer követelményeinek minimumát. A jellineki nézetet egyfajta arany középpútnak lehet mondani, mert mérsékelni kívánta a két véglet közötti feszültséget. TAKÁCS PÉTER: Államelmélet a XIX-XX. században. Georg Jellinek elmélete, *Pro Publico Bono Online*, 2011/2, 2.



A vita sajnos máig megválaszolatlan,⁶ nincsen örök érvényűnek tekinthető, s mindenki által elfogadott álláspont. Ha az élénk vita leglényesebb csomópontjait kívánjuk hangsúlyozni, a következőket mondhatjuk. A jog és erkölcs viszonyával kapcsolatos vita felfogható a természetjogászok és a jogpozitivisták vitájaként is;⁷ az utóbbiak ugyanis úgy gondolták, hogy a jog minden alkotóeleme jog, s abban semmiféle érték, vagyis jogon kívüli elem nem fér meg. A természetjog pedig hosszú évszázadokon keresztül éppen amellettt érvelt, hogy vannak végső értékek (pl. helyesség, erkölcsösség, isteni értelem, méltányosság, igazságosság, észszerűség, stb.), melyek koronként változóak. A jogpozitivismus viszonylag rövid egyeduralma után a második világháborús perek vetették fel újra a jog-erkölcs dilemmáját, s Gustav Radbruch Szent Ágostonhoz visszatérve bizonyította be, hogy a náci birodalom miként tudta kihasználni a jogpozitivismus gyengeségét; „a jog az jog”, vagyis „a parancs az parancs” vak követése ugyanis az egész világot felborzó „törvényes jogtalanságokat” eredményezett.⁸ Ez a radbruchi gondolat alapot adott egy XX. századi vitának, melynek témája a jog és az erkölcs szétválaszthatósága volt, s a vita résztvevői Radbruch, Hebert L. A. Hart és Lon L. Fuller voltak. Radbruch lényegében csak apropót adott ennek a vitának, s a disputa központi magja a Hart és Fuller közötti szembenállás volt. Hart azzal, hogy jog és erkölcs világát élesen elhatárolta egymástól, lényegében tagadta a radbruchi örökséget, s amellettt foglalt állást, hogy a jognak nem kell erkölcsi tartalmat közvetítenie⁹ – ettől függetlenül persze ő maga sem tagadta, hogy az erkölcs igen sokféle módon befolyásolta a jog fejlődését, valamikor rejtett módon és viszonylag lassan, máskor viszont nyíltan, a törvényhozásban.¹⁰ Fuller ezt másképpen látta, s megfogalmazta a jog belső erkölcsiségére vonatkozó követelményrendszert.¹¹

Jog és erkölcs vitájának alapja leginkább abban keresendő, hogy a világ nem csupán létként fogható fel, hanem normaként is, így pedig egyszerre többféle normatípus is érvényesül, s akár egyszerre, egymással versengve kíván hatást gyakorolni az emberi magatartásokra. A modern államokban kétségkívül kiemelkedik a normák közül a jogi norma, amely az elsődleges társadalomirányító eszköz, s számos garanciális tulajdonsá-

6 DELI GERGELY: *A jó erkölcsökről*, Medium, Budapest, 2013, 10.

7 SZABÓ MIKLÓS: *Rendszeres jogelmélet*, Bifor Kiadó, Miskolc, 2015, 49.

8 A náci „irracionális büntetőjoga” teljes mértékben az állam elleni bűncselekményekre volt kihegyezve. Ebben a konkrét történelmi időszakban tehát a jog vs. erkölcs probléma kifejezetten a büntetőjogban jelent meg, s választ követelt arra a kérdésre, hogy miként lehet felelősségre vonni azokat a személyeket, akik a korabeli jognak megfelelően, jogszerűen jártak el, de a cselekményük alapjául szolgáló jogi normák később elveszítették legitimációs bázisukat. FILÓ MIHÁLY: Radbruch naivitása. Herbert L. A. Hart a visszaható hatály tilalmáról, in Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Herbert Hart jogtudománya kritikai kontextusban*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2014, 413–427, 416–417; GUSTAV RADBRUCH: Törvényes jogtalanság és törvényfeletti jog, in Varga Csaba (szerk.): *Jog és filozófia*, Szent István Társulat, Budapest, 2003, 229–238.

9 HERBERT L. A. HART: Positivism and the Separation of Law and Morals, *Harvard Law Review* 71 (1958/4) 593–629.

10 HERBERT L. A. HART: *Jog, szabadság, erkölcs*, (Ford. Krokovay Zsolt), Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 15.

11 LON L. FULLER: *The Morality of Law*, (Revised Edition), Yale University Press, New Haven – London, 1969, 33–38.

ga emeli ki őt a normák tengeréből. Horváth Barna a jog és erkölcs fogalmakat a legalitás és a moralitás terminusokkal írta le; az erkölcs egyrészt belső érzületet, a jog pedig kifejezetten külső cselekvést ír elő, de legnagyobb különbségük abban rejlik, hogy „(...) a jog számára az érzület éppúgy, mint maga a cselekedet is, csak mint tényálladék jön figyelembe. (...) Az erkölcs könnyen visszanyúlhat a cselekedetnek legmélyebb rugójáig, túl tényálladékon és túl a pszichofizikai determináltságon: a tiszta megérzésig. (...) Jogilag releváns ellenben az érzület csakis qua tényálladék: bizonyított tény lehet, tehát csakis annyiban, amennyiben az empirikus (legalább is a pszichofizikai) valóságban megjelenhet.”¹² Mindez azt jelenti tehát, hogy a legalitás, vagyis a jog csupán a tényállásig terjed, ami nem más, mint a valóság jogi metódusok (bizonyítás) által végzett leképezése, a moralitás, az erkölcs pedig mindig túlmegy ezen a bizonyos tényálláson, hiszen az erkölcsi ítékezés mindig mélyebbről merít.¹³ Vagyis: a jogi, normatív tényállások jelölik ki az erkölcsi mozgatórugók jogi értékelésének határait, relevanciáját, vonják be vagy zárják ki azokat. A lelkiismeret, az érzület, a helyes és jó cselekvés önmagában – normatív beszámíthatóságra vonatkozás nélkül – nem jogalkalmazói problémák.

3. A kettős hatás elve

A fentebb írtakat nagyon gyakran az ítélező bíró is tapasztalja, s világos lehet számára, hogy az eset jogi és erkölcsi megítélése között igen nagy a feszültség – ha az ilyen esetet kizárólag a pozitív jog szerint kellene eldönteni, a döntés nem lenne „erkölcsileg megnyugtató”. Vannak események, melyek bekövetkezését az „elkövető” eleve akarja, ám elsődlegesen a szándéka valamilyen (erkölcsileg) jó eredmény előidézésre irányul, viszont ennek elengedhetetlen rossz következménye is lesz (mondhatnánk azt is: cselekménye egyszerre jogszerű és jogellenes). A tett bizonyos jogellenes aspektusa (konkrétan: ártatlan ember(ek) halála) miatt azt nem csupán erkölcsi, hanem jogi értelemben is értékelni szükséges. A moráleteológia és az etika tudománya az ilyen szituációk

12 HORVÁTH BARNA: *Az erkölcsi norma természete*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2005, 141.

13 Uo.



magyarázatára dolgozta ki a kettős hatás elvét. Az elv egyik első teoretikusa,¹⁴ Aquinói Szent Tamás az önvédelemből való emberölés kapcsán írta le a doktrínát, melynél azt kell megnézni, hogy a magatartás megfelel-e a négy követelménynek; ha igen, a cselekedet erkölcsileg jó. A feltételek az alábbiak: a cselekvő célja erkölcsileg elfogadható; a cselekvés oka jó vagy legalábbis indifferens; a jó következmény azonnali; a magatartás következtében létrejövő rossz kockázat vállalásához szükséges egy megfelelően arányos és súlyos ok.¹⁵ Léteznek az elvnek ún. tipikus esetkörei, melyekben az emberi élet veszélyeztetése (s elvétele) a legégetőbb kérdés – valamilyen formában mindegyikben a halál lesz egy adott tett nem kívánt rossz következménye. E paradigmaticus esetek révén előállt egy-egy minta a tipikusan kettős hatású morális cselekvésekről. A Szent Tamás-i vázlat mellett (önvédelemből történő emberölés) négy paradigmaticus, klasszikus példája van a tannak: civilek által lakott területen történő katonai célú bombázás, nagy mennyiségű fájdalomcsillapító alkalmazása egy végső stádiumú betegen, rákos méh eltávolítása terhesség esetén/méhen kívüli terhesség/kraniotómia és az eutanázia.¹⁶ Az esetek részletes ismertetésétől eltekintve annyit kívánunk jelezni, hogy a szóban forgó cselekményekben mi a közös: elsődlegesen a cselekvők egy morálisan elfogadható cél érdekében cselekednek, egyfajta értékmentést végeznek, de ez a magatartás magában foglal egy nem szándékolt, negatív következményt is (ártatlan ember(ek) halála). Mindegyik eset kapcsán felvetődik egy visszatérő kérdés: lehet-e megengedett az emberi élet elvétele, s ha igen, hogyan rangsoroljuk az emberi életeteket? Értékesebb-e több emberi

14 Felmerült olyan nézet is, mely szerint a gondolat Arisztotelészig vezet vissza, lásd ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987, 1110a9-20, illetve EZIO DI NUCCI: Aristotle and Double Effect, *Journal of Ancient Philosophy* 8 (2014/1) 20–48. és MICHAEL PAKALUK: *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 126. Arisztotelész szerint az ún. vegyes jellegű cselekvés kétféle hatással, kétféle következménnyel jár: egy prima facie jó hatással és egy prima facie rossz hatással. Arisztotelésznél a vegyes jellegű cselekvésre az jellemző, hogy egyszerre szándékolt, akart, önkéntes (hekousion) és szándék nélküli, akaratlan, önkéntelen cselekvés (akousion). Pakaluk érvelése szerint Arisztotelész rámutat: példái esetében két rossz közül kell választani – ez pedig egy másik erkölcteológiai problémakör hagyományához kapcsolódik, az ún. perplex situációkhoz (casus perplexus). Erről a kérdésről az erkölcteológiában először Nagy Szent Gergely írt, aki hangsúlyozta, hogy a természetjog csak akkor ad felmentést a cselekvőnek, ha két rossz között kell választania. A *Moralia*-ban három példa segítségével ki is fejti az eféle helyzetek bonyolultságát (a házasságtörő-dilemma, a legfőbb világi javak dilemmája és a szimónia-dilemma révén). GRATIAN: *The Treatise on Laws with the Ordinary Gloss*, (Ford. Augustine Thompson O. P., James Gordley), The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1993, Distinction 13., Part 1.; és MICHAEL V. DOUGHERTY: *Moral Dilemmas in Medieval Thought. From Gratian to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, 25.

15 Aquinói Szent Tamás: A teológia foglalatja - Második rész 2. (ford. Tudós-Takács János), Gede Testvérek, Budapest, 2014. IIa IIae q. 64. a. 7. Lásd még JOSEPH M. BOYLE: Toward Understanding the Principle of Double Effect, *Ethics* 90 (1980/4) 527–538, 528; valamint TAKÁCS GÁBOR: Actus duplicis effectus az egyházi hagyományban, in Kovács Gusztáv – Varga Krisztina – Vértési Lázár (szerk.): *Kettős hatás. Helyettesíthető-e az etika matematikával*, Pécsi Hittudományi Főiskola, Pécs, 2015, 48–53, 52.

16 E négy esetet részletesen körüljárja és megvizsgálja a kettős hatás elvének tesztjén JAMES F. KEENAN: *Mi a szerepe a kettős hatás elvének?*, i. m. 16–30.; BARCSI TAMÁS: Az élet tisztelete és a kettős hatás elve, in Kovács Gusztáv – Varga Krisztina – Vértési Lázár (szerk.): *Kettős hatás. Helyettesíthető-e az etika matematikával*, Pécsi Hittudományi Főiskola, Pécs, 2015, 55–65.; EZIO DI NUCCI: *Double Effect and Terror Bombing*, <https://philarchive.org/archive/DINDEA> (Letöltés: 2020. szeptember 12.); PHILIPPA FOOT: The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect, *Oxford Review*, 5 (1967), <https://philpapers.org/archive/footpo-2.pdf> (Letöltés: 2021. augusztus 23.)

élet a kevesebbénél? A kérdés megválaszolása bizonyos értelemben a számokban rejlik, s két etikai irányzat, melyek érvkészletét e problémák kapcsán leggyakrabban felhívják, szintén eltérően jön ki a dilemmából. A következményetika, s azon belül is az utilitarizmus a benthami „a legtöbb ember legnagyobb boldogsága”-maxima alapján úgy ad választ, hogy a cselekvőnek a több emberi életet kell megmentenie, míg az értékelméletek kiállnak amellett, hogy az „emberölés” mindenkor helytelen, akkor is, ha jó ügy érdekében tennék meg.¹⁷

A fentebb körülírt szituációk jogi megítélése azért jön számításba, mert a magatartások mindegyike (legyen az akár az önvédelem, az eutanázia, az abortusz, vagy a katonai célú bombázás) minimum egy ember halálát eredményezi, így tehát felmerül az eset minősítésének erkölcsi dilemmája. „(...) a szándékolt emberölés soha nem lehet jogilag indokolt, míg vannak bizonyos feltételek, amelyek esetén a nem szándékolt emberölés megengedett lehet. (...) Könnyű belátni, hogy milyen fontos szerepet játszik ez a megkülönböztetés a deontológiai és konzekvencialista etikai megközelítések dialektikus viszonyában: megkülönböztetünk szándékolt emberölést és nem szándékolt emberölést, s amellett kell érvelni, hogy az emberölés általános tilalma csupán a szándékos emberölésre vonatkozik, s ez megelőz néhány klasszikus utilitarista ellenpéldát – a háború és az önvédelem pontosan ilyen ellenpéldák. Bizonyos tekintetben a kettős hatás-megfontolások egy kanti választ jelentenek az utilitarista ellenpéldákra, tehát a helyük minden bizonnyal a morálemélet szívében van.”¹⁸

4. A máltai sziámi ikrek szétválasztásának ügye (Re A – conjoined twins case)

A fentebb is érzékeltetett feszültséget egy olyan jogesettel fogjuk demonstrálni, melynek erkölcsi olvasatát is tárgyalta a bíróság, s a döntésben megjelent a jog és az erkölcs egy közös pontja. Nehéz eset-példánk tehát egy olyan ügy, mely az eljárás idején igen szokatlan és példa nélküli tényállásnak számított; ennek ellenére az ügy precedens-értékéről teoretizálva bizonyos elemzők rákérdeznek, hogy az esetet jogerősen eldöntő brit Court of Appeal vajon „létrehozta” vagy „megállapította” a jogot az ítéletében? A konklúzió ugyanis már létező és a bírák, valamint minden jogeset számára elérhető jogi alapelveken nyugodott. A testület tulajdonképpen úgy hozott a történeti tényeken túlmutató precedens értékű döntést, hogy fókuszpontjában az alapelvek jelennek meg (az

17 WARREN S. QUINN: Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect, *Philosophy & Public Affairs*, 18 (1989/4) 334–351, 334–335. https://www.jstor.org/stable/2265475?seq=1#metadata_info_tab_contents (Letöltés: 2021. augusztus 23.)

18 EZIO DI NUCCI: *Aristotle and Double Effect*, i. m., 4.



élet sérthetlensége, a beteg legfőbb érdeke, az emberölés elleni érvelés újabb példája), s így készen állnak arra, hogy más, hasonlóan unikális jogeset kapcsán is felhívják őket.¹⁹

A tényállás a következő. Mary és Jodie²⁰ egy hasuknál összenőtt máltai ikerpár,²¹ akik egy szíven és egy tüdőn osztoztak, s az egyik gyermek, Mary agya nem is fejlődött ki rendszeren. A szülők mélyen vallásosak voltak, s emiatt nem voltak hajlandók megengedni a szeparációs műtétet; úgy gondolták, ha Isten akarta, hogy megszülessenek, az életük végéről is csak Isten dönthet. A manchesteri orvosi konzílium álláspontja az volt, hogy amennyiben nem választják szét az ikreket, mindketten rövid időn belül meghalnak, ha pedig megtörténik a beavatkozás, az nagy valószínűséggel az életképes testvér, Jodie életben maradását, s az életképtelen Mary halálát fogja jelenteni. Nem a szülők, hanem a kórház fordult tehát bírósághoz, s azt kérte, hogy a bírói fórum állapítsa meg a műtét megengedhetőségét; első fokon az operáció jóváhagyásáról döntött a bíróság, mely döntést a szülők megfellebbezték, s így került az eset a Court of Appeal elé.²² Hangsúlyozni szükséges, hogy a gyermekekről szóló törvény (Children Act, 1989) lehetővé tette, hogy a bíróság felülírja a szülői döntéseket, amennyiben ez a gyermek érdekét szolgálja. Kérdéses volt tehát, hogy a műtét kinek a valós érdekét szolgálja: az egészséges testvérét egészen biztosan, de mi van az életképtelennek ítélt Maryval? A halál valóban felfogható úgy, mint ami az ő érdekét szolgálná? A két gyermek érdeke tehát konfliktusban állt egymással, s ezt a bíróságnak egyensúlyi állapotba kellett hoznia. A problémát így családjogi, büntetőjogi és orvosi jogi kérdések halmaza jelentette.²³ Az egyik legnagyobb nehézség ebben az esetben, úgy tűnik, az emberölés mellett vagy ellen való érvelés volt, hiszen első látásra a szeparációs műtét az egyik testvér halálát eredményezi – megengedhető-e egy ilyen végkimenetel? Ward bíró utalt is arra, hogy „[e]z a bíróság a jog bírósága, nem pedig az erkölcsé, s feladatunk, ebből következően kötelességünk, hogy jogilag releváns alapelveket találjunk az előttünk fekvő esetre – egy olyan esetre, mely igazán egyedülálló.”²⁴ Ward bíró úgy is titulálta az esetet, mint amiben két kérdésről kell dönten: egyrészt a „két rossz közül a kevésbé rossz választása” kapcsán van szükség határozott állásfoglalásra, másrészt pedig dönten kell abban a dilemmában is, hogy mit tegyenek a jogi és morális értelemben felfogott emberölési tilalommal. Először Ward is úgy látta, hogy az esetet kizárólag jogi alapokon kell megítélni, s távol kell tartania magát a bíróságnak a morális vagy vallási értékektől, de végül elhagyta ezt az erkölcsileg

19 RICHARD HUXTABLE: Logical Separation? Conjoined Twins, Slippery Slopes and Resource Allocation, *Journal of Social Welfare and Family Law*, 23 (2001/4) 459–471, 460.

20 A nevek valójában álnevek, a korabeli sajtó és a szakirodalom nevezte el így a lányokat.

21 A sziámi ikrek helyzete, ahogyan az abortusz vagy az eutanázia is, régóta ismert az orvostudomány számára; a sziámi ikrek létezéséről történt első feljegyzés 945-ből származik, az első sikeres szeparációs műtetre pedig 1689-ben került sor.

22 Re A – conjoined twins case, EWCA Civ. 254 (22 September 2000).

23 JAMES MACLEAN: *Rethinking Law as Process. Creativity, Novelty, Change*, Routledge, 2012, 10.

24 Re A – conjoined twins case, EWCA Civ. 254 (22 September 2000).

semleges pozíciót, mivel a testület úgy érezte, egyfajta „nyitott szövedéket”²⁵ tapintott ki a jogban, így a jog saját morális elveivel, értékeivel kell valahogyan megválaszolni a kérdést – ez pedig egy utilitarista alapokon álló álláspont lesz.²⁶

A jogeset bizonyos előkérdések tisztázását igényelte: alapjogi problémák, tett és mulasztás értékelése, a cselekvések determináltsága.²⁷ A szaími ikrek ügyében a bíróság három utat vázolt fel, melyek révén a konklúzióhoz akart eljutni (s ezek tulajdonképpen azt a három nézőpontot mutatják, melyekkel a bírák külön-külön foglalkoztak, ugyanis egyetértettek az operáció jogszerűségét illetően, de másképp érveltek emellett): a kvázi-önvédelem esetét, a végszükséget és a kettős hatás elvét. Ez az összetettség is bizonyítja, hogy egy nehéz esetben „(...) a helyes választ megtalálni nem egyszerű.”²⁸ MacLean szerint a jogi problémákat ellentétes fogalmak, ellentétes elvek és ellentétes értékek okozták.²⁹

Ward bíró kifejtette: „Mary ’élősködő’ létezése Jodie életének végét fogja jelenteni. Ha Jodie beszélni tudna, minden bizonnyal tiltakozna: ’Állj le, Mary, hiszen megölsz!’ Marynek pedig nem lenne válasza erre. (...) senki, csak az orvosok tudnának segíteni Jodie-n. Mary már ugyanis a segítségen ’kívül’ van.”³⁰ Korábbi példák kapcsán is látható volt, hogy az élet tisztelete minden társadalomban alapelv, s például ezért is engedte meg Aquinói Szent Tamás az önvédelemből történő emberölést. Orvosilag tény, hogy Mary gyakorlatilag megöli Jodie-t, ha nem választják szét őket, hiszen Mary rossz állapota hatással van Jodie-ra is; Mary Jodie szívét és tüdejét, valamint oxigéndús vérért használja, s Mary szervezete úgy hat erre a különös együttélésre, mintha egy lassan ölő mérge lenne. Az amerikai terminológiában létezik egy kifejezés, az „igazságtalan élősködő” (unjust aggressor) szóösszetétel, melyet a bíróság túl durvának tartott alkalmazni; a kifejezésnek ugyanakkor van keresztény gyökere is – Platón, Ciceró és Szent Ágoston is használták, s olyan helyzetre utaltak vele, amikor egy ártatlan áldozatot kell megvédeni (voltaképpen

25 Pontosan arról a „nyitott szövedékről” (open texture of law) beszél a bíróság, melyet Hart nyomán nevezünk így és értelmezzünk így.

26 JAMES MACLEAN: *Rethinking Law as Process*, i. m., 12.

27 Az esetet elemzők például azon kérdés kapcsán is vitakoztak, hogy az ikrek egyáltalán személyek voltak-e, mivel (az összenövés miatt) nem volt értékelhető autonóm létezésük. Vajon az etikai „személy” kategória-e a megfelelő rájuk nézve, vagy az „emberi lény”? Ez a probléma azért nem lett fajsúlyos részletkérdése az ügynek, mert egy korábbi ügy (Rance v Mid-Downs HA [1991]) megállapította: a gyermeket, ha élve megszületik, az angol jog már jogilag releváns személyként kezeli, mivel szerveinek működése már nem az anya szervezetétől való összekapcsolódástól függ, attól ugyanis a szüléssel elválasztódott és önállósult. JOHN HARRIS: Human Beings, Persons and Conjoined Twins: An Ethical Analysis of the Judgment in Re A, *Medical Law Review* 9 (2001 Autumn) 221–236, 233–235.; SALLY SHELDON – STEPHEN WILKINSON: „On the Sharpest Horns of Dilemma”: Re A (ConjoinedTwins), *Medical Law Review*, February 2001, 201–207, 206.

28 Re A – conjoined twins case, EWCA Civ. 254 (22 September 2000).

29 JAMES MACLEAN: *Rethinking Law as Process*, i. m., 13.

30 Re A – conjoined twins case, EWCA Civ. 254 (22 September 2000).



önvédelemről van szó), s valamiképpen a jelen ügyben Jodie is ilyen áldozatnak tűnik.³¹ Ward álláspontja az volt, hogy az operáció kvázi önvédelemként értelmezhető, melyet nem Jodie, hanem az orvosok fognak elvégezni Jodie életének megmentése érdekében.

Ward megvizsgálta egyébként a kettős hatás elvének lehetséges alkalmazását, s úgy látta: számára az elv alkalmazása csak akkor világos, ha végső stádiumú beteg fájdalomcsillapítása kapcsán alkalmazzák, nem pedig a jelen ügyben,³² ahol a tett elfogadható célja és jó következménye Jodie megmentése, a rossz és nem akart következmény pedig egy személy halála. Így felfogva a beavatkozást az egészen biztosan nem Mary érdekét szolgálja, s nem fogja mentesíteni az orvosokat a büntetőjogi felelősség alól. Az esetek egy részében a jó cél és az előrelátható, de nem kívánt következmény (melyet Bentham nyomán az angol terminológia *oblique intention*-nek mond) mindegyike igazából közvetlen, szándékos. A bíróság tehát analóg eseteket próbált keresni, melyekből azt látta: „Ezekben az esetekben a kettős hatás elve meggátolja, hogy a (...) doktor szándéka bűnösnek minősüljön. Ez a típusú kettős hatás nem lesz releváns a Maryre történő alkalmazás során, hacsak nem azt a pusztá ténynt nézzük, hogy az ő különválasztott testi integritásának helyreállítása, még ha a halál pillanatában is, de önmagában jó célként értékelhető és valami olyanként, ami nemcsak Mary, hanem Jodie érdekét is szolgálja.”³³

Brooke bíró szintén kiáll az operáció megengedhetősége mellett, de álláspontját más érvekkel támasztotta alá: a végszükséggel. Visszaul a *Regina vs. Dudley and Stephens*

31 Ágostont különösen érdekli a következő kérdés: egy ártatlan ember a jog alapján megölheti az igazságtalan támadót, aki közvetlenül támadja az ő személyét vagy javait, így ebben a helyzetben az élet kioltásának lehetősége bármiféle erkölcsi vagy jogi igazolás nélkül adott. Az alapvető nézet a keresztény erkölcs szempontjából viszont az, hogy tilos az emberi élet szándékos kioltása, még ha a civil jog lehetővé is teszi. Miért engedhető meg tehát egy utazónak, hogy kioltsa a rá támadó merénylő életét? Főszabály szerint ez tilalmazott magatartás, hiszen akár az élet, akár a tulajdon ellen irányul a támadás, azok végső soron nem az embert illetik, hanem Istent; az ilyen értékek elvesztése tehát nem igazolja az emberi élet elvétét, kivéve, ha a támadó igazságtalan. Ezen eredeti szövegkörnyezetet megfontolva érthető tehát, miért vetette el a bíróság, hogy Maryt egyfajta igazságtalan támadóként aposztrofálja. RICHARD SHELLY HARTIGAN: *Saint Augustine on War and Killing: The Problem of the Innocent*, *Journal of the History of Ideas* 27 (1966/2) 195–204, 196–197.

32 Mint ahogyan utaltunk rá, sokan vannak, akik akár az etika, akár a filozófia szempontjából kritizálják a kettős hatás elvét. Di Nucci egy tanulmányában nyolc érvet hoz fel az alkalmazás ellen, s az egyik éppen egy olyan észrevétel, melyre a bíróság is rátapintott: az elv voltaképpen egy használhatatlan erkölcsi princípium, mely nem ad választ arra, hogy cselekedjünk, ha a megengedett határok között akarunk mozogni. Di Nucci ennek kapcsán azt mondja, sok esetben többet segítene egy olyan (megjegyzem: haszonelvű) alapelv a kettős hatás doktrína helyét, mely az alábbi iránymutatást adná: minden esetben arra kell törekedni, hogy az emberi halálózást a lehető legkisebb mértékre szűkítsük. Kissé elébe menve a számai ikres jogeset megoldásához, itt csak annyit jelzek, hogy a végső elv, mellyel a bíróság igazolni kívánta a döntését („két rossz közül a kevésbé rossz választása”) is hasonló célt szolgált, mint Di Nucci javaslata. Lásd bővebben EZIO DI NUCCI: *Aristotle and Double Effect*, i. m., 11.

33 Re A – conjoined twins case, EWCA Civ. 254 (22 September 2000).

esetre,³⁴ amikor nem volt alkalmazható a végszükség, mondván: az intézmény nem használható fel annak igazolására, hogy ártatlan ember életét elvegyék, s így segítsék mások túlélését. Brooke szerint négy tényező bizonyítja, hogy az előttük lévő eset büntetőjogi kérdés, így pedig a végszükség alkalmazható: Mary a jog szempontjából személynek minősül; a beavatkozás emberölésként fogható fel; az operációt elvégző orvosok úgy látják neki a feladatnak, hogy ugyan nem kívánják, de Mary meg fog halni; s végül pedig világos a körülményekre való tekintettel, hogy a tett nem emberölés, hanem végszükségben való cselekvés. A végszükség alkalmazásához az angol jog három feltételt állít fel, melyek Brooke érvelése szerint megállják helyüket a jelen ügyben: a magatartással egy elkerülhetetlen kárt igyekeznek elkerülni; semmi más nem jöhet szóba, amivel észszerűen az adott célt el lehet érni; a magatartás következtében létrejövő kár nem aránytalan az elkerült kárral.³⁵

Végül Walker bíró nem egy konkrét jogintézmény mellett érvelve foglalt állást az operáció megengedése mellett, hanem összefoglalta azokat az elveket, melyek mentén belátható a műtét észszerűsége. Marynek ugyanúgy joga van az élethez (mind az angol common law, és a zsidó-keresztény alapokról nézve, mind pedig az európai Alapjogi Charta alapján), mint testvérének – emiatt az operációt nem lehet azzal az elsődleges céllal elvégezni, hogy Maryt akarják megölni vele. Egy ritka és tragikus balszerencse miatt Mary és Jodie meg vannak fosztva a testi integritás és autonómia jogától, ami pedig természetes joguk lenne – ezért feltételezhető, hogy az operáció mindkettejük érdekét szolgálná. Mivel a beavatkozás nem Mary halála érdekében történik, hanem azért, hogy megadja Jodie-nak a kilátást egy hosszú és normális életre, ám ennek elkerülhetetlen következménye van: Jodie egészséges lesz, elnyeri a testi integritást, de Mary meghal, mert a saját szervezete önmagában nem tud életképes lenni. Ha az operációt nem hajtánák végre, Mary akkor is meghalna, de szenvedéssel és fájdalommal teli út várna rá – ezért is mondható el, hogy a műtét mindkettejük érdekét szolgálja. Az operáció tehát nem jogszerűtlen, mivel Mary halála előre látható ugyan, de elkerülhetetlen következmény, s a közbeavatkozás szükséges és halogatást nem tűrő, Jodie megmentése miatt. A két

34 1884. július 5-én a Mignonette nevű brit hajó legénysége hajótörést szenvedett. A hajón négyen tartózkodtak: Tom Dudley, a kapitány, Edwin Stephens, Edmund Brooks és Richard Parker. Vízből és élelemből nem volt tartaléka a hajó legénységének. Július 24-én Dudley kapitány fejében megfogalmazódott a gondolat: emberi hús fogyasztásával minden bizonnyal túlélnek a viszontagságos idők. Dudley a Stephens nevű társával együtt eldöntötte, hogy a leggyengébb állapotban lévő személyt ölik meg, Parker tengerészt. A tettnek „köszönhetően” további három napra volt elegendő élelmük (az emberi hús, illetve vér révén), az elkövetés utáni negyedik napon pedig feltűnt a vízen egy hajó, ami megmentette a hajótörötteket. A megmenekülés ellenére a három túlélő elég rossz állapotban volt, de még így is biztos volt: ha nincs számukra még Parker húsa sem, akkor éhínség végzett volna mindenkivel. Az eset nagy kérdése: vajon Parker megölése bűncselekménynek, emberölésnek minősül-e vagy sem. A jogos védelem megengedi más ember életének elvételét, ha a saját életének megmentése a cél. Mivel Parker beteg volt, szó sem lehetett arról, hogy támogatást intézzen Dudleyék ellen – mint azt a jogos védelem feltételezné. Az egyetlen indokolható esete az emberölésnek az, ha a cselekményt az élet, a ház vagy a tulajdon védelme érdekében követik el – ennek a fajta szükségességnek elkerülhetetlennek kell lennie. A bíróság azonban úgy találta: még ennek ellenére sem lehet úgy cselekedni, hogy egy ártatlan emberi életet feláldozzanak. A vádlottakat így emberölés büntetésében találták felelősnek, s köztel általi halálra ítélte őket a bíróság. Viktória királynő azonban kegyelmet adott számukra, így szabadulást nyertek. Lásd *Her Majesty The Queen v. Tom Dudley and Edwin Stephens* (1884) 14 QBD 273 DC.

35 *Re A – conjoined twins case*, EWCA Civ. 254 (22 September 2000).



lehetséges rossz alternatíva közül az a kevésbé rossz tehát, ha a bíróság engedélyt ad az orvosi beavatkozás elvégzésére.³⁶

A szakirodalomban Vanessa E. Munro elemzése kiválóan megvilágítja az eset erkölcsi vetületét: az eredendően deontológiai problémának látszó eset miként nyert utilitarista megoldást. A két nevezett irányzat két eltérő etikai útvonalat nyújt: a deontológiai etika számára az az alapvetés, hogy a kötelességeket, s így minden erkölcsi szabályt be kell tartani; az emberi cselekedet akkor lehet helyes és értékes, ha minden erkölcsi előírást maradéktalanul tiszteletben tartottunk. Az utilitarizmus szerint pedig az a cselekedet erkölcsös, amely a legtöbb ember számára a legnagyobb jót biztosítja, vagy a legtöbb kedvező következményt hozza létre.³⁷ Ezen utóbbi nézőpont gyakori érv szokott lenni a vitahelyzetekben, s például a deontológiai álláspontokkal összevetve is szembevetendő, hogy nem olyan szigorú, s viszonylag egyszerűen alkalmazható. Amikor tehát a bírák azon tűnődnek a sziámi ikrek kapcsán, hogy a műtét kinek az érdekét szolgálja, akkor egyfajta „kiegyenlítő tesztet” (balancing test) alkalmaztak, hogy a legalkalmasabb eredményre jussanak. Ezen teszt alkalmazásával viszont a bíróság aláasta korábbi állásfoglalását, nevezetesen, hogy Maryt önálló személyként kezeli a jog, s emiatt számára is nyitva áll az önálló élet lehetőségének ajtaja – s ez a lehetőség egyenlő azzal, ami Jodie, az egészséges iker számára is adott.³⁸ Itt valójában egy nagy zavart okozó paradoxonról van szó, ami „a bíróság azon próbálkozásában keresendő, hogy legitimáljon egy magasan minőségi és igen szükséges döntést, még hozzá egy okos terminológia álruhájában.”³⁹ Munro kemény szavakkal illeti a bíróságot; észrevételezi, hogy míg ugyanis Ward bíró ügyelt arra, hogy ne hangsúlyozza Jodie életének elsődlegességét, eközben igazából nyelvi fortélyt alkalmazott: felhívott egy megkülönböztetés nélküli distinkciót, a bizonyosságot sebészcsoportokra hivatkozva fogadta el, egy szóval elárulta a valóságot. A „két rossz közül a kevésbé rossz választása”-dilemma elbukott annak álcázásában, hogy a teszt alkalmazása a gyökereit az utilitarista vizsgálat keretein belül találja meg. Munro szerint ez a bíróság szkeptikussága miatt történt így: a domináns jogok tézisének olyan versengő jogokon alkalmazták, amelyeket nem lehetett autonóm és lehatárolt entitásoknak betudni. „Ahol a nyelv és az (emberi) jogok intézményei vitathatatlan elválasztással találják szembe magukat, ahogyan az Jodie és Mary esetében is tapasztalható volt, a jog hatásosan áthelyezi az etikai paramétereit egy még inkább utilitarista etikába, míg fenntartja a felszínes hűséget az alapjogi diskurzus retorikájának.”⁴⁰

36 Uo.

37 HÁRSING LÁSZLÓ: *Irányzatok az etika történetében*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2001, 79–81. és 146–147.

38 VANESSA E. MUNRO: Square Pegs in Round Holes: The Dilemma of Conjoined Twins and Individual Rights, *Social Legal Studies* 10 (2001/4) 459–482, 469.

39 Uo.

40 Uo. 470.

5. Néhány gondolat a jogeset által felvetett jogi és erkölcsi megoldásokról

Indokolt néhány megjegyzést tenni a jogeset kapcsán. Vajon az orvosok magatartása miért esik az „emberölés” kategóriáján kívül? Világos, hogy a szíami ikrek szeparációs műtétje igen ritkaságszámba menő eset, amikor is az ártatlan emberi élet feláldozásának problémája jelenti a morális nehézséget, s az elemzett jogesetet megelőzően nem merült fel olyan ügy, amelyben jogilag kellett volna állást foglalni egy ilyen műtét megengedhetőségével kapcsolatban. A kérdés felveti az orvosi tevékenység jogi felfogását,⁴¹ másrészt pedig a pszichikai viszonyt a magatartáshoz, melyet a büntetőjog a bűnösség intézményével magyaráz meg. Di Nucci szerint nehézség először ott jelentkezik, hogy az emberölés tilalmazása meglehetősen általános keretben került megfogalmazásra a jogrendszerben, s a törvényhozók nem szoktak különbséget tenni az ölés egyes fajtái között, s nem tesznek említést a tényállás alóli kivételekről. Ezért fordulhat elő, hogy időnként, egy-egy nagy vihart okozó ügy kapcsán felvetődik a kritériumok leírása, melyek révén – természetesen csak igen szigorúan körülhatárolt helyzetekben – „kivételeket” lehetne megfogalmazni az emberölés alól.⁴² Jogi nézőpontból azonban azt is értékelni kell, hogy a határesetek felvetik az élethez (és emberi méltósághoz) való jogot, s kérdőjeleket támasztanak egy olyan jelenség köré, melyet eleve mindenekfelett állónak mondunk: ez pedig az emberi élet (és méltóság).⁴³ Szintén általánosságban elmondható az állami gyakorlatokat tekintve, hogy az élethez való jog, mely az államok védelmét élvezzi, nem szenvedhet csorbát, vagyis az állam nem rendelkezhet az élet biztosan bekövetkező el-

41 Jogi értelemben „(...) az orvosi tevékenység keretében végrehajtott jogszerű cselekmények a hivatásbeli jogok gyakorlása körébe tartoznak, amelyek diszpozíciószerűek ugyan, de nem veszélyesek a társadalomra. (...) Az orvosi tevékenység azonban csak akkor nem jogellenes, ha az a foglalkozási szabályok megtartásával történik. A jogirodalomban és az ítélkezési gyakorlatban uralkodónak tekinthető álláspont szerint az orvosi tevékenység körében a felelősség általában akkor állapítható meg, ha az orvos tevékenységét nem szabályszerűen végezte.” BALOGH ÁGNES: *A kettős hatás elve a büntetőjogban*, i. m., 68–69. és 70–71.

42 EZIO DI NUCCI: *Eight Arguments Against Double Effect*, in Proceedings of the XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie (forthcoming). <https://philarchive.org/archive/DINEAA> (Letöltés: 2020. szeptember 12.)

43 Szándékosan nem megyünk bele abba a hatalmas irodalmat felvonultató kérdésbe, hogy mi az emberi élet és méltóság egymáshoz való kapcsolata. A nemzetközi megoldásokat tekintve talán többségben van az ún. dualista álláspont, mely nehezen tudja egységként kezelni a két jelenséget, hiszen az egyik kifejezetten testi jellegű, a másik lelki aspektusú. Elvileg a testi jogok alacsonyabb rendűek lennének a méltóságnál, emiatt a dualista felfogásban a méltóság élvez abszolút védelmet, s a hierarchiában alatta elhelyezkedő élethez való jog pedig bizonyos esetekben (elvileg) korlátozható. Mindezzel szembe megy a monista emberkép, amely az élet és a méltóság oszthatatlanságát fejezi ki. A magyar alkotmánybírói gyakorlat alapján a következő mondható. A személyi védelmi kör kapcsán egyértelmű, hogy mindkét jog jogosultja csakis ember lehet, a méltóság az emberi léttel együtt járó minőség. A tárgyi védelmi kör azonosságát szintén a 23/1990. (X. 31.) AB határozatból lehet kiolvasni: „(...) az emberi méltóságtól az embert csakis életének elvételével lehet megfosztani, s ezzel mindkettő végérvényesen megszűnik”; „(...) az élethez és a méltósághoz való jog csak elvehető, mégpedig csakis visszafordíthatatlanul, és akkor minden más jog is megszűnik.” Zakariás Kinga ezzel összefüggésben rámutat: a ’megfosztás’ szó lehetővé teszi az emberi méltóság korlátozását enyhébb esetekben, a ’csak elvehető’ szófordulat kizárja a méltósághoz való jog önmagában való korlátozását, következképpen a méltósághoz való jog önálló tartalmát. Lásd ZAKARIÁS KINGA: *Az emberi méltósághoz való alapjog. Összehasonlító jogi elemzés a német és magyar alkotmánybírói gyakorlat tükrében*, Pázmány Press, Budapest, 2019, 295. és 316.

vételéről, viszont határesetekben előfordulhat az élet más ember általi elvétele s ennek állam általi „elfogadása”, s szintén így merülhet fel az élet kockáztatása, az élethez való jog esetleges sérelmének megengedése. Itt jön számításba például a magzatvédelem, az eutanázia és a lőfegyverhasználat kérdése – ezen kérdések kapcsán az államokban hosszú, heves alapjogi disputák zajlottak, míg kialakult egy elfogadott álláspont, s az állami megoldások egyébként igen eltérők lettek. E problémák mellett kell említést tenni arról, hogy a jog nagyon kevés esetben ugyan, de kifejezetten *eltűri* az élet elvételét:⁴⁴ nem tekinti például jogellenesnek az emberölést, ha azt jogos védelmi helyzetben⁴⁵ vagy végszükségben⁴⁶ követik el (ezek a kategóriák büntethetőséget megszüntető okot jelentenek). A helyzet tehát az, hogy az emberi élet „kioltásával” járó operáció, melyet szíami ikreken hajtanak végre, a közelmúltig nem merült fel határesetnek lenni, így tehát érthető, miért volt olyan nehéz dolguk az esetet eldöntő bírának.

A bírák érvelésének egyik fontos eleme volt a kettős hatás elve, mely – mint utaltunk rá – sok esetben kísérőjelensége a jogi-erkölcsi dilemmáknak. Az angol-amerikai tudósok a XX. század második felében kezdtek élénken érdeklődni a kettős hatás elve iránt, gondolataik nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a kettős hatás elvének jogi olvasatát is világosan kidolgozzák és felhívják a figyelmet az emberi cselekvések mögött húzódó szándéokra, s ennek jogi minősítésére. Herbert Hart volt az első a jogtudósok között, aki vizsgálat tárgyává tette a kettős hatás elvét és annak két paradigmátikus esetét *Intention and Punishment* című tanulmányában.⁴⁷ Írása nemcsak emiatt figyelemfelkeltő, hanem más okokból is: Hart észrevette, hogy egy magatartás szándékolt hatása és a tett előre látható hatása meglehetősen eltérően van értelmezve a büntetőjogban és másutt. Rámutat arra, hogy a cselekvő szándéka egyrészt filozófiai kérdés (s a filozófusok mindig is rettentő bonyolult kérdésként tüntették fel a problémát), míg a cselekvő szándéka számításba jön a büntetőjogi felelősség kapcsán is – ez utóbbi fogalom kihívásairól pedig a jogtudósok vitáznak. Ez az észrevétel azért fontos, mert az erkölcsileg és jogilag nehezen megítélhető esetek kapcsán is javarészt az jelenti a problémát, hogy miként értékeljük az elkövető *szándékát*. Tehát, Hart is jelzi, hogy a szándék megléte adott eset-

44 ZAKARIÁS KINGA: *Az emberi méltósághoz való alapjog*, i. m., 302.

45 Ha testi épségünk ellen intézett támadásról van szó, arra csak arányos fellépéssel reagálhatunk – ez úgy is arányos, hogy a támadó halálát jelenti. Valójában tehát a sértetti védekezés arányos reakció, mert ő maga is testi sértés okozására törekszik, azonban a beállt halál tekintetében csak gondatlanság állapítható meg – így a minősítés emberölés helyett halált okozó testi sértés lehet, ha ugyanis az elkövető a támadó halálát tűzi ki cselekedete céljaként, akkor szándékos emberölésért kell felelnie). MÉSZÁROS ÁDÁM ZOLTÁN: A jogos védelem általános szabályai – különös tekintettel a szükségességre és az arányosságra, in Hollán Miklós – Barabás A. Tünde (szerk.): *A negyedik magyar büntetőködex: régi és újabb vitakérdések*, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, Budapest, 2017, 13–30, 20.

46 A végszükség a jogos védelemhez hasonlóan általában a jogellenességet kizáró okok között szerepel a büntetőjog intézményrendszerében. Míg a jogos védelem kapcsán azt szokták hangsúlyozni, hogy ott a jogtalanság áll szemben a jogszerűséggel, úgy a végszükség esetében pedig éppen két jogszerűnek mondható pozíció kerül konfliktusba. OROSZ P. GÁBOR: Jogos védelem és végszükség, mint a jogellenesség kizáró okai a római jogban és napjainkban, *Jogelméleti Szemle*, 2003/2, <http://jesz.ajk.elte.hu/orosz14.html> (Letöltés: 2021. augusztus 23.)

47 LAWRENCE MASEK: *Intention, Character and Double Effect*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN), 2018, 141.

ben elégséges egy bűncselekmény megállapításához, máskor pedig azt mondjuk, hogy a szándék szükséges velejárója bizonyos bűncselekményeknek – de léteznek ez alól kivételek.⁴⁸ Hart a Desmond-ügyet idézi,⁴⁹ melyben 1868-ban egy csoport ír férfi meg akart menteni két honi embert a börtönből. Egy Desmond nevű férfi ennek érdekében bombát tett a börtön falához, majd meggyújtotta – a robbanás hatására azonban az épület felrobbant, a bent tartózkodók (s azok is, akiket ki akartak szabadítani) életüket vesztették.⁵⁰ Hart leszögezi, hogy ilyen esetekben „[a] jog nem kívánja meg, hogy az eredmény olyasféle szándékolt eredmény legyen, mint amelyet a vádlott elhatározott, akár mint eszköz vagy cél, és itt a jog elválik attól, amit általában azon a kifejezésen értünk, hogy 'valaki szándékosan megölte azokat a férfiakat'. A jogon kívül egy alig előre látott, sőt, nem akart eredmény általában nem szándékoltként jelenik meg, s ez a nagy és a kis dolgokban is így van.”⁵¹

A magatartás szándéka, célja kapcsán jelentkezik egy érdekes jelenség, amely a jogi megítélésnél is számításba jön; ezt Hart is érzékeli, s Philippa Foot filozófus a „közelség problémájaként” (closeness problem) nevezi meg.⁵² Hart példája a jelenség leírására igen szemléletes: ha valaki figyelemfelkeltés okán zajt csap, úgy, hogy kalapáccsal üt egy üveget, az üveg el fog törni. Az üveg eltörése, mint következmény nem tekinthető esetlegesnek, merthogy bárki, bármikor akarna kalapáccsal ütni egy üveget, az mindig eltörik – ez viszont azt is jelenti, hogy a cselekvő, aki ugyan figyelemfelkeltésre törekedett, nem igaz, hogy nem szándékolta eltörni az üveget. A megállapítás tehát az, hogy a cselekmény és a hatása közötti kapcsolatot nem jellemzi esetlegesség. Ilyen problémák az etikában, bioetikában gyakran felszínre kerülnek, amikor a cselekvő nem akarja a tett valamely hatását, bár valami olyan dolog elérésére törekszik, ami szükségszerűen összekapcsolódik egy másik hatással. Itt tehát arról az összefüggésről van szó, amit az angolszász jog a *direct intent* (közvetlen szándék) és *oblique intent* (nem közvetlen, eshetőleges szándék) fogalmával ír le: különbséget kell tenni aközött, amit a cselekvő akar, és aközött, ami előre látható következmény ugyan, de nem akaratlagosan végbemenő.⁵³

48 HERBERT L. A. HART: Intention and Punishment, in Uő: *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, Second Edition, Oxford University Press, Oxford, 2008, 113–135, 115–116.

49 Cerny Hartot elemezve kifejti, hogy a Desmond-ügyhöz nagyon hasonló tényállást mutat fel a Regina v. Woollin, House of Lords ügy is. Lásd DAVID CERNY: *The Principle of Double Effect. A History and Philosophical Defense*, Routledge, New York – London, 2020, 84–85.

50 Regina v. Desmond 3 VLR (L) 48.

51 HERBERT L. A. HART: *Intention and Punishment*, i. m., 120.

52 PHILIPPA FOOT: *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, 2., <https://philpapers.org/archive/footpo-2.pdf> (Letöltés: 2021. augusztus 23.) Lásd még RALPH WEDGEWOOD: Defending Double Effect, *Ratio* 24 (2011/4) 384–401.

53 HERBERT L. A. HART: *Intention and Punishment*, i. m., 120–122.



6. Konklúzió

Az elemzés révén láthatóvá vált, hogy egy igen egyedi és már-már szélsőséges jegyekkel jellemezhető jogeset segítségével is kiválóan árnyalható a jogi-erkölcsi ítéletek konfliktusa. A máltai sziámi ikerpár jogesete alkalmas volt arra, hogy demonstrálja: ha a konklúziót illetően egyet is értettek a bírák, úgy mindannyian más-más úton jutottak el a jogilag és erkölcsileg is megnyugtatónak mondható döntéshez. Természetesen az ügy igen speciális adottságai számos további elemzés számára is kiváló alapot nyújtanak. Az utókor hálás lehet az ügyet eldöntő bírának, mivel hosszú utat jártak be, míg megtalálták a megfelelő érvelési utakat, s közben számos előkérdését és csomópontját érintették bizonyos jogintézmények jogi és erkölcsi olvasatának. S hogy milyen üzenetet közvetít ez az eset az erkölcsileg nehéz esettel találkozó bírák számára? Kielégítheti, és elégítse is ki az ítélet az erkölcs követelményeit, ha a jogi tényállás megköveteli, vagy legalábbis vonatkozik erkölcsi követelményre.

Varga József

Nemzeti kis iskola születik

A magyar népoktatástörténet egyik fehér foltja az 1777 előtti időszak, „jóllehet mozgalmas, változatos kor volt az [...] a konkrét népiskolahálózat alakulása, a népiskolák belső életét illetően egyaránt.”¹ A Rábaköz iskoláinak történetét kutatva magam is megtapasztaltam, milyen hiátus van az egyes iskolák történetének ezen időszakában. Jelen írásomban szülőfalum, Oslói község iskoláztatásának első, a nevelés-oktatás iskolaszerű kialakulását megelőző lenyomatait, majd a népoktatás iskolaszerű kezdeteire vonatkozó konkrétumokat igyekeztem rögzíteni. Mindezek előtt azonban magát a népoktatás és a népiskola fogalmát pontosítom, majd röviden bemutatom a címben szereplő iskola helyszínét.

Népoktatásról olyan értelemben beszélek, hogy ebben az iskolarendszerű oktatásban a társadalom alsóbb rétegeihez tartozó gyermekek vesznek részt különféle motivációk alapján, hiszen a tárgyalt időszakban tankötelezettségről még nem beszélhetünk. Ezen iskolarendszerű népoktatás helyét, intézményét jelölöm népiskolának – máskor ’kis iskolá’-nak, ’nemzeti kis iskolá’-nak –, mely teljesen elkülönül az ugyancsak az 1777 előtti népoktatás intézménytípusaként létező ún. „latin” iskoláktól, a gimnáziumtól és az úgynevezett kollégiumtól.

A ’nemzeti kis iskola’ elnevezéshez csak néhány megjegyzés. Ha Mészáros István professzor úr értelmezését² vesszük alapul, láthatjuk, hogy az Oláh Miklós esztergomi érsek elnöklete alatt 1560-ban összeült nagyszombati zsinaton hoztak határozatot a latin nyelven ’schola’-nak nevezett iskolák létrehozásáról, melyben a ’ludi magister’ (iskolamester) tanította a település gyermekeit. Ez az iskolatípus a 17–18. században – bizonyos tekintetben – már működő hálózattá szélesedett. Megnevezésére a 18. század második felétől a ’schola vernacula’, vagyis anyanyelvi iskola kifejezést használták azért, hogy érzékletesen megkülönböztessék a latin nyelven oktató gimnáziumtól. Mária Terézia iskolareformereinek volt az „alkotása” az 1760-as, 1770-es években a német ’Nationalschule’, latinul ’schola nationalis’, vagyis ’nemzeti iskola’ kifejezés. Ez a magyar oktatásügy szóhasználatában 1790-től vált szinte kizárólagossá, a Ratio Educationisban leírt alsó szintű iskolákat jelölte. Ezért ne keressünk e kifejezésben valami hazafias, patrióta tartalmat, egyszerűen azt fejezték ki ezen elnevezéssel, hogy az oktatás nemzeti nyelven, vagyis hazánkban magyar anyanyelven történt.

S hogy miért is kis iskola? Mindenekelőtt azért, mert az ekkor még általános szegénységben, kedvezőtlen gazdasági viszonyok között élő településeken általában ’egytanter-

1 Mészáros István: *Népoktatásunk szervezeti-tartalmi alakulása 1771–1830 között*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1984, 7.

2 Mészáros István: *Magyar iskolatípusok*, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, Budapest, 1995, 16.



mes' volt ez az iskola. Itt az oktatás célját szolgáló egyetlen, a mai tantermi méretekhez képest szűk szobában, az ún. 'oskolaszobában' zajlott a tanítás, s egyetlen tanító foglalkozott az osztatlan tanulócsoporthoz, a 18. század első felében létszámát tekintve is kis létszámú gyermekcsoporttal.

E népiskolában elsősorban vallási, erkölcsi és úgynevezett állapotbeli ismeretek elsajátíttatása volt a fő feladat. Mindezen ismereteknek szinte alárendelve többnyire tanították a nebulóknak olvasást, kisebb mértékben írást és számolást, továbbá – a tanító személyének, műveltségének függvényében – akár egyéb ismereteket is. Az imént szereplő 'tanító' szó természetesen még nem szerepelt a nevelést és oktatást végző személy megnevezéseként, hiszen e kifejezés majd csak 1868 után kerül a szaknyelvbe.

Vizsgálódásom földrajzilag Oslai településre szorítkozik. A Rábaközben található Oslai község helyén, közvetlen környékén már az ún. La Tene C korszakban is éltek emberek, de nevének első írásos, oklevéli említése „Villa Osl” alakban csak 1230-ból maradt fenn, amikor is Osl comes fiaival és testvéreivel együtt számos birtokot adományozott a csornai monostornak, köztük az Oslnak nevezett faluban egy telek hasznát.³

A településhez tartozó birtokok egy része később (1360-ban) az Osl nemzetségből származó Pinnyei család tulajdona lett, de az ugyancsak jelentős birtokrészrel rendelkező Kanizsai János esztergomi érsek 1390-ben építtetett először itt kápolnát. A Pinnyei család fiúági kihalását követően, az 1500-as évek közepétől házasság révén a Zalayaké lett a falu, de ők 1578-ban eladták Chernel Tamásnak. Eddigre viszont a kezdetben fejlődő kis halászfalu lakóinak száma az 1570. évi pestisjárvány következtében jelentősen megcsappant, majd a Rábaköznek 1594. évi török megszállását követően a település el is néptelenedett. Így a 17. században Oslai lakatlan, pusztá hely lett. Közben e térség nagyobb része a Kanizsai család birtoka lett, majd 1536-ban házasság révén Nádasdy Tamás kezére került. 1671-ben a Nádasdy-birtokok elkobzása miatt a falu a kincstár kezelésébe jutott, 1681-től pedig Esterházy Pál tulajdonává vált. Esterházy adómentességet ígért az itt letelepedni szándékozók számára, így Oslai lassan, fokozatosan ismét benépesült, s a 18. század elejétől-közepétől kezdett újra önálló településsé alakulni. Részben Esterházy Pálnak köszönhetően lendült fel a vallásos élet is, különösen azt követően, hogy 1690-ben az évszázadok óta Mária-búcsújáró helyként ismert Osliba hozta a ma is nagy tiszteletnek örvendő kegyképet.⁴

A kápolna, majd az 1747 és 1766 között bővítéssel létesített kegytemplom gondozását is eleinte a 'gartai atyafiak' látták el. Csupán példaként említem erre az 1723. január 21-én kelt anyakönyvi bejegyzést, mely szerint a gartai Katona György és Gitzi Erzsébet akkor keresztelt Pál nevű fiának egyik keresztszülője bizonyos „Joannes Süpöztz”, akiről azt jegyezte meg a keresztelő plébános, hogy ő „Procurator Tempelli Osliensis”.⁵ E gar-

3 BELITZKY JÁNOS: *Sopron vármegye története*, Stephanium Nyomda, Budapest, 1938, 381.

4 VARGA JÓZSEF: *Oslai évszázadai I.*, Győr, 2014, 216.

5 Győri Egyházmegyei Levéltár (a továbbiakban: GyEL), Kapuvár Plébánia, Vegyes anyakönyv II. (1721–1748) p. 7.

ai férfiakkal azonban még nem volt az osli gyermekekkel kapcsolatos nevelési, oktatási feladata.

Ez utóbbi téren elsőként az eremitákhoz, vagyis a remetékhez fűződik a településen a gyermekeknek ugyan még nem iskolászerű, de a családi környezetben már túlnyúló, mondhatnánk spontán, alkalmi nevelése és oktatása. Mint azt a falu sorrendben harmadik plébánosa, Jáky Ferenc feljegyezte, egyrészt „jámbor jezsuita atyák jártak Osliba [...] és sokat prédikáltak,”⁶ s ittlétük alatt külön foglalkoztak a gyermekekkel is. E jezsuita atyák alkalmi nevelésűen, s elsősorban a Mária-ünnep idején jelentek meg Osliban, így lelki gondozó tevékenységük és a gyermekekkel való foglalkozásuk valóban csak alkalmi volt, nevelő hatásuk azonban jelentős. Igaz ugyan, hogy a gyermekek anyanyelvi nevelésének, beszédtanításának bölcsője, továbbá az erkölcsi nevelés alapkövetelményének helye – úgy mint ma is – a család maradt, de bizonyos fogalmak és imák megtanításában, vallásos lelkületük és erkölcsi felfogásuk tudatos fejlesztésében már szerepet játszottak a faluban megforduló, igehirdető, Szentírást magyarázó szerzetesek. Ők nyomtatták ki 1750 és 1760 között azt a Máriához szóló fohászokat tartalmazó kis füzetecskét is, mely a rajta olvasható szignó alapján – „Ios.Iäger.Sc.Tyrna” – Joseph Jägernek, a jeles nagyszombati rézmetsző mesternek a munkája.⁷ Az alapvető imák (Miatyánk, Üdvözlélyné) megtanítása mellett az ebben szereplő fohászok szövegét is igyekeztek megtanítani felnőtteknek és gyermekeknek is a sokszoros hangos elmondás és ismétlés segítségével. E gyermekek létszáma csupán néhány fő lehetett, hiszen az összlakosság az 1696/97. évi egyházlátogatási jegyzőkönyv alapján még csupán 35 fő volt.⁸ Az Osliban megforduló jezsuita atyák alapvető nevelési feladatuknak – a korszakból adódó általános felfogásból is – a vallásos, illetve a hitéletre való, valamint az erkölcsi nevelést tekintették. S ez annál is inkább rendjén valónak számított, mivel Osliban nem volt önálló plébánia, és nem volt saját plébános sem. Szinte a falu újratelepítésének időszakától az 1680 körül alapított kapuvári plébánia filiájaként szerepelt Osliban. A kapuvári plébánosok (1692-től Andor István, 1711-től Szandány István, 1727-től Orosz Mátyás, 1744-től Szerencse Mihály, 1761-től Gódány István, majd 1780-tól Tolnay Ferenc)⁹ lelki gondozása alá tartozott a csak nagyon lassan növekvő létszámú lakosság. Ők jártak ki időnként szentmisét tartani, amennyiben az útviszonyok és az időjárás ezt lehetővé tette. E tevékenységért az 1696/97. évi egyházlátogatási jegyzőkönyv tanúsága szerint „az osli kápolnában havonként bizonyos napokon mondandó fogadalmi misék fejében ad az uradalom 6 Ft-ot, 1 rétet, 2 szántóföldet és egy meghatározott halászóhelyet. Azután a négy Mária-ünnepen: Nagyboldogasszony, Gyertyaszentelő, Gyümölcsoltó, valamint Kisboldogasszony ünnepén az uradalom minden egyes alkalommal 2 forintot ad a [...] plébános

6 JÁKY FERENCZ: *Feljegyzések az osli plébániáról illetőleg*, Osliban, 1881, GyEL Osliban Plébánia, Jáky kézirat, p. 27.

7 VARGA JÓZSEF: *Osliban évszázadai I.*, i. m., 244.

8 GyEL Püspöki Levéltár (PL), Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Can. Vis.) 17. köt., p. 28.

9 VÖ. DIÓS ISTVÁN – VICZIÁN JÁNOS: *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest, 1993–2013, lexikon.katolikus.hu/K/Kapuvár.html. A letöltés ideje: 2022. 02. 25.



urak élelmezési költségére.”¹⁰ A kapuvári plébánosok azonban a fent említett alkalmakkor tartott szentmisék, prédikációk vallási és erkölcsi nevelésén túl további pedagógiai jellegű, s különösen oktatási feladatok megoldására nem vállalkozhattak.

A plébánosok és a jezsuita atyák alkalmi látogatásainál a hitélet erősítése és az iskolai feladatok előkészítése terén is hatékonyabbnak bizonyult a kápolna, később a templom gondozása, valamint a kegyképhez érkező zarándokok fogadása céljából is Osliba telepedett remeték áldásos tevékenysége. Általában is érvényes megállapítás, hogy a 18. század elejétől a nem szorosan a közösséghez tartozó, hanem az elvonult életet élő remete életforma népszerűvé vált. Így az Osliban lévő, s a törökök és a protestáns ’képprombolók’ által elpusztított kápolnát helyreállíttató, majd azt templommá bővítettő Esterházy Pál mint kegyúr arról is gondoskodott, hogy a búcsújáró helyként ismert Oslinak fokozódó vallási szerepet biztosítson, s ide remetelakot építtessen. Az itt élő egy-egy remete felügyelte a kápolnát, nevelte, oktatgatta az alig fél tucat gyermeket, s részben a lelkipásztorkodó papságot is helyettesítette, illetve kiegészítette. Megélhetését egyrészt az Esterházy uraság biztosította, de kétkezi munkával a remete ezt kiegészítette, s a gyermekek nevelgetéséért a helyi lakosságtól is kapott némi természetbeni juttatást. Hogy mily csekély volt a 18. század elején azon gyermekek száma, akik esetleg a remete lelki-szellemi gondozása alá kerülhettek, azt jól láthatjuk a keresztek anyakönyvének adataiból. A kapuvári plébánián vezetett „Liber Baptisatorum”, vagyis keresztek anyakönyvének¹¹ Oslira vonatkozó bejegyzéseit kigyűjtve és átvizsgálva megállapítható, hogy az 1690-es évek második felétől többnyire egy-egy, az 1700-as évek első évtizedében 1-2, az 1720-as évektől kezdődően pedig 2-3 gyermek született évenként. Csupán az 1750-es évektől tapasztalhatjuk, hogy a születések száma évente 8-10 főre emelkedett. Vagyis az előzőek alapján állítható, hogy a remete eleinte nem tudott több gyermekkel foglalkozni, mint legfeljebb 5-6 nebuló.

A hétköznapok során tehát a remeték igyekeztek a nevelés-oktatás nem nagy léptékű, de annál áldásosabb feladatát ellátni. Róluk a már említett Jáky plébános ezt jegyezte fel: „régebben [...] remeték jöttek Draszburgból, ahol volt [...] mindnyájok főnöke. [...] A pap kertjében áll két nagy télkörtefa. E két fa közötti téren volt a remetéknek lakása: szoba, konyha, kamra és közel a kút. [...] A remetelakásból a sekrestyéig vesszőből font folyosó volt csinálva.”¹² Mindez teljesen harmonizál azzal a gyakorlattal, ami az adott korban általános volt. „A remeték [...] egyszerű alkalmazottak voltak, ezért házukat is rendszerint elkülönített telken [...] építették föl. Élelmezésüket segítette a kert s a kút, amely a környéken volt. Lakóépületük primitív falusi ház, legtöbbször egytraktusos, három helyiségből álló, nyeregteretű, oromfalas épület. A parasztházak mintájára a középső

10 VARGA IMRE: A rábaközi főesperesség egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1696-97-ből, *Arrabona* 14 (1972) 305.

11 GYEL Kapuvár Plébánia Vegyes anyakönyv I. (1684–1719).

12 JÁKY FERENCZ: *Feljegyzések az osli plébániáról illetőleg*, i. m., p. 27.

helyiség a kéménnyel ellátott konyha. Ebből nyílik a szoba, átellenben a kamra [...]. A remetéségek felszereltsége [...] igen szegényesnek mondható.”¹³

Hogy mióta volt Osliban remete, nem tudni. De feltételezhető, hogy akkortól, amikor a vallásosságáról és különösen Mária-tiszteletéről is ismert Esterházy Pál nádor 1690-ben megkezdte rendbe hozatni a romos kápolnát. Ő jól tudta, hogy nem parancsszóra kell az embereket Osliban ismét megtelepíteni, hanem a meglévő Mária-kultusz, a hit ereje hozhatja vissza a lakosságot az ősidők óta kegyhelyként számon tartott kápolna köré. S e kápolna gondozásához, az itt letelepültek és a zarándok szándékkal ide érkezők számára a pasztoráció megindításához – pap híján – remetére volt szükség. S az Esterházy által 1661-ben Boldogasszonyba (Frauenkirchen) telepített ferencesek közül szinte állandóan teljesített valaki szolgálatot az osli kápolna mellett is, megkezdve egyben az osli gyermekek célirányos nevelését, előkészítve oktatásuknak kezdeteit is.

Az egykor itt lakó, s név szerint is ismert eremitéről, remetéről 1736-ból van a szóbeli hagyomány által is megőrzött első adatunk. Ő a ferences harmadikrendi Turner Vendel (Vendelinus Turner) volt, akiről még 1775 és 1778 között is említést tesznek a Győri Egyházmegyeről szóló kimutatások.¹⁴ Ugyanakkor 1771 és 1773 között a Schematizmusokban frater Josaphat Wolf eremita neve is szerepel Oslinál. A mai plébániakert északi részén egykor található házacskaiban lakott. „A remete lakása előtt állott a fájdalmas szűz Máriának kőből szépen faragott képe, mely minthogy a tér lett a pap kertje, ezért az egyházhoz közelebb, a kis dombra állíttatott, az egyház körül levő temető szélére.”¹⁵ Valaha e szobor és a kápolna körüli kis térség volt jó idő esetén a gyermekek „foglalkoztatásának” helye, míg kellemetlen időjárás alkalmával bevonultak a gyermekek is a „remetelakba”, ott imádkoztak, s hallgatták a remete helyes cselekedetre intő szavait, tanítását.

Újabb remete nevét ismerhetjük meg az 1751. évi úgynevezett „vadosfai támadás” alkalmával.

„Remete Mihály is oltárbeli képpel
Osliból érkezik megalázott szívvel.
Megyen Vadosfára processió s néppel,
Szent magasztaló zengő szép énekkel.”¹⁶

13 DÉNESI TAMÁS: Remeték a Veszprémi Egyházmegye területén a XVIII. században, in S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 5, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, Veszprém, 2001, 100.

14 Vö. *Schematizmus diocesis Jaurinensis* 1775 és 1778 közötti kötetei.

15 JÁKY FERENCZ: *Feljegyzések az osli plébániát illetőleg*, i. m., p. 27.

16 *Rábaközi Székely Pálnak versezete az 1751-ben Sz. István király ünnepén végbemenet vadosfai véres támadásról*, 13. versszak, in JÁKY FERENCZ: *Feljegyzések az osli plébániát illetőleg*, i. m., 219.



Szomorú sorsáról részletesen olvashatunk Székfy Pál versezetében, de az is tudható, hogy ki volt ő. Az említett osli remetét „Gricis Mihálynak hívták, 1686-ban született, 1713-ban lépett be a kongregációba és 1721. november 4-e óta lakott Osliban.” Vagyis az imént említett Türmer Vendel előtt érkezett ide, s vélhetően egy ideig mindkettőjük Osliban teljesítette nemes szolgálatát. Halála idejét ugyan nem ismerjük, de 1756-ban még élt.¹⁷ Újabb remete neve az 1766. évi egyházlátogatás jegyzőkönyvéből kerül elő. Az akkori tanító személyének, feladatainak és jövedelmeinek bemutatása után a látogató megjegyezte, hogy él itt egy „feddhetetlen életű”, Benedek nevű 44 éves remete, aki magyar, német és szláv nyelven beszél, s ő is foglalkozik a gyermekekkel.¹⁸

Mihály fráter is a Remete Szent Antalról nevezett ferences harmadikrendi remetekongregáció tagja volt, melyet 1712-ben alapítottak. Tudható, hogy Zichy Ferenc győri megyéspüspök különösen támogatta letelepedésüket egyházmegyénkben. Az e kolostoregyesülethez tartozó remeték jelenlétének maradandó tárgyi emléke Osliban a manapság a Kálvária bejárati kapujának oszlopán látható, Remete Szent Antalt ábrázoló, erősen megkopott kőszobor.

A Győri Egyházmegyéről szóló Schematizmusokban 1782-ben jelenik meg először frater Sámár Ábrahám neve. Róla Jáky plébános ezt jegyezte fel: „Az utolsó remete, kire az öregebbek 1845-ben még emlékeztek, hogy nekem róla némit mondhattak, volt frater Ábrahám (Sámár Ábrahám) szent Antal congregatiojából Draszburgból. Ő az első lelkész Urnak, t. Klein Henriknek idejöttkor, 1808-ban még itt vala, de mivel ő s a pap össze nem fértek, 1809-ben elköltözött Pápára, s ott meg is halt ezen remete bácsi. [...] Özv. Gyarmati Józsefné [...] mesélte nekem 1855-ben, hogy lányka korában hallotta, hogy frater Ábrahám remete előtt valami sánta remete volt itten, de ő azt nem érte. Azt is mondá, hogy frater Ábrahám hozott néha fiatal remetéket, de nem tetszván nekik az állapot és életmód, ismét leveték a csuhát.”¹⁹ S bár az emlékezet, a szóbeli hagyomány nem tesz róla említést, az anyakönyvek tanúsága szerint Sámár Ábrahám távozását követően még az önálló plébánia megalakulása (1808) után is szolgáltak Osliban ferences remeték, nevezetesen frater Lucianus László 1812-ig, majd egy rövidke ideig az ugyancsak ferences P. Caesar.²⁰

Bármilyen nemes küldetést teljesítettek is Osliban az alkalmasszerűen ide érkező jezsuita atyák és az itt élő ferences remeték az osli gyermekek nevelése terén, tevékenységük csupán az iskolaszerű nevelés-oktatás egyféle propedeutikus, azaz előkészítő, bevezető tevékenységeként értelmezhető. Hasonló, de már az iskolai oktatásban gyakorlott világi férfiú által végzett nevelő-oktató munkát folytatott a kapuvári plébánossal együtt

17 WEISZ MIHÁLY: *A Remete Szent Antalról nevezett ferences harmadikrendi győri remetekongregáció története (18. század)*. Várgesztes, 1972, kézirat, idézi: PINTÉR GÁBOR: Status causae Vadosfalvensis, *Credo* 11 (2005/1-2) 74 (111. sz. lábjegyzet).

18 GyEL PL Can. Vis. 49. köt., p. 146.

19 JÁKY FERENCZ: *Feljegyzések az osli plébániáról illetőleg*, i. m., p. 27.

20 VARGA JÓZSEF: *Oslói évszázadai II*, Győr, 2016, 9–10.

a településre érkező tanító. Ilyen alkalmak voltak például azok, amikor az Osliba misézni induló Andor István kapuvári plébánost elkísérte a kapuvári „Ludi Magister”, vagyis iskolamester. S ha az 1714. évi egyházlátogatási jegyzőkönyvben utánanéznünk, azt is tudhatjuk, hogy ki volt ez a „világi” férfiú, aki az osli gyermekekkel ilyen alkalommal már mint képzett tanító foglalkozott. „Ludi Magister in oppido Kapuvár Stephanus Konkoly.”²¹ Róla feljegyezte a visitator, hogy magyar ember, tanult „Rethorica et Ludi-magistratum”, azaz retorikát és iskolamesterséget, s már 33 éve volt a tanítói pályán. E 33 évből 25 évet Kapuváron töltött. Újabb számolás eredményként kapjuk, hogy vélhetően 1690 tájékától számíthatjuk azt az időt, amikor természetesen még nem iskolarendszerű formában, de már „tanító” is foglalkozhatott néha-néha az Osliban található néhány olyan gyermekkel, akiket szülei egy-egy ünnepi alkalommal az ő kezére adtak.²²

A falu nevelésügyének, oktatásügyének újabb fejlődéséről 1730-ban találunk konkrét adatot. Érdekes módon ezt nem a korabeli egyházlátogatási jegyzőkönyvek szolgáltatják, hanem a Kapuváron vezetett anyakönyvek. Ugyanis 1730. február 2. napján kereszteltek Katalin névre egy Osliban született kislányt, akinek szülei „Toma Domin Ludi Rectoris in Oslly et Helena Galambos”²³ Hogy valóban osli illetőségű gyermekről, s tanítóról van szó, azt a bejegyzésen kívül a keresztszülők egyikének neve (Joannes Kapui) is megerősíti, hiszen Kapui János akkor a falu bírója volt.²⁴ Sajnos e Domin Tamás nevű iskolamesterről további konkrét adat nem maradt fenn. De azt már láthatjuk, hogy ő nem csupán alkalmasszerűen érkezett Osliba, hanem ott is lakott feleségével, s ott született gyermekük is. Ebből, továbbá azon tényből, hogy maga a falu bírója lett a keresztszülő, arra következtethetünk, hogy megbecsült tagja volt e tanító a faluközösségnek, a település vezetői és az itt lakók fontosnak tartották a gyermekek taníttatását. Az is feltételezhető, hogy már ekkor lehetett – későbbi feljegyzésekből láthatóan a község által épített – háza, az úgynevezett „mesterlak”, ahol a gyermekek nevelése-oktatása most már iskolarendszerű formában zajlott.

Más szórvány adatok is mutatják, hogy ettől az időtől kezdődően bizonyára állandó jelleggel lehetett már tanító és iskola Osliban. Például a Kapuváron vezetett házassági anyakönyv egyik bejegyzése szerint 1757. február 2-án kötött házasságot Szalai József szárföldi lakos Nagy Anna kapuvári lánnyal, amikor is házassági tanúként Szalai Mihály osli „Ludi Rector”-t és Dombi János kapuvári „Ludi Rector”-t jegyezték az anyakönyvbe.²⁵

Érdeemes megjegyezni, hogy a latin nyelvű szövegekben a „Ludi Rector” (iskolatanító) és a „Ludi Magister” (iskolamester) kifejezéseket egyaránt használták a korabe-

21 GyEL PL Can. Vis. 24a. köt., p. 39.

22 VARGA JÓZSEF: Kapuvár iskolái, in Kovátsné Németh Mária (szerk.): *Település – Iskola – Társadalom*, Győr, 1996, 169.

23 GyEL Kapuvár Plébánia, Vegyes anyakönyv II. (1721–1748) p. 103.

24 VARGA JÓZSEF: *Oslói évszázadai I*, i. m., Győr, 2014, 213.

25 GyEL Kapuvár Plébánia, Házassultak anyakönyve I. (1749–1809) p. 23.



li, egyosztályos nemzeti kis iskolákban tanító személy megnevezésére. Nagyobb településeken, elsősorban városokban, ahol két vagy akár három tanító is működött egy időben, ott az első álláshelyen lévő tanítót jelölték ludi magisterként, s a továbbiakat ludirectorként. A ludi magister kifejezés magyar alakja, az iskolamester kifejezés aztán a későbbiekben, a 20. század első negyedében is fennmaradt az akkori főtanító, kántortanító megnevezéseként. Például Osliban mesternek, „öregmester”-nek nevezték a kántortanítói állást betöltő Böcskei Pétert egészen az 1940-es évekig, míg a 2. és a további álláshelyeken alkalmazott tanítókat (praeceptor, segédtanító) osztálytanítónak vagy egyszerűen csak tanítónak. De az imént említett ludi magister és/vagy ludi rector egyike sem volt a mai értelemben igazgatója az iskolának, hiszen a plébániai iskolák, továbbá az egyház által irányított népiskolák mai szóhasználatban értelmezhető „igazgató”-ja a mindenkor plébános volt. A vizsgált időszakban a plébános volt a tanító felettese, ő fogadta és nevezte ki a tanítót. Nem véletlen, hogy az egyházlátogatások alkalmával a visitator (átvizsgáló, az egyházlátogatást végző személy) az iskola helyzetét és a tanító személyét, tevékenységét is vizsgálta, ellenőrizte.

További adatok bizonyítják, hogy a vélhetően szárföldi származású „Michael Szalai Ludi Magistero Osliensis” több évet tölthetett tanítóként Osliban, hiszen 1759. január 25-én ismét szerepel házassági tanúként az osli Tapolczai Mihály és a babóti Varga Anna házasságkötésekor.²⁶

Aztán az 1766. április 17-én végzett egyházlátogatás jegyzőkönyvéből már egyértelműen kibontakozik a szervezett, intézményesített iskolai oktatás ténye,²⁷ vagyis már a legalább 35-36 évvel ezelőtt megszületett, s kialakult osli nemzeti kis iskola viszonyairól olvashatunk. Megtudhatjuk, hogy a Kapuvár filiájaként említett Osliban „Ludi Magister est Joannes Bors”. A latin nyelvű feljegyzésből kitűnik, hogy ő 33 éves, sarródi származású magyar férfiú, aki nő, közepes szinten beszél németül is, és jól tud orgonálni. Tanult ember, 33 éves és 10 éve van a tanítói pályán, vagyis megközelítőleg 1756 óta, tehát ekkor már kellő tanítási tapasztalattal is rendelkezett. A fertőszéplaki kereszteltek anyakönyvéből az is kiderül, hogy ő egészen pontosan 1731. szeptember 20-án született Sarródon. Szülei: Bors János és Tóth Éva.²⁸ Fenti adatokból adódóan arra lehet következtetni, hogy Bors tanító úr 1759 és 1766 között került Osliba. De az anyakönyvek további adatai erről többet is elárulnak. Például láthatjuk, hogy 1764. január 17-én Kapuváron anyakönyvezték az Osliban született és keresztelt Jánost, Bors János és Kükedi Erzsébet fiát,²⁹ aki – egy későbbi halotti anyakönyv bejegyzése szerint – 2 éves korában meg is halt Osliban. Aztán tanító úréknak két, még Osliba érkezésük előtt született kislányuk is meghalt. Viszont 1768. május 24-én ismét született egy fiuk Osliban, akit

26 GyEL Kapuvár Plébánia, Házassultak anyakönyve I. (1749–1809) p. 29.

27 GyEL PL. Can. Vis. 49. köt., p. 146.

28 GyEL Fertőszéplak Plébánia, Vegyes anyakönyv I. (1699–1753) p. 153.

29 GyEL Kapuvár Plébánia, Kereszteltek anyakönyve I. (1748–1791) p. 168.

ugyancsak a János névre kereszteltek.³⁰ 1768. szeptember 30-án pedig az eddigi keresztkomájuknak, az akkor bírói funkciót is betöltő Horváth Mártonéknak születik kislfiuk (Ferenc), ekkor Bors tanító úr és felesége a keresztszülők.³¹ Vagyis annyi bizonyos, hogy Bors János 1764 és 1768 között biztosan Oslí megbecsült tanítója volt.

Az 1766. évi egyházlátogatás jegyzőkönyvéből az is tudható, hogy van háza. A jegyzőkönyv ennek helyét nem említi ugyan, de további kutatások alapján egyértelmű, hogy a mai plébánia helyén álló egykori mesterlak volt az, melyet a község építtetett és tartott is karban tanítói lakásként és iskolaként egészen 1808-ig.³² 1808-tól átmenetileg ez lett a plébánia, majd 1818-ban lebontották, s helyére ekkor emelték fel az első téglalapítású önálló plébániaépületet a faluban. Ebben a megközelítően 1730-ban létesített, tömésfalú, döngölt földes padlózatú, nádtetős, alacsony épületben két szoba, egy konyha és egy kamra volt. A kisebbik szobában élt szűkösen a tanító úr és családja, s a nagyobbik szobát nevezték „oskolaszoba”-nak. Ebben gyűlt be hétköznaponként délelőtt és délután is – a kor szokásainak megfelelően csütörtök kivételével – a gyérszámú gyermekcsoport. A jegyzőkönyv szerint a gyermekekkel 6 éves koruktól kezdődően kellett foglalkoznia a tanítónak. Az is természetes, s az adott korszak általános viszonyaiból következtethető, hogy a gyermekekkel való foglalkozás, vagyis a tanítás nem a mai tanérvrendszer időbeosztását követte. Még a 18. század végén is csak mint „kívánatos” állapot említi a szakirodalom, hogy a falusi gyermekek lehetőleg nyáron éppúgy járjanak iskolába, mint a téli időszakban. Osliban is a mezőgazdasági munkák rendje befolyásolta az iskolalátogatást. Vagyis a tavaszi munkák idejétől a betakarítási időszak végéig kiürült az oskolaszoba. Hiszen a hat évesnél idősebb gyermekeket, sőt még a kisebbeket is igyekeztek bevonni a szülők a családi gazdálkodás, a ház körüli munkák rendjébe. Ráadásul a hivatalos felfogás is elfogadta, hogy egyrészt: ez a gyermekek érdeke is, hiszen jobb, ha mielőbb hozzáélednek ahhoz a munkához, amelyet majd egész életükben végezniük kell. Másrészt: mindez még a köz számára is hasznos dolog. A tavasztól őszi tartó időszakban csak azok a napok jöhettek számításba bizonyos szempontból egyféle tanítási napként, nevezetesen azok a vásár- és ünnepnapok, amikor a kapuvári plébános misézni érkezett Osliba. Ekkor a szentmise előtt és után a tanító ismételtette a már megtanított egyes anyagrészeket, kiemelten a hitoktatás során elsajátítottakat, illetve a plébános által elmondott hitéleti, erkölcsi tudnivalókat.

Az iskolába járáskor feldolgozott ’iskolai tananyag’ is az imént említett munkavégzést szolgálta. Elsősorban olyan ismereteket adott át a tanító, amelyek a felnövekvő generáció emberi, alattvalói és derék keresztényi kötelességeik teljesítését készítették elő azért, hogy majd felcseperedve a család, a község, az egyház hívő, erkölcsös, szorgalmas, tenni

30 GyEL Kapuvár Plébánia, Kereszteltek anyakönyve I. (1748–1791) p. 216.

31 GyEL Kapuvár Plébánia, Kereszteltek anyakönyve I. (1748–1791) p. 231.

32 VARGA JÓZSEF: Az osli iskola története (18. és 19. század), in Fűrészné Molnár Anikó (szerk.): *Népiskolák Magyarországon*, Tatabánya, 1996, 252–263.



akaró és tenni tudó tagjai lehessenek. Mindehhez kapcsolódott az írás és olvasás alapelemeinek megtanítása, valamint a számtani alpműveletek megalapozása.

Az egyházlátogatás jegyzőkönyvéből részletesen olvashatjuk a tanító feladatait. Látható, hogy elsőrendű feladatokként azokat sorolja, amelyekkel közvetlenül az egyházi szertartásokhoz kötődik: az orgonálás, keresztelés, házasságkötés, temetés, harangozás körüli tanítói tennivalók. Érdekes, hogy az osli tanítónak ekkor a keresztelesek és házasságkötések alkalmával nincs meghatározva állandó jellegű feladata, így az ehhez kapcsolódó jövedelme sincs feltüntetve. Ez abból adódhat, hogy az alkalmanként itt miséző kapuvári plébánost a kapuvári tanító kísérte ide, s ekkor ő látta el a szolgálatot is. Viszont más alkalmakkor már van feladata. Például temetéskor, valamint előtte este és éjszaka „egy-egy énekkel virraszt,” s ezért alkalmanként 17 krajcár a járandósága. Egyéb (jegyzői és tanítói) feladatnak végzéséért a községtől kapott, elsősorban természetbeni juttatásai vannak. Sorolja is a jegyzőkönyv például a Sűrhegyi és Békarokkás nevű dűlőkben a tanítónak juttatott földek nagyságát, a községtől kapott tűzifa mennyiségét és a párok által adandó juttatások mértékét, az egyes földterületek terménymennyiségét pozsonyi mérőben kifejezve.

Ami a tanító feladatkörét illeti, a juttatások felsorolásából láthatóan, lényegében három fő területre bontható Osliban éppen úgy, mint az adott korszakban hazánk minden egyes falusi népiskolájában. Elsőrendű feladata volt a liturgikus szertartásokban való tevőleges részvétel, vagyis ellátta a kántori feladatokat (harangozott, ha kellett: szentmiséken orgonált, keresztelesek, házasságkötések és temetések alkalmával közreműködött a szertartásokon, virrasztás alkalmával énekelt). Ez azonban akkor természetesen adódó, s nem az iskolai feladatoktól idegen, – s mint azt a 20-21. században sokszor megfogalmazták – csupán az „egyházi felsőbbrendűségtől rákényszerített” tevékenység volt. Hiszen az is természetes ekkor, hogy a mindenkori ludi magister, vagy ludi rector elsősorban annak köszönhette tekintélyét, hogy a falunak a lakosság által elismert szellemi vezetőjének, az iskola „vezetőjének,” a tanító személyét kiválasztó vezetőnek, vagyis a plébánosnak a közvetlen munkatársa volt. Közreműködött a katekizmusoktatásban, az erkölcsi-vallási-állapotbeli kötelességek tudatosításában is. Igaz, hogy a katekizmus magyarozatát többnyire a Kapuvárról Osliba alkalmanként érkező plébános végezte egyes vasárnap délután a templomban, de a tanító ekkor is ott volt, segített a rendfenn tartásban. Sok esetben azonban maga a tanító végezte ezt a feladatot is. Az ilyen jellegű egyházi szolgálatáért kapta azt a legnagyobb „elismerést” is, hogy mentesült mindattól a feudális kötelezettségtől, például a földesúri szolgáltatás kötelezettsége alól s a községi ún. „közös feladatok” alól, melyek a jobbágyokban élő lakókat terhelték, sújtották. Egyszóval: ebből eredően volt „szabad” ember.³³

Másodsorban ő volt a település jegyzője, ő írta a község szerződéseit, felsőbb szerveknek küldött beadványait, kérvényeit, hiszen mint azt például egy későbbi, 1778-ban Osliban kelt iratból is láthatjuk, sem a bíró, sem az esküdtek nem voltak még az írás

33 Vö. MÉSZÁROS ISTVÁN: *Népoktatásunk tartalmi-szervezeti alakulása 1777–1830 között*, i. m., 10–15.

tudományának birtokában. A tanító (mint notarius, jegyző) által leírt beadványt csak kezük „kereszt vonásával” és a község hivatalos bélyegzőjével hitelesítették.³⁴ Érdekeség csupán, hogy a gyakorlatban a tanítót jegyzői feladatai okán ebben a korszakban nem a notarius, hanem a római időszakból származó praetor kifejezéssel jelölték. Innét érthető, miért állították, hogy egy település műveltségi, kulturális szintjét a „három P” határozza meg. Utaltak ezzel a pastor (plébános, lelkipásztor), a praetor (vagyis a jegyző) és a praceptor (tanító, segédtanító) műveltséget, szellemiséget meghatározó szerepére.

Ma már szinte hihetetlen, de csak harmadsorban volt a 'Ludi Magister' feladata, hogy tanítsa az iskolázható gyermekeket olvasásra, írásra és számolásra. Az iskolázható kifejezés mögött az húzódik meg, hogy mivel még nem volt tankötelezettség, iskolába elsősorban azok a fiúk jártak Osliban is, akik valamiféle családi motiváció által készítve vállalkoztak az elemi ismeretek elsajátítására, s családjuk is tudta őket nélkülözni a gazdálkodással járó feladatokban. Ez azt is jelentette, hogy e 6-8 év körüli gyermekek elsősorban a vasárnapi katekizmusoktatáson vettek részt, már csak azért is, mivel e napokon – különösen a búcsújáró helyeken – nem volt „illő” fizikai munkát végezni. Mivel azonban a plébános és munkatársa, a tanító egyre inkább szorgalmazták, hogy lehetőleg minél több gyermek járjon iskolába, az őszi betakarítástól kezdődően a tavaszi munkák indulásáig a növekvő lakosságú Osliban is sokasodott az iskolászerű nevelésben-oktatásban részt vevő gyermekek száma. 1785-ben 46 házban 334 színtiszta katolikus lakos élt itt. Figyelembe véve azt is, hogy általában háromgenerációs családok voltak, ez megközelítőleg 25-30 iskolás korú gyermeket jelenthetett már.³⁵

Az iskolázás terén Osliban még a Mária Terézia nevéhez fűződő Ratio Educationis megjelenése (sőt előkészítése) előtt némi változás történt. 1770. február 2-án egy Osliban kötött templomi házasságkötés alkalmával a házassági tanúk: „Ludirectore Ossliensis Michael Borsodi”³⁶ és felesége Varga Éva, akiknek aztán később (1775. január 27-én) itt, Osliban születik Pál nevű gyermekük.³⁷ Vagyis ebből az olvasható ki, hogy Bors János és felesége – valószínűleg több gyermekük korai elhalálása, a kedvezőtlen lakhatási viszonyok és a tanítói feladatkört egyértelműbbé tevő helyi saját plébános hiánya miatt – elhagyták Oslit. Nem változott az iskola helye, épülete és az iskoláztatás szokásrendszere, csupán személyi változás történt. Ilyen nevelésügyi-oktatási állapotok uralkodtak Osliban a Mária Terézia nevével fémjelzett I. Ratio³⁸ megjelenése időszakában.

Összességében tehát Oslit 1690-es évektől történő „újratelepítése” után az 1700-as évek derekára Osliban is kialakult a korabeli népiskola jellegzetes intézménye. Láthatunk, hogy mindezt a katolikus egyház különböző rendű-rangú tagjainak (jezsuita atyák,

34 VARGA JÓZSEF: *Oslit évszázadai II*, i. m., 285–287.

35 VARGA JÓZSEF: *Oslit évszázadai I*, i. m., 246.

36 GyEL Kapuvár Plébánia, Házassultak anyakönyve I. (1749–1809) p. 62.

37 GyEL Kapuvár Plébánia, Kereszteltek anyakönyve I. (1748–1791) p. 282.

38 Teljes címén: Ratio educationis totiusque rei literariae per regnum Hungariae et provincias eidem adnexas ; magyarul: Magyarország és a társországok átfogó oktatási-nevelési rendszere.



ferences eremiták) céltudatos nevelő-oktató munkája készítette elő, s a faluközösség áldozatos munkája, a szellemi fejlődés iránti igénye, a helység bírójának mindezzel összhangban lévő akarata teremtette meg. Természetesen szerepe volt e folyamatban a mindenkori kegyúrnak, továbbá a megyéspüspöknek és a „Mater Dei”-nek, vagyis az „anya-egyház”-nak, nevezetesen a kapuvári plébánosoknak is.

Az újratelepítés kezdetén a lakosság csekély létszáma, s ebből adódóan az itt élő néhány gyermek nem tette szükségessé, majd néhány évtized elteltével a szűkös anyagi lehetőségek még nem is teheték lehetővé iskolarendszerű oktatás kialakítását. Részenben a gazdasági helyzetből fakadóan is adódott, hogy az „ősidők” óta kegyhelyként, búcsújáró helyként ismert Osló nem tudott önálló plébániát, saját papot állítani. De működött a kápolna, majd a csodás gyógyulások helyszínéül is számon tartott kegytemplom, s mellette szinte állandó jelleggel itt éltek, s tevékenykedtek a remeték. Ők már sokat tettek a gyermekek nevelése, az iskoláztatás előkészítése ügyéért. A bizonyos vasárnapokon ide érkező kapuvári plébánost kísérő „Ludi Magister” alkalmanként már oktatta is a gyermeket. S az 1730-as évektől már bizonyos szórvány adatok mutatják az iskolai oktatás kezdetét, 1766-tól pedig már nem csupán az teljesen egyértelmű, hogy van saját iskolája, van saját tanítója a falunak, hanem minderről részletek is feltárnak az egyházlátogatás jegyzőkönyvéből.

Vajon gyorsan történt mindez, vagy esetleg lenne szégyenkezni valója a közösségnek? Tudható, hogy az elemi népoktatásról hazánkban csak a mohácsi vész után találunk bizonyos szórvány adatokat. Igaz, már Szent István királyunk elrendelte, hogy minden 10 falu egy templomot és parochiát építsen, mellette pedig egy úgynevezett „fárai” iskolát működtessen a plébános. Ez lényegében a templomban történő nevelés-oktatás volt, tananyaga pedig a keresztény hit igazságainak és szertartásainak népszerű magyarázata, továbbá a gyermekek felkészítése arra, hogy aktívan részt tudjanak venni az egyházi szertartásokon (imák, énekek megtanítása volt). Az oktatást maguk a plébánosok végezték. Mivel Oslóban plébánia a tárgyalt korszakban nem volt, ilyen iskola szóba sem jöhetett.

1560-ban, a Nagyszombatban tartott zsinat után, Oláh Miklós prímás kezdeményezésére lett gyakoribb az iskolamesterek (ludi magistri) alkalmazása, akiknek kötelességükben állott az ismeretek elemeibe beavatni a gyermekeket, vagyis olvasásra, írásra, egyházi énekekre és vallásra tanítani őket. De ilyen oktatás csak nagyon kevés helyen valósulhatott meg, a hivatalos állásfoglalás is csupán a „lehetőség szerint minél több gyermek” nevelését-oktatását tűzte ki célként. S hogy ezt hol, milyen ütemben sikerült megvalósítani, az a település lélekszámától, gazdasági erejétől, s a művelődéshez való viszonyától is függött. Mária Terézia 1769. szeptember 9-i rendeletével utasította a kancelláriát, hogy írják össze a településeken már működő népiskolákat.³⁹ Ennek statisztikai adataiból tudható, hogy ekkor Sopron vármegyében még 58 településen sem pap, sem iskola és tanító sem volt, s 64 olyan település létezett, amelyben ugyan volt már egy tanító, de pap (önálló plébánia) még nem. Osló ez utóbbiak közé tartozott akkor már

39 MÉSZAROS ISTVÁN: *Népoktatásunk szervezeti-tartalmi alakulása 1777–1830 között*, i. m., 21.

közel 40 éve! Vagyis egyértelmű: Osliban az iskoláztatás területén semminemű elmaradásban nem volt, sőt: nagyon is gyors ütemben fejlődött az 1690-es újjáélesztést követően a falu oktatásügye. Alig 40 év alatt a semmiből templommal, pecséttel, önálló közigazgatással, bíróval, iskolával és tanítóval rendelkező településsé fejlődött. Megszületett, kialakult a vármegye sok településén még hiányzó egy tanulócsoportos, egyosztályos, egytanítós nemzeti kis iskola. Ebben a formában erősödött a hitet, az erkölcsi alapismereteket, az örök emberi értékeket, a műveltséget átszarmaztató intézmény egészen a Mária Terézia által kibocsátott 1777. évi Ratio Educationis (I. Ratio) megjelenéséig. Majd az ezt követő időszakban, az 1806. évi II. Ratiót, s különösen a falu önálló plébániájának létrehozását követően, a lakosság kitartó és áldozatos munkája eredményeként bekövetkező gazdasági fellendülés után az iskoláztatás ügye Osliban is magasabb sebességre kapcsolódott. Ezen korszak fejlődéséről aztán már a korabeli források is egyre több információt szolgáltatnak.



„Boldog az ember, akinek ereje benned gyökerezik,
s akinek szíve zarándokútra készül.” Zsolt 84,6

Varga Józsefné Horváth Mária

A zarándoklatok, búcsújárások változó világa

Vajon mi lehet az oka, milyen, a háttérben meghúzódó magyarázatokat találhatunk arra, hogy napjainkban ismételten intenzívvé vált a zarándok- és búcsújárás? Mitől kedveltebb ma, mint egy vagy két generációval korábban? Sokféle oka, indítéka lehet ennek a megélénkült – látszólag – vallási mozgalomnak.

Az okok, a háttérmagyarázatok a búcsújárások, zarándoklatok történetének vizsgálatában ragadhatók meg. „... a zarándoklatok története egyben társadalomtörténet, s hogy a jelenségegyüttes az egyháztörténet és a néprajz mellett számos más tudományterületnek is értékes felismeréseket tartogat.”¹ Amikor a zarándoklatok, búcsújárások történetét kutatjuk, akkor számos társadalom- és művelődéstörténeti, néprajzi, művészeti ismeretet is feltárunk, azaz egy interdiszciplináris tudományterületet érintünk. Összetett vizsgálódási terület. Hiszen a búcsújárások, zarándoklatok mögött mindig ott van az ember, akinek a hitét, életmódját, gondolkodását befolyásolja az a társadalom, az a szociális közeg, az a kultúra, amelyben él. Elmondható tehát, hogy a zarándoklat és a búcsújárás kutatása egyben társadalomtörténeti vizsgálódás, amely mindig tükrözi az adott kor világszemléletét meghatározó folyamatokat.

A fenti gondolatot, azaz a zarándoklatok intenzitásának hullámzását, koronkénti változását, és ennek magyarázatát keresem az alábbi írásban. A nagyobb társadalmi szintű összefüggéseket kivetítem egy-egy, a Győri Egyházmegye területén található búcsújáró helyre. Legtöbbször a szülőfalumat, Oslit fogom példaként megidézni.

Egy rövid gondolat erejéig kitérek arra, hogy a korábbi századokban megkülönböztették a búcsújáró és a zarándok személyét. Ugyanis a búcsújárás a szakrális helyszínen, a szakrális téren kívül nagyon szorosan a szent időhöz kötődött: az adott megszentelt napon kellett jelen lenni a kegyhelyen, ahol a szentmisén és más liturgikus eseményen való részvétel volt lényeges. A zarándokot viszont elsősorban nem az időpont indította útra, hanem a szent hely vonzotta, és az oda vezető út minden nehézségét felvállalva tette meg azt. A zarándoklat a nagy távolságokat jelentette, főként a középkorban. Noha napjainkhoz közeledve – példaként a csíksomlyói búcsút említve – a búcsúsok ugyancsak akár napokig vagy hetekig is gyalogos zarándokként haladnak, és érkeznek meg a búcsú ünnepére a helyszínre. Ma már azonban búcsújárás és zarándoklat fogalma össze-

1 TÜSKÉS GÁBOR – KNAPP ÉVA: *A barokk kori búcsújárás forrásai*, Magyar egyháztörténeti vázlatok 1., Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, Budapest, 1989, 409.

mosódott, hiszen a szomszéd településről gyalogoló búcsúsokat, vagy a busszal, autóval érkezőket is zarándoknak nevezzük.

A zarándoklatok története egyidős az emberiség történelmével. Ebben a rövid írásban viszont csak a középkortól, és főként a magyar történelem szemszögéből közelítve tárgyalom, és természetesen csak érintőlegesen.

A középkor jellemzője, hogy az embereket – anyagi tehetségük függvényében – az Isten utáni vágy, a biztosabb üdvözülés reménye indította zarándokútra. Tömegek mozogtak az utakon, külön törvény vonatkozott rájuk, útlevelük, menlevelük volt, végrendelkeztek indulás előtt. Különösen az első évezred végéhez közeledve erősödött meg egyre jobban az emberek lelkében a szent helyek utáni vágyakozás, és ez a vágy sokakat mozdított ki: Szentföldre, Rómába, Compostelába. Mi magyarok is megtapasztaltuk, hiszen Szent István idejében (1019-től) a nem sokkal korábban megalapított győri püspökség területén már végighaladt a Szentföldre irányuló zarándokút vonal. A zarándokok Győrön át Székesfehérvárra mentek, majd továbbhaladtak Konstantinápoly, aztán Jeruzsálem felé. A középkor zarándokának célja a szentföldi zarándoklatkor, hogy „lépteiket Krisztus lába nyomába helyezték.”²

A Compostelába vezető zarándokút vonal szintén érintette a püspökség területét, jelzik a ma is meglevő Szent Jakab patrocíniumok: Lébény, Árpás, Vág, Sümeg, Kőszeg, Németújvár. Az úton járók jelenlétére, Szent Jakab tiszteletére ugyancsak utalhatnak az apostol nevét viselő temetői kápolnák: Ják, Sopron, Pannonhalma.

Szent Márton tisztelete szintén vonzotta a zarándokokat (Pannonhalma-Szentmárton; Szombathely). Ezt erősítik településeink Szent Márton-templomai (Rajka, Halászi, Bágyogszovát, Und, Szombathely stb.)

A középkori zarándokok elsősorban a bűneik bocsánatáért, az üdvözülés elnyerése céljából vállalták az utat. Azok a helyek voltak a zarándokcélpontok, ahol olyan megszentelt tárgyi emlékeket, olyan egykori életesemények nyomait találták, amelyek közvetlenül igazolták a hely emelkedettségét, az isteni kegyelem jelenlétét, azaz a szent ereklyék iránti tisztelet volt az elindulás motivációja. Azonban a koldulórendek megjelenésével és terjedésével – 13. század – egyre fontosabb indíték lett Szűz Mária tisztelete, amely kegyképek, kegyszobrok áttételével utalt a Szűzanya segítségére, közbenjárására. Magyarországon az Árpád-korban kezdődött el, majd egyre inkább megerősödött Szűz Mária tisztelete. Igazolja az Árpád-kor kezdetétől jelen levő tiszteletet, hogy a Győri Egyházmegye védőszentje a Boldogságos Szűz Mária lett. A győri ispáni vár központjában építették fel a Nagyboldogasszony tiszteletére felszentelt székesegyházat, „melynek máig fennmaradt részletei a 13. századig nyúlnak vissza”.³ Magyarországon ekkor még kevés Mária-kegyhelyet ismerünk, ez idő tájt a zarándokok többsége távolra ment: Aachen, Loreto, Mariazzell kegyhelyeket keresték fel. De az akkori egyházmegyében már

2 PIERRE A. SIGAL: *Isten vándorai*, Gondolat, Budapest, 1989, 9.

3 CSÓKA GÁSPÁR: A Győri Egyházmegye története a középkorban, in Kiss Tamás (szerk.): *A Győri Egyházmegye ezer éve*, Győri Egyházmegyei Könyvtár és Kincstár, Győr, 2000, 22–28, 23.



szaporodott a Szűzanya kegyhelyeinek a száma: Fraknó (Forchtenstein), Kisboldogasszony (Unterfrauenhaid), Röjt (Rattersdorf), majd 1335-ös említés szerint Nagyboldogasszony (Frauenkirchen) ugyancsak búcsújáró hely. 1336-ból Lékáról (Lockenhaus) van adat, 1380-ból Borsmonostor (Klostermarienberg) templomáról,⁴ és 1390-től már a Rábaközéből is ismerjük Oslit mint búcsújáró helyet, valamint a közeli Lébényt, amely a bencések Mária-tisztelete miatt ott szerepelt a zarándoklatok célpontjai között.

A középkori zarándoklatok másik jellemzője, hogy „...a zarándoklat társadalmi hierarchia kérdése volt. Az arisztokrácia Szentföldre, Compostelába, Írországba ment, az uralkodó osztály, a nemesség tagjai és a gazdagabb polgárok Rómába jártak, a polgárság szélesebb tömegei német földre mentek, a parasztok pedig a hazai kegyhelyeket keresték fel.”⁵ Egy példa erre: 1400 márciusában Kanizsai János esztergomi érsek kapott IX. Bonifác pápától engedélyt arra, hogy „áhitatos lélekkel az Úr sírját és a Szentföldön lévő más szentélyeket huszadmagával személyesen felkeresse”.⁶ Az a Kanizsai János főpap indult a Szentföldre, aki tíz évvel korábban az osli birtokán kápolnát építtetett, oda Szűzanya-képet vitetett, ahol aztán csodás imameghallgatások történtek, és ennek következtében kezdtek özönlenni a zarándokok. Olyannyira megkedvelte a környék egyszerű népe Oslit, hogy amikor a 16. század közepére a protestáns pusztítás miatt romossá lesz a kápolna, még a romokhoz is elzarándokoltak. Látható, hogy a főpap és a szegény nép zarándoklatának fő célja azonos, de anyagi lehetőségeik más-más helyszín meglátogatását tették lehetővé számukra.

A kisközösségek által tisztelt kegyhelyek szaporodó száma és egyre kedveltebbé válása ellenére is elmondható, hogy a középkorra mégsem a nemzeti jelleg, hanem az egyetemesség volt jellemző. A távolsági zarándoklatok időszaka ez, messze földeket bejártak az úton levő hívő emberek. És a középkor folyamán végig megmaradt a legfőbb motivációs erőnek, hogy a zarándok ott akar állni és imádkozni egy megszentelt életet élt személy ereklyéjénél, egy szent nyughelyénél vagy életének nyomainál. Tehát a Szenttel tényleges tárgyi kapcsolatot keresve indultak el. A következő időszakban viszont a kegykép, kegyszobor lesz egy zarándokhely vonzereje. Ez a fajta zarándoklás a képek tiszteletének erősödésével kezdődött. De továbbra is a búcsú elnyerése, azaz a bűnök elengedése, a bűnbocsánat motiválta az embereket.⁷

Ha a középkort elhagyva időben tovább haladunk, megállapíthatjuk, hogy a középkor és barokk kor emberének az életében a hit központi helyen állt, ezeket az időket a vallásos megnyilvánulások jellemezték. Azonban a két megnevezett időszak között

4 BARNÁ GÁBOR: *Búcsújárók*, Lucidas Kiadó, Budapest, 2001.

5 BÁLINT SÁNDOR – BARNÁ GÁBOR: *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza*, Szent István Társulat, Budapest, 1994, 83.

6 FEDELES TAMÁS: „Isten nevében utazunk.” *Zarándokok, búcsújárás, kegyhelyek a középkorban*. Kronosz Kiadó, Pécs, 2015, 182.

7 A középkori zarándoklatoknak az említettekén túl még számos oka, illetve célja volt. Lásd részletesen: CSUKOVITS ENIKŐ: *Középkori magyar zarándoklatok*, História Könyvtár, Budapest, 2003.

megélte az akkori kor embere a hitélet mélypontját. Ahogy egyre inkább terjedt, egyre nagyobb közösségeket hatott át a reneszánsz életfelfogás, világszemlélet, annál inkább megingott az emberi lelkekben a túlvilági üdvözülés utáni vágy, és helyükbe az evilági örömök léptek. Közben elindult a reformáció, amelynek sok más mellett az egyik törekvése az volt, hogy a külsőségeket lefejtse a vallásgyakorlásról, így határozottan fellépett a zarándokmozgalmak ellen is. A protestánsok egyértelműen elítélték a zarándoklatokat, majd Kálvin ezt a nézetet a végletekig mélyítette. A katolikus búcsújárás a 16-17. században végig gúny tárgya lett. Rengeteg kegykép, kegyszobor, templom és kápolna esett a protestáns tisztogatások áldozatául. Ahogy említettem, Osliban 1390-ben kápolnát építtetett Kanizsai János érsek, amelyben egy Szűz Mária-képet helyezett el. A Szűzanya képe előtt sok imameghallgatás történt. Ezt a kápolnát a reformáció idején a protestánsok lerombolták, és megsemmisítették a kegyképet. Osliról például azt tudjuk, „hogy sok háborúk, és az új vallások miatt teljességgel elpusztult”.⁸ A hitújítás miatt a rendházakból, templomokból nagyon sok, a középkor vallásosságára jellemző tárgy, írott anyag teljesen eltűnt, megsemmisült. A katolikus egyház viszont éppen a hit élesztésére, életben tartására, a protestáns tanok ellenében igyekezett a búcsús hagyományt megőrizni.

A reneszánsz, valamint a reformáció előidézte nehézségeket tovább növelte a török veszély – különösen a Bécs elleni török hadjárat (1683) –, amely fizikailag akadályozta a távolsági zarándoklatokat. A helyzetet még tovább rontotta a meg-megjelenő pestisjárvány. Mindezek következtében számos település elnéptelenedett, a túlélők pedig nem mertek útnak indulni. A röviden érintett tények miatt a 16–17. században jelentősek mind az emberi lélekben, mind pedig az anyagi javakban okozott károk. A Mohácsnál elesett Paksi Balázs püspök helye sokáig betöltetlen volt, a püspöki és egyházmegyei javadalmak tönkrementek. Győr megye lakossága szinte teljesen, a vasvári, a rábaközi főesperesség jelentős része Luther-követő lett. Központjuk Csepreg és Kőszeg volt, a kálvinistáké pedig Pápa.⁹

Aztán a főurak katolikus hitre térése sokban segítette a hit megújulását. A mai Győri Egyházmegye búcsújáró helyei szinte mind ezekben a századokban (16. század közepe–18. század közepe) jöttek létre vagy váltak egyre népszerűbbé a rekatolizált főuraknak (Esterházyak, Nádasdyak) is köszönhetően. A mai búcsújáró helyek jelentős része barokk kori. Az egyházmegye mai területére gondolva kivétel ez alól Osló, amely a középkortól búcsús hely. A 16. századtól pedig Máriakálnok vált ismert kegyhellyé. A 17. századtól több megszakítással máig él a sopronbánfalvi Fekete Mária, a fertőszentmiklósi Szeredi kápolna Fájdalmas Anya, a győri Könnyező Szűzanya, a kópházi Lorettói Fekete Mária tisztelete. A csornai Szerecsen Mária, a tétszentkúti Segítő Szűzanya, valamint a szanyi Szent Anna-, Szent László-búcsúk kezdete a 18. századig nyúlik vissza. Tehát csak a röjtökmuzsaji kegyhely története indul a 19. század elején, viszont ez a kegyszobor

8 BÁLINT SÁNDOR – BARNA GÁBOR: *Búcsújáró magyarok*, i. m., 90.

9 SZABÓ TAMÁS: A Győri Püspökség története a 16. századtól napjainkig, in Kiss Tamás (szerk.): *A Győri Egyházmegye ezer éve*, Győri Egyházmegyei Könyvtár és Kincstár, Győr, 2000, 37–50.



Vimpácról került oda, és a burgenlandi Vimpácon már jóval korábban is nagy tisztelet övezte. A Szent László- és a Szent Anna-búcsúk kivételével valamennyi helyszín Mária-búcsújáró hely. Ezt a tényt szintén a kor eszmeisége és vallásgyakorlata magyarázza. Hiszen tudjuk, hogy megújult a Szent István-i Patrona Hungariae-gondolat, azaz hogy hazánk Szűz Mária országa. A kor embere teljes meggyőződéssel hiszi, hogy Szűz Mária segített a török kiűzésében is. A Mária-tisztelet szintén nagyon fontos eszme a reformációval szemben is.

Azt is tudjuk, hogy a 17. század végén a legtöbb Mária-búcsújáró hely a Győri Egyházmegye területén volt. „Megyénk leglátogatottabb búcsújáróhelyei (18. sz.): Kismarton, Kisboldogasszony, Kis-Máriacell, Lorettom és Osli voltak.”¹⁰

A barokk kori lelkeség az újraéledt és az újonnan keletkezett búcsújáró helyeken bontakozhatott ki teljes gazdagságában. És ezeken a megszentelt helyeken Mária-képek, Mária-szobrok előtt imádkoztak a búcsúsok, és így kérték a Szűzanya közbenjárás segítségét. Az ábrázolások eleinte keleti típusúak (Havi Boldogasszony, Fekete Mária), ugyanis a keleti kereszténység képtisztelete hatott a nyugati egyházra is. A Szűz Mária-tisztelet terjedését úgyszintén elősegítették a szerzetesi közösségek, különösen a ferencesek, a piaristák, a pálosok és a jezsuiták. Gyarapodtak a Mária-ünnepek: a Gyertyaszentelő, Gyümölcsoftó, Nagyboldogasszony, Kisboldogasszony mellett a 14. századtól a Sarlós Boldogasszony és a Szeplőtelen Fogantatás, a 15. századtól a Mária hét fájdalmának és a Havi Boldogasszonynak az ünnepét is megülték. Mindezek erősítették a közelebbi zarándoklást, a búcsús mozgalmakat.¹¹

A 18. század elejétől indult el nagy intenzitással a katolikus megújulás, aminek egyik fontos megnyilvánulása éppen Szűz Mária tisztelete lett. Nagy erővel lángolt fel az együtt, közösségben megélt hit utáni vágy, azonban a korszak elején a protestánsok folytonos támadásai,¹² gúnyolódásai, a korszak második felében pedig a terjedő felvilágosodás akasztja meg ezt a tiszta vallási folyamatot. De a két időpont között megerősödött a vallásosság, megnőtt a búcsújáró helyek és az oda zarándokolók száma.

Ebben az időben váltak gyakorivá a fogadalmi ünnepek, amelyek gyakran távolsági zarándoklatokként valósultak meg. Ezek szintén erősítették a közösségben megélt hit gyakorlását. Említhetjük az 1763-as földrengést, mely után megfogadták a győriek, hogy minden évben gyalogosan Mariazellbe zarándokolnak. Az első világháborúig meg is tartották ezt a fogadalmukat. Vagy a szanyiakról tudjuk, hogy fogadalmi búcsújáró helyük Kiscell, ahova az 1950-es évekig igen nagy számban jártak.¹³

10 PISZKER OLIVÉR: *Barokk világ Győregyházmegyében Zichy Ferenc gróf püspöksége idején (1743-83)*, Pannonhalmi Füzetek, Pannonhalma, 32.

11 Vö. BARNA GÁBOR: *Búcsújárók*, i. m.

12 Példaként említhetjük, amikor a Vadosfára érkező katolikusokat az ottani protestánsok megtámadták. „Szili, Páli, Beledi, Miháli, Kereszturi / Processziók érkezvén... / Remete Mihály is oltárbeli képpel / Osliból érkezik megalázott szívvel...” Lásd: *A vadosfai támadás 1751-ben*, Győri Egyházmegyei Gyűjteményi Központ, Egyházmegyei Levéltár (GyEL), Osli_Jaky_kézirat_0218-0236.

13 GyEL_Szany_Historia_Domus_1942-1975_0005/6.

A történelem forgandósága folytán a mai egyházmegye területének egy része a 17. század végén az Esterházyak birtokába került. A nagy Mária-tisztelő Esterházy Pál élesztette fel számos településen a hitéletet a 17. század végén azzal, hogy lerombolt kápolnákat újjáépíttetett, új templomokat emeltetett (Osli, Boldogasszony). Esterházy Pál (1635–1713) herceg, a sokoldalú tevékenységével¹⁴ maradandó nyomot hagyott a nyugati országrész vallási életében (kolostoralapítványok, kegyhelyalapítások, templomépítések, zarándoklatszervezések, könyvek nyomtatása, egyházi énekek alkotása stb.). 1690-ben Osliba elhozta vagy elhozatta az általa újból felépíttetett kápolnába a ma is meglévő, az oltár fölött elhelyezett kegyszobrot. Tehát egy kis falu életében is jól követhekők a nagy eszmei és háborús mozgalmak, az ezeket követő válaszeljenségek.

Míg Esterházy Pál a 17. század végén és a 18. elején tett sokat a megújulásért, az 1700-as évek második felének jelentős, tevékeny barokk személyisége Zichy Ferenc püspök volt. Az ő életét szintén a mély Mária-tisztelet hatotta át. Évente kétszer tartott tíznapos lelkipályakorlatot, ez időt legtöbbször Máriavölgyben töltötte, de a dömölki lelkipályakorlati is gyakoriak voltak. Koptik Odóval, a dömölki apáttal együtt sokat fáradozott azért, hogy a kiscelli Szűzanya-kegyhelyet minél több hívő látogassa.¹⁵

Tehát újból megerősödnek a búcsús zarándoklatok, és ezek a korszak szellemiségének megfelelően látványosak, mozgalmasak, színesek voltak, az emberek minden érzékére hatni akartak. Az alábbiakban kiemelek néhány, a vallásgyakorlást kísérő barokk elemet.

Mi is jellemezte a barokk gazdagságát a búcsújáró helyeken? A látvány, a színek, a mozgások, búcsúengedélyek, énekek, imák, kegytárgyak, öltözékek, csodás események és sok más részlete volt a búcsúi ünnepi jelenlétnek.

Elsőként nézzük a búcsúengedélyt! A 18. században a Nyugat-Dunántúlon, a Győri Egyházmegyében számos új templom épült, amelyek közül több kegytemplom. Hogy valóban kegyelemhely, azt a pápától kapott búcsúengedélyek igazolják. „Ha teljes búcsú egy templom vagy kápolna meglátogatásához kapcsolódik, e helyet jámbor lélekkel meg kell látogatni, és ott el kell imádkozni a Miatyánkot és a Hiszekegyet, kivéve, ha egyes esetekben más rendelkezés történik.”¹⁶ A búcsú elnyeréséhez kell a szentségi gyónás, szentáldozás, a Szentatya szándékára történő imádság (Miatyánk és Üdvözlégység). Álljon itt ismét az osli kegyhely példája! A főoltár fölött olvasható: ALTARE PRIVILEGIATUM QUOTIDIANUM. A hagyomány szerint a búcsúengedély már 1675-ben ott volt a kápolna oltárán. Amit biztosan tudunk a falu első plébánosának feljegyzéséből és a szentély mennyezetén levő évszámból, az az, hogy 1752-ben búcsúengedéllyel ren-

14 Esterházy Pál két könyvet is írt az akkor ismert Mária-búcsújáró helyekről: Az egész világon lévő tsudálatos boldogságos Szűz Képeinek rövideden föltet eredeti: melyet sok tanuságokból öszve szerzett, és az ájtato hivek elki üdvösségére botsátott Galánthai Eszterás Pál, Szentséges Római Birodalombéli Herczeg, 's a Magyar Országai Palatinus 1690. esztendőben, illetve Mennyei Korona, azaz: Az egész világon lévő tsudálatos boldogságos Szűz Képeinek rövideden föltet eredeti: melyet sok tanuságokból öszve szerzett, és az ájtatos hivek lelki üdvösségére botsátott Galánthai Eszterás Pál, Szentséges Római Birodalombéli Herczeg, 's a Magyar Országai Palatinus 1696. esztendőben.

15 PISZKER OLIVÉR: *Barokk világ Győregyházmegyében*, i. m.

16 *A búcsúk kézikönyve*, ford. Diós István, Szent István Társulat, Budapest, 2000, 23, 19. pont.



delkezett a templom. 1752. április 14-én dátumozva ezt engedélyezte XIV. Benedek pápa: „Kisasszony ünnepére teljes búcsút engedett mindazoknak, akik az osli kápolnát meglátogatván igazán törődött szívvel gyónnak s megáldoznak és a fejedelmek egységéért, az eretnkségek kiirtásáért és a katolikus anyaszentegyház fölmagasztalásáért imádkoznak.”¹⁷ Továbbá hét esztendei és ugyanennyi negyvenednyi búcsúban részesülnek, akik Osliba Szűz Mária hat ünnepén bűnbánó szívvel elzarándokolnak, és ott imádkoznak. Ez az engedély hét évre szól. A következő ismert búcsúengedély 1858-ból való, a lourdes-i jelenés évéből, amely 1858. május 18-án kelt, és amelyet Simor János püspök személyesen hirdetett ki Osliban. Ennek értelmében hat Mária-ünnepen, nevezetesen Gyertyaszentelő, Gyümölcsoftó, Sarlós Boldogasszony, aztán Nagy- és Kisboldogasszony napján, valamint Szeplőtelen Fogantatás ünnepén, illetve fájdalmas pénteken teljes búcsú nyerhető. Ezen túlmenően minden pénteken hét esztendei és ugyanennyi negyvenednyi búcsút kaphatnak azok, akik az osli templomba bűnbánó szívvel elzarándokolnak, és ott imádkoznak. Ezen pápai okirat eredetijét a püspöki levéltárban, másolatát pedig üveg alatt őrizték a főoltár melletti jobb oldali falon.¹⁸

A kegyeszobrok és a kegyhelyek története, valamint a kialakulásukhoz kapcsolódó kegyes legendák szintén a barokk kor világának, gondolkodásának tükrözői. Esterházy Páltól származik az Osliban levő Mária-szobor, amelynek a hátoldalán levő mélyedésben a következő írás olvasható latin nyelven: „A hívek vigasztalására Kismarton várából Osliba hozta Estorás Pál az 1690. esztendőben.”¹⁹ „Az 1604-ben hársfából faragott szobor zöldes színű ruházatát virágok díszítik. Magassága 77,5 cm, fején aranyozott ezüst korona (18,5 cm), jobb kezében tartja a gyermek Jézust, baljában pedig ugyancsak aranyozott ezüst királyi pálca.”²⁰ A koronák is, és a királyi pálca is Esterházy herceg ajándéka. Tehát az újkori búcsújárás innen eredeztethető. A kegyes legenda arról szól, hogy később Esterházy nádor unokája vissza akarta vitetni a szobrot, fel is tették ökröszekérre, de az állatok nem bírták megmozdítani a szekeret. Hiába fogtak be egyre több igavonót a szekér elé, azok nem tudták elhúzni. Így aztán a hercegi leszármazott belátta, hogy a Szűzanya Osliban akar maradni, és nem vitette el. 1947-ben egy Nehéz Ferenc nevű költő 66 versszakos alkotásban örökítette meg a legendát.²¹

A szanyi Szent Anna-kegyhely létrejöttének története is hasonlóan csodás: „Az 1750-es évek elején történt, hogy egy szegény ember január havában száraz fát szedegetni e helyre keveredett, magában imádkozgatott, midőn angyali énekszót hallott, megdöbönt és széttekint, hát beljebb a sűrűben naphoz hasonló fényesség villant meg szemei előtt. Tovább ment és mondá: Életem színe, világkincse Jézus, Mária, Szent József. S hogyan megrémült, midőn a hólepte, zúzmarás fák között egy földig érő, zöld levelű

17 GyEL_OSLI_Jaky_kezirat_0111.

18 *Katolikus Néplap*, 1859. február 3. 42.

19 VARGA JÓZSEF: *Oslí kegytemplom*, Oslí, 1999, 33.

20 GYEL_OSLI_Jaky_kezirat_0015.

21 VARGA JÓZSEF: *Oslí kegytemplom*, i. m., 35.

ágaival túró fehérre kivirágzott, de már odvas vadkörtefát szemléltetett előtte.”²² Idézhetnénk más kegyhelyek ma is élő legendáit, de ami a lelket és a testet gyógyította, az a búcsúsók hite, a Szűzanya közbenjárásában való rendíthetetlen bizalom volt.

Igazi látványos, nagy pompával zajló ünnepekként jegyezték le a kegykép vagy kegyszobor átvitelét, a translatiót. A felépített vagy újjáépített templomokba ünnepélyes körmenettel vitték a romoktól a kegyképeket. Példaként idézem az 1745-ben a Lorettommal szomszédos Stotzing újjáépített templomába átvitt, földben talált Mária-szobor ünnepét. „A korabeli leírás szerint reggel 9-kor indult el a processzió a lorettói plébániatemplomból: elől két zászló a szervita atyákkal, majd őket a szomszédos plébániák népe követte sok zászlóval. Utánuk mentek a fehérruhás lányok, majd a Fájdalmas Anya tiszteletére alakult társulat saját zászlóival és jelvényeivel, majd ismét szervita atyák jöttek kereszttel, mögöttük a zenészek, végül a négy klerikus két plébánossal karingben. A menetet a hívek tömege zárta.”²³ Jelen voltak a fáklyavivők, tűzoltók, ágyúlövés hangzott, Te Deumot énekeltek, a püspök mutatta be az ünnepélyes nagymisét, és még sorolhatnánk. Azaz minden volt, ami ünnepélyessé tette az átvitelt. A barokk pompa, a színes, látványos átviteli ünnepek nagy vonzerővel bírtak, és az emberi lélekre gyakorolt hatásuk meghatározó volt.

Szintén jellemző gyakorlat a 17–19. században a kegyszobrok egyre díszesebb, gazdagabb pompával való ellátása. A Szűzanya kegyszobrait megkoronázzák, váltogatható, a liturgia színéhez igazodó ruhába öltöztetik, a ruházatra további díszeket aggatnak: láncokat, érmeket.

„A szentek szobrainak öltöztetése a 17. századtól válik általánosan elterjedt gyakorlattá a katolicizmusban.”²⁴ A Mária-szobrok fémmel való bevonása már a román korból ismert, aztán később a szobrokat koronával látták el és öltöztették. „A 14. században a Hansa-városokból vannak adatok arra, hogy koronát, gombot, gyöngyöt, ékszer stb. adományoztak a szobroknak. ... ismert továbbá a 18. századból, a Wittelsbach család esküvői adományából származó altöttingi Máriának adományozott ruha is.”²⁵ Ugyancsak kialakultak a Mária-ruha típusok, így Loreto alapján a szűk ruha; Altöttinget követőknél kötény és Mariazell mintájára széles, kúp alakú palást. Hazánkban is a barokk kortól, különösen a török kiűzését követően lesz közkedvelté a szobrok öltöztetése.

A kegyszobor Osliban kezdettől fogva öltöztethető, palást alakú ruhákkal látták el a helybeliek és a zarándokok a Szűzanyát és a kis Jézust. Jáky plébános feljegyzései tanúskodnak arról, hogy milyen sokan és sokszor adományoztak pénzt vagy készítették ruhát a kegyszoborra. Előfordult, hogy végrendeletileg is hagyatkoztak arra a célra, hogy-

22 KAPUI JENŐ: *A szanyi Szent Anna kápolna története*, 2003.

23 BÁLINT SÁNDOR – BARNA GÁBOR: *Búcsújáró magyarok*, i. m. 130.

24 FRAUHAMMER KRISZTINA: Egy öltöztetett Mária-szobor titkai, in Gyöngyössy Orsolya – Limbacher Károly (szerk.): *Vallási kultúra és életmód a Kárpát-medencében 9*, Laczkó Dezső Múzeum, Veszprém, 2014, 82–94, 83.

25 FRAUHAMMER KRISZTINA: *Egy öltöztetett Mária-szobor titkai*, i. m., 84.



ha a ruhák elkopnak és újat kell varratni, akkor meghagyott pénzből lehessen pótolni.²⁶ A pontos méreteket, az anyagszükségletet is ismerjük: „Ezen szobor öltözetéhez kell 2 m 72 cm kelme, - paszománt 5 m 43 centim, - rojt pedig 1 m 93 centim hosszú.”²⁷ És így összegzi a plébános: „Így tehát van az ünnepekhez illő ruha minden időre. Karácsonyra, Húsvétra, és szűz Mária ünnepeire a két aranyos és fehér ruha, Kiskarácsonyra és Pünkösdre a piros bársony, Nagyböjtre, Urjövetre a kék, Pünkösöd utáni vasárnapra a zöld.”²⁸

Egy másik elterjedt szokás volt, hogy kisméretű szentképeken ábrázolták a búcsús helyet. Igaz, legtöbbször a kegyszobor nem a helyszínen levőnek a pontos ábrázolása, hanem egy ismertebb, hasonló kegyképet jelenítettek meg a kis képecskén. A kegyhelyeknek nagy jelentőségük volt a szentképek terjesztésében, és viszont, a kis képek ugyancsak elvitték a búcsús hely hírért. Ezeken a helyeken a szentképek főként a zarándokok igényét elégítették ki, ők emlékül akarták azokat magukkal vinni vagy búcsúfiaként az otthoniaknak. És valóban fontos volt a szentkép hírvivő szerepe is, hiszen a felirattal és imaszöveggel ellátott képecske hirdethette a kegyhely létét. Sőt abban az esetben, ha viszonylag hű az ábrázolás, az a kegyszobrok adott korbeli állapotáról, kinézetéről is információt közöl. Így az osli Szűzanya-szoborról különböző metszettek tanúsítják azt, hogy már a 17. század végén és a 18. században is öltöztethető volt. 1690-ben Mathias Greischer,²⁹ fél évszázaddal később Joseph Jäger³⁰ készített képet. Jordánszky Elek könyvében³¹ Dorneck nevű képmetsző munkáján is ott látjuk a palástot. Ezek a képek megtalálhatók Jáky Ferenc plébános kéziratos feljegyzéseiben.³² Az elsőről azt jegyezte le, hogy Esterházy Pál Mennyei Korona című könyvéből való. Felirata: Osli Csudál: Boldog Aszony Képe. A Mária-szobor itt is palástban van, jobb karján a kis Jézus, baljában pálca. Ez a kép szinte teljesen megegyezik a Celldömölkön, az apátság kincstárában őrzött 1748-ban készült körmeneti pajzsra festett képpel. „A kép és a metszet kapcsolata egyértelmű, olyannyira, hogy még a pajzs alsó részén levő szöveg írásmódja is híven követi az előképen olvasható feliratot.”³³ Látható, hogy ez időben még másként öltöztették a szobrot, a ruhán ezüstláncok, fogadalmi tárgyak, medálok láthatók. Az 1697-es *canonica visitatio* is említi egy, a „Mária-szobor nyakából

26 GYEL_OSLLI_Jaky_kezirato_0077.

27 GYEL_OSLLI_Jaky_kezirato_0076.

28 VARGA JÓZSEF: *Osli kegytemplom*, i. m., 36.

29 1690-ben 117 darab metszetet készített a nádor készülő Mária kegyhelyeket bemutató könyve számára, köztük az Osliét is. Vö. CSISZÁR ATTILA: Az Osli Mária kegyszobor ábrázolásai (XVII–XX. sz.). *Arrabona* 42 (2004/1) 22.

30 Prágai származású rézmetsző munkája, ez már önálló kép, ún. búcsúfia kép Vö. CSISZÁR ATTILA: *Az Osli Mária kegyszobor*, i. m., 22.

31 JORDÁNSZKY ELEK: *Magyarországban s az aboz tartozó részekben lévő Boldogságos Szűz Mária kegyelem képeinek rövid leírása*, Pest, 1836, 183., 152.

32 GYEL_OSLLI_Jaky_kezirato_0009.

33 CSISZÁR ATTILA: *Az Osli Mária kegyszobor*, i. m., 23.

lelógó aranykeresztet.”³⁴ Az 1766. évi canonica visitatio így ad hírt a kegyszobor akkori öltözékeiről: „Négy arannyal, egy ezüsttel hímzett és hat közönséges selyem palást mellett a jegyzőkönyvbe három ezüstit (,,Catena ex argento”) és egy ugyancsak ezüsből való szívet (,,Cor ex argento”) is fölvetett a vizitátor. A templom 1873. évi inventáriuma szintén felsorolja e tárgyakat, amelyek közt egy gyöngysorrról is megemlékezik. Az ezüsttárgyak a 19. század folyamán már nem a kegyszobor ruházatát díszítették. Egy részük a szobor mellett, az oltár oszlopain (,,Penes imaginem in columna”) függött.”³⁵

A 19. században Jáky plébános Einsiedelnben a Benziger testvérekkel készítette el az osli Szűzanya palást nélküli képét. Először 1861-ben, majd 1869-ben kisebb méretben, de csipkés szegéllyel, 1870-ben nagyobb méretben. És még a plébános idejében újabb kép is készült 1872-ben Pesten. Ennek a képnek a hátoldalán az osli Boldogságos Szűz Mária képe előtt mondandó ima olvasható.

Sok kegyhelyen még az ún. Schluckbild, lenyelhető kép is divatba jött.

Ezek a konkrét példán mutatott apró részletek igazolják, hogy a barokk korban mennyire fontosak voltak ezek a látványbeli hatások is. De a rítusok, a szokások, a nemzedékről nemzedékre átadott hagyomány úgyszintén. A zászlós, gyertyás körmenet, a virrasztás, a keresztútjárás, a litániák, Osliban a híressé vált magyar vesperás eléneklése, a kibontott hajú, fehér ruhába öltözött lányok, a búcsúkereszttség, a keresztaljak befogadása, a vendéglátás, és hosszan lehetne sorolni azt, milyen sok szép, régről őrzött, lélekemelő tradíció övezte a búcsúkat.

Már a korszak végét tükrözi a többször idézett Jáky plébános feljegyzése. Leírja, hogy egy 1808-ból, a plébánia alakulásakor rögzített leltár arról tanúskodik, hogy Osl első önálló plébánosa megkapta a búcsúi vendéglátáshoz szükséges tárgyakat: „hosszú asztal, abrosz, asztalkendők, evőeszközök, tálak, tányérok, nagy zöld boroskorsó..., amik a második lelkész által 33 évig használtatva, 1845-ben nekem is átadattak...” Szintén a vendéglátásról szól: „A búcsúi ebédeket az egyházközség állta. A plébános vendégelte meg azokat a papokat, akik gyóntattak, szentmisét mutattak be, liturgikus eseményekben vettek részt, illetve a kántortanítót, az egyháziatyát és a két céhmestert. A kocsisok egy itze, a zarándokvezető mesterek egy-egy meszely bort kaptak.”³⁶ A búcsúk alkalmával fontos volt a segítő papok jelenléte és a segítő világiak szerepe, valamint a zarándokvezető személye, aki rendet, fegyelmet tartott a csoportban, aki begyakoroltatta az énekeket, imákat, aki tudta azt, hogy a búcsúk közül melyiken vehet részt az ő csoportja, mikor, hogyan kell érkezniük. Ilyen ismert személy volt a 19. században a kapuvári Gitzy György, és bizonyára sokan lehettek a barokk időszakban is, de nevük ismeretlen maradt. Jáky plébános név nélkül említ egy mihályi búcsújáró embert, aki előimádkozó és előénekes volt a búcsúk alkalmával.

34 VARGA IMRE: A Rábaközi Főesperesség egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1696-97-ből, *Arrabona* 14 (1972) 304.

35 CSISZÁR ATTILA: *Az Osl Mária kegyszobor*, i. m., 26.

36 GYEL_OSLL_Jaky_kezirat_0113.



A fogadalmi képek, a kegyhelynek adományozott tárgyak sokasága ugyancsak mutatja a kor emberének lelkületét.

Az osli Mosolygó Madonna kegyszobra előtt történt csodálatos gyógyulásokról, imameghallgatásokról az ott hagyott tárgyak, a hálaadó táblák és a hagyomány őrizte történetek sokasága tanúskodik. Ezüst kezek, lábak, szívek, otthagytott mankók és számos más votív tárgy tanúsítja a hívek háláját, a Szűzanya közbenjáró segítségét. Egyik legrégebbi hátatábla szövege: „Fogadást tevén, kegyelmet kértünk. Általad szent Szűz azt meg is nyertük. 1755.”³⁷ Képekben is megörökítették egy-egy imameghallgatás történetét. 1798-as évszámmal került a templomba az a kép, amelyről Jáky plébános azt jegyezte fel, hogy 1868-ban Vicáról jött a Sarlós búcsúra egy 82 éves asszony, aki elmesélte neki, a képen látható történetet. Az ő fivérei 70 évvel azelőtt jöttek a Hanyba kaszálni, és az egyik legény kaszával elvágta a megbízójuk lábát. Ez a Molnár nevű ember az osli Szűzanyához fohászodott, aki meghallgatta imáját, és meggyógyult. Ő készítette a képet.³⁸

A 18. században nagy volt a paphiány, így lehetett, hogy a távol eső, pap által nem gondozott búcsújáró helyeken remeték telepedtek meg. Ők végezték a harangozást, a sekrestyei teendőket, felügyelték a helyszínt. „A remeték, ... ebben az időben a lelkipásztorkodó papságot egészítették ki, többnyire a papság által ellátni nem tudott kis kápolnák, szőlőhegyek, kálváriák felügyeletét vállalták magukra.”³⁹ Gyakran az építkezést segítették. A hívek lelki irányítása, a búcsújárás szervezése fontos feladatuk volt. A Győri Egyházmegyében 39 remete élt,⁴⁰ többek között Osliban és Máriakálnokon is, plébánia hiányában ők végezték a hívek lelki gondozását. A 18. századból őrizte meg az emlékezet azt, hogy Osliba is jártak „jámbor Jesuiták ... az öregek beszédje szerint szerettek ide eljönni és prédikálni, minthogy itt pap nem volt.”⁴¹

Összegezve elmondható, hogy a barokk időszak vallásossága gyökeresen különbözött a középkortól. Ekkor már vallási tekintetben nem a társadalmi megosztottság a jellemző, hanem éppen ellenkezőleg: a barokk időszak egységessé teszi a katolikus közösségeket, együtt zarándokol a főúr és jobbágy. A barokk korban fellángolt Mária-tisztelet egyaránt elterjedt a főurak és a köznép körében. Zarándoklatokat szerveztek és vezettek búcsújáró helyekre (például a nádori zarándoklat Máriacellbe). De nem csupán az jellemezte, hogy egységbe kovácsolta a hívő katolikusokat, hanem a látványos külsőségek is mindenütt jelen voltak: képek, öltöztethető, megkoronázott szobrok, ajándéktárgyak, hátatáblák, zászlók stb.

37 VARGA JÓZSEF: *Oslí kegytemplom*, i. m., 34.

38 VARGA JÓZSEF: *Oslí kegytemplom*, i. m., 34.

39 DÉNESI TAMÁS: Remeték a veszprémi egyházmegye területén a XVIII. században, in S. Laskovits Emőke - Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében. 5. Konferencia Pápán. II.*, Veszprém, 79–111, 85

40 DÉNESI TAMÁS: *Remeték a veszprémi egyházmegye területén*, i. m., 102.

41 GYEL_OSLI_jaky_kezirat_0113.

Az 1700-as évek második felétől, főként az utolsó harmadától érzékelhető a felvilágosodás eszméjének az erősödése, majd egyértelmű jelenléte a gondolkodásban. Az uralkodók, az értelmiség, de gyakran még a főpapság is azonosult az újfajta elvekkel. Gyakorlatban ez sok minden más mellett úgy nyilvánult meg, hogy igyekeztek gátolni, majd megakadályozni az élénk búcsújárásokat. Már Mária Terézia 1772. április 11-én kelt dekrétuma betiltott minden olyan zárandoklatot, amely egy napnál hosszabb volt, csak olyan búcsújáró helyre zárandokolhattak az emberek, ahonnan éjszakára hazaértek. Kivételt tett a Mariazellbe vezető Via Sacra zárandokúttal és a kegyhellyel, ezekre nem vonatkozott a rendelkezés. Ezt az egy zárandoklatot megengedte a felvilágosult uralkodói önkény. Így Máriacell egyik legszebb, legvirágzóbb időszaka éppen a 18. század lett.

Aztán II. József – a tárgyalt témához kapcsolódóan – nagyon kemény intézkedéseket vezetett be. A szerzetesrendek feloszlatásától kezdve egészen apró részletekbe menően tiltotta be a vallási élet tevékenységeit. Például eltávolíttatta a kegyszobrokat vagy betiltotta azok öltöztetését. Hogy valósult ez meg a gyakorlatban? „A kálnoki kúti kápolna kegyképét is levették 1785-ben az oltárról, csak 1793-ban – a nép követelésére – tette vissza Fengler József győri püspök a helyére.”⁴² Azonban az osli egyházatya a lelkész felszólítására sem vette le Máriáról a palástot, így abban a nehéz időben is megmaradt az öltözéke. Jáky plébános ezt jegyezte fel: „Kijött Tolnay Ferenc kapuvári lelkész mint fiókjába Osliba és belépvén a szentegyházba, így szólítja Borsody Jánost az egyházatyát: »János, menjen fel az oltár fölé a képhez és a császári parancs szerint vegye le a ruháját! – Főtisztelendő uram, én azt nem teszem, akkor csak tessék magának megtenni azt. – No, azt ugyan én sem teszem, – felelé a lelkész«, s így bántatlan maradt a ruházat.”⁴³ Vagy egy másik példa: a sopronbánfalvi kegyképet II. József intézkedései miatt átvitték az Árpád-kori Mária Magdolna-templomba, több mint száz évig őrizték ott.⁴⁴

Tehát az uralkodói rendelkezések miatt megszűntek a távoli zárandoklatok, aztán nem hirdették ki, vagy csak vonakodva, nem támogatva a szentéveket. Természetes, hogy mindezen rendelkezések miatt visszaesett a hazai búcsújárás is, valamint a búcsújáró helyek is elárvultak, gazdátlanra váltak. Így sok évszázados ereklye – pl. Szent Margit ereklyéje –, számos votív tárgy tűnt el. Amit a török és a hitújítás meghagyott, az II. József rendelkezése nyomán nagyrészt elpusztult. Eltűntek a celldömölki templom kincsei, a máriakálnoki ezüst offerek. Az uralkodó szemlélet következtében lassan, de biztosan megszűntek a távolsági zárandoklatok. Mária Terézia és II. József igyekezett az egyházat Rómától elzárni, a papnevelést állami kézbe vették, a szerzetesrendeket feloszlatták, a vallásalap létesítésével nagyon keményen beleszóltak az egyház életébe.

Időközben a papság gondolkodása is megváltozott, a búcsújárásra, a zárandoklatokra egyre inkább mint az egyszerű nép körében élő hagyományra gondoltak, így ez a

42 BÁLINT SÁNDOR – BARNA GÁBOR: *Búcsújáró magyarok*, i. m., 145.

43 GYEL_OSLI_Jaky_kezirat_0051.

44 IPOLYVÖLGYI NÉMETH J. KRIZOSZTOM: *Búcsújárók könyve*, Novitas B., Balassagyarmat, 1991, 253.



vallásos mozgalom a 19. századtól valóban pap vezetése nélküli népi ájtatossággá vált, a papságtól elszakadt. Míg a barokkban átfogta a búcsújárás az egész társadalmat, azt követően már az egyszerű nép megmozdulásává vált. Ennek természetesen volt pozitív és negatív következménye is. Ősi, néha középkori szokások és a hagyomány tovább élhetett, mivel a papok nem ellenőrizték ezeket. Sokszor a papság elítélte a kegyhelyekhez kötődő, külsőségekben, látványos elemekben megnyilvánuló búcsús ájtatosságokat, mint például a szoboröltöztetést, szobrok hordozását.⁴⁵ És mivel kissé lenézett, a műveletlen nép ájtatoskodásaként számon tartott vallási megmozdulássá lett a búcsújárás és a zarándoklat, így kezdtek elmaradozni még a hívő emberek is.

A felvilágosodás kártétele után a 19. század második felében mégis történik valami, ami pozitívan hatott a búcsújárásra, a zarándoklatra. Ismét egy hitbeli megújulás tanúi lehetünk, hiszen Lourdes, a lourdes-i jelenések óriási hatást gyakoroltak az emberekre. Sok helyen lourdes-i barlangot állítottak, ezek előtt megszorodtak a liturgikus események, gyűltek a hálatáblák, tanúsítva a hit erejét. És megint felerősödött a búcsús zarándoklat. A századforduló, a millennium ünneplése ismét fellendítette a vallásos áhítatot. Megint egy konkrét példát idézek arra, hogy az Osliba hirdetett millenniumi évi búcsújárásra mennyien érkeztek. „A kora reggeli órákban indultak meg az egyes plébániák hívei, és pedig Beöböl 175, Bükrről 132, Csepregről 170, Egyházásfaluból 72, Felső-Szakonyból 60, Horpácsról 80, Ivánból 128, Káptalan-Vissről 115, Lövvőről 80, Nemes-Ládonyból 45, Répcze-Szemeréről 130, Sajtoskálról 147, Ujkérről 160, Undról 20, Völcsejéről 136, összesen 1778, kik előre bejelentették a bucsujárásban való részvételüket. Többen kocsikon és vonaton jöttek Kapuvárig s ott csatlakoztak az óriási processióhoz, mely már útközben is több száz hívővel gyarapodott.” – írja a Dunántúli Hírlap 1889. június 11-i száma.

Az I. világháború után azonban egyre nehezebbé vált a zarándoklatok megszervezése, például az ellenséges környezet, illetve az útlevélkényszer miatt. 1920-as évektől a hívek csak Máriacellbe mehettek útlevél nélkül, a belügyminiszter rendelete alapján zarándokigazolvánnyal. Sok esetben a határ kettévágta a korábban egy térséget alkotó kegyhely vonzáskörzetét (Loretto, Boldogasszony, Máriaradna). Megváltozott a nemzetiösszetétel is az egy kegyhelyet látogatók körében. A háborúig természetes volt a nemzetiösszetétel tolerancia, ismert, hogy Lorettóban magyar, német, horvát nyelvű misék követték egymást, ugyanígy Kópházán, Máriakálnokon is természetes volt a többnyelvűség. De ezt Trianon után már nehezebb volt kivitelezni.

A két világháború közötti időszak jeles eseményei – Szent Imre, majd Szent István Év, Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus – előmozdították, hogy sokan legyenek részesei a különböző vallásos eseményeknek. 1940-ben ünnepelte Osló a kegykép odaérkezésének 250 éves jubileumát. Breyer István megyéspüspök körlevélben szólította meg papjait és a híveket, hogy ebben a jubileumi évben minél többen zarándokoljanak el a kegyhelyre, aminek valóban nagyon jó hatása lett, hiszen többféle forrás is megerősíti,

⁴⁵ IPOLYVÖLGYI NÉMETH J. KRIZOSZTOM: *Búcsújárók könyve*, i. m.

hogy ebben a jubileumi évben az ezerlelkes kis faluban 40 ezer zarándok fordult meg (pl. Osli község jegyzőkönyve).

A II. világháború utáni diktatúrában tiltották a zarándoklatokat, a mélypontot a '60-as, '70-es évek jelentették, majd a '80-as évektől újból kezd emelkedni a hívek száma.⁴⁶ Korábban több búcsújáró helyünkön szerzetesek, apácák gondozták a kegyhelyet (Csorna, Sopronbánfalva), így a rendek 1950-es feloszlata és a szerzetesek eltávolítása egyrészt a magárahagyottság, másrészt a megfélemlítés érzését idézte elő, félve, kevesen merészkedtek csak a búcsúkra. Az 1950-es szétszóratással ismét pusztult minden, ami a búcsúi ünnepeket emelkedetté tette. A könyvek, kegytárgyak, képek stb. elpusztítása, eltulajdonítása a II. József-i idők rombolásait is túlszárnyalta.

Az Állami Egyházügyi Hivatal 1951-től 1989-ig beleszólt mindenbe: a püspöki pásztorlevelek tartalmába, a papnevelést felügyelte, az ÁEH megbízottja feltérképezte az egyházmegye fontosabb búcsújáró helyeit, erről tájékoztatta az apparátust. „A búcsújáró helyek feltérképezését arra kellett használnia, hogy felhívja a szükséges intézkedések megtételére a Párt- és Tömegszervezetek Osztályának figyelmét. A vallásos megmozdulásokról, különösen a búcsúkról jelentést kellett adni, a hely megjelölésével, a megmozduláson részt vettek számának – valamint lehetőség szerint a szociális megoszlásának a feltüntetésével... Nyilván kellett tartani és figyelemmel kellett kísérni a még működő vallásos egyesületeket, tömegmozgósító jellegűkre az illetékes pártszervek figyelmét fel kellett hívni és erről jelentést kellett adni az AEH-nak.”⁴⁷ Nem meglepő, hogy az 1960-as évektől a kommunista időszak hatására lassan, de egyértelműen újból visszaesés következett be a vallásos mozgalmakban.

Ebből a nyomasztó, minden emelkedett érzést elfojtó, a lelkeket megnyomorító időszakból való szabadulást jelezte az is, hogy az 1990-es évekhez közeledve ismét tömegek jelentek meg a szovjet tömbhöz tartozó országok egyes kegyhelyein (Győr, Csíksomlyó, Mariazell, Częstochowa, Međugorje). Ezzel egyidejűleg elkezdtek szaporodni a felújított és újonnan alakított zarándokutak. A még alig jelzett utakon egyre többen gyalogoltak, és ráadásul mind jelentősebb számban fiatalok is. Egykor létező vagy éppen teljesen újonnan kigondolt zarándokutak szerveződtek. Ilyen például a középkorból jól ismert, az európai Szent Jakab Úthoz kapcsolódó Gyöngyök Útja szakasz, amely a Margit-szigeti domonkos kolostortól indul és Mariazellnél csatlakozik az európai Caminóhoz. Vagy a Mária Út. Ez a zarándokút Mariazelltől indul, és Magyarországon Celldömölk, Budapest, Móriapócs (és természetesen sok más Mária-kultuszt ápoló kegyhely) érintésével jut el Csíksomlyóra. Nagyon sok hívő és kereső embert szólítanak és mozdítanak meg az augusztusi Egy Úton zarándoklataik, amelyek általában két Mária-kegyhely közti

46 BÁLINT SÁNDOR – BARNA GÁBOR: *Búcsújáró magyarok*, i. m.

47 SOÓS VIKTOR ATTILA: Az Állami Egyházügyi Hivatal munkatársainak tevékenysége a győri egyházmegye területén – püspöki biztosok, megyei megbízottak, in Arató György – Nemes Gábor – Vajk Ádám (szerk.): *Primus inter omnes. Tanulmányok Bedy Vince születésének 150. évfordulóján*, Győri Egyházmegyei Levéltár, Győr, 2016, 277–307, 286.



gyaloglást jelentenek. Hasonlóan népszerűsödik a Szombathely–Tours közötti Szent Márton Út is. Szent Márton nyomát követve Magyarországon, Szlovéniában, Horvátországban, Ausztriában, Szlovákiában nagyon sok már felavatott és több száz ember által végigjárt útvonal található Szombathely központtal. De van Szent Jakab Út: Budapest–Lébény–Wolfstahl, aztán Magyar Zarándokút Esztergom–Máriagyüd útvonalon, Szent Erzsébet Zarándokút: Sárospatak–Kassa között. A bencések útján is minden évben tömegek járnak a Győr–Pannonhalma–Bakonybél–Tihany szakaszon. A Pálos 70 gyalocsak népszerű zarándoklat. És folytathatnánk.

Napjainkban tapasztaljuk, hogy egy-egy település búcsúján nagyon sokan megjelennek, visszatérnek a faluból elszármazottak, de egyre több „kereszt”, azaz keresztalja, búcsúra jövő gyalogos zarándok is érkezik. Hogy vallásos indíttatásból jönnek-e vagy csak érdekesség, kihívás, természetjárás, sport, egzotikum autó helyett gyalog jönni? Saját zarándoktapasztalatom szerint talán a megjelentek 10 százaléka, akit a hite indít útra. Örülnünk kell ennek, hiszen a maradék 90 százalékból sokan rácsodálkoznak a hívó emberekre, emlékeznek, hogy a nagymama is mesélt erről, és lehet érezni, hogy elgondolkodnak. Hallgatóimon tapasztaltam, hogy amikor segítőként jelen voltak a csíksomlyói búcsúban vagy egy częstochowai zarándoklaton, megdöbbenek, meghatódtak, a lelkük mélyéig eljutott az az élmény, amit ott átéltek: a vonaton végig imádkozó, egymással türelmes, békés zarándoksokaság, a szentmisét az esőben is rendületlenül végigálló hívek tömege, az áhítat, a hit megnyilvánulása. Megfogalmazták, hogy ott akarnak lenni a következő évben is.

Jó egyetérteni az alábbi idézetben megfogalmazott gondolattal: „A búcsújárás katolikus népünknek egyik legnagyobb élménye, nemcsak lelki hatásaiban, de egyéb emberi vonatkozásokban is. A népet lelkülete és foglalkozása még ma is elég szorosan hozzáfűzi a szülőföld szellemi közösségéhez. A keresztény honvágy azonban nem hagyja nyugton, a lélek messzire, Isten közelségébe vágyakozik. Ennek egy misztikus útja a búcsújárás.”⁴⁸

Azzal kezdtem: talán nem véletlen, hogy ilyen nagy igény van a hittel átélt, szeretetben töltött időre és a békében, türelemben megélt közösségi élményekre. Az összetartozó zarándokközösségek, ahol a leggyengébbhez igazodik mindenki, mély lelki tartalommal gazdagítják az együtt gyaloglókat. Meg kell állapítani, hogy elsődleges cél a lelki feltöltődés lehet. Nyilvánvalóan az egyháznak nem lehet célja az ilyen – nagyrészt világi szemléletű – zarándoktömegek kiszolgálása, de törekednie kell arra, hogy az érdeklődő, kereső, tétova emberben igényeket ébresszen az egykori vagy vágyott hite megtalálására. Hiszen mindannyian jól tudjuk, hogy a hit a legnagyobb erő, a hit járulhat hozzá a szellemi, lelki, erkölcsi megújuláshoz.

Egy zarándokúton a természetet járva megtisztul az ember gondolkodása, a lelke. Egy több napos gyalogos zarándokútnak mindig sok a tanulsága. Az ember jobban megérti önmagát, a társát, az élet lényegét, békében megéli és megerősíti a hitét. A gya-

48 KOVÁCS JÓZSEF LÁSZLÓ: Barna Gábor: Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon, *Soproni Szemle* 46 (1992/1) 90–91.



logos zarándok tudja, hogy nem adhatja fel, bármi történik, egyik lépésnek követnie kell a másikat, ha esik, ha fúj és főleg ha süt a nap, a kitűzött szakasznak estére akkor is az ő lépései által kell elfogynia. A hívő vagy megnyugvást kereső embernek van ideje gondolkodni, elmélkedni, tündődni azon a sok szépségen, amit Isten számunkra megteremtett. Gyönyörködhet a természetben, az emberi kéz építette értékekben. És miközben gyönyörködik, újraéled szívében a derű, az öröm, a bizakodás, azaz a remény, a szeretet és mindebből a hit. Erdőn-mezőn haladva elcsendesedik nemcsak a külvilág, hanem az a sok nyugtalanság is, amely a mindennapok taposómalmában elnyomja a lélek biztos értékrendjét.



Versler Sándor

A hidakat építő egyház a XXI. század világában

Bevezetés

Mindannyian érzékeljük és látjuk, hogy rövid időn belül mekkora fejlődésen ment át a világunk és a társadalmunk. Az élet minden területén hatalmas mértékű változásoknak lehettünk a múltban és lehetünk a jelenben is a tanúi. Néhány évtizede még hatalmas dolognak számított, ha valaki rendelkezett televízióval, ami egy hatalmas doboz volt, amiben egy kicsi képernyő foglalt helyet. Ma már senki sem lepődik meg azon, ha valaki a zsebében magával hordja az „irodáját” digitális változatban, vagy a világ bármelyik pontjáról tud kapcsolatot létesíteni szinte bárkivel. Ez önmagában nagyon jó dolog, ugyanakkor veszélyeket is hordoz magában, ha az ember ezeket a technológiákat nem megfelelő célra használja.

Ezek a változások és fejlődések az Egyházat sem kerültk el. Az Egyház emberekből áll és az Egyház az embereken keresztül van jelen a világban, ez érvényes a digitális világra is, amit manapság oly gyakran használunk. A kérdés tehát a következő: hogyan használja az Egyház a modern technológiát arra, hogy kapcsolatot teremtsen más emberekkel, azokkal, akik az egyház tagjai, és azokkal, akik nem. A téma aktualitását tekintve úgy gondolom, hogy fontos beszélni erről, mert olyan világban élünk, ahol a digitális kommunikáció nagyon fontos szerepet tölt be az emberek életében. Körülbelül két és fél évvel ezelőtt beléptünk egy olyan korszakba, ahol nem találkozhattunk személyesen, nem mehettünk templomba vagy szentmisére, nem ápolhattuk a kapcsolatainkat a megszokott módon (*Covid-járvány előtti időszak*), mert nem volt szabad.

Számos szokásos tevékenységünk átkerült az online világba: gondolok itt az egyetemi vagy iskolai előadásokra, esetleg a szentmisékre, konferenciákra stb. Néhány országban (köztük Magyarországon is) több olyan időszak is volt, amikor nem volt engedélyezett a templomi nyilvános istentisztelet, szentmise vagy bármilyen összejövetel. Nagyon sok plébános egyedül, egy okostelefon előtt mondta el a szentmisét vagy egyéb szertartásokat, és ezeket az online világ adta lehetőségeket kihasználva továbbították, megosztották másokkal, híveikkel. De vajon elég volt/van ez így?

Fel kell ismernünk, hogy a digitális világ külön kultúrát és társadalmat hozott létre: a „digitális társadalmat”. Ma már ez a társadalom nem csak a fiatalok számára létezik, hanem mindennapi életünk részévé vált. Nem csak néha „belenézünk” az online térbe, hanem már csak néha „kinézünk” belőle. De milyen kapcsolatrendszer jöhet létre ebben a világban és kultúrában? Lehetséges egyáltalán bármiféle kapcsolatról beszélni ebben a térben? Lehetséges-e, hogy az ember – akinek a digitális világ az otthona és sokszor a munkahelye – megtalálja Istent? Létezik Isten a digitális világban és társadalomban is?

Kommunikációs képességeink

Ahhoz, hogy megkíséreljünk választ adni ezekre a kérdésekre, először is meg kell vizsgálnunk az emberi kommunikációt. Fontos meghatároznunk, mi is az valójában, és hogyan működik. Számos modell létezik, amelyek nemcsak az emberi kommunikációt, hanem az összes élőlény közötti kommunikációt leírják. Hiszen ebben a világban nemcsak az emberek képesek kommunikálni, hanem az élő szervezetek is. Ahhoz, hogy megmagyarázzuk, miképpen zajlik a kommunikáció, ebben a tanulmányban csak egy modellt szeretnénk kiválasztani a sok közül. Azért választjuk most ki pont ezt a fajtát, mert ez illik a legjobban ahhoz, ahogyan az emberek élnek és kommunikálnak ma, a digitális korban. Előljáróban fontos leszögezni, hogy ezt az elképzelést elsősorban a telefonos kommunikációra találták ki, de nagyon alkalmas az interneten és a mindennapi élet kommunikációjának a leírására is. Nézzük meg tehát eme modell szerkezetét!

A kommunikáció fogalmának elméleti alapjait először Shannon teremtette meg. Ez egy távközlési megközelítés volt. Szerinte egy kommunikációs rendszer pontosan úgy működik, mint egy egyéni beszélgetés. Shannon modellje egy forrásból/adóból, egy csatornából, egy vevőből és egy zajforrásból áll meg még a legfontosabb: üzenetből/információforrásból (enélkül nincs is kommunikáció). Az üzenetek továbbítása során a jeleket hálózatok segítségével továbbítják.¹

Ebben a modellben van egy információforrás vagy adó (esetünkben ez az ember vagy a számítógép), egy vevő (egy másik ember vagy egy másik számítógép), míg a levegő (vagy a hálózat) az a csatorna, amelyen keresztül a hangrezgésekbe (vagy elektronikus jelekbe) kódolt üzenet terjed, ahogyan az ember – gép, vagy akár gép – gép közötti kommunikációs folyamatokban is (elképzelhetünk két összekapcsolt számítógépet, vagy gépek hálózatát). Összességében ez egy olyan felfogás, amely az információt és a kommunikációt fizikai tárgyakként tekinti, amelyeket úgy csomagolnak, küldenek és fogadnak, mint az egyik helyről a másikra utazó postai csomagokat. Innen származik a „csomagküldő modell” elnevezés is.²

Végezetül egy nagyon fontos kérdéssel kell foglalkoznunk: tudunk-e kommunikáció nélkül létezni? A Palo Alto iskola szerint a válasz egyértelműen nem. Az ember ugyanis akkor is kommunikál, amikor kifejezetten nem gondol erre. Ez az iskola első axiómája, hiszen:

[...] minden viselkedés egy interakciós helyzetben kommunikáció, még akkor is, ha igyekszünk nem kommunikálni: például az étteremben egy asztalnál magányosan ülő, egyenesen előre bámuló férfi azt üzeni a körülötte ülőknek, hogy nem kíván társaságot, nem kíván senkivel sem kapcsolatba lépni; hasonló megfigyelés természetesen érvényes arra a közömbösségre is, amelyet a velünk együtt felszálló idegenek, a repülőgépen vagy

1 LUCIANO PACCAGNELLA: *Sociologia della comunicazione nell'era digitale*, Il Mulino, Bologna, 2020, 22–23.

2 Vö. Uo. 23–24.



vonaton ülő alkalmi szomszédaink vagy ezer más alkalommal tanúsítunk vagy tanúsítanak irántunk. Nyilvánvaló, hogy még olyan körülmények között is, amikor kommunikálni akarunk, a viselkedésünk többet beszél helyettünk, mint szeretnénk: az arcpír, a feszült testtartás, a sóhaj mind a kommunikáció formái. Ezért a Palo Altói Iskola első axiómája így néz ki: lehetetlen nem kommunikálni.³

A tömegek médiája, avagy a „pop” kultúra

Paolo Benanti, a Pápai Gergely Egyetem professzora így ír a tömegmédiáról a *Digitális korszak* című könyvében: „A tömegmédia tehát egy gyűjtőfogalom, amely az üzenetek vagy információk előállítására, terjesztésére és nagymértékű cseréjére, intézményes formában kifejlesztett különböző technológiákra utal. A kommunikáció e formájának kiemelkedő jellemzői a különböző helyszíneken lévő, nagyon nagyszámú személy gyors vagy egyidejű elérésének lehetősége.”⁴

A tömegkultúra a modern civilizációnak köszönheti eredetét és gyors fejlődését. Az emberiségnek a második világháborút követő átmenetével az ipari korszakból a poszt-indusztriális korszakba, a tömegmédia és az információs technológia fejlődése és befolyása jelentősen kibővült, a lakosság iskolázottsági szintje számos országban jelentősen megnőtt. Ez új lehetőségeket teremtett a kultúra terjesztésére a társadalomban, elhozva annak örökségét minden egyes emberhez.

A tömegkultúra az elitkultúra (a társadalom felső rétegei, a képzetlenebb rétegek) és az alsóbbrendű kultúra (amely főként a vidéki lakosságban gyökerezett) között foglalt helyet. Mindenekelőtt a hagyományos környezetük, megszokott és stabil kulturális talajuktól eltávolított emberek rétegeit vonzza. Ezek a vidéki emberek, akik a városban találják magukat, olyanok, akik a munkahelyek és a szakképzettség elvesztése miatt kénytelenek életmódot váltani, és új világnézetet és szellemi hivatkozási pontokat keresnek.⁵

A popkultúra legjellegzetesebb jellemzője a kereskedelmi jellege. Egy piaci társadalomban ez a kultúra, amelyet a lakosság többsége számára terveztek, szükségszerűen olyan termékként működik, amelynek fogyasztása jövedelmező kell, hogy legyen. A popkultúra iránti kereslet tanulmányozására a modern nyugati civilizáció már régóta használja a bölcsészettudományok, a szociológia, a pszichológia, a menedzsment, a politikatudomány hatalmas lehetőségeit. Ugyanakkor nemcsak tanulmányozzák a tömegek kulturális igényeit és vágyait, hanem formálják is azokat.⁶

Felmerülhet a kérdés, hogyan jellemezzük ezt a fajta kultúrát. Először is, magas minőségűnek mutatják be, bár ez nem mindig van így. A tömegek körében elterjedtebb

3 LUCIANO PACCAGNELLA: *Sociologia della comunicazione nell'era digitale*, i. m., 28.

4 PAOLO BENANTI: *Digital age*, Edizioni San Paolo, Milano, 2020, 73.

5 Vö. T. LYUTIIY – O. YAROSH: *Mass and popular culture: theories and practices*, i. m., 111–114.

6 Vö. N. DONIY: Transformation of mass culture in the times of Postmodernism, in *Philosophy of ethnoculture and moral and aesthetic strategies of civic self-determination*, Chernihiv, CNTEI 2006, 94–96.

popzenei műfajba tartozó szerzeményeket tekintve azt láthatjuk, hogy elsősorban az emberi érzések dicsőítéséről van szó: szerelem, válás, árulás stb. A dalok cselekményét többnyire felszínies tartalom jellemzi, benne rejlő intrikákkal, viharos érzésekkel.⁷

Másodsor, a tömegkultúra művének érthetőnek kell lennie. A túlzott filozofálást és a modern módszereket sajnos nem érzékelik a tömegek, így az igény leginkább a hagyományos valóságra irányul.

A tömegkultúra egyedülálló abban, hogy megtanulta manipulálni az emberi ösztönöket, reakciókat és impulzusokat, például a szerelmet, a félelmet, az agressziót stb. Mindez természetesen megtalálható a nagy klasszikusokban (nemcsak a zenei, hanem az irodalmi művekben is), de nem olyan primitív formában, mint amelyet az „egynapos” kompozíciók százai hoznak létre újra meg újra.

Miért is van szükség arra, hogy az egyházi kommunikációval foglalkozó tanulmányban beszéljünk erről és elemezzük a popkultúrát? Minden bizonnyal az olvasó is rájött már erre a válaszra: azért, mert egy olyan világban élünk most, ahol ez a kulturális irányzat dominál. Az Egyháznak pedig pontosan ebben a kultúrkörben felnövekvő vagy már felnőtt nemzedéknek kell hirdetnie az örömhírt. Nyilván ez nem jelenti azt, hogy az Egyháznak is át kellene venni ennek a kultúrának minden tulajdonságát, viszont ismernie kell azt, ismernie és tudnia kell, hogy az emberek miért viselkednek úgy, ahogy, mi az, ami vonzó, és mi az, ami taszító számukra. Nem ellenségnek kell tekinteni, hanem eszköznek, aminek a segítségével el lehet juttatni Krisztus örömhírét a „modern emberhez”.

A közösségi média világa

A digitális technológián alapuló kommunikáció polgári felhasználása az 1990-es évek eleje óta gyökeresen megváltoztatta a média szerepét. A klasszikus tömegtájékoztatási eszközöket (nyomtatott sajtó, rádió, televízió) és a személyközi kommunikációt (telefon, távíró) felváltotta az internet. A hálózati kommunikáció lehetőségei két fontos összetevőn alapulnak: az egyik a számítógép (okostelefon, táblagép stb.) által képviselt digitális adatfeldolgozási és működési kapacitás, a másik pedig a hálózat, amely lehetővé teszi a számítógépek és felhasználók közötti kommunikációt. A kettő együtt a negyedik ipari forradalom: a közösségi média, az e-kormányzat, a smart-rendszerek megjelenése rendkívüli lehetőségét nyújt számunkra a XXI. században az élet minden területén.

Bár az első számítógépeket már az 1960-as évek végén hálózatba kapcsolták, akkoriban még elsősorban kutatási és katonai célokra használták őket. A hálózati kommunikáció mindennapi használata az 1990-es évek első felére nyúlik vissza, miután Tim Berners-Lee kifejlesztette a http és html protokollokat, és létrehozta a World Wide We-

7 Vö. JOHN STOREY: *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*, New York, Routledge, 2018, 8–9.



bet (www), a kommunikáció legismertebb és legszélesebb körben használt formáját a mindennapi életben.⁸

A 2000-es évek elejét a Web 1.0 korszakának nevezik. Ebben az időszakban az interneten a kommunikáció legdominánsabb formái a kvázi tömegkommunikáció elve szerint működő weboldalak és az interperszonális (esetleg csoportos vagy intézményi) kommunikációban használt e-mailek voltak. Miért mondhatjuk, hogy a weboldalak működése a klasszikus tömegkommunikációra emlékeztet? Azért, mert akár nyomtatásban, akár rádióban vagy televízióban jelenik meg, szakemberek által létrehozott üzenetként jellemezhető. Technikai eszközökkel jut el a nagyközönséghez. A folyamat során a visszajelzés, az interaktivitás lehetősége korlátozott. Vagyis csak egyirányú kommunikációnak tekinthető, akárcsak a tv vagy a rádió. A web 1.0 oldalakat is nagy közönségnek tervezték, professzionális kialakítással, frissítésük nem volt zökkenőmentes, de több lehetőséget biztosítottak a fogadói aktivitásra és a visszajelzésekre. A web 2.0 világa ettől nagyon különbözik. Ezt a kifejezést elsősorban a közösségi médiában (SNS – Social Network Sites) használják.⁹

A harmadik évezred kezdete óta a közösségi médiaplatformok még több felhasználóval bővültek, gondolok itt például az olyan népszerű közösségi oldalakra, mint a Facebook, YouTube, Twitter, Instagram, TikTok. Ezeknek a felületeknek a legfontosabb jellemzője a multimédiás tartalmak létrehozásának és megosztásának rendkívüli egyszerűsége, mind a személyközi kommunikációban, mind a csoportos vagy tömegkommunikációban.¹⁰

Az elmúlt évtizedben a kommunikációban egy másik fontos technológiai újítás, a hálózati mobilitás jelent meg. Ma már nemcsak vezetékes módon (otthonról, munkahelyről), hanem gyakorlatilag bárhol (mobil internet, ami ma már azonos, sőt néha magasabb sebességet biztosít, mint a vezetékes hálózat) csatlakozhatunk a hálózathoz. Ez a fejlődés átalakította a médiahasználat kontextusát (tömegközlekedésen, sportolás közben, istentiszteleten) és időbeosztását.¹¹ Míg az idősebb generáció továbbra is nézi és értékeli a mások által készített tartalmakat, a fiatalabb generáció már saját maga állítja elő a saját tartalmát. Ez leginkább a YouTube-on, a Facebookon vagy a TikTokon érhető tetten, ahol a fiatalok saját tartalmaik feltöltésével saját csatornát indítanak. Vagyis számukra a média inkább az önkifejezés eszköze, mint a tartalomfogyasztásé.

A közösségi médiatartalmak nemcsak abban különböznek a klasszikus tömegkommunikációs tartalmaktól (rádió, televízió), hogy a felhasználók is előállíthatják és meg-

8 Lásd bővebben: TIM BERNERS-LEE – ROBERT CAILLIAU: *World-Wide Web*, <https://cds.cern.ch/record/245440/files/p69.pdf> (Letöltés időpontja 2022.02.20).

9 Vö. DANAH BOYD – NICOLE B. ELLISON: Social network sites: Definition, history and scholarship, *Journal of Computer-Mediated Communication* 13 (2007/1) 211.

10 Vö. GIUSEPPE RIVA: *I social network*, Il Mulino, Bologna 2016, 13–14.

11 A tartalomgyártók is alkalmazkodtak a fogyasztói szokások változásához: pl. a Netflix, az HBO és az Amazon Video nem epizódonként, hanem évadonként teszi elérhetővé sorozatait.

oszthatják őket (UGC – user-generated content), hanem abban is, hogy folyamatosan elérhetőek, reprodukálhatók, skálázhatók és kereshetők. E digitalizációra visszavezethető jellemzők miatt a hálózatba kapcsolt kommunikációhoz kapcsolódó mindennapi kulturális gyakorlatok hálózatba kapcsolt felhasználói közösséget hoznak létre, vagyis a „digitális társadalmat”.¹²

A közösségi média integrálja az interperszonális, a csoportos és a tömegkommunikációs lehetőségeket, miközben a felhasználók ugyanazon a platformon keresztül küldhetnek üzenetet egy barátjuknak a Facebookon, oszthatnak meg információkat egy csoportban, és tölthetnek fel videót a saját oldalukra. Ezt a jelenséget a szakirodalom a kommunikációs szintek konvergenciájaként írja le, és a közösségi média egyik jellegzetességéhez kapcsolódik: a magán- és a közszféra közötti határok elmosódásához. A legtöbb felhasználó számára a privát és a nyilvános szféra közötti határvonal máshol húzódik offline és online módban. Úgy tűnik, mintha a ma embere sokkal bátrabban osztaná meg a véleményét online, mint szemtől szembe valakinek, vagy esetleg egy nyilvános fórumon. Ugyanakkor nem egyfajta egyszerű átalakulással van dolgunk, sokkal inkább arról van szó, hogy ezek a határok másképp épülnek fel a digitális és a valós életben. Ez a vallásra is hatással van, nevezetesen a láthatóságra. Ha belépünk valakinek a Facebook-oldalára, láthatjuk például, hogy milyen vallási nézetei vannak. A Facebooknak és más közösségi médiumoknak köszönhetően a magán és a nyilvános közötti határvonal egyre inkább elmosódni látszik.¹³

Az egyház és a tömegtájékoztatás „kezdeti” eszközei

Marshall McLuhan kanadai kultúrakutató egyszer azt állította, hogy a tömegkommunikáció fejlődésének minden egyes új szakasza jelentősen befolyásolja a valóságérzékelés jellegét. Szerinte a kommunikációs környezet fejlődése nagymértékben meghatározta magának a társadalomnak a fejlődési szakaszait.¹⁴ Trubitsyn orosz tudós szerint azonban az információs technológiák elterjedése társadalmi, gazdasági és technológiai változásokat indít el.¹⁵

A rádió, a televízió és az internet a vallási információk közvetítésének fő eszközei közé tartozik a római katolikus egyházban. Az audiovizuális médiát teljes mértékben kihasználó vallási programok gazdagítják a vallási életet, és új kapcsolatokat teremthetnek a hívők között. Az ilyen programok segítik a vallási nevelést és az egyház aktív jelenlétét a világban és a társadalomban. Új kapcsolatokat teremtenek a hívők és a felekezeten kívü-

12 Vö. DANAH BOYD: Social Network Site as Networked Publics, *Networked Self: Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*, Routledge, Oxfordshire, 2010, 39–42.

13 Vö. Uo. 45–47.

14 Vö. BORIS SLAVIN: The Era of the Collective Mind: About the Role of Information, *Society and About the Communication Nature of Man*, 92.

15 Vö. D. TRUBITSYN: Industrialism as a technological-economic determinism, *Philosophy issues* (2012/3) 67.



liek (esetleg nem hívők) között is. Az ilyen programok olyan országokba is eljuttatják az evangélium üzenetét, ahol a katolikus egyháznak nincs lehetősége aktívan jelen lenni. Nemcsak vallásos irodalom, hanem vallási jellegű filmek, rádiós és televíziós műsorok is készültek. Az istentiszteletek rádió- és televízióközvetítései általánossá váltak.

Ahogy XVI. Benedek pápa a XLV. tömegtájékoztatási világnapnak megünneplésekor megjegyezte, a médiában napjainkban végbemenő radikális változások jelentős kulturális és társadalmi fejlődéshez vezetnek. Véleménye szerint az új technológiák nemcsak a kommunikáció módját, hanem magát a kommunikációt is megváltoztatják olyannyira, hogy elmondhatjuk: a nagy kulturális változások korát éljük. Ferenc pápa a 2013. május 19-i pünkösdi liturgián azt mondta, hogy minden új dolog megijeszt minket.¹⁶ A Szentatya már ugyanezen év szeptemberének végén, a Társadalmi Kommunikáció Pápai Tanácsának plenáris közgyűléséhez intézett beszédében arra kérte a pópákat, szerzeteseket és laikusokat, hogy aktívan tanulmányozzák a digitális technológiát, hogy hatékonyan tudják használni azt az örömhír hirdetésében a mai világban. A pápa megjegyezte, hogy az egyháznak, amely elkíséri az embereket életük útján, képesnek kell lennie arra, hogy együtt járjon velük. Ezért szerinte a hatalmas digitális kontinens nem csak technológia, hanem a valódi emberek élettere is.

Az első médium, amelyet a római katolikus egyház aktívan használni kezdett, a film volt. A filmnézés nem csupán eszmék, nézőpontok, információk terjesztését jelenti, hanem maga a filmnézés helyszíne gyakran az interperszonális kommunikáció terévé válik.¹⁷

A rádiót mint önálló médiumot a XX. század elején kezdte használni a római katolikus egyház. 1931-ben megalakult a Vatikáni Rádió. Fontos jellemzője ennek a médiumnak, hogy élőben is közvetíthet olyan eseményeket, amelyeken a pápa részt vesz vagy vezet (szentmisék, prédikációk vagy találkozók).¹⁸

Ami a nyomtatott sajtót illeti, a római katolikus egyház napilapját, a *L'Osservatore Romano*t 1861-ben alapították. A sajtó egyik jellemzője a nyilvánosság, vagyis az, hogy a lehető legszélesebb közönségre összpontosít. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy az újság mindenekelőtt a város kulturális jelensége volt annak idején. A városokból származik, ezért a városi környezetben terjedt el a legnagyobb mértékben.¹⁹

16 Vö. *Solemnity of Pentecost Holy Mass With the Ecclesial Movements*, http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130519_omelia-pentecoste_en.html (Letöltés időpontja 2022.02.20).

17 Vö. DARIO EDUARDO VIGANÒ: *Il cinema: ricezione, riflessione, rifiuto in Cristiani d'Italia*, http://www.treccani.it/enciclopedia/il-cinema-ricezione-riflessione-rifiuto_%28Cristiani-d%27Italia%29/ (Letöltés időpontja 2022. 02. 20.)

18 Vö. ORAZIO LA ROCCA – ALBERTO CUSTODERO: *Radio Vaticana chiude e rinasce come radio e tv: un'emittente online, al via prima della fine dell'anno santo*, https://www.repubblica.it/vaticano/2016/08/31/news/radio_vaticana-146944255/ (Letöltés időpontja 2022.02.20)

19 <https://www.vaticannews.va/it/osservatoreromano/pages/il-giornale.html> (Letöltés időpontja 2022.02.20.)

Ha az ember egy olyan fontos tömegmédiát néz, mint a televízió, nem tud nem gondolni az 1983-ban alapított Vatikáni Televíziós Központra. A televízió fontos jellemzője, hogy valós időben képes közvetíteni az eseményeket, akár csak a rádió, azzal a többlettel, hogy itt hang és kép átvitele történik valós időben. Ez „jelenléti hatást” kelt a nézőkben, és így növeli a média hatását. Érdekes módon az első, televízióban élőben közvetített enciklika az egyik legfontosabb szociális enciklika volt, az 1963-as *Pacem in Terris* (Békét a földön).²⁰

Az online világ: lehetőségek és veszélyek

Mint tudjuk, a hosszú üzeneteket általában nem osztják meg a közösségi hálózatokon, mert az embereknek nincs idejük végigolvasni őket. A legtöbb ember, ha hosszú üzenetet lát, nem olvassa el. A közösségi hálózatok lehetőséget nyújtanak arra, hogy Krisztus üzenetét gyorsan és könnyen eljuttassuk a világhoz. Vannak például katekézis formájú kezdeményezések az interneten. Ezek rövid, körülbelül háromperces videók, amelyek a hit egy-egy igazságát mutatják be. A mai ember számára a vizualizáció nagy jelentőséggel bír. Hangsúlyozni kell azonban, hogy mindannak, amit mondani akarunk, nemcsak teológiailag helyesnek, hanem magas színvonalúnak is kell lennie. Megemlíthetjük például a videók vagy képek felbontását, mert ha az nem jó, a legtöbb ember nem fogja megnézni őket. Az úgynevezett mémek is az üzenetek világához tartoznak. A mémek szövegek és képek kombinációi, különösen a fiatalok körében igen elterjedtek és divatosak. Általában az írás rövid és frappáns módon fejezi ki azt, ami a képen látható.²¹

A közösségi médián való posztolással annak is jelét adjuk, hogy kik vagyunk és milyen vallási nézeteink vannak. Ha ezt közelebről megnézzük, láthatjuk, hogy nem csak egy üzenetet osztunk meg, hanem a hitünkéről is tanúságot teszünk. Az ember közli és továbbadja, pontosan ugyanez történik a kinyilatkoztatásban is, olyan szerepünk van, mint a tanítványoknak volt, azoknak, akik Jézus tanítását befogadták, majd továbbadták embertársaiknak. Luca Peyron a *Digitális megtestesülés* (eredeti: *Incarnazione digitale*) című művében így ír erről: „Azt mondhatjuk tehát, hogy Isten kinyilatkoztatása az info-szférához²² egészen hasonló szerkezetű.”²³

Isten emberi és az ember számára érthető módon nyilatkoztatta ki magát. Ha az Ő példáját követjük, ugyanezt kell tennünk nekünk is a világ felé, adott esetben a digitális

20 Vö. VATICAN NEWS, *35 anni fa nasceva la televisione vaticana: dal Ctv a Vatican Media*, <https://www.vatican-news.va/it/vaticano/news/2018-10/35-anni-fa-nasceva-televisione-vaticana-ctv-vatican-media.html> (Letöltés időpontja: 2022.02.20.).

21 Vö. JUAN NARBONA: *Comunicare la fede oggi. Strategie digitali per istituzioni ecclesiali e realtà religiose*, Città Nuova, Roma 2020, 14–16.

22 *Információs szféra (Info-szféra)* – az embert körülölelő, túlnyomórészt technológiailag közvetített információs környezet, amely egyre nagyobb szerepet játszik a világgal és a társadalommal való érintkezésben és kapcsolattartásban, új kulturális tereket, formákat és létmódokat is életre keltve.

23 LUCA PEYRON: *Incarnazione digitale*, Elledici, Torino, 2019, 47.



világ felé. A közösségi hálózatok esetében ez azt jelenti, hogy a kommunikációnknak személyesnek kell lennie, hiszen nem egyszerűen tömegekhez szólt és szól, hanem minden emberhez, külön-külön. Mint jelent ez a mi esetünkben? Talán a következőket: olyan tartalmakat, képeket, szövegeket, videókat és üzeneteket kell feltöltenünk, amelyek kapcsolódnak az emberekhez, amelyek kapcsolatban vannak az emberek mindennapi életében zajló eseményekkel. Mert a Szentírásban megtaláljuk a válaszokat az élet nagy kérdéseire, és az Egyház és hívei feladata, hogy ezeket lefordítsa a ma emberének nyelvére, hiszen Krisztus is ezt tette. Például figyelembe kell vennünk azokat az eseményeket, amelyekkel az emberek a mindennapi életükben találkoznak, az aggodalmaikat, a megoldandó problémáikat. Az emberek érzékelik, ha empátiával közeledünk feléjük, és ha ezt tesszük, akkor mernek kérdezni, mernek személyes üzeneteket írni, amelyeknek köszönhetően segíthetünk nekik problémáik megoldásában, egy olyan formában, amelyet „keresztény problémamegoldásnak” nevezhetünk. Összességében elmondhatjuk, hogy úgy kell kommunikálnunk az interneten, hogy az emberek elgondolkodjanak azon, amit írtunk, és ezt csak úgy lehet elérni, ha úgy beszélünk, hogy az emberek megértsék, amit mondani akarunk, és azt is érezzék, hogy azért vagyunk, hogy segítsünk nekik megoldani a problémáikat.²⁴

Az is fontos, hogy aki az interneten evangelizál, azaz az örömhírt hirdeti, tisztában legyen az internetes kommunikációra vonatkozó szabályokkal. Ahhoz, hogy az interneten kövessenek minket, tiszteletet és hírnevet kell szereznünk. Ez azt jelenti, hogy a megosztott tartalmaknak valóban hasznosnak kell lenniük, az emberek számára fontos dolgokkal kell foglalkozniuk, és választ kell adniuk az általuk feltett kérdésekre. Ehhez elengedhetetlen, hogy a tartalomgyártók az emberek között éljék az életüket, hogy tisztában legyenek azzal, hogy mi érdekli őket, és ne csak a honlapjukkal, esetleg a Facebook-oldalukkal foglalkozzanak, hanem sokkal szélesebb látókörrel rendelkezzenek. Azaz tudnunk kell, mi történik az internet világában (politika, tudomány, sport stb.).²⁵ Képesnek kell lennünk arra, hogy naprakészen válaszoljunk az emberek által feltett kérdésekre, amelyek nem feltétlenül a vallással kapcsolatosak. Ez azért fontos, mert így az emberek érzik, hogy a lelkipásztoraik közöttük élnek, hogy ugyanazokkal a problémákkal küzdhetnek, mint mások. Így, miután maguk is megoldották a problémáikat, jobban tudnak segíteni másoknak.²⁶

Az új lehetőségek és technológiák mindig hordoznak bizonyos veszélyeket is, ha az ember azokat nem megfelelő módon, vagy szándékosan rosszra használja. Soha nem az eszköz rossz önmagában, hanem mindig az tartozik erkölcsi felelősséggel, aki használja. Olyan, mint egy kés, amit lehet gyilkolásra használni, de lehet kenyéret is vágni vele. Mindig az emberen múlik, hogyan és milyen módon használja azt. Nagyon sok veszélyt

24 Vö. JUAN NARBONA: *Comunicare la fede oggi*, i.m., 17.

25 DOMENICO CRAVERO – FRANCESCO COSENTINO: *Lievito nella pasta*, Messaggero di Sant’Antonio, Padova, 2018, 133.

26 Vö. LUCA PEYRON: *Incarnazione digitale*, i. m., 128–129.

fel lehetne sorolni, de szorítkozzunk most csak egyetlen, de nagyon komoly veszélyre, a digitális vallás veszélyére. A digitális vallás elméletét Helland művei mutatják be, aki a digitális vallás két típusát azonosította: a „vallás-online” és az „online-vallás”.²⁷ A vallás-online jelenséget tárgyalva Helland rámutatott, hogy ebben az esetben az internetet a hagyományos vallási intézmények szokásos, a státuszhierarchia, a hatalom és a tekintély eszméjén alapuló kommunikációs formáinak megvalósítására használják, amelyeken keresztül ezek az intézmények szélesebb körű eszközöket kapnak hitük közvetítésére. Ez a módszer egyfajta tömegmédiának vagy egyirányú kommunikációs csatornának tekinthető, amelyet egyetlen központ végez a címzettek nagy tömegének, a visszajelzés lehetősége nélkül. Ebben az esetben az internetes tér az offline térben zajló hivatalos kommunikáció kiegészítéseként működik.

Az online vallás fogalma egy teljesen másfajta nyitott, policentrikus (több központú) teret feltételez, ahol a különböző doktrinális (fegyelmi) kérdések szabad megvitatása a hívők párbeszédében egy új kollektív tapasztalat létrehozásának feltételévé válik. Következésképpen az online kommunikáció szférája nemcsak funkcionális kiegészítője lesz a központilag irányított vallási szervezetek hierarchikusan központosított társadalmi interakciónak, hanem önálló térré is válik. Ahogy már Castells is rámutatott, a közösségi hálózatok és mindenekelőtt az internet fő célja a többoldalú kommunikáció fenntartása, vagyis „mindenki mindenkivel”, így az online interakció alapvetően különbözik a társadalmi hierarchiakon belüli „egy az egyhez” interakciótól.²⁸

Összefoglalás

Tanulmányunk végén érdemes néhány következtetést levonni abból, amit eddig leírtunk.

Talán az egyik következtetés az, hogy az egyház minden korban megpróbálta megtalálni azokat a módokat és eszközöket, amelyekkel az evangélium üzenetét közelebb hozhatja az emberekhez. Mivel a XXI. században az ember szinte folyamatosan online van, fontos, hogy az Egyház is jelen legyen ebben az online világban. Ez nem jelenti azt, hogy állandóan a Facebookon, a Twitteren vagy az Instagramon kell lennünk, mert a jelenlét nem feltétlenül jelenti a posztolást. Az Egyháznak és nekünk is nemcsak az online térben kell jelen lenni, hanem a fizikai, valós életben leginkább, hiszen az online soha nem helyettesítheti a személyes kapcsolatokat, hanem csak elősegítheti azok kialakulását, valamint ápolását.

Életünkkel és viselkedésünkkel tanúságot kell tennünk arról, hogy kiben hiszünk és kik vagyunk. Amint arra a tanulmányban is rámutattam, amikor megosztunk, közzéteszünk valamit, vagy megjelenünk az internet világában, mindig önmagunk kell le-

27 Vö. CHRISTOPHER HELLAND: *Digital Religion, Handbook of Religion and Society*, D. Yamane, Springer, Switzerland, 2016, 178.

28 Vö. MANUEL CASTELLS: *The rise of the network society*, Wiley, Hoboken (NJ), 2009, 176.



gyünk. Az Egyház rajtunk keresztül van jelen a fizikai és az online világban egyaránt, Krisztus üzenete rajtunk keresztül terjed.

Tájékozottnak kell lennünk, hogy mi történik a világban, mi foglalkoztatja az embereket, mi a problémájuk. Ehhez az kell, hogy emberek között éljünk és meghallgassuk őket. Így az online világ nyújtotta lehetőségeken keresztül is tudunk segíteni azoknak, akik hozzánk fordulnak. Ezáltal is elősegítve azt a fontos feladatot, hogy kapcsolatot, hidat építsünk és teremtsünk az Egyház és az emberek, Isten és az emberek, valamint emberek és emberek között. Hiszen pontosan ez a feladata az Egyháznak, Isten örömhírének a közvetítése az emberek felé, és ezáltal közelebb vinni őket a Teremtőhöz.

Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy az online világban is vannak veszélyek és problémák. Fontos, hogy tisztában legyünk velük is. Egyeseknek bizonyára nem tetszik, hogy mi, rajtunk keresztül pedig az Egyház és Krisztus üzenete jelen van a digitális világban is. Ez egyébként a fizikai világban is érvényesül. A mi Mesterünk, Jézus Krisztus ugyanezt tapasztalta meg, amikor itt élt köztünk. Az Ő hallgatói között is voltak olyanok, akik mindent elkövettek annak érdekében, hogy ellehetetlenítsék, de mint tudjuk, ez nem sikerült. Mi pedig a tanítványai vagyunk, tehát nekünk is számolnunk kell ezzel.

A legfontosabb következtetés talán a következő: használjuk az online világ lehetőségeit, de ne az online világnak éljünk! Ez egy olyan eszköz, amellyel személyes és őszinte kapcsolatokat lehet kialakítani, egy olyan eszköz, amellyel el lehet jutni az emberhez, az ember lelkéhez, az ember valódi énjéhez. Ugyanakkor soha ne feledjük: az ember igazi megismerése csak személyesen lehetséges! Az online segíti, de soha nem helyettesíti az offline-t, vagyis a valóságot.



TARTALOMJEGYZÉK

Pasquale Bua: A keresztség és a bérmálás az ökumenikus dialógusban	5
Egresits Ferenc: „Család, légy, ami vagy” – A Szent István-i példa.....	10
Kormos József: A remény értelmezési szintjeiről Aquinói Szt. Tamás alapján	16
Lukácsi Zoltán: A teológus-költő Mentess Mihály rádiós szónoklatai.....	24
Makk Zoltán: Hogyan segíthetik az élménypedagógia eszközei a hitoktatást?	29
Maróti Gábor: Jog és vallás a társadalmi értékelköteleződésben	40
Milkovics Veronika: Az Isteni Megváltóról Nevezett Nővérek oktatási intézményei Sopronban	53
Németh Gábor: A gyermekekkel való szexuális visszaélés	68
Pődör Lea: Az erkölcsi nehézség problémája a bírói ítékezésben.....	82
Varga József: Nemzeti kis iskola születik	97
Varga Józsefné Horváth Mária: A zarándoklatok, búcsújárások változó világa	110
Versler Sándor: A hidakat építő egyház a XXI. század világában	126

2023



2024

A BRENNER JÁNOS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA KÉPZÉSEI

Győrben és a Szombathelyi Képzési Központban

BA képzések

Katekéta-lelkipásztori munkatárs

(Győr - Szombathely)

6 félév - nappali és levelező tagozat

Római katolikus kántor

(Győr - Szombathely)

6 félév - levelező tagozat

MA képzések

Rövidített hittanárképzés

(Győr - Szombathely) levelező tagozat

2 félév – teológus végzettséggel

2 félév – főiskolai szintű

római katolikus hittanár végzettséggel

4 félév – tanári, gyógypedagógus,

tanító, óvodapedagógus vagy

szakoktató végzettséggel

OSZTATLAN MA képzések

Katolikus teológus (Győr)

12 félév - nappali tagozat (lelkipásztor)

Hittanár-nevelőtanár

(Győr - Szombathely)

10 félév - nappali és levelező tagozat

Kétszakos hittanár-nevelőtanár

ELTE valamely közismereti szakával párosítva

(Szombathely)

10 félév- nappali tagozat

Szakirányú továbbképzések

Hitoktató mentor

(Szombathely)

2 félév – levelező tagozat

csak önköltséges formában

RÉSZLETES INFORMÁCIÓ: www.bjhf.hu

győri képzés esetén: tanulmanyiosztaly@bjhf.hu

szombathelyi képzés esetén: hittanarkepzo@martinus.hu