

A középkor lenyomata: a szent háború¹

„Ámde Markion istenén csak nevetni lehet,
mert sem haragudni nem tud, sem megtorolni.”²

Az elmúlt húsz év Oszama bin Laden nevével fémjelezhető eseményei újra felvetették a vallás és az erőszak kapcsolatának kérdését. Vajon a vallások természetüknél fogva hordozzák magukban az erőszakot vagy annak lehetőségét? Hiszen a magas szentséghez való kiváltságos viszonyuk révén könnyen elsodorhatja őket az a másik szintén magával ragadó dolog, vagyis az erőszak. Mark Juergensmeyer a *Terror in the Mind of God* című művében legalábbis ezt az álláspontot képviseli. Szerinte a vallások – azáltal, hogy lényegüknél fogva maguk is mítoszokon és látványelemeken, a liturgiák, rítusok és rituálék létrehozta egzaltáción alapulnak – szimbolikus minták tárházával látják el a terroristákat. Ugyanerre a megállapításra jutott 1993-ban a „civilizációk összecsapásának” népszerű modellezésével Samuel Huntington is, aki az egymással szemben álló politikai csoportosulások többségét vallási ismérv alapján határozta meg: a konfuciuszi civilizáció délkelet Ázsiát fedi le, míg a muzulmán a Marokkótól Pakisztánig nyúló hatalmas kontinentális teret öleli fel.³

A vallások tömegeket megmozgató erejének „felfedezése” valójában egy köz tudott jelenség újbóli felismerése, amely semmiképpen sem lepi meg a 20. század kezdetének népszerű szociológiai sémáit kellőképpen ismerő tudóst. Itt különösképpen Gustave Le Bon (1841–1931) *A tömegek lélektana* és Émile Durkheim (1858–1917) *A vallási élet elemi formái* címmel megjelent munkáira kell gondolni.⁴ Az 1880–1930-as években születőben lévő szociológiát megszállottan érdekelte a rend gondolata egy tömegpolitikájú társadalomban, valamint erősen foglalkoztatta a vallás tömegeket megmozgató ereje, történjen az jó vagy rossz célokért, a vértanúság elfogadása vagy a mézszárlás végrehajtása érdekében. Huntington, Juergensmeyer és a masszív vulgarizáció valójában Le Bon és Durkheim átalakult formáit öltötték magukra, gyakran anélkül, hogy a tőlük való függésüket valaha is tudatosították volna.

1 Ez az előadás az *Exégèse et violence dans la tradition occidentale* című tanulmányom bizonyos nézőpontjait tárgyalja részletesen. Lásd Buc, 2010a. A téma bővebb kifejtése: Buc, 2012.

2 Tertullianus, 1986. 718.

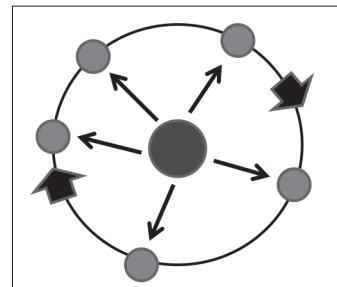
3 Juergensmeyer, 2003. 124–128.; Huntington, 1993. 22–49.; Huntington, 1996. 47. A könyvet erős kritika fogadta.

4 Le Bon, 1895; Durkheim, 1912.

Vallás és erőszak

A vallást és az erőszakot összekapcsoló tétel, kisiskolás kifejezéssel élve, egyszerű, mint az egyszerű, akárcsak az a kijelentés, hogy az erőszak akkor is létezne, ha nem lennének vallások. Ugyanakkor a történész és a szociológus a publicista stílus elkerülésével eredményesen dolgozhatnak azon a sajátos viszonyon, amely egyrészt egy adott vallásos kultúra és annak szekularizált kulturális leszármazottai, másrészt az erőszaknak az adott kultúrában megjelenő formái között áll fenn. A mód, amellyel az erőszakot megálmodjuk, megakadályozzuk, véghezvisszük és észleljük, illetve az erőszak megnyilvánulási formái azon vallásos szokások szerint változnak, amelyekhez egyes szociális aktorok – legyenek azok hívők, vagy olyan ősi hiedelmek lenyomatainak hordozói, amelyeket már nem vallanak magukénak – tartoznak. A középkori Nyugat-Európa történetének kutatójaként az a szándékom, hogy felvázoljam az erre a területre jellemző vallásos jellegű erőszaknak, illetve azon ideológiáknak, amelyek az általában „szekularizációnak” nevezett folyamat révén ezen erőszak örökösivé váltak, a sajátosságait.⁵ Abban a térben készülök mozogni, amelyet 1500-ban a katolikus valláshoz való tartozás jellemezett, de utalás szintjén a Brit-szigetek puritánjai és anglikánjai által meghódított amerikai területekre is kitékintek.

Módszeremet egy hasonlattal szeretném megvilágítani.⁶ Az erőszak azték kultúráját, amelyen több mezoamerikai, a mexikói főváros, Tenocstitlan közelében élő politikai csoport is osztozott, a nagy tolték civilizációs egység kozmológiája határozta meg. Az aztékok azért háborúztak, hogy rabokat ejtsenek; azért ejtettek rabokat, hogy az isteneknek feláldozzák őket; azért áldoztak az isteneknek, hogy a kozmosz – a „drágakövek vize”, azaz az emberi vér révén – életben maradjon. A háború és az áldozati erőszak tehát folytonos, véget nem érő folyamat volt.⁷ A történelem mexikói modellje ciklikus. A világok – amelyeket *napok*nak neveznek – egymás után következnek, periodikus kataklizmák pusztítják el őket, melyeket a jelen időszakában (az „ötödik nap” korszakában) emberi áldozatok révén kell késleltetni (1. ábra).



1. ábra
A történelem ciklikusan változó azték modellje:
a világok egymást követik

5 Ezen álláspontokat vallja Hans Blumenberg. Blumenberg, 1999. A mártíriumot illető hasonlóságra lásd: Buc, 2011. 21–56.

6 Clendinnen, 1991; Soustelle, 1955; Conrad–Demarest, 1984; Carasco, 1999.

7 A girard-i elméletek erőteljes kritikáját tartalmazza Горевич, 1987; amelyet követett Buc, 2010b. Vö. Girard, 1977.

A mezoamerikai háborúknak nem volt célja, hogy a társadalmat jobbá tegyék, nem irányultak az ellenfél megváltoztatására vagy megtérítésére, hiszen az ősi Mexikó lakói őket is ugyanazon emberi és vallási egységhez tartozónak tekintették. Az áldozók és az áldozatok általában véve egyazon kultúra részesei voltak, így a piramistemplomhoz, a Teocallihoz kapcsolódó eseményekről egyazon felfogás szerint gondolkodtak. Csupán egyetlen, a harcok bizonytalan kimenetele miatt ingadozó megkülönböztetés létezett a győztesek és a legyőzöttek, a *Nap népe* és a többiek között. Végezetül hangsúlyoznunk kell, hogy a fennmaradt azték legendák a mozgást, a harci energiát, az erőszakot éneklik meg, köztük elsősorban a birodalmon belüli testvérharcot, hiszen Tenocstitlan nagy temploma is a mitikus Hualtepec-hegyet jelképezi, ahol az ősi mexikóiak oltalmazó istene, Vitzilopocstli születése után megölte mind a 101 féltestvérét. A mezoamerikai vallásosságban nincs helye a béke dicséretének. A háború hiánya csupán fegyverszünet, amely semmiféle lényegi értékkel nem bír az emberek és az istenek szemében.⁸

Ezzel ellentétben a keresztény középkor politikai kultúrájában és az annak lenyomatát hordozó későbbi kultúrákban a béke központi szerepet játszik.⁹ A háborút megjelenítő középkori diskurzus egyszerűen a békéről is szól. Egyrészt a háború célja valamiféleképpen mindig a béke elérése, a békét pedig az igazságos renddel azonosítják: *Pax, id est iustitia* – állítja Szent Ágoston, akinek tételeit az egyház jog a 12. századtól összegyűjtötte és az igazságos háború elméleti alapjává tette.¹⁰ Megjegyezném, hogy bár különbséget teszünk szent háború és igazságos háború között, a kettő mégis sokáig együtt fejlődött, és mindkettő egy transzcendentális normára, egy jóra hivatkozik, amelyet szent háború esetén Isten egyszeri vagy örök érvénnyel szentesített, igazságos háború esetén pedig a természetes jog szabályozott. Másrészt a háború és a béke közötti kapcsolat dialektikus jellegű. A háborúban nem pusztán a béke eszközét kell látnunk, ahogy arra az evangéliumi békehirdetés alapján könnyedén következtetnénk. A szent háborúnak, akárcsak a békének, pozitív értéke is van: a bosszúállás, illetve a rosszal való kompromisszumkötés elutasítása.

Háború és teológiai elvek

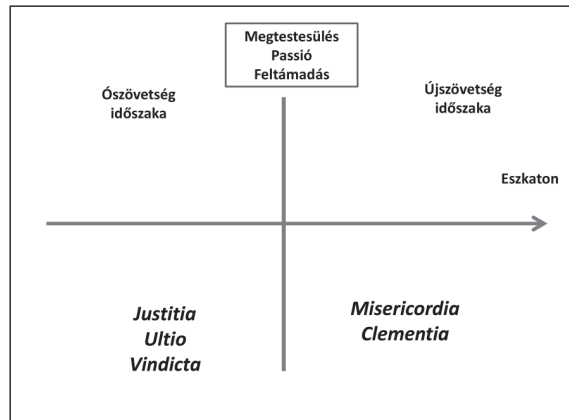
Szenteljünk néhány sort az erőszak és az idő fogalma közötti kapcsolatnak. Az Egyház ideje, a Szent Történet korszaka, amelyet Krisztus nyitott meg az önként elfogadott keresztáldozattal, minden bizonnyal a béke és irgalom kora, ellentétben az Ótestamentum erőszakban bővelkedő, bosszúálló Isten fémjelzte korszakával (2. ábra).

8 A szöveg előadásakor Jacques Chiffolleau feltette azt a kérdést, hogy mi jellemzi ezzel szemben Rómát. Röviden csak egy jellegzetességet emelek ki: a római erőszak nem szentel nagy jelentőséget a pszichomatikának (más szóval nincs szoros kapcsolat az egyén megtisztulása és a külső háború között, még ha a pogány Róma moralistái ok-okozati összefüggést láttak is az erkölcsstelenség és a katonai vereség között).

9 A keresztény „eredet” kérdése összetett. Lásd Stroumsa, 1993. 347–374.

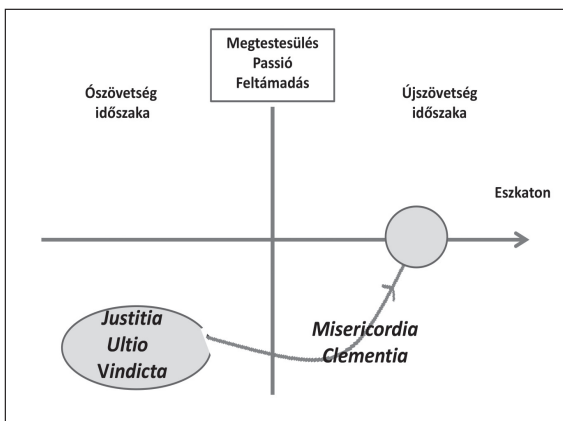
10 Lásd Russell, 1975.

2. ábra
Az Ótestamentum a bosszúállás,
míg az Újtestamentum
a béke időszaka



Vajon Krisztus nem tiltotta-e meg a jó magról és a konkolyról szóló példabeszédben (Mt 13,24–30), hogy kigyomlálják a konkolyt földjéből? A 12. században még ez a példázat akadályozta meg az eretnekek máglyára vetését.¹¹ Kortársaink közül sokan az Evangéliumok hasonló sugallattal bíró részei alapján az Újszövetséget a pacifizmus alapokmányaként értelmezik. Az evangéliumi pacifizmus efféle modern megközelítése azonban egyszerre helyes és helytelen. Amennyiben ugyanis a kereszténység nem veti el az Ótörvényt, illetve amennyiben az Ótestamentum jóslatai még nem teljesültek be egészen, annyiban a bosszú és a szent erőszak gyakorlata visszafogottabban az Egyház korszakában is folytatódik (3. ábra).

A királyok, akik a hadjáratokat vezetik és az igazságos kényszert alkalmazzák, az új korszakban természetesen kevesebb jelentőséggel bírnak, mint a papok, a béke jelképei. De ettől még a királyok nem léteznek kevésbé az Újszövetség idején, sőt a papság az ő erejük révén ér el oda, ahol a dogma és a tanítás révén



3. ábra
Az Újszövetség időszakára ható
és akkor beteljesülő
ószövetségi jóslatok

11 Lásd Bainton, 1932. 67–89. Petrus Cantor idevágó verseinek leiratát Buc, 2010a tartalmazza.

képtelen hatni.¹² Itt megjegyzendő, hogy a két évezred folyamán egyidejűleg létező, különböző keresztény felfogásokban a szent háború aszerint nyer több-kevesebb legitimitást, hogy milyen kapcsolatban áll egymással az Ó- és Újszövetség, azaz hogy éppen összekapcsolják vagy szétválasztják a kettőt.

Mivel az Atyaisten, a Hadak Ura és a Fiúisten, „aki az Ő békéjét adja nekünk”, egyik, Isten egyszerre rendelkezik a háború és a béke felett. Ezt az álláspontot közvetíti egy a 12. század közepén íródott liturgikus dráma, az úgynevezett *Antikrisztus-játék*, amelyben a költő a pogányságot megtestesítő *Gentilitas* szájába hamis, de találó pedáns bizonyítást ad:¹³

*Magasztalja mindenki
Az istenek halhatatlanságát.
És félelemmel telve tiszteljük
Az ő sokféleségüket.
Ostobák és valóban esztelenek mindazok,
A kik Istent egyedülinek állítják,
És arcátlanul szembeszegülnek ők
A legősibb korok óta bevett rítusokkal.*

*Mert ha abban hiszünk, hogy Ő az egyedüli,
Aki mindenben uralkodik,
Akkor elfogadjuk azt is,
Hogy egymással ellentétes és egymásnak ellentmondó dolgoknak van alávetve,
Hiszen egyrésztől kegyelmessége és könyörületessége által
Ő adja a békét, e jótéteményt,
Másrészt kíméletlen kegyetlenségével
Ott áll háborúk és viszályok forrásánál.*

A közvetlenül ezután színre lépő *Synagoga* kigúnyolja a keresztény Isten eszméjét, aki egyszerre meghal és megment a haláltól.¹⁴ A költő tehát kétféle elvakultságot helyez egyazon síkra, a politeistaét és a zsidóét, amelyek a kereszténység két meghatározó ellentmondását világítják meg. Az egyetlen Isten pogányok általi felfogásának képtelenségére a költő nem tud alapvetőbb példát találni, mint a harc és a béke szétválasztását. A háborúnak és a békének az isteniben való együttélése, amely a liturgikus dráma szellemében megfelel a bosszúálló igazság és a könyörület együttélésének, itt ugyanarra a síkra helyeződik, mint a kereszt misztériuma – legálabbis pedagógiai célból.

12 Gondolatmenetemmel itt teljes mértékben elhunyt berkeley-i mesterem, Gerard Caspary (1929–2008) tanításának és tanulmányainak tartozom. Tőle Caspary, 1978 olvasandó. Vö. Buc, 1989. 691–713.; Buc, 1994. 40–57. A szent erőszak témáját közvetlenül tárgyalja Buc, 2006. 451–486.; Buc, 2008. 9–28.

13 *Ludus de Antichristo*, 1981. 2. 9–16. sor. (A magyar ford. Ph. Buc francia fordítása alapján készült.)

14 *Ludus de Antichristo*, 1981. 4. 39–42. sor: „Mirum, si morti subcubuit, / qui vitam alius tribuit. / Qui se salvare non potuit, / ab hoc quis potest salvarit?”

A háború kizárólag meghatározott formákat öltve lehet igazságos. Szent Ágoston óta a háború engedélyezése és bármilyen kényszerrel illető döntés – A rómaiakhoz írt levél 13. fejezet 4. verse alapján – a fejedelem feladatkörébe tartozik. Az igazságos és a szent háborút is az uralkodónak kell viselnie. A 12. századtól azonban a társadalom jobbításának feladata és a sérelmek orvoslása alsóbbrendű személyekre is átruházható. A 16–17. századi vallásháborúk során alakult ki és vált elterjedté az a nézet, hogy – ha az uralkodó nem teljesíti a háborúra vonatkozó kötelességét – egy a királynak alárendelt személy is engedélyezheti az igazságteremtő erőszakot és háborút. Abban a történelmi pillanatban mindenütt a néptömegek ragadták magukhoz az erőszakot, méghozzá a tisztviselők oldalán. Protestánsok és katolikusok „Isten ügyében” mérszároltak a fejedelem igazságosságának látványos, nyilvános ceremóniáját utánozva körmenetekkel, kínzással, végtagok levágásával, tűzzel, vízzel és egyéb tisztító elemekkel.¹⁵

Az ezeket az erőszakos cselekményeket alátámasztó teológiai elvek valójában már az érett középkorban léteztek. Az egyik ilyen elvnek tekinthető a kollektív felelősség az igazságtalansággal szemben: aki nem lép közbe, holott megtehetné, az passzív tettetárs. Ezen elv alapján a 12. század utolsó harmadában élő Petrus Cantor és köre szerint a zsidók nagy többségének meg kellett volna akadályoznia a keresztre feszítést, amely egy igazságtalan ítélet következménye, a zsidók tehát kollektíven felelősek istenyilkosság ügyében.¹⁶ A másik olyan elv, melynek alapján az erőszak a közönséges emberek kezébe kerülhet, a misztikus test Egyházra vonatkozó fogalmából származik, melynek Krisztus a feje, illetve a misztikus politikai test fogalmából, a választott keresztény csoportéból, melynek felszentelt feje a király.¹⁷ A hetedik kereszties hadjárat (1248–1254) felfedi előttünk az egyik lehetséges kapcsolatot egyrészt az igazságos erőszak és a szent királyi háború, másrészt az általános erőszak között.

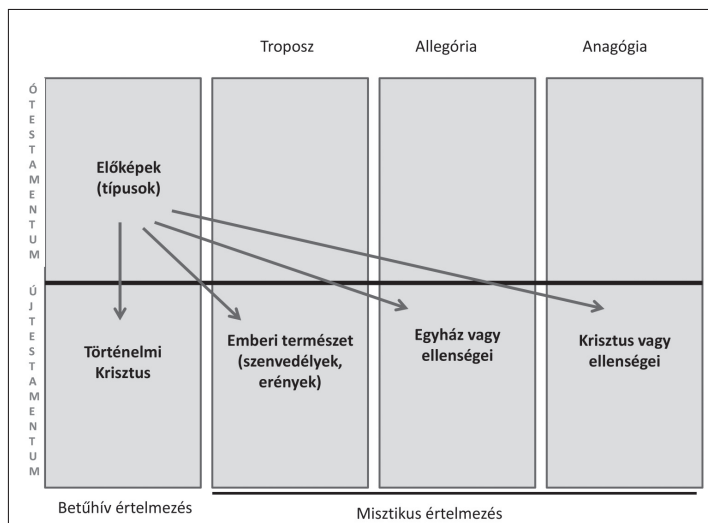
Damietta alatt, a partra szállást megelőzően a kereszties hadakat vezető IX. Lajos – a későbbi Szent Lajos – így biztatta katonáit: *„Barátaim és vazallusaim, legyőzhetetlenek leszünk, ha elválaszthatatlanok maradunk a szeretetben. (...) Nem vagyok Franciaország királya; nem vagyok a Szent Egyház. Ti vagytok a királyok; ti vagytok a Szent Egyház. Én is csupán egy ember vagyok, akinek Isten akarata szerint kiálszik az élete, mint minden más emberé. Biztosak lehetünk a közös ügyünkben: ha legyőznek minket, mártírként [a Mennybe – Ph. B.] emelkedünk; ha pedig győzünk, Isten dicsősége fog megnyilvánulni, és egész Franciország, sőt, mi több, a kereszténység dicsősége lesz nagyobb.”*¹⁸

15 Davis, 1979. 251–307.

16 Buc, 1994. 356–367.

17 Lásd Kantorowicz, 1989. Kantorowiczot olvasva nem szabad elfelednünk az átruházás mechanizmusának jogi „fikcióját”. Erről lásd Boureau, 1988.

18 *Chronica Majora*, 1872–1883. 156.: *„Amici mei ac fideles, insuperabiles erimus si in caritate inseparabiles fuerimus; non sine divino nutu huc transvehimus tam repentine; applecimus in terram quamcunque potenter occupatam. Non sum rex Franciae, non sum Sancta Ecclesia; sed vos utique omnes rex estis, vos sancta ecclesia. Non sum nisi unus solus homo, cuius vita, cum Deus voluerit, sicut unius alterius hominis exufflatur. Nobis omnis casus tutus est; si vincamur, martires avolamus; si vincamus, gloria Domini praedicabitur, et totius Franciae, immo Christianitatis, ampliabitur.”* (A magyar fordítás Ph. Buc francia fordítása alapján)



4. ábra
A Szentírás tipologikus értelmezése

Vagyis a francia király, mint a politikai test feje, „nemzetének” kollektív monarchiáját kiáltja ki a szent háború kapcsán egy lehetséges mártírium távlatában. A *caritas* egyesítette királyság misztikus teste válik a nemzeti és vallási győzelem valódi vektorává mind a győzelemben, mind a vereségben. Azok az adminisztratív és vallási reformok – különösen az 1247. évi nagy felmérés (*grande enquête*) –, amelyeket Lajos az 1240-es években, a keresztes hadjáratra készülvén hirdetett meg,¹⁹ minden bizonnyal erősítették a hallgatóságban azt a meggyőződést, hogy az uralkodó szavai őszinték. A keresztes hadjárat és a megújulás gondolata szorosan összefonódnak. A 13. században valamennyi keresztes hadjárat kísérő jelensége volt egy az erkölcsi és a politikai testet érintő reform. A rossz elleni harcot valamennyi fronton viselni kellett: a külső, egyszerre anyagi és lelki háborút a pogányok ellen; a belső háborút a tévtanok, a hamis atyafiak, a romlott klerikusok és a zsidók ellen; közösségben vagy egyénileg a szenvedélyek ellen.²⁰

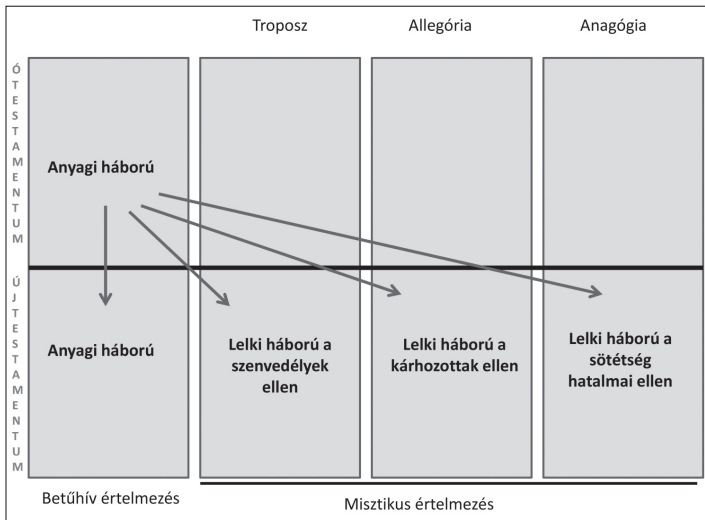
A szent királyt megtapsoljuk az adminisztratív és igazságügyi reformjaiért; kevésbé értjük meg azonban szenvedélyes antiszemitizmusát, a zsidók kifosztását a keresztes hadjárat finanszírozására, illetve a Talmud-égetését (1240–1241).²¹ Holott ezek a rendeletek egységet alkotnak. Egységet alkotnak a király vallásosságában; egységet alkotnak a teológia és a Szentírás jelentéseinek játéka okán. Idézzük fel röviden, hogyan olvassák az exegeták az első századok óta a Bibliát, különösen az Ótestamentumot. Elsősorban a jóslatokra figyelnek fel az Ótestamentum szöve-

készült.) Vö. a Matthieu Paris által a Templom Nagymesterének tulajdonított szónoklattal, amelyet a mansúrai csata előtt az arrogáns Artois-i Róbertnek tartott a vele való vita lezárására: „*Insuperabiles essemus, si inseparabiles permanemus. Sed infeliciter dividimur, similes arenæ sine calce, unde inepti ædificio spirituali et cœmento caritatis expertes, macerix depulsæ consimiles erimus profecto ruinosi.*”

19 Lásd Dejoux, 2014.

20 Lásd Buc, 2008. 19–21.

21 Le Goff, 1996. 179–180., 804–807.; Le Goff, 1999. 39–46.; Dahan, 1999. 7–20.



5. ábra
Az Ótestamentumban
szereplő háború
újtestamentumi
értelmezési lehetőségei

geiben, másodsorban azokra a képekre, amelyek az Új Korszak *előképeit* mutatják.²² Az úgynevezett tipologikus értelmezés során a Szentírást egyrészt betű szerint olvassák (az írott szöveg azt fejezi ki, ami a szavak elsődleges jelentéséből fakad), másrészt a misztikus jelentések fényében, amelyek *előképeket* fednek fel (az írott szöveg a képein keresztül valójában vagy Krisztusról, a küldetéséről és feladatáról beszél; vagy az Egyházról, annak szentségeiről, felépítéséről, viszontagságairól; illetőleg az erény és bűn között vergődő emberi természetről) (4. ábra).

Egy az Ószövetségben szereplő háború valójában tehát jelentheti (jóslaton keresztül) az új idők fizikai konfliktusát, illetve Krisztus harcát a démonok ellen, de utalhat az Egyház és a kiválasztottak kárhózzottakkal szembeni harcára, vagy a belső, esetleg külső szenvedélyek elleni küzdelemre, de jelentheti akár egyszerre mindegyiket is (5. ábra).²³

A kis pástorok mozgalma

Lássunk egy példát a külső szent háború, a reformok és a társadalom – ha kell, akár polgárháború révén történő – megtisztítása, illetve az öntisztulás közötti összefüggésre, amely a Nyugat történelmét a francia forradalmon keresztül a 19. század véres utópiájáig áthidalja.²⁴ Az amerikai polgárháború, amelyet Északon és Délen

22 Daniélou, 1950 jó bevezetést nyújt a tipológiához.

23 Aquinói Szent Tamás ennek köszönhetően helyezheti ugyanarra a síkra az anyagi háborút és azon imádságokat, melyekkel Istent kérjük ellenségeink megbüntetésére. Lásd Russell, 1975. 260.

24 A Szentírás jelentései játékanak politikai kihatására gyönyörű példa ez a jakobinusok körének egyik beszédéből (1791. december 18.) idézendő részlet, amelyet a *Patriote Français* publikált 1791. december 28-án: „Ez embernek ember, franciának francia, testvérnek testvér elleni háborúja a fejedelemségnek a nemzet ellen vezetett háborújával vegyítve: külháborúval egyesített polgárháború. (...) A nemesség háborúja az

az 1850-es évek végétől kibontakozó harmadik nagy vallási ébredés (*Third Great Awakening*) jámborsága táplált, morális reformokkal alátámasztva mindkét haderő számára és a civil lakosság körében is az evangéliumi hit megújulásának alapját jelentette.²⁵ Az erőszak és a vallás közötti kapcsolat efféle konfigurációja azonban nem minden civilizációban jelenik meg; hiányzik például a mezoamerikai világból, amelyhez a korábban említett aztékok is tartoztak.

Az 1251. évi, magukat *kis pásztoroknak* (*pastoureaux*) nevező szegények furcsa mozgalma jól példázza azt, hogyan tudja a nép a szent háború és a reformok közötti összefüggést magáévá tenni, és a király távollétében az uralkodói kötelezettségeket kisajátítani.²⁶ Szűz Mária küldöttjeiként a *kis pásztorok* az Egek Királynőjének lobogója alatt zászlóaljakra szerveződtek, hogy segítsenek az egyiptomi fogóságban lévő királyon. Keresztes néphadjárataikat a kortárs krónikák mindegyike elítéli, pedig a történész összefüggő vallásosságot olvashat ki a sorok mögött. A *kis pásztorok* vezetői – jegyzik fel a krónikák – elválasztják a házaspárokat, holott nincsenek felruházva a papság rendjével.²⁷ Botrány, de vajon nem azért tették, hogy a hadba vonulók a feleség akadály nélkül kelhessenek útra? A vezetőik – tudósítanak tovább a krónikások – a házasság szentségével visszaélve kötnek össze férfit és nőt. Botrány, de vajon a házasságon keresztül nem a szexuális vágyakat kívánták jogi keretek közé szorítani, amelyeket 1098 után a keresztes hadjáratok elleni isteni harag indítékának tekintettek?²⁸

A *kis pásztorok* rátámadnak a papságra, főként a kolduló rendekre.²⁹ Szörnyűség és átok, de vajon nem azért tették, mert egyrészt őket tekintették felelősnek a keresztes hadjárat sikertelenségéért – a kolduló rendek ugyanis hitük szerint annak a III. Ince pápának az ügyvivői voltak, aki pusztá hatalomvágyból (*libido domnandi*) prédikált II. Frigyes német-római császár ellen –, másrészt mert nem tartják be a szegénységi fogadalmat, beszennyezve ezzel az igen keresztény királyságot? A *kis pásztorok* – teszik hozzá a krónikák – kisemmizik a zsidókat és elégetik a könyveiket.³⁰ Ez a tettük azonban menthetőbb, mint az, hogy zavart keltve egyetemi oktatókat is legyilkoltak.³¹ De mégis kit utánoz törekvéseivel a mozgalom, és kinek igyekszik kedvében járni?

Végül is maga az igen keresztény király fordult a teológiai szempontból romlott, uzsorás zsidók ellen, ő óhajtotta – szembekerülve a pápával, papságát dorgálva – a királyság megújulását. Akárcsak a *kis pásztorok*, akik a tours-i kolostor

egyenlőség ellen, a kiváltságoké a közös természet ellen, a szenvedélyeké a közös és egyéni morál ellen, az önkényuralmaké a személyek szabadsága és biztonsága ellen.” Kruse, 2003. 114. Lásd Buc, 2008. 24–25.

25 Lásd többek között Stout, 2006.

26 Cohn, 81–87.; Barber, 1984. 1–23.; Dickson, 1988. 249–267.

27 „...si commença à prééchier et à despecier mariages”, azaz „predikálni kezdtek, és szétválasztották a házasságokat”. *Chroniques de Saint-Denis*, 1854. 115.

28 „...faciebant sponsalia”: *E chronico sancti Laudi Rotomagensis*, 1894. 396.; *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*, 1902. 500–501.

29 *Chronica universalis Mettensis*, 1879. 522.

30 „...intravit synagogam Judæorum, destruxitque libros eorum et bona diripuit”: *E chronico sancti Laudi Rotomagensis*, 1894. 396.

31 Uo. 396.

dominikánusait a köztéren megkorbácsolták, és penitenciára kényszerítették, mivel e kolduló testvérek a gazdagságukkal semmibe vették szegénységi fogadalmukat. Kik tehát, saját felfogásuk szerint, a *kis pástorok*? Nem túlzás azt állítani, hogy ők Franciaország királyai, annál is inkább, mert IX. Lajos fogságban van (legalábbis 1251-ben még így vélték, noha a király már kifizette a mamelukoknak a váltságdíjat). Hitük szerint ők a Szent Egyház is, mivel annak feje, a pápa a keresztes hadjárat kárára éppen a császár ellen szövetkezik. A kortárs beszámolók, mint Matthieu Paris vagy a *Metzi krónika* ugyanakkor a mozgalom tagjaiban a Sátán és az egyiptomi szultán összeesküvő szövetségének fegyveres megtestesítőit látta, egy rakás haramiát, törvénytelen, prostituáltat, pogányt, hitehagyottat, eretneket, akiket kriptomuzulmánok vezetnek.³²

A papság által hirdetett egyetemes összeesküvés nyomán maguk a *kis pástorok* is cinkosságra gyanakodtak az istengyilkos zsidók, valamint az ördögért és a muzulmánokért a kereszténységet eláruló elit között. Hosszú távú lenyomat ez: a kiválasztott népek valamennyi kríziséhez tartozik egy egyetemes összeesküvés-elmélet. Ha hihetünk a salemi boszorkányok vallomásainak, a boszorkányok, akiket a Massachusetts állambeli puritánok belső ellenségeiknek tekintettek, egy az angol telepesek elleni harcra buzdító, indián vonású Sátán vezetésével, indián törzsfőnökök és kanadai franciák társaságában megünnepelték a sabbatot, és katolikus ajtatóskönyvet olvastak együtt.³³ Mielőtt azonban gúnyolódni kezdenénk amerikai testvéreinken, gondoljunk bele, hogy egy évszázaddal később a nagy francia forradalom idején rögzült ellenségképbe beletartozott valamennyi angol, porosz, osztrák, emigrált francia nemes, ellenálló pap, monarchista, elvakult, így vagy úgy gyanús, illetve a polgári léthez nem illő szenvedélyeket tápláló személy. Ennek alapján a forradalom erénypolitikája rövid idő alatt rémuralomba torkollott.³⁴

Morális reform – a keresztes hadjáratok szelleme

Ezzel most éppen azt állítottam – amit nagyjából a 13. század elejétől prédikációiban a papság is követelt –, hogy a keresztes hadjárat magában foglalja a királyság (amelyet olykor az Egyházzal vagy legalábbis annak előhadával, a kiválasztott katolikus francia nemzettel azonosítottak) politikai és morális reformját. Ugyanakkor ez fordítva is igaz lehet, azaz a középkor végi nemzeti vállalkozások könnyen teret engedtek a keresztes hadjáratok szellemének. Claudius Sieber-Lehmann rámutat arra, hogy a svájciak és Habsburg, illetve burgund ellenfeleik például „lélekben törökök”-nek tartották egymást.³⁵

A keresztes hadjárat és a nemzetért vezetett háború közötti kapcsolat a franciáknál jól ismert Jeanne d'Arc esete kapcsán is megragadható. Az orléans-i

32 *Chronica universalis Mettensis*, 1879. 522.

33 Norton, 2003. 180. A rákövetkező korszakot és a háború, a vallási szabadság és a politikai szabadság közötti kapcsolatot illetően: Hatch, 1977.

34 Buc, 2008. 21–27.

35 Sieber-Lehmann, 1991. 561–602.

szűz, maga is a *kis pásztorok* egyike, az angolok és az általa hamis franciáknak nevezett burgundi párt elleni háború kifejeletként a békét, majd újra a háborút nevezi meg, az utolsót az utolsók között, amely a végső békéhez vezet. Ha az igazságos háború végeztével az angolok csatlakozni akarnak hozzá, akkor velük együtt fog a huszita eretnekek ellen harcolni, majd elindul visszahódítani a Szentföldet a muzulmánoktól. A Jeanne d'Arc vezette háború a dauphinért és a francia királyságért a szent háborútól kölcsönözte reformációs vonásait: az általa vezetett hadseregben nincs istenkáromlás, nincsenek prostituáltak, szerencsejátékok, hamis úton szerzett javak. Delaruelle kanonok szavaival élve: „Jeanne nem tűrt semmiféle megalkuvást, és megkövetelte, hogy hadserege, küldetéséhez méltóan, kegyelmi állapotban legyen.”³⁶

De nem csupán megalkuvásról van szó. Jeanne a szent háborúból veszi át a békekötés elutasítására való hajlamot is. Az orléans-i szűz szerint a valódi békét kizárólag a lándzsák hegyével, és nem a burgundiakkal kötött fegyverszünet révén lehet elérni. A keresztes hadjáratok teológusai a belső kategóriához tartozó ellenségeket *hamis testvéreknek* vagy *hamis keresztényeknek* nevezik; Jeanne az Egyház és az annak szabályaival szembeni hűtlenek alkategóriáját *hamis franciákká* kereszteli át. Jeanne-t a békekötés elutasítása, olykor pedig a könyörület megtagadása jellemezte. Az orléans-i szűzhöz legközelebbi források ráadásul azt sugallják, hogy a roueni törvényszék által 1431-ben felhozott egyik vád valós: Jeanne vérengző és kíméletlen. Mint ahogy egy kényszer alatt tett vallomásában be is ismerte: „Kegyetlenül kívántam az emberi vér ontását.”³⁷ Csodálójá, Perceval de Cagny szerint Jeanne a zsidó Ószövetség idejének szent háború szabályait követve vezetett ostromot. A Második Törvénykönyv (5Móz 20,10–14) előírásainak megfelelően először felszólította a védőket a fegyverletételre, s ha ez nem vezetett eredményre, lemészárolta a város védelmezői közül a férfiakat.³⁸ Ugyanezen szentírásbeli szabályokat követve vezette Jeanne kortársa, Jan Žižka, a cseh husziták fegyveres parancsnoka is a maga szent háborúját a katolikusok és Luxemburgi Zsigmond császár ellen.³⁹

A háború kegyetlensége

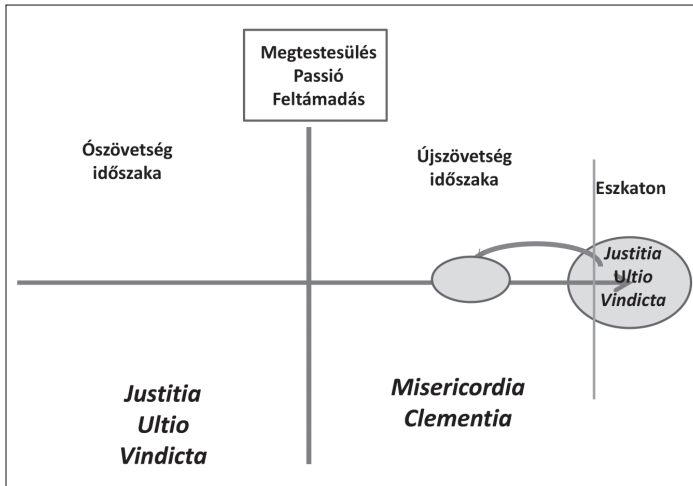
Természetes, hogy a hadviselők szükség esetén megfelelkeznek az egyetemes humanizmusról. Ennek ellenére a háború kegyetlenségre hajló tendenciáját elsősorban mégis a teológia fényében kell értelmezni, még akkor is, ha a körülmények és olyan vallássemleges mentalitások, mint például a becsület fogalma bonyolítják az eseményeket. Igaz, hogy az Egyház ideje kegyelmi idő, de mi történik majd e korszak végével? Az idők végezetének közeledtével, azaz az utolsó ítéletet megelőző eseményeknél újra megjelenik az Ótestamentum bosszúálló Istene. Az 1419–1420-as években a huszita szélsőségesek, vagy az 1095–1100-as évek keresztesei-

36 Delaruelle, 1975. 369.; Beaune, 2004. 248–255.

37 Eskü alatt való tagadás. Lásd Quicherat, 1841–1849. 1. köt. 447. Vö. Michaud-Fréjaville, 1999. 331–340.

38 Fraioli, 2000. 72–73.

39 Vavřinec z Březové, 1893. 544.



6. ábra
Az utolsó ítélet pillanataiban újra megjelenik a bosszúálló Isten

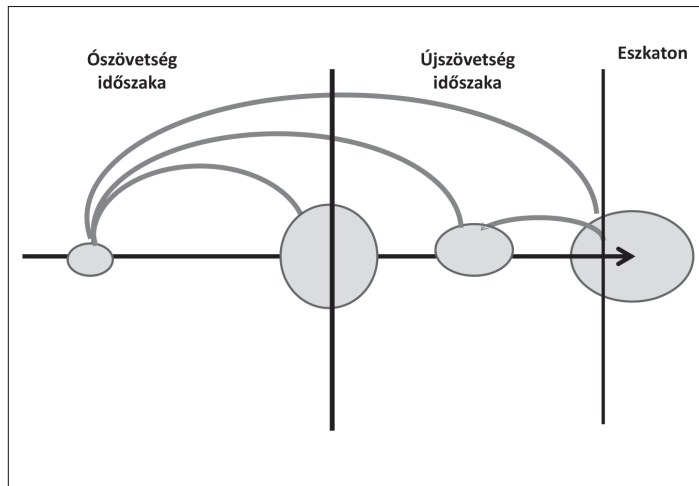
nek egy része magukat öldöklő angyaloknak, a végső aratás napszámósaik tartották, akik elválasztják a búzát a konkolytól, hogy a gyomot a tűzbe vethessék.⁴⁰ Az ómega pillanatában minden felgyorsul; a pogányok és zsidók már csupán vagy a megtérés, vagy a halál között választhatnak; az eretnekek előtt bezárul a töredelmes tere. A radikális husziták, ismertebb nevükön táboríták, gyakran kivégzik, sőt el is égetik a szimóniás papokat, illetve laikus ellenségeiket.⁴¹ Mind támogatóik, mind ellenfeleik egyetértenek abban, hogy a táboríták kezüket „mossák a gonosznak vérében” (Zsolt 58,11). A kegyelem megtagadása, mely abban nyilvánul meg, hogy nem ejtenek hadifoglyokat, azokat a pillanatokat is jellemzi, amelyeket az Ítéző Isten mintegy a végső bosszú földi ízelítőjeként rótt ki, vagy azokat, amelyek ugyan nem részei szoros értelemben az eszkatonnak, mégis az utolsó harcokat hirdetik meg (6. ábra).

Az új korszak egyes kegyetlen eseményei valójában már az Ótestamentum valamely típusában vagy jóslatában megjelenhettek, ez a típus vagy jóslat ugyan csak az eszkaton irányába mutat; vagy maguk is egy eszkatologikus pillanat típusaiként vagy jóslataiként értelmezhetőek (7. ábra).⁴² Itt mutatkozik meg a különbség az azték vallásos erőszak és az európai kereszténység erőszakos cselekedetei között. Utóbbi ugyanis vagy akkor történik, amikor egy csoport meggyőzi magát arról, hogy elérkezett az eszkaton, és hogy a történelem utolsó aktusa játszódik; vagy akkor, amikor Isten egy kivételes parancsot ad, amely ugyanolyan kapcsolatban áll a békevágygal, mint a csoda a természeti törvényekkel.

40 Lásd Buc, 2006. 482–485.; Buc, 2011. 43–52.

41 A huszitákat illetően lásd Heyman, 1955; Šmahel, 1985; Šmahel, 2002; Kalivoda, 1976; Bartoš, 1986; Fudge, 1998; Housley, 2002. 33–61.; Marin, 2005. A témát eszmetörténeti szempontól tárgyaló referenciamű 50 év távlatából is: Kaminsky, 1967.

42 Buc, 2006. 475–477.; Buc, 2008. 16.



7. ábra
Az eszkaton irányába
mutató ótestamentumi
típus

A történelmi végpont elérésének tudata keresendő a 16. századi vallás-háborúk mögötteseként, mint azt Denis Crouzet kimutatta;⁴³ szekularizált változata a bolsevizmust és a nácizmust hatotta át, kismértékben pedig az Újvilág gyarmatosítói által vezetett háborúkat is. Az 1636–1638-as években a Massachusetts állam-beli puritán telepesek megtámadtak egy indián törzset, a píkotokat, akiket kettős gyilkosság elkövetésével vádoltak. 1637-ben milíciáik elégették és megölték több száz indiánt a connecticuti Mystic nevű faluban. Isten – magyarázta a telepesek egyik vezére, Mason kapitány – látván, hogyan pusztulnak el az istenkáromlók mintegy a kemence tüzeiben, kacagott.⁴⁴ Más források így számoltak be az esetről: „Szörnyű volt látni, amint [a píkotok – Ph. B.] elégnék a tűzben, és a patakokban folyó vér kioltja a lángokat. Szörnyű émelyítő szag terjengett, a győzelem mégis jó illatú áldozatnak tűnt szemünkben (...).”⁴⁵

A puritánokat tehát bámulatba ejtette, hogy az Úr az igazságos bosszú végrehajtása végett elvett tőlük mindenféle kegyelemre való hajlamot és részvétet. Ami általában erény, az a szent háború idején gyengeséget és akadályt képez. Philip Vincent ezt írja még mindig az 1637–1638-as vérengzésekkel kapcsolatban:⁴⁶ „A részvét időnként mindent meghamisít, ezért bizonyos esetekben a szigorú igazságnak kell átvennie az uralmat” (*Mercy marres all sometimes, severe Justice must now and then take place*). Ez a felfogás a kálvinizmus tanításában is megtalálható. A Második Törvénykönyv (5Móz 13,6–9) egyik előírása szerint legközelebbi család-

43 Crouzet, 1990.

44 *God „laughed His enemies and Enemies of His People to Scorn, making them as fiery Oven [lásd Zsolt 20/21,9-10]. (...) Thus did the Lord judge among the Heathen, filling the Place with dead Bodies“.* Mason, 1736. 9. Idézi Vaughan, 1965. 145. A konfliktust illetően lásd Cave, 1996.

45 „It was a fearful sight to see them thus frying in the fire and the streams of blood quenching the same, and horrible was the stink and stench thereof; but the victory seemed a sweet sacrifice [lásd Fil 4,18] (...).” Bradford, 1953. 296. Idézi Kupperman, 1980. 185.

46 Vincent, 1637. fol. B3(r). Idézi Kupperman, 1980. 175.

tagjainkat, még feleségünket és legjobb barátunkat is meg kell ölni, ha bálványimádásra akarnak rávenni minket. A bibliai verset kommentáló Kálvin János szerint Isten ezekben az esetekben azt várja el, hogy az istenfélő ember felülkerekedjék legerősebb természetes érzésein. Amikor Isten ügyéről van szó, az Úr megkeményítheti szívünket, látszólag *inhumanum* má tehet, hogy megmeneküljünk az irgalom és a könyörület túl emberi érzéseitől, amelyek megakadályoznának abban, hogy az Ő dicsőségére igazságot tegyünk (*vindicare sua gloria*).⁴⁷

Egy tautológiával élve: az Idők végezetével vezetett háború az utolsó. Ebből az eszkatológiából származik a remény, olykor pedig az a meggyőződés, hogy a jelen háborúja lesz az utolsó, amely az örök békébe fog torkolni. Talán emlékszünk arra, hogy 1989-ben az esszéista Francis Fukuyama az *Idők végezetét* hirdethette meg,⁴⁸ értelmezése szerint ugyanis a hidegháború, az ideológiák végső összeütközése az Amerikai Egyesült Államok által védett liberalizmus győzelmével lezárult. Most tehát örök béke uralkodik. Az első világháború fejleményeként prédikált wilsoni utópia egy hosszú életű hagyomány része, amely Nyugat-Európában 1917–1921-ben kihalt, de az Újvilág protestáns kortársainál tovább élt.⁴⁹

Háború és béke a középkori dialektikában

Elérkeztünk az ellenponthoz: a középkori dialektikában a béke nem egy súlytalan, a háborúhoz kötött elem. Valós dialektikáról van szó, és nem egyszerűen polaritásról. 1431-ben a burgundi bírák Jeanne-t vérengzéssel vádolták, de már Pierre Cauchon 1431. évi törvényszékének felállítására előtt, 1429-ben a Jeanne-t politikailag kedvezően megítélő, a dauphinhoz közel álló személyek arról vitáztak, vajon egy látnok igazolhatja-e misszióját háborúval, mármint Orléans felszabadításával. Ezek a kételyek világosan tükrözik, hogy a béke gondolata nem fantom jellegű. Krisztusnak, a béke urának ígéit nem veszik cinikusan semmibe; a háború arisztokratikus kultúrája nem seprűzi ki azokat, és az eszkatológia sem vezet el mindenkit a kiirtás logikájáig. 1420–1434 között majd másfél évtizeden át a csehek ellenkeresztes hadjáratokat indítottak a Zsigmond császár által újra és újra elrendelt katolikus keresztes hadjáratokkal szemben. A huszita mozgalom balszárnya, a Tábor-hegyén edződött öldöklő angyalok radikális eszkatológiája a prágai egyetem huszita oktatóit arra sarkallta, hogy korlátokat állítsanak. Habozva ugyan, de elfogadták, hogy az uralkodó lemondása esetén a közösség magához ragadhatja az igazságszolgáltatás kardját, ugyanakkor arra intettek, hogy az erőszakkal szemben a legbiztosabb út a passzivitás és a mártírság – a bibliamagyarázat szóhasználatával: a misztikus

47 LXXXVII. prédikáció a Második törvénykönyv 13. fejezetéről, 3. rész (1555). Calvin, 1884. 251. oszlop: „(...) *lábunk alá kell vetnünk minden természetes vonzódást, ha az Ő dicsőségéről van szó.*” És távolabb (Vincent kijelentéseihez közel álló): „(...) *hogy minden itteni könyörületet távol vessünk magunktól.*” Vö. a Törvénykönyvek latin kommentárját is: Calvin, 1882. 360.

48 Fukuyama, 1989. 3–18.

49 A hidegháború vallásos értelmezését illetően lásd Foglesong, 2007. A misszionáriusok a telepekre érkezve elfelejtetik a fővárosban jelen lévő ideológiát. Erre lásd Kieser, 2010.

háború. A betű szerinti háború veszélyes útjára csupán a keserű szükség diktálta türelemmel felfegyverkezve szabad rálépni. Az oktatók megkérdőjelezik az ótestamentumbeli harcok példaszerűségét is, különösen a Makkabeus háború kapcsán.⁵⁰ A háború korlátozása egyenlő a *konjunktív* tipológia korlátozásával, amely a *diszjunktív* tipológiával ellentétben az Ótörvény morális és politikai rendelkezéseit az Egyház korszakára vonatkoztatja, s ezen időszak modelljét látja bennük.⁵¹

Ettől is meglepőbb Petr Chelčický álláspontja. Az elkötelezetten pacifista Chelčický fellebbezhetetlenül tagadja az Ótestamentum példaszerűségét. Krisztus óta a háború és a kényszer lényegükben pogányokká váltak. Chelčický szerint az a tény, hogy a keresztényeknek hitük megvédéséért kardot kell ragadniuk, a Sátánnak az Igaz Egyház elleni utolsó kísértése. A Sátán volt az, aki előbb – a constantinusi adomány révén – az Egyházba bevezette a hatalom és az uralkodás gondolatát; később ő teremtette meg a kolduló rendeket, amelyek szegénységet mímelve, csörrenő pénzérmék ellenében, a bűnök megbocsátását kínálják, utóbb pedig meggyőzte a táboritákat, hogy ők a végső aratás angyalai: *„Majd a Sátán egy másik öltözetben, a prófétákéban és az Ótestamentuméban ment hozzájuk [a táboritákhoz – Ph. B.], s így együtt jelöltek ki egy közelgő napot az Ítéletre. Azt vették fejükbe, hogy ők angyalok, akiknek Krisztus Egyházát mindennemű gyalázattól meg kell tisztítaniuk, a világ felett pedig ítélezniük kell. Ennek révén sok gyilkosság tapadt kezükhöz, s sokakat szegénységbe taszítottak.”*⁵²

Chelčický pacifizmusa a középkori politikai kultúrában vagy a vallásháborúk korában ritka jelenség volt. A katolikus ortodoxia szempontjából – még a prágai egyetem huszita oktatói szerint is – ez az irenizmus legalább annyira eretnek jellegű, mint a huszita mozgalom táborita szárnyának kegyetlenségbe torkolló háborúpártolása. A táboriták a misztikus olvasatokban összeolvadó anyagi és lelki vívódás túlzóan spiritualizált háborújának képviselői. Ezt a két harcot, az anyagi háborút és a lelki háborút a pacifizmus szétválasztja, és normatív szempontból radikálisan szembeállítja egymással. E két pólus között a prágai egyetem Aquinói Szent Tamás hagyományait őrző skolasztikusai is fenntartják a feszültséget és a megkülönböztetést, midőn az anyagi kard lelki ürügy általi megragadásának „veszedelmesebb útját”-ról, illetve az erőszakkal szembeni passzivitás „biztonságos útját”-ról beszélnek.⁵³ Ebben a közegben körvonalazódnak és erősödnek fel azok a szabályok, amelyek az erőszakot hivatottak korlátozni, határok, melyeket a táboriták 1419–1420 táján látszólag kezdtek semmibe venni.⁵⁴

50 Jakoubek ze Stříbra, 1967a. 528.; Jakoubek ze Stříbra, 1977. 56–57. A Makkabeusokra lásd Auffarth, 2002; Buc, 2006. 468–473.; Signori, 2012. Utóbbi kötetben egy fejezetet a huszitáknak és a Makkabeusoknak szentelnek: Rychterová–Soukup, 2012.

51 Reinitz, 1972. 108., 111. Lásd még többek között Chydenius, 1965.

52 Chelčický, 1911. 27–28.

53 Különösen Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica* II.II.40 q. Lásd Jakoubek ze Stříbra, 1967a, 1967b. Vö. Russell, 1975. 249–270.

54 De amire Tábor az 1419–1420-as eszkatologikus krízis után hivatkozni fog, mint Mikuláš z Pelhřimova is tizenöt évvel később. Lásd Mikuláš z Pelhřimova, 1970. 481., 483–484., 687–689.

Az igazságos háború szabályai

A fentiekben a keresztény hagyomány sötét oldalát vázoltam fel, elérkezett az idő, hogy a nyugati kereszténység pozitívumait is hangsúlyozzam. A huszita mozgalom után egy évszázaddal a spanyol birodalom egyik legjelentősebb teológusa, Francisco de Vitoria az Újvilág meghódításán, az azték és inka bálványimádó, emberáldozatra és önkényuralomra hajló királyságok megsemmisítésén elmélkedik.⁵⁵ Vajon szükséges volt-e a keresztény Spanyolország részéről arra a beavatkozásra, amely véget kívánt vetni mind a kulturális áldozás iszonyatának, mind a despotizmusnak? Ezen gondolatmenet keretében fogalmazza meg Vitoria az igazságos háború szabályait, amelyet később a genfi egyezményekben szinte változatlanul át is vesznek.

Vitoria annak a Domonkos-rendnek a tagja, amely a katolikus Európának az inkvizítorokat adja. A korábban többször emlegetett jó magról és konkolyról szóló példabeszédben Vitoria nem az öldöklő angyalok típusát látja, akiknek nyalábokban kellene elégetniük az istentelenekeket, hanem visszatér az ágostoni olvasathoz, mely szerint amíg ez a világ fennáll, a szétválasztás és a gyilkolás nem az emberek feladata. Ki tudja, hogy ki lesz Isten szemében valójában kiválasztott vagy elkárhozott? Vitoria visszatér tehát a példabeszéd azon értelmezéséhez, amely a 12. századig visszatartotta a papságot az eretnekek máglyán történő elégetésétől, és visszatér annak szentírásbeli forrásához is, ugyanakkor általános érvényre emeli: ostrom alkalmával a hadvezér nem szedhet civil áldozatokat csak azért, hogy a várvédő katonák életét kioltsa. Az egyházi jogi diskurzus tehát az emberi jogok, a népek közti kapcsolattartás vallások felett álló szintjére emelkedik, ahol a katonák és a civilek az eretnekek és az ortodoxok helyét veszik át. Tilos a kölcsönös kártevés. Messze vagyunk már a Béziers 1209. évi ostrománál elhíresült „Öljétek meg mind, Isten felismeri majd az övéit” felfogástól, bár a folyamat visszafordíthatatlanságával sem áltathatjuk magunkat.⁵⁶

Értekezésünk végéhez érve leszögezhetjük, a kereszties hadjáratok gondolata nem az aztékoktól ered, miként a sztálini tisztogatások végrehajtói sem ők voltak, ahogy az emberi jogok és azok védelmében tett fegyveres humanitárius beavatkozások sem az ő nevükhöz köthetőek. Ezek annak a komplex nyugati hagyománynak részei, ahol a szent vagy igazságos háború és a béke egyenrangú kötelezettségek, s ezek egyidejű szentsége állandó és nehezen feloldható feszültséget szül. E nyugati hagyomány részesei vagy gondolkodói krízishelyzet előtt állva két választás között őrlődnek: ontsanak-e vért a jó ügy érdekében vagy önfeláldozás árán is a vérontás elszenvetői legyenek inkább. Ez az etikai paradoxon korunk egyik legmélyrehatóbb középkori öröksége; kétértelmű, ugyanakkor termékeny lenyomata.

Fordította: Lukács Edit Anna

⁵⁵ Vitoria, 1917. 288.

⁵⁶ „*Cædite eos, novit enim Dominus qui sunt ejus.*” Césaire de Heisterbach, 1851. 301–302. A keresztiesek tanácsot kértek a legátustól, mert nem tudtak különbséget tenni a béziers-i foglyok között, tudniillik melyikük kathar és melyikük katolikus: „*Non possumus discernere inter bonos et malos.*” Berlioz, 1994. Ez a tanulmány (egyéb erényein túl) a helyes fordítást is tartalmazza: „*Mészároljátok le őket, mert ismeri az Úr az övéit.*”

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források

Actus pontificum Cenomannis

1902 *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*. Publ. par Busson, Gustave-Ledru, André. Le Mans, 1902. (Archives Historiques du Maine, 2.)

Bradford

1953 Bradford, William: *Of Plymouth Plantation, 1620–1647*. Ed.: Morison, Samuel Eliot. New York, 1953.

Calvin

1882 Calvin, Jean: *Corpus Reformatorum*. Vol. LII. Brunswick, 1882. (Ioannis Calvinii Opera, XXIV.)

1884 Calvin, Jean: LXXXVII. prédikáció a Második Törvényköny 13. fejezetéről, 3. rész (1555). In: *Corpus Reformatorum*. Vol. LV. Brunswick, 1884. (Ioannis Calvinii Opera quae supersunt omnia, XXVII.)

Césaire de Heisterbach

1851 Césaire de Heisterbach: *Dialogus miraculorum*. Ed.: Strange, Joseph. Köln, 1851.

Chelčický

1911 Chelčický, Petr: *O boji duchovním a o trojím lidu*. Vydal: Krofta, Kamil. Praha, 1911.

Chronica majora

1872–1883 Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani: *Chronica majora*. Vol. 6. *Addimenta*. Ed.: Luard, Henry Richards. London, 1872–1883. (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, 57.)

Chronica universalis Mettensis

1879 *Chronica universalis Mettensis*. In: *Monumenta Germaniae Historica Scriptores*, Bd. XXIV. Hrsg. v. Waitz, Georg. Hannover, 1879. 502–526.

Chroniques de Saint-Denis

1854 *Chroniques de Saint-Denis*. In: *Recueil des historiens des Gaules et de la France*. Tome 21. *Contenant la deuxième livraison des monuments des règnes de Saint Louis, de Philippe le Hardi, de Philippe le Bel, de Louis X, de Philippe V et de Charles IV, depuis MCCXXVI jusqu'en MCCCXXVIII*. Éd. par Bouquet, Martin-Deliste, Léopold. Paris, 1854. 103–122.

E Chronico sancti Laudi Rotomagensis

1894 *E Chronico sancti Laudi Rotomagensis*. In: *Recueil des historiens des Gaules et de la France*. Tome 23. *Quatrième livraison des monuments des règnes de Saint Louis, de Philippe le Hardi, de Philippe le Bel, de Louis X, de Philippe V et de Charles IV*. Éd. par Bouquet, Martin-Wailly, Natalis de-Deliste, Léopold-Jourdain, Charles. Paris, 1894. 395–397.

Jakoubek ze Stříbra

1967a Jakoubek ze Stříbra: *Audio cum contra percussores*. In: *A History of the Hussite Revolution*. Ed.: Kaminsky, Howard H. Berkeley, 1967. 527–528.

1967b Jakoubek ze Stříbra: *Noverint Universi*. In: *A History of the Hussite Revolution*. Ed.: Kaminsky, Howard H. Berkeley, 1967. 525–528.

1977 Jakoubek ze Stříbra: *De bello*. In: Goll, Jaroslav: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmisches Brüder*. 2 Bände in einem Band. Hildesheim, 1977.²

Ludus de Antichristo

1981 *Ludus de Antichristo*. Hrsg. v. Vollmann-Profe, Gisela. Göppingen, 1981.

Mason

1736 Mason, John: *A Brief History of the Pequot War: Especially of the Memorable Taking of Their Fort at Místick*. Boston, 1736.

Mikuláš z Pelhřimova

1866 Mikuláš z Pelhřimova: *Chronicon Taboritarum*. In: *Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen*. Teil III. Hrsg. v. Höfler, Karl. Wien, 1866. (Fontes rerum Austriacarum, Scriptorum, 1, Abteilung VI.) (Reprint: New York, 1970.)

Quicherat

1841–1849 Quicherat, Jules: *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, dite La Pucelle*. I–V. Paris, 1841–1849.

Tertullianus

1986 Tertullianus: Markion ellen. Ford.: Nagy Imre. In: *Tertullianus művei*. Szerk.: Vanyó László. Bp. 1986. (Ókeresztény írók, 12.)

Vavřinec z Březové

1893 Vavřinec z Březové [Brezovai Lóránt]: *Kronika Husitská sive Historia Hussitica*. In: *Prameny dějin českých*. Díl V = *Fontes rerum Bohemicarum*. Tom V. Pořád.: Emler, Josef. Praha, 1893.

Vincent

1637 Vincent, Philip: *A True Relation of the Late Battell fought in New England, between the English, and the Pequet Salvages. In which were slaine and taken prisoners about 700, of the Salvages, and those which escaped, had their heads cut off by the Mohocks*. London, 1637.

Vitoria

1917 Vitoria, Francisci de: *Francisci de Victoria De Indis et iure belli relectiones*. Ed.: Nys, Ernest. Washington, 1917.

2. Szakirodalom

Auffarth

2002 Auffarth, Christoph: *Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen, 2002. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, CXLIV.)

Bainton

1932 Bainton, Roland H.: *The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century*. In: *Church History*, 1. (1932) 67–89.

Barber

1984 Barber, Malcolm: *The Crusade of the Shepherds in 1251*. In: *Proceedings of the Tenth Annual Meeting of the Western Society for French History*, 1982. Ed.: Sweets John F. Lawrence, 1984. 1–23.

Bartoš

1986 Bartoš, František Michálek: *The Hussite Revolution 1424–1437*. New York, 1986.

Beaune

2004 Beaune, Colette: *Jeanne d'Arc*. Paris, 2004.

Berlioz

1994 Berlioz, Jacques: *„Tuez les tous, Dieu reconnaîtra les siens.” La croisade des Albigeois vue par Césaire de Heisterbach*. Toulouse, 1994.

Blumenberg

1999 Blumenberg, Hans: *La légitimité des temps modernes*. Paris, 1999.

Boureau

1988 Boureau, Alain: *Le Simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français - XV^e-XVIII^e siècles*. Paris, 1988.

Buc

1989 Buc, Philippe: Pouvoir royal et commentaires de la Bible. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 44. (1989) 3. sz. 691–713.

1994 Buc, Philippe: *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*. Paris, 1994.

2006 Buc, Philippe: La vengeance de Dieu: De l'exégèse patristique à la Réforme ecclésiastique et la Première Croisade. In: *La vengeance, 400–1200*. Publié sous la dir. de Barthélemy, Dominique–Bougard, François–Le Jan, Régine. Rome, 2006. (Collection de l'École française de Rome, CCLVII.) 451–486.

2008 Buc, Philippe: Some thoughts on the Christian theology of violence, medieval and modern, from the Middle Ages to the French Revolution. In: *Rivista di storia del cristianesimo*, 5. (2008) 1. sz. 9–28.

2010a Buc, Philippe: Exégèse et violence dans la tradition occidentale. In: *Annali di Storia Moderna e Contemporanea*, 16. (2010) 131–144.

2010b Buc, Philippe: Religion, coercion, and violence in medieval rituals. In: *State, Power, and Violence*. Vol. II. *Rituals of Power and Consent*. Ed.: Schneidmüller, Bernd. Wiesbaden, 2010. 149–162.

2011 Buc, Philippe: Martyrdom in the West: Vengeance, purge, salvation and History. In: *Resonances: Historical Essays on Continuity and Change*. Eds.: Petersen, Nils Holger–Bücker, Andreas–Østrem, Eyolf. Turnhout, 2011. 21–56.

2012 Buc, Philippe: *L'empreinte du Moyen Âge. La guerre sainte*. Avignon, 2012.

Carasco

1999 Carasco, David: *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*. Boston, 1999.

Caspary

1978 Caspary, Gerard: *Politics and Exegesis. Origen and the Two Swords*. Berkeley, 1978.

Cave

1996 Cave, Alfred A.: *The Pequot War*. Amherst, 1996.

Chydenius

1965 Chydenius, Johannes: *Medieval Institutions and the Old Testament*. Helsinki, 1965.

Clendinnen

1991 Clendinnen, Inga: *Aztecs. An Interpretation*. Cambridge, 1991.

Cohn

1957 Cohn, Norman: *The Pursuit of the Millennium*. Fairlawn, 1957.

Conrad–Demarest

1984 Conrad, Geoffrey W.–Demarest, Arthur A.: *Religion and Empire. The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*. Cambridge, 1984.

Crouzet

1990 Crouzet, Denis: *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion vers 1525–vers 1610*. I–II. Paris, 1990.

Dahan

1999 Dahan, Gilbert: Introduction: Textes et contextes dans l'affaire du Talmud. In: *Le brûlement du Talmud à Paris, 1242–1244*. Publié sous la direction de Dahan, Gilbert–Nicolas, Élie. Paris, 1999. 7–20.

Daniélou

1950 Daniélou, Jean: *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris, 1950.

Davis

1979 Davis, Natalie Zemon: Les rites de la violence. In: Davis, Natalie Zemon: *Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistance au 16^e siècle*. Paris, 1979. 251–307.

Dejoux

2014 Dejoux, Marie: *Les enquêtes de saint Louis. Gouverner et sauver son âme*. Paris, 2014.

Delaruelle

1975 Delaruelle, Étienne: La spiritualité de Jeanne d'Arc. In: Delaruelle, Étienne: *La piété populaire au Moyen Âge*. Torino, 1975. 355–388.

Dickson

1988 Dickson, Gary: The Advent of the Pastores (1251). In: *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 66. (1988) 249–267.

Durkheim

1912 Durkheim, Émile: *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1912. (Magyarul: *A vallási élet elemi formái*. Bp., 2003.)

Foglesong

2007 Foglesong, David S.: *The American Mission and the „Evil Empire“: The Crusade for a „Free Russia“ since 1881*. Cambridge, 2007.

Fraïoli

2000 Fraïoli, Deborah: *Joan of Arc: The Early Debate*. Woodbridge, 2000.

Fudge

1998 Fudge, Thomas A.: *The Magnificent Ride. The First Reformation in Hussite Bohemia*. Aldershot, 1998.

Fukuyama

1989 Fukuyama, Francis: The End of History? In: *National Interest*, 16. (1989) Summer, 3–18.

Girard

1977 Girard, René: *Violence and the Sacred*. Baltimore, 1977.

Горевич

1987 Горевич, Игорь: *О критике антропологии животных*. Том. 1. *Причащение и шашлык*. Кабул–Кишинев, 1987.

Hatch

1977 Hatch, Nathan O.: *The Sacred Cause of Liberty. Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England*. New Haven, 1977.

Heyman

1995 Heyman, Frederick G.: *John Žižka and the Hussite Revolution*. Princeton, 1995.

Housley

2002 Housley, Norman: *Religious Warfare in Europe, 1400–1536*. Oxford, 2002.

Huntington

1993 Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs*, 3. (1993) 72. sz. 22–49.

1996 Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York, 1996. (Magyarul: *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*. Bp., 2005.)

Juergensmeyer

2003 Juergensmeyer, Mark: *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, 2003.

Kalivoda

1976 Kalivoda, Robert: *Revolution und Ideologie. Der Hussitismus*. Köln, 1976.

Kaminsky

1967 Kaminsky, H. Howard: *A History of the Hussite Revolution*. Berkeley, 1967.

Kantorowicz

1989 Kantorowicz, Ernst: *Les Deux corps du roi*. Paris, 1989.

Kieser

2010 Kieser, Hans-Lukas: *Nearest East: American Millennialism and Mission to the Middle East*. Philadelphia, 2010.

Kruse

2003 Kruse, Wolfgang: *Die Erfindung des modernen Militarismus. Krieg, Militär und bürgerliche Gesellschaft im politischen Diskurs der Französischen Revolution 1789–1799*. München, 2003.

Kupperman

1980 Kupperman, Karen Ordahl: *Settlings with the Indians: The Meeting of English and Indian Cultures in America, 1580–1640*. Totowa, 1980.

Le Bon

1895 Le Bon, Gustave: *Psychologie des foules*. Paris, 1895. (Magyarul: *A tömegek lélektana*. Bp., 1993³).

Le Goff

1996 Le Goff, Jacques: *Saint Louis*, Paris, 1996.

1999 Le Goff, Jacques: *Saint Louis et les Juifs*. In: *Le brûlement du Talmud à Paris, 1242–1244*. Publié sous la direction de Dahan, Gilbert–Nicolas, Élie. Paris, 1999. 39–46.

Marin

2005 Marin, Olivier: *L'archevêque, le maître et le dévôt. Genèses du mouvement réformateur pragois, 1360–1419*. Paris, 2005.

Michaud-Fréjaville

1999 Michaud-Fréjaville, Françoise: *L'effusion de sang dans les procès et les traités concernant Jeanne d'Arc (1430–1456)*. In: *Le sang au Moyen Âge. Actes du quatrième colloque international de Montpellier, Université Paul-Valéry (27–29 novembre 1997)*. Éd. par Faure, Marcel. Montpellier, 1999. (Cahiers du CRISIMA, 4.) 331–340.

Norton

2003 Norton, Mary Beth: *In the Devil's snare: the Salem Witchcraft Crisis of 1692*. New York, 2003.

Reinitz

1972 Reinitz, Richard: *The Separatist Background of Roger William's Argument for Religious Toleration*. In: *Typology and Early American Literature*. Ed.: Bercovitch, Sacvan Amherst, 1972. 107–137.

Russell

1975 Russell, Frederick: *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge, 1975.

Rychterová–Soukup

2012 Rychterová, Pavlína–Soukup, Pavel: The Reception of the Books of the Maccabees in the Hussite Reformation. In: *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old Testament Faith-Warriors (Maccabees I and II) in Historical Perspective*. Ed.: Signori, Gabriela. Leiden, 2012. 195–210.

Sieber-Lehmann

1991 Sieber-Lehmann, Claudius: Teutsche Nation und Eidgenossenschaft. Der Zusammenhang zwischen Türken- und Burgunderkriegen. In: *Historische Zeitschrift*, 253. (1991) 561–602.

Signori

2012 *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old Testament Faith-Warriors (Maccabees I and II) in Historical Perspective*. Ed.: Signori, Gabriela. Leiden, 2012.

Šmahel

1985 Šmahel, František: *La révolution hussite, une anomalie historique?* Paris, 1985.

2002 Šmahel, František: *Die Hussitische Revolution*. 3 Bde. Hannover, 2002. (Monumenta Germaniae Historica, XLIII/1–3.)

Soustelle

1995 Soustelle, Jacques: *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*. Paris, 1955.

Stout

2006 Stout, Harry: *Upon the Altars of the Nation. A Moral History of the Civil War*. New York, 2006.

Stroumsa

1993 Stroumsa, Gedaliahu G.: Le radicalisme religieux du christianisme ancien. In: *Retours aux Écritures*. Éd. par: Le Boulluec, Alain–Patlagean, Evelyne. Louvain, 1993. 347–374.

Vaughan

1965 Vaughan, Alden T.: *New England Frontier: Puritans and Indians, 1620–1675*. Boston, 1965.

PHILIPPE BUC

THE IMPRINT OF THE MIDDLE AGE: THE HOLY WAR

Far from examining whether religion (in general) causes violence or violence finds religion, the following pages examine how Christianity has been a condition of possibility for armed violence over the *longue durée*. In other words, how the theology specific to Western Christendom has imprinted specific traits on war, not only despite the Protestant-Catholic divide, but also over the “secularizing” divide that putatively separates the premodern West (Late Antiquity, the Middle Ages, Early Modern Europe with its North American offshoot) from Modernity. That God is simultaneously the Old Dispensation god of War (and retribution) and the New Testament god of Peace (and mercy) has engendered a paradoxical dialectic between these terms. That Scripture can be read according to several spiritual senses alongside its letter can bring together in conjunction violences against external enemies, against vices and vicious humans, and against darker powers. This in turn explains the common conjunction between war, reform, and purge. Finally, the notion of a History that culminates in Apocalypse and Last Judgment also explains the rhythms of armed, purgative violence: The War at the End of Times can be typified by a war in the normally peace-seeking time of the New Testament, which in turn means that this conflict can take the traits of the End Times, no holds barred violence.