Giczy György

A Biblia és a Korán

Hasonló címmel jelent meg az elmúlt évben elhunyt, nemzetközi hírű szentíráskutatónak, Joachim Gnilka professzornak (1) a Szent István Társulat kiadásában a könyve, ezzel az alcímmel: „Ami összeköti és ami elválasztja őket", azaz az iszlám és a zsidó-keresztény vallást (2). A felvetés időszerűsége nem igényel különösebb indoklást. Napjainkban az Európába érkező migránsok, akik tömegesen az iszlám követői, újra aktuálissá teszik a kérdést, hogy vajon a többségében keresztény-keresztyén vallási identitású kontinensünk képes lesz-e integrálni egy tőle eltérő hagyományvilággal rendelkező közösséget, vagy egyáltalán van-e reális lehetősége, hogy legalább konfliktusmentesen együtt tudjunk élni egy olyan populációval, amelynek kultúrája minden jel szerint nehezen hozható közös nevezőre mindazzal, amit európaiságunk jelent.

Mindezekre a kérdésekre aligha adhatunk az alábbi tanulmány szűkös keretei között hiánytalan választ, már csak azért sem, mert a politikai szempontok és az ebből fakadó érdekellentétek meglehetősen befolyásolják a tisztánlátást. Ámde Gnilka professzor vezérfonalul választott műve, amely az egyoldalúságtól mentes, a vallás- és eszmetörténet tudományos eredményeire hagyatkozik, számos előítélet lebontását és az iszlám és a zsidó-keresztény meggyőződés különbözőségei ellenére a közös hagyományvilág felfedezését szolgálva hozzásegíthet egymás jobb megértéséhez.

S ezzel kapcsolatban fel kell idéznünk azoknak a megállapításoknak egy tanulságos részletét, amelyet a több mint fél évszázaddal ezelőtt tartott 2. Vatikáni zsinat a nem-keresztény vallásokról szóló, „Nostra aetate" kezdetű konstitúciójában (3) az iszlámról tanított:

„Az egyház nagyrabecsüléssel tekint a muzulmánokra is. Ők az élő és létező egy Istent imádják, a könyörülőt és a mindenhatót, a mennynek és földnek teremtőjét, aki szólott az emberekhez. Teljes szívből akarnak hódolni megmagyarázhatatlan rendelései előtt is; így hódolt meg Isten előtt Ábrahám, akiben szívesen látja az iszlám hite a saját ősét. Jézus istenségét nem ismerik el ugyan, de őt prófétaként tisztelik. Szűzi anyját, Máriát is magasztalják, sőt olykor áhítattal fohászkodnak hozzá. Várják továbbá az ítélet napját, amikor Isten feltámaszt minden embert, és megfizet nekik. Ennélfogva fontosnak tartják az erkölcsös életet, Istent pedig főként imával, jótékonykodással és böjttel tisztelik."

A zsinat utáni időszak, különösképpen napjaink tapasztalatait tekintve azonban figyelembe kell vennünk az iszlám harcos fundamentalizmusától való félelmet, amellyel szemben a sokkal nagyobb többségben lévő békés szándékú muszlimoknak határozottan kellene szembeszállniuk (4).

Mohamed monoteizmusa

A Kr. u. VII. században fellépő Mohamed Egyistenhitét nyilvánvalóan befolyásolta, hogy ugyancsak monoteista zsidó-keresztények is éltek a környezetében. G. Lüling (5) feltételezése szerint a mekkai Kába „egy keresztény templomhoz hasonló épület lehetett. Északnyugati fekvésű apszissal. Az iszlám tradíció szerint a templomhajót két – egyenként három oszlopból álló – oszlopsor három hajóra osztotta. A templomot festmények díszítették, köztük Jézus és anyja ábrázolása." (6)

De Lüling érdekes feltételezésétől eltekintve egyéb tényszerű adatok is rendelkezésre állnak, amelyek az iszlám elterjedését megelőző időkben a beduinok között élő kereszténység jelenlétét bizonyítják. Ilyen volt „a karavánutak fontos keresztezőpontjánál fekvő rusafahi szent Sergius zarándokhely, amelyet a beduinok buzgón felkerestek. Értesülünk egy Petrus nevű episzkoposz pareubolónról, ami – szabadon fordítva – 'beduinok püspöke' kifejezésként értelmezhető (7). A sivatagban számos remete és szerzetes élt, akik életmódjukkal terjesztették a kereszténységet. A Korán ezeket rokonszenvvel említi (Szúra 5,82)." (8)

Arra is vannak megbízható adataink, hogy Medinában – ahová Mohamed 622-ben menekül – élt egy nagyobb létszámban letelepedett zsidó közösség, amellyel a próféta ugyancsak kapcsolatba került.

Nagyjából ez a szellemi háttér, amely befolyásolhatta Mohamed gondolkodását; és természetesen küldetéstudatában szerepet játszott az a zseniális felismerés is, hogy az Egyistenhit teremthet lehetőséget a szétszakadt, egymással szüntelenül háborúskodó arab törzsek egyesítésére. A történelem messzemenően igazolta ezt a maga korában irreálisnak látszó elképzelést.

Mohamed Isten-értelmezés azonban jelentősen eltér a zsidó és a keresztény felfogástól. Annyira hangsúlyozza Allah transzcendenciáját, megközelíthetetlenségét (Szúra 5,54), hogy a választott néppel, majd az egész emberiséggel kötött szövetség, vagyis Isten „belépése" a történelembe az iszlám számára idegen. Ebből következően tévesnek minősíti Jézus istenségét és a Szentháromságról szóló keresztény tanítást. Ez utóbbit félre is érti. Úgy tudja, hogy a harmadik személy nem a Szentlélek, hanem Mária.

Isten megközelíthetetlen világfölöttiségét reprezentálja az iszlám szent könyve, a Korán is. Nem úgy jött létre, mint a Szentírás könyvei. Földöntúli létezésére vonatkozó utalásokat találunk a Szúra 56,77–80; 85,21 sköv. alatt. Eszerint Mohamed betekintést nyert Isten égi akaratába, amelyet lélekben elragadtatva elolvasott. Vagyis egy égben létező „könyvnek" - vagy legalább is annak egy részletének - másolata a Korán.

Ugyanakkor a Koránban mégis találunk olyan helyeket, amelyek a zsidó–keresztény és az iszlám Isten-értelmezés azonosságát hangsúlyozza. A Szúra 29,46 egy helyén, ami Mohamed híveinek a zsidókkal és a keresztényekkel - akiket az Írás embereiként emleget - folytatott vitáiról szól, ezt olvassuk: „És ne szállj perbe az Írás népeivel csak úgy, ahogy az a legjobb – kivéve azokkal, akik vétkesek közöttük! És mondjátok: Hiszünk abban, ami (mint kinyilatkoztatás) leküldetett, hozzánk és hozzátok! A mi istenünk és a ti istenetek egy. És mi alávetjük magunkat neki (abban az értelemben, hogy egy és ugyanaz)." (9)

Bibliai személyek és események átértelmezése

Mivel az iszlám a kereszténység után évszázadokkal később született, igazolni kellett a kereszténységet, illetve a zsidóságot megelőző gyökereit, hogy eredetének tiszteletet parancsoló ősisége bizonyítható legyen. Erre ugyancsak a biblikus hagyomány – az említett prekoncepciónak megfelelő átértelmezése – teremtett lehetőséget, konkrétan az Ábrahám személyére vonatkozó hivatkozás. Ebben az esetben is az Egyistenhit volt a kiindulópont: az a Szentírásban és az apokrif hagyományban egyaránt tükröződő meggyőződés, hogy Ábrahám – „a hívők atyja" (10) – volt az a személy, aki a történelemben elsőként fordult szembe a politeizmussal (11). Tehát az iszlám monoteizmusának is innen kell erednie.

De ebben vonatkozásban is tetten érhetjük a Mohamednél számtalanszor tapasztalható - a szentírási hagyományokat a maga küldetésének és célkitűzéseinek megfelelő - átértelmezés. Ő ugyanis nem az Ószövetségben használatos Ábrahám, Izsák és Jákob hagyományvonalát követi: Izsák helyett Ábrahámnak az egyiptomi szolgálójától, Hágártól született fia, Izmael leszármazottain keresztül érvényesül a megszámlálhatatlan utódokra vonatkozó ígéret (vö.: Ter 16,10). A féltékeny Sára kívánságára elűzött Hágár és Izmael a Párán pusztába menekülnek, ahol egy angyal segítségével vízforrást találnak. „Az iszlám hagyomány szerint ez a vízforrás azonos a Zamzam-forrással, mely ma a mekkai nagymecset falain belül található. Az előírt zarándoklat alatt a zarándokok a Marwa és Safa dombok közötti futásukkal emlékeztetnek Hágár kétségbeesett menekülésére." (12)

Izmael szerepének hangsúlyozása az iszlámban nem véletlen, hiszen őt úgy jellemzi a Szentírás, hogy olyan lesz, mint a vadszamár, mindenkivel harcban fog állni (Ter 16,12), s ez a magatartás párhuzamba hozható azoknak a beduin törzseknek a folytonos viszálykodásával, akiknek egyesítésére Mohamed sikeresen törekedett.

Mohamed ismerete nem terjed ki az egész Szentírásra, „elsősorban a Pentateuchust ismerte, ezen belül a Teremtés könyvét. A történeti könyvekből ismerte a hagyományokat, mint például Dávid és Góliát történetét (Szúra 2,250), ismerte Dávidot és Salamont (34,10–12), de nem ismerte a prófétákat és

a bölcsességi könyveket. Kivételt képez Jónás könyve (10,98)". (13) Noé, Ábrahám, Mózes, Izmael, József, valamint az ember teremtése és az egyiptomi fogságból való kiszabadulás mind-mind megtalálható a Koránban. Az egyes bibliai események felidézése azonban sokszor pontatlan. Például a bábeli torony építését a fáraónak tulajdonítja (Szúra 40,36 sköv.). Máskor viszont nem a Biblia pontos ismeretének hiánya játszik szerepet egy-egy személynek vagy eseménynek a felidézésében, hanem Mohamed tudatos szándéka, hogy küldetésének minél jobban megfeleljen a szentírási részlet. A Koránban előadott vízözön-történetben ez utóbbi törekvés jut érvényre. Noé Isten küldötteként, úgy, mint Mohamed, prédikál a népnek, de mivel elutasítják, ahogy számtalanszor Mohamedet, a büntetés sem marad el: „Ó népem! Szolgáljátok Allahot! Nincs más istenetek rajta kívül. Bizony félek, hogy ha nem teszitek, akkor egy szörnyű nap büntetése sújt titeket!" (Szúra 7,59; vö.: 23,23)

A Korán az Újszövetségből a szinoptikus evangéliumokat használja. Lukács evangéliumából a Keresztelő János és Jézus születéséről (1,5–38) tudósít. Csak egyetlenegyszer hivatkozik kifejezetten az evangélium egy szavára, nevezetesen a magvetőről szóló példázatra (Mt 13,18–23 – Szúra 48,29). A koráni Jézus-képet apokrif tradíciók színezik. Elbeszéli a gyermek Jézus csodatettét az agyaggalambokkal (Szúra 3,49; 5,110) és a datolyapálma történetét, amely felüdülést nyújtott a rágalmazói elől menekülő Máriának (Szúra 19,242–6). (14)

Mohamed minden további nélkül elfogadja Jézus szűzi születését, amiben nem lát egyebet, mint Isten teremtő erejének a megnyilvánulását. Eszerint Ádám teremtése Istennek nagyobb tette, mint Jézus apa nélküli születése, mert Ádámnak nem volt sem apja, sem anyja.

Jézus közvetlenül is megszólal a Koránban. Ezt mondja: „Allah szolgája vagyok! Átadta nekem az Írást és prófétává tett. És áldottá tett engem, legyek bárhol is, és elrendelte nekem az imádkozást és az alamizsnálkodást, ameddig csak élek, és hogy anyám iránt jámbor legyek. És nem tett engem hatalmaskodóvá és szerencsétlenné. És békesség legyen velem azon a napon, amikor megszülettem, és azon a napon, amikor meghalok, és azon a napon, amikor új életre támadok föl". (Szúra 19,30–33) Itt azonban nem a húsvéti feltámadásról van szó, hanem pusztán arról a végidőbeli eseményről, amelyben minden elhunyt részesül.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a Próféta megnyilatkozásainak álcázva ó- és újszövetségi mondatok, apokrif evangéliumokból származó és rabbinikus szentenciák is helyet kaptak az iszlámban, sőt, görög bölcselők tanai, valamint perzsa és indiai filozófia kijelentései is; a Miatyánk ugyancsak fellelhető megfelelően hitelesített hadisz(15)-formában.(16)

Az iszlám „harmincéves háborúja”

Az iszlám vallástörténeti eszmerendszerének tisztázása, amelyre a korábbi fejezetekben törekedtünk, csak részben szolgálja a jelen korunkban betöltött szerepének a megértését. Joggal állapítja meg Rainer Hermann, hogy az iszlámon belül az európai fejlődéstörténethez képest egy megkésett harmincéves háború zajlik: „ahogyan akkoriban Európában, úgy ma az arab világban alkot mérgező keveréket a politikai hatalomra való törekvés, a hitbeli kérdések dominanciája és az erőszakra való hajlam. Senki sem tudja, mikor ér majd véget ez a 'harmincéves háború', amely épp csak elkezdődött. Ráadásul már mélyen behatolt a mi társadalmainkba is.” (17)

A kérdést tehát úgy érdemes feltenni, hogy ebben az európai időszámítás szerint megkésett küzdelemben – amelyet Izrael Állam léte, a belháborúk (gondoljunk a síiták és a szunniták véres konfliktusokhoz vezető ellentétére) következtében létrejött elszegényesedés, létbizonytalanság és üldözöttség miatt megjelenő tömeges migráció és a terrorizmus felerősödése jellemez – az iszlám vallás alapértékei vajon elegendőek lesznek-e a negatív társadalmi folyamatok meggátolására, vagy ellenkezőleg, éppen a vallási meggyőződés nehezíti meg a muszlimoknak a modern világba történő integrációját?

A felvetést ez idő szerint nem lehet minden kétséget kizáróan megválaszolni. De attól mindenképpen tartózkodni kell, hogy olyan elfogultságok és előítéletek alapján akarjunk eligazodni, ahogy azt a lengyel katolikus szerző, Pawel Lisicki „A dzsihád és a Nyugat öngyilkossága” című könyvében (18) teszi, aki minden lehetőséget felhasznál, hogy az iszlám gyógyíthatatlan embertelenségét bizonyítsa. Az ő művét azért is érdemes kiemelni a hasonló szemléletű és egyre jobban burjánzó könyvek közül, mert rendkívüli tájékozottságát csak az előítéleteinek szilárdsága múlja felül. Példátlan következetessége is figyelemre méltó, amely egyúttal le is leplezi gondolkodása végzetes egyoldalúságát.

Lisicki ugyanis nemcsak az iszlámot illeti megsemmisítő kritikával, hanem mindazt, ami katolikus egyházban az utóbbi fél évszázadban a vallásszabadság értelmezését tekintve a 2. Vatikáni zsinat tanítása alapján a világegyházban történt. Elutasítja a „Dignitatis humanae”, a vallásszabadságról szóló zsinati nyilatkozatot, merthogy minek szabadságot biztosítani más vallásoknak, amikor az igazságot egyedül a katolikus egyház birtokolja. Elítéli Teilhard de Chardin-t, Hans Urs von Balthasart, Henri de Lubacot, Karl Rahnert, és lengyel katolikus létére II. János Pál pápát is, mondván, hogy az iszlámról megalapozatlan, azaz utópisztikus elképzelései voltak (19).

Az iszlám elítélésének alapját képezik a Koránnak azok a kijelentései, amelyek Allah nevében szent háborút, dzsihádot hirdetnek a hitetlenek ellen. S habár a történelemben a keresztény hittérítők sem riadtak vissza az erőszaktól, esetükben azonban az elítélendő magatartás nem a kinyilatkoztatásból, hanem bűnös túlbuzgóságból származott, az iszlám esetében azonban a hitvallás egyedüli forrása, a szent könyvük útmutatása tartalmaz háborúskodásra vonatkozó felszólítást.

A helyzet azonban korántsem ilyen egyértelmű. Egyrészt azért nem, mert a Tórában, a zsidók és a keresztények szent könyvében is találnunk olyan, a honfoglalással kapcsolatos részleteket, amelyek a népirtás bűnére emlékeztetnek (4 Móz 31,7–18; 5 Móz 2,34; ld. még: Józs 8,24–29; vö. 10,35–43), s ez akkor is megrendítő, ha nem tekinthetők tényszerű történelmi jelentésnek. A Koránban is tagadhatatlanul benne van a dzsihádra – terrorcselekményre? – való felszólítás, ahogy az a Szúra 4,83-ban olvasható: „Azt szeretnék, ha hitetlenek lennétek, ahogyan ők hitetlenek, hogy ugyanolyanok legyetek, mint ők. Ne fogadjatok hát közülük senkit testvérbarátul, amíg Allah útján el nem végzik a higrát. Ha hátat fordítanak nektek, akkor ragadjátok meg és öljétek meg őket, ahol csak rájuk akadtok". De persze ott van ennek az ellenpontja is: „Ha valaki megöl egy emberi lényt, …azt úgy kell tekinteni, mintha az összes embert ölte volna meg". (Szúra 5,32)

Ezzel kapcsolatban érdemes az iszlám tudósok között is elismert (2O) zsidó orientalista, Goldziher Ignác véleményét idézni: „nem annyira az a döntő az iszlám vallási jelenségeinek helyes megítélése során, hogy mit mond a Korán és a hagyomány, hanem hogy ezek kijelentéseit a közösség hogyan értelmezi". (21)

„Egyes modern Korán-magyarázók – írja Gnilka (22) megkísérlik az Isten útján folytatott háború etikus átértékelését, amelyet aszkézisen és önmegtagadáson nyugvó, a sátán ellen vívott harcnak értelmeznek. Tehát a háborút nem 'Istenért', hanem az 'Istenhez vezető út' elérése érdekében folytatják. Ide bevonható a fejlődésben való elmaradottság elleni harc is."

A filozófiai antropológia jelentősége

Az iszlám világ integrációjának kérdése mélyebb annál, mint amit a felszínes elemzők pusztán a szembeötlő problémákra figyelve állítanak. Félelmet keltő szavakra és jelenségekre hagyatkoznak, mint a dzsihád vagy saría, a muszlim jogrendszer, holott mindez a történelemben formálódó, változtatható és konszenzus révén átértelmezhető következmény. Mégpedig az iszlám sajátos ember-értelmezésének a következménye.

A probléma veleje ott van, hogy a zsidó-keresztény emberkép, avagy a vallási meggyőződésből fakadó filozófiai antropológia diametrálisan eltér az iszlám felfogástól, márpedig ennek döntő szerepe van a közösségi élet

kialakítása, végső soron a demokrácia megteremtése és működtetése szempontjából.

Az egyenlő szabadságjogok alapján történő együttélés feltételezi a szentírási emberképet: azt ugyanis, hogy az Isten saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert. Habár a katolikus egyház nehezen ismerte fel a születő demokráciákban saját tanításának érvényesülését, azon a tényen azonban a félreértések mit sem változtatnak, hogy ugyan vallási eredetre történő hivatkozás nélkül, sőt, nemegyszer vallásellenes felhanggal, a demokrácia megszületésében mégis döntő szerepet játszott a biblikus emberkép. Ez alapozza meg azt a meggyőződést, hogy az emberben – egymástól eltérő adottságaink és körülményeink ellenére – a különbségeket megelőző és azokat egyúttal messze meghaladó azonosság van. S ez a mindenkit megillető személyi méltóság, amely a közösségi létben bontakozik ki.

A politika a poliszért, eredetileg a városállamért, tágabb értelemben a közösségért történik. A politika arab megfelelője a szijasza, amely nem a szabad polgárok véleménynyilvánítása révén formálódó közakaratot jelöli, hanem a hatalmat. A szijasza a „lovat ápolni, vagy idomítani" igéből származik; arra utal, hogy akinek lova van, vagy azon ül, annak hatalma van. Míg a nyugati demokrácia a szabadsághoz kötődik, addig a szijasza kizárólag a hatalomhoz. A muvatin az alattvaló. A fogalomhoz nem kapcsolódik a politikai képviselet igénye. Ezért mondhatja a minden idők egyik legnagyobb iszlám teológusa, Ibn Taimíja (+1328), hogy „jobb hetven év egy zsarnok uralma alatt, mint egyetlen éjszaka anarchiában".(23) Ami azt jelenti, hogy a muszlimoknak – függetlenül az adott berendezkedés minőségétől – mindenképpen kormányzatra van szükségük, mert így tudnak eleget tenni az iszlám rituális előírásainak.

Hogy az arab világban miként és milyen eredménnyel fog lezajlani ez az alig elkezdődött harmincéves háború, vajon sikerül-e az iszlám világnak befogadnia a demokrácia alapértékeit, és képes lesz-e megbirkózni az európai kultúrát is kihívások elé állító globalizációval, azt a jövő dönti el. A kulcskérdés, hogy a nyugati társadalmakkal való találkozás milyen mértékben lesz képes – a szembeálláson és elutasításon túllépve és a „saját" állampolgárai számára biztosított szabadságjogokat felkínálva – átalakítani az iszlám emberképét. A kérdésfelvetés természetszerűen kétirányú, mert a mi demokráciáink dialóguskészségében sem lehetünk egészen biztosak… Abban viszont biztosak lehetünk, hogy az emberiség közös jövőjének alakulása szempontjából a zsidó – keresztény-kultúrkörben élőknek egyáltalán nem érdektelen, hogy mi történik az iszlám ugyancsak milliárdos lélekszámú világában.

Jegyzetek:

(1) Az elmúlt évben elhunyt J. Gnilka munkásságának magyar vonatkozására is fel kell hívnunk a figyelmet. Számtalanszor részt vett a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencián, amelynek megalapítója a hazai katolikus szentírástudomány kiváló képviselője, Benyik György professzor.

(2) Bibel und Koran, Was sie verbindet, was sie trennt, Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 4th edition 2005.; SZIT, Budapest, 2016

(3) Nostra aetate, 3. Pont, A muzulmán vallás nagyrabecsülése, in: A II. Vatikáni zsinat tanítása, 411. o.; SZIT, 1973

(4) Gnilka, im. 40. o.

(5) Die christlichen Kult an der vorislamischem Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie, Erlangen, 1992.

(6) Im. 47.o. és 50.o.

(7) Aspebet beduin sejkről van szó, akit Euthymos 420 körül megkeresztelt.

(8) Gnilka, im. 22–23.o.

(9) Vö. im. 83.o.

(10) Ld. Szent Pál, Róm 4,11.

(11) Vö. Jubileumok könyve, in.: Dr. Frisch Ármin, Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1906., 66–67.o.

(12) Gnilka, im. 142. o.

(13) Vö. Speyer, H., Die biblischen Erzahlungen im Qoran, Nachdruck 3., 1988., 372–492.o.

(14) Ezeket az apokrif történeteket a Nobel-díjas Selma Lagerlöf dolgozta föl.

(15) A hadisz (elbeszélés, közlés), melyek túlnyomó része már a megváltozott életkörülmények hatására, a konkrét gyakorlat alátámasztására született, a Korán előírásainak alkalmazására szolgáló magyarázat. – vö. Rostoványi Zsolt, Mit kell tudni az iszlámról, Kossuth Könyvkiadó, 1983., 59. o.

(16) Ld. Goldziher Ignác, Előadások az iszlámról, Katalizátor Könyvkiadó, 2008, 55.o.

(17) R. Hermann, Az iszlám állam (A világi állam kudarca az arab világban), Akadémiai Kiadó, 2015, 21. o.

(18) Rézbong Kiadó, 2017, Aeramentum Könyvek sorozat

(19) Im. 86.o.

(20) Ld. Goldziher, im. 11. o., Németh Pál, Bevezetés: „Korunk legnagyobb muzulmán vallástudósai között van olyan, akinek szájából magam hallottam még 1980-ban ezt a felejthetetlen mondatot: 'Volt idő, amikor az iszlám vallás legnagyobb tudósa nem iszlám vallású (muslim) volt, hanem Mózes hitének követője (műsawiy); ez a kiváló orientalista, a magyar Goldziher Ignác.'"

(21) Goldziher, Az iszlám kultúrája c. könyvét (Gondolat, 1981) idézi: Rostoványi, im. 60.o.

(22) Gnilka, im. 195. o.

(23) Vö. R. Hermann, im. 55–56. o.

Megjelent a Népszava Szép Szó mellékletében, 2019. február 6.