

# Studia Theologica Transsylvania

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus  
Teológiai Kar Pasztorálteológia Tanszékének Folyóirata

## TARTALOMBÓL

NÓDA MÓZES

A Jézus Szíve-tisztelet kialakulásának története

14/1

TOBIAS NICKLAS

Vom Ernst des Todes im Zeugnis  
der Bibel Alten und Neuen Testaments

HARALD BUCHINGER

Die Osterfeier als ars moriendi et resurgendi

SZÉKELY DÉNES

Reinkarnáció vagy feltámadás?

MARTON JÓZSEF

Az inkvizíció katolikus szemmel

KOVÁCS GERGELY

Graviora delicta

HORVÁTH ISTVÁN

Az örökös szentségimádást  
elrendelő körlevél és gyakorlati megvalósítása

BAKÓ CSONGOR-ISTVÁN

Istenhítről tanúskodó jelek Viktor Frankl életművében



---

# **Studia Theologica Transsylvaniensia**

---

XIV. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2011

KOLOZSVÁR – GYULAFEHÉRVÁR

**Studia Theologica Transsylvaniensia**

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Kar Pasztorál-teológia Tan-  
székének Folyóirata – XIV. évfolyam, 2011/1. szám

**Szerkesztőség címe:**

Institutul Teologic Romano-Catolic,

RO – 510010 Alba Iulia, Str. Gabriel Bethlen, Nr. 3.

Tel.: +40 / 258-811.688

E-mail: [diosidavid@yahoo.de](mailto:diosidavid@yahoo.de)

[www.sis.uab.ro](http://www.sis.uab.ro)

**Szerkesztők:**

Dr. Marton József

Dr. Diósi Dávid

**Szerkesztőbizottság:**

(Editorial Board)

Dr. Peter Schallenberg – Paderborn

Dr. Oláh Zoltán – Gyulafehérvár

Dr. Bara Zoltán – Gyulafehérvár

Dr. Alexandru Boboc – Bukarest

Dr. Ecsedy Judit – Budapest

Dr. Madas Edit – Budapest

Dr. Havas László – Debrecen

Dr. Ferenczi Sándor – Gyulafehérvár

Dr. Orbán Szabolcs OFM. – Gyulafehérvár

**Szaklektorok:**

(Advisory Board)

Dr. Brendan Leahy – Maynooth

Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg

Dr. Stefan Tobler – Nagyszeben

Dr. Nagy József – Gyulafehérvár

Dr. Vizkelety András – Budapest

Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár

Dr. Kovács F. Zsolt – Nagyvárad

Dr. Peter Sedlák – Kassa

Dr. Lukács Róbert – Gyulafehérvár

**Dr. László László – Ottawa**

ISSN 1582 – 0661

© RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA – GYULAFEHÉRVÁR

Megjelent: 2011

Alak: 61x86/11

TARTALOM

NÓDA Mózes  
A Jézus Szíve-tisztelet kialakulásának története  
7

Tobias NICKLAS  
Vom Ernst des Todes im Zeugnis  
der Bibel Alten und Neuen Testaments  
27

Harald BUCHINGER  
Die Osterfeier als ars moriendi et resurgendi  
41

SZÉKELY Dénes  
Reinkarnáció vagy feltámadás?  
61

MARTON József  
Az inkvizíció katolikus szemmel  
91

KOVÁCS Gergely  
Graviora delicta  
119

HORVÁTH István  
Az örökös szentségimádást  
elrendelő körlevél és gyakorlati megvalósítása  
133

BAKÓ Csongor-István  
Istenhitről tanúskodó jelek Viktor Frankl életművében  
141

MARTON József  
Baráti emlékezés Simpf Jánosra  
167

**SUMAR—INHALT—CONTENTS**

NÓDA MÓZES: Istoria dezvoltării devoțiunii inimii lui Isus / Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung / The Development of the Cult of the Sacred Heart of Jesus - TOBIAS NICKLAS: Despre seriozitatea morții în mărturiile Vechiul și Noului Testament / The Seriousness of Death in the Old and the New Testament - HARALD BUCHINGER: Sărbătoarea Pascală ca ars moriendi et resurgendi / The Feast of Easter as ars moriendi et resurgendi - SZÉKELY DÉNES: Reincarnare sau înviere? / Reinkarnation oder Auferstehung / Reincarnation or Resurrection? - MARTON JÓZSEF: Incviziția în prismă catolică / Inquisition aus katholischer Perspektive / The Inquisition from the Catholic Point of View - KOVÁCS GERGELY: Graviora delicta - HORVÁTH ISTVÁN: Circulara ce orânduiește adorația perpetuă și realizarea ei practică / Das bischöfliche Rundschreiben, das das Ewige Gebet im Bistum Alba Iulia vorschreibt - BAKÓ CSONGOR-ISTVÁN: Semne doveditoare de credință în Dumnezeu în opera vieții lui Viktor Frankl / Gottesglaube bezeugende Zeichen im Lebenswerk von Viktor Frankl / Signs of believe in God in Viktor Frankl's life-work MARTON JÓZSEF: Amintirile unui prieten despre Simpf János / Erinnerung eines Freundes an János Simpf / Simpf János - Reminiscence of a Friend.

NÓDA MÓZES

## A Jézus Szíve-tisztelet kialakulásának története

**Abstract:** The essay explores the roots and the development of the cult of the Sacred Heart of Jesus. The beginnings of the cult are intimately connected with the medieval devotions related to the suffering of Jesus, with the spiritual life of the *mulieris religiosae*, and, even more, with the flourishing Flemish and German mysticism and the *devotio moderna*. Mystics contemplate the overwhelming love of God through the Heart of Jesus, opened up on the cross. After a period of steady growth of the dedication toward the Sacred Heart, under the influence of various major religious orders, the cult fully develops in the modern age, due to the mystical experiences of Saint Marguerite Marie Alacoque. The investigation places her contribution in its historical context. The last part of the essay tackles with the official ecclesial recognition of the cult and its expansion at the beginning of the nineteenth century.

**Keywords:** Cult of the Sacred Heart of Jesus; mysticism; *devotio moderna*; Saint Marguerite Marie Alacoque; Miserentissimus Redemptor; Haurietis aquas.

## A Jézus Szíve-tisztelet kialakulása

A Jézus Szíve-tisztelet a kegyességi gyakorlat virágkorában, a 20. század első felében az egyik leghatásosabb vallásgyakorlattá fejlődött. A kegyességi gyakorlat kialakulását vizsgálva fontos megállapítani, hogy nem elég csupán a történeti kifejlődésre figyelni, hiszen ezen az úton nem találunk elégséges magyarázatot erre a vallási jelenségre. Hugo Rahner szerint a Jézus Szíve-tisztelet, mint vallási jelenség, több, mint amit a történeti magyarázat alapján megérthetünk.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> RAHNER, Hugo, *Grundzüge einer Geschichte der Herz Jesu-Verehrung, Zeitschrift für Ascese und Mystik* 18.2 (1943), 61–83 (65–66).

K. Richstätter<sup>2</sup> és A. Hamon<sup>3</sup> az ájtatossági forma gyökereit a karoling liturgiában véli felfedezni, amely az egyházat mint a Krisztus oldalsebéből született jegyest szemléli. A fejlődésben fontos mozzanatot képeznek az Énekek énekét magyarázó prédikációk, amelyek az allegorikus értelmezés alapján Krisztus és az egyház kölcsönös szeretetét állítják előtérbe. A spanyol egyház gyakorlatában szír, karoling és ír hatásra fejlődött ki a szent vér és a Jézus Krisztus oldalsebe iránti tisztelet. A kezdeti korban a szír hatás talán az egyik legfontosabb, a Jézus szenvedése, keresztyje és oldalsebe iránti tisztelet ugyanis a szír egyházban mélyen begyökerezett. A 8. században a szír pápák hatása a római liturgikus gyakorlatokban más területeken is kimutatható.<sup>4</sup> A gallikán lelkiségben a Jézus vére és átszúrt oldala iránti hódolat nagy népszerűségnek örvendett. A 12. században Canterbury Szent Anzelm és Clairvaux-i Szent Bernát elmélkedéseiben találunk hivatkozásokat Jézus Szívére, amelyet a szeretet tárháza, az isteni szeretet kinyilatkoztatása jelzőkkel illetnek. Szent Bernát a megtestesülés és szenvedés misztériumát vizsgálja, és kora lelkiségét Jézus szenvedése iránti érzékenységre neveli. A cisztercita kolostorokban az ő hatására ma is különös tisztelettel emlékeznek Jézus szenvedésére.<sup>5</sup> Szent Bernát

---

<sup>2</sup> RICHSTÄTTER, Karl, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters*, München 1924. Richstätter tevékenysége és kutatásai különösen a francia kutatókban ellenérzést váltottak ki. Ő a középkori Jézus Szíve-tiszteletet úgy tárgyalja, mint német sajátosságot. Tézisének ellenzői az elzászi illetve a németalföldi, holland hagyomány mellett érvelnek. Norbert Busch a németországi Jézus Szíve-tiszteletet, Richstätter hatására, a nacionalizmus eszközeként szemléli. Az első világháború idején a jó állampolgár jellemzője, hogy nagy tisztelője Jézus Szívének. BUSCH, Norbert, *Katholische Frömmigkeit und Moderne*, Gütersloh 1997, 33–37.

<sup>3</sup> HAMON, André, *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*, Párizs 1923, 31–34.

<sup>4</sup> STIERLI, Josef, *Die Herz-Jesu-Verehrung vom Ausgang der Väterzeit bis zur hl. Margareta M. Alacoque*, in uő, *Cor Salvatoris*, 73–136 (76–78).

<sup>5</sup> A ciszterci ordináriumban ma is ünneplik augusztus 12-én a töviskoszorú votív misét.



kommentárja az Énekek énekéhez különösen a ciszterek női ágára volt nagy hatással. A misztikus szeretet beteljesült formája, Bernát tanításában, az egybekeléssel megvalósult egység, hiszen a lélek Istenre szomjazó menyasszony.<sup>6</sup>

A középkori Jézus Szíve-tisztelet második nagy korszakát a misztika virágkora (1250–1350) határozta meg.<sup>7</sup> A

<sup>6</sup> Bővebben lásd: RUH, Kurt, *A nyugati misztika története I.*, Budapest 2006, 279–299.

<sup>7</sup> A keresztény misztika sajátos természete, hogy nem az ember szánja el magát az Isten keresésére, hanem Isten indul el az ember nyomába. Az ember részéről a helyes magatartás Isten „megelőző tettenérése.” A készség mindig az Isten szólítására adott válasz. Az Istennel való egyesülés mércéje az engedelmség. A misztika fő eleme a szubjektivitás, a *cognitio Dei experimentalis*, az isteni valóság egzisztenciális megtapasztalása. A misztika kiindulópontja a *religio*, az az eredendő tudás, hogy az ember nem abszolútum, nem elégséges önmagának. Ennek kettős jelentése van: először tiszteletet ébreszt, függés tudatát, és így alakul ki a kultusz. Másodszor tudatosul az emberben, hogy kapcsoltságban létezik, egzisztenciája kegy, és az ember le akarja küzdeni a távolságot. Az ember szíve békét és otthont akar, mondja Balthasar, és ennek elérésére törekszik. Ennek különböző módzatai vannak: 1. Mindig van hagyomány, de vannak olyanok, akik átjutottak a határon és rátaláltak az üdv útjára. 2. A „követés” útján létezik előmenetel és az út szakaszai felmérhetők. 3. A met-hodos szükségképpeni eleme az aktív kiüresedés. 4. A gyakorlati felkészülés lényege, hogy szabadabbá váljon a tekintet. A kontempláció célja a lecsupaszodás, amellyel a lélek felfedi magát az abszolútumnak. A 17. századig a keresztény misztikust kontemplatív embernek nevezik. 5. A látás után az egyesülés következik. Az egyesülésben az ember átlépi a határt és eljut az abszolút területre, amelyet léfellelti, lényegfellelti, istenfellelti jelzővel illetnek. 6. E transzcendencia miatt a misztika minden formájánál alapvető „az egyesülés és reflexió” a „tapasztalat és nyelv” feszültsége. A misztikus egyszerre szárnyal és van nyugalomban (Nüsszai Gergely), a tudós tudatlanság állapotában (Ágoston), a fénylő éjszakában (Keresztes Szent János). A keresztény misztika legfőbb jellemző vonása a misztérium elsőbbsége, amelyre a helyes válasz a hit. A személyes misztikus tapasztalatok a kereszt misztériumával, Krisztus feltámadásával és a Lélek elküldésével állnak kapcsolatba. BALTHASAR, Hans Urs von, *Szemponatok a keresztény misztika mibenlétének meghatározásához*, in WERNER, Beierwaltes, HAAS, Alois, BALTHASAR, Hans Urs von, *A misztika alapkérdései*, Budapest 2008, 39–72 (59–67).

misztika korának három jellemző vonását kell kiemelni. Először, a misztika Jézus szenvedéstörténetére, a szenvedés misztériumára figyel, amely a kor vallásosságát is meghatározza. Másodszer, ez a vallásosság a szenvedő Jézust, a szerető és átszúrt szívét szemléli, amelynek szeretetét viszonzni kell. Harmadszor a szenvedés misztériuma János apostolra irányítja a figyelmet, aki a hagyomány szerint az utolsó vacsorán Jézus szíven pihent, ő lett a Jézus Szívétisztelet patrónusa, aki elvezeti a hívő embert az isteni szívhez. Ez a fajta kegyességi gyakorlat nagy támaszt talált az Énekek énekében, amelyről előszeretettel elmélkedtek: „Megsebezted szívemet” (Én 4,9), „Tégy engem, mint pecsétgyűrűt a szívedre” (Én 8,6).

A lüttichi egyházmegyében tevékenykedő *mulieris religiosae* (szerzetesnők, beginák,<sup>8</sup> illetve magánszemélyek) lelkesége a misztika iránti lelkesedést eredményezte.<sup>9</sup> A női misztika a ciszterci és viktoriánus (azaz Viktória királynő korabeli) lelkiségből nőtt ki, olyan nők körében, akik önként vállalt szegénységben és szüzességben evangéliumi életet akartak élni. A nők révén a misztika új spiritualitással gazdagodott, előtérbe került az érzelmi dimenzió. Ez a spiritualitás különösen a ciszterci Krisztus és Mária iránti szeretetben ér a tetőfokra. A látomásokban az Úr személyes módon mutatkozik meg a „szerető léleknek”.<sup>10</sup> A 13. században ennek a

<sup>8</sup> A beginák laikus női vallásos mozgalom tagjai, akik sajátos jámborsági formát alakítottak ki, a karitatív, aszkétikus, imádságos életben és a szegénységben keresték a tökéletes keresztény élet útját. A mozgalom Németalföldön virágzott. WERNER, Mathias, *Beginen*, in <sup>3</sup>LThK 2, 144–145.

<sup>9</sup> A *mulieris religiosae* olyan nők, akik a szerzetesrendek és a világ között próbáltak kialakítani vallásos életformát; ilyenek a beginák vagy a rekluzák. A lüttichi (Liège-i) egyházmegye híres asszonyai: Marie d’Oiginis, Luthgart van Tongeren, Odilia von Lüttich, Christina van Sint Truident, Julianne de Cornillon. A Rameia apátság ciszterci nővérei: Ida van Nijvel, Ida van Gorsleeuw. RUH, Kurt, *A nyugati misztika története* II., Budapest 2006 95–112.

<sup>10</sup> RUH, *A nyugati misztika*, 19–21.

lelkiségnek két kiemelkedő alakja Németalföldön Beatrijs van Nazareth és Hadewijch.<sup>11</sup> A misztikusok írásaiban az említett affektív elem dominál, a lelkiség főcélja szeretetben egyesülni az Úrral. A szerelem tüze, a szerelem nyila sebzi meg a szívet és a lelket, és ez az állapot a mennyország, az angyali élet kezdetét jelenti.<sup>12</sup> A misztikus látomások a Jelenések könyvének képeit használják, és a lelkiségben fontos helyet foglal el a szeretett tanítvánnyal azonosított János apostol, aki később a Jézus Szíve-tisztelet fejlődésében is főszereplő marad a látnokok életében. A misztikus élmény egyik legmagasabb foka az egyesülés a szeretett Úrral, a vőlegénnyel. Ez a gondolat majd visszatér a Jézus Szíve-tiszteletben, amelynek alapszándéka Jézussal egyesülni a szeretetben.

Az egyházatyák hagyománya nyomán, a középkor nagy teológusai, imádkozói és misztikusai az Énekek éneke szenvedélyes nyelvén Istennek az egyház és az ember iránti szeretetét és az ember feleletét látták kifejezve. A Jézus Szíve-tisztelet fejlődésének nagy lendületet adott az Úrnapja ünnepének a bevezetése.<sup>13</sup> Az eukarisztiában Jézus szeretetét, szerető szívet lehetett szemlélni. A ferences, domonkos majd különösen a helftai női misztikusok írásai és látomásai a kibontakozó népájtatosságnak nagy lendületet adtak.<sup>14</sup> A Jézus Szíve-tisztelet elterjedésében nagy szerepet játszanak a német-

<sup>11</sup> RUH, *A nyugati misztika.*, 153–160; 180–183.

<sup>12</sup> RUH, *A nyugati misztika.*, 155–170.

<sup>13</sup> Az ünnep ihletője Lüttichi (Liège-i) Julianna (kb. 1192–1258), a Liège melletti Mont-Cornillon ágostonos női közösség perjelnöje, aki látomásait megosztotta gyóntatójával, Jean de Lausanne-nal, a Saint-Martin templom kanonokjával, és Jacques de Troyes-val, Liège főesperesével (a későbbi IV. Orbán pápa), valamint kora több neves (domonkos) teológusával, az új ünnep bevezetését szorgalmazva. 1264-ben IV. Orbán pápa elrendelte az Úrnapja ünnepének a bevezetését az egész egyházban. WALTERS, Barbara R., *The Feast and Its Founder*, in WALTERS, Barbara R., CORRIGAN, Vincent Justus, RICKETTS, Peter T., *The Feast of Corpus Christi*, University Park, PA, 2006, 3–54 (3–13)

<sup>14</sup> STIERLI, *Die Herz-Jesu-Verehrung*, 84–86.

országi helftai<sup>15</sup> cisztercita kolostor misztikusai, Magdeburgi Mechtild, Hackenborni Mechtild és Nagy Szent Gertrúd.

Hackenborni Mechtild<sup>16</sup> – akit „Isten csalogányának” neveztek – látomásaiban nem a szenvedő, hanem a megdicsőült Krisztus jelenik meg, akinek a szíve lelki békét és vigasztalást sugároz. A helftai kolostorban a *Liber specialis gratiae* című, Mechtild lelki élményeit tartalmazó könyv, a Jézus Szívétiszteletet egyik forrása lett. Kanisius Szent Péter hatására a kegyességi gyakorlatban a Jézus Szíve imádságok egyre kedveltebbek lettek a szerzetesnők életében.

Magdeburgi Mechtild (+1285 vagy 1294)<sup>17</sup> összegyűjtött írásai a *Fliessende Licht der Gottheit* (Az istenség áradó fénye) a misztikus lelki élményeinek és látomásainak tükörképét nyújtják. A misztikusnak azt mondja Jézus Krisztus: „a szívemből kiomló vér megöntözte a földet és megnyitotta a mennyország ajtaját.”<sup>18</sup> Mechtild látomásaiban feleletet kap arra a kérdésre, hogy miért kellett Jézusnak szenvednie, a legnagyobb áldozatot vállalnia. Ezek a látomások a Jézus szívéből áradó szeretetet hirdetik, és lesznek a Jézus Szívétiszteletnek terjesztői. Mechtild a középkori Jézus Szívétisztelet egyik legfontosabb alakja. Jézus Szívével kapcsolatosan egyik leggyakoribb kép Mechtild szóhasználatában a ház. A ház, palota, kastély vagy templom a 12. századtól a vallásos

<sup>15</sup> 1229-ben alapította Burkhard v. Mansfeld, Eisleben mellett fekszik, ma ismét ciszterci kolostor. BERG, Dieter, *Helfta*, in <sup>3</sup>LThK 4, 1404.

<sup>16</sup> Thüringiában született 1241-ben, a helftai kolostorban a novíciák mesternője és ének vezető. Misztikus látomásai a jegyes misztika, Jézus Szíve, a liturgia, és a Jézus szenvedése köré csoportosulnak. BANGERT, Michael, *Mechtild v. Hackenborn*, in <sup>3</sup>LThK 7, 24–25.

<sup>17</sup> 1230-ban belépett a magdeburgi begina közösségbe, majd 1261-ben Helftában lett szerzetesnő. Írásai a legrégebbi német nyelvű misztikus, teológiai művek. Írásaiban a jegyes misztika, az Istentől való idegenség, és a Jézus Szíve-tisztelet kaptak fő hangsúlyt. HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Mechtild v. Magdeburg*, in <sup>3</sup>LThK 7, 25–26.

<sup>18</sup> Mechtild VON MAGDEBURG, *Das fliessende Licht der Gottheit*, Stuttgart-Cannstadt 1995, 244.

irodalomban az emberi lelket jelentette. Mechtild Jézus Szívét nevezi/látja háznak: „A Szíve megnyílt akár egy ajtó, és úgy tűnt, hogy egy aranypadlózatú szobába vezet. A ház kerek volt, és Isten örökkévalóságát jelentette.”<sup>19</sup> Ebben a házban Jézus vendégül látja Mechtildet. Más alkalommal a látomásban az isteni szív olyan, mint egy lámpás. Úrfelmutatáskor Mechtild az ostyában áttetsző lámpásnak látja Jézus Szívét.

Nagy Szent Gertrúdot (+1301) a „Jézus Szíve prófétája és költője”, „Jézus Szíve teológusa”, „a Jézus Szíve tisztelet első tanúja” jelzőkkel szokták illetni.<sup>20</sup> Két ránk maradt műve a *Legatus divinae pietatis* és az *Exercitia spiritualia*. Ezen írások alaptónusa, hogy a Jézus Szíve devóció lényege a szeretet, a bizalom és a szent barátság Jézussal. Gertrúd a *Cor Dei*-t, Isten szívét tiszteli; Jézus Szíve a „szeretettől lángoló szív”, „a lándzsával átszúrt szív”, a „szeretet kincstára.”<sup>21</sup> Az emberiség Jézus átszúrt szívéen keresztül nyert megbocsátást; Jézus Szíve a kegyelem kinyilvánítása, ha Jézus Szívéhez lesz hasonló az emberi szív. A Jézus Szíve misztikában nagy hatással volt rá nővére Mechtild, ezért a Jézus Szíve-tisztelet elterjedésében neki tulajdonított szerep és jelzők nem mindig tárgyilagosak. A passió-misztikához és a jegyes-misztikához kapcsolódó látomásai és írásai fontosak.

A helftai kolostor bencés/ciszterci lelkiségére nagy hatással volt a domonkos szellemiség is.<sup>22</sup> Németországban ebben a korban 46 férfi és 70 női domonkos kolostor létezett. A domonkos szerzetesek prédikációiban és lelkivezetői tevékenységében fontos helyet kapott a Jézus Szíve-tisztelet, illetve Jézus szenvedéstörténete. Nagy Szent Albert összekapcsolja a Jézus vére és Jézus Szíve-tiszteletet. Eckhart mester szerint a

<sup>19</sup> Idézi RUH, *A nyugati misztika*, 355.

<sup>20</sup> BANGERT, Michael, *Demut in Freiheit*, Würzburg 1997, 10.

<sup>21</sup> BANGERT, *Demut in Freiheit*, 11–12.

<sup>22</sup> A helftai kolostor a ciszterci regulát követte, de a rend nem ismerte el. Ezért állt domonkos lelkivezetés alatt. 1343-ban Albert von Braunschweig püspök leromboltatta a kolostort.

keresztben haldokló Krisztus szíve a szeretettől lángolt. Nagy Szent Alberthez hasonlóan ő is összefüggést lát a Jézus Szíve-tisztelet és az eukarisztia között.<sup>23</sup> Johannes Tauler Jézus Szívét az erények helyének és mintaképének látja, amely szeretetének kinyilatkoztatása és eszköze, a lélek számára nyugalom és menedékhely a földi megpróbáltatások között.<sup>24</sup> Susso Henrik már így imádkozik „Uram, a te szeretettől lángoló Szíved gyűjtsa lángra az én szívemet.”<sup>25</sup> Ignatius del Nente (+1648) hasonlóképpen fohászkodik Jézus Szívéhez: „Cor Christi vulnera me, Caritas Christi transforma me.”<sup>26</sup> A nagy domonkos szentek és prédikátorok hatására a domonkos női kolostorokban is a Jézus Szíve-tisztelet virágzásnak indul.

Németország határain kívül Olaszországban Sziénai Szent Katalint kell megemlíteni, mint Jézus szenvedésének, a szent vér és a Jézus Szíve-tisztelet nagy szentjét.<sup>27</sup> Katalin megkapta Krisztus sebeit, megélte a misztikus menyegző élményét, mintegy szívet cserélt Jézussal.<sup>28</sup> A misztikusok hatására Jézus passiója, a kereszt, és szent vér tisztelete mintegy egységesítve a Jézus Szíve-tiszteletben csúcsosodik ki.

A Jézus Szíve-tisztelet fejlődésének harmadik nagy korszaka 1350–1700 közé tehető. Ebben a korszakban különösen a karthauzi szerzetesek tevékenységét kell kiemelni, akik a

<sup>23</sup> WALTZ, Angelus, *Dominikanische Herz-Jesu-Auffassung*, in RAHNER, BEA, (szerk.), *Cor Jesu II.*, 51–95 (64–65).

<sup>24</sup> WALTZ, *Dominikanische Herz-Jesu-Auffassung*, 69.

<sup>25</sup> IDÉZI STIERLI, *Die Herz-Jesu-Verehrung*, 102.

<sup>26</sup> WALTZ, *Dominikanische Herz-Jesu-Auffassung*, 69.

<sup>27</sup> „Nyugodj meg a keresztben megfeszített Krisztussal, örvendezz a megfeszített Krisztusban, örvendezz a szenvedésekben, telj el gyalázzal megfeszített Krisztusért, szívedet és érzületedet oltsd bele a szentséges kereszt fájába a megfeszített Krisztussal együtt és az Ő sebeiben legyen lakásod.” SZIÉNAI Szent Katalin, *Levelek*, (ford. CSERTŐ György), Budapest 1983, 474–475.

<sup>28</sup> „Édes leányom: ahogy a múltkor elvettem a szíved, íme most neked adom az enyémet, hogy örökké élj. Miután ezt elmondta, bezárta és beforrasztotta oldalát.” CAPUAI, RAJMOND, *Legenda*, in POZZI, Giovanni, LEONARDI, Claudio (szerk.), *Olasz misztikus írók*, Budapest 2001, 237–240 (240).

Jézus Szíve kultuszban találták meg az ideált elmélkedő és engesztelő lelkeségük számára. Olyan kiemelkedő személyiségek, mint Trieri Domonkos, Rykel Dénes „a karthauzi”, vagy a kölni Ludwig Blossius misztikusok a Jézus Szíve-tisztelet terjedésében nagy szerepet vállaltak.

Ennek a korszaknak egy másik meghatározó lelki-szellemi áramlata a *devotio moderna*<sup>29</sup>, és Jan van Ruusbroec (+1381) brüsszeli lelkipásztor, majd ágostonos kanonok hatása. Ruusbroec összekapcsolja Jézus szenvedéstörténetét, a szent Szív tiszteletet és az eukarisztia tiszteletét. A Jézus Szívéből kiáradó kegyelem egyesíti a keresztény embert a Szentháromsággal. A kor nagyhatású lelkiírója, Kempis Tamás (+1471) a Geert Groote által alapított windesheimi közösség tagja. A *devotio moderna* eszméit magán viselő, neki tulajdonított könyv, a *Krisztus követése*<sup>30</sup> a személyes lelkiéletre helyezi a hangsúlyt. Az *imitatio Christi* a középkor kedvelt gondolata, a Krisztus követése/utánzása később könnyen és szinte természetesen beletorkollott a Jézus Szíve-tiszteletbe. A lelkiélet csúcspontja, ha az ember szíve Jézus szívéhez hasonlóvá válik. Ez a lelki irányzat a Jézus szíve kultuszt, mint magán átjuttatási formát nagyon hamar magáénak vallja, és erőt merít belőle.

<sup>29</sup> *A devotio moderna*, „modern jámborság” kezdeményezője Geert Groote (1340–1384). Groote több mint 90 világ felé nyitott közösséget alapított. A mozgalom szellemi ihletői Florens Radewijn és Kempis Tamás. A *devotio moderna* képviselői a mindennapokban akarták megélni a misztikát. A lelkeség Jézus emberségére összpontosított, nagy jelentőséget tulajdonított a Szentírásnak, a rendszeres imaéletnek, fontosnak tartotta mind a kétkezi munkát, mind pedig a nevelést. Olyan segédeszközöket alkalmazott a lelki életben, mint a lelki napló, az idézetgyűjtemények, a levelek és a lelki olvasmány. A *devotio moderna* célja a személyes lelki élet. VAN DIJK, Rudolf Th. M., Szócikk: *Devotio moderna*, in <sup>3</sup>LThK 3, 173–174.

<sup>30</sup> „Aki Jézust megleli drága kincset talált, megtalálta a legeslegjobb jót. Aki pedig Jézust elveszíti, nagyon sokat veszít, többet, mint az egész világ. Koldusnál koldusabb, aki Jézus nélkül él: s az a leggazdagabb, aki jóban van Jézussal.” KEMPIS Tamás, *Krisztus követése*, (ford.) JELENITS István, Budapest 1976, 110.

A ferences lelkiesség az alapító Szent Ferenc hatására mindig tisztelettel figyelt a szegény és szenvedő Jézusra. Szent Bonaventúra, a *Lignum vitae* című művében Jézus szenvedéséről elmélkedik, és azt írja, hogy a compassio útján a léleknek keresztre kell feszíttetnie Jézussal. A *De perfectione vitae*-ben arra szólítja fel az olvasót, hogy Jézus oldalsebén keresztül hatoljon be a szívéig.<sup>31</sup> Cortonai Szent Margit életében a Jézus szenvedéstörténete és a Jézus Szíve-tisztelet kiemelt hangsúlyt kapott. Cortonai Margit az evangéliumi történethez hasonlóan, amelyben Jézus háromszor kérdezi Pétertől szeretsz-e engem, elragadtatásában arra kéri az Urat: „Ott szeretnék lenni a szívedben. Ha a szívedben leszek, az oldalsebedben is leszek, és mindenütt, ahol a szögek vannak, ahol a töviskoszorú, ahol az epe, az ecet és a te szent szemedre boruló szemfedő van.”<sup>32</sup> Elragadtatásában Krisztus oldalsebén keresztül láthatta a megváltó szívet.<sup>33</sup> Folignói Szent Angéla a keresztet fogadja be a testébe; spiritualitásának legjellemzőbb vonása a kereszt iránti különleges tisztelet és vágyódás.

A Szent Bonaventúrának tulajdonított, de valószínűleg Jacobus Mediolanustól származó himnusz, a *Stimulus divini amoris* a korszak egyik kedvelt éneke.<sup>34</sup> A *Vitis mystica*<sup>35</sup> Jézus Szíve imakönyvet a liturgiában is használták a ferences

<sup>31</sup> RUH, *A nyugati misztika*, 493–495.

<sup>32</sup> BEVEGNATI, Giunta, *Boldog Cortonai Margit életének és csodáinak legendája*, in POZZI, LEONARDI, *Olasz misztikus írónők*, 111–130 (120–121).

<sup>33</sup> RUH, *A nyugati misztika*, 575,

<sup>34</sup> A Szent Bonaventúrának tulajdonított himnusz, amely valószínűleg a korábbi ferences hagyományt őrzi, boldognak nevezi a lándzsát, amely Jézus szívét megnyitotta. BAIER, *Brennpunkte mittelalterlicher Herz-Jesu Frömmigkeit*, 111. Kurt Ruh szerint a szerző Jacobus Mediolanus (Milanói Jakab), de a szöveget többször átírták, így Szent Bonaventúra, Clairvauxi Szent Bernát és Hugo von Balma. RUH, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik* II, München 1993, 442.

<sup>35</sup> A *Vitis mystica* imakönyv eredetét nehéz meghatározni, németországi, ferences vagy cisztercita eredetét a mai kutatások alapján nem lehet eldönteni.



kolostorokban. Az imakönyv szerzője Jézus lándzsával átszúrt szívében a láthatatlan isteni szeretet forrását szemléli. A ferences David von Augsburg Jézus Szívét a „parázsló szeretet” forrásának nevezi.<sup>36</sup>

A jezsuita rend pasztorációs tevékenységében fontos helyet foglalt el a Jézus Szíve-tisztelet szorgalmazása. A Szent Ignác-i spiritualitásban is fellelhető a Jézus Szíve misztérium iránti mélységes tisztelet. Fontos szerepet játszott a jezsuita rendben Kaniziusz Szent Péter, aki Kölnben a karthauziak hatására a Jézus Szíve-tisztelet apostola lett.<sup>37</sup>

A Jézus Szíve imádságok közkedveltek lettek a népi vallásgyakorlatban. Az úgynevezett „elmélkedő képek”, amelyek Jézus szenvedését ábrázolták, és az istenszeretetre irányították az imádkozó figyelmét a lándzsával átszúrt szívben szemlélték Isten üdvözítő szeretetét.<sup>38</sup> Az egyik leghíresebb Jézus szíve himnusz a *Summi Regis cor aveto* ennek a kornak lelkeségét sugározza.<sup>39</sup>

A 14. században az imádságokat követték a Jézus Szíve költemények, énekek és a misztériumjátékok. Az első liturgikus ünnepet, a „szent lándzsa ünnepét”, VI. Ince pápa engedélyezte 1353-ban. Az ünnep mondanivalója, hogy a lándzsa nyitotta meg Jézus Szívét a kegyelem forrását. A Jézus Szíve-

<sup>36</sup> Idézi RICHSTÄTTER, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters*, 56.

<sup>37</sup> STIERLI, *Die Herz-Jesu-Verehrung*, 127–129.

<sup>38</sup> BAIER, *Brennpunkte mittelalterlicher Herz-Jesu Frömmigkeit*, 109.

<sup>39</sup> „Salve mundi salutare, salve Jesu care! Cruci tuae me aptare vellem vere, tu scis quare, da mihi tui copiam.” „Summi regis cor, aveto, te saluto corde laeto, te complecti me delectat et hoc meum cor affectat, ut ad te loquar, animes.” Leuveni Arnulf /Arnulphus de Lovanio (?– 1250), latinul alkotó leuveni költő, a Villers-i ciszterci kolostor apátja volt. A *Salve mundi salutare* (Üdvözlégy, világnak) kezdetű, Krisztus öt sebéről írt himnusz szerzője. A költemény nagy népszerűségnek örvendett a középkorban, és Szent Bernátnak tulajdonították. Ezen a néven került magyar fordítása a Czech- (1513) és a Thewrewk-kódexbe (1531), *Világirodalmi lexikon*, KIRÁLY István, SZERDAHELYI István (szerk.) Budapest, <sup>1</sup>1970, 407. Magyarul Sík Sándor, *Himnuszok könyve*, Budapest 1943.

tisztelet valójában a szenvedés misztériumából fejlődött ki, amely a középkori lelkiség egyik alapvető témája. A töviskoszorú, a megostorozás, a lándzsa, a szegek, a keresztre feszítés, majd az öt szent seb tisztelete a középkor emberének a szenvedő Krisztus iránti mélységes tiszteletét fejezte ki. Így lett a Megváltó szeretetének központja és szimbóluma a lándzsával átdöfött, szeretettől lángoló szív.<sup>40</sup> A középkori Jézus Szíve-tiszteletet sokan befele forduló, hangulati, individualizmussal jellemzik, amelynek alap gondolata az „Isten és én” lelkiség.<sup>41</sup>

A Jézus Szíve-tisztelet teljes kibontakozása és elfogadása az újkorban történik meg, amikor a magánájtatossági gyakorlat hivatalosan felvételt nyer az egyház liturgiájába.<sup>42</sup> Franciaországban a Pierre de Bérulle bíboros (1575–1626) nevével fémjelzett mozgalom, a „Francia Iskola” vagy berulianizmus, majd Eudes Szent János tevékenységére is hatással volt ezen ájtatossági gyakorlat elterjedéséhez. Bérulle bíboros tanításának a jellegzetessége a Jézus benső „állapotának” (les états) szemlélése;<sup>43</sup> ez a lelkiségi irány Eudes Szent Jánosnál már Jézus Szívének szemlélését jelentette.<sup>44</sup> Az ember oda tud tapadni Jézus benső érzéseire és állapotához, Ő hívja az embert, hogy lépjen be az életébe. Josef Stierli e kor Jézus Szíve-tiszteletének értékeit és hasznát abban látja, hogy termékeny bensőséget és apostoli buzgóságot eredményez a lélekben. A kegyelem elsőbbségét hirdeti, és a népies vallásossággal szemben, amely nagyon sokszor az emocionális oldalt felfokozta, a helyes kedélyállapotot segíti elő. A hívő embert

<sup>40</sup> STIERLI, *Die Herz-Jesu-Verehrung*, 134–135.

<sup>41</sup> BAIER, *Brennpunkte mittelalterlicher Herz-Jesu Frömmigkeit*, 120.

<sup>42</sup> STIERLI, *Die Entfaltung der kirchlichen Herz-Jesu-Verehrung in der Neuzeit*, in uő., *Cor Salvatoris*, 137–165 (138).

<sup>43</sup> WALTER, Peter, *Bérulle, Pierre de, Kard.*, in <sup>3</sup>LThK 2, 306.

<sup>44</sup> BOVENMARS, Jan G., *A szív bibliai lelkisége*, Budapest 2001, 174–175.

bevezette a szeretet titkába, amely a Jézussal való személyes egység feltétele.<sup>45</sup>

A szent lándzsa és az öt szent seb ünnepek liturgikus szövegeinek alapján, Eudes Szent János (+1680) 1669-ben megírta Jézus Szent Szíve officiumát és miseszövegeit. Három évvel később 1972-ben az általa alapított Jézus és Mária társulat ünnepelte az első Jézus Szíve ünnepet, amelyre egyházi jóváhagyást is nyertek.<sup>46</sup> Ő szorgalmazta a Jézus és Mária szíve tiszteletet,<sup>47</sup> Szent X. Pius pápa a boldoggá avatásakor „a Jézus Szíve-tisztelet szerzőjének, tanítójának és apostolának” nevezte.

### **A Jézus Szíve-tisztelet kiteljesedése és egyházi elismerése**

Ma tudjuk, hogy a Jézus Szíve-tisztelet nem csupán Alacoque Szent Margit látomásainak hatására indult el. Franciaországban a 17. század, amelyben Margit született, a nagy szentek százada.<sup>48</sup> Ugyanebben az időben a lelakiség új formái érvényesülnek. A janzenizmus hatására különösen a francia egyházban megjelent az Isten igazságosságától való

---

<sup>45</sup> STIERLI, *Dogmatische und religiöse Werte der Herz-Jesu-Verehrung*, in STIERLI, *Cor Salvatoris*, 248–270 (252–253).

<sup>46</sup> A lelakiség szerint Jézus az emberekben akar lakozni azt akarja „hogy mindaz ami öbenne van, az benned is éljen és uralkodjék: az ő Lelke a te lelkedben, az ő Szíve a te szívedben, lelkének minden tehetsége, a te lelked tehetségében.” Eudes Szent János értekezése, Jézus csodálatos szívéről, *Az imaórák liturgiája IV.*, Budapest 1991, 1137–1138.

<sup>47</sup> A Szűz Mária Szeplőtelen Szíve ünnep mindig a Jézus Szívét követő szombaton van. A Szent Szív Misszionáriusai társaság számára 1925-ben hagyták jóvá a Szent Szív Asszonya ünnepet május utolsó szombatjára, az ünnep evangéliuma a kánai menyegző története, majd 1972-ben az új evangélium a kereszt alatt álló Mária. MAAS-EWERD, Theodor, *Herz Mariä*, in <sup>3</sup>LThK 5, 60–61.

<sup>48</sup> Szalézi Szent Ferenc, Fourier Szent Péter, Chantal Szent Johanna, Páli Szent Vince, Eudes Szent János, Marillac Szent Lujza.

félelem, ennek eredményeként egyre kevesebben járultak szentáldozáshoz. Alacoque Szent Margit jelentősége ebben a történeti összefüggésben értékelendő. A Paray-le-Monial-i kolostor látnokának nagy szerepe volt abban, hogy a Jézus Szíve-tisztelet a katolikus egyházban hivatalosan is elismert liturgikus ünneppé váljon.<sup>49</sup> Első látomásában, Szent János apostol napján, 1673. december 27-én Jézus Szíve az emberek iránti szeretettől lángol.<sup>50</sup> 1674-ban megismétlődik a látomás, Jézus isteni szívét a szeretettől lángolni látja, majd egy lángoló trónon jelenik meg a szív, és kéri, hogy az emberek tiszteljék.<sup>51</sup> A harmadik látomásban, 1674-ben, Margit az öt szent sebet látja; ezek úgy ragyognak, mint a nap. Jézus arra kéri a látnokot, hogy első pénteken járuljon szentáldozáshoz. Minden csütörtökről péntekre virradó éjszakán az Olajfák hegyi szenvedésében akarja részesíteni.<sup>52</sup> Margit lelkivezetésére és irányítására a kolostor előljárója Claude de la Colombière jezsuitát kéri fel. Neki tárja fel a negyedik nagy látomásban elhangzott kéréseket 1675. június 15-én, amelyben Jézus Krisztus megbízta azzal, hogy gondoskodjék Jézus Szívének ünnepéről, az Úrnapja oktávját követő pénteken. Erről írást is készít, és átadja Colombière atyának, aki azt később lelki írásaiban közzé is teszi. Június 21-én mindketten felajánlották magukat Jézus Szent Szívének. A meg nem értések és megpróbáltatások után, 1686. június 21-én a kolostorban megülhették Jézus Szíve ünnepét. A Jézus Szíve-tisztelet Alacoque Szent Margit magán-kinyilatkoztatásai nyomán új elemekkel gazdagodott. A legfontosabbak az első péntek, első csütörtökön a szent óra, egy külön ünnep Jézus Szíve

---

<sup>49</sup> LADAME, Jean, *Jézus Szíve apostola*, Budapest 1985, 17–18.

<sup>50</sup> *Leben und Werke der hl. Margareta Maria Alacoque*, Heidelberg 1926<sup>2</sup>, 55.

<sup>51</sup> WAACH, Hildegard, *Margareta Maria Alacoque, Skizze eines Lebens*, Eichstatt, 1962, 72.

<sup>52</sup> STIERLI, *Die Entfaltung der kirchlichen Herz-Jesu-Verehrung in der Neuzeit*, 149.

tiszteletére, illetve az engesztelés kihangsúlyozása, és nem utolsó sorban a nagy ígélet, miszerint az, aki kilenc egymást követő hónap első péntekén gyónik és áldozik, nem hal meg a szükséges kegyelmek nélkül.<sup>53</sup>

Claude de la Colombière halála után a szintén jezsuita Jean Croiset lesz Margit támogatója, aki Lyonban kis könyvet ad ki a Jézus Szíve tiszteletről. Az imakönyv megjelenését, illetve az új ájtatosságot örömmel fogadták az ájtatossági gyakorlat szorgalmazói, de az ellenzők tábora elutasította. Róma indexre tette az imakönyvet.<sup>54</sup> A jezsuiták azonban felkarolták az „új ájtatosságot”, és Joseph Francois Gallifet (+1749) munkássága nyomán Róma is engedményeket tett az új ünnep bevezetésére. Gallifet teológiailag alapozza meg a Jézus Szíve-tiszteletet. A Jézus Szíve teológiát nem azonosítja az eukarisztia tiszteletével, „a megváltó szeretet az eukarisztiában maradandó emlékművet állított.”<sup>55</sup> A Jézus Szíve kultusz a Megváltó végtelen szeretetének és irgalmaságának a jele. Jézus ismertté akarta tenni szeretetét, ezért nyilatkoztatta ki szívének misztériumát az emberiségnek.<sup>56</sup> A kinyilatkoztatás célja az, hogy viszonszeretetet ébresszen az emberekben. Az eukarisztia pedig ezt a szeretetet táplálja és erősíti. Gallifet még próbálta az eukarisztia tiszteletét és a Jézus szíve kultusz külön tárgyalni. Végül a Jézus Szíve tisztelet az eukarisztiával összekapcsolva vált kedvelt ájtatossági gyakorlattá. A teológiai alapok tisztázásával és az első pénteki szentáldozások gyakorlatával az új kegyességi gyakorlat elfogadottá vált az egyházban. Gallifet munkássága hiányosságai ellenére is tiszteletet érdemel, ugyanis nagy szolgálatot tett a Jézus szíve-tisztelet terjedésének. Tevékenységének egy mások fontos területe, ahol Colombière gondolatát viszi tovább, a Mária Szíve-tisztelet szorgalmazása.

<sup>53</sup> WAACH, *Margareta Maria Alacoque*, 188.

<sup>54</sup> WAACH, *Margareta Maria Alacoque*, 204.

<sup>55</sup> REIFENHÄUSER, Humberto, *Der Kult des Gottesherzens*, Róma 1965, 47.

<sup>56</sup> REIFENHÄUSER, *Der Kult des Gottesherzens*, 63.

A Jézus Szíve-tisztelet feljogosít Mária szeplőtelen szívének a tiszteletére is. Mária szíven át vezet az út Jézus Szívéhez és Jézus Szíven át jutunk el az Atyához.<sup>57</sup> A tiltások ellenére az ájtatossági forma terjedt, 1690–1740 között több mint hétszáz Jézus Szíve Társaság jelenik meg, majd Róma engedélyezi, hogy a vizitációs nővérek kolostoraiban az Úrnapja nyolcadát követő pénteken Jézus Szíve tiszteletére szentmisét végezzenek.<sup>58</sup> Gallifet kérését, hogy egy külön ünnepet vezessenek be az egyházban Jézus Szíve tiszteletére a baráti társaságok is támogatták. Ezt követően egyre több püspök is csatlakozik, a spanyol és lengyel királlyal együtt, a kérelmezők táborához. 1765-ben a lengyel püspökök kérésére XIII. Kelemen pápa misét és officiumot engedélyez Jézus Szíve-tiszteletére.<sup>59</sup> 1856-ban IX. Pius pápa az egész egyházban engedélyezi a Jézus Szíve ünnepet.<sup>60</sup> 1864-ben IX. Pius pápa Alacoque Margitot boldoggá, majd XV. Benedek pápa 1920-ban szentté avatja. A szentté avatás a látnok érdemeit és a magán-kinyilatkoztatások elismerését is jelentette.

1899-ben az *Annum Sacrum*<sup>61</sup> enciklikával XIII. Leó pápa a Jézus Szíve ünnepét első rangú ünneppé<sup>62</sup> emeli és

<sup>57</sup> REIFENHÄUSER, *Der Kult des Gottesherzens*, 89–90.

<sup>58</sup> A legfontosabb miseszövegek megevezései és évszámai: Gaudeamus 1668, Eudes szent János; Venite exsultemus 1688, Gallifet; Gaudeamus 1694; In Capite libri 1716; Ingrediens 1739; Miserebitur 1765; Egredimini 1778; Cogitationes 1929, XI. Pius. BUGNINI, Annibale, *Le Messe del SS. Cuore di Gesù*, in RAHNER, Hugo, BEA, Augustino (szerk.), *Cor Jesu*, Róma 1959, 61–94 (61–62).

<sup>59</sup> A „Miserebitur” mise szövegei az érzelmeket emelik ki, és irgalmasságot esdkelnek Jézustól. Az Izajás könyvéből vett olvasmány Isten irgalmasságát dicsőíti, az evangélium Jn 19,31–35, az irgalmasság szimbólumát, Jézus átszúr szívet hirdeti. Ebből a miseszövegből hiányzik az engesztelés gondolata. GUTZWILLER, Richard, *Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten*, in STIERLI, *Cor Salvatoris*, 200–220 (201).

<sup>60</sup> MATTES, *Herz-Jesu-Verehrung der Neuzeit*, 135.

<sup>61</sup> *Annum Sacrum*, ASS 31 (1899) 646–651.

<sup>62</sup> Az „Egredimini” mise szövegét először VI. Pius pápa engedélyezte a portugál püspökök kérésére 1778-ban, IX. Pius pápa 1899-ben, majd XIII.

engedélyezi az első pénteki votív misék végzését. A pápa az enciklikához csatolja a felajánló imát,<sup>63</sup> amellyel az egész világot felajánlja Jézus Szívének. Hasonló módon engedélyezi a Jézus Szíve litánia végzését is.<sup>64</sup> A litánia kérései három témakör köré csoportosulnak: az első Jézus Szíve kapcsolata az Istennel, a második Jézus Szívének gazdagságát mutatja be, a harmadik Jézus Szíve és az emberek kapcsolatát emeli ki.<sup>65</sup> (Richard Gutzwiller egy külön tanulmányban a litánia invocatióinak bibliai eredetét elemzi.<sup>66</sup>)

XI. Pius pápa 1928-ban kiadta a *Miserentissimus Redemptor* enciklikát, amely a Jézus Szíve-tiszteletében az engesztelésre helyezi a hangsúlyt, és szorgalmazza a felajánló/engesztelő ima végzését:

Ugyanazért határozzuk és rendeljük, hogy minden évben az Úr Jézus szentséges Szívének ünnepén, amelyet ez alkalommal oktávás első osztályú duplex ünnep rangjára emelünk, a világ összes templomaiban, a jelen körlevelünkhöz csatolt minta szerint, azonos szövegű megkérlelő vagy engesztelő imádságot intézzenek ünnepélyes formák közt az isteni Megváltó szerető Szívéhez, hogy vele bűneinket meg-

---

Leó pápa is átveszik a miseszövegeket. Ezek a szövegek örömet sugároznak. Az evangélium Jézus búcsúbeszédéből van („maradjatok meg az én szeretetemben”, Jn 15,9).

<sup>63</sup> Az első felajánló ima Alacoque Szent Margittól származik, és nagyon személyes. XI. Pius pápa *Quas primas* enciklikája Jézus Szívétől reméli az egyház számára a biztonságot és szabadságot. A *Miserentissimus* enciklika az alázatot hangsúlyozza.

<sup>64</sup> 1691-ben P. Croiset szerkesztette meg magánimádságként a 23 *invocatiót* tartalmazó litániát. A Marseilleben lévő Jézus Szíve Társaság részére ezt kibővítette 27-re. 1898-ban a Rítus Kongregáció kisebb módosításokkal jóváhagyta, a kéréseket 33-ra emelte Jézus életévének tiszteletére, majd 1899-ben az egész egyház részére engedélyezte. GUTZWILLER, *Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten*, 204.

<sup>65</sup> GUTZWILLER, *Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten*, 213–214.

<sup>66</sup> GUTZWILLER, Richard, *Vom biblischen Charakter der Herz-Jesu-Litanei*, in STIERLI, *Cor Salvatoris* 221–247.

sirassuk és Krisztusnak, a legfőbb Királynak és a szeretet Urának megsértett jogait jóvátegyük.<sup>67</sup>

XI. Pius 1925. december 11-én a *Quas Primas* enciklikával elrendelte Krisztus Király ünnepét.<sup>68</sup> A pápa megújítja a világ felajánlását Jézus Szívének, és a második világháború fenyegetését érezve a Szent Szív-tiszteletre buzdítja a kereszténységet, hogy Krisztus királysága megvalósulhasson a társadalomban.

1929-ben XI. Pius új miseszöveget rendel el az ünnepre (Missa Cogitationes cordis eius), amely az engesztelést hangsúlyozza. Jézus az emberiség bűnei miatt szenvedett, és a katona a bűnök miatt szúrta át Jézus Szívét.<sup>69</sup>

Róma részéről a Jézus Szíve-tisztelet teológiai megalapozása és tisztázása XII. Pius pápa 1956-ban megjelent *Haurietis Aquas*<sup>70</sup> enciklikájában olvasható. Az enciklikának az volt a szándéka, hogy összebékítse a kialakult kettősséget, a liturgikus mozgalom által szorgalmazott liturgikus vallásosságot, és a 19. századi áhítatformát, amely az érzelmeket emelte ki. A kettő megtermékenyítheti egymást, ezért egyiket sem kell megszüntetni. Az enciklika IX. Piusnak a Jézus Szíve ünnepét az egész egyház számára elrendelő pápai rendelet századik évfordulóján jelent meg. A pápa a Szent Szív-tiszteletét, mint az egyház kultuszát tárgyalja, és a többi nagy misztériumhoz sorolja, mint az eukarisztia, a kereszt és a Szentlélek. Az enciklika kezdő szavai „*Haurietis aquas in*

<sup>67</sup> *Miserentissimus*, 177. Magyar fordítás: Gyulafehérvári érseki levéltár, Mailáth G. Károly püspök 1928-XII. körlevele.

<sup>68</sup> *Quas primas*, AAS 15 (1925) 595.

<sup>69</sup> A mise evangéliuma a jánosi szenvedéstörténetből van, akárcsak a Miserebitur misében. A mise szövegek pedig Jézus szenvedésének áldozati jellegét emelik ki. A könyörgések a bűn és engesztelés párhuzamára épülnek. GUTZWILLER, *Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten*, 203.

<sup>70</sup> *Haurietis aquas*, AAS 6 (1956) 310–353; Magyar fordítás: BERTA Ferenc, HEVENESI János, *Haurietis aquas, XII. Pius pápa apostoli körlevele Jézus Szentséges Szíve tiszteletéről*, Budapest 1999, 15–76. Rövidítve: HA.



*gaudio de fontibus Salvatoris*” – „Örömmel merítsetek majd vizet az Üdvözítő forrásaiból” (Iz 12,3), amelyekkel a próféta Isten sokféle és bőséges jótéteményeit ígéri népének. Ezen isteni ajándékok egyike a IX. Pius által elrendelt Jézus Szíve ünnepe. A Jézus Szíve-tiszteletről mondja a pápa: „ez a tisztelet, legbensőbb lényegét tekintve a vallás legkiválóbb megnyilvánulása, hiszen a vallás azt kívánja tőlünk, hogy teljes és feltétlen odaadással áldozzunk és szenteljük magunkat az isteni Megváltó szeretetének, ennek a szeretetnek pedig eleven tanújele (index) és jele (signum) a megsebzett Szív” (HA 4). Az isteni szeretetet, amely az emberek felé árad a Megváltó sebzett szívéén át közvetíti az Atya. Jézus Szíve, Jézus szeretetének képe, a megváltás tanúja, misztikus lépcső, jelképe annak a kimeríthetetlen szeretetnek, amely most is lángol az emberiség iránt, a megváltás misztériuma összefoglaltan benne van a szent szívben; az egyház a meghasadt szívből született. (HA 28; 39; 42;43). Az enciklika második részében található a Jézus Szíve kultusz meghatározása: „a Jézus Szíve tisztelet, lényegét tekintve nem más, mint a megtestesült Ige isteni és emberi szeretetének kultusza, valamint annak a szeretetnek a tisztelete, amelyet a mennyei Atyai is, a Szentlélek is sugároz az emberiség felé” (HA 46). Ez a szeretet, amelynek Jézus Szíve a jelképe, a hívő embert viszonszeretetre indítja. „A tisztelet lényege, annak a szeretetnek a kultusza, amellyel Isten Jézuson keresztül szeretett bennünket, és ugyanakkor az Isten és embertársaink felé irányuló szeretetünk gyakorlása” (HA 60). Azokra az aggályokra felelve, amelyek a Jézus Szíve kultusz terjedésével az eukarisztia tiszteletének lanyhulását látták, a pápa felel: „a lángoló lelkület Jézus Szíve iránt kétségtelenül csak mélyíti s lendíteni fogja a szent Kereszt tiszteletét, és a legfölségesebb Eucharisztia szentségét” (HA 71).

Az enciklika alapján így foglalható össze a Jézus Szíve kultusz négy alkotó eleme: 1. A tisztelet Isten üdvözítő szeretetére irányul, amelynek a szimbóluma a szent Szív; 2. A

kultusz lényege alanyi oldalról szemlélve az imádandó tisztelettel párosult viszonzszeretet; 3. A kultusz fő indító oka Isten irgalmas szeretete; 4. A kultusz közvetítő tárgya a keresztfán megsebzett Szív, mint Isten szeretetének beszédes jele, tanújele, képe és szimbóluma.<sup>71</sup>

XII. Pius pápa *mirabilis progressio*-ként értékelte a Jézus Szíve-tisztelet elterjedését és gyümölcseit. Ezt a számok is érzékeltetik: 1959-ig világszerte több mint 110 szerzetesi közösség és kongregáció alakult, amelyek a Jézus Szíve-tiszteletet szorgalmazták. Ezek a számadatok nem tartalmazzák az egyházmegyei alapításokat és közösségeket.<sup>72</sup>

### Konklúzió

*A népi jámborság és liturgia direktórium*a a helyes Jézus Szíve-tiszteletről szólva kiemelte: „Krisztus és az ő megváltói műve iránt olyan magatartást követel meg, amelynek alapja a megtérés és a megújulás, a szeretet és az önzetlenség, az apostoli tevékenység és a megszentelődés.”<sup>73</sup>

Megállapíthatjuk, hogy a vallásos életből az érzelmeket nem szabad kizárni. A Jézus Szíve-tisztelet valójában gazdagodást jelentett a katolikus lelkiség történetében. Az értelem és érzelem kettőssége, egymást kiegészítő volta ma is szükséges a lelkiéletben. Annak ellenére, hogy sokak szerint ez az ájtatossági forma egy kor lelkiségét őrzi, a Jézus Szíve-tisztelet Jézus szeretetére irányítja a figyelmet, és viszonzszeretetre ösztönöz. A megtérés és megújulás, az apostoli tevékenység és a megszentelődés, az Istennel való találkozás egyik lehetősége ma is a Jézus Szíve-tisztelet.

<sup>71</sup> BERTA, HEVENESI, *XII. Pius pápa Haurietis aquas apostoli körlevelének magyarázata*, 101.

<sup>72</sup> BERGH, Émile, *Le vie religieuse au service du Sacré-Coeur*, in RAHNER, Hugo, BEA, Augustino (szerk.), *Cor Jesu II.*, 463–490.

<sup>73</sup> *A népi jámborság és liturgia direktórium*a, 172., Budapest 2005.

TOBIAS NICKLAS

**Vom Ernst des Todes  
im Zeugnis der Bibel Alten und Neuen Testaments\***

**Zusammenfassung:** Wer einmal bewusst die bewegende Umsetzung des Textes in Johannes Brahms' „Ein deutsches Requiem“ gehört hat, der wird die paulinischen Aussagen in 1Kor 15,54-55 immer mit dem Gefühl überschwänglichen Triumphes verbinden. Wenn Paulus so über den Tod sprechen kann, ist es dann für einen Christen überhaupt noch angemessen Todesfurcht zu empfinden? Die Realität des menschlichen Lebens jedoch sieht auch noch nach Ostern anders aus: Die nicht vollkommen zu verdrängende Gegenwart des Todes, ja das Faktum des eigenen Todes bleiben und stellen den Sinn des eigenen Lebens radikal in Frage. Darauf hat Verkündigung Rücksicht zu nehmen - und sie wird darin auch vom Zeugnis der Bibel unterstützt. Trotz ihrer Botschaft von der Auferstehung nimmt die Bibel des Alten und Neuen Testaments den Tod als radikalste menschliche Krise ernst: der Gedanke der Beziehungsfähigkeit des Menschen - zu Gott und zum Nächsten - und die Idee der Treue Gottes allerdings bilden die Basis eines auch im Blick auf die Bibel angemessenen Umgangs mit dem Tod.

**Schlüsselbegriffe:** Tod; Tod als Krise; Beziehungsfähigkeit des Menschen; Treue Gottes.

Wer wenigstens einmal bewusst die bewegende Umsetzung des Textes in Johannes Brahms' „Ein deutsches Requiem“ gehört hat, wird die paulinischen Aussagen in 1 Kor 15,54-55 mit nichts anderem als mit dem Gefühl des überschwänglichen Triumphes verbinden: „Verschlungen ist der Tod vom Sieg! Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ Wenn Paulus sein berühmtes Kapitel über die Auferstehung der Toten zu einem derartigen Höhepunkt führt, wie kann es für einen Glaubenden dann noch angemessen sein, Todesfurcht zu empfinden? Muss nicht die Botschaft von der Auferstehung der Toten und – damit verbunden – der Rechtfertigung aller Glaubenden, die nicht „von der Liebe Gottes,

---

\* Dem Andenken meines Vaters Richard Nicklas (1935-2009).

die in Christus Jesus ist“ (Röm 8,39), getrennt werden können, alles überstrahlen? Muss vor diesem Hintergrund nicht das Neue Testament tatsächlich mehr oder minder ungebrochen als die Erfüllung der Verheißungen des Alten Testaments verstanden werden und kann damit umgekehrt das Alte Testament nur noch mehr oder weniger die Negativfolie bieten, vor deren Hintergrund das neutestamentliche Zeugnis umso heller aufstrahlt?

Mein zugegeben subjektiver Eindruck von zumindest Teilen der Verkündigung der Osterbotschaft in unserer Zeit ist allerdings, dass wir mit der Botschaft von der Auferstehung der Toten manchmal allzu schnell bei der Hand sind: Die Realität des menschlichen Lebens, das durch die (sicherlich gerne so weit wie möglich verdrängte, aber nicht zu verdrängende) Gegenwart des Todes, ja das Faktum des *eigenen* Todes weiterhin radikal in Frage gestellt ist, ist damit nicht getroffen. Eine solche Verkündigung aber ist auch dem Zeugnis der Bibel Alten und Neuen Testaments nicht angemessen, die die auch im eben zitierten 1 Kor 15,54-55 verarbeitete Verheißung aus Jes 25,8 weiterhin als *Verheißung* – und nicht als einfach in platter Weise erfüllt – versteht und sie bewusst ganz an ihrem Ende wieder aufnimmt: Erst in der ersten Vision vom aus dem Himmel herabsteigenden Jerusalem, erst mit der neuen Schöpfung durch denjenigen, der auf dem Thron sitzt, wird die Erfüllung dieser Verheißung angekündigt: „Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen“ (Offb 21,4).<sup>1</sup> Damit leben wir nach dem Zeugnis der Bibel zwar in einer neuen Qualität der Zeit, da mit der Auferweckung Jesu von Nazaret bereits die eschatologische

---

<sup>1</sup> Zu Jes 25,8 als Text, der in der Bibel Alten und Neuen Testaments in unterschiedlicher Weise, aber immer als bleibende Verheißung aufgenommen wird, vgl. T. Hieke, „Er vernichtet den Tod für immer“ (Jes 25,8a): Eine unerfüllte Verheißung im Alten und Neuen Testament, in: BZ 50 (2006), 31-50.

Auferweckung der Toten in Gang gesetzt und damit das Ende der Zeiten angebrochen ist. Gleichzeitig leben wir noch in der Zeit, in einer Zeit, in der wir der Gegenwart des Todes konfrontiert sind, einer Gegenwart, der wir letztendlich nicht ausweichen können, ja der wir einst in einer so radikalen Weise begegnen werden, dass sie das Ende unseres Lebens bedeuten wird.

Vor diesem Hintergrund muss auch um der Botschaft von der Auferstehung der Toten willen die Frage nach der bleibenden Bedeutung des Todes in der Bibel Alten und Neuen Testaments weiterhin gestellt werden: Da der begrenzte Rahmen eines Vortrags mir nicht erlaubt, das Thema umfassend zu behandeln, möchte ich zumindest einige Linien aufzeigen, anhand derer sich zeigen lässt, mit welcher Ernsthaftigkeit die Bibel von ihrem Anfang bis zum Ende vom Tode spricht.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Die neuere Literatur zum Thema „Tod“ und „Auferstehung“ in der christlichen Bibel wie auch im frühen Judentum ist kaum überschaubar. Ich nenne nur einige Titel: A. Berlejung / B. Janowski (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, Tübingen 2009; A.A. Fischer, *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005; T. Nicklas / F.V. Reiterer / J. Verheyden (Hg.), *The Human Body in Death and Resurrection* (DCLY 2009), Berlin – New York 2009; T. Nicklas / J. Verheyden / E.M.M. Eynikel (Hg.), *Other Worlds and Their Relation to This World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions* (JSJ.S 143), Leiden – Boston 2010; A.F. Segal, *Life After Death: A History of Afterlife in the Religions of the West*, New York et al. 2004; N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003. Unverzichtbar ist zudem der jüngst neu aufgelegte und überarbeitete „Klassiker“ G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity* (HTS 56), Cambridge, Mass. 2006. Für ein breiteres Publikum bestimmt sind T. Hieke (Hg.), *Tod – Ende oder Anfang? Was die Bibel sagt*, Stuttgart 2005, oder A. Merkt / A. Angerstorfer / J. Dresken-Weiland, *Himmel, Paradies, Schalom: Tod und Jenseits in antiken christlichen und jüdischen Grabinschriften* (Handbuch zur Geschichte des Todes), Regensburg 2011. Leider nur in niederländischer Sprache zugänglich ist W. Weren, *Dood. En dan? Stemmen uit de Bijbel, echo's in onze cultuur*, Zoetermeer 2010. Viele

## **Der Mensch als Beziehungswesen: der Tod und das Ende der Beziehung**

Vom Tod zu sprechen bedeutet für die Bibel auch vom Menschen zu sprechen: Ich möchte mit einem Grundgedanken beginnen, der die Vielfalt biblischer Bilder vom Menschen miteinander verbindet, der für uns heute aber nicht mehr unbedingt selbstverständlich zu sein scheint, ohne den aber das biblische Sprechen vom Tode des Menschen kaum verstehbar ist.<sup>3</sup> An keiner Stelle versteht die Bibel den Menschen als *reines* Individuum, als pur auf sich selbst zurückgeworfenes „Ich“, das seinen Urgrund alleine in sich selbst finden würde. Dem „Ich“ des Menschen wie auch dem „Wir“ der Menschheit liegt immer schon das „Du“ Gottes unendlich voraus. Oder noch stärker: Das „Ich“ des Menschen verdankt sich zutiefst dem „Du“ des lebendigen Gottes, der die gute Welt erschaffen hat und sie zu einem guten Ende führen will. Man denke nur an den großen biblischen Spannungsbogen zwischen Gen 1 und Offb 21-22. Dieser lebendige und Leben schaffende Gott aber geht noch weiter: Er wartet nicht auf die Verehrung des Menschen, sondern geht immer wieder auf den Menschen zu, ja drängt sich ihm geradezu auf. Die Bibel verwendet in diesem Zusammenhang das Bild vom Bund Gottes – sei es mit der gesamten Schöpfung im Noahbund (Gen 9,1-17), sei es in vielen immer neuen Anläufen im bleibenden Bund mit seinem auserwählten Volk Israel oder sei es in dem in Christus begründeten Neuen Bund.<sup>4</sup> Auf das Bild des Menschen hin

---

meiner Gedanken decken sich weitgehend mit denen Werens, manche konnte ich auch in Gesprächen mit ihm vertiefen.

<sup>3</sup> Neuere Publikationen zur biblischen Anthropologie: C. Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD), Freiburg et al. 2010, sowie E. Reinmuth, *Anthropologie im Neuen Testament* (UTB), Tübingen 2006.

<sup>4</sup> Zu den verschiedenen, hier in Detail nicht darstellbaren Facetten biblischer Bundestheologie(n) vgl. weiterführend C. Dohmen / C. Frevel (Hg.),

gesagt bedeutet dies, dass der Mensch als Ebenbild Gottes (Gen 1,27) immer schon der von Gott Angerufene und in eine Gottesbeziehung Gestellte ist: Erst aufgrund der Gottesbeziehung, die – vom Menschen angenommen – das ganze Leben erfüllt, ergibt sich die Forderung zur Liebe des Nächsten, der als Ebenbild Gottes ebenfalls mit mir in Beziehung steht und so unendlich wertvoll wird. So ist es sicherlich kein Zufall, dass auch Jesus selbst die Frage nach den wichtigsten Geboten, dem Zentrum der Tora, zunächst mit einem Verweis auf Dtn 6,4-5 – dem Gebot der Gottesliebe – und erst dann, daraus folgend, mit dem Hinweis auf Lev 19,18, dem Gebot der Nächstenliebe, beantwortet (vgl. Mk 12,28-34; Mt 22,34-40 – in der lukanischen Parallele Lk 10,25-28 kommt die Antwort vom jüdischen Gesetzeslehrer, dem Dialogpartner Jesu). Der Mensch ist so, biblisch gesehen, von Anfang an zutiefst Beziehungs- wesen, als Teil einer Gemeinschaft dem Du Gottes gegenüber- stehend und damit auch dem Du des Mitmenschen verpflichtet, damit aber auch von ihm getragen.

### **Der Tod als radikale Krise der Beziehungsfähigkeit des Menschen**

Zumindest entscheidende Linien dessen, was die Bibel über den Tod des Menschen sagt, haben deswegen nicht von ungefähr mit radikalen Krisen im Zusammenhang mit menschlicher Beziehungsfähigkeit zu tun. Bereits in den Schöpfungserzählungen der Genesis finden sich verschiedene Deutungen des menschlichen Todesschicksals. Die wohl be- kannteste davon bietet Gen 2,16-17:<sup>5</sup>

---

Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel (SBS 211), Stuttgart 2007.

<sup>5</sup> Zu diesem Text vgl. z.B. J. Klein, Die Erkenntnis des Guten und Bösen als Gegenbewegung zur Schöpfung, in: T. Nicklas / K. Zamfir (Hg.), Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. In Honour of

*Dann gebot Gott, der Herr, dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen,<sup>17</sup> doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon isst, wirst du sterben.*

Wir alle kennen die Geschichte – die ersten Menschen übertreten das göttliche Gebot. Die Folge ist zwar nicht ihr unmittelbarer Tod, aber doch ihre Vertreibung aus dem Garten Eden und ein Schicksal voll Mühen und Plage, das in den Tod mündet (Gen 3,19). Die durch den Menschen einseitig gestörte Gottesbeziehung wird hier also als Grund für das menschliche Todesschicksal verstanden.

Gleichzeitig kann der Tod, ja bereits der drohende Tod als radikale Infragestellung der menschlichen Beziehungsfähigkeit gegenüber Gott gesehen werden – antike Menschen, denen es noch unendlich weniger als dem heutigen Menschen möglich war, ihr Leben über längere Zeit hin zu planen oder gar (scheinbar) zu versichern bzw. abzusichern, mögen das noch viel unmittelbarer verstanden haben als wir: Jede Krankheit konnte den Tod bedeuten, die politisch-soziale Lage war meist so instabil, dass jederzeit auch mit dem vorzeitigen Tod durch Krieg und Gewalt gerechnet werden musste. Trotzdem sind etwa die Texte des Psalters, die das dauernd drohende Hereinbrechen des Todes in die Sphäre des menschlichen Lebens thematisieren, auch in unserer Zeit immer aktuell. Der Beter von Psalm 6 etwa ruft Gott in einer Situation aussichtslos erscheinender Krankheit an. Dabei wird bereits die Krankheit aus Ausdruck des Zornes Gottes, als Strafe und damit als Zeichen einer gestörten Gottesbeziehung aufgefasst (Ps 6,2). Wenn der Beter nun davon spricht, dass „seine Glieder zerfallen“ (Ps 6,3) und seine „Seele tief verstört“ (Ps 6,4) ist, heißt das, dass der Tod Macht über ihn zu gewinnen droht, gleichzeitig aber auch alles, was die Beziehungsfähigkeit des Menschen ausmacht, zu zerstören beginnt. Demgegenüber fleht

---

Hans Klein (DCL.S 6), Berlin – New York 2010, 17-34 [mit weiterführender Literatur].



der Beter zu Gott, der allein ihn retten kann, um Hilfe und versucht ihn mit einem interessanten Argument zu überzeugen (Ps 6,6): „*Bei den Toten denkt niemand mehr an dich. Wer wird dich in der Unterwelt noch preisen?*“ Tod bedeutet in diesem Denken den Abbruch aller Beziehungsmöglichkeit – selbst der für den Menschen so entscheidenden Beziehung zu Gott. Ps 6,6 ist in diesem Denken keineswegs isoliert: Ganz ähnlich etwa heißt es in Ps 30,10: Was nützt dir mein Blut, wenn ich begraben bin? Kann der Staub dich preisen, deine Treue verkünden? Die umgekehrte und vielleicht noch radikalere Richtung, die auch von Gott nach dem Tode nichts mehr erwartet, zeigt sich in Ps 88,6: *Ich bin zu den Toten hinweggerafft, wie Erschlagene, die im Grabe ruhen, an sie denkst du nicht mehr, denn sie sind deiner Hand entzogen.*

Und so ist es kein Wunder, dass die Scheol, der Ort der Toten, als Ort der absoluten Beziehungslosigkeit, der Trennung von Gott und den Möglichkeiten des Lebens, verstanden werden kann (vgl. Ps 88,1.6; Jes 14,9 u.a.). Von sich aus oder auf sich allein gestellt kann der Mensch dies nicht überwinden. Die Bibel spricht weder von einer unsterblichen Seele, noch von einem irgendwie gearteten göttlichen Funken im Menschen, der *von sich aus oder aus sich selbst heraus* weiterleben oder wenigstens weiterexistieren könnte: Tod ist zunächst einmal – in aller Radikalität – das absolute Ende, das den Menschen aller Möglichkeiten beraubt.

### **Die Treue Gottes**

Wenn Mensch-Sein sich aber über eine Beziehung definiert, die von Gott selbst ausgeht und in der dem Menschen von Gott her immer wieder die Möglichkeit zur Umkehr ermöglicht ist, dann stellt sich die Frage, ob und – wenn ja – wo dieser Beziehung Grenzen gesetzt sein können. Mit der Entwicklung einer Vorstellung von Gott, der nicht nur ein für

gewisse Belange Israels zuständiger Staats- oder Stammesgott ist, sondern der als der eine Gott betrachtet werden kann, der sich selbst anderer Götter bzw. Mächte bedient, um Israel für seine Vergehen zu strafen, weiten sich auch die Vorstellungen der Grenzen der Macht und Kompetenz dieses Gottes.<sup>6</sup> Ein Schlüssel in dieser Entwicklung mag sicherlich die Krise des Babylonischen Exils und der Zerstörung des Salomonischen Tempels gewesen sein, bestand ja die große theologische Herausforderung dieser Krise darin, die Frage zu beantworten, ob der Gott Israels sich in der Niederlage tatsächlich als schwächer als die anderen Gottheiten erwiesen hat. Die Antwort der großen Exilspropheten, vor allem Deuterocesajas und Ezechiels ist bekanntlich ein deutliches „Nein“. Mit der theologischen Erkenntnis, dass Gott Macht auch über die Götter anderer Völker hat, ist im Grunde der Weg zu einem monotheistischen, universalen Gottesbild frei gemacht. Jetzt kann Gott in Beziehung zur ganzen Welt (und zur ganzen Menschheit) stehend gedacht werden, jetzt kann die Idee der Erschaffung der Welt durch den Gott Israels formuliert werden. Jetzt kann auch darüber nachgedacht werden, ob die für den Menschen undurchdringlichen Mauern der Scheol auch der Beziehungsfähigkeit Gottes eine Grenze zu setzen vermögen. Deutliche Zeichen der Erkenntnis, dass dies nicht der Fall sein kann, zeigen etwa Ps 139,7-8 oder Ijob 26,6:

*Ps 139,7f.*: Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist, wohin mich vor deinem Angesicht flüchten? <sup>8</sup> Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort; bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen.

*Ijob 26,6*: Nackt liegt die Unterwelt vor ihm, keine Hülle deckt den Abgrund.

Damit aber ist noch nicht alles gesagt: Hoffnungen, die auch jenseits die Grenze des Todes reichen, formulieren zu können,

<sup>6</sup> Vgl. G. Eberhardt, JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenz- ausweitung JHWHs im Alten Testament (FAT II.23), Tübingen 2007.

können darin *alleine* nicht ihre einzige Basis finden. Entscheidend ist die Idee der *Treue* (und damit verbunden: der Gerechtigkeit) des Gottes, dem keine Grenzen gesetzt sind. Auch hier bietet bereits der Psalter entsprechende Schlüsseltexte.<sup>7</sup>

Ich denke etwa an Ps 73,26, wo es heißt: *Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, Gott ist der Fels meines Herzens, und mein Anteil auf ewig.* Schön formuliert ist dies auch in Ps 36,6-7, wo das Zueinander von Treue und Gerechtigkeit Gottes thematisiert ist: *Herr, deine Güte reicht so weit wie der Himmel ist, deine Treue, so weit, wie die Wolken ziehen. Deine Gerechtigkeit steht wie die Berge Gottes, deine Urteile sind tief wie das Meer.*

Damit ist noch lange keine Hoffnung auf Auferstehung, also ein mehr oder weniger konkret vorgestelltes „Aufstehen“ der Toten, zum Ausdruck gebracht, damit aber ist eine Basis dafür gelegt, dass auch da, wo der Mensch keine Möglichkeit mehr hat, mit Gott in Beziehung zu treten, von der Seite des treuen Gottes noch etwas zu erwarten ist.

Dass gerade Texte, in denen Martyrien als Zerstörungen menschlicher Leiblichkeit beschrieben werden, dann zu der Vorstellung einer sehr leiblich vorgestellten Auferstehung durchstoßen, ist kein Wunder. 2 Makk 7, das überaus anschauliche Kapitel über das Martyrium von sieben Brüdern und ihrer Mutter, spricht von einer auf der Schöpferkraft Gottes basierenden Hoffnung auf leiblicher Wiederherstellung spricht, die den Gerechten zukommt.<sup>8</sup> Dass ähnliche Entsprechungen

<sup>7</sup> Die beiden Beispiele werden im Zusammenhang eines sehr ähnlichen Gedankens zitiert durch W. Weren, *De Macht van de Dood en de Kracht van Israels God* [bisher unveröffentlichter Beitrag zu einer Tagung „Macht im Neuen Testament, Jan. 2011 in Stellenbosch – Veröffentlichung in HTS 68 (2012) vorgesehen].

<sup>8</sup> Wichtige Gedanken hierzu bei B. Schmitz, *Geschaffen aus dem Nichts? Die Funktion der Rede von der Schöpfung im Zweiten Makkabäerbuch*, in: T. Nicklas / K. Zamfir (Hg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and*

zwischen den neutestamentlichen Erzählungen vom Kreuzestod des geschundenen Märtyrers und Gottessohns Jesus von Nazaret und zumindest einigen Ostererzählungen herzustellen sind, ist vor diesem Hintergrund gut nachvollziehbar. Ein anderer Text wie das Weisheitsbuch des Alten Testaments ist in seiner Formulierung der Hoffnung für das Schicksal der Gerechten vorsichtiger und zurückhaltender, die Idee der Treue Gottes, der den Verstorbenen in seiner Hand ruhen lässt, aber hält sich durch (Weish 3,1).

Dass hier nicht einfach naive Vertröstung geboten wird, zeigt schon die Lektüre der Texte selbst: Der Tod bleibt radikale Krise, eine Krise, die von Seiten des Menschen selbst nicht überwunden werden kann. Der Mensch kann sich, wie das Buch der Weisheit formuliert, im Grunde nur mehr oder weniger in die bereite Hand Gottes fallen lassen und selbst darauf vertrauen, dass die von Gott geschenkte Beziehung auch über die Grenzen des Todes hinaus – in welcher Form auch immer – tragen wird.

Die Texte formulieren die sich damit verbindende Hoffnung nicht an der die Existenz des Menschen total vernichtenden Macht des Todes vorbei, sondern geradezu durch sie hindurch. Dass dies sich auch im Neuen Testament nicht grundlegend ändert, könnte an einer Reihe von Beispielen beschrieben werden. Vielleicht am eindrucksvollsten in diesem Zusammenhang ist die im Markusevangelium beschriebene Szene von Kreuzigung und Tod Jesu von Nazaret (Mk 15,20-41). Dass es auch für den, der seit Mk 1,1 als Christus und Gottessohn bekannt ist, in dieser radikalsten aller Krisen um die Gottesbeziehung geht, die ihn durch sein ganzes Leben hindurch trägt – beginnend mit dem ersten Auftreten bei seiner Taufe am Jordan Mk 1,9-11 -, ist schon in der Szene im Garten Getsemane angedeutet, die vom Versagen aller menschl-

chen Beziehungen in der Stunde des Leidens Jesu spricht: Der von Todesangst geschüttelte Gottessohn (Mk 14,33f.) ist von all seinen Jüngern allein gelassen; selbst Petrus, Jakobus und Johannes, seine engsten Vertrauten, die ihn bei der Verklärung (Mk 9,2-10) in aller himmlischen Herrlichkeit schauen durften, fallen in dieser dramatischen Stunde immer wieder in Schlaf. In dieser Situation setzt Jesus alles auf die Beziehung zu Gott, den er in tiefer Vertrautheit als „Abba, Vater“ anspricht (Mk 14,36). Anders aber, als in der lukanischen Parallele durch das Erscheinen eines Engels angedeutet (Lk 22,43), scheint im Markusevangelium genau in dieser Szene zu schweigen. Jesus betet zwei Mal mit den gleichen Worten (Mk 14,39) – vom Vater aber kommt keine Antwort und die Jünger schlafen. In diesem Moment unendlicher Einsamkeit, der uns so menschlich nachvollziehbar erscheint, steht – biblisch gesehen – alles auf dem Spiel. Wie kann der Mensch Mensch sein, wenn im entscheidenden Moment alle ihn tragenden Beziehungen reißen? Und wie kann noch vom treuen und gerechten Gott die Rede sein, wenn er in dieser Situation zu schweigen scheint? Dieses Schweigen Gottes scheint anzuhalten – im Grunde bis zum bitteren Höhepunkt, als der markinische Jesus sein „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ zum Himmel schreit. Seit früher Zeit hat das Markusevangelium damit Anstoß erregt, dass es von der Auferstehung Jesu von Nazaret nur in Andeutungen spricht. Mehr aber als die mit Mk 8,31 beginnenden Vorhersagen im Munde Jesu selbst und dann die kurze Szene im Grab hat der Text im Grunde nicht mehr nötig. Spätestens der Gebetsruf des sterbenden Jesus macht deutlich, dass die gesamte Kreuzesszene von Anspielungen auf Psalm 22 durchwoben ist. Spätestens jetzt muss klar werden, dass der am Kreuz Sterbende das Schicksal des Psalm 22 betenden leidenden Gerechten erfährt. Wenn dieser Psalm als Hintergrund der Kreuzesszene aber irgendwie ernst genommen werden kann, dann muss er in seiner Gesamtheit ernst genommen werden. Dann aber ist schon jetzt der im Psalm

angedeutete Umschwung ernst zu nehmen, dessen vielleicht wichtigster Gedanke darin besteht, dass der laut Ps 22,1 so weit entfernt scheinende Gott sein Antlitz nicht vor dem Rufenden verbirgt und sein Schreien hört (Ps 22,25b), ja dass er gerade gegenüber diesem Schreienden seine „Treue“ (Ps 22,26) erweist. Wie dies geschieht, ist alleine der grenzenlosen Macht Gottes überlassen – gerade in diesem Geschehen erweist sich „Gott als König“ (Ps 22,29) und gerade damit bricht die seit Mk 1,14-15 verkündete Gottesherrschaft an. Die frohe Botschaft des Markusevangeliums ereignet sich so weniger in der Botschaft des Engels im Grab, die von den Frauen nicht weiter erzählt wird, sondern bereits hier: Der so fern scheinende, im Sterben Jesu von Nazaret zu schweigen scheinende Gott wird sich – auch über die Grenze von Kreuz und Tod hinaus – dem Beter als treu erweisen.

### **Einige Gedanken zum Fazit**

Das Markusevangelium steht mit seiner Botschaft auch im Neuen Testament nicht isoliert: Der Tod bleibt auch für das Neue Testament die radikale Krise, gegenüber der Gott zu schweigen scheint. Damit nimmt die Bibel die Ernsthaftigkeit des Todes zutiefst ernst – sie verkündet aber auch einen Gott, der sich in dieser Krise, in der dem Menschen alle Möglichkeiten genommen sind, als unendlich treu erweist und zu seiner ein für alle Mal mit dem Menschen geschlossenen Beziehung steht. Kirchliche Verkündigung, die versucht, dem Menschen in seinen Nöten gerecht zu werden, tut gut daran, diese Linie biblischen Denkens in unsere Zeit hinein zu übersetzen. Entscheidend dabei erscheint mir ein Gedanke, der vielleicht in der Erfahrung des Sterbens wie des Todes eines geliebten Menschen besonders tief und schmerzhaft, gleichzeitig aber auch besonders klar und deutlich zu spüren ist: Der Mensch ist nicht einfach *nur* Individuum, dessen Lebensziel

darin bestehen kann, sich selbst zu verwirklichen. Jeder Mensch lebt vielmehr erst dann, wenn er oder sie zu lebendigen, echten Beziehungen fähig ist und aus ihnen bzw. in ihnen lebt. Dass allen menschlichen Beziehungen aber Grenzen gesetzt sind, die durch Menschen *allein* nicht überschritten werden können, zeigt spätestens der Tod. Der mit dem Tod verbundene Schmerz aber birgt vielleicht die Chance zu erkennen, dass unsere eigene Liebe nur Ausdruck einer größeren Liebe ist, die auch über die unüberwindbare Grenze hinaus trägt.

**Vasárnap**  
**Katolikus hetilap**

1991 óta jelenik meg az erdélyi katolikusok lapja, amely az egyházmegyéek életét tükrözi, híreket, tudósításokat, lelkeségi írásokat közöl a romániai magyar katolikusok életéből, összeköti őket a világegyházzal, a világ más tájain élő magyarokkal.

Heti rendszerességgel, 12 oldalon jelenik meg. Megrendelhető, megvásárolható a plébániákon vagy a szerkesztőségben (szerkesztoseg@katolikhos.ro).



**VASÁRNAP**

## A Verbum Egyesület és kiadó

A *Verbum Kiadó* a romániai magyar katolikus kiadványok létrehozására, terjesztésére alakult. Hagyományos kiadványai a romániai magyar katolikus hetilap, a *Vasárnap*, valamint a katolikus kulturális havilap, a *Keresztény Szó* (amely immár tudományos akkreditációval is rendelkezik). A kiadó saját kiadványai az erdélyi katolikus teológiai és egyházi irodalom köréből valók hazai szerzőktől. Emellett a kiadó ajánlja és terjeszti a partnerek, elsősorban a budapesti székhelyű, nagy hagyománnyal büszkélkedő, hivatalos szentszéki kiadó, a *Szent István Társulat* kiadványait is (a legújabb és régebbi kiadványait Romániában a legjutányosabb áron).

A kiadó kiadványai megrendelhetőek:

- a szerkesztőségben személyesen vagy levélben (A. Einstein utca 2. szám, Kolozsvár)
- telefonon: +40-264-596478
- faxon: +40-264-450747
- e-mailben: [verbum@katolikhos.ro](mailto:verbum@katolikhos.ro).

A Verbum Keresztény Kulturális Egyesület címe:

S.C. Verbum S.R.L.

400045 Cluj

str. A. Einstein nr. 2.

Számlaszám: RO93RNCB0106026572990001

A kiadó könyvajánlóját, egyes kiadványait az érdeklődők megnézhetik az interneten: [www.katolikhos.ro/konyvajanlo](http://www.katolikhos.ro/konyvajanlo)



# V E R B U M

---

KERESZTÉNY KULTURÁLIS EGYESÜLET



HARALD BUCHINGER

## Die Osterfeier als ars moriendi et resurgendi

**Zusammenfassung:** Die Osterliturgie feiert mehr als die Auferstehung Christi. Gerade in der römischen Tradition kann sie auch als Einübung darin verstanden werden, den Weg Christi durch den Tod zum Leben mitzugehen - und das über weite Strecken anhand alttestamentlicher Texte. Diesen Spuren möchte das Referat nachgehen.

**Schlüsselbegriffe:** Tod; Osterliturgie; ars moriendi et resurgendi.

Tobias Nicklas hat sein Referat und damit unsere ganze Tagung mit der kritischen Beobachtung begonnen, daß wir bei der „Verkündigung der Osterbotschaft ... mit der Botschaft von der Auferstehung der Toten manchmal allzu schnell bei der Hand sind“;<sup>1</sup> und tatsächlich wird Ostern häufig als Fest der Auferstehung Christi verstanden. Dieses einseitige Verständnis ist eine Folge von Verschiebungen in der liturgischen Entwicklung, noch mehr aber in der Frömmigkeit, die im Laufe der Zeit zunehmend von zentrifugalen Tendenzen bestimmt wurde: Nachdem die eine Paschafeier schon bald nach der Konstantinischen Wende entsprechend einer synchronisierten Evangelienchronologie in mehreren Tagen entfaltet wurde, wurden die einzelnen Elemente in der populären Wahrnehmung immer stärker isoliert:<sup>2</sup> Nicht zuletzt, da der inhaltliche Reichtum und die synthetische Schau der liturgischen

---

<sup>1</sup> Siehe den Beitrag von Tobias Nicklas in dieser Ausgabe unserer Zeitschrift; einige der dort zitierten Bibeltexte finden sich hier wieder in liturgischer Relecture.

<sup>2</sup> Vgl. AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr*. (GDK 5), Regensburg: Pustet, 1983, 63–128, sowie konziser Ders., *Vom Tod zum Leben. Liturgiehistorische und theologische Aspekte: HID 46* (1992) 3–25, und *Von der einen Osternachtfeier zum ausgestalteten Osterfestkreis. Eine historische Skizze zur Entwicklung von Gestalt und Gehalt der Osterfeier*, in: *Ostern feiern. Hilfen zur Gestaltung des Osterfestkreises*. (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 16), Salzburg: Österreichisches Liturgisches Institut, 1995, 11–24.

Texte ab dem lateinischen Mittelalter meist nur mehr von Eliten verstanden wurden, konzentrierte sich die Frömmigkeit auf die isolierten Stationen des Leidensweges; nachdem mit der Vorverlegung der jahrhundertlang fast nur vom Klerus vollzogenen Osternachtsfeier auf Karsamstag Früh der Kern und die Mitte der Osterfeier für den Großteil der Gläubigen faktisch weitgehend irrelevant geworden war, erschien der Ostersonntag gewissermaßen als triumphaler Gegenpol zum Karfreitag – eine polarisierende Tendenz, die auch von verengten Perspektiven einer Dogmatik unterstützt wurde, deren Soteriologie mitunter einseitig auf die Passion fixiert war.

Der vorliegende Beitrag möchte zeigen, daß die Osterfeier Konsequenzen für das christliche Verständnis von Sterben und Tod hat, daß sie aber nicht triumphalistisch bei der Auferstehung einsetzt: Zu Ostern geht es nämlich um weitaus mehr als um die Auferstehung Christi; Ostern ist nicht das happy end des Leidensweges Jesu: Erstens feiert die Osterliturgie nicht bloß auf die Auferstehung, und zweitens gedenkt sie nicht nur des individuellen Schicksals Jesu, sondern feiert die Erhöhung des gefallenen Menschen, die Herausführung des Volkes Gottes „aus Tod zum Leben, aus Knechtschaft in Freiheit, aus Finsternis zum Licht“<sup>3</sup> Die Liturgie bietet viele Ansatzpunkte für eine Erneuerung einer Ostertheologie, die – terminologisch gesprochen – Christologie, Anthropologie und Soteriologie synthetisch zusammensieht und die den Hindurchgang durch Leiden und Tod zu Auferstehung und Erhöhung vergegenwärtigt: die Texte von Lesungen und Gebeten etwa oder das aus patristischer Theologie gespeiste Osterlob „Exsultet“ und die übrigen Hochgebete, aber auch die Feier der „öster-

---

<sup>3</sup> Vgl. die auffallend ähnlichen Formulierungen der Pesachhaggada und der ältesten christlichen Paschahomilie des Melito von Sardes, Pasch. 68 (Hg. HALL 36); ein literarhistorischer Zusammenhang dieser Texte ist freilich auszuschließen; vgl. Harald BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*. (IThS 64), Innsbruck: Tyrolia, 2005, 681f.

lichen Sakramente“ der Initiation (Taufe, Firmung und Eucharistie) als Syntagma verbaler und non-verbaler Symbole.

Im gegebenen Kontext möchte ich mich freilich auf einige wenige Gesangsstücke beschränken, die erstens in hervorragender Weise das Proprium der römischen Tradition ausmachen und so den spezifischen Beitrag der römischen Liturgie zum ökumenischen Konzert der Theologien und Spiritualitäten darstellen (Gesänge können die Spiritualität ja viel stärker prägen als die Texte von Lesungen oder Gebeten), die aber zweitens in der heutigen Feierpraxis zu Unrecht keine prominente Rolle mehr spielen, und die schließlich drittens deswegen theologisch besonders interessant sind, weil sie das Zentrum christlichen Glaubens in Worten des Alten Testaments ausdrücken – auch mit dieser gesamtbiblischen Perspektive möchte ich an das Anliegen des Beitrags von Tobias Nicklas anknüpfen, zugleich aber paradigmatisch die Bibelhermeneutik der Liturgie darstellen.<sup>4</sup>

Durch die Betrachtung der auf den ersten Blick recht unscheinbaren Antiphonen der Lesehore des Karsamstags und des Introitus des Ostersonntags<sup>5</sup> möchte ich (in Anknüpfung an die „kleine mystagogische Christologie“ von Josef Wohlmuth) zeigen, wie die römische Liturgie in ihrer unnachahmlichen

---

<sup>4</sup> Vgl. auch Harald BUCHINGER, Mehr als ein Steinbruch? Beobachtungen und Fragen zur Bibelverwendung der römischen Liturgie: *BiLi* 82 (2009) 22–31.

<sup>5</sup> Der inhaltliche Kern dieses Beitrags wurde schon in verschiedenen Zusammenhängen vorgetragen, zuletzt in meiner Regensburger Antrittsvorlesung am 17. Juni 2009, die voraussichtlich im *LJ* 62 (2012) erscheinen wird. Eine Vorstufe erschien als Teil des Aufsatzes: Gottes-Lob und Seelen-Trost in der liturgischen Tradition. Am Beispiel des Gregorianischen Chorals, in: *Musica sacra: Gottes-Lob & Seelen-Trost*. (Brixner Initiative Musik und Kirche. Zwanzigstes Symposium 2007), Brixen: Weger, 2009, 41–67, hier 50–61. Die Analyse der Karsamstagsantiphonen steht intensiv im Dialog mit der von mir betreuten Diplomarbeit von Ingrid FISCHER, *Die Offiziumsantiphonen des Karsamstags*. Wien: Katholisch-Theologische Fakultät, 2001, die zur Zeit als Dissertation weiter ausgearbeitet wird.

Diskretion dazu einlädt, „Jesu Weg“ als „unseren Weg“ mitzugehen;<sup>6</sup> indem die Osterfeier so zur *ars moriendi et resurgendi* für die Gläubigen wird, kann sie von der theologischen Mitte her einen genuinen Beitrag zum Thema „Tod und Bestattung“ leisten.

### 1. „Ich lege mich nieder und ruhe in Frieden“: Die Lesehore des Karsamstags

Traditionsgemäß sind die Antiphonen der Lesehore des Karsamstags den jeweiligen Psalmen entnommen;<sup>7</sup> ihre Auswahl ist sehr spezifisch: Manche Texte finden sich nur am Karsamstag; viele stellen allerdings theologisch bedeutsame Bezüge zu anderen liturgischen Kontexten her, sodaß sie ihren charakteristischen Klang nur durch die Obertöne dieser Resonanzen erhalten.

#### 1. Antiphon:

*In pace in idipsum dormiam et requiescam.* (Ps 4,9)

In Frieden zumal werde/will ich schlafen und ruhen.

(Stundenbuch: Ich lege mich nieder und ruhe in Frieden.)

Die Eröffnung einer Gebetszeit setzt die Vorzeichen für alles, was folgt. Die Liturgie des Karsamstags setzt mit einem

---

<sup>6</sup> Vgl. den programmatischen Titel von Josef WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*. Würzburg: Echter, 1992, wo die hier interessierenden Texte freilich nur gestreift werden (S. 154; 171).

<sup>7</sup> Die vorliegende Darstellung folgt der nachvatikanisch erneuerten *Liturgia horarum iuxta ritum Romanum*. 4 Bde., editio typica altera, Città del Vaticano: Vaticana, 1985–87, 2, 399–402 [vgl. <sup>1</sup>1971–1972, 2, 379–382]; die besprochenen Texte gehören aber bereits zur ältesten greifbaren Tradition, wie sie in seit den frühesten Antiphonarien des 9. Jahrhunderts einhellig bezeugt ist; vgl. *Corpus Antiphonarium Officii*. (Hg. Renatus-Joannes HESBERT; RED.F 7–12), 6 Bde., Roma: Herder, 1963–1979, hier Bd. 1, 174f; Bd. 2, 316–319, N° 74a–b. Zu den Kontinuitäten und Diskontinuitäten der heutigen Ordnung vgl. FISCHER, *Offiziumsantiphonen* (wie Anm. 5).

gleichermaßen vertrauten wie ungewöhnlichen Element ein: Ps 4 ist jener Psalm, der spätestens seit der Benediktsregel (1. Hälfte 6. Jh.?) in täglicher Wiederkehr die Psalmodie der Komplet eröffnet; als Antiphon dient dabei der markante Schlußvers, der mit seinem Bezug auf „Einschlafen und Ruhen“ wohl den Ausschlag für die Auswahl als Psalm zum Tagesschluß gegeben hat.<sup>8</sup> Am frühen Morgen muß der Text freilich einen Orientierungsreflex auslösen, der die Aufmerksamkeit auf die Absicht der spezifischen Neukontextualisierung des alltäglichen Textes lenkt.<sup>9</sup> Die liturgische Verknüpfung hat Auswirkungen auf die Wahrnehmung beider Situationen: Einerseits erfährt der Morgen nach dem dramatischen Geschehen des Karfreitags seine Deutung von der allabendlichen Erfahrung des Zu-Bett-Gehens und Einschlafens; die Anwendung dieser anthropologischen Grunderfahrung auf den Tod Jesu impliziert dabei eine positive Perspektive: Dem Einschlafen folgt normalerweise das Erwachen; daß der Tod Jesu als Schlaf interpretiert wird, weckt im Licht der täglichen Erfahrung die Hoffnung, daß es auch von diesem Schlaf eine Auferstehung gebe.

Andererseits wirkt die exponierte Verwendung des Kompletpsalmes am Karsamstag auf das Verständnis im alltäglichen Gebetsvollzug zurück: Im Licht des Todesschlafes Christi wird das gewohnte Nachtgebet zur täglichen *ars moriendi* (weshalb Ps 4 gelegentlich auch in der mittelalterlichen

---

<sup>8</sup> Nach der Benedikt von Nursia zugeschriebenen Mönchsregel 17, 9 (Hg. STEIDLE 102) hat die Psalmodie der Komplet keine Antiphon; vgl. aber schon die Deutung bei Amalar († um 850?): *ipse cantatur in completorio propter orationem quam in se continet: „In pace in idipsum dormiam et requiescam“*. (De ordine antiphonarii 7, 3 [StT 140, 35, 17–19 HANSSENS])

<sup>9</sup> Neukontextualisierung ist ein Grundprinzip liturgischer Psalmenverwendung; vgl. Albert GERHARDS, Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Meßfeier, in: *Der Psalter in Judentum und Christentum*. (Hg. Erich ZENGER; Herders Biblische Studien 18), Freiburg: Herder, 1998, 355–379.

Totenliturgie Verwendung fand).<sup>10</sup> Die wechselseitige Interpretation von Abendritual und Christusereignis durch Ps 4 führt in denselben Zirkel wie die ab dem Frühmittelalter bezeugte Verwendung von Ps 30 (31) 6 *In manus tuas commendo spiritum meum* als Responsorialvers der Komplet;<sup>11</sup> stirbt doch Jesus in Lk 23,46 nicht wie bei Mk 15,34 und Mt 27,46 mit dem Ps 21 (22) entnommenen Schrei der Gottverlassenheit, sondern indem er seinen Geist mit den Worten von Ps 30 (31) 6 in die Hände des Vaters übergibt. Die allabendliche *commendatio animae* erfährt ihre Deutung vom Tod Jesu her und umgekehrt.

Es versteht sich von selbst, daß am Karsamstag zunächst Christus der intendierte Sprecher des Psalms ist; er ist es, der „schlafen und ruhen“ wird; terminologisch gesprochen,

---

<sup>10</sup> Den Zusammenhang hat schon Amalar erkannt: *Somnus enim est imago mortis. Idcirco aliquos psalmos in isto officio cantamus, quos solemus cantare in nocte sabbati, quando Dominus requievit in sepulchro, et quos ipse cantavit in cruce, et nostra ecclesia canit in officio mortuorum.* (De ordine antiphonarii 7, 2 [StT 140, 35, 2–15] HANSSSENS) Zu dieser Verwendung von Ps 4,9 im Totenoffizium vgl. *Corpus Antiphonarium Officii* (wie Anm. 7), 1, 417, N° 146c (Codex Monza *quando ponitur in sepulchrum*) sowie Damien SICARD, *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne.* (LQF 63), Münster: Aschendorff, 1978, 125; 134; 137.

<sup>11</sup> Diese Neuerung der karolingischen Liturgiereform liegt auf derselben Linie wie die gleichzeitige Einführung des Canticum Simeonis *Nunc dimittis* aus Lk 2,29–32. Zum Unterschied von der monastischen Tradition kennt die säkulare Tagzeitenliturgie außerdem Ps 30 (31) als Teil der Kompletpsalmodie; auch dieser Brauch ist schon bei Amalar belegt, wobei er hervorhebt: *Psalmus „In te, Domine, speravi“ cantatus est a Christo in cruce, et in eo loco ubi se commendavit Patri dicens: „In manus tuas commendo spiritum meum“, finitur in isto officio.* (De ordine antiphonarii 7, 3 [StT 140, 35, 19–21] HANSSSENS) Insgesamt vgl. auch Theodor MAASEWERD, „Herr, auf dich vertraue ich, in deine Hände lege ich mein Leben“. Pastoralliturgische Erwägungen zur Komplet und zur *Commendatio* als deren „Schlüsselwort“: *BiLi* 75 (2002) 126–133, mit weiteren Literaturhinweisen.

wird der Psalm durch die Liturgie „christologisiert“.<sup>12</sup> Die Bedeutung des Textes für den liturgischen Vollzug erschöpft sich aber nicht in der Interpretation des Todes Jesu; die Worte aus dem täglichen Nachtgebet sind in einem Höchstmaß offen für die Identifikation des Beters: Seine alltägliche Erfahrung führt ihn auch und gerade am Karsamstag nicht nur in die Mitte des Christusereignisses, sondern lehrt ihn zugleich, den eigenen Tod als Schlaf anzunehmen – in der Hoffnung, daß es ein Erwachen daraus geben wird; sowohl der Karsamstag als auch die Komplet wird zur *ars moriendi* (und zugleich *resurgendi*).

Hinter der hermeneutisch gekonnten Auswahl der Antiphon dürfte keine besonders alte christologische Auslegungstradition stehen; in der ältesten Patristik scheint sich jedenfalls kein Beleg für die Verwendung von Ps 4,9 als Interpretament des Todesschlafes Christi zu finden. Dieser Kunstgriff ist also vermutlich jenen zuzuschreiben, welche das seit dem Frühmittelalter bezeugte Karsamstagsoffizium komponiert haben.

## 2. Antiphon:

*Caro mea requiescet in spe.* (Ps 15 [16] 9)

Mein Fleisch wird in Hoffnung ruhen.

(Stundenbuch: Mein Leib ruht in sicherer Hoffnung:

Du gibst mich der Unterwelt nicht preis.)

Anders als die erste Antiphon, die ihre spezifische Bedeutung nur aus dem Kontext der Liturgie erhält, kann sich die zweite Antiphon des Karsamstags auf eine urchristliche Auslegungstradition berufen: Nach Apg 2,25–32 dient Ps 15

---

<sup>12</sup>Klassisch vgl. Balthasar FISCHER, *Die Psalmen als Stimmen der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit.* (Hg. Andreas HEINZ), Trier: Paulinus, 1982, v. a. 15–35: Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, kritisch weitergeführt von Harald BUCHINGER, *Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft: HfD 54 (2000) 193–222.*

(16) 8–11 schon der Pfingstpredigt des Petrus als Schriftbeweis dafür, daß „Gott ihn (sc. Jesus, den Nazoräer) von den Wehen des Todes befreit und auferweckt hat“ (Apg 2,24); mit demselben Psalm argumentiert auch Paulus nach Apg 13,34–37 im pisidischen Antiochia. Während dort freilich nur Vers 10 („Du läßt nicht zu, daß dein Heiliger Verwesung schaue“) in den Dienst des Auferweckungskerygmas genommen wird, ist nach Apg 2,30f Vers 9, dem unsere Antiphon entnommen ist, Gegenstand der „vorausschauenden Rede“ des Propheten David „über die Auferstehung Christi“. Dieser von der Apostelgeschichte ausgehende Auslegungsstrang zieht sich durch die gesamte patristische Literatur.<sup>13</sup> Im Zusammenhang der Verse 8–11 berufen sich schon Clemens von Alexandrien († um 220) und Hippolyt († 235?) auf das Zeugnis.<sup>14</sup> Nach Hippolyt „bezeichnet“ der Text ausdrücklich „den Heilzusammenhang (μυστικῶς σημαίνει ...) zu Tod und Auferstehung Christi“;<sup>15</sup> bei Clemens soll Ps 15 (16) 8–11 die

<sup>13</sup> Vgl. Hansjörg AUF DER MAUR, Zur Deutung von Ps 15 (16) in der Alten Kirche. Eine Übersicht über die frühchristliche Interpretationsgeschichte bis zum Anfang des 4. Jhs.: *Bijdr.* 41 (1980) 401–418. Ps 15 (16) 10 erfährt die weitaus breitere Rezeption als V. 9. Die älteste erhaltene unabhängige Auslegung dieses Verses stammt von Origenes, der den Vers auf Auferstehung und leibliche Aufnahme Christi in den Himmel bezieht; Ps 15 (16) 9 zeige, daß Christus „nicht nur von den Toten aufersteht – das wäre nämlich zu wenig –, sondern in jener ‚Hoffnung ruht‘ weil (sein Fleisch) in den Himmel aufgenommen wurde.“ (Apologie des Pamphilus 145 [FC 80, 362f RÖWEKAMP])

<sup>14</sup> Vgl. Harald BUCHINGER, Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt: *TThZ* 104 (1995) 125–144; 272–298, hier 282–284; die schwierige literaturgeschichtliche Einordnung des Textes kann hier nicht weiter diskutiert werden. Irenäus von Lyon († um 200?) zitiert den Psalm nur im Zusammenhang eines längeren Zitates aus Apg 2: Haer. 3, 12, 2 (FC 8/3, 122,10–15 BROX).

<sup>15</sup> Hipp., Hom. Ps 15 (Pierre NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes.* [Patr. 1], Paris: Cerf, 1953, 179); Übersetzung nach BUCHINGER, *Psalmenhomilie* (wie Anm. 14), 142.



Ausdehnung der Verkündigung auf die Verstorbenen im Hades belegen. Darüber hinaus betont Clemens, daß „David, aber mehr noch der Herr ... in der Person des Frommen (ἐκ προσώπου τοῦ ὁσίου)“ spreche, da „seit Gründung der Welt jeder zu verschiedenen Zeiten durch den Glauben Gerettete oder auch zu Rettende ein (und derselbe) ist.“<sup>16</sup> Hansjörg Auf der Maur schloß aus Form und Inhalt einer Homilie des Asterios (spätes 4./frühes 5. Jh.?) zu diesem Psalm, „dass Ps 15 in der Osternachtliturgie verwendet wurde.“<sup>17</sup> Alle zitierten Texte betonen die dynamische Einheit des Paschamysteriums Christi, das Tod und Auferstehung umfaßt.<sup>18</sup> Der christlichen Tradition zufolge beinhaltet das Psalmwort also mehr als eine bloße Auferstehungsprophetie. Seine Verwendung im Karsamstagsoffizium steht demnach nicht nur formal, sondern auch inhaltlich in der Mitte der gesamten Osterliturgie; gewisse Stränge der Deutungstradition führen zudem zum Theologoumenon der Hadesfahrt Christi und damit ins Zentrum der altkirchlichen Christologie und Soteriologie.<sup>19</sup>

Während sich die Christologisierung der ersten Antiphon nur aus ihrer liturgischen Stellung im Karsamstagsoffizium er-

<sup>16</sup> Clem., Strom. 6, 6 § 48f; Zitat § 49, 2 (GCS 2<sup>4</sup>, 456f STÄHLIN/FRÜCHTEL/ TREU; Zitat 456, 28–457, 1). Die Frage nach der im Text redenden Person ist eine Grundfrage spätantiker Psalmenexegese; vgl. Marie-Josèphe RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (III<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles). Vol. II: Exégèse prosopologique et théologie.* (OCA 220), Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1985. Selbstverständlich darf auch die historisierende Spielart der prosopologischen Exegese nicht einfach mit einem verengten Konzept faktischer Historizität verwechselt werden.

<sup>17</sup> AUF DER MAUR, *Deutung* (wie Anm. 13), 418. Die jüngere Forschung hat die Zuschreibung der von AUF DER MAUR untersuchten Psalmenhomilien an Asterios den Sophisten in Frage gestellt, was die Einordnung des Zeugnisses in die Liturgiegeschichte zusätzlich erschwert.

<sup>18</sup> Einzelne Traditionen erweitern diese beiden Pole zum Leiden auf der einen oder zur Erhöhung auf der anderen Seite hin; vgl. die differenzierte Analyse bei AUF DER MAUR, *Deutung* (wie Anm. 13).

<sup>19</sup> Das Stichwort ᾗδης (= *infernum* = שאול) findet sich in V. 10 des Psalms.

gibt, greift die zweite auf einen neutestamentlichen Bezug zum Christusereignis zurück; auch dieser bleibt freilich implizit und evoziert nicht in erster Linie die Dramatik des biblischen Geschehens. Eine theologisch differenziertere inhaltliche Anreicherung erfährt die schlichte Hoffnungsaussage nur im Licht ihrer christlichen Wirkungsgeschichte.

Die in der Apostelgeschichte angelegte christologische Determination des Textes wird in der Liturgie dadurch verstärkt, daß er als Offiziumsantiphon ausschließlich am Karfreitag zu Wort kommt. Wie bei der ersten Antiphon besteht freilich auch hier keinerlei Hindernis dafür, daß sich der Beter mit dem in erster Person vorgetragenen Text zu identifizieren und damit seiner eigenen Hoffnung Ausdruck zu verleihen vermag; wie schon Clemens von Alexandrien ausdrücklich betont, steht die Christologisierung des Psalms im Dienst der Soteriologie.

Nach den aufwühlenden Ereignissen des Karfreitags entwirft die Lesehore des Karfreitags also zunächst ein Bild des Friedens; „Friede“ ist das erste, „Hoffnung“ das letzte Wort der ersten zwei Antiphonen; das Leitwort, beide verbindet, ist *requiescere*. Der Tod Christi wird als „Schlafen und Ruhen“ und als „Ruhe des Fleisches in der Hoffnung“ beschrieben. Im liturgischen Kontext sprechen die Texte *in persona Christi*; sie bedienen sich aber ausschließlich modalen oder futurischen Verbalformen, weisen also auf eine noch ausstehende Zukunft hin, wobei sich der eröffnende Wunsch in der zweiten Antiphon zum Indikativ konkretisiert. Gerade durch diese Verbalformen wird deutlich, daß sich die Beter nicht einfach historisierend mit Christus identifizieren sollen; die der liturgischen Verwendung zugrundeliegende Christologisierung der Texte ist kein exklusiver Vorgang, sondern die Antiphonen wollen durch die Beter/innen angeeignet werden und ihnen zur Glaubens- und Hoffnungsaussage angesichts des Todes werden.

### 3. Antiphon:

*Elevamini portae aeternales et introibit Rex gloriae.*

(Ps 23 [24] 7=9)

Hebt euch, ihr ewigen Pforten,  
und der König der Herrlichkeit wird einziehen.  
(Stundenbuch: Hebt euch, ihr uralten Pforten!  
Es kommt der König der Herrlichkeit)

Die dritte Antiphon setzt mit einem markanten Imperativ ein. Die archaische Aufforderung von Ps 23 (24) 7=9 an die „ewigen Pforten“, sich zu öffnen, damit „der König der Herrlichkeit einziehe“, kann an eine reiche christliche Wirkungsgeschichte anknüpfen: Der Text wurde gleichermaßen zur Illustration der Menschwerdung Christi (*descendit de caelis*) wie auch seines österlichen Transitus herangezogen, wobei er sowohl auf seinen Abstieg in die Unterwelt (*descendit ad inferna/inferos*) als auch auf den entsprechenden Aufstieg (*ascendit in caelos*) angewandt wurde.<sup>20</sup> Dieser Gebrauch von Ps 23 (24) reicht zwar nicht ins Neue Testament zurück, wie überhaupt umstritten ist, ob die Vorstellung einer Hadesfahrt Christi biblisch zu rechtfertigen ist. Spätestens seit Origenes († nach 250) das „Pascha des Herrn“ von Ex 12,11 als „Hinübergang des Herrn“ (ὑπέρβασις τοῦ κυρίου) interpretiert und den Aufstieg nach der Hadesfahrt im Licht des Einzugsszenarios von Ps 23 (24) kommentiert hat,<sup>21</sup> ist der Psalmvers jedenfalls

<sup>20</sup> Nach dem grundlegenden Beitrag von A. ROSE, „Attollite portas, principes, vestras ...“. Aperçus sur la lecture chrétienne du Ps. 24 (23) B., in: *Miscellanea Liturgica*. (FS Giacomo LERCARO), Roma: Desclée, 1966, 1, 453–478, und Franz-Rudolf WEINERT, *Christi Himmelfahrt. Neutestamentliches Fest im Spiegel alttestamentlicher Psalmen. Zur Entstehung des römischen Himmelfahrtsoffiziums*. (Diss.T 25), St. Ottilien: EOS, 1987, 143–147, vgl. umfassend zur patristischen Rezeptionsgeschichte von Ps 23 (24) die leider unpublizierte Diplomarbeit von Michael MARGONI-KÖGLER, *Psalm 24 und Christi Himmelfahrt. Ein Beitrag zur patristischen Psalmenauslegung*. Wien: Katholisch-Theologische Fakultät, 1994.

<sup>21</sup> Or., Pasch. 2, 29–31 (Papyrus 47, 34–48, 28); vgl. dazu BUCHINGER, *Pascha* (wie Anm. 3), 298f; 770–779 u. ö.

ein wichtiges Interpretament des christologisch verstandenen Pascha und damit von Ostern. In seiner genialen philologisch-theologischen Synthese gibt Origenes der christologischen Vorstellung sogar eine semantische Basis im alttestamentlichen Text; die Hippolyt zugeschriebene Paschahomilie beweist, daß es sich auch unabhängig von diesem exegetischen Kunstgriff schon früh um einen differenziert akzentuierten Topos der christlichen Paschafeier gehandelt haben muß.<sup>22</sup> Der Einzug Christi in den Himmel wird dabei nie isoliert betrachtet; das christologische Mysterium des Aufstieges in den Himmel dient vielmehr immer der soteriologischen Aussage, daß dadurch generell der Aufstieg eröffnet sei.<sup>23</sup> Vor dem komplexen patristischen Deutungshintergrund ist die Antiphon eine klare Anspielung auf das urchristliche Motiv der Hadesfahrt Christi; der Kontext des Karsamstagssoffiziums läßt dabei offen, ob der Aspekt des Abstieges (*descensus*) oder des Aufstieges (*ascensus*) im Vordergrund steht, ob also mit den „ewigen Pforten“ primär die der Unterwelt oder eher die des Himmels gemeint seien.<sup>24</sup> Damit enthält sich die römische Liturgie mit der ihr eigenen Diskretion einer problematischen Festlegung auf Details überkommener theologischer Vorstellungen.

Ähnlich differenziert wie die patristische Wirkungsgeschichte ist die liturgische Verwendung des Psalmverses. Der in der Alten Kirche breit belegte Gebrauch von Ps 23 (24) am Fest Christi Himmelfahrt ist liturgietheologisch als Ausgliederung des Aufstiegs-Motivs aus dem eigentlichen Pascha-Kern zu verstehen;<sup>25</sup> es ist seltsam, daß gerade dieser

<sup>22</sup> Ps-Hipp., Pasch. 46; 61f (SPMed 15, 292; 314 VISONÀ).

<sup>23</sup> Belege z. B. bei BUCHINGER, *Pascha* (wie Anm. 3), 774f.

<sup>24</sup> Vor allem in der östlichen Anastasis-Ikonographie spielen die Tore des Hades eine wichtige Rolle; vgl. WEINERT, *Himmelfahrt* (wie Anm. 20), 147 mit Anm. 23 (Literatur).

<sup>25</sup> Nach WEINERT, *Himmelfahrt* (wie Anm. 20), 147f, hat MARGONIKÖGLER, *Psalm 24* (wie Anm. 20), 116–119 die wichtigsten Zeugnisse analysiert. Es ist bezeichnend, daß Ps 23 (24) 7–10 in der koptischen Liturgie der Paschavigil gesungen wird.

Aspekt, der auch die patristische Wirkungsgeschichte dominiert, in der römischen Liturgie keinen Niederschlag gefunden hat: Selbst in der monastischen Ergänzungspsalmodie der Himmelfahrtsvigil ist Ps 23 (24) nur ein sekundäres Element.<sup>26</sup> Schon in den ältesten Zeugen der römischen Liturgie wird das Verständnis der Antiphon aber durch die Verwendung im Weihnachtsfestkreis bereichert: Neben der einhelligen Bezeugung in der Vigil des Oktavtages von Weihnachten,<sup>27</sup> ver einzelt auch am Festtag selbst,<sup>28</sup> hat Ps 23 (24) 7 einen bedeutenden Platz in den Meßgesängen des Advents.<sup>29</sup> Der

<sup>26</sup> Von den ältesten Zeugen des *Corpus Antiphonarium Officii* (wie Anm. 7), 2, 427, N° 93a, kennt ihn nur das Ms. Silos als 5. Psalm der 1. Nokturn; vgl. aber die Übersicht bei WEINERT, *Himmelfahrt* (wie Anm. 20), 42–48.

<sup>27</sup> *Corpus Antiphonarium Officii* (wie Anm. 7), 1, 60f, N° 23b, und 2, 92f, N° 23a.

<sup>28</sup> *Corpus Antiphonarium Officii* (wie Anm. 7), 2, 64f, N° 19b (Codices Hartker, Silos, Benevent).

<sup>29</sup> Neben dem breit, aber nicht einhellig bezeugten Vers *Tollite portas* zum ersten Offiziumsresponsorium des Advents, *Aspiciens a longe* (*Corpus Antiphonarium Officii* [wie Anm. 7], 4, 32, N° 6129), das auch mit dem in der römischen Liturgie an diesem Tag verkündeten Evangelium vom Einzug Jesu nach Jerusalem zusammenhängen kann (vgl. aber Anm. 30 zum eindeutig marianisch konnotierten Responsorium *Ecce virgo concipiet*), vgl. v. a. das Graduale *Tollite portas* am Mittwoch der Advents-Quatemberwoche (*Antiphonale Missarum Sextuplex*. [Hg. René-Jean HESBERT], Bruxelles: Vromant, 1935 [Ndr. Rome: Herder, 1985], 6f, N° 5a), sowie das demselben Vers 7 entnommene Offertorium der Vigil-Messe von Weihnachten (ebd. 12f, N° 8); zur bestürzenden Schlußwendung auf der Aussage über den *rex gloriae* vgl. Godehard JOPPICH, *Christologie im Gregorianischen Choral*, in: *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund*. (Hg. Klemens RICHTER / Benedikt KRANEMANN; QD 159), Freiburg: Herder, 1995, 270–291, hier 289f.

Ohne die Antiphon findet sich der Psalm außerdem als Prozessionsgesang am Palmsonntag (vgl. *Graduale triplex seu Graduale Romanum Pauli PP. VI cura recognitum & rhythmicis signis a solesmensibus monachis ornatum neumis laudunensibus (cod. 239) et sangallensibus (codicum san gallensis 359 et einsidlensis 121) nunc auctum*. Solesmes 1979, 139); der Einzug ins

Einzug des Königs der Herrlichkeit erhält dadurch einen inkarnatorischen, die „ewigen Pforten“ vielleicht sogar jenen marianischen Akzent, der in östlicher Theologie und Liturgie entfaltet wird.<sup>30</sup>

Der Zusammenklang dieser liturgischen Resonanzen hat zur Folge, daß auch am Karsamstag nicht nur das Paschamysterium im engeren Sinne des österlichen Transitus von Hades- und/oder Himmelfahrt, sondern das gesamte Christusereignis von der Menschwerdung bis zur Erhöhung als Einheit Gegenstand der feiernden Vergegenwärtigung wird.

Im zweiten Teil der Antiphon erreicht auch die Steigerung der christologischen Aussagen einen Höhepunkt: Bislang hatte das Karsamstagsoffizium auf explizite Christus-Prädikationen gänzlich verzichtet, und auch indirekt kam Christus nur als „Messias“ (Ps 15 [16] in der Deutung von Apg 2,31) zur Sprache; dagegen ist nun von ihm – immer noch mit Worten des Alten Testaments – als „König der Herrlichkeit“ die Rede,<sup>31</sup> und das nicht erst im Triumph des Ostermorgens, sondern schon in der Hadesfahrt des Karsamstags: gewissermaßen ein Höhepunkt am Tiefpunkt.

Hermeneutisch ist festzuhalten, daß die dritte Antiphon den Blick erstmals exklusiv auf das Christusereignis lenkt,

---

irdische Jerusalem wird dadurch auch zu einem Abbild des Einzugs Christi in den Himmel.

<sup>30</sup> Vgl. WEINERT, *Himmelfahrt* (wie Anm. 20), 148 mit Anm. 29. Evident ist der marianische Aspekt in der vereinzelt Verwendung des Graduale *Tollite portas* am Fest der Verkündigung an Maria (*Antiphonale Missarum Sextuplex* [wie Anm. 29], 43, N° 33a; nur Codex Senlis), sowie in den Antiphonalien, die den Text als Vers zum ersten Responsorium der dritten Nokturn *Ecce virgo concipiet* am 1. Adventsonntag vorsehen (*Corpus Antiphonale Officii* [wie Anm. 7], 4, 159, N° 6620). Offener ist hingegen die Verwendung des Offertoriums *Tollite portas* an *Purificatio* (2. Februar) nach dem Antiphonale von Rheinau (*Antiphonale Missarum Sextuplex* 38, N° 29b).

<sup>31</sup> Die Königs-Christologie ist ein wichtiger Grundzug des traditionellen Offiziums sogar und gerade des Karfreitags, kann hier aber nicht weiterverfolgt werden.

wobei das christologische Verständnis des Psalmverses eindeutig die biblischen Vorgaben verläßt. Der jeweilige Beter kommt nicht direkt zur Sprache. Damit geht die soteriologische Dimension freilich nicht verloren: Gerade die Anknüpfung an das Theologoumenon der Hadesfahrt Christi führt in die Mitte der altkirchlichen Auffassung vom österlichen Heilsgeschehen; der paschale *transitus Domini* hat ja mit den Worten des Origenes „durch seinen Aufstieg einen Aufstiegsweg in den Himmel bereitet“<sup>32</sup> – Jesu Weg des Abstiegs in die Unterwelt und des Aufstiegs in den Himmel ist kein individuelles Ereignis, gar ein göttliches Schauspiel, sondern wird zum Weg der Glaubenden.

Formal repräsentieren die drei Antiphonen der Lesehore des Karsamstags drei unterschiedliche Weisen liturgischer Bibelverwendung: Während die erste ihre spezifische Bedeutung nur von der liturgischen Situation und der lebensweltlichen Erfahrung her empfängt, greift die zweite auf eine biblische Deutung zurück, die der alttestamentliche Text im Zeugnis des Neuen erfährt. Die christliche Relecture der dritten Antiphon dagegen ist überhaupt erst von der nachbiblisch-patristischen Tradition geprägt, die sich auch in der vielfältigen liturgischen Verwendung niedergeschlagen hat.

Selbstverständlich ließen sich diese Mechanismen im gesamten Osterfestkreis und überhaupt im ganzen Kirchenjahr verfolgen; im gegebenen Rahmen soll nur ein letztes Beispiel zeigen, wie Christologie, Anthropologie und Soteriologie in der Liturgie verknüpft werden, konkret: wie sich die *ars moriendi et resurgendi* am Ostersonntag zu einem geradezu spektakulär unspektakulären Höhepunkt kommt.

---

<sup>32</sup> Pasch. 2, 29 (Papyrus 48, 5–8).

## 2. „Auferstanden bin ich, und immer noch bin ich bei dir“: Der Introitus *Resurrexi* am Ostersonntag

*Resurrexi, et adhuc tecum sum, alleluia: posuisti super me manum tuam, alleluia: mirabilis facta est scientia tua, alleluia, alleluia.* + Ps *Domine probasti me, et cognovisti me: tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam.* (Ps 138 [139] + Ant. V. 18. 5f)

Auferstanden bin ich, und immer noch bin ich bei dir, Halleluja. Du hast deine Hand auf mich gelegt, Halleluja. Als wunderbar erwiesen hat sich dein Wissen, Halleluja, Halleluja. Herr, du hast mich erprobt und du kennst mich; du kennst mein Niedersetzen und mein Auf(er)stehen.

Der Introitus am Ostersonntag ist ein in jeder Hinsicht herausragendes Beispiel jener Diskretion, mit der die römische Liturgie in ihrer Gregorianischen Klanggestalt zentrale Inhalte zum Ausdruck bringt: Obwohl die Osterliturgie sehr wohl Stücke kennt, die von überbordendem Jubel geprägt sind – man denke nur an das Halleluja *Pascha nostrum* mit seinem ungeheuer dynamischen Anfang<sup>33</sup> und dem exorbitanten Ambitus seiner Verse – beginnt die Tagesmesse des Ostersonntags mit überraschender Zurückhaltung: Die Antiphon verläßt nur langsam den Tonraum der kleinen Terz re-fa („d-f“); anders als die meisten dem Vierten Modus zugeordnete Stücke ist die Rezitationsebene nicht la („a“), sondern über weite Strecken fa („f“) und sol („g“), das la („a“) wird nur in zwei Worten beinahe beiläufig erreicht. Restituiert man die Melodie nach dem Zeugnis der besten Handschriften,<sup>34</sup> wird noch deutlicher, wie sehr das ganze Stück von der Instabilität der Halbtonspannung fa-mi („f-e“) geprägt ist. Auch die „Halleluja“ tönen

---

<sup>33</sup> Zu den Graphien des Salicus auf *Alleluja* vgl. Eugène CARDINE, *Gregorianische Semiologie*. Solesmes: Abbaye Saint-Pierre, 2003 [ital. Original 1968], 129f.

<sup>34</sup> Vgl. Luigi AGUSTONI u. a., Vorschläge zur Restitution von Melodien des Graduale Romanum Teil 9: *Beiträge zur Gregorianik* 29 (2000) 7f.



nicht triumphalistisch; das erste der beiden Schluß-Halleluja trägt in der Notation des Codex Einsiedeln 121 sogar die seltene Anweisung *len(iter)*: „sanft“.

Geradezu staunend werden somit dem auferstandenen Christus die Worte aus Ps 138 (139) in den Mund gelegt, deren spezifische Anspielung freilich nur in der Textgestalt des *Psalterium Romanum* funktioniert;<sup>35</sup> die liturgische Relecture setzt dabei nicht nur die Ambiguität des Wortes *resurgere* voraus, das für die terminologische Bedeutung „Auferstehen“ offen ist, sondern knüpft auch – ähnlich wie die erste Antiphon des Karsamstags – an die ganz alltägliche Erfahrung des „Aufstehens“ an: „Aufgestanden/auferstanden bin ich, und immer noch bin ich bei dir“; gewissermaßen als Dialog mit dem Vater wird das Wunder der Auferweckung ins Wort gebracht: „Du hast deine Hand auf mich gelegt; als wunderbar hat sich Dein Wissen erwiesen“, und der Vers setzt fort: „...Du hast mein Niedersetzen und mein Auf(er)stehen erkannt.“

Daß sich die Sänger/innen und damit die liturgische Gemeinde diese intimen Worte in erster Person zu eigen machen dürfen, gehört wohl zu den tiefsten und hermeneutisch noch kaum reflektierten Erfahrungen liturgischer Feier: Wer diesen Text vorträgt, verleiht nicht nur – an sich schon ein ungeheuerlicher Vorgang – der *vox Christi ad Patrem* Stimme,

---

<sup>35</sup> Die Anspielung sowohl der Antiphon als auch des Verses auf die Auferstehung setzen die vom Introitus verwendete Textfassung des *Psalterium Romanum* voraus, das in V. 18 *resurrexi* und nicht wie die Vulgata des *Psalterium Gallicanum* *exsurrexi* und in V. 2 *resurrectionem* statt *surrectionem* lautet: *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins*. (Hg. Robert WEBER; CBLa 10), Roma: Abbaye Saint-Jérôme / Città del Vaticano: Vaticana, 1953, 334; 337. Auch zahlreiche andere Bezüge der mittelalterlichen Liturgie funktionieren nur in deren konkreter Textgestalt und gehen in anderen Bibelversionen verloren; vgl. Harald BUCHINGER, „Te decet hymnus“ oder „Tibi silentium laus“? Über das Lateinische in der heutigen Liturgie, in: *Musik im Raum der Kirche: Fragen und Perspektiven. Ein ökumenisches Handbuch zur Kirchenmusik*. (Hg. Winfried BÖNIG u. a.), Stuttgart: Carus / Ostfildern: Grünewald, 2007, 342–354.

sondern darf umgekehrt – wie im ganzen Osterfestkreis mit seinen Tiefen und Höhen – gewissermaßen den Weg Christi mitgehen,<sup>36</sup> wenn auch staunend und tastend: In der im Perfekt formulierten, aber alles andere als triumphierend vorgetragenen Aussage des Oster-Introitus hat sich die *ars moriendi* zur *ars resurgendi* gewandelt; wer sich von der Dynamik dieses Geschehens erfassen läßt, den hat die Liturgie schon zu verändern begonnen: „Auferstanden bin ich, und immer noch bin ich bei dir ...“

### 3. Liturgietheologische Schlußreflexion

In den Gesängen der Osterliturgie fallen also Christologie, Anthropologie und Soteriologie zusammen: Die liturgisch neu kontextualisierten Worte des Alten Testaments bieten einerseits ein Interpretament für das Christuserignis, das hermeneutisch auf die bereits im Neuen Testament vorausgesetzten Mechanismen christlicher Relecture zurückgreift.<sup>37</sup> Die Diskretion der römischen Liturgie zeigt sich freilich selbst an Höhepunkten des Kirchenjahres, wo die Christologisierung alttestamentlicher Texte eindeutig intendiert ist: Wer sich der tagesspezifischen Hermeneutik der biblischen Aussage nicht anschließen mag, kann auch am Ostermorgen einfach Psalm 138 (139) beten *etsi*

<sup>36</sup> Der in den meisten Handschriften als zweiter Vers zur Introitus-Antiphon vorgesehene V. 3 spricht ausdrücklich vom „Weg“: *Intellexisti cogitationes meas de longe: semitam meam et funiculum meum investigasti*. Nach Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnhout: Brepols, 1954, 369, bedeutet *funiculus* an dieser Stelle „étendue déterminée d’un chemin, d’un parcours, cours de la vie“.

<sup>37</sup> Gegenüber der älteren Forschung ist freilich festzuhalten, daß derartige Neudeutungen nicht im Sinne einer starren Dichotomie von alttestamentlichem „Wortsinn“ und neutestamentlichem „Erfüllungssinn“ verstanden werden dürfen; vgl. BUCHINGER, *Hermeneutik* (wie Anm. 12), da beide Teile der Bibel vielfältige Deutungen in unterschiedlichen hermeneutischen Horizonten voraussetzen.

*Christus non daretur* ... Das aus neutestamentlichen und patristischen Quellen gespeiste Bibelverständnis der römischen Liturgie bietet Deutungen an, ohne jemals totalitär zu deren Aneignung zu nötigen (worin sie sich zum Beispiel von den Festtroparien der Byzantinischen Liturgie unterscheidet, die ihre Aussagen nicht weniger poetisch und theologisch, aber in der Regel ziemlich unäquivok formulieren).

Im Gottesdienst geht es freilich nicht einfach um Exegese; der liturgische Vollzug ermöglicht vielmehr eine Horizontverschmelzung zwischen dem aktuellen Beter und dem Subjekt des biblischen Textes.<sup>38</sup> Auch und gerade die christologisch neuinterpretierten Texte laden zur Identifikation ein; so deuten sie nicht nur das Ostergeschehen, sondern ermöglichen zugleich österliche Glaubenserfahrung: Der von der Liturgie nachvollzogene „Weg Jesu“ kann zu „unserem Weg“ werden, auch wenn die Wegweiser – z. B. biblische Antiphonen – nie dazu zwingen, diesen Weg auch tatsächlich zu gehen. Indem die Liturgie die neu gedeuteten Texte den betenden Teil-

---

<sup>38</sup> Der von Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Methode*. 4. = 3., erw. Aufl., Tübingen: Mohr, <sup>4</sup>1975 [vgl. <sup>1</sup>1960], 286–290, geprägte Begriff wurde von Notker FÜGLISTER, *Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur vorgesehenen Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier: StZ 184 (1969) 186–200* [Ndr. in: Ders., *Die eine Bibel – Gottes Wort an uns*. (Salzburger Theologische Studien 10), Innsbruck: Tyrolia, 1999, 11–29, hier 25] auf die Psalmenhermeneutik angewandt (freundlicher Hinweis von Georg Braulik, dem ich herzlich dafür danke). Albert GERHARDS, *Liturgiewissenschaftliche Perspektiven auf den gregorianischen Choral: KMJ 85 (2001) 17–30*, hier 20, spricht im Anschluß an Angelus A. HÄUSSLING, *Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart*, in: Ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. (Hg. Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN / Michael B. MERZ; LQF 79), Münster: Aschendorff, 1997, 2–10, hier 7 [Erstveröffentlichung in: *Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes*. (Hg. Angelus A. HÄUSSLING; SKAB 140), Düsseldorf: Patmos, 1991, 118–130] auch von einer „Rollenidentifikation“.

nehmern/innen in den Mund legt, eröffnet sie einen Raum, in dem die Horizonte zwischen biblischer und eigener Erfahrung verschmolzen werden; die feiernde Gemeinde und ihre Glieder treten in einen Zirkel von Deutung und Ermöglichung von Erfahrung ein. Im diesem Wechselspiel von Liturgie und Leben wird christliche Identität biblisch geprägt. Der Gedanke ließe sich tauftheologisch konkretisieren: Wenn Taufe nach Röm 6 – seit der Liturgiereform als Epistel ein Kerntext der Osternachtfeier, auf den auch die Taufwasserweihe anspielt – als Mitsterben und -auferstehen mit Christus zu interpretieren ist, könnte der Vollzug der liturgischen Gesangstexte – nicht nur der Osterfeier, sondern des ganzen Kirchenjahres, sofern es verständlich gefeiert wird – als Einübung in Taufbewußtsein und entsprechende Praxis verstanden werden. Das kann auf spektakuläre Weise geschehen und in großen Theologoumena zum Ausdruck kommen, aber auch in den unscheinbaren Grunderfahrungen des Alltags: Schlafengehen und Aufstehen können durch die Liturgie genauso verwandelt werden wie Tod und Leben.

SZÉKELY DÉNES

## Reinkarnáció vagy feltámadás?

**Zusammenfassung:** Der Tod als Grenzerfahrung hat die Menschen von jeher beschäftigt und zu unterschiedlichen Vorstellungen und Anschauungen des Weiterlebens nach dem Tod in den einzelnen Epochen und Kulturen der Menschheitsgeschichte geführt. Eine weitverbreitete Vorstellungsförm auf diese uralte Frage des Menschen stellt neben dem Glauben an die Auferstehung der Glaube an die Reinkarnation dar. Diese Idee des wiederholten Erdenlebens ist sehr alt. Vor allem in Asien wird sie im Hinduismus, Buddhismus und Jainismus vertreten, auch unter Naturvölkern ist sie verbreitet. Gegenwärtig gewinnt sie in Europa und Nordamerika im Gefolge neuer religiöser Bewegungen wieder verstärkt an Bedeutung. Niemand kann leugnen, dass die Wiedergeburtstheorie für das Christentum eine immer neue Herausforderung bedeutet. Der vorliegende Beitrag analysiert zuerst die Ursachen der Verbreitung der Reinkarnationslehre in Westen, dann wird die Entwicklung phänomenologisch dargestellt und zum Schluss wird eine kurze kritische Auseinandersetzung aus christlicher Sicht gebracht.

**Schlüsselbegriffe:** Reinkarnation, Wiedergeburt, Hinduismus, Buddhismus, Jainismus

### 1. Tények és okok

Az utóbbi évtizedekben megnőtt a keleti vallások iránti érdeklődés és a New Age mozgalom a 20. század végén a reinkarnációs<sup>1</sup> elképzeléseket ismét népszerűvé tette. A nyugati országokban jelentősen megnövekedett a reinkarnáció követőinek, illetve szimpatizánsainak köre.

---

<sup>1</sup> A reinkarnáció kifejezés meghatározásával nyugaton először a Larousse 19. századi általános nagyszótárában találkozunk, ahol a következő áll: „Ezt a neologizmust a spiritizmus hozta forgalomba, korrekt, ha nem is éppen elegáns formájában, majd a filozófiai nyelv is átvette. Azt a – napjaink spiritizma iskolái szerint hitelesnek talált – jelenséget jelöli, hogy ugyanaz a lélek, ugyanaz a szellem egymást követően különféle testekben ölt alakot.” GIRA, Dennis, *Lótusz vagy kereszt*, Magyarszék 2004, 124.

Nemrégiben közvéleménykutatást tartottak Európa több országában, s megállapították, hogy minden ötödik ember hisz a lélekvándorlásban. A Gallup Intézet 1978-82 közötti felmérése szerint az európaiak 21%-a<sup>2</sup>, míg az Amerikai Egyesült Államokban, ugyancsak a Gallup Intézet felmérése szerint, a lakosok 25%-a vallja magáénak ezt a vallási nézetet.<sup>3</sup> A világ legkatolikusabb országában, Brazíliában is a lakosság 45%-a hisz a halál utáni újjászületésben. Svájcban, a St. Galleni Vallásszociológiai Intézet felmérése szerint, a lakosság 29%-a hisz a lélekvándorlásban.<sup>4</sup>

A számok önmagukért beszélnek. Valószínű azért lett ilyen népszerű a reinkarnáció tana, mert nagyon szerteágazó irányzatai vannak, melyek egymástól igen eltérő elképzeléseket rejtenek magukban; vagy, mert a hírközlés soha nem látott méretű fejlődése következtében földünk „összezsugorodott”, s a médiák révén pillanatok alatt eljut minden hír az érdeklődőhöz.

Történelmi tény, hogy az európai (vagy amerikai) keresztény, aki korábban még lenézte, lekicsinyelte az ázsiai embert, vallását és kultúráját, kezd megalkudni vele, és hajlandó arra, hogy békében egymás mellett éljenek.<sup>5</sup> Sőt hirtelen elkezdi csodálni őt. Jelenleg ott tartunk, hogy magunkat, a kereszténységet okoljuk minden rosszért: azért, hogy nincs béke, nincs üdvösség, hogy a nyugati ember még imádkozni, elmélkedni sem képes tisztességesen; hogy nincs összefüggő világképünk, az emberről alkotott képünk torz és hamis stb. Ott tartunk már, hogy azt hisszük: csak Ázsia, a Kelet, a buddhizmus, a jóga, a zen stb. tud rajtunk segíteni, és képes kihúzni bennünket abból a szellemi-lelki kátyúból, amelybe a nyugati „dualista, egoista, individualista, dogmatikus, szűk, barbár”

<sup>2</sup> SCHEFFCZYK, Leo/ZIEGENAUS, Anton, *A teremtés jövője Istenben*, Budapest 2008, 66.

<sup>3</sup> KINDELMANN Győző, *A lélekvándorlás*, Budapest 1992, 3.

<sup>4</sup> BLANK, Renold J., *Auferstehung oder Reinkarnation?*, Mainz 1996, 13.

<sup>5</sup> INTROVIGNE, Massimo, *Le nuove Religioni*, Milano 1989, 267-269.

filozófia taszította a nyugati embert, beleértve a keresztényeket is.<sup>6</sup>

Miért is látszik ez a tan oly hihetőnek napjainkban? Miért vált ki manapság oly élénk érdeklődést a lélek újjászületésének tana? Több oka is van: pszichológiai, vallási, teológiai és társadalmi.<sup>7</sup> Különösen válságos korszakokban menekülnek sokan, köztük keresztények is, spiritiszta, gnosztikus vagy okkult tanokba, s ezekben mindig szerepet játszik az újjászületés (reinkarnáció) gondolata is. A társadalmi és a közélet területén tapasztalható globális válság okozta félelem, igazságtalanság és a kilátástalan szegénység okozta bizonytalanság elől sokan olyan mozgalmaktól várnak segítséget, mint a New Age, a spiritizmus, valamint a reinkarnáció tanának nyugati formája.<sup>8</sup>

A már említett okokon kívül megpróbáljuk röviden összefoglalni azokat az összetett okokat, melyek magyarázatot adhatnak a tan nyugati megjelenésének és elterjedésének:

1. Az utóbbi évtizedben, a nyugati világban sokan fordulnak ismét a meditáció, a belső csend és az önvizsgálat felé. Ezen „új bensőségesség” megvalósítása gyakran kapcsolódott távol-keleti meditációs gyakorlatokhoz és tapasztalatokhoz, s ezzel érintkezésbe került a lélekvándorlás ázsiai eszméjével is, amelyet ennek következtében a nyugati közönség érdeklődéssel fogadott.

2. A meditáció és a bensőségesség felfedezésével egy időben megnövekedett a vallás utáni érdeklődés, persze olyan, amely – elég sajátos módon – nem (vagy nem annyira) a hagyományos, intézményes vallási csoportosulásokra, hanem új vallási formákra (új ifjúsági vallások) vagy szinkretista-humanisztikus vallási mozgalmakra (többek között az antropozófiára) vagy az ezoterika és okkultizmus széles kínálatára irányult. Mindhárom új vallási „vonulat” legfőbb alapja a tudományos-technikai modernizmusnak

<sup>6</sup> BÉKY Gellért, *A lótuszvirág titka*, Budapest 2007, 101-102.

<sup>7</sup> Vö. BLANK, Renold J., *Auferstehung oder Reinkarnation?*, Mainz 1996, 27-54. GRESHAKE, Gisbert, *Az élet vége?*, Győr 2001, 53–59. KEHL, Medard SJ, *Csak egyszer a földön?*, in: *Mérleg* 2(1996)168-178, 170–173.

<sup>8</sup> KEHL, *Csak egyszer a földön*, 168.

az a be nem váltott ígérete, hogy a világot kézbe véve újabb és újabb távlatok felé vezet. Ezek az áramlatok olyan újraszületés-tant képviselnek, amely – főként az okkultizmusban, de nemcsak ott – empirikus érvekre hivatkozik. Nevezetesen arra a tényre, hogy emberek, akik emlékeznek régmúlt életükre.<sup>9</sup> Ebben az újraszületés bizonyítékát látják (jóllehet a valóban tapasztalt empirikus jelenségek, mint például bizonyos „*déjà-vu*” élmények másképpen is magyarázhatók, például telepatikus tapasztalatokkal, illetve visszavezethetők egy kollektív emlékezetre).<sup>10</sup> Mindenesetre a reinkarnáció tana iránt mutatkozó érdeklődés szorosan kapcsolódik ahhoz a kíváncsisághoz, amellyel a mai ember a túlvilág felé fordul. Igencsak magas azoknak a könyveknek a példányszáma, amelyek a halál utáni életet fűrkészik, az ezoterikus és okkult irodalom pedig olyannyira keresett a könyvpiacra, mint még soha.

3. Olyan korban élünk, amelyet a döntési képtelenség és a felelősségtől való menekülés az jellemez. Az emberek egyre kevésbé képesek arra, hogy valamilyen formában elköteleződjenek az élet bármely területén: tartós házasságra, véglegesen hűséget ígérni. Képtelen szabadon elkötelezni önmagát a beláthatatlan jövőre (hivatás, pályaválasztás, munkahely stb.). Elköteleződés és hűség helyett ma sokan inkább csak próbálkoznak, kísérleteznek hajlandóak, ideiglenes utakon keresgélnek, de semmi esetre sem vállalnak végső és végérvényes felelősséget. Az ideiglenességet és az elkötelezettség hiányát emelik vallási világnézetté.

4. Az újraszületés tana összhangban van azzal, ahogyan a halált megpróbáljuk kiszorítani a társadalmi nyilvánosságból, főleg a halál negatív oldalait. A halál súlyosságát igyekeznek felhígítani azzal, hogy a haláltól nem kell félni, mert mostani életünk csak átmenet egy másik hasonló földi életbe. Ez tulajdonképpen nem más, mint profán kiadása a régi pogány világfelfogásnak, hogy az alvilágban tovább élnek a megholtak lelkei. Csak a régieknél ez a folytatás már nem a földi élet volt. A halál nem visszatérés volt egy

<sup>9</sup> ROSA, Giuseppe de, *Vallások, szekták és a kereszténység*, Budapest 1991, 205-207.

<sup>10</sup> A téma egyik legismertebb kutatója Ian Stevenson, a Virginia Egyetem professzora, aki több mint 2500 történetet jegyzett fel, s ezekből válogatva írta meg könyvét „*Twenty Cases Suggestiv of Reincarnation*” (1966). Stevenson 2000 esetet ír le, de ezekből mindössze húsz sugallja meggyőzően egy előző élet eszméjét. Vö. KINDELMANN, *A lélekvándorlás*, 17.



másik test segítségével az ismert világba, hanem elbúcsúzás a jelen világtól és eltávozás az ismeretlenbe, az árnyak világába. Ezt a nézetet találjuk az egyiptomiaknál, a görögöknél és a rómaiaknál. Az a gondolat, hogy az élet megismételhető, kétségtelenül megváltoztatta a perspektívákat: ha az élet egyik kísérlete kudarcba fulladt, miért ne sikerülhetne második, harmadik, negyedik nekifutásra. Az újrászületések sorozata kockázatmentes folyamat. Az életet az a veszély fenyegeti, hogy kötelezettségek nélküli, bármikor megismételhető játék lesz. Nem csoda, hogy sok mai ember a végső felelősség iránti érzék nélkül él, s minden mélység nélkül megragad a felszínen. Azt a kérdést, hogy mi vár ránk a halál után, a titok síkjáról szeretik áttenni a kíváncsiság síkjára: igazi halál helyett inkább átmenetet várnak, elszakadás helyett visszatérést, ismeretlen helyett megszokottat. Az ilyen következtetésekben benne van az erkölcsi felelősség kikapcsolása, ezért lehet benne vigasztalást találni.<sup>11</sup>

## 2. A reinkarnáció Nyugaton

A nyugati kultúrákba először a görögök hozták be a reinkarnáció tanát. Görögországból származik az újjászületés tulajdonképpeni, napjainkban nálunk használatos fogalma is (*metempsychószisz* = lélekváltás, a lélek egymást követő állapota; *palingenezis* = újra-születés; lat. *reinkarnáció* = újra testet öltés).<sup>12</sup>

Görögországban az újjászületésbe vetett hit először az orfikus mítoszokban alakul ki a 6. században, mielőtt Platónnál a legkülönbözőbb dialógusokban filozófiai tan formáját ölténé. Ezt vallották az orfikusok és a püthagoreusok is. Az *orfikus* mítosz szerint az ember a titánok hamvaiból keletkezett; a titánok lázadásának büntetéseként a lélek úgy van a testben,

<sup>11</sup> BÜRKLE, Horst, *Örök körforgás – lélekvándorlás*, in: *Communio* 3 (1995) 51-60, 51.

<sup>12</sup> Indiában és a távol-keleti országokban – a hindu és a buddhista hagyomány hatására – inkább *szamszárá*-ról beszélnek: ez a születés és meghalás körforgása. A buddhisták szerint minden élőlény ennek a kezdet és vég nélküli körforgásnak a foglya. Vö. GIRA, *Lótusz vagy kereszt*, 122.

mintha sírba volna zárva. Csak a halálban válik ismét szabaddá, de nem térhet egyszerűen haza, hanem érdemei szerint ítélet alá kerül; ha még nem érett meg a boldog életre, újra testet kell öltenie. A korábbi orfikus misztériumvalláshoz csatlakozva *Püthagorász* (Kr.e. 582 – 496) feltételezi a lelkek állandó, három ezer éves körforgását az állatvilágban, s ezt nem befolyásolja az erkölcsi rend.<sup>13</sup> Tanítása szerint a test a lélek számára börtön. A gyógyíthatatlan lelkek a Tartaroszba kerülnek, a megtisztult lelkek pedig állandó örömet élveznek. Püthagorász, a metempsichózis (lélekvándorlás) első említésre méltó képviselője a nyugati világban. Ő az, aki azt állította, hogy emlékszik korábbi életeire.<sup>14</sup>

Az orfikus és püthagoreusok vallásához hasonlított a *kelták* hite. A kelta vallásról az egyik legfontosabb forrás az a néhány lap, amelyet Iulius Caesar (Kr.e. 100- 44) a druidáknak szentel.<sup>15</sup> Ami a lélekvándorlás hitét illeti, Caesar ezt írja: „Tanításuk fő tétele az, hogy a lélek nem pusztul el, hanem a halál után egyik emberből a másikba költözik. Ezt nagyon hasznosnak tartják, hogy bátorítsák magukat a vitézségre és megvessék a halált” (*De bello gallico*, IV. 14,5).<sup>16</sup> Ez tehát egyszerűen a lélek továbbélésébe vetett hit racionalista értelmezése. Azonban bármiféle közvetlen tanúbizonyság hiányában nehéz pontosan megmondani, hogy a lélek utólete a druidák számára magában foglalta-e a „halhatatlanságot” és egyben a lélek testet öltését (pszükhoszomatosisz), vagy csupán a lélek meghatározatlan „továbbélését”.<sup>17</sup>

*Empedoklész* (Kr.e. 495 – 435) ókori görög filozófus, orvos, csodatévő vallási tanító, a lélekvándorlást kiterjesztette a

<sup>13</sup> Magyar Katolikus Lexikon VII., 741.

<sup>14</sup> Vö. SCHEFFCZYK/ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, 69.

<sup>15</sup> Vö. ELIADE, Mircea, *Vallási hiedelmek és eszmék története II.*, Budapest 1995, 120–122.

<sup>16</sup> *Iulius Caesar feljegyzései a Gall háborúról* VI. 14. (ford.) Szepessy Tibor, Budapest 1974, 139.

<sup>17</sup> Vö. ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története II.*, 120–122.

növényekre is. *Vergilius* (Kr.e. 70 - 19) pogány római filozófus és az athéni *Plutarkhosz* (Kr.u. 45 - 125) újplatonista filozófus, csak a test rabságában élő ember sorsának tartja a lélekvándorlást.<sup>18</sup>

*Platón* (Kr.e. 427–347) valószínűleg orfikusoktól és püthagoreusoktól vette át az elméletet. Platón különböző helyeken fejtegeti, hogy a lélek a testből való szabadulása után hogyan találkozik más megholtak lelkével. Elmondja, hogy néhányan hogyan várakoznak, hogy haláluk után egy csónak keresztülvigye őket egy vízen (Akherón), a halál-utáni-létük „túlsó partjára”. A filozófus meghatározása szerint a lélek élet, és az élet ellentétes a halállal. A lélek ennél fogva nem hal meg, sőt túléli a testet. A lélekvándorlás, a jutalom és a büntetés régi keletű fogalmait alkalmazza Platón. A valódi én mindig magában hord valami istenit. A lélek otthona nem a földön, hanem a bolygók szférájában található. A lélek látta és megtanulta az ideákat, mielőtt még a testbe költözött volna.<sup>19</sup>

A léleknek, mint isteni, a Démiurgosz-tól (gör. alkotó, építő: világteremtő szellem, de nem mondható keresztény értelemben vett teremtőnek) származó elvnek a földi létet megelőző létezése van, innen kerül a testbe, amely börtön az ő számára. A földi lét egyrészt elidegenedés tulajdonképpeni létmódjától, másrészt az a hely, ahol kiállhatja „a föld anyagának a próbáját”. A lélek legfeljebb 10 ezer évig marad alávétve e próba különböző szakaszainak (állati és emberi testekben), mielőtt a sikeres megtisztulás eredményeként visszajutna az isteni lét örök szemlélésének állapotába (vagy fordítva: a tőle való örök elszakadásra). Bárhogy áll is a dolog, a „lélek”, mint isteni elv nem pusztulhat el.

Európában először a felvilágosodás korában játszott ez a világnézet nagy szerepet a műveltek között (pl. Lessing, Lichtenberg, Herder, Goethe, Schopenhauer); a 20. században

<sup>18</sup> Vö. SCHÜTZ, Christian: *A keresztény szellemiség lexikona*, Budapest 1993, 324.

<sup>19</sup> Vö. FERGUSON, Everett, *A kereszténység bölcsője*, Budapest 1999, 278.

csak *Rudolf Steiner* (1861–1925) antropozófiája jóvoltából vált szélesebb körben ismertté. Napjainkban aktualitásra tett szert, még keresztények körében is.<sup>20</sup>

### 3. A reinkarnáció Keleten

Az újjászületés gondolata eredetileg sok archaikus valóságban megtalálható, és ott az ősök tiszteletével függ össze: a hiedelem szerint egy elhunytnak a lelke ugyanazon nemzetség egyik tagjában születik újra. Eszerint az élet szakadatlanul körben forgó erő, amely bizonyos állandóságot, kiszámíthatóságot kölcsönöz. A halál csupán e körfolyamat megszakadása és nem végérvényes befejezése. A törzs élete töretlen erővel megy tovább.<sup>21</sup>

Sok természeti nép (Dél-Afrikai vendák, a Pápua Új-Guinea mellett fekvő Trobriand-szigetek törzsei, Bengáli-öböl mentén élő andamánok) hisz a lélek tovább élésében. Gyakran úgy tartják, hogy a lélek a szájon vagy az orron át képes elhagyni a testet, és újra tud születni például madár, lepke vagy bogár formájában. Az andamánoknál ha egy csecsemő korán meghal és az anya az év vége felé ismét állapotos lesz, akkor ugyanaz a gyermek tér vissza.<sup>22</sup>

Az újjászületés tana különösen határozott formát kapott a keleti nagy vallások között a hinduizmusban az *upanisádokban* (Kr.e. 8. század). Eszerint minden isteni és világi élet a „karma” törvényének van alávetve, ami egyszersmind a tett és következményei közti kauzális kapcsolatot is kifejezi az erkölcsi élet vonatkozásában. Ezt a jó és a rossz igazságos viszonzása határozza meg, olyan értelemben, hogy a tettek jutalmazása, illetve büntetése mintegy automatikus oksági folyamatként működik. Ez a büntetés és jutalmazás át-

<sup>20</sup> KEHL, *Csak egyszer a földön?*, 169–170.

<sup>21</sup> KEHL, *Csak egyszer a földön?*, 168.

<sup>22</sup> Vö. SAURAT, Denis, *A vallások története*, Budapest 2000, 31–32.

változások és újjászületések („szamszára”) sorozatán keresztül valósul meg, ezeken keresztül küzdi fel magát az ember fokozatosan igazi énjéig. Ezekről az elkövetkezőkben bővebben lesz szó.<sup>23</sup> <

### 3.1. A hinduizmus

India lakóinak (kb. 1 milliárd 129 millió, a világ második legnépesebb országa. A világon minden hatodik ember indiai) 85%-a ma a hinduizmust vallja. Nem tud senkiről, akit vallásalapítónak tarthatna; továbbá nincsenek szilárd elvei Istenről, lélekről, túlvilágról, hanem a legellentétebb felfogások egyformán beleférnek. Nincsenek szilárdan rögzített, általános érvényű dogmái, sem pedig egyháza, papi hierarchiája. Minden hindu hisz az egyetlen, mindent magába foglaló istenségben (Brahman: világszellem, abszolútum, egyetlen örök valóság), az újjászületésben és a megváltásban. *Alap-tétele*: a *Brahman* (világlélek) és a vele azonos *átman* (emberlélek) bír csak abszolút valósággal. A Brahman személytelen, meg nem nyilvánuló, felfoghatatlan. Egyedül a Brahman tökéletes valóság. Minden egyéb csak járulékos, feltételes, relatív, ami létlátszatát a világlélek létesítő erejének köszönheti. A hindu felfogás megkülönbözteti a lelket (átman), a szellemet és az elmét. A lélek a látó és tudó; a szellem és elme csupán a látás és tudomásulvétel eszközei. Az *én* (ego) csak a szellemnek és elmének a terméke, és ezekkel együtt az anyagi létbe van zárva. Énünk csak önmagában és az általa felfogható anyagvilágban lát valóságot, és ragaszkodik ehhez. Ez a „nagy rabság”, amelyből a megismerés útja vezet felszabaduláshoz. Az életakarás hatalmas ereje köti az ént az anyagi léthez. Az anyagvilág törvényei arra kényszerítik a lények halál után is megmaradó szellemi testét (és a benne rejlő ént), hogy ismétlően visszatérjen az anyagi létbe, *újjászületések* (reinkarnáció)

<sup>23</sup> RAFFIN, Pierre, O.P., *La resurrezione dei corpi fondamento dell'identità cristiana*, in: *Religioni e sette nel mondo* 3 (1997) 128-153, 129-130.

hosszú során át. Az újjászületések körforgása, a *lélekvándorlás* (szamszára) nem szűnhet meg addig, amíg az én a léthez ragaszkodik. Ez a *reinkarnáció* tanának lényege.<sup>24</sup>

A hinduk társadalmi rendszere – a kasztrendszer – összekapcsolódik a lélekvándorlás tanával, a *karma* (szanszkrit *kri* gyökérből származik, jelentése tenni) fogalmával. Az egyén születés által válik egy kaszt (= faj, törzs, rend) tagjává; ma is beleszületnek a több ezer kaszt valamelyikébe, és kizárólag saját kasztja tagjaival házasodhat, étkezhet és ugyanazt a foglalkozást kell űznie.

Tehát nem elég a hinduizmus tanítását hinni és követni, mert ide nincs felvétel, hanem az előbbi élet alapján bele(újra)születés. Azonban az újramegtestesülésben lehetőségessé válik az átmenet egyik kasztból a másikba, de mindez az illető *karmájától* függ. A négy kasztból, amilyen a *papirend*, a *harcosrend*, a *parasztrend* és a *szolgarend*, később 2-3 ezer alsó kaszt keletkezett. A négy kasztcsoporthoz tartoznak a brahmanok (papok) állnak, akik a szertartásokat végzik, valamint a szellemi foglalkozásokat űző emberek. A második a harcosok és nemesek rendje, innen kerülnek ki az uralkodók is. A harmadik csoport a köznép, ahová a földművesek, a pásztorok, a kereskedők és a vagyonos iparosok tartoznak. A legalsó pedig a szolgák rendje. A „*karma törvénye*” (cselekedet) a sors meghatározója, de a szabad akaratnak is szerepe van a karma útján. A karmához való kötöttség nem zárja ki a választási képességet a jó és a rossz között. Az egyéni sorsnak tehát két összetevője van: a múlt cselekedetei és a szabad akarat. Az élőlények jó vagy rossz cselekedetei (karma) határozzák meg az újjászületést, mely lehet boldogság vagy bűnhődés. Ennek az erkölcsi elvnek az elfogadása ad magyarázatot és teszi elfogadhatóvá a hindu számára, hogy különbözőek az élőlények,

<sup>24</sup> Vö. HUNYADI László, *Az emberiség vallásai az őskortól napjainkig*, Budapest 1998, 67-68.

hogy miért van szerencse és szerencsétlenség, szegény vagy jómódú.

A hindu időszemlélet körkörös. Nincs kezdet, nincs vég, csak állandó ismétlődés, körforgás van. Az élő is ilyen körforgás része. Minden lénynek öröktől fogva halhatatlan lelke van, anyagi testét az újjászületés körforgásában változtatja. A változás irányát az Upanisádok egyik közmondása így szemlélteti: „*Az ember olyan, ahogyan él és cselekszik. Akinek cselekedetei jók, maga is jó; akinek cselekedetei rosszak, maga is gonosz lesz.*” Más szóval, aki megfelelő életet élt a földön, az brahman, vagy harcusként születik újjá; akinek élete gonosz volt, annak bűnhődnie kell cselekedeteiért, ezért kutya vagy sertés alakjában születik újjá.<sup>25</sup> Minden egyén léte és sorsa azoknak a cselekedeteknek szükségszerű következménye, amelyeket korábbi életében véghezvitt. A tökéletességet vagy magasabb rendű *ismeretek* elsajátításával, vagy pedig *aszkezis* (jóga) gyakorlásával lehet elérni. A helyes *ismeret* útját a védakönyvek legutolsójában, az *upanisádokban* (= titkos tanítások) olvashatjuk. Egy eljövendő újjászületés ösztönzi az embereket arra, hogy erkölcsös életet éljenek egy kedvező, eljövendő létállapot érdekében.<sup>26</sup>

### 3.2. A buddhizmus

A buddhizmus a Kr.e. 6. században Indiában Buddha tanításai alapján kialakult vallási és filozófiai-etikai rendszer. Buddha, eredeti nevén *Sziddhártha Gautama* (Kr.e. 560-480), hercegeként látta meg a napvilágot. Már születéséhez mitikus elemek fűződnek, amelyek szerint anyja, Májá királyné egy fehér elefántról álmodott, mely behatolt testébe az oldalán keresztül. Az álom után tíz hónappal világra hozta különleges

<sup>25</sup> Vö. GLASENAPP, Helmut von, *Az öt világvallás*, Budapest 2005, 22–23.

<sup>26</sup> Vö. HUNYADI László, *Az emberiség vallásai az őskortól napjainkig*, 68-70. BELLINGER, Gerhard J., *Nagy valláskalauz*, Budapest 1993, 58-71. ERDŐ János, *Vallástörténelem*, Kolozsvár <sup>2</sup>2000, 90-91.

gyermekét, akinek születése után 7 nappal meghalt. Gondok nélkül folyt élete, társadalmi helyzetéből kifolyólag, de 29 évesen mindezt feladja, s családját elhagyva felcsap vándortanítónak. Egy fügefafa alatt, éjszakai elmélkedés közben megkapta a *megvilágosítást* (bódhi), felismerte a dolgok végső összefüggését. Ettől fogva nevezte magát Buddhának, azaz *megvilágosítottnak* (= buddha). A fügefafa alatt megtalálta a megváltó gondolatot: a visszaemlékezés képességét saját, korábbi életeire; más lények újra megtestesülésének felismerését; a négy nemes igazság tudását és a 3 főhaj (érzéki gyönyör, létezés gyönyöre, tudatlanság) megszüntetését. „*Keressétek a megvilágosulást, és a többit megkapjátok ráadásnak*”.

Buddha elvetette a Védák tekintélyét, és a brahmanizmus által megszentelt kasztrendszerrel is szembeszállt. Ez utóbb egyik fontos tényezője volt sikereinek, valamint az is, hogy nem ismerte el brahmanok előjogait. Megtartották viszont az óindiai világnézet fontos alkotórészeit, a karmikus világtörvényt, az újramegtestesülést és a megváltás tanát. Az Istent firtató kérdésekre Buddha sohasem válaszolt. Ha megkérdezték tőle, hogy van-e Isten, kitérő választ adott: nem akarok válaszolni rá, mert nem tudok erről semmi biztosat, és nincs is jelentősége, ha az ember megváltására gondolok. Buddha nem tárgyalta a világ keletkezésére vonatkozó kérdéseket sem. Tanításainak céljául a létezés szenvedésétől való *megváltást* tekintette.<sup>27</sup>

Tanait a *benáreszi prédikációiban* fejtette ki először. Tanításának középpontjában az üdvözülés áll, mely a hedonizmus és az aszketizmus, a két véglet közötti „középuton” érhető el. Az üdvözülés középutját a „*Négy nemes igazság*” tanában fejtette ki:

<sup>27</sup> Vö. HUNYADI László, *Az emberiség vallásai az őskortól napjainkig*, 76-98. Ld. még GLASENAPP, Helmuth von, *Az öt világvallás: Bráhmanizmus, Buddhizmus, Kínai univerzizmus, Kereszténység, Iszlám*, Budapest 1984, 75-96skk. ROSA, *Vallások, szekták és a kereszténység*, 128-150.



1. *Az egész élet szenvedés.* Buddha nem tagadta, hogy az életnek vannak örömei is, de ezeket jóval felülmúlja a szenvedés, a fájdalom. A jó nem állandó, hamar eltűnik és marad a szenvedés.

2. *A szenvedés oka a vágy.* Az élethez való ragaszkodás vágya, az anyagi jólét utáni vágy, az érzéki gyönyör kielégülésére irányuló vágy, a halál utáni mennyország vágya okozza a szenvedést.

3. *A szenvedés leküzdésének módja a vágyak teljes elfojtása, megsemmisítése.* Az emberi szenvedésnek eszerint véget lehet vetni és az embert szabaddá lehet tenni azáltal, hogy megsemmisítjük a tudatlanságban gyökerező vágyakat. Ez Buddha üdvözülés tanának optimizmusa.

4. A vágyak elfojtásához és a szenvedés megszüntetéséhez *a nyolc ösvényű út* vezet: helyes hit, helyes gondolkodás, helyes beszéd, helyes cselekvés, helyes élet, helyes törekvés, helyes vizsgálódás és helyes szemlélődés.

A *nyolc ösvényű utat* Buddha a szerzeteseknek (szanghá) szánta. Az aszkéták Indiában hagyományos narancs-sárga köntösükkel, koldusbögréjükkel és vándorbotjukkal képszerűen fejezik ki a „mindig változó világ radikális elégtelenségét”, valamint elszántságukat arra, hogy elszakadjanak tőle.

A világiaktól – figyelembe véve családi és társadalmi helyzetüket – *öt erkölcsi parancsolat* megtartását kívánta. Ezek a következők:

1. Nem szabad ölni sem embert, sem állatot.
2. Más tulajdonát elvenni nem szabad.
3. Nem szabad érinteni más asszonyát – csak tiszta nemi életet szabad élni.
4. Hazudni nem szabad.
5. Nem szabad részegítő italokat inni.

Az élet szenvedéssel van teli. A *szenvedés* csak akkor szűnhet meg, ha a *vágy* és a többi *szenvedély*, amely az újramegtettesülést előidézi, maga is mind megszűnik. Amikor az egyén sorozatos újjászületés révén eléri a tökéletes *szenvedélymentességet*, akkor befejeződik a világban való vándor-

lása. Halálakor megszabadul az újjászületéstől, eljut a *nirvána* örök nyugalomába.<sup>28</sup>

A buddhista iratok nem mondanak semmi bizonyosat, hogy mi a nirvána (ellobbanás, kialvás, elfújás). Egyesek tökéletes *semmivé válást*, mások az istenséggel való *misztikus egyesülést* látják a nirvána állapotában. Buddha valószínűleg az üdvözülés célját látta benne, melyet minden földi vágyról való lemondás által érhet el az ember: abbamarad a szenvedés, elapad a kapzsiság, a gyűlölet és az elvakultság, teljesen megszűnik a lét szomjazása. A nirvána tehát egy boldog állapot, amit se felfogni, se leírni, se kategóriába foglalni nem lehet, csak eljutni odáig. Ez azonban nem jelent teljes megsemmisülést, ahogy ezt a buddhizmus bírálói tartják. A megszabadultnál megszűnnek ugyan a lét szintjei, a nirvána maga viszont csak a tudatlan, világi ember számára azonos a megsemmisüléssel. A tudással rendelkező számára a nirvána a léttel való megbékélés különös tere. A nirvánát nem csupán a halál után lehet megtapasztalni, mint az iszlám paradicsomát vagy a keresztények feltámadását. Aki eljutott a megvilágosodottság állapotába, az attól a pillanattól kezdve már elérte a nirvánát. A buddhista szent az, aki képes volt minden vágyának és szenvedélyének kioltására. A kérdésre pedig, hogy miként lehet ott boldogság, ahol minden érzés megszűnt, Buddha egyik tanítványa így felelt: „Éppen az a nirvána boldogsága, hogy ott nincs érzés!” (Anguttara-nikája V. 414).<sup>29</sup>

A brahmanista felfogással szemben Buddha tagadta a lélek szellemi szubsztancia voltát, és a testtől való örök különállóságát. Ezt az „anatta”-ról (páli dialektusban anatta = nincs lélek) szóló tanításában fejtette ki. Ha van személyes lélek, akkor annak jellemző jegye az állandóság kell hogy legyen. A világ ezzel szemben állandó hullámozást, változást

<sup>28</sup> Vö. BELLINGER, *Nagy valláskalauz*, 62. HAHN István, *Istenek és népek*, Budapest 1980, 140-141.

<sup>29</sup> Vö. KÜNG, Hans/BECHERT, Heinz, *Párbeszéd a buddhizmusról*, Budapest 1997, 31-33.

mutat; öntudatunk is tulajdonképpen mozgó érzet, érzelem- és fogalomfolyamat. Az egyén is testiség, érzet, percepció, hajlam és az öntudat mulandó, ideiglenes kombinációja, melyet az élet vágya tart össze. Ami ugyanis összetett, az nem lehet állandó; ami nem állandó, az szenvedés; ami szenvedés, az nem lehet halhatatlan lélek. Ebből következik Buddha végső konklúziója: az ember lelke nem halhatatlan.<sup>30</sup> A lélekvándorlás tanát elfogadta, de a brahmanizmustól eltérő módon értelmezte. Elfogadta kortársainak azt a felfogását, mely szerint az ember arra van kárhoztatva, hogy mindig újjászülessék előző élete cselekedeteinek megfelelően. Az új létezési forma – Buddha szerint – az újraszületések láncolatában nem azonos a régivel. Szerinte a lélek dinamikusan változik a megtestesülések által. Azt tanítja, hogy minden elemi részecskékből áll, amelyeket a *dharma* (világtörvény) tart össze és vezérel. Szerinte még a lélek is változik, sőt a személyiség is ezen részecskék láncszerű kapcsolódása. Ez hasonlítható egy lánghoz, amely állandóan új meg új fahasábokat emészti fel, és csak látszólag marad ugyanaz.<sup>31</sup>

A reinkarnációk láncolatában az ember megőrzi szabadságát, szabadon cselekvő lény marad, akinek szabadságában áll rendeltetése megvalósításáért dolgozni. Buddha is tanította, hogy a szamszára (születés, halál és újból való születés) a végtelenségig fog menni és az embernek újabb és újabb szenvedést okoz. Az istenek sem tudnak segíteni az embernek, hogy megmeneküljön a létezés körforgásától, mivel ők is a lét kényszerűségének vannak alávetve. De van lehetőség a létezés körforgásából való szabadulásra. Buddha hitte, hogy megtalálta a szamszára bilincseiből való kitörés útját: megvilágosodásakor győzelmet aratott a reinkarnáció felett; ő többé nem fog újjászületni. A szabadulás útja értelmi természetű: a négy nemes igazság megismerése és a nyolcösvényű út elfogadása. A négy

<sup>30</sup> ERDŐ, *Vallástörténelem*, 101-102.

<sup>31</sup> BELLINGER, *Nagy valláskalauz*, 62. CLARKE, Peter B., *A világ vallásai*, Budapest 1993, 150.

nemes igazság felismerése és a nyolcösvényű út elfogadása az egyéntől függ. Eszerint minden ember saját üdvösségének munkása. Ez a lényege az egyén erkölcsi önmegváltásáról és üdvözüléséről szóló Buddha tanításnak.<sup>32</sup>

### 3.3. A dzsainizmus (Jainizmus)

A dzsainizmus alapítója Dzsina (Kr.e. 539–467), eredeti nevén Vardhamána (növekvő), akit később Mahávírának (nagy hős) neveztek. A dzsainisták is úgy vélik, hogy vallásuk öröktől fogva létezik. Azt állítják, hogy már az előző világkorszakokban is voltak *tirthakarák* (ösvénytaposók), akik felismerve a legfelsőbb igazságot megszabadultak a test, a szenvedélyek, az érzelmek bilincseitől és ily módon képesek voltak mintegy utat mutatni a többi, szanszárában vándorló és szabadulásra vágyakozó léleknek. A hagyomány összesen huszonnégy ilyen tirthakarát tart számon, akik közül a két utolsó, a Kr. e. 8. században élt Parsvanatha és maga Dzsina minden kétséget kizáróan történelmi személynek tekinthető.<sup>33</sup>

Dzsina nevét általában Buddha mellett szokták emlegetni a vallástörténészek. Az összehasonlítás nem alap-talan, hisz a két vallásalapító kortárs volt, életükben, tanításukban is sok a közös vonás. Ő is fejedelmi családban született. Negyvenkét éves volt, amikor intenzív meditáció következtében, Buddhához hasonlóan megvilágosodásra jutott. Megvilágosodása abból állt, hogy tökéletes ismeretre jutott (három drágakő szabálya: *helyes ismeret*, *helyes hit* és *helyes viselkedés*) és ezzel – a dzsainisták hite szerint – a karma következményektől teljes egészében mentes, az újjászületések körforgásából megszabadult, mindentudó lélekké vált. Követői e diadala miatt nevezték el *Dzsiná*-nak (győztes). Mindketten

<sup>32</sup> Vö. ERDŐ, *Vallástörténelem*, 101-102. Ld. még RAFFIN, *La resurrezione dei corpi fondamento dell'identità cristiana*, 130-140; HUMMEL, Reinhart, *Reinkarnation*, Mainz-Stuttgar, <sup>2</sup>1989.

<sup>33</sup> ERDŐ, *Vallástörténelem*, 94.

elvetették a kasztrendszer, nem ismerték el a védák autoritását, feleslegesnek tartották a brahmanok áldozati szertartásait, nem törődtek az istenekkel, ill. panteizmus tanítottak. A természetfeletti lényeknek nem tulajdonítanak isteni hatalmat a világ eseményeinek alakítása és az üdvözülés megszerzése tekintetében.

Az üdvösség elérésének lehetőségét mindketten kizárólag az emberi erőfeszítésben vélték felfedezni. Míg azonban Buddha az aszkézis és a szabadosság közötti középutat választotta, Dzsina csak a szigorú aszkézis útját tekintette célravezetőnek. A konzervatív irányzat képviselői *digambarák* (levegőbe öltöztek), akik mesterük példáját követve teljesen ruhátlanul élnek, inkább a pusztában tartózkodnak. Az iszlám hatására később beleegyeztek abba, hogy nyilvános helyen ruhát viseljenek. Mivel minden élőlényben a fejlettség alacsonyabb vagy magasabb fokán álló lélek van, kötelességüknek érzik, hogy óvják az állatok, rovarok, férgek életét is. Ezért seprővel seprik maguk előtt az utat és szájuk elé kendőt kötnek, nehogy – véletlenül is – megöljenek valamilyen élőlényt. A szigorú aszkézis miatt a dzsainizmus sohasem vált a nagy néptömegek vallásává. *Etikája* öt parancsolatot tartalmaz: az élet kímélését, az igazságosságot, az idegen tulajdon tiszteletben tartását, a nemi önmegtartóztatást és a nincstelenséget.

A dzsainista tanok szerint a világ örök, és csak szigorú testi-lelki aszkézissel lehet a cselekedetet megsemmisíteni. A testi aszkézis módja: önkínzás, kényelem megtagadása, de főként a bűjtölés által bekövetkező éhhalál képes arra, hogy megszüntesse az újra-visszafizetés törvényét (karma), és hogy kiszabadítsa az örök lelket az anyag bilincсібől. A lelki aszkézis összetevői: engedelmesség, megalázkodás, gyónás, a lélek fegyelmezése és a meditáció.<sup>34</sup> Az anyagtól (pudgala) megszabadult lélek „nyílvezzőként” röppen a Világegyetem

<sup>34</sup> BELLINGER, *Nagy valláskalauz*, 89-90.

csúcsa felé; itt, egyfajta mennyországban találkozik és társalog társaival, tisztán szellemi, sőt, isteni közösséget alkotva velük.<sup>35</sup> A dzsainizmus csupán szellemi és a világmindenséggen túli boldogságot fogad el.

#### 4. Reinkarnáció és az egyházi hit

A reinkarnációs elképzelések védelmezői gyakran hivatkoznak a Szentírás egyes helyeire, annak igazolásaként, hogy tanításuk nem idegen a kereszténységtől, hiszen annak nyomai megtalálhatóak a Bibliában.

Legtöbbször Keresztelő Szent János személyére hivatkoznak, akiben szerintük – maga Jézus is Illés próféta lelkének újbóli megtestesülését látta, hiszen ezt mondta róla: „*S ha tudni akarjátok, ő Illés, akinek el kell jönnie*” (Mt 11,14), a színeváltozás alkalmával pedig: „*Illés már eljött, de nem ismerték fel... Ekkor a tanítványok megértették, hogy Keresztelő Jánosról beszélt nekik*” (Mt 17,10-13). Illés próféta 2Kir 2,1-18 tanúsága szerint nem halt meg, hanem tüzes szekéren elragadtatott a mennybe. Márpedig ha Illés nem halt meg, nem történhetett meg lelkének testétől való elválása sem, ami elengedhetetlen feltétele lenne annak, hogy másik testben újra megtestesülhessen. Jézus szavai tehát nem Illés reinkarnációját erősítik meg. – Ha a színeváltozást Máté evangélista valóban a lélekvándorlás fogalmai szerint gondolta el, akkor nem Illésnek kellene megjelennie Mózes és a megdicsőült Jézus mellett, hanem Keresztelő Jánosnak, ha ő lenne Illés lelkének legutóbbi reinkarnálódása. A lélek visszavándorlása egy 850 évvel korábban levetett testbe még a reinkarnáció hite szerint is elképzelhetetlen.

A másik fontos bibliai hely a vakon született gyógyításának elbeszélése (Jn 9,1-41). Ebből sokan azt olvassák ki, hogy a reinkarnációt legalább a tanítványok ismer-

<sup>35</sup> Vö. ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története II.*, 72–73.

ték, ezért kérdezték meg Jézust: „*Mester, ki vétkezett, ez vagy a szülei, hogy vakon született?*” (9,1k). – Rabbinikus elképzelés szerint az ember minden betegségét a bűn büntetéseként kapja Istentől. A szülői vétek miatti szenvedést maga a Biblia is ismeri (Kiv 20,5). A tanítványok kérdése mögött ez az okoskodás húzódhat meg, de nem lehetetlen egy korábbi élet feltételezése sem, hiszen alexandriai Philón (Kr.e. 13-45/50) műveiből tudjuk, hogy egyes zsidó gondolkodók a hellenizmus hatására komolyan foglalkoztak a reinkarnáció lehetőségével. Azt ma már nem lehet tudni, hogy az ilyen elméletek mennyire voltak közismertek Jézus korában; a döntő azonban Jézus válasza, amely a feltételezés leghatározottabb visszautasítását tartalmazza: „*Sem ez nem vétkezett - felelte Jézus -, sem a szülei, hanem az Isten tetteinek kell rajta nyilvánvalóvá válniuk*” (9,3k).<sup>36</sup>

A reinkarnáció mellett érvelők másik hivatkozási pontja Jézus és Nikodémus párbeszéde (Jn 3,3-7): „*Jézus azt felelte neki: „Bizony, bizony, mondom neked: aki nem születik újjá, az nem láthatja meg az Isten országát.”* Nikodémus megkérdezte: „*Hogy születhet valaki, amikor már öreg? Csak nem térhet vissza anyja méhébe azért, hogy újra szülessék?*” Erre Jézus azt mondta: „*Bizony, bizony, mondom neked: Aki nem vízből és (Szent)lélekből születik, az nem megy be az Isten országába. Ami a testből születik, az test, ami a Lélekből születik, az lélek. Ne csodálkozz azon, hogy azt mondtam: újjá kell születnetek.*” Itt természetesen nem arról van szó, hogy az ember halála után a lélek visszatér erre a földre új létezésre, hanem ugyanakkor az embernek az erkölcsi-vallási megújulásáról van szó itt a földön, az ő mostani életében és testében, ami éppen a keresztség és a hit által történik. Ezt a szimbolikus nyelvet

<sup>36</sup> Vö. RAJKAI István, *Lélekvándorlás hite a Szentírásban?*, in: Jeromos füzetek 16 (1994) 16-18, 16-17. SCHEFFCZYK/ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, 67-68; RAFFIN, *La resurrezione dei corpi fondamento dell'identità cristiana*, 135.

semmiképpen sem lehet azonosítani az újjászületés görög értelmezésével.<sup>37</sup>

Néhány reinkarnációban hívó ember elismeri, hogy a Szentírás nem tükrözi meggyőzően a felfogásukat, ezért azt állítják, hogy Jézus ugyan nem beszélt nyilvánosan a lélekvándorlásról, de titokban ezt tanította apostolainak. Ez az alaptalan feltevés eleve igazolhatatlan, nem is beszélve arról, hogy egy ilyen fontos tanítást biztosan leírtak volna az evangélisták.<sup>38</sup>

Az újjászületés tanának hívei azt állítják, hogy a kereszténység korai korszakában az *egyházatyák* között is voltak képviselői ennek a tannak; ám ez az állítás hamis bármilyen sokszor ismételtet is. A legrégebb tanúságoktól kezdve az egyházatyák elutasító álláspontja egyértelmű és egységes. Teológiájuk ugyanis nagyrészt a gnosztikusok ellen irányult, akik között nagyon elterjedt volt az újjászületés tana.<sup>39</sup>

Az újjászületés tana sohasem volt keresztény tan, de még csak tévtan sem, amely az ortodox tanból kiszakadt volna (szakadás=eretnokség), hanem mindig is kereszténységen kívüli vallási meggyőződés volt, amelyet az egyház a keresztény hittel teljesen összeegyeztethetetlennek tartott. A lélekvándorlás ellenzői között említhetjük *Jusztinoszt* (+165), *Lyoni Iréneuszt* (+202?), *Hermiász gúnyiratát* (200 körül), *Minucius Felixet* (200 körül), *Antióchiai Theophiloszt* (180 körül), *Hippolütoszt* (+235), *Lactantiust* (250-317?), *Nüsszai Gergelyt* (+394), és különösen *Tertullianust* (160-220) és *Ágostont* (354-430).<sup>40</sup>

Az egyetlen kivétel ÓRIGENÉSZ (184-254) és az origenisták (pl. jeruzsálemi szerzetesek) voltak, akik azt

<sup>37</sup> KEHL, *Csak egyszer a földön?*, 169. RAFFIN, *La resurrezione dei corpi fondamento dell'identità cristiana*, 135.

<sup>38</sup> KINDELMANN, *A lélekvándorlás*, 22–23.

<sup>39</sup> RAFFIN, *La resurrezione dei corpi fondamento dell'identità cristiana*, 136-137.

<sup>40</sup> SCHEFFCZYK/ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, 68–69.



vallották, hogy a szellemi lények léteztek már a világ teremtése előtt. *Peri arkhón* (De Principiis) című művében azt mondja, hogy Isten a világ kezdetén minden embert tiszta szellemi létezőnek (lélek) teremtett, az elkövetett bűnök büntetéseként azonban később testbe zárta őket. Eszerint az anyagvilág teremtése csak azért történt, hogy akik vétkeztek közülük, az anyaggal való küzdelem útján jussanak el a megtisztulás állapotába. Ha majd valamennyien ide jutnak, megszűnik az anyagvilág, aztán a szellemek új próbának lesznek alávetve, újra vétkezni fognak, új teremtés következik, és így ismétlődik a történelem végtelen sokszor.<sup>41</sup> Nézetüket 543-ban a II. Konstantinápolyi tartományi Zsinat eretnekségnek bélyegezte, és ezt az ítéletet Vigilius pápa is magáévá tette (DS 403-411).<sup>42</sup> Hasonló gondolatokat hirdetett *Priscillianus*, akinek tanítását és követőit 561-ben ítélte el egy spanyol tartományi zsinat a pápa utólagos jóváhagyásával (DS 455-464). Amennyire a szövegek alapján megítélhetjük, Órigenész sohasem tanította, hogy a lelkek visszatérnek, reinkarnálódnak, hanem a pre-egzisztens lélek inkarnációját, megtestesülését tanította. Sok más, szentírásmagyarázó művében Órigenész egyértelműen elveti bizonyos helyeknek a gnosztikusok által adott értelmezését, amelyek a lelkek valódi újjászületésére utalnak.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Vannak szövegek, amelyekben úgy tűnik, hogy Órigenész feltételez több *világciklust*, azonban az egyes ciklusokon belül csak *egy* megtestesüléssel számol. A II. Konstantinápolyi Zsinat Órigenészt (ill. követőit) az eretnekek közé sorolta, a reinkarnáció kérdésének említése nélkül (vö. DS 433). A reinkarnációtant mint olyat formálisan soha nem ítélték el. Ez azonban nem azt jelenti, hogy elfogadták vagy megtűrték volna. SCHMIED, Augustin, *Keresztény ember és a reinkarnáció eszméje*, in: Mérleg 4 (1992) 354-371, 369-370.

<sup>42</sup> A II. Konstantinápolyi Zsinat kijelentése így hangzik: „Ha valaki azt mondja vagy gondolja, hogy az emberek lelkei előbb léteztek, ugyanis ezek azelőtt oly lelkek és szent erők voltak, akik az isteni szemlélődés teljességét kapták, de rosszabbra fordultak, ezért elhidegültek Isten szeretetétől, és ezért nevezték azokat görögül pszichének, azaz léleknek, és vezeklés végett lettek bebocsátva a testekbe, legyen kiközösítve” (DS 403).

<sup>43</sup> Vö. KEHL, *Csak egyszer a földön?*, 174. GRESHAKE, *Az élet vége?*, 90–91.

A nagy kappadókiai egyházatya, *Nüsszai Szent Gergely* (+394), aki szinte minden lényeges teológiai kérdésre reflektált, ami csak addig az egyházban felmerült, ismerte a reinkarnáció pogány-hellén tanait. Kifejtette a tévtannal szemben a maga katolikus hitét, bizonyításainak végén többek közt ezeket írja: „Nyilvánvalóvá vált, hogy se füle, se farka annak a tanításnak, mely szerint a lelkek a testi életet megelőzően önmagukban léteztek, testtel való egyesülésük pedig a rossz következménye. (...) Isten előrelátó erejében eleve megvolt az egész emberi teljesség. (...) Az egyes lények teremtésénél pedig egyiket sem szabad a másik elé helyezni, sem a lelket a test elé, sem fordítva, nehogy megosztást idézzon elő az emberben az időrendi különbség. Az apostoli tanítás értelmében ugyanis kettősnek kell gondolni természetünket (2Kor 4,16), amely szerint az egyik a látható emberé, a másik pedig a rejtett emberé. Ha az egyik korábban meglenne, a másik pedig később keletkezne, tökéletlennek mutatkozna az Alkotó ereje, mintha nem volna elegendő ahhoz, hogy egyszerre létrehozza az egészet”. Egy másik tekintélyes egyházatya, *Szent Jeromos* (347-420) egyenesen „gonosz és elvetemült” tannak tartotta a lélekvándorlást (Ep. 130. ad Demetriadem; PL 22.11.20).<sup>44</sup>

Érdemes még megemlítenünk *Tertullianust* (160-220), akit túlzott rigorizmusa és merevsége (világvég várása, buzgóság lanygulása, házasság megtiltása, tekintély elutasítása) válságba sodorta. Úgy látta, hogy a keresztény egyházban meglazult a fegyelem. A montanizmus híve lett. *Apologeticus* (Védőbeszéd) című művében értelmetlennek tartja, és szinte gúnyolja a lélekvándorlás hitét: „Ha valami bölcselő állítaná, amint ezt Laberius mondja Pythagoras véleménye alapján, hogy az ember öszvérből származik, a nőstény kígyó asszonyból ered, és erre a tanításra ékes beszéde erejével minden bizonyítékot odaficamítana, nem találna-e helyeslésre, nem szerezne-e magának hitelt? Egyesek úgy gondolnák talán, hogy

<sup>44</sup> GÁL Péter, *A New Age keresztény szemmel*, Pécs 1997, 243–244.

emiatt még az állati hústól is tartózkodniuk kell, hogy esetleg valamelyik ükapjukból marhahúst ne falatozzanak. Ha azonban a keresztény ígéri, hogy az ember ember lesz újra, Caius Caius lesz megint, azon iparkodnak, hogy a helyszínen rögtön levizeljék.”<sup>45</sup>

A sorban utolsóként említjük *Szent Ágostont* (354-430), aki megtérése előtt a manicheizmus híve volt (a világot két ellentétes princípium irányítja: fény és a sötétség, jó és a rossz, a szellem és az anyag). *Isten városa* c. művében helytelen és szégyenletes tanításnak tartja a reinkarnáció tanát, amely szemben áll Jézus és az apostolok tanításával: „Köztudomású dolog, hogy Platón azt írta: az emberek lelke a halál után állati testbe tér vissza. Ezt a véleményt vallotta Porphyrius tanító-mestere: Plotinos is. Az ő elgondolása szerint az emberi lélek emberi testbe költözik, bár nem abba, amelyiket elhagyott, hanem egy másik, új testbe. Tudniillik szégyellt olyan dologra még gondolni is, hogy az öszvérré változott anya talán a fiát hordozza magán. De azt már nem szégyellte, hogy a leánnyá változott anya saját fiához megy férjhez. (...) Ennyivel helyesebb dolog volna azt vallani, hogy a lélek csak egyszer tér be a saját testébe, mintsem azt vélni, hogy nagyon sokszor különböző testbe tér vissza. (...) Helytelen tehát a léleknek a platonisták által szükségesnek tartott körútja, mely szerint oda tér vissza, amit már elhagyott.”<sup>46</sup>

Összegzésként elmondhatjuk, hogy bárhol bukkanjanak fel a keresztény hagyományban a reinkarnációs eszmék, az mindig a gnosztikus szektákkal áll kapcsolatban, amelyektől – hitüktől és teológiájuktól – az egyház világosan és egyértelműen elhatárolta magát. Keresztény teológusok olykor „argumentum ad hominem”-ként (nem a tárgyra, hanem a vita-partner személyére vonatkozó érvként) használják a pogány

<sup>45</sup> Tertullianus művei, *Védőbeszéd*, in: Ókeresztény írók, 12 kötet, Budapest 1986, 142–143.

<sup>46</sup> Szent Ágoston, *Isten városáról* II., (ford. Dr. Földváry Antal), Budapest 2005, 300–302.

kisebbség által képviselt reinkarnációs tant, hogy a pogány szkepszissel és reménytelenséggel szembeni lehetőségként villantsák fel a halál utáni élet keresztény reményét. Ez azonban mindig úgy történik, hogy egyidejűleg a feltámadásba vetett keresztény remény és a lélekvándorlás közötti nagyobb különbözőség is kiviláglik.<sup>47</sup>

## 5. Reinkarnáció contra feltámadás

A reinkarnációtannal olyan területre jutunk, amely túl van a tapasztalás síkján. „Világnézetről” van szó, átfogó ön- és világfelfogásról, olyan emberképről, amelybe a személyes állásfoglalás is belejátszik. Éppen ezért a reinkarnációt és a feltámadást nem lehet pontról pontra összehasonlítani. A két gondolatvilág tökéletesen ellentétes, hiszen lényegükben térnek el egymástól.<sup>48</sup> Ennek a szembesítésnek az a célja, hogy a keresztényeket hitük mélyebb egységéhez segítse. Soroljuk fel a legfontosabb eltéréseket.

### 5.1. Istenkép - Jézus személye

Buddha nem foglalt állást az Isten-kérdésben, mert azt mondta, hogy nem tud róla semmi biztosat, de nem tárgyalta a világ keletkezésére vonatkozó kérdéseket sem. A hinduk azonban nagyra értékelik Jézus személyét. Példás életét és erkölcsi tanítását emelik ki (Hegyi beszéd, (Mt 5,1-10; Lk 6,17-26) és úgy tisztelik, mint az emberiség egyik nagy tanítóját vagy prófétáját. A hinduk „*avatára*” hite azt jelenti, hogy a mindenség-Isten a válságok idején mindig emberi formában jelenik meg, hogy a rosszat úgymond helyrehozza, és a jót ébressze fel az emberek szívében. Ilyennek ismerik el Jézus személyét is. Ez a néptömegek hite. A legtöbb hindu

<sup>47</sup> HUMMEL, *Reinkarnation*, 107.

<sup>48</sup> SESBOUÉ, Bernard, *Krisztus pedagógiája*, Budapest 1997, 132.

értelmiségi olyan embernek tekinti Jézust, aki az istenivel való azonosságát példaszerűen megvalósította. Ő tehát nagy lelki vezető (guru). Jézus jelentőségét azonban mindkét szemléletmód elveti. Értelmetlennek tartják Isten igazi emberré levését, ez ugyanis degenerációt jelentene.<sup>49</sup>

Arra a kérdésre is ki kell térnünk, hogy mi van Jézus személyével, mert a reinkarnációs felfogásban elvész az, hogy Jézus személye egyetlen és egyedülálló. Megtestesülése nem több mint egy – bár szentsége által talán kivételes – lénynek a reinkarnációja, aki azonban szintén be van zárva a végzet körforgásába. Úgy jelenik meg, mint egy „avatára” (nincs külső megjelenése) vagy egyik isteni megnyilatkozás a sok közül. Márpedig a kereszténység mindig ragaszkodott ahhoz, hogy a Krisztus-esemény „egyszer s mindenkorra történt mindenkiért”.<sup>50</sup>

## 5.2. Antropológia - emberkép

A vita egyik jelentős pontja az a kérdés, hogy milyen antropológiai és ontológiai következményei vannak a reinkarnációnak. Tulajdonképpen mi testesül meg újra, és hogyan gondoljuk ennek a valaminek az azonosságát a különböző földi életben?

Azt is meg kell említenünk, hogy a feltámadással összehasonlítva a reinkarnáció nem kínál a test számára üdvösséget. A reinkarnáció visszaesik a test és a lélek dualizmusába: az első értéktelen, időszakonként helyettesíthető egyszerű öltözet, „burok”, s mint ilyen nem tartozik a személyhez. Nehezen vehető ki, hogy az egymást követő reinkarnációk, miképp vezetnek el a végső feltámadáshoz. Kérdés marad, hogy akkor melyik testtel támadunk fel? A

<sup>49</sup> Vö. KESSLER, Hans, *Krisztológia*, in: (szerk.) Theodor Schneider, *A dogmatika kézikönyve I.*, Budapest 2002, 406.

<sup>50</sup> SESBOÜÉ, *Krisztus pedagógiája*, 134.

reinkarnáció alapvető logikája nem fér össze a feltámadás gondolatával.<sup>51</sup>

A reinkarnációtan hívei az emberben nem az egységes tényt látják, akiben két egymást kiegészítő elv (test és lélek) oly módon egyesül, hogy egyetlen szellemi és ugyanakkor testi lényt alkot, hanem csak a lelket, ami átmenetileg és járulékos módon egyesül a testtel, hogy azt a halál pillanatában elhagyja, hogy egy másik testben újjászülessék. A lélek és a test tehát számukra két teljesen különálló és teljes létező. A tan hívei szerint a test nem része az individuális személynek. Ezt a platonikus és gnosztikus tant megcáfolja az értelem és az emberi tapasztalat. Az ember oszthatatlan személyes létező, akiben a szellem és az anyag lényegi egységet alkot. Az emberi test lényegi formáját a lélek adja, mely olyan transzcendentális kapcsolatban van az általa megformált testtel – saját testével -, úgyhogy nem lehet elgondolni, hogy elveszítené ezt a kapcsolatot és egy másik testet öntene formába. Egy lélek csak egy testtel egyesül, és minden test csak egyetlen lélekkel.<sup>52</sup>

A lélek a test *forma substantialis*-a, a test pedig a lélek kifejezési formája, természetes jele. A reinkarnációtan nem törődik azzal a ténnyel, amelyet a modern tudomány bőségesen igazol; hogy a memória, az érzelmek, a szerzett fogalmak, az uralt és hasznosított hajlandóságok a test örökségéhez tartoznak, a test maga örökre az adott személyiség integráns része lesz.<sup>53</sup>

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* (1995) szerint: „A lélek és a test egysége olyan mély, hogy a lelket a test „formájának” kell tekinteni; azaz az anyagból alkotott test a szellemi lélek miatt emberi és élő test; a szellem és az anyag az emberben nem két egyesült természet, hanem egységük

<sup>51</sup> Vö. SESBOÛÉ, *Krisztus pedagógiája*, 133.

<sup>52</sup> ROSA, *Vallások, szekták és a kereszténység*, 210-211.

<sup>53</sup> MARTINETTI, Giovanni S.J., *A mai hit észérvei*, Martonvásár 2001, 157. (W. Kasper, *Reincarnazione e Cristianesimo*, in „L'Osservatore Romano”, 1990. március 16., 1-4.)

egyetlen természetet alkot. (365 pont) Az Egyház tanítja, hogy minden egyes szellemi lelket Isten közvetlenül teremt – nem a szülők „hozzák elő” –; azt is tanítja, hogy a lélek halhatatlan; nem vész el, amikor a halálban elválik a testtől, és a végső föltámadásban újra egyesülni fog a testtel.” (366 pont)

### 5.3. Önmegváltás vagy kegyelem?

A reinkarnáció a tettek általi üdvösséget, vagy az önmegváltást ígéri, amennyiben az „üdvösség” szó használható az egyénre. A reinkarnáció tana azt vallja, hogy az embernek az utolsó fillérig ki kell fizetnie minden tartozását. A jó tettek által megszerzett üdvösség eszméje teljesen idegen attól a kinyilatkoztatástól, hogy az üdvösséget kegyelemből, vagyis ingyenes ajándékként kapjuk.<sup>54</sup> Ráadásul a reinkarnációt olyan folyamatnak képzelik el, amely a természettörvényből következik, az embernek tehát joga van hozzá. Olyan útnak tartják, amely voluntarista módon az embertől halad Isten felé, emberi erővel akarja megszerezni az üdvösséget, hogy azt fokról fokra a nirvána vagy a legmagasabb rendű nyugalom fokozatáig emelje.<sup>55</sup> Mivel pedig normális esetben minderre egyetlen emberélet nem elegendő, éppen ezért válik szükségessé az újraszületések sorozata. Ezeknek kell lehetővé tenniük az ember fokozatos kibontakozását, illetve az igazi szellemi mag kiszabadulását. Ami nem sikerült az első megtestesülésben, az talán sikerül a másodikban, vagy ha ott sem, akkor a harmadikban és így tovább. A reinkarnációban újrakezdődő életet mindig a karma törvénye, vagyis az elkövetett tetteknek a pontos megfelelés és az abszolút igazságosság alapján meghatározott jóvátétele határozza meg, míg végül az ember azzá nem lesz, amivé lennie kell. Ez távol áll a keresztény hittől. A karma törvénye helyett - amely az embert könyörtelenül a teljesítménykényszer nyomása alá helyezi - a kereszténységben

<sup>54</sup> ROSA, *Vallások, szekták és a kereszténység*, 211.

<sup>55</sup> SESBOUÉ, *Krisztus pedagógiája*, 134.

a kegyelem elve uralkodik. Ez pedig annyit jelent: nem az embernek kell véghezvinnie, hogy emberré váljék és lehetőségeit kibontakoztassa, hanem ez Isten ajándéka és adománya. Szent Irenaeus († 202) így fogalmaz: „Csak Istennél leszek egészen emberré”. Kétségtelen, hogy az ember minden adottságával részt vesz „embersége kibontakoztatásának” folyamatában. Az ő feladata, hogy szabadságban megfeleljen Isten ajándékának, válaszoljon szeretetére, és maradjon nyitott kegyelme számára.<sup>56</sup>

#### 5.4. Tisztító tűz és lélekvándorlás

A halállal eldőli az ember örök sorsa. Az ember számára az a rendelkezés, hogy egyszer haljon meg és utána ítéletben legyen része (Zsid 9,27). Nincs haladék, újratekzés egy másik életben. A reinkarnáció hívei azzal érvelnek, hogy ez igazságtalanság volna, mert nem egyforma esélyekkel indultunk az életnek. A Biblia válasza: az ítélet mindenkit saját körülményei szerint mér meg. Aki sokat kapott, attól sokat követelnek (Lk 12,48). Célunk nem az, hogy saját erőnkől megszabadulva vágyainktól egy vágytalan Nirvánába jussunk, hanem Isten szabadon felajánlott szeretetének szabad elfogadása. A tisztító tűz tehát nem újratekzés, nem visszatérés egy másik testbe, hanem a lélek alkalmassá válása Isten színről-színre látására. A tisztító tűzen szenvedők már biztosan üdvözülnek.<sup>57</sup>

A reinkarnáció-tan követői számára sok esetben jelentőségét veszti a halál, mivel hitük szerint úgyis újjászületnek. Ez azt eredményezi, hogy erkölcsi érzékük és lelkiismeretük teljesen eldeformálódik, mert úgy tartják: a

<sup>56</sup> GRESHAKE, *Az élet vége?*, 80-81.

<sup>57</sup> KOVÁCS Gábor, *Reinkarnáció-hit és a bibliai emberkép*, in: Jeromos füzetek 16 (1994) 9-15, 12-13.



következő életükben mindent jóvátehetnek. Az ilyen negatív erkölcsi hozzáállás leginkább a hit nyugati követőit jellemzi.<sup>58</sup>

Az Egyház kétségtelenül elismeri, hogy Isten színelátására csak a tökéletesen megtisztult ember jut el. Ezért hirdeti a tisztítóhely dogmáját (DS 856), vagyis tanítja, hogy van egy olyan tisztulási állapot, ami képessé teszi a lelket Isten boldog színelátására.<sup>59</sup>

### 5.5. Világ- és történelemértelmezés

A két világnézet történelemfelfogása teljesen különböző: az egyik *ciklikus*, meghatározatlan, és az örök visszatérést ígéri; a történelmet az egyensúly, a kárpótlás és a harmónia visszaállításának kozmikus törvénye szerint írja. A másik viszont *lineáris*, és az Isten Országában való végső beteljesülése felé halad; célt és befejezést ígér. A reinkarnáció a világegyetemről hordoz üzenetet; a keresztény feltámadás Istenről, az emberről és végső kapcsolatukról szóló üzenet.<sup>60</sup> A történelem menete, tehát egyenes vonalú: a teremtéstől kezdve Krisztus egyszerűségén keresztül a parúziáig, s a feltámadással, mint a történelem végérvényes befejezésével ér véget. Éppen ezért e lineáris látásmód előfeltételez egy erős, világ fölött álló Istent, aki éppen a reinkarnációs rendszerekből hiányzik.<sup>61</sup> Csaknem valamennyi elmélet, amelyik az újjászületést tanítja, *monisztikus* világméretet hirdet: Isten és a világ legbensőbb lényegükben egy, egyetlen nagy, kozmikus, szellemi élet- és energiarendszer.

A keresztény hit ezzel szemben Isten és világ, Isten és ember egységét és különbözőségét tanítja. Isten és ember között nem áll fenn természetszerű, létszerű egység; mert Isten a teremtőnk, mi pedig mindenben a teremtményei vagyunk. A

<sup>58</sup> KINDELMANN, *A lélekvándorlás*, 30.

<sup>59</sup> ROSA, *Vallások, szekták és a kereszténység*, 211.

<sup>60</sup> SESBOÜÉ, *Krisztus pedagógiája*, 132–133.

<sup>61</sup> Vö. SCHEFFCZYK/ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, 71.

lelkünk is teremtett, véges és ezért nem isteni. Másfelől viszont e radikális különbség ellenére Krisztusban Istentől származó mélységes egység is van Isten és ember között: ez a szeretet egysége. Mivel Isten a végtelen teremtő szeretet feltétlenül szeret bennünket, véges teremtményeket, és közösségre lép velünk, ezért a lelkünk – mintegy Istenre irányuló „érzékelő-szervünk” halhatatlan. A halhatatlanság tehát nem természettől illet meg bennünket, mintha az isteni szellem „szikráját” hordoznánk magunkban, hanem azért, mert Isten feltétlen és végérvényes szeretettel szeret bennünket, és szeretetből megajándékoz bennünket Szentlelkével. Halhatatlanságunk tehát ajándékba kapott és nem természetes halhatatlanság.<sup>62</sup>

A tanbeli összeférhetetlenség ellenére a II. Vatikáni Zsinat az Egyház és a nem-keresztény vallásokkal kapcsolatban megállapítja, hogy „A katolikus egyház semmit sem vet el abból, ami ezekben a vallásokban (vö. buddhizmus, hinduizmus, muzulmán és izraelita vallás) *igaz és szent*” (NA 2). Őszinte tisztelettel szemléli Isten-keresésüket és ennek megfelelő életmódjukat. A mohamedán és a zsidó vallásról külön szól a nyilatkozat (3-4. p.). Elítél minden vallási és faji megkülönböztetést, és hangsúlyozza, hogy ha Istent mindnyájunk Atyjának valljuk, akkor bármilyen származású és felfogású embert testvérünknek kell tekintenünk.

Annak ellenére, hogy a kereszténység elveti a reinkarnáció tanait, valamin el kell gondolkodnunk vele kapcsolatban. Mint látjuk, világszerte terjed a lélekvándorlásban hívők száma, ami azt jelenti, hogy ez a tanítás valamilyen űrt szeretne betölteni az emberek lelkében. A kereső embereket nem elégíti ki a „vasárnapi kereszténység”. Ha problémáikra nem találnak megoldást, kérdéseikre nem kapnak választ, szinte természetes, hogy másféle világnézetek felé fordulnak.

<sup>62</sup> KEHL, *Csak egyszer a földön?*, 175.

MARTON JÓZSEF

## Az inkvizíció katolikus szemmel

**Abstract:** By mixing the various inquisitions intentionally we get a scary or distorted image about this institution. The correct assessment needs to specify the four inquisitions: the one from the 12th century, the so-called bishop inquisition, regulated by councils; (founded in 1184), in the 13th century the papal formed (in 1231); in the 15th century, the Spanish state security forces, the (in 1478), and in the 16th century, the one established in Rome (1542). Because most of the confusion and misunderstanding comes from the intentional mixing means of these four types, which were quite different processes. Every bishop, as the apostolic successor must provide spiritual and community peace. And if something or someone disturbs the peace, he must be removed or excluded from the community. Therefore, in the history of the Church the ones called heretics were always excluded from the community. The problem arose when the bishop's function expanded, and to the spiritual power of the Christian society was added secular power. But then, the man of the Middle Ages thought differently about belief, eternal life and salvation and therefore according to the typical mentality of the era he felt obliged to persecution of heretics. The universities and the medieval scholars accepted and supported inquisition. The universities and the medieval scholars accepted and supported inquisition. If we examine this institution in the historical context we must say that at a certain degree the inquisition was necessary and understandable. Of course this does not mean the acceptance of the inhuman treatments and other excesses. Although the inquisition particularly for its methods and forced conscience is a dark spot in the history of the Middle Ages we have to admit objectively that in that period not only the church but the whole society was against heresy and considered it the biggest sin.

**Keywords:** Inquisition; heresy; Bishop; excommunication; council; Cathar; Theodosius; St. Augustine; St. Bernard.

Egyházunknak alig van olyan intézménye, amelyet az antiklerikális erők oly sokszor és annyi rossz szándékkal pellengére állítottak, mint az inkvizíció. A különféle inkvizíciók összekeverésével, ill. szándékos egybemosásukkal és félreértelmezésükkel magáról az intézményről elrémítő és eltorzított képzet festenek. Állíthatjuk, hogy az ilyen eljárások az egyház-

történelemmel foglalkozó embert megakadályozzák a helyes szemléletben és az igazságra való találásban.

Mielőtt a téma velejébe vágnék, ajánlatosnak és szükségesnek tartok feleleveníteni és pontosítani az inkvizícióval kapcsolatos néhány egyházi fogalmat és eseményt.

1.) Kik a helyi egyházak vezetői és nekik mi az elsőrangú feladatuk?

Jézus Krisztus egyházának vezetőit, az apostolokat törvényhozói és bírói hatalommal ruházta fel. Az apostolok utódainak, a püspököknek, Krisztustól kapott hatalmuknál fogva mindenkor kötelességük volt és lesz az általuk vezetett egyházközösségeket ért támadásokat elhárítani, és híveiket az üdvösség útján vezetni. Legfőbb feladatuk – az igehirdetés, a szentségek kiszolgáltatása, a nyilvános imádság vezetése – mellett a vagyonkezelés és a bírászkodás. A lelki vonatkozású bírói szerepkör igen sokrétű. Egyrészt minden püspöknek gondoskodnia kell a rábízottak lelki üdvéről és a közösség békéjéről. S ha valami vagy valaki ezt a békét megzavarja, azt kötelesek eltávolítani, a közösségből kizárni. Eljárásukat *Mt* 16, 18 skk-ra alapozzák, mely perikópában a közösség rendjére vonatkozó jézusi rendelkezések találhatók. Másrészt a püspököknek a Krisztustól kapott hatalmuknál fogva törekedniük kell arra is, hogy eleget tegyenek a missziós feladatuknak, küldetésüket teljesítsék az emberek üdvözítésében, és az egyetemes egységet szolgálják. Ezért az egység veszélyeztetőit, az ún. eretnekeket mindig kizárták a közösségből. Pl. a 2. században Sinope püspöke saját fiát, Markiont közösisítette ki.

A püspökök bírói-hatalmuk alátámasztását *IKor* 2, 15 versből veszik: „A lelki ember mindent megítél, maga azonban senki ítéletét nem vonja magára.” Így lettek a püspökök az elvetendő és javíthatatlan eretnekeknek úgymond „inkvizítorai.”

2.) Mi az eretnecség, kik az eretnekek? – akik miatt megszerveződtek az inkvizíciós eljárások?

A keresztény szóhasználatban az *eretnek/eretnekség* a görög *herezis*-ből ered, ami választást, elválást, válogatást jelent. Negatív jellegű fogalom: a herezis nem más, mint válogatás a kinyilatkoztatott igazságok között, azok közül egyesek elfogadása, mások elvetése. Tehát valamely kinyilatkoztatott igazság vagy igazságok *tudatos* tagadása, és a kétségbevitelt igazsággal ellentétes nézetek hirdetése; tévtan-tanítás és ahhoz való makacs ragaszkodás.<sup>1</sup>

Az evangéliumokban található, majd a hitvallásokban megfogalmazott tanítást nem minden keresztény fogadta el változatlanul és fenntartás nélkül, és nem minden egyházi író tanítására illettek rá a keresztény tanítás igaz-voltának ismerető jelei. Azokat, akik eltértek az Egyház hivatalos tanításától, szembefordultak hitbeli felfogásával és mást hirdettek, eretnekeknek, heretikusoknak hívjuk. A keresztény dogmatika atyja, Szent Ireneus *herezis*-nek nevezte a józan tanítástól való eltérést.

*Pál* korábbi írásaiban a herezis a közösségekben kirobbant *konfliktusokat* (*Gal* 5, 20: a test cselekedetei között található a „veszekedés, szakadás, pártoskodás”); *1Kor* 11, 18: azt hallotta *Pál*, hogy a közösségben gyűlölködés, szakadás mutatkozik), az *Újszövetség későbbi* szövegeiben pedig a *téves tanításokat* (*2Pt* 2, 1: akadnak hamis tanítók, akik „tévtanokat terjesztenek”; *Tit* 3, 10: figyelmezteti Titust, hogy „a tévtanítókat néhány figyelmeztetés után kerülje”; *2Tim* 2, 25: szelíden intse „ellenfeleit, hátha megadja nekik az Isten a megtérést, felismerik az igazságot, és kikerülnek az ördög kelepcéjéből”) jelenti.<sup>2</sup>

Az Egyház kezdettől fogva különös gondot fordított a kinyilatkoztatott igazságok megőrzésére és továbbadására. Felelősnek érezte magát a hamis tanok megszüntetésére, és ezért felvette a küzdelmet az eretnekségek ellen. A püspökök

<sup>1</sup> SZÁNTÓ Konrád: *A katolikus egyház története I.* Ecclesia Kiadó. Budapest 1983. 96.

<sup>2</sup> VORGLIMLER, Herbert: *Új teológiai szótár.* Göncöl Kiadó. 2006. 152–153.

és a zsinatok a keresztény tanítás egyre pontosabb kifejtésével és az eretnektanok eredményes megcáfolásával próbálták híveiket megvédeni, és őket az igazság ösvényein megtartani. Úgy látták, hogy a tagadások és a saját útjukat követő eretnekértelmezések az apostolokra visszavezethető hagyományt fenyegetik. Szigorúan ragaszkodtak a kötelező érvénnyel megfogalmazott hitigazságok egyfajta alapkészletéhez (*apostoli hitvallás, első egyetemes zsinatok*). Ezért a püspökök a közös veszély elhárítására zsinatokra gyűltek össze és intézkedésekkel – kiközösítéssel – léptek fel az eretnekségek ellen. Hogy a klerikusok és a laikusok a tévedést elkerüljék és az eretnekségek dzsungelében eligazodjanak, tekintélyes egyházatyák (Lyoni Szent Ireneus, Római Szent Hyppolitosz, Szalamiszi Szent Epiphanosz, Küroszi Theodorétosz stb.) eretnekségeket összefoglaló munkákat írtak.

Az eretnekségek korszakonként más és más kihatással voltak a helyi közösségi életre, ill. a társadalomra. A milánói rendelet előtt az eretnekségek (montanizmus, gnoszticizmus) csak az egyházi közösségeken belül jelentettek zavart. A keresztény közösségből való kizárásuk kimondottan egyházi ténykedésnek számított, a társadalomra semmilyen kihatása nem volt. Változott a helyzet, amikor az Egyház elnyerte a szabadságát, és a püspökök feladatköre a társadalomra is kiterjedt. Ekkor a püspököknek kifejezetten egyházi intézkedéseik is más hangsúlyt kaptak: egyházi bírásokaikkal egybefolytak a világi intézkedéseikkel. De azt is hozzá kell fűznünk, hogy ebben a korban maguk az eretnekek is (pl. az ariánusok, monofiziták) élvezhették, és elég gyakran élvezték is, a császárok és a helyi hatóságok támogatását, ami nem egy esetben az igaz hitet védő püspökök üldöztetését idézte elő. A kereszténység államvallássá válása magával hozta az egyház és a társadalom egymásra utaltságát, a közös érdekvédelmet. Ezért váltak szükségessé az egyházi és társadalmi életet szabályozó „vegyes jellegű” birodalmi törvények.

Az inkvizíciót szükségessé tevő középkori eretnekségeknél is különböztetni szoktunk. Míg a koraközépkorban a kolostorok falai között létező eretnekségek semmilyen kihatással nem voltak a külvilágra, addigra a virágzó középkori eretnekségek (elsősorban a katharok) kifejezetten veszélyeztették a családi-, társadalmi és egyházi életet. A szó mai értelmében az inkvizíció a virágzó középkor eretnekségeivel szemben szerveződött meg. Mert azok nem merőben elméleti, jámborkodó lelkesedések voltak, hanem a babonáskodás és kegyetlenkedés, a lázadás és erkölcstelenség minden szélsőséges jegyét magánviselő közveszélyes jelenségek. Az ilyen eretnekek felforgató magatartásukkal szemben szükségessé vált a hivatalos fellépés az egyházi és világi hatóságok részéről egyaránt.

3.) Egy másik tisztázásra szoruló fogalom a *kiközösítés* / latinul: *exkommunikáció* (a közösségből való kizárás) /görögül: *anathéma* (szó szerint: amin átok van, és ezért kizárják a közösségből).

A kiközösítés jelenségével találkozunk már az Ószövetségben: a súlyos bűn elkövetőit kizárták Isten népének „kebeléből”, a szent területről áthelyezték oda, ahol a gonoszság uralkodik. A korai zsidóságban e meg gondolásból alakult ki az a szokás, hogy a vétkeket bizonyos időre eltiltották a zsinagógáktól, a legsúlyosabb esetekben pedig teljesen ki is zárták őket. Ugyanakkor felbukkant az a törekvés, hogy a kiközösítés ne a meg torlást, hanem a bűnös jobbitását szolgálja.

A korai keresztény közösségek átvették a kiközösítés ily módon kimunkált eszközét. A páli írások a kiközösítésre az *anathéma* szót használják (*IKor* 5, 1–5: súlyos paráznát „kizárni, átadni a sátán testének romlására”; *ITim* 1, 18 skk: Timóteus „tartson ki..., némelyeket átadott a sátánnak”; *Tit* 3, 9 skk: a gonoszok tévútra vezetnek). Az egyházi joghagyományban az egyházi *kiközösítés* / *átok* a szentségektől való kizárást és egyéb egyházi jog gyakorlásának fel függesztését jelenti. Ennek az intézkedésnek (ma, mint mindig)

csak úgy van értelme, ha a büntetéssel sújtott ember az egyházi közösséghez kíván tartozni és rendezni akarja a helyzetét.<sup>3</sup>

A középkorban, éppen az inkvizíció idején, alakult ki az a felfogás, hogy ha a kiközösített katolikus ember egy éven belül nem kért feloldozást, akkor eretneknek minősült, s azután, mint eretnekkel jártak el.<sup>4</sup>

4.) Az inkvizíció csak a katolikusokat érintette, az egyházon kívül lévő emberekhez a klérus csak hittérítés céljából közeledett. Azt sem közömbös megjegyezni, hogy az inkvizíció leginkább a fejlettebb Nyugat-Európa latin országaiban (Francia-, Spanyol-, Portugália, Itália) működött, ahol illetékessége nemcsak a hitellenes bűnökre, de a szodómiára, varázslásra, boszorkányosságra is kiterjedt.

5.) Fontos továbbá kiemelnünk, hogy többféle inkvizíció létezett: a) a 12. században – zsinatok által szabályozott – *püspöki* (1184-ben), b) a 13. században keletkezett *pápai* (1231-ben), c) a 15. században szerveződött állambiztonsági szerv, a *spanyol* (1478-ban), d) a 16. században a *római* (1542-ben). Legtöbb zavart és félreértést ennek a négy fajtájú – eljárásaikban egészen különböző – inkvizícióknak szándékos összekeverése jelenti. Tanulmányomban éppen ezeket szeretném tisztázni.

6.) Az inkvizíció nem volt titkos esemény, mert nem volt mit titkolnia. A lefolytatott perekről hiteles jegyzőkönyveket készítettek, melyeket bármikor számon kérhették az inkvizítoroktól. Az okiratokat Rómába vitték, hogy helyi szinten elkerüljék a bosszúállást. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az inkvizíciónak van egy nagy értéke, és pedig az, hogy meg lehet írni a történetét. Vannak róla források. Éppen az inkvizíció tette a jogeljárást írásossá, hogy ez által is az időt húzza. Tehát nem volt hirtelen haragból származó spontán ítékezés vagy a hatalommal való visszaélés, amely abban az időben elég

<sup>3</sup> VORGRIMLER, Herbert: *Új teológiai szótár*. 361–362.

<sup>4</sup> HERGENRÖHTER, Joseph: *A katolikus egyház és a keresztény állam II*. Budapest 1874. 51.



gyakori volt a pallós joggal rendelkező földesurak esetében, akiknek áldozatairól semmi adat sincs. Valószínű, hogy több volt, mint az inkvizícióé.

Hadd éljünk egy hozzánk közelálló analógiával. 1940-ben Észak-Erdély megszállásakor Teleki Pál miniszterelnök kiadta a rendelkezést, hogy feljegyzéseket készítsenek a nemzetiségi atrocitásokról, melyeket majd Budapesten, kormány szinten kívánnak feldolgozni. Tulajdonképpen a magyar kormány ezzel a rendelkezésével gátolni, megakadályozni akarta az atrocitásokat. S az eredmény: minden ilyen esetről, még a legkisebbekről is készült dokumentum. Ezeket az 1944-ben visszaérkező román hatóságok Kolozsváron megtalálták, és közzétették több európai nyelven, mint a Horthy-terror tombolását leleplező okmányokat. Ugyanakkor nem adták ki világnyelveken, magyarul is csak szemtanú-vallomások formájában, azoknak a vérengzéseknek a dokumentumait, amelyeket a Maniu-gárdisták követtek el, mert följegyzés nem készült róluk.<sup>5</sup>

### **Az egyház küzdelme a tévtanok ellen**

Az egyház elsőrendű feladata az, hogy tagjait az üdvösségre elvezesse. Ennek érdekében minden időben a lelki vonalon bírói hatalommal rendelkező püspökök igyekeztek híveiket megóvni a veszélyes tévtanoktól/eretnekségektől, az eretnekeket pedig igyekeztek tévedéseikről meggyőzni, s ha ez nem sikerült – legtöbbször javulási szándékkal –, kizárták a közösségből. Az eretnekekhez való ezeréves viszonyulás (hogy ti. az eretnekeket nem szabad kiirtani, hanem meg kell győzni) a középkor folyamán változáson ment keresztül. Az erőteljesebb és keményebb fellépésnek az volt az oka, hogy a téves eszmék és mozgalmak nemcsak az Egyház hitét, egységét, szervezetét, hanem magát a társadalmi rendet is fel-

<sup>5</sup> SOMORJAI Ádám: *Vita az inkvizícióról*. MÉRLEG 32. évf. 1996/2. 234.

forgatták. Az egyháziak és világiak egyaránt az eretnekekkel szembeni határozottabb eljárást szükségszerű önvédelemnek tekintették.

A küzdelem módszerei a középkorig aránylag enyhék voltak. Leginkább egyházi büntetéseket alkalmaztak azokkal szemben, akik nem voltak hajlandók véleményüket megváltoztatni. Mikor azonban az eretnekek egyre támadóbban léptek föl, a 11–12. századtól szigorúbban kezdtek velük eljárni. Pl. azért indult meg a fegyveres harc a katharok ellen a 13. század elején, mert sem a meggyőzés sem az egyházi büntetések különféle formái nem vezettek eredményre.<sup>6</sup>

*Az inkvizíció fokozatosan – az eretnektörvények érvényesítésével – alakult ki, és pedig azért, hogy az egyház vezetői az államhatalommal együtt léptek föl, és az államhatalom korábbi eretnekellenes joggyakorlatát elismerve, egyre precízebben dolgozták ki az eretnekekkel szemben folytatott bírósági eljárás módozatait.*

Az első eretnektörvények a kereszténnyé lett Római Birodalomban keletkeztek. Nagy Theodosius császár kénytelen volt szigorúbb birodalmi törvényeket foganatosítani az eretnekek ellen a 4. század végén: betiltotta az eretnekgyülekezéseket, irataikat elkobozta,<sup>7</sup> minden keresztény alattvalóját a nikaiai hitvallás elfogadására kötelezte,<sup>8</sup> halálbüntetést szabott ki az enkratita és manicheus eretnekekre.<sup>9</sup> A világi előjárókat felhatalmazta, hogy maguk helyett az eretnekek felkutatására inkvizítorokat nevezzenek ki, akik a manicheus és enkratita eretnekek felkutatják és ellenük levezetik a pert. Maga az inkvizíció szó (*inquirere* – felkutatni)

<sup>6</sup> Ld. GÁRDONYI Máté: *Bevezetés a katolikus egyház történetébe.* 152–155.

<sup>7</sup> Cod. Theod. L XVI. tit. 5. 1.; EUSEBIUS: *Vita Constantini* L III. c. 63–66.

<sup>8</sup> Cod. Theod. XVI. 1. de fide cath. I. 1, 2. – Theodosius császár az ariánus Démophilosz kontsantinápolyi püspöktől azért vette el a katedrálist, mert nem fogadta el a nikaiai hitvallást. Ld. SZOKRATÉSZ: *Egyháztörténet.* V. 7 In: Ókeresztény Írók 9. kt. (ford. Baán I.) SZIT. Budapest 1984. 331–332.

<sup>9</sup> HERGENRÖHTER: *A katolikus egyház és a keresztény állam II.* 29.

először Nagy Theodosius rendelkezéseiben tűnik fel.<sup>10</sup> Törvényei közül továbbá még azok érdekesekek, amelyek az eretnekeknek nemcsak vagyonuk elkobzását és a nyilvános istentiszteletektől való eltiltását írták elő, hanem megbélyegezték őket, megakadályozván, hogy világi tisztségeket elnyerhessenek és polgári jogokat élvezhessenek.<sup>11</sup> Ezzel az eretnekség ügyének végső megoldása a keresztény birodalomban az államhatalom kezébe került. Konkrét példa erre *Priscillianus*, Avila püspökének, mint első eretnekek a kivégzése 391-ben. Amikor a toledói zsinat eretnekek nyilvánította, Gratianus császár Priscillianust száműzte, aki ez ellen tiltakozott. Majd a Gratianust meggyilkoló Maximus trónbitorló császárhoz fordult Trierbe, ő pedig Theodosius törvényeire hivatkozva azzal zárta le az ügyet, hogy Priscillianust és két társát, mint eretnekeket – jeles egyházi személyiségek (Siricius pápa, Szent Ambrus, Szent Márton, a konstantinápolyi pátriárka) tiltakozásai ellenére – lefejeztette. Íme, az első eretnekper is jelzi, hogy a szigorúbb fellépés nem az egyház, hanem a világi hatalom részéről történik. Hasonlóan az 5. században, több császár mondott ki halálos ítéletet a donatista, pelagianus és manicheista eretnekekre. A 6. században Justinianus császár az eretnektörvényeket fel is vette a polgári törvénykönyvbe, a *Corpus Iuris Civilis*be. Ettől fogva az eretnekség felségsértés, *crimen laesae maiestatis* bűnténynek, a császári hatalom megkérdőjelezésének számított. Ezért pedig a Római Birodalomban mindig, még a pogány korszakban is, halálbüntetés járt.

<sup>10</sup> *Sublimitas itaque tua det inquisitores, aperiat forum, indices dinuntiatoresque sine invidia delationes accipiat, nemo praescriptione communi exordium accusationis huius infringat.* Idézi HERGENRÖHTER: *A katolikus egyház és a keresztény állam II.* 29. – Az inkvizíció középkori jelentésében Hannibalus római szentár 1231. évi döntéseiben is megtalálható, akinek a pápa távolléte miatt intézkednie kellett a befurakodott eretnekekkel szemben.

<sup>11</sup> Cod. Theod. 1. c. 1. 42.

Theodosius és Iustinianus törvényei mellett az eretnekekkel szembeni eljárásban irányadó szerepe volt *Szent Ágoston*nak és más egyházatya megnyilatkozásának. A nagy hippói püspök kezdetben a donatista eretnekekkel szemben rosszalatta a keményebb föllépést, azonban – a fanatikus circumcellionisták erőszakoskodásai által okozott – keserű tapasztalatai miatt nézetét megváltoztatta.<sup>12</sup> Elsősorban didaktikai megfontolásból sürgette az eretnekekkel szembeni határozottabb fellépést. Mivel az embert sokszor befolyásolják a külső körülmények, ugyanígy az eltévelyedett eretneket is a félelem jóra indíthatja, ha jó pedagógusként megfelelő szigorral közeledünk hozzá. Nem az eretnekeket kívánta üldözni, hanem a bennük lévő hamisságot.<sup>13</sup> Véleményével Ágoston nem állt egyedül. Szent Jeromos Riparius presbiterhez írt levelében nehezményezi, hogy az ereklyetiszteletet gyalázó Vigilantius papot püspöke megtűri és „szemet huny örültsége fölött, s apostoli pálcájával, sőt vasvesszőjével nem törí össze ezt a haszontalan edényt, s nem adja át halálnak a testét, hogy megváltást nyerjen a lelke”.<sup>14</sup> Nagy Szent Leó pápa is jámborsági cselekedetnek minősítette a lappangó manicheusok feljelentését.<sup>15</sup> Ugyanezt az álláspontot képviselték Nagy Szent Gergely pápa,<sup>16</sup> Szevillai Szent Izidor<sup>17</sup> vagy a középkori lelkiiséget befolyásoló/meghatározó Clairveaux-i Szent Bernát.<sup>18</sup> De

<sup>12</sup> AUGUSTINUS: *Retractationes/Reviziuni*. II. 5. Ed. Anastasia. 1997. 120.; Szent Ágoston 93. számú levele Vincentius Cartennensis-hez írta, aki különösen kitént a katolikusok elleni rágalmazásban és kegyetlenkedésben. Ld. PUSKELY Mária: *Epstularium Sancti Augustini episcopi Hipponensis*. In: *Studia Theologica Transylvaniensia* 13/Supplementum I. Kolozsvár–Gyulafehérvár 2010. 57.

<sup>13</sup> AUGUSTINUS: *De Civitate Dei* I. Könyv, XIX. c. 16.

<sup>14</sup> JEROMOS: 109. levél. In: *Szent Jeromos levelek II.* Szenszár Kiadó. Budapest 2005. 137–139., itt 137.

<sup>15</sup> LEO: *Sermo* 9. c. 4.

<sup>16</sup> *Ep.* 74 et *ep.* 75.

<sup>17</sup> *Hisp. Sent.* III. 51. 53.

<sup>18</sup> *Sermo* 76 in *Cantic.* n. 12.

a kényszer alkalmazását és a halálbüntetést a felsorolt atyák közül senki sem kívánta.<sup>19</sup> Mert helyesen különböztettek úgy-mond a „hitetlenek” (egyházon kívüliek) és az eltévelyedett keresztények között. Szent Bernát, akiről tudjuk, hogy az eretnekek külső büntetése mellett kardoskodott, tiltakozott, hogy a hitetleneket az egyháznak kényszerrel nyerjék meg. Elvét, hogy „senkit sem szabad kényszeríteni a hitre”, a középkor egyháza magáévá tette.<sup>20</sup>

Bár az eretnekekre már Justinianus császár (527–565) törvénykönyve a máglyahalál büntetését írta elő, tényleges eretnekégetésre csak 1022-ben került sor, amikor Jámbor (II.) Róbert francia király (996–1031) 12 eretnekséggel gyanúsított klerikust/kanonokot tűzhalálra ítelt és Orleansban kivégeztetett. Néhány évvel később (1029) a milánói nemesek eretnekségi váddal társaik egész sorát küldték a máglyára. III. Henrik császár 1052-ben „mindenki beleegyezésével” a goslar-i eretnekeket kötél általi halálra ítélte. 1115-ben, míg a püspökök Beauvais-ben az eretnekek sorsáról tanácskoztak, a nép, félve a tanácskozó klérus engedékenységetől, megrohanta a börtönt és a fogvatartott eretnekeket a városon kívülre hurcolta és megégette. Amikor, 1144-ben a kölni pogromra került sor, a város érsekének minden tiltakozása ellenére a dühöngő tömeg megégette az eretnekeket. Ekkor fogalmazta meg Szent Bernát híres mondását: „Méltányoljuk a nép buzgalmát, de azt nem, amit cselekedett, hiszen a hit a meggyőződésből fakad, nem szabad erőszakkal kikényszeríteni.” Később úgy nyilatkozott, hogy bár jobb elfogni az eretnekeket, minthogy újabb feszültségeket keltsenek más vidékeken. „De azt mondom, nem fegyverekkel, hanem érvekkel kellene megfognunk őket, hogy megcáfoljuk tévedéseiket, és lehetőleg ki kell őket békíteniünk a katolikus egyházzal, hogy visszavezessük őket az igaz hitre.

<sup>19</sup> HERGENRÖTHER 37–38.

<sup>20</sup> Sermo 66. In Cant.

Valóban, arra kell törekedni, hogy minden embert megmentünk és meggyőzzük őket az igazságról”.<sup>21</sup>

Mindent összegezve, elmondható, hogy a 11–12. századokban inkább az állami hatóságok léptek fel és jártak el a társadalmat is veszélyeztető eretnekekkel szemben.

### A püspöki inkvizíció

A püspöki eljárások eredetileg nem is a laikuseretnekek miatt, hanem az egyházi törvényeket áthágó klerikusok megbüntetése végett történtek. Csak a 12. század második felétől fejlődött inkvizíciós intézménnyé a püspökök bírói eljárása, amikor az eretnekmozgalmak tömegmozgalommá alakulva az egyház és a társadalom létét fenyegették. III. Sándor pápa (1159–1181) 1162. december 23-án egy tervezetet dolgoztatott ki, hogy hogyan kell az eretnekek ügyében rendszeresen és erélyesen eljárni. A megyéspüspökök hatáskörébe utalta az intézményt, meghagyva nekik, hogy vádemelés nélkül – *ex officio* (hivatalból) – lépjenek fel az eretnekekkel szemben. Világos bizonyíték vagy önvallomás nélkül senkit sem szabadott elítélni, mert jobb a vétkest szabadon engedni, mint az ártatlant büntetni.<sup>22</sup> Az 1179. évi lateráni zsinat 27. kánonja az eretnekek elleni harcot a hitetlenek elleni keresztes hadjárattal tette egyenértékűvé, s a benne részvevő világiaknak pedig ugyanolyan bűnbocsánatot és törvényes védelmet garantált, mint a kereszteseknek. A zsinat felszólította a világi és egyházi hatóságokat, hogy minden eszközzel nyomják el az eretnekeket. A vádeljárás jogi

<sup>21</sup> HESEMANN, Michael: *Sötét alakok*. Szent István Társulat. Budapest 2009. 161.

<sup>22</sup> Ep. 118. p. 187: *cautius et minus malum est, nocentes et condemnandos absolvere, quam vitam innotentium severitate ecclesiastica condemnare, et melius, viros ecclesiasticos plus etiam quam deceat esse remissos, qua min corrigendis vitiis supra modum existere et apparere serveros*. Idézi HERGENRÖHTER: *A katolikus egyház és a keresztény állam II*. 64.

formáját az 1184. évi veronai zsinat teremtette meg, vagyis a püspöki inkvizíciót, amikor a püspököknek elrendelte, hogy a szokásos egyházmegyei vizitációk alkalmával a gyanús helyeken kutassák föl az eretnekeket, a világi hatóságok pedig büntessék meg őket. A teológusok között ui. az a nézet vált uralkodóvá, hogy az eretnesség felségsértéssel egyenlő. Ennek hatására a veronai zsinat pápája, III. Lucius Barbarossa Frigyes császár jelenlétében több, név szerint megemlített eretnekre kiközösítést mondott ki, és a régebbi zsinati határozatokat felelevenítve, a püspököknek a vádemelési (*accusatio*) eljárás helyett a felkutatási (*inquisitio*) eljárást írta elő. Szükségesnek tartom kiemelni, hogy a zsinat azokat közösisítette ki, akik egyházi felhatalmazás nélkül mertek prédikálni és a hivatalos egyháztól eltérő tanokat terjesztettek. „Mivel egyesek a jámborság látszatával igehirdetésre szóló felhatalmazást tulajdonítanak maguknak, azért mindenkit, aki a tiltás ellenére vagy pápai és püspöki felhatalmazás nélkül nyilvánosan vagy magánkörben merészel ígét hirdetni, és azokat, akiket a római egyház vagy egyes püspökök egyházmegyéikben eretneknek nyilvánítanak, az örökös kiközösítés kötelékével kötözzük meg”.<sup>23</sup> Barbarossa Frigyes császár ezt a fajtájú zsinati szabályozást nem találta elég szigorúnak, ezért megparancsolta, hogy minden eretneket sújtsanak birodalmi átokkal: ezzel ugyan szabaddá váltak, de minden polgári jogukat és tulajdonukat elveszítették.

III. Ince pápa (1198–1216) két fontos lépést tett a püspöki inkvizíció megerősítésére. Egyrészt többször elvetette a koraközépkori irracionális istenítéleteket, s helyettük az inkvizíciót, mint szabályozott jogi eljárást tette kötelezővé.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Idézi GÁRDONYI Máté: *Bevezetés a katolikus egyház történetébe*. Jel Kiadó. 2006. 154.

<sup>24</sup> „Bár a világi bíráknál elterjedtek a népies ítélkezési módok, mint a hideg vízé, az izzó vasé vagy a párbajé, az ilyen ítéleteket az egyház nem fogadta el, minthogy megvan írva az isteni törvényben: »ne kísérsd Uradat, Istenedet«. Ld. III. Ince levele, 1214.

Másrészt (1199-ben) az eretnekséget a régi római felség-sértéssel (*crimen laesae maiestatis*) azonosította, aminek következtében az egyházi eljárás folytatása és az eretnekség kimondása után az elítéltet átadták a világi hatóságnak a világi törvények szerinti halálbüntetés (tűzhalál) kiszabására.

A veronai döntést 1215-ben, a 4. lateráni egyetemes zsinaton a püspökök megerősítették, és egyházi törvényerőre emelték.<sup>25</sup> Mindjárt hozzáteszem, hogy az egyház elsősorban az eretnekek megtérítésére helyezte a hangsúlyt. A vizsgálatokért a püspököket tették felelőssé. Minden püspöknek vagy egy megbízottjának évente legalább egyszer el kellett látogatnia az eretnekek által lakott plébániákra, és három vagy több becsületes embert kellett köteleznie arra, hogy megnevezzék az eretnekeket. Ezután felszólították a gyanúsítottakat, hogy tegyenek esküt az evangéliumra. Ha mindezt megtették, bebizonyították ártatlanságukat. Ha bevallották és visszavonták tévtanait, feloldozást nyertek és vezeklésre kötelezték őket. A püspök ítélete szerint csak az számított bűnösnek, aki megtagadta az esküt, vagy a vallomását követően bizonyíthatóan visszaesett az eretnekségbe. Az eskü önmagában azért számított elegendőnek, mert a katharok és a valdesiek tiltottak mindenfajta esküt, míg ez az „igaz” katolikusnak nem okozhatott gondot. Akire rábizonyították az eretnekség vádját, azt átadták a világi bírónak, hogy a hatályos törvények szerint elítélje.

A katharok ellen viselt háború után a toulouse-i zsinat (1229) ismételen összefoglalta az eretnekek felkutatására és megbüntetésére vonatkozó szabályokat. Minden püspök és exemptióval bíró apát köteles volt a hozzájuk tartozó plébániákon egy papot és két-három világi hívőt megbízni, hogy az eretnekeket szorgalmasan kutassák és őket az egyházi és világi előjáróiknál feljelentsék, akik aztán megindítják a nyomozást. Ugyanakkor azt is elrendelte (1–3. c.), hogy aki

<sup>25</sup> Az eretnekek ellen hozott törvény kánonjait vö. Sz. JÓNÁS, 294–295.



tudva és akarva menedéket ad egy eretneknek, annak vagyonát el kell kobozni, és az eretnek házát le kell rombolni. A rejtőző eretneknek pártolóit más helyi jellegű zsinatok<sup>26</sup> az eretneknek kijáró büntetésben részesítették. A toulouse-i zsinat ezzel kapcsolatban megismételte a IV. lateráni zsinat 3. kánonját is: aki jószágán megtúr eretneket, annak birtokát el kell venni. A jogtalanság és a hamis vádak elkerülése érdekében az eretnekség ténymegállapítására vonatkozó ítélet kimondását a püspöknek vagy más meghatalmazott egyházi személynek tartotta fenn (18. c.). Csak a visszaeső eretneket részesült büntetésben, a megtérő eretnek kegyelmet kapott, de hivatalát elveszítette és ruháján két keresztet kellett viselnie. Közhivatalt csak abban az esetben tölthetett be, ha őt a pápa jogaiba visszahelyezte. Az ügyüket rendbe hozó eretneknek kötelező volt évente háromszor gyónni és áldozni, különben ismét az eretnekség gyanúját vonták magukra. Megjegyzendő, hogy a IV. lateráni zsinat 21. kánonja a hívek számára az évi egyszeri gyónást és áldozást kötelezte.<sup>27</sup>

### A pápai inkvizíció

Amikor a katar-tan a Német-római császárság lombardiai részében is terjeszkedni kezdett és kellemetlen feszültségeket okozott, velük szemben II. Frigyes császár lépett fel erőteljesen. Frigyes Rómában, 1220. november 12-én, koronázásának napján társadalmi vonatkozású törvények mellett két eretnekségellenes törvényt is kimondott: jószágvesztésre ítélte őket, s a világi hatóságokat kötelezte, hogy az eretnekeket kiűzzék a birtokaikról, melyeket egy éven belül

<sup>26</sup> Az 1215-ös montpellier-i zsinat 46. kánonja, az 1227-es narbonne-i zsinat 14. kánonja, az 1234-es arlesi zsinat 5. kánonja, az 1246 zsinat 1. kánonja.

<sup>27</sup> Vö. HERGENRÖHTER: *A katolikus egyház és a keresztény állam II.* 255–58.

az igazhitűeknek juttatnak.<sup>28</sup> Lombardiában a császári parancs értelmében az eretnekeket kezdték összefogdosni és nyilvánosan megégetni. Frigyes azzal érvelt, hogy ha már egy világi felség megsértéséért is halálbüntetés jár, akkor az „égi Felség” megsértéséért még inkább. A római jog szerint máglyahalál volt a szokásos büntetés az istenkáromlásért, boszorkányságért, anyagyilkosságért, gyújtogatásért és a felségsértésért. S egy olyan társadalomban, mely nem ismerte az egyház és állam különválasztását, és amelynek alapszerződése a kereszténység volt, az eretnokség felségsértésnek, államellenes összeesküvésnek számított, amiért halál járt. Akkoriban sokkal enyhébb vétségekért is kiszabták a halálbüntetést, pl. ha valaki lecsiszolta az aranypénz szélét, mint pénzhamisítót halálra ítélték. Az eretnekek pedig vallás-hamisítóknak számítottak, ami súlyosabb, hiszen Krisztus tanítása drágább minden földi kincsnél – vélték a középkori keresztények.

Európában az első modern államot (Észak-Itáliát és Szicíliát) létrehozó II. Frigyes kíméletlenül bánt el az eretnekekkel, s a velük szemben alkalmazott halálos ítéletet pedig 1224-ben birodalmi törvényé nyilvánította. Ő, aki a legádázabb harcban állt a pápákkal, akit később eretneknek nyilvánítottak és megfosztották a trónjától, az 1230-as években a közbiztonság érdekében valóságos eretnek-hajtóvadászatot szervezett, sőt, Észak-Itáliában első ízben ő égette meg az eretnekek.

II. Frigyes akcióját nem szemlélhették tétlenül az egyház felelősvezetői, mert ha el is fogadható, hogy a makacs és visszaeső eretnekeket tűzhalálra kell ítélni, mindjárt felvetődött az a kérdés: ki mondja meg, hogy ki az eretnek és ki az ártatlan? S mivel a helyi egyházak püspökei sokszor voltak kitéve az állami hatóságok befolyásának, és a bűnösök kivizsgálását sem végezték kellő szorgalommal, vagyis nem

<sup>28</sup> HERGENRÖHTER: *A katolikus egyház és a keresztény állam II. 54*

teljesítették inkvizíciós feladatukat, ezért IX. Gergely pápa (1227–1242) megszervezte a *pápai inkvizíciót*. A pápa II. Frigyes országában, Szicíliában és Észak-Itáliában a felségsértők ellen folytatott büntetőeljárást 1231 novemberében alkalmazta az eretnekek ellen. Az *Excommunicamus* kezdetű bullájával a bűnösök felkutatását és bűnösségük kivizsgálását a fiatalon alapított domonkos rend szerzeteseire bízta. Ezzel megszületett a pápai inkvizíció, viszont nem szűnt meg a püspöki inkvizíció, az csak háttérbe szorult. A pápai inkvizítoroknak nemcsak a feljelentett eretnekeket kellett kihallgatniuk, megtéríteniük, vagy elítélniük, hanem őket fel is kellett kutatniuk.

A pápai inkvizítornak elsősorban becsületes és megvesztegethetetlen jellemű embernek, teológialag képzettnek (*magister*-i végzettséggel) és legalább 40 évesnek kellett lennie. Ezen kívül széles teológiai, egyházjogi és pszichológiai műveltséggel, valamint élettapasztalattal, egészséges emberismerettel, fedhetetlen étellel is bírnia kellett. Feladatának ellátásakor szigorúan igazodnia kellett az érvényes előírásokhoz, különben őt is megbüntethették. A szerzetes-inkvizítorok felett saját előljáróik nem diszponálhattak, csak a pápa.<sup>29</sup> Amennyiben egy inkvizítorról megbizonyosodott, hogy ártatlanokat kényszerített beismerő vallomásra, akkor ő is börtönben végezte életét. IX. Gergely pápa célja a pápai inkvizíció létrehozásakor a bulla szerint az volt, hogy a tévtanokat kiirtsa, és a tévtanítókat visszavezesse az egyházba.<sup>30</sup>

Ha egy inkvizítor túlságosan buzgón végezte dolgát (pl. Marburgi Konrád, † 1233), a nép széles tömegei csak helyeselték azt. Tomas de Torquemadát († 1498), a spanyol Szent Törvényszék első előljáróját, aki mintául szolgált Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* c. művének fő-inkvizítor-figurájához, hazájában a 18. századig szentnek és

<sup>29</sup> Alexander IV.: *Const. Catholicae*, 1260.

<sup>30</sup> HESEMANN, Michael: *Sötét alakok*. 162–163.

hősnek tisztelték, csak Spanyolország ellenfelei (Anglia, Franciaország) által kitalált *fekete legendának* lett az intoleráns, kegyetlen szereplője.<sup>31</sup>

IX. Gergely pontosan szabályozta a bírósági eljárást, ezért rendszerint azonos minta szerint folyt le minden per. Az inkvizítor azzal kezdte a működését, hogy miután megérkezett az adott városba vagy faluba, felvilágosító beszédet intézett a néphez, melyben az igaz hitet ismertette, és a tévelygőket az igaz hithez való visszatérésre szólította fel. Ezután 15–40 napig terjedő „kegyelmi időszakot” hirdetett meg, mely alatt minden eretnek szabadon jelentkezhettek, megtérhetett és bűnbánatot tarthatott. Aki beismerte és megbánta bűneit, az feloldozásban részesült, mindössze bizonyos ideig egy keresztet kellett viselnie a ruháján, kezében nádpálcával kellett megjelennie a misén, pár hétig böjtölnie kellett, vagy zárandokútra kellett indulnia. Az inkvizítor ezen kívül eretnektársai felől is megkérdezte. A megnevezettek / gyanúsítottak, ha belátták eretnokságukat és vállalták a bűnbánati eljárást, vezekeltek és szabadon távozhattak. Ezen gyanúsítottak kihallgatása azzal kezdődött, hogy előbb az inkvizítor megkérdezte, kik az ellenségei. Ha a feljelentő közékük tartozott, a vádat azonnal ejtették. Az esküt csak akkor követelték meg, ha „alapos gyanú” merült fel; annak letétele után azonban a gyanúsított bocsánatot nyert és vezekelnie kellett ugyan, mintha magától jelentkezett volna. De ha nem volt hajlandó esküt tenni, automatikusan ítélethez és a világi bíróságnak történő kiadásához vezetett.

IX. Gergely által létrehozott pápai inkvizíciót utódai és a regionális zsinatok kiegészítették az előállt helyzeteknek megfelelően. Az 1234. évi arlesi zsinat 6. kánonja a színleg megtérő eretneket veszélyesnek nyilvánította, és életfogytiglani fogságra kényszerítette, akinek eltartását saját vagyonából kellett fedezni. A Narbonne-i zsinat (1243) a szegény sorsú

<sup>31</sup> HESEMANN, Michael: *Sötét alakok*. 167.

eretnekek eltartását nem a püspökre, hanem magára az inkvizítorra hárította, viszont a megtért és ismét visszaeső eretnekekre a máglyahalál várt.<sup>32</sup> Ugyanez a zsinat visszaeső bűnösnek nyilvánította azt az eretneket, aki ugyan megtért, de más eretneket fogadott be, viszont enyhébb eljárásban részesült. Ha eretnekpártfogóként esett vissza, biztosítékot kellett letennie s Rómába utaznia, hogy a pápa ítéletét vegye.<sup>33</sup>

Általános megítélésben egyes történészek – nem a leghelyesebben – a pápai inkvizíciót azonosítani szokták a *kínvallatással*. Tény, hogy a római jog újjáéledésével (1224 óta) a világi törvényszékek mindenütt – még a tolvajok esetében is – alkalmazták a kínvallatást. A pápák isteni és emberi jogra hivatkozva sokáig elleneztek, csak IV. Ince 1252-ben engedte meg.<sup>34</sup> A kőpad alkalmazásának a módja azonban korlátozott és szabályozott volt. A viennei zsinat is 1311-ben – elsősorban a templomos szerzetes-lovagrend miatt – bizonyos esetekre korlátozta a kínvallatást, s egyben körülírja az eljárás módját: a gyenge szervezetű és idős embert tilos volt kőpadra vonni, náluk a böjt egyenértékűnek számított a tortúrával; a kínvallatást csak egyszer lehetett alkalmazni; csak egy fél órát tarthatott; a kőpadon tett vallomást a vádlott 24 órán belül visszavonhatta. Aki a kínzás hatására sem vallott, azt szabadon bocsátották. Ha valakire rábizonyosodott az eretnekség, nem következett mindjárt az ítélethirdetés, hanem a bíró többször figyelmeztetése, melynek hatására téves tanítását az illető visszavonhatta. Aki tévtanát visszavonta, azt nem ítélték el, hanem a kiszabott poenitentia után felmentették. Csak a megátalkodott eretnekeket adták át törvényes eljárás végett a világi hatalomnak.

<sup>32</sup> Az 1243-as Narbonne-i zsinat 11. kánona értelmében büntették a visszaeső bűnösöket.

<sup>33</sup> Narbonne-i zsinat 12. kánonja.; HERGENRÖHTER: *A katolikus egyház és a keresztény állam II.* 66.

<sup>34</sup> Innocentius IV.: Const. Ad extirpanda 9. a. 1252. § 25. Valamint Urbanus IV. 1621.

A kárhoztató ítéletet az inkvizítor csak a püspök hozzájárulásával mondhatta ki.<sup>35</sup> Az eretnekper sohasem történhetett titokban. A tanúk meghallgatását két lelkiismeretes férfi jelenlétében,<sup>36</sup> az ítélethozatalt pedig szakértők bevonásával végezhették.<sup>37</sup> Az inkvizítorokra a püspökök ellenőrei vigyáztak fel.<sup>38</sup>

A szabályos eljárások akkor szenvedtek csorbát, ha az inkvizítorokra a világi hatóságok nyomást gyakoroltak – mint például a pápai inkvizíció legnagyobb számú áldozatát hozó templomos szerzetesrend vagy Szent Janka (Jeanne d’Arc) esetében.<sup>39</sup>

### A spanyol inkvizíció

Sokan semmi különbséget nem tesznek a pápai és a vérmes spanyol inkvizíció között, mely nem egyházi, hanem inkább világi intézmény volt, amit ma egyfajta államügyészi hivatalnak mondhatnánk.

*A spanyol inkvizíció* a spanyol nemzeti egység és a királyi abszolutizmus létrejöttével függ össze. Politikai jelentőséget kapott az a tény, hogy Spanyolországban IV. Henrik (1454–1475) uralkodása alatt kitört anarchia idején a zsidók nagyhatalomhoz jutottak.<sup>40</sup> Keresztény adósaikat – az

<sup>35</sup> Clemens V.: De haer. 1. c. § 1.

<sup>36</sup> Urbanus IV. Const. 2. Licet 1262. § 6.

<sup>37</sup> Alexander IV.: Const. Cuperinter 1260.

<sup>38</sup> Alexander IV.: Const. 9. Ad Capiendum 1257.

<sup>39</sup> HESEMANN, Michael: *Sötét alakok*. 164.

<sup>40</sup> Európában a zsidóság mereven ragaszkodva fájához és vallásához, idegen testet alkotott a középkori keresztény társadalomban. Gyakran kellett elviselnie a félrevezetett és gyűlölködő tömegek haragját és üldözését. Különösen Spanyolországban vált súlyossá a helyzetük, részben mert sokan voltak, részben mert kapzsiságukkal maguk ellen ingerelték a közhangulatot. Az 1351-ben kirobbant üldözés során a keresztiségen kívül csak a halált választhatták. A halálfélelemből vállalt megtérés legtöbbször nem volt őszinte, és mihelyt megszűnt az üldözés vagy a társadalmi

uzsorarendszer alapján – olykor még hitük megtagadására is rá tudták venni, a *marránók* (megkeresztelkedett zsidók) pedig elég gyakran titokban kitartottak eredeti hitük mellett. Ezzel egyidejűleg a *moriscók* (megkeresztelkedett mórok) hatalma is megnőtt, és általuk olyan régi eretnekségek keltek új életre, mint a manicheizmus. A spanyolok ekkor megijedtek az „újkeresztényektől.”

1474-ben Izabella királynő és Katolikus Ferdinánd király házasságának köszönhetően egyesült Kasztília és Aragónia. Az évszázados reconquista mozgalom meghozta a gyümölcsét, s az utolsó mór emirátust, Granadát is felszabadították. Ezzel az Ibér-félszigeten megszűnt a 700 éves arab uralom, és a spanyolok hozzáfoghattak az egységes modern államuk kialakításához. A királyságnak meg kellett teremtenie az ország belső egységét és nemzeti önazonosságát. Ezt pedig még potenciálisan veszélyeztette a muzulmán világ. Konstantinápoly csak néhány évtizede esett el, a török már megvetette lábát a Balkánon, és megkezdte az előrenyomulást Afrika és Európa felé. Ebből is érthető, hogy a királyi pár minden áron az egységes nemzeti állam megteremtésére törekszik, és a potenciális „árulóktól” tart. Ferdinánd és Izabella IV. Sixtus pápához fordultak az inkvizíció felállítására érdekében. A pápa kezdetben vonakodott, de amikor a spanyolok elfoglalták Nápolyt és közel kerültek Rómához, végül is engedett, és 1478. november 1-jén kibocsátott bullájában engedélyezte a spanyol inkvizíció felállítását. Ez az állami hivatal teljesen a királytól függött. Az inkvizíciós tanács/*Suprema* tagjait a király nevezte ki, a főinkvizítor személyét a király jelölte ki. Az inkvizíciónak annyiban volt egyházas jellege, hogy az inkvizíciós tanácsban egyházi

---

nyomás, legtöbbször titokban, de sokszor nyíltan is, visszatértek őseik hitére. A társadalomra és államra azok a látszatra megkeresztelt zsidók voltak a veszedelmesek, akik a legmagasabb tisztségekbe is eljutva, belülről fejtették ki romboló hatásukat. Aknamunkájuk kivédésére a királyi család pápai beleegyezéssel felújította a csaknem teljesen eltűnt inkvizíciót.

személyek is helyet foglaltak és a bírósági eljárás vallásos keretek közt folyt le. A spanyol önkényuralmi rendszer a saját maga által fenntartott és rettegett intézményt gyakran politikai ellenfeleik megsemmisítésére és vagyonszerzési célokra is felhasználta.

Az inkvizíció tevékenysége ellen az apostoli Szentszék többször is felemelte a szavát, és a pápák az inkvizítorok elmozdításával próbálták az intézmény embertelenségét csökkenteni. A kormány 1492-ben azokat a zsidókat, akik vonakodtak megkeresztelkedni, kiutasította az országból. Pár év múlva ugyanezt tette a kereszténység felvételétől vonakodó mūzulmánokkal vagy más néven mórokkal. A királyi házaspár az idegen fajú és vallású elemek eltávolításával akarta hatalmát megerősíteni, és az egységes spanyol királyságot kialakítani. Az általuk működtetett inkvizíció a nagy kiutasítások után is még sokáig üldözte a visszamaradt titkos zsidókat (marranók) és muzulmánokat (moriszkók).

Annak ellenére, hogy a spanyol inkvizíció sokszor indokolatlan szigorral lépett föl az állam ellenségei ellen, egyes történétírók eltúlozzák az intézmény szörnyűségeit, még inkább az áldozatok számát. Az *auto da fé* (*actus fidei*) a közhiedelemmel ellentétben nem kivégzés volt, hanem az igazhitűség egyfajta szemléje. Ünnepeles szentmiséből, a vádlottak nyilvános felvonultatásából, az ítéletek ünnepeles kihirdetéséből, és a bűnbánók nyilvános eskütételéből és hitvallástételéből állt. Az eseményre a város terén került sor. Számos autodafén nem történt sem halálra ítélet, sem kivégzés.<sup>41</sup> Az ítélet kihirdetése után adták át az elítéltet a világi hatóságnak, aki legtöbbször egy-két nap múlva hajtotta végre a kivégzést.

---

<sup>41</sup> Vö. SZÁNTÓ: *A katolikus egyház története I.* 516–517.; HOVE, Brian von: *Túl az inkvizíció mítoszára.* In: *Mérleg* 30. évf. 1994/4. 411–429.; BRAUDEL, Fernand: *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában II.* (ford. Szilágyi Éva), Akadémiai K.–Osisirs Kiadó. Budapest 1996. 817–865.



Igazából a spanyol inkvizíció világi intézményként működött, és viszonylag nem sok spanyolnak érintette közelebbről az életét. A köztudatba, elferdítve, egy hitehagyott és nemzetét eláruló spanyol pap, *Juan Antonio Florente* (1756–1823) dobta be 1817-1818-ban napvilágot látott *Storia critica dell' Inquisizione spagnola* (A spanyol inkvizíció kritikai története) című négykötetes művével.

(Florente a francia forradalom idején az Inkvizíció főtitkári tisztségét töltötte be Madridban. Vállalta a kollaboránsi szerepet, a franciák számtalan megtiszteltetésben részesítették, ráadásul az Inkvizíció archívumainak őrzését is rábízták. A franciák visszavonulásakor neki is mennie kellett, és tíz évet töltött emigrációban. Művét Párizsban adta ki 1817-18-ban).

Florente koholmányait a történelemtudomány rég megdöntötte. De a rémregényíróknak és történelemhamisítóknak (Michael Baigen – Richard Leigh: *Az Inkvizíció*) a spanyol vizsgálati eljárás kiszínezése ma is csemege. A spanyol *autodafé* elferdítésével elsősorban az elítéltek létszámát túlozzák el.

A Vatikán levéltárában, 2004-ben feltárt dokumentumok szerint Spanyolországban a 17. századig 44.647 eretnekperre folytattak le. A vádlottak nagy része kezdetben megkeresztelkedett zsidó és mór volt, majd később protestánsokat is elítéltek, akiket az ösellenség, Anglia ügynökeinek tartottak. Az esetek 1, 8 százalékában, tehát 800 esetben mondtak ki halálos ítéletet. Ezzel szemben a halottak tízezreiről vagy akár százezreiről szóló tudósítások mértéktelen túlzások, melyeket Napóleon Spanyolországba való bevonulása után propaganda-célokból terjesztettek el.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> HESEMANN, Michael: *Sötét alakok*. 168.

## A római inkvizíció

A római inkvizíciót III. Pál pápa (1534–1549) 1542-ben alapította „Szent Officium” néven, hivatalosan: *Congregatio Romanae et Universalis Inquisitionis* (Római Inkvizíció Általános Kongregációja) – a katolikus tanítás őrzése és védelme céljából. A tévtanokat le kellett leplezni, az „eretnek” teológiai és tudományos állásfoglalásokat felül kellett vizsgálni és el kellett vetni. Az e célból létrejött „inkvizíció” nagy előrelépést jelentett a középkorhoz képest, mindenben alkalmazkodott megváltozott körülményekhez. Az 5 + 1 kardinálisból összeállt bíborosi testület alkotta a Katolikus Egyház legfőbb törvényszékének bírói testületét.

A római inkvizíció abban is különbözött az eddigi gyakorlattól, hogy a peres eseteket nem egy inkvizítorra bízta, hanem általános szabályokat határozott meg az inkvizíciós perek lefolytatásához. Ezek a szabályok, melyek egységes, korrekt perjogi eljárást tettek lehetővé, a modern perrendtartás kialakulásához járultak hozzá. Másképpen fogalmazva: az emberséges büntető-végrehajtást a római inkvizíció találta fel! Ha az ítélet „életfogytig” szólt, az elítéltet három év után szabadon engedték, ha megbánást tanúsított. A római inkvizíció börtöneiben a vádlottnak joga volt az ágyhoz, asztalhoz, mosdási lehetőséghez, törülközőhöz, hetente kétszer friss ágyneműhöz, tiszta ruhához és rendszeres ellátáshoz.

Elsősorban nem az számított eretneknek, aki vétett az erkölcsi és hitbéli tanítás ellen, hanem az, aki kitarzott vétke mellett, vagyis csak a megátalkodottság (*pertinetia*) jelentett büntetést.

Az inkvizítornak csak szabályos feljelenést (a vétség helyét, idejét pontosan megnevezve) szabadott elfogadnia, a hallomáson alapulót nem.

Az inkvizítor legalább két tanú jelenlétében hallgatta ki a vádlottat, szembeülve, mintegy beszélgetés formájában. Minden kérdést és választ jegyző rögzített. „Kiegészítő bizo-

nyítási eszközként” a kínzást csak akkor alkalmazhatta, ha nyomós bizonyítékok merültek fel a vádlottal szemben, és ő még mindig tagadott. Az így nyert vallomás csak akkor volt érvényes, ha a vádlott egy nappal később is megerősítette és aláírta. Megjegyezzük, hogy a világi bíróságokon alkalmazott hüvelykszorítók, nyújtópadok és izzó vasak a római inkvizíciónál tiltott eszközök voltak, s már 1635-ben minden fajtájú kínzást összeegyeztethetetlennek tartottak a Szent Officium eljárásával.

Amennyiben a római inkvizíciót korának világi bíróságaival hasonlítjuk össze, akkor azt is mondhatnánk, hogy figyelemreméltó és lelkiismeretes intézménnyel állunk szemben. Nem véletlenül történt meg, hogy egyesek csak azért, hogy szabaduljanak a világi bíróságtól, eretneknek tették magukat, s így az emberségesebb római inkvizíciót fogadták el bírójuknak.

A 21. században a vatikáni tikos levéltárak kutatásával, a dokumentumok pontos feltárásával és ismertetésével rendezett történészkonferenciákon az inkvizíciót előítélet-mentes szemléletmóddal tárják ma a nagyvilág elé.

### **Az inkvizíció értékelése**

A történetírás az inkvizíciónak leginkább *árnyoldalait* szokta kiemelni, bizonyos mértékben joggal, mert súlyosan megalázta az emberi méltóságot. A középkornak erről az intézményéről, mely az emberiség történelmének egyáltalán nemcsak középkori és egyházi jelensége, ha a korviszonyokból kiindulva mondunk bírálatot, meg kell állapítanunk, hogy akkor bizonyos fokban érthető és szükségszerű intézmény volt. Természetesen a történelmi létjogosultság elismerése nem jelenti az intézmény túlzásainak, embertelenségeinek helyeslését. Bár az inkvizíció, elsősorban módszerei és a lelkiismereti kényszer miatt a középkor sötét foltjaihoz tartozik, ha azt

tárgyilagosan akarjuk megítélni, azt is figyelembe kell vennünk, hogy a keresztény hitre épülő középkorban nemcsak az egyháziak, de az egész társadalom is az eretnokséget, mint a hittel való szembefordulást, a legnagyobb bűnnek vélte.<sup>43</sup> Ebből kiindulva az egymással igen szoros kapcsolatban álló egyházi és világi hatalom kötelességének tartotta, hogy szigorúbb eszközökkel lépjen föl azok ellen, akik gyakran nemcsak a vallást, de az állam és a társadalom alapjait is felakarták forgatni.

Az inkvizíciót nem az áldozatok száma teszi tragikussá. Ma évente több ártatlant végeznek ki, mint a négy inkvizíció idején összesen, hogy a Holocaust áldozatainak számáról ne is beszéljünk. És nem is a kínzás volt a legszörnyűbb, amit az inkvizíciós eljárásokban mérsékeltebben alkalmaztak, mint másutt. A tragikum inkább abban rejlett, hogy elméletileg nem találtak olyan megoldást, amely az eretnekek megtűrését a kisebbik rossznak tüntette volna fel. Gondolatmenetünkhöz Mahatma Gandhi szabadság-felfogása kívánczik, amit akkor fogalmazott meg, amikor az angolok elhagyták Indiát: *Mostantól kezdve ugyanannyi aljasságot fogunk csinálni, mint az angolok, de az a sajátunk lesz!* Ezt a szabadság-felfogást (amely oly páratlanul fejezi ki az Atyának a tékozló fiúhoz való viszonyát – Lk 15, 11–21) Európában az emberek csak az újkor elején kezdték lassan-lassan megérteni és magukévá tenni.

De a mi századunk inkvizíció nélkül sem boldogul jobban, ám a korábbi századokhoz képest abban áll az evangéliumi előrehaladás, hogy kortársainknak megvan az a szabadságuk, hogy maguk vigyék végbe „saját aljas tetteiket.”

Továbbá az is eldöntendő kérdés marad, hogy van-e különbség a középkor gyakorlata és pl. a 20. században gyakorolt terror (Gestapo, KGB, Szekuritáté stb.) között. Korunk azonban mind tömegméreteiben, mind eltökéltségében

<sup>43</sup> A középkorban nagyra értékelték a hitigazságokat. Hangoztatták, hogy csak egyetlen objektív igazság létezik. S így a nagy kérdés: mit csináljanak azzal, aki ettől eltér? – A szigorv választották.

valahogy visszatetszőbbnek tűnik számunkra. A középkori inkvizítorok azt mondták: elveszük földi életedet, hogy elnyerd az örökéletet. A maiak azt mondják: nincs örökélet – amit elveszünk, az az egyszerű életed, írmagod sem marad!<sup>44</sup>

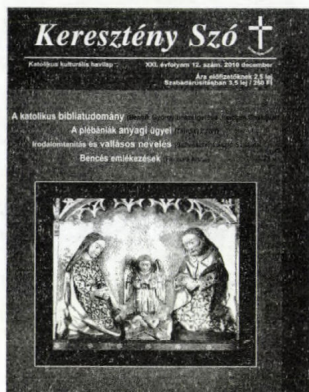
A középkorban az eretnokséget nemcsak az egyház, hanem az egész társadalom a legnagyobb bűnnek tartotta, s ezért kötelességének érezte a kor mentalitására jellemző eretneküldözést. Az egyetemek, a középkor tudósai az inkvizíciót mindenestül elfogadták és támogatták.

A protestantizmus által is gyakorolt inkvizíciós intézményt és annak módszereit először a felvilágosodás ítélte el, majd maga az egyház is szembefordult minden olyan eljárással, mely az emberek meggyőzését kényszerrel akarja megváltoztatni. A 20. század „kegyetlenségében” éppen az egyház lett az emberi személy méltóságának védelmezője. A 2. vatikáni zsinat a vallásszabadságról szóló nyilatkozatában hangsúlyozza, hogy a vallásszabadság az ember személyi méltóságán alapszik, és ezért senkit sem szabad arra kényszeríteni, hogy lelkiismerete ellen cselekedjék.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> SOMORJAI Ádám: *Vita az inkvizícióról*. 235.

<sup>45</sup> Vö. SZÁNTÓ: *A katolikus egyház története I.* 443–446.; JEDIN: *HK III/2*, 263–273.



### **Keresztény Szó** erdélyi katolikus kulturális havilap

A *Keresztény Szó*t 1990-ben alapították az erdélyi katolikusok szolgálatára. Azóta tartalmában folytonosan gazdagodik, külalakjában színesedik. A katolikus értelmiség számára tájékoztatást és világgépet nyújtó lap havi rendszerességgel jelenik meg. 2009-től tudományosan is jegyzett folyóiratként a katolikus teológiai kutatás irányait, más tudományágaknak a katolikus élettel, kultúrával kapcsolatos eredményeit mutatja be. Szerkesztőbizottsága, amelybe erdélyi magyar és külföldi egyetemi tanárok tartoznak, valamint szerzői, akik az erdélyi, magyarországi és külföldi tudományos és irodalmi, kulturális élet jelesei, garantálják a magas színvonalat, az elmélyült kutatást, az olvasmányosan tált tudományosságot, a sokoldalú, egyházas tájékozódást. Ugyanakkor a lap lehetőséget teremt a tehetséges fiatal kutatóknak is a bemutatkozásra. A *Keresztény Szó* körül szerveződő, teológiai képzettséggel rendelkező fordítógárda az idegen nyelvű írások magyar tolmácsolására is törekszik.

KOVÁCS GERGELY

## **Graviora delicta** **A legsúlyosabb bűncselekmények**

Mons. Gergely KOVÁCS, Capo Ufficio del Pontificio Consiglio della Cultura, presenta le norme concernenti i delitti più gravi nella Chiesa. Il primo capitolo offre una breve panoramica storica dello sviluppo della competenza della Congregazione per la Dottrina della Fede, nonché il formarsi della legislazione riguardante i *graviora delicta*. Il secondo capitolo presenta la normativa promulgata il 30 aprile 2001 da Giovanni Paolo II, nel motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*, elencando i delitti più gravi riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede. Infine, il terzo capitolo, che è il nocciolo dell'articolo, tratta dettagliatamente della legge in vigore, cioè le *Normae de gravioribus delictis* del 21 maggio 2010.

**Parole chiave:** Congregazione per la Dottrina della Fede, *Sacramentorum sanctitatis tutela*, *Normae de gravioribus delictis*, delitti più gravi, fede e morale, delitti nella celebrazione dei sacramenti, Eucaristia, penitenza, ordine sacro, pedofilia, sospensione, dispensa.

Amikor megjelent a Hittani Kongregáció 2010. május 21-i dátumot viselő *Normae de gravioribus delictis* dokumentuma, szinte kizárólag az egyházi személyek által elkövetett pedofiliával kapcsolatos rendelkezései miatt váltott ki óriási visszhangot a tömegtájékoztatóban. Valójában a szabály jóval átfogóbb: szól mindazokról a bűncselekményekről, amelyek legsúlyosabbnak számítanak az Egyházban. A Kongregáció, a Szentatya kifejezett kívánságára és jóváhagyásával, a már korábban is létező normákat foglalta rendszabályba, a szükséges módosításokkal.

Legsúlyosabb bűncselekménynek – *graviora delicta* – azok számítanak az Egyházban, amelyek küldetésének lényegét veszélyeztetik: a hitet és az Egyház egységét. Érthető, ha a legrégebbi állandó kongregációt épp azért hívta életre a Szentatya, hogy örökjön a hit kérdéseiben: a Hittani

Kongregációnak ma is az a feladata, hogy a katolikus hitre és az erkölcsökre vonatkozó tanítás épségére vigyázzon.

## 1. Történelmi visszatekintés

A III. Pál által 1542-ben létrehozott *Congregatio pro Sancta Inquisitione* eredetileg bírósági funkciót töltött be az eretnokség és skizma kérdéseiben. 1555-ben IV. Pál pápa kibővíti hatáskörét, majd 1588-ban V. Szixtusz pápa kúria-reformja<sup>1</sup> kiterjeszti az illetékességét mindenre, ami közvetlenül vagy közvetve érinti a hitet és erkölcsöt. 1908-ban Szent X. Piusz kúriareformja<sup>2</sup> nem eszközöl különösebb módosításokat, bár a dikasztérium nevét megváltoztatja (*Sacra Congregatio Sancti Officii*).

Az 1917-es Egyházi Törvénykönyv megerősíti, hogy a Szent Hivatal, bírósági mivoltánál fogva, saját szabályzattal rendelkezik.<sup>3</sup>

Néhány évvel a Kódex kihirdetése után, 1922-ben, a Szent Hivatal kiadta a *Crimen Sollicitationis* rendelkezést, amely részletes eligazítást nyújtott az egyházmegyéknek, hogy mik a teendők a bűnre való csábítás büntette esetén, aktualizálva az 1741-ben kiadott szabályozást<sup>4</sup>. A rendelkezés kifejezetten egyetlen bűnnel foglalkozik: ha a pap a gyónás folyamán vagy annak alkalmából vagy annak ürügye alatt a

<sup>1</sup> V. SZIXTUSZ, *Immensa Aeterni Dei* apostoli konstitúció, 1588. január 22.

<sup>2</sup> X. PIUSZ, *Sapienti Consilio* apostoli konstitúció, 1908. június 29.

<sup>3</sup> „Congregatio S. Officii, cui ipse Summus Pontifex praeest (...) iudicat de iis delictis quae sibimet secundum propriam eiusdem legem reservantur” (can. 247, §2). „Tribunal Congregationis S. Officii suo more institutoque procedit sibi que propriam consuetudinem retinet; et etiam inferiora tribunalia in causis quae ad S. Officii tribunal spectant, normas ab eodem traditas sequantur oportet” (can. 1555, §1).

<sup>4</sup> XIV. BENEDEK, *Sacramentorum Poenitentiae* apostoli konstitúció, 1741. június 1, in: *AAS* 9 [1917] Pars II, 505-508.



gyónót a hatodik parancsolat elleni bűnre csábítja (n. 1-70), és csak az utolsó címben, mindössze négy pontban érinti a *crimen pessimum* kérdését, amely a klerikus homoszexuális magatartására vonatkozik (n. 71), ezzel egyenlő megítélés alá helyezve a kiskorúakkal való visszaélést és a bestialitást (n. 73).

A rendelkezés egyáltalán nem volt kimerítő és csak az évtizedek folyamán, lassú fejlődés során kristályosodott ki napjainkra egy sokkal átfogóbb normatíva.

1962-ben XXIII. János pápa engedélyezte az 1922-es rendelkezés újranyomatását, kiegészítve a szöveget egy rövid eligazítással. Ezek a példányok jórészt nem kerültek kiosztásra: a II. Vatikáni Zsinat javaslatai, az új Egyházi Törvénykönyv és a Római Kúria reformja fényében sürgőssé vált a büntető jog felülvizsgálata és átdolgozása is. Tény, hogy a Szent Hivatal az 1965-ös névváltozás – Hittani Kongregáció – és a Római Kúria 1988. évi megreformálása<sup>5</sup> után is illetékes maradt a bűnbocsánat szentségének méltóságát érintő kérdésekben, és a gyakorlatban továbbra is a *Crimen Sollicitationis* előírásait követték.

További nehézséget jelentettek azok az esetek, amikor egy pap erkölcstelen magatartása nem kapcsolódott a bűnbocsánat szentségéhez, illetve ha az kiskorúakat érintett. Ezen esetek egy része a papszentelésből fakadó kötelezettségek alóli felmentés („laicizálás”) kérését vonta maga után, amelyben 1989-ig a Hittani Kongregáció volt illetékes, majd 1989 s 2005 között az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció, 2005 óta a Kléruskongregáció.

Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv rendelkezése tömör: az a klerikus, aki a hatodik parancsolat elleni büntetendő cselekményt erőszakkal vagy fenyegetéssel vagy nyilvánosan vagy tizenhat éven aluli kiskorúval követ el, megfelelő büntetésekkel büntetendő, nem kivéve a klerikusi

<sup>5</sup> II. JÁNOS PÁL, *Pastor Bonus* apostoli konstitúció, 1988. június 28., in: *AAS* 80 [1988] 841-912.

állapotból való elbocsátást sem (1395. kán. §2). A Kódex rendelkezése értelmében, ezeket a pereket az egyházmegyékben kell lefolytatni; a bírósági ítéletek ellen a Rota Romanához lehet fellebbezni, a büntető dekrétumok ellen, közigazgatási úton, a Kléruskongregációhoz.

1994-ben a Szentszék engedélyezte, hogy az Amerikai Egyesült Államokban a kiskorúval való szexuális visszaélés bűncselekmény meghatározásánál a kanonikus életkor 18 év legyen, és a bűncselekmény elévülését 10 évre emelték, attól számítva, amikor az áldozat betöltötte a 18 évet. Jelezték, hogy a püspökök illetékesek lefolytatni egyházmegyékben az eljárást. A fellebbezések továbbra is a Rota Romana-nak voltak fenntartva, illetve közigazgatási úton a Kléruskongregációnak. Ebben az időszakban (1994-2001) nem történt semmiféle utalás a Hittani Kongregáció joghatóságára.

A kegyet 1996-ban kiterjesztették Írországra is.

## **2. *Sacramentorum sanctitatis tutela*, 2001. április 30.**

Időközben a Római Kúria megvitatta a szexuális visszaélések körüli különleges eljárások kérdését, és 2001. április 30-án megjelent az új rendszabályozás, II. János Pál pápa *Sacramentorum sanctitatis tutela* (A szentségek szent jellegének védelme) kezdetű motu proprioja, amely kihirdeti a legsúlyosabb bűncselekményekkel kapcsolatos jogszabályokat<sup>6</sup>, és amelyek azonnal törvényerőre lépnek.

Néhány héttel később, 2001. május 18-án, az új normatívát megküldték minden püspöknek, a Hittani Kongregáció akkori prefektusának, illetve titkárának, Joseph Ratzinger

---

<sup>6</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 30 aprilis 2001.

bíboros és Tarcisio Bertone érsek aláírásával ellátott levél kíséretében<sup>7</sup>.

A szabályozás újdonsága abban áll, hogy messze-menően túllép a *Crimen Sollicitationis* hatáskörén, amely gyakorlatilag csak a bűnre csábítás büntetével foglalkozott, és kifejezetten felsorolja a Kongregációnak fenntartott leg-súlyosabb bűncselekményeket. Korábban, a *Pastor Bonus* apostoli konstitúció mindössze annyit mondott, hogy a Hittani Kongregáció különleges bíróságként ítélkezik a hit elleni bűntények, valamint az erkölcs és a szentségekkel való legsúlyosabb visszaélések ügyében.<sup>8</sup>

A *Sacramentorum sanctitatis tutela* rendelkezései értelmében, a Hittani Kongregációnak vannak fenntartva a szent-ségek kiszolgáltatása körüli és az erkölcs elleni következő legsúlyosabb bűncselekmények:

1. az **Eucharisztia szentsége** ellen elkövetett bűnök, azaz:

- az átváltoztatott színek meggyalázása, vagy szentségtörő célra való elvitele és magánál tartása (CIC 1367. kán., illetve CCEO 1442. kán.);
- az eucharisztikus áldozat liturgikus cselekményének megkísérlése vagy szimulálása (CIC 1378. kán., §2, n. 1 és 1379. kán., illetve CCEO 1443. kán.);
- az apostoli folytonosság nélküli és a papság szentségét el nem ismerő egyházi közösségek papjaival vagy szolgálattevőivel való koncelebráció (CIC 908 és 1365 kán., illetve CCEO 702. és 1440. kán.);
- az egyik anyagnak a másik nélküli szentségtörő céllal történő, vagy akár mindkettőnek eucharisztikus ünneplés nélküli átváltoztatása (CIC 927. kán.);

<sup>7</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas quorum interest: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 18 maii 2001, in: *AAS* 93 [2001] 785-788.

<sup>8</sup> “Delicta contra fidem necnon graviora delicta tum contra mores tum in sacramentorum celebratione commissa, quæ ipsi delata fuerint, cognoscit atque, ubi opus fuerit, ad canonicas sanctiones declarandas aut irrogandas ad normam iuris, sive communis sive proprii, procedit” (*Pastor Bonus*, Art. 52).

2. a **bűnbocsánat szentsége** ellen elkövetett bűnök, vagyis:

- a bűntárs feloldozása a hatodik parancsolat elleni bűnben (CIC 977. kán. és 1378. kán. §1, illetve CCEO 1457. kán.);
- a gyónás folyamán vagy annak alkalmából vagy annak ürügye alatt a gyónónak a gyóntatóval való hatodik parancsolat elleni bűnre való csábítása (CIC 1387. kán., illetve CCEO 1458. kán.);
- a gyónási titok közvetlen megsértése (CIC 1388. kán. §1, illetve CCEO 1456. kán. §1).

3. az **erköles elleni** bűn: azaz klerikusok által 18 éven aluliakkal a hatodik parancsolat ellen elkövetett bűncselekmények.<sup>9</sup>

A felsorolás végén kifejezetten s ismételt megemlítést nyer, hogy a Hittani Kongregációnak kizárólag az itt felsorolt bűncselekmények vannak fenntartva.

A levél, a továbbiakban, közli azokat a speciális eljárási szabályokat, amelyeket ilyen súlyos bűncselekmények esetében be kell tartani, beleértve a büntetések meghatározására vonatkozó szabályokat és a büntetések kiszabását.

A megyéspüspök, ha valószínű értesülést kap egy ilyen büntetendő cselekményekről, előzetes vizsgálatot végez, majd köteles értesíteni a Hittani Kongregációt, amely magához vonhatja az eljárást, de az eljárás lefolytatását rábízhata a helyileg illetékes ordináriusra is. Az elsőfokú ítélet ellen kizárólag a Kongregációhoz lehet fellebbezni. Az egyházmegyékben létesített bíróságokban kizárólag papok tölthetik be a bíró, az ügyész, az ügyvéd és a jegyző hivatalát és az egyházmegyei szakasz befejeztével az ügy minden iratát haldéktalanul el kell küldeni a Hittani Kongregációnak.

---

<sup>9</sup> Az 1983-as kánonjogi törvény életbelépését követően egy ideig bizonytalan volt, hogy a legsúlyosabb bűncselekmények közül melyek maradnak ennek a dikasztériumnak a hatáskörében. Csak a *Sacramentorum sanctitatis tutela* motu proprio sorolta ismét a Hittani Kongregáció kizárólagos hatáskörébe a pedofil bűntetteket.

Ezen büntetendő cselekmények esetében az elévülési idő tíz év, amit a kiskorú elleni szexuális visszaélés esetén annak nagykorúvá válása napjától kell számítani.<sup>10</sup>

Ezek az eljárások pápai titok alá esnek, ami a kánonjogban a legszigorúbb titokfajta.

### 3. A hatályos jogszabályok, 2010. május 21.

A Szentatya kifejezett kívánságára, a Hittani Kongregáció 2010-ben módosította a *graviora delicta*ról szóló szabályokat. Az előző normák közzététele óta eltelt kilenc évben a gyakorlatban a Hittani Kongregáció élt azokkal a „felhatalmazásokkal”, amelyekkel II. János Pál felruházta. Mivel a „felhatalmazások” általában függenek a pápák akaratától és meghatározott időre szólnak, megválasztása után XVI. Benedek pápa azonnal kifejezte azt a kívánságát, hogy a Hittani Kongregáció meghatalmazásait foglalják rendszabályba.<sup>11</sup>

A 2010. május 21-i dátumot viselő „A legsúlyosabb bűncselekményekkel kapcsolatos jogszabályok”<sup>12</sup> lényegében a 2001. május 18-án kiadott normákat veszi alapul, és jóllehet új elemeket is tartalmaz, elsősorban az a célja, hogy egységes szerkezetbe foglalja a már meglévő rendelkezéseket és az Egyház jogrendjének szerves részévé tegeye azokat.

---

<sup>10</sup> 2002. november 7-én II. János Pál pápa felhatalmazta a Hittani Kongregációt, hogy egyes esetekben, indokolt kérésre, eltekintsen az elévüléstől (tehát már elévült esetekben is ítélkezhet, ha az ügy súlya úgy kívánja) s ezt általában meg is teszi.

<sup>11</sup> Lásd Mons. Charles J. Scicluna, a Hittani Kongregáció ügyészének szavait a dokumentum szentszéki sajtóbemutatóján (tudósítás a *Magyar Kurír* honlapján: <http://www.magyarurir.hu>).

<sup>12</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de gravioribus delictis*, 21 máii 2010, in: *AAS* 102 [2010] 419-430.

Az új rendelkezést már aznap, 2010. május 21-én jóváhagyta a Szentatya<sup>13</sup>, és szintén enapi keltezésű a Hittani Kongregáció rövid levele, William J. Levada bíboros-prefektus és Luis F. Ladaria érsek-titkár aláírásával, amelyben értesítik a püspököket és más érdekelt előljárókat a módosításokról<sup>14</sup>, és amelyhez egy részletes ismertetést mellékelnek, felsorolva az egyes újításokat<sup>15</sup>.

A Hittani Kongregáció hivatalos honlapján<sup>16</sup> jelenleg hét nyelven olvasható az új jogszabály, míg a püspököknek írt levél a módosításokról öt nyelven. Mivel ez utóbbi nem kimerítő és csak az új elemeket illetve a módosításokat sorolja fel, viszont az új jogszabályok részletekbe menően törvénykeznek, jelen írásunkban igyekszünk a közéletet választani.

### 3.1 A Hittani Kongregációnak fenntartott legsúlyosabb bűncselekmények

Még mielőtt az egyes *graviora delicta* felsorolná és részletezné, a rendelkezés rögzíti, hogy ezen bűntények esetében, a Szentatya megbízásából, a Hittani Kongregáció illetékes ítélni a bíborosok, a pátriárkák, a pápai követek, a püspökök és mindazon személyek fölött amelyeket a CIC 1405. kán. §3 illetve a CCEO 1601. kán. sorolnak fel. Az Egyházi Törvénykönyv értelmében csak a Szentatyanak van joga ítélni ezen személyek fölött (1405. kán. §1), vagyis a

<sup>13</sup> *Rescriptum ex Audientia*, in: AAS 102 [2010] 419.

<sup>14</sup> *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica e agli altri Ordinari e Gerarchi interessati circa le modifiche introdotte nelle «Normae de gravioribus delictis»*, 21 maggio 2010, in: AAS 102 [2010] 431.

<sup>15</sup> *Breve relazione circa le modifiche introdotte nelle Normae de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, in: AAS 102 [2010] 432-434.

<sup>16</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/)

pápa saját jogának gyakorlását ruházza a Hittani Kongregációra.<sup>17</sup>

Újdonságként a 2001-es szabályozáshoz képest, első helyen **a hit elleni** büntetendő cselekményeket ismerteti a rendelkezés (CIC 751. és 1364. kánn., CCEO 1436. és 1437. kánn.): az eretnokség (hitigazság makacs tagadása), a hitehagyás (a keresztény hit teljes elutasítása) és a szakadárság (a pápának való alárendeltség, illetve az egyházi közösség megtagadása)<sup>18</sup>, melyeknek esetében a Kongregáció csak fellebbezési, illetve feljebbviteli fórum, ugyanis a helyi ordinárius kötelessége a büntetés kiszabása, illetve a per lefolytatása<sup>19</sup>.

A **szentségek kiszolgáltatása** körüli legsúlyosabb bűncselekmények szabályozásában több módosítás is történt.

1. Az **Eucharisztia szentsége** ellen elkövetett bűnök esetében külön cím alá került a szentmise bemutatásának illetéktelen kísérlete illetve színlelése, valamint pontosítást nyert a kenyér és/vagy a bor szentségtörő céllal történő átváltoztatása, egyben törölve az Egyházi Törvénykönyvre való utalást.

A következő legsúlyosabb bűncselekmények vannak fenntartva a Hittani Kongregációnak<sup>20</sup>:

- az átváltoztatott színek szentségtörő célra való elvitele és magánál tartása, illetve azok meggyalázása (CIC 1367. kán.<sup>21</sup>, illetve CCEO 1442. kán.);<sup>22</sup>
- az eucharisztikus áldozat liturgikus cselekményének megkísérlése (CIC 1378. kán., §2, n. 1);<sup>23</sup>

<sup>17</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 1, §2.

<sup>18</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 2, §1.

<sup>19</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 2, §2.

<sup>20</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 3, §1.

<sup>21</sup> Ezzel kapcsolatosan lásd még: PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Responsum ad propositum dubium*, 4 iunii 1999 [3.7.1999], in: *AAS* 91 [1999] 918.

<sup>22</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 3, §1, 1<sup>o</sup>.

- az eucharisztikus áldozat liturgikus cselekményének szimulálása (CIC 1379. kán., illetve CCEO 1443. kán.);<sup>24</sup>
- az apostoli folytonosság nélküli és a papság szentségét el nem ismerő egyházi közösségek papjaival vagy szolgálattelvőivel való koncelebráció (CIC 908 és 1365 kán., illetve CCEO 702. és 1440. kán.);<sup>25</sup>
- az egyik vagy mindkét anyagnak szentségtörő célra történő átváltoztatása, eucharisztikus ünneplés keretében vagy azon kívül;<sup>26</sup>

2. A **bűnbocsánat szentsége** elleni legsúlyosabb büntetendő cselekmények esetében is jelentős változtatások történtek: bekerült az illetéktelen gyóntatás, illetve annak színlelése, a gyónásban elhangzottak technikai eszközzel történő rögzítése és nyilvánosságra hozatala, valamint a gyónási titok közvetlen megsértése kibővült a közvetett megsértés büntényével.

Így, a Hittani Kongregációnak fenntartott legsúlyosabb bűncselekmények e területen.<sup>27</sup>

- a bűntárs feloldozása a hatodik parancsolat elleni bűnben (1378. kán. §1, illetve CCEO 1457. kán.);<sup>28</sup>
- a szentségi feloldozás megadásának megkísérlése, vagy a szentségi gyónás illetéktelen meghallgatása (CIC 1387. kán. §2, n. 2);<sup>29</sup>
- a szentségi feloldozás megadásának színlelése (CIC 1379. kán., illetve CCEO 1443. kán.);<sup>30</sup>
- a gyónás folyamán vagy annak alkalmából vagy annak ürügye alatt a gyónónak a gyóntatóval való hatodik parancsolat elleni bűnre való csábítása (CIC 1387. kán., illetve CCEO 1458. kán.);<sup>31</sup>
- a gyónási titok közvetlen vagy közvetett megsértése (CIC 1388. kán. §1, illetve CCEO 1456. kán. §1).<sup>32</sup>

<sup>23</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 3, §1, 2<sup>o</sup>.

<sup>24</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 3, §1, 3<sup>o</sup>.

<sup>25</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 3, §1, 4<sup>o</sup>.

<sup>26</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 3, §2.

<sup>27</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §1.

<sup>28</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §1, 1<sup>o</sup>.

<sup>29</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §1, 2<sup>o</sup>.

<sup>30</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §1, 3<sup>o</sup>.

<sup>31</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §1, 4<sup>o</sup>.

<sup>32</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §1, 5<sup>o</sup>.



– a gyónásban akár a gyónó, akár a gyóntató részéről elhangzottaknak bármilyen technikai eszközzel történő rögzítése és rosszindulatú nyilvánosságra hozatala, akár igaz az, akár hamis<sup>33</sup>, és amely a Szentszéknek fenntartott önmagától beálló kiközösítést vonja maga után.<sup>34</sup>

3. Szintén újdonság a jogszabályban, hogy a Hittani Kongregáció hatáskörébe utalja **az egyházi rend szentsége** elleni súlyos bűncselekményt, a nők pappá szentelésére tett kísérletet.<sup>35</sup> A kísérlet, hiszen az érvényes felszentelés nem valósul meg, mind a szentelést megkísérlő, mind a „felszentelt” nő számára a Szentszéknek fenntartott önmagától beálló kiközösítést vonja maga után.<sup>36</sup>

4. Az **erkölcs elleni** legsúlyosabb bűncselekmények terén a meglévő jogszabály egyrészt módosul, másrészt kibővül egy újabb esettel. Eszerint a Hittani Kongregációnak vannak fenntartva:

– a klerikusok által 18 éven aluliakkal a hatodik parancsolat ellen elkövetett bűncselekmények, amellyel egyenlő megítélés alá esnek az értelmileg fogyatékos személlyel elkövetett hasonló visszaélések;<sup>37</sup>

– a 14 évesnél fiatalabb kiskorút ábrázoló pornográf képek bármilyen úton vagy eszközzel történő megszerzése, birtoklása és terjesztése klerikus részéről.<sup>38</sup>

Az új normatíva a legsúlyosabb büntetendő cselekmények elévülési idejét (CIC 1362. kán. §2, illetve CCEO 1152. kán. §3) a korábbi tíz évről húszra emeli, de a Hittani

<sup>33</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §2.

<sup>34</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Decretum quo, ad Poenitentiae sacramentum tuendum, excommunicatio latae sententiae illi quicumque ea quae a confessario et a poenitente dicuntur vel per instrumenta technica captat vel per communicationis socialis instrumenta evulgat, infertur*, 23 septembris 1988, in: *AAS* 80 [1988] 1367.

<sup>35</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 5.

<sup>36</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Decretum generale De delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris*, 19 decembris 2007, in: *AAS* 100 [2008] 403.

<sup>37</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 6, §1, 1<sup>o</sup>.

<sup>38</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 6, §1, 2<sup>o</sup>.

Kongregáció egyes esetekben felmentést is adhat az elévülés alól<sup>39</sup>. A kiskorú elleni szexuális visszaélés esetében az elévülés azon a napon kezdődik, amikor a kiskorú betölti 18 életévét.<sup>40</sup>

### 3.2 Eljárási szabályok

A jogszabály második része ismerteti az eljárást, amelyet a felsorolt fenntartott *graviora delicta* esetében be kell tartani. Itt csak a lényegesebb elemeket említjük meg.

A Kongregáció illetékessége kiterjed mind a latin, mind a keleti rítusú Egyházakra<sup>41</sup>, ítéleteihez nincs szükség a Szentatya jóváhagyására<sup>42</sup>. Az ilyen ügyekben eljáró helyi bíróságokban kizárólag papi személy lehet bíró, ügyész, jegyző és ügyvéd<sup>43</sup>, viszont a Hittani Kongregáció felmentést adhat a papság és a kánonjogi doktorátus követelménye alól<sup>44</sup>.

Változatlan maradt az az előírás miszerint az ordinárius, ha valószínű értesülést kap egy ilyen büntetendő cselekményekről, miután előzetes vizsgálat végez, köteles értesíteni a Hittani Kongregációt, amely magához vonhatja az eljárást, de az eljárás lefolytatását rábízhatja a helyileg illetékes ordináriusra, viszont érintetlen marad az elsőfokú ítélet elleni fellebbezés joga, amelyet kizárólag a Kongregációhoz lehet benyújtani.<sup>45</sup> Ha egy ügy közvetlenül a Kongregációhoz utalódik, az előzetes kivizsgálást végezheti maga a Kongregáció is, de ez nem kötelező, hiszen ez a helyi ordinárius joga.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 7, §1.

<sup>40</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 7, §2.

<sup>41</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 8, §1.

<sup>42</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 8, §3.

<sup>43</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 14.

<sup>44</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 15.

<sup>45</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 16.

<sup>46</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 17.

Az eljárási újítások között szerepel, hogy az ordinárius, illetve a bíróság elnöke, az ügyész kezdeményezésére, már az előzetes vizsgálat alatt is foganatosíthatják azokat az óvintézkedéseket a vádlottal szemben, amelyekről a CIC 1722. kán. illetve a CCEO 1473. kán. rendelkeznek, a botrányok megelőzésére, a tanúk szabadságának védelmére és az igazságszolgáltatás menetének biztosítására.<sup>47</sup>

Rendes esetben, az egyházi bíróság előtti büntetőperes eljárásról van szó<sup>48</sup>, de egyes esetekben a Hittani Kongregáció engedélyezheti a peren kívüli határozattal történő eljárást (CIC 1720. kán., illetve CCEO 1486. kán.)<sup>49</sup>, vagy bizonyos esetekben közvetlenül a Szentatya elé terjesztheti a leg súlyosabb és egyértelmű eseteket, a vádlottnak klerikusi állapotból történő elbocsátása és a cölibátus kötelezettsége alóli felmentése végett<sup>50</sup>.

A bűnbocsánat szentsége elleni legsúlyosabb bűncselekmények esetében a bíróság nem ismertetheti a feljelentő nevét sem a vádlottal, sem ügyvédével, a feljelentő kifejezett beleegyezése nélkül,<sup>51</sup> ugyanakkor a bíróságnak különös figyelemmel kell mérlegelnie a feljelentő szavahihetőségét<sup>52</sup> és mindent meg kell tenni a gyónási titok megsértésének elkerülése érdekében<sup>53</sup>.

A *graviora delicta* esetében az eljárások mindig *secretum pontificium* alá esnek<sup>54</sup>, amit a tömegtájékoztatásban előszeretettel úgy mutatnak be, mint az ilyen súlyos bűncselekmények eltitkolására irányuló törekvést és nem úgy, amit

<sup>47</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 19.

<sup>48</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 21, §1.

<sup>49</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 21, §2, 1°.

<sup>50</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 21, §2, 2°.

<sup>51</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 24, §1.

<sup>52</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 24, §2.

<sup>53</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 24, §3.

<sup>54</sup> *Normae de gravioribus delictis*, Art. 30, §1.

valójában jelent, vagyis az ügyben érintettek személyiségi jogainak védelmét. Tehát, a pedofil bűncselekmények esetében például a pápai titok kötelezettsége nem korlátozza az áldozat azon jogát, hogy feljelentést tegyen a világi hatóságoknál.

#### 4. Befejező gondolatok

Az új normatíva főleg azért váltott ki nagy érdeklődést, mert a tömegtájékoztatás az utóbbi években különösen nagy, s gyakran tendenciózus, teret szentelt az egyházi személyek kiskorúakkal elkövetett visszaélései botránnyainak.

Bár a rendelkezés általában pozitív fogadtatásban részesült, a bírálatok sem maradtak el. Mintegy válaszként a kritikákra, fontos kiemelni, hogy teljes egészében egyházi jogszabályról van szó, így legalább két szempontot kell figyelembe venni:

– a rendelkezés az Egyház belső jogrendjének részét képezi és azt szabályozza, hogy az Egyházon belül miként kell eljárni, tehát nem rendelkezhet a világi jog illetékességébe tartozó vonatkozásokról (már csak az Egyház és az állam elválasztásának elvéből fakadóan sem), illetve az Egyház küldetése szempontjából és szemszögéből tekintve egyaránt legsúlyosabb bűncselekménynek számítanak olyan bűntettek, amelyek külső megfigyelők számára más-más megítélés alá esnek;

– a rendelkezés az Egyház egészére érvényes, miközben az egyes országok világi jogszabályai egymástól eltérőek lehetnek.

Ugyanakkor, bár kánonjogi rendelkezéssel állunk szemben, a Szentszék állásfoglalása egyértelmű: amely országokban ezen legsúlyosabb bűncselekmények valamelyikének feljelentését a világi jogszabályok kötelezővé teszik, ott minden további nélkül meg kell tenni azt.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Lásd az *Avvenire* olasz napilap 2010. március 13.-i számában közölt interjút Mons. Charles J. Sciclunával, a Hittani Kongregáció ügyészével (fordítása a *Magyar Kurír* honlapján olvasható: <http://www.magyarKurir.hu>)

HORVÁTH ISTVÁN

**Az örökös szentségimádást  
elrendelő körlevél és gyakorlati megvalósítása**

„Az Eukarisztikus Krisztust imádás illeti meg. Ez a tétel két dogmából következik. Egyik az, hogy Jézus teljes mivolta szerint van jelen az Eukarisztiában; a másik dogma, hogy Jézust Istennek kijáró tisztelet, vagyis imádás illeti meg.

Hosszú idő telt el addig, míg az Egyház ebből a dogmából levonta a fenti következményt és a dogmafejlődés addig jutott, hogy tételünket az újítókkal szemben a trienti zsinat dogmatizálta.” (DS 1656)<sup>1</sup>

„Az első ezer esztendőben a szentség misén kívüli imádása nem volt jellemző. (...) Az ezredfordulótól kezdve jött szokásba az Oltáriszentség meglátogatása (visitatio Sacramenti). Első adatunk Beckett Szent Tamás életéből való. Assisi Szent Ferenc és Szent Klára különösen is előmozdította az Eukharisztia tiszteletét.”<sup>2</sup>

Hálálkodnunk kell az isteni gondviselésnek azért, hogy egyházmegyénket évszázadok folyamán Oltáriszentség imádásában jeleskedő, illetve erre nevelő főpapokkal áldotta meg.

E püspökök egyike volt Dr. Haynald Lajos (1852–1864) megyéspüspök.<sup>3</sup> Az egyházmegye ezidőtájt – a szó szoros és átvitt értelmében is – romos állapotban volt. Erdélybe jövevelekor leégett székesegyház, összedőlt rezidencia fogadta. A

---

<sup>1</sup> ELŐD István: *Katolikus Dogmatika*. Budapest 1978. 526.

<sup>2</sup> BARSÍ Balázs OFM: *Új Ember*. LXVII. évf. 14. (3268). 2011. április 3. 2.

<sup>3</sup> Kovács püspök segédpüspökökévé nevezték ki utódlási joggal, majd 1852. október 15-én Kovács Miklós püspök örökébe lépett. Vö.: FERENCZI Sándor: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*. Budapest – Kolozsvár 2009. 266–267.; MARTON József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*. In: *Studia Theologica Budapestiensia* 5. Budapest 1913. 142–143.

hívek jelentős hányada fogságban, elmenekülve, megfélemlítve szomorkodott.

Haynald püspök kiváló beszédeivel, körleveleivel bátorította papjait, híveit, s egyben eloszlatta a személyével szembeni kezdeti idegenkedést. Rajongásig szerették papjai és hívei egyaránt. Merész tervet szőtt: a gyulafehérvári püspökséget érseki rangra akarta emeltetni. Magasztos terve – sajnos – nem valósulhatott meg.<sup>4</sup>

Az 1001/1859. számú körlevele nagy horderejű, mindmáig kiható döntést tartalmaz. Több mint 150 éve hatályban van az egész egyházmegyét átfogó, egész napos szentségimádást elrendelő körlevél.<sup>5</sup>

Szükségesnek látszik kihangsúlyoznom azt a körülményt, amelyben ez a mennyei sugallatú intézkedés született. Haynald püspök Rómába, az örök városba Jézus földi helytartójához készül zarándokolni. Egy ilyen fontos út előtt a főpásztor összeszedetten imádkozhatott. Feltételezhető, hogy ily módon kaphatta a sugallatot a Szentlélektől az örökös szentségimádás bevezetésére. Nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy az egyházi év melyik szakaszában történt mindez: a nagyböjti szent idő küszöbén.

A püspök kifejti papjain keresztül szeretett híveinek, hogy miről szándékozik beszámolni Jézus földi helytartójának: „Megyek, hogy Ő előtte bizonyosságot tegyek hitetekről, mellyet mint istenes őseitek drága hagyományát a mult kor vészes viharai, s a jelen idők ezer veszedelmei közt hiven megőrzöttetek... Tanuságot akarok tenni a bennetek újra fölébredt vallásos szellem és egyházas öntudatról – mellyek a többi közt a gyakori és buzgó templomlátogatás, a húsvéti gyónás és áldozásnak évről-évre növekvő száma, ujjabb és ujjabb ájtatos egyletek keletkezése bizonyít.”<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Uo. 142–143.

<sup>5</sup> GyÉL. 513.

<sup>6</sup> GyÉL. 1001/1859. 1.

Az idézett körlevél-részlet arra enged következtetni, hogy elevenen élt elődeinkben az Oltáriszentség iránti imádás és lelki igény. Ezen igényt siet fokozni, illetve kielégíteni a szentségimádást elrendelő körlevél.

A főpásztor nyilván megteszi a nagyböjti gyakorlatok felsorolását: jócselekedetek gyakorlása, ima, böjt, keresztény önsanyargatás. Felhívja híveinek figyelmét a végső dolgokra, hogy ezen keresztül is visszatartsa őket a bűnök elkövetésétől. Külön hangsúlyt kap a penitencia-tartás és az Oltáriszentség méltó vétele. Kitér azokra, akik talán évek óta nem járulnak a szentségekhez. „Bárcsak ők is meghallanák Jézus szeretetteljes hívását és szívük, lelkük ajtaján bebocsátanak Őt. Ily módon, a bűneik által megsértett Istennel kiengesztelődve, lelkük nyugalomát nyernék vissza. A Megváltó kijelentése rájuk is érvényes lenne: Boldogok a tisztaszívűek, mert meglátják Istent (Mt 5, 8).”<sup>7</sup>

A híveiért aggódó püspök figyelmeztet, hogy ha sikerülne is elérni Isten kegyelméből mindezt, akkor is nehéz a tisztaságot híven megőrizni. „Sokfélék ugyanis a csábítások, melyek a gyenge embert megkörnyékezik, s szívét elkábítják. Minden eszközt vegyünk igénybe, melyeket egyházunk alapítója rendelkezésünkre bocsát.”<sup>8</sup>

A főpásztor egy ilyen felbecsülhetetlen eszközre tesz utalást a következőkben, és rátér a lényegre, hiszen ez a körlevélnek igazi mondanivalója.<sup>9</sup> Elrendeli a legméltóságosabb Oltáriszentség szünet nélküli imádását:

„...kedves Gyermekeim! Figyelmeteket ez alkalommal különösen fordítani, egyszersmind pedig annak áldásos használatát szeretetteljesen előkészíteni. Értem a legméltóságosabb oltári szentségnek szünetnélküli imádását, melyly más katolikus országokban leginkább a negyven órás ájtatosság alakjában a hívők nagy lelki elémentelére régóta örömmel gyakorol-

<sup>7</sup> GyÉL. 1001/1859. 3.

<sup>8</sup> Uo.

<sup>9</sup> Uo.

tatik, és Erdély egyházában is egykoron a keresztyén katolikus híveknek jó alkalmat szolgáltatott szent hitük nyilvánítása- és szilárdítására, Isten iránti szeretetők gyakorlatára, lelkők enyhítésére s szorongatott szívöknek megvigasztalására; de az idők viszontagsága miatt szokásból ismét kiment.”<sup>10</sup>

Figyelemre méltó az arra vonatkozó kitétel, hogy Erdélyben már volt hasonló gyakorlat a hívek szeretetének kifejezésére és hitük elmélyítésére. Ugyanakkor szomorkásan jegyzi meg, hogy ez „szokásból kiment az idők viszontagsága miatt”.<sup>11</sup>

A püspök nemcsak általánosságban szól az egész napos szentségimádás bevezetéséről, hanem részletes taglalásba bocsátkozik. A szentségimádás kezdési időpontja *ötvened vasárnap* (Hamvazószerda előtti vasárnap). Az „indulás helye” nem lehet más, mint a gyulafehérvári ősi székesegyház. Ezzel a döntéssel is kidomborodik, hogy a körlevél szerzőjének szívügye a főpásztor körüli egység elmélyítése. Ennek az egységnek személyes biztosítéka a püspök, mint apostolutód és egyben a papi hatalom teljességének birtokosa.

A szentségimádást szorgalmazó püspök a továbbiakban rendelkezik, hogy az év minden napján az egyházmegye valamelyik anya-, fiók-, vagy zárdatemploma lesz soros az imádásban.

Az imádás időtartamát nem bírzza nincs a plébánosok belátására. Pontosít: reggeltől estig tartandó. Az Oltári-szentséget a legfelségesebb szentségként említi. Buzdítja híveit, hogy minél nagyobb számban örömmel gyűljenek össze a szentségben valóságosan jelenlévő Krisztus imádására. Arra is felkéri híveit, hogy mások bűneiért, szidalmazásért, közönyösségért, hanyagságért, a méltatlan, szentségtörő áldozásokért is engesztelésüknek adjanak hangot.

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> Uo.



A körlevélből a hozzáértő olvasó talán hiányolná a szentáldozásra való buzdítást, melynek elmaradásáért a janzenizmus hatását vélhetné felfedezni, ha nem jönne a végén a felszólítás: „Őt, a bűnön győzedelmeskedő Isten-embert minél gyakrabban szentségileg veszitek, üdvösségetek minden veszedelmei felett diadalmaskodva az élet harcát győzelmesen harcoljátok.”<sup>12</sup>

Paradoxonnak tűnik, hogy e körlevél értelmében *ötvened vasárnap* kezdődik az egyházmegyét átfogó szentségimádás a károlyfehérvári (gyulafehérvári) székesegyházban. Szintén egy 1859-es keltezésű, 666. számú körlevél közli az egész éves szentségimádási beosztást. Utóbbi püspöki rendelkezés január 1-jei dátummal szintén a gyulafehérvári székesegyházat jelöli meg kiindulópontnak. Valószínűsíthető, hogy ez a „január 1-je” az 1860. év első napjára vonatkozik.

A Haynald Lajos püspök által elrendelt örökös szentségimádás napi beosztása – a fontosabb katolikus központokra szorítkozva<sup>13</sup> – a következőképpen mutatott:

Január	1.	– Károlyfehérvár (székesegyház)
	2.	– Abrudbánya
	3.	– Alvinc
	4.	– Borbánd
	6.	– Enyed
Február	13.	– Tövis
	3.	– Kolozsvár (plébániatemplom)
	8.	– Torda
Március	28.	– Segesvár
	6.	– Kozmás
	22.	– Somlyó
	23.	– Szentdomokos
Április	30.	– Fogaras
	3.	– Ditró
	5.	– Remete

<sup>12</sup> GyÉL. 1001/1859. 3.

<sup>13</sup> A püspöki beosztás az egyházmegye egészét átfogja plébániákkal és egyéb egyházi intézményekkel együtt. Helyszúke miatt szándékosan hozom csak a jelesebb plébániákat.

	6.	– Szárhegy
Május	1.	– Mikháza
	3.	– M.vásárhely
	27.	– Udvarhely
	30.	– Szeben
Június	19.	– Déva
	22.	– Felvinc
Július	5.	– Dés
	31.	– Radnót
Augusztus	6.	–Cs.Szent-györgy
	30.	– Alfalu
Szeptember	2.	– Killyénfalva
	25.	– Sz.Ivány
	30.	– Kászonújfalu
Október	2.	– Ernye
	23.	– Oroszhegy
	31.	– Vágás
November	24.	– Hátczeg
	28.	– Szász-Régen
	29.	– Torockó
December	17.	– C.Mindszent
	19.	– Szék
	31.	– Mindszent (Kajántó).

Egy kis településnek – Nagyhalmágnak<sup>14</sup> – a helyettes plébánosa, Fentős Donát, 505/1860-as számú felfolyamodványa értékes dokumentum az utókor számára.

Fentős Donát lelkipásztor objektív tényeket tár fel, mondhatni restelkedve, hogy miért nem tud „kellő ünnepéllyel” szentségimádást tartani Nagyhalmágyon:

„Reggel 6 órától délelőti 6 óráig a szentségimádást megtartani nem lehet, mivel mind a mellett, hogy a Katolikus Közönségnek saját imaháza nem lévén, egész nap tartó Szent-ség Kitével szertartásunkkal a görög egyesült Atyafiaknak

<sup>14</sup> Nagyhalmágy 1775-ben alakult. Templomának patrónusa Szent József. 1867-ben (a katalógus keletkezési éve) Kőrösbányáról látták el. A lélekszám a materben (Kőrösbányán) 87, a filiákban 50 (a nagyhalmágyi lélekszám külön feltüntetve nem szerepel). Liturgia nyelve: magyar és német. *Catalogus Venerabilis Cleri Diocensis Transilvaniensis*, pag. 17. no.6.

akadályul lennénk a vasárnap megülésében, még hozzájárul, hogy csekély számban vannak katolikus hívek... Karácson, Húsvét és Pünkösd másnapján a kistemplom megtelik, mely nagyobb számú gyülekezetet a Kir. Hivatalnokok és Reformátusok megjelenése leginkább eszközöl.”<sup>15</sup> Az előbbi levélrészletből kitűnik a szentségimádás időtartama: 12 óra. Továbbá a levél, a jelzett kistelepülésen uralkodó ökumenikus hangulatot is idézi, mely – amint ismeretes – nem mindig és nem mindenütt volt jellemző a 19. és az azt megelőző századokban. Nagyhalmágyon a katolikusok voltak a *haszonélvezői* ennek a felekezetek közti békés viszonyulásnak, ugyanis görög templomban misézhettek, illetve református hívek is jelenlétükkel megtisztelték ezeket az alkalmakat.

Az említett helyettes plébános levelét ekként folytatja: „...1859-ben megtartottam a szentségimádást, hasonló körülmények közt most is megtarthatom, ti. sz.mise kezdetével a Szentséget kiteszem. Evangelium után alkalmi beszédet tartok. Sz.mise végeztével Tantum ergo és Genitori hymnuszt énekelve az ájtatosságot bevégezem. Délután semmi teendő nem lévén, mint hogy nints ki óránként a Szentség imádáson megjelenve egymást folytonosan felváltaná, még iskolai gyermekeket sem lehetvén oda rendelve alkalmazni, kik az imálandó szentség melletti szokott térdelést megtennék: így a szentségimádási ájtatosságnak egyszerű megtartása iránti Ő Excellenciájának kegyes további rendeletét vagy jóváhagyását alázatosan kérem.”<sup>16</sup> Hálásak lehetünk e plébánosnak, kinek jóvoltából megtudjuk, hogy az éppen elrendelt szentségimádás hogyan zajlott: kitett monstranciával mutatta be a szentmise-áldozatot, mely a korabeli liturgikus előírásoknak minden bizonnyal megfelelt. Óránként lehetett váltaniuk egymást, s legalább egy hívőnek jelen kellett lennie a kitett szentségnél. A

<sup>15</sup> GyÉL, 529.

<sup>16</sup> Uo.

szentség előtt térdelő testhelyzetben imádkoztak, az Istenimádás egyértelmű jelét adva.

Fentős Dónát helyettes plébános alázatos hangvétellő, tanácsot, útbaigazítást kérő jelentése nem maradhatott válasz nélkül. Az 505/1860. számú leiratban ez áll: „...megrendelem azt, hogy Nagyhalmágyon az Oltáriszentség imádásának ünnepélyét tartsa meg akkor, midőn legcélszerűbbnek látja, és oly renddel, mely tekintve a helyi körülményeket, legalkalmasabb lenne a hívek lelki üdvének előmozdítására”. Aláírja: Ráduly János püspöki vikárius.<sup>17</sup>

Bölcs meghagyása ez Ráduly vikáriusnak, mely a „hívek lelki üdvének előmozdítását” szolgálja. Az 1859-ben Haynald püspök által elindított szentségimádási gyakorlat, mindaddig, amíg a mindenkori főpásztorok ezt a célt magukénak vallják, lelki szükséglete lesz főegyházmegyénk katolikus híveinek.

---

<sup>17</sup> Ráduly János dr. szül. Futásfalva 1798. február 12. Gyulafehérváron a püspökségen protokollista, Magyarigenben helyettes plébános, a Teológia rektora, 1870: nagyprépost és vikárius. Vö: FERENCZI Sándor: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*. Budapest – Kolozsvár 2009. 381–382.

BAKÓ CSONGOR-ISTVÁN

## Istenhitről tanúskodó jelek Viktor Frankl életművében

**Abstract:** The present study tries to approach a few less known aspects of Viktor E. Frankl's life-work. The famous Viennese medic-philosopher believed that besides sexuality and death, the personal religiosity is the third basic existential phenomena, which must be concealed in public, and must be taken care and execute in the man's private sphere. But the master who thought and taught seriously the meaning of life was basically a religious and God believing human. These signs are searched and revealed by this comprehensive work. The first part the approach is made by the help of few biographical moments of the world-famous psychiatrist's life and along of the main lines of his particular religious-philosophy.

**Keywords:** personal religiosity, self-transcendence, unconditional faith, spiritual dimension, critics of psychologism, responsible freedom.

*„Kívülről alig vette volna észre valaki,  
hogy Viktor mélyen hívő ember volt.” (Eleonore Frankl)*

Viktor Emil Frankl (1905–1997) osztrák neurológus, pszichiáter és pszichológus, a freudi pszichoanalízis és az adleri individuálpszichológia után a harmadik bécsi iskolának nevezett logoterápia és egzisztenciaanalízis megalkotója. A második világháború idején három évig volt különböző koncentrációs táborokban, az általa kidolgozott emberkép és elmélet ottani élményei során nyerte első, tragikus megerősítését. 1946 és 1970 között a Bécsi Ideggyógyászati Klinika igazgatója volt. Számos egyetemen tanított vendégprofesszorként. A kaliforniai Amerikai Nemzetközi Egyetemen logoterápiái tanszéket alapított. Harminckét könyve jelent meg, összesen harmincnyelc nyelven. *Man's Search for Meaning* című műve csak az Amerikai Egyesült Államokban több mint ötmillió példányban kelt el. 1997-ben halt meg Bécsben, melynek 1995 óta díszpolgára volt.

Viktor Frankl már a második világháború előtt felfedezte, hogy az egzisztenciális krízis, a határhelyzetek túlélése akkor bír a legnagyobb eséllyel, ha valaki képes

értelmességet látni, megérezni és megvalósítani a saját konkrét élethelyzetében. Az értelem Frankl szerint minden szituációban föllelhető, bár nem mindig nyilvánvaló. Amit az értelem akarása címszóval jelölt, azt neki magának kellett megtapasztalnia és elszenvednie a munkatáborokban. Így adódott elő az a körülmény, hogy Frankl 1946-tól 1997. szeptember 2-án bekövetkezett haláláig nem szűnt meg hirdetni azon antropológiai tételt, miszerint az emberi lényt a legradikálisabban az értelmesség akarása, az értelem föllelése hatja át.

Frankl összes műveit szemlélve, elsősorban nekünk, hittudományi ismeretekkel rendelkezőknek, általában az tűnik fel, hogy bár gyakran megragadott, mégis rendkívül óvatosan értekezett teológiai és vallási színezetű kérdésekről. Azonban zseniális szellemiségéhez, egyedi életfelfogásához, páriát ritkító emberségéhez közeledve, választ kapunk a szóban forgó fejezethez való viszonyulására. Frankl professzornak ugyanis az volt a határozott álláspontja, hogy három dolgot el kell rejtteni a nyilvánosság elől: a személyes vallásosságot, a nemi aktus végrehajtását és az egyéni halál pillanatát. Szerinte a vallás, a szexualitás és a halál alapvetően egzisztenciális jelenségek, amiket az egyes embernek magánszférájában kell ápolnia és végrehajtania.<sup>1</sup> Többnyire tehát ez motiválta a hit-tartalmakhoz való ritka, visszafogott és viszonylag felszínes hozzáállását.

A logoterápia térhódítása óta mégis több olyan interdiszciplináris publikáció jelent meg, melyeknek kifejezett szándéka volt Viktor Frankl szellemi örökségének a teológiai-vallási eszmékkel való egybevetése, vagy párhuzamba állítása, olyan címszavakon keresztül, amelyek szinte valamennyi világvallásnak, illetve teológiai rendszernek is sajátjai, mint például: ember, személy, értelem(találás), szabad akarat (szabadság), közösség, párbeszéd, felelősség, humor, lelkiismeret,

<sup>1</sup> Vö. ZSÓK Ottó: *Az élet értelmét kereső ember*. In: TEMPFLI Imre–VENCSER László (szerk.): *Új ég és új föld*. Emlékkönyv Jäger Péter 65. születésnapjára. Szent Maximilián Lap- és Könyvkiadó, Budapest 2004, 96.

lélekgyógyászat, (önzetlen) szeretet, bűn, szenvedés, halál, szellem, kegyelem, önmeghaladás (öntranszcendencia képessége), transzcendencia (erre való ráirányulás), ima, hit, vallás, vallásosság, logosz, Isten.<sup>2</sup>

Ezen írások megközelítési szempontjaitól eltérően, az alábbiakban megpróbálom bemutatni Viktor E. Frankl életrajzának, valamint szellemi örökségének kifejezett, vagy csak érintőleges elemeit, utalásait, személyes teológiai-vallási nézeteire, hitbeli meggyőződésére vonatkozóan.

### Életrajzi mozaikok

Viktor Frankl, annak ellenére, hogy fiatal korában átment az ateizmus és a szkepticizmus fázisain, hívő zsidó ember volt, aki apja példájára magáévá tette a 19. században, Bécsben keletkezett Reformjudentum szellemi örökségét, ami miatt az ortodox zsidók nyilván nem kedvelték. Ugyanakkor büszke volt arra, hogy anyai ágon Raschi (1040–1105) és a híres Maharal, a prágai Löw rabbi (1525–1609) leszármazottja. Előbbiről a Biblia- és Talmud-magyarázathoz használt Raschi-írást nevezték el<sup>3</sup>, utóbbit két-három könyvében is idézi, és előfutárnak tartja abban a témában, amit ő dimenzionál-

<sup>2</sup> Vö. pl. BRUNCSÁK István: *A lelkiismeret*. Viktor E. Frankl és a hagyományos keresztény tanítás összevetése. In: *Pszichoterápia* XV/6 (2006) 442–448.; NAGYPÁL Szabolcs: *Az értelem megtalálása önmeghaladó párbeszédben*. Viktor E. Frankl gondolkodásának teológiai vonatkozásai. In: *Embertárs* V/4 (2007) 378–383.; VIK János: *Az élet értelmének kérdése – egy lehetséges út Isten felé?* Válaszkeresés a fundamentális teológia és a Viktor E. Frankl-i egzisztenciaanalízis és logoterápia párbeszédese kontextusában. In: NÓDA Mózes–ZAMFIR Korinna–DIÓSI Dávid–BODÓ Márta (szerk.): *Ideje az emlékezésnek*. Liber amicorum: a 60 éves Marton József köszöntése. Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2010, 261–272.

<sup>3</sup> Vö. BATTHÁNY Alexander: *Viktor E. Frankl élete és munkássága*. In: FRANKL, Viktor E.– LAPIDE, Pinchas: *Istenkeresés és értelemkérdés*. Párbeszéd. Értelmes Élet 7, Jel Kiadó, Budapest 2007, 95.

ontológiának nevez.<sup>4</sup> Frankl emberi nagysága és kimagaslóan humánus értékrendszere az ószövetségi kinyilatkoztatásból táplálkozott. Hitt az embert és világot felülmúló transzcendenciában, és hirdette, hogy a végső értelemhez, a Transzcendenciához (Istenhez) vezető út a mindennapi feladatok vállalásán át vezet.<sup>5</sup>

Írásaiban többször is kiemelte, hogy az emberi lény csak imago Dei-ként érthető, és csakis mint ilyen élhető meg a homo humanus, vagyis a humanissimum valósága saját magunkban. Az általa kidolgozott logoterápia és egzisztenciaanalízis is elképzelhetetlen Frankl zsidó gyökerei nélkül, habár az élet értelme keresésének és föllelésének őseredeti igénye nem zsidó, nem keresztény, nem buddhista, nem muzulmán, hanem szellememberi jelenség. Ezért a logoterápia minden emberhez szól, függetlenül vallási, társadalmi vagy nemi hovatartozásától, tudniillik az ember szellemi dimenziójánál fogva értelmes életre irányuló személy. Eredendően benne él a késztetés, hogy életének értelmét lássa, és azt meg is valósítsa. Ezt a logoterápiai szaknyelv az értelem akarásának motivációelméleti koncepciójaként írja le, és hangsúlyozza, hogy ez az irányultság nem vezethető vissza más pszichológiai tényezőkre.<sup>6</sup>

Ahogy valamennyi iskolaalapító pszichoterapeuta esetében történt – az élet és az életmű, a tudományos munkásság és az életvezetés szoros összefonódásáról van szó, valamint arról, hogy terápiájuk megalkotását egy-egy rendkívüli életesemény váltotta ki –, úgy Frankl életében is minden szinten meghatározó volt az a három esztendő, amit a nemzetszocialisták legkegyetlenebb légereiben kényszerült

<sup>4</sup> Vö. FRANKL–LAPIDE: *Istenkeresés és értelemkérdés*. 16.

<sup>5</sup> Vö. ZSÓK Ottó: *Viktor Emil Frankl (1905–1997) halálára*. In: *Mérleg* 33/3 (1997) 245–247.

<sup>6</sup> Vö. ZSÓK Ottó: *Az élet értelmét kereső ember*. Viktor Frankl életművéről. In: BODÓ Márta (szerk.): *Érték, értelem, lelkeség*. Közelítések a logoterápiához. Keresztény Szó könyvek 3, Verbum Kiadó, Kolozsvár 2009, 52.



eltölteni. A zsidó származású osztrák pszichiáter személyes keresztútjának 1942 és 1945 közötti, minden bizonnyal legsötétebb állomásait, a koncentrációs táborok megrendítő tapasztalatainak feldolgozását a *...mégis mondj igent az életre!* című könyvében tárja fel. Ebben az önéletrajzi fejezetben, az emberit mindig a személyes önfelülmúlás konkrét gyakorlata felől közelíti meg, és ennek alapján értékeli az átélt eseményeket. Az emberi méltóság megőrzését biztosító túlélési stratégiaként mutatja be a hit támogató szerepét, melynek igen nagy jelentőséget tulajdonít. A híres pszichológus, Gordon Willard Allport (1897–1967), akinek köszönhetően ez a kis beszámoló bestseller lett, az angol nyelvű kiadás előszavában ekképp nyilatkozott annak szerzőjéről: „Számos európai egzisztencialistától eltérően Frankl nem pesszimista, és nem is ateista. Éppen ellenkezőleg, olyan ember ő, aki rendületlenül szembenéz a mindenütt jelenlévő szenvedéssel és a gonosz erejével; aki meglepően reménytelen szemléli az ember azon képességét, hogy felül tud emelkedni nyomorán, és fel tud fedezni egy vezérlő, igaz valóságot.”<sup>7</sup>

A haláltáborban Viktor Frankl újra megtanulta érezni Istenbe vetett bizalmának az erejét, és ez a tanulási folyamat az ottani szenvedés közepette szorosán az imával függött össze. Íme, néhány epizód, ami ezt hivatott igazolni.

Az egyes tábori szelekciók utáni életben maradásukat isteni csodának minősítette. Világnézeti alapbeállítódásából következően, az Auschwitzban eltöltött első estén, saját döntési lehetőségéről lemondva, sorsát egy másik kéz irányítására bízta. Vallási érdeklődése tekintetében a lehető legbensőségebb hatást a lágér barakkjának valamely szögletében, vagy egy sötét, lezárt marhavagonban átélt rögtönzött imák és istentiszteletek váltották ki. A koncentrációs táborban eszmélt rá a hit mindenkori üzenetére, miszerint a megváltás csak a

<sup>7</sup> FRANKL, Viktor E.: *From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy.* Beacon Press, Boston 1959, 12.

szerepet által és a szeretetben lehetséges. A legnehezebb pillanatokban megszámlálhatatlanul sokszor sorolta el panaszait, vívódott válaszáért, kereste szenvedése és áldozata magyarázatát, lassú haldoklása értelmét, kérdéseit mindig az ég felé küldve. Betartotta azt az alapelvet, hogy a fontos döntések előtt ne akarjon a gondviselés fölébe kerekedni, hanem inkább engedje át magát a rá mért sorsnak. A tábori élet utolsó napján, azon megbízatása alkalmával, hogy az aznap meghalt három ember tetemét a szöges dróton kívül társaival együtt eltemesse, bekapcsolódott a rövid halotti imába, azt követően pedig, a halál előli vesszőfutásuk véghajrájaként, béke utáni vágyuknak adtak hangot a legmegfelelőbb pillanatoknak kijáró fohászukban. A finis szó jelentéstartalmának tisztázása kapcsán – ami egyszerre jelent véget és célt – állapítja meg, hogy az az ember, akinek nincs módja látni átmeneti létformájának végét, az arra sem képes, hogy olyan célt tűzzön ki maga elé, amiért érdemes élnie. Az orvosi lelkigondozás keretében, arra bízta sorstársait, hogy nézzenek szembe helyzetük komolyságával, és ne legyenek kicsiny hitűek, hanem őrizték meg bátorságukat annak tudatában, hogy küzdelmük bármennyire is kilátástalan, annak értelmétől és méltóságától semmi meg nem foszthatja őket. Lelkesedéssel hívta fel figyelmüket arra, hogy mindannyiukra bizakodással tekint le valaki, különösen ezekben a nehéz órákban, a sokuk számára közeledő utolsó pillanatban, legyen az egy barát, egy asszony, élő vagy halott, vagy éppen az Isten. És ez a bizonyos ő azt várja tőlük, hogy ne okozzanak csalódást neki, hogy ne szánalmasan szenvedjenek, hanem büszkén viseljék szenvedéseiket és helytálljanak haláluk óráján. Aztán beszélt az áldozat értelméről és lényegéről, ami abban rejlik, hogy olyan körülmények között kell meghozni azt, amikor éppen a sikerközpontú világban látszólag semmi sem érhető el. Továbbá kiemelte, hogy azok, akik közülük vallásos hitben éltek, könnyebben belátták ennek

a megközelítésnek helytálló voltát.<sup>8</sup> A táborból való szabadulás után, térdre borulva és égre emelt tekintettel, a Hállel-zsoltár egyetlen sora visszhangzik benne, és tör fel lelke mélyéből egyszerre kérő és hálaadó imádság formájában: „Az Úrhoz kiáltottam szorongattatásomban, meghallgatott és tág teret adott nekem” (Zsolt 118,5). Drámai önéletírásának utolsó soraiban pedig, erős hitének mintegy tanúbizonyságaként, az egészséges Isten-félelem gondolatát fogalmazza meg, eredeti módon: „A hazatalált ember mindezen élményeire az a felemelő érzés teszi fel a koronát, hogy ennyi szenvedés után semmitől sem kell félnie többé ezen a világon – Istenét leszámítva.”<sup>9</sup>

Utólag tehát Frankl beismerte, hogy imáit az örök Te meghallgatta, sőt az amerikai hadsereg általi kiszabadítása után, második születéssel és termékeny évekkkel ajándékozta meg. Egy 1945. október 30-án kelt levelében, Rudolf Stenger orvosbarátjának egyebek mellett a következőket írta: „Tilly utáni sóvárgásom a mindennapi kenyerem. Ebből élek. Időnként előveszem a Bibliát és olvasom Jób könyvét. Ezt tettem a teherautón is, amikor Münchenből Bécsbe utaztam. Gonosz elősejtésekkel a lelkemben lapoztam a zsoltárokból, olvasván: »Bízzál az Úrban. Légy erős és bátor. Igen, várakozzál az Úrra, lelkem.«”<sup>10</sup>

Frankl élettörténetének tragikuma a kiszabadulással nem ért véget. Szakmai téren, a pszichoanalízistől átítatott szakkörökben nem volt könnyű a logosz, a szellemi dimenzió elsőbbségének hangsúlyozása. Ellenségei is kerültek, akik

<sup>8</sup> Vö. FRANKL, Viktor E.: *...mégis mondj igent az életre!* Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor. *Értelmes Élet* 6, Jel Kiadó, Budapest 2007, 24–124.

<sup>9</sup> Uo. 137.

<sup>10</sup> BATHYANY, Alexander–BILLER, Karlheinz–FIZZOTTI, Eugenio (hrsg.): *Viktor E. Frankl: Gesammelte Werke I. ...trotzdem Ja zum Leben sagen und Ausgewählte Briefe 1945-1949.* Böhlau Verlag, Wien–Köln–Weimar 2005, 138.

beképzeltséggel, sőt dogmatizmussal vádolták. 1957-ben írta le egy papírra a belső küzdelmeiről árulkodó két sort: „Istenem, te túlcsonduló szellemet adtál nekem, / Most hát segíts elviselni életemet.”<sup>11</sup> Magánéletével kapcsolatban pedig ezt írja emlékirataiban: „Bécsbe való visszatérésem után, egyik nap fölkerestem Paul Polak barátomat, beszámoltam neki szüleim, testvérem és feleségem haláláról. Emlékszem, hogy hirtelen könnyekben törtem ki, és ezt mondtam neki: »Paul, meg kell vallanom, ha az embert olyannyira próbára teszik, akkor ennek értelme kell legyen. Érzésem az, nem tudom másként kifejezni, mintha valami még várna rám, mintha valamit még megkövetelne tőlem az élet, mintha valamire még rendeltettem volna.«”<sup>12</sup> Szeretteinek elvesztésével tetőződött tehát a nyomorúságos folyamat, amikor is eljött a nulladik óra, melynek szörnyűségéről negyven évvel később, egyik televíziós interjúban a következőket nyilatkozta: „És akkor éreztem: vagy felakasztom magam, vagy rálelek egy rejtett, betemetett erőre magamban, hogy tovább éljem ezt az életet. Nos, ez az erő nem volt más, mint az a feltétel nélküli hitem, hogy e földi életnek van egy végső, feltétlen és örökre érvényes értelme.”<sup>13</sup>

Meglátása szerint, ez a dinamikus hit, amely a legmagasabb lelkierő, hajlamosít, hogy időnként megkérdézzük önmagunktól: És én mire vagyok rendelve? Mely feladat vár még rám, amit egyedül én tudok teljesíteni? Élete új alapkövének lerakásával, többek közt ezekre a kérdésekre keresve a helyes válaszokat, körvonalazódik Frankl hitének további alakulása, fejlődése, erősödése, melyeket ezen pálfordulásnak is nevezhető eseményt követő néhány művében fejt ki úgy-

<sup>11</sup> ZSÓK Ottó: *Logoterápia és embertan. Haddon Klingberg, Jr.: Das Leben wartet auf Dich. Elly & Viktor Frankl, Wien, Franz Deuticke Verlag, 2002.* In: *Mérleg* 39/4 (2003) 473.

<sup>12</sup> FRANKL, Viktor E.: *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen.* Quintessenz, München 1995, 82.

<sup>13</sup> ZSÓK Ottó: *Viktor Emil Frankl és a logoterápia.* In: *Keresztény Szó* XV/1 (2004) 31.

szintén sajátos stílusban, mondanivalóját nem ritkán alátámasztva a Bibliából, valamint más világvallások szent könyveiből vett pontos idézetekkel vagy utalásokkal.

Viktor Frankl Istenbe vetett hitéről árulkodik második feleségének, Ellynek, figyelemreméltó leírása is: „Viktor soha nem ment volna ágyba anélkül, hogy előtte ne olvasta volna a zsoltárokat. Héberül és latinul olvasta őket. Emlékszem, hogy egyszer valamelyik kiadónak két fordítási hibájára hívta fel figyelmét. Ebből is észlelhető, hogy nagyon pontosan olvasta a zsoltárokat. Kívülről viszont alig vette volna észre valaki, hogy Viktor mélyen hívő ember volt. Hiszen a megtestesült derű, mi több, csibész is volt a férjem. Ugyanakkor érezni lehetett, hogy bensőleg szabad volt. Ezért mondhatta: »A saját Istenén kívül az embernek semmitől sem kell félnie.«”<sup>14</sup>

Frankl élete és tanítása Erdélyben is egyre nagyobb népszerűségnek örvend, terápiája pedig a gyógyulás, az életrendezés és az életvezetés széles spektrumát fogja át. Itt főként a segítő szakmák képviselőire gondolok, akik mindennapi munkájukban eredményesen alkalmazhatják a bécsi orvos-filozófus értékes meglátásait, hasznos tanácsait, hatékony gyógy módját.<sup>15</sup> A segítő foglalkozásúaknak – sokkal inkább, mint bárki másnak –, szem előtt kell tartaniuk azt az alaptételt, mely az emberi élet teológiai, vallási, filozófiai és pszichoterápiái perspektíváit fejtegeti. Eszerint a vallásosság első-sorban nem valamelyik felekezeti tannal való szembesülést jelent, hanem azt, hogy az emberi személy önmagában eszmél rá saját mélységére és magassági dimenziójára. A vallások szociológiai jelenségformái nem képesek átfogni, leírni és

<sup>14</sup> FRANKL, Eleonore–BATHYANY, Alexander–CZERNIN, Marie–PEZOLD, Juliane–VESZELY, Alexander (hrsg.): *Viktor Frankl: Wien IX. Erlebnisse und Begegnungen in der Mariannengasse. Eine Biographie in Bildern.* Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2005, 79–80.

<sup>15</sup> Vö. KURZ, Wolfram: *Az értelemkérdés ma.* Filozófia, segítőhivatások számára. In: SÁRKÁNY Péter (szerk.): *Az értelemkérdés sodrában.* Viktor Frankl születésének centenáriuma. Jel Kiadó, Budapest 2005, 30–41.

érezhetővé tenni azt a dimenziót, amellyel az ember önmagában találkozhat az egzisztenciális öntalálkozás során.<sup>16</sup>

Noha sajátos filozófiájának és pszichoterápiájának számos területre kisugárzó implikációi miatt nehezen találja helyét a tudományos közegben, Frankl elévülhetetlen érdeme, hogy újra felhívta a világ figyelmét az emberiség örökérvényű kérdéseinek egyik legfontosabbikára, nevezetesen az élet értelmére, illetve az értelmes életre. Végre életének egyik lényeges része így hangzik: „Végső soron nem az embernek kell megkérdeznie, életének mi az értelme, hanem azt kell fölismernie, hogy ő az, akit megkérdeztek. Az élet minden egyes embernek fölteszi a kérdést. Az élet kérdésére pedig mindenki csak a saját életével, felelősségének vállalásával válaszolhat.”<sup>17</sup> A neki feltett kérdésre megadta a maga válaszát, kitüntetett helyet biztosítva a lét függőleges síkján jelentkező feleleteknek is, amint az vallásbölcseletéből is világosan kiderül.

### Vallásfilozófiai alapvonalak

Viktor Frankl az első két bécsi pszichoterápiás irányzat örökségét csak részben viszi tovább, hiszen miként az új iskola elnevezése is utal rá, a logoterápia és az egzisztenciaanalízis eltérő filozófiai dimenziókból merít, olyannyira, hogy Frankl munkássága a mélylélektani hatástörténettől függetlenül is értelmezhető.<sup>18</sup> Ez különösen is igaz azokra a szöveghelyekre, ahol Frankl a vallási jelenségeket bölcseleti és lélektani összefüggésükben tárgyalja. A vallással és a vallásossággal

<sup>16</sup> Vö. KURZ, Wolfram: *Philosophie für helfende Berufe*. Verlag Lebenskunst, Tübingen 2005, 506–587.

<sup>17</sup> SZIGETI László: *Két lélekbiúvár halálára*. Isten öreg bojtára – Gyökössy Endre (1913–1997). Igen az Életre – Viktor Frankl, az élet értelmének prófétája (1905–1997). In: *Távlatok* 39/1 (1998) 164.

<sup>18</sup> Vö. SÁRKÁNY Péter: *A logosz terápiája*. A logoterápia filozófiai nézőpontja és horizontja. In: *Thalassa* 4 (2004) 2.

kapcsolatos elemzések a logoterápia és egzisztenciaanalízis által követett legfőbb célkitűzések közé tartoznak, a pszichozizmus felszámolásának mintegy mérföldkövei.

Ebből a szempontból a pszichoanalízis mégiscsak nagy jelentőséggel bír Frankl számára, mégpedig mint ellenpéldája annak a terápiás elméletnek és módszertannak, amely feladatának ellátása során egyfelől az emberi jelenség teljességének figyelembevételével, másfelől a sajátosan humán megnyilvánulások kiemelésével az orvostudomány és a pszichoterápia rehumanizálására törekszik. Minden túlzás nélkül állítható, hogy a pszichoanalízis anti-teizmusával szemben, a logoterápia és egzisztenciaanalízis az intellektuális tisztességre hivatkozva, a módszertani ateizmus eljárását részesíti előnyben, vagyis az istenkérdés konkrét konfesszionális értelmezéseitől való tartózkodást. Frankl ugyanis a materializmus-idealizmus vita bármely pólusát tudományos értelemben nem kiindulópontnak, hanem eldöntendő kérdésnek fogja fel. Tudományelméleti szempontból a kérdésfelvetés az ötvenes és hatvanas évek szempontjait érvényesíti, de ez nem jelenti azt, hogy a mai lélektan és bölcelet számára ne tartogatna fontos mondanivalót, főleg ott, ahol néhány éve még az áltudományos dogmatizmusnak és az ezzel járó politikai nyomásnak köszönhetően a materializmust a tudományos kutatás kötelező szellemi beállítódásává tették. Így nemcsak a kutatás előfeltevés-mentessége, hanem a tudomány és az azt művelő egyén szellemi szabadsága is sérült. Nem véletlen tehát, hogy a vulgármarxizmus felfogásának megfélemltetendő még a pszichoanalízist is csak komoly intellektuális bűvészmutatványok árán sikerült átértelmezni. Mindebből egyenesen következik, hogy miért késlekedett a platóni ihletésű antropológiai és értékbölceleti hagyományra, valamint a fenomenológiára és egzisztenciafilozófiára támaszkodó Frankl kelet-európai recepciója. Az említett időszak jellemző stílusában megfogalmazott fejezetcím, *A parazita szubjektivizmus*

*hamvázószerdája*<sup>19</sup>, szemléletesen megjeleníti annak a korszaknak a cinikus légkörét, amelyben a Frankl által elfogadott bölcseleti irányzatok elemzése legfeljebb filozófiatörténeti kuriózumként jöhetett szóba.

A logoterápia vallásbölcseletének rövid ismertetése Frankl pszichologizmuskritikáját, a pszichoanalízis megközelítésével összevetett egzisztenciaanalízisben érvényesülő embertanát és felfogásának teológiai affinitását foglalja magába.<sup>20</sup>

Frankl fő művének számító *Orvosi lélegzõdozásban* egyértelmûen fogalmazza meg a logoterápia feladatát: „Mint ahogy a filozófia története során már leküzdötték a pszichologizmust, valaminek a lélekgyógyászatban belül is le kell gyõznie azt, és ezt a valamit logoterápiának szeretnénk nevezni. Erre a logoterápiára – mint »szellemi megközelítésû pszichoterápiára« – jut az a feladat, hogy kiegészítse a szûkebb értelemben vett pszichoterápiát, és töltsen ki azt az űrt, amelyet megkísérlünk elõbb elméletileg levezetni, majd a lélekgyógyászati gyakorlat alapján igazolni.”<sup>21</sup> A logoterápia tehát elsõsorban a pszichoterápia elméletében és gyakorlatában megnyilvánuló pszichologizmus kiküszõbölésére hivatott.

A pszichologizmus egy téves tudományos eljárás, amely a tudományos, a mûvészeti vagy éppen a vallási teljesítményeket az azokhoz kapcsolódó alany lélektani sajátosságaira hivatkozva, egy reduktív és általánosító séma (nem más, mint) alapján pszichológiai jelenségnek értelmezi. Eszerint a gondolkodás, a vallás és a mûvészet alapvetõ kérdéseinek megválaszolására az észlelés, a figyelem, a gondolkodás stb. lélektani törvényszerûségeit vizsgáló empirikus pszichológia hivatott. A pszichologizmussal szemben leggyakrabban hasz-

<sup>19</sup> Vö. LUKÁCS György: *Az ész trónfosztása*. Az irracionalista filozófia kritikája. Akadémiai Kiadó, Budapest 1965, 381–408.

<sup>20</sup> Vö. SÁRKÁNY Péter: *Egy illúzió múltja*. Viktor Frankl vallásbölcseletérõl. In: *Korunk* III/5 (2007) 106–111.

<sup>21</sup> FRANKL, Viktor E.: *Orvosi lélegzõdozás*. A logoterápia és az egzisztenciaanalízis alapjai. UR Kiadó, Budapest 1997, 33.



nált ellenérv az eljárás ellentmondásosságára mutat rá, nevezetesen arra, hogy egy induktív pszichofizikai tudomány nem alapozhatja meg például a gondolkodás törvényszerűségét vizsgáló tiszta logikát, mivel eljárása során már előfeltételezi a logikai elvek meglétét (pl. az ellentmondás törvényét).<sup>22</sup> Ennek az érvnek a gyakorlati alkalmazására hivatott a logoterápia, amelynek elsőrendű feladata a segítőhivatások módszertani pszichologizmusának leleplezése. Kiindulópontja a szellemi megközelítésben ölt testet, vagyis Frankl a klasszikus görög-keresztény rétegantropológiára (test-lélek-szellem) és a kortárs bölcelet fejleményeire hivatkozva (fenomenológia, egzisztenciafilozófia), a lélektani jelenségektől elkülöníti az ember szellemi dimenzióját. Eszerint a specifikusan humán jelenségek nem lélektani törvényszerűségekben, hanem olyan antropológiai és etikai fogalmakban fejeződnek ki, mint a szabadság és felelősség. Az ember ugyanis szabadságánál és felelősségleténél fogva képes eloldódni a környezet közvetlen befolyásától, és akár saját lélektani alkatával szemben dacolva, önmagát valamilyen ügy szolgálatába állítani, vagyis egy konkrét helyzetben megnyilvánuló egyedi feladat, értelem irányában önmagát meghaladni. Más szavakkal, Franklnál az öntranszcendencia és a szellem dacoló hatalma egymással szorosan összefüggő antropológiai jelenségek.<sup>23</sup>

Ebből egyenesen következik, hogy Frankl a vallást nem kizárólag lélektani, hanem szellemi jelenségnek is tartja, amelyben az ember öntranszcendenciája elsőrendű értelemben jut kifejezésre. Nem kétséges, hogy Frankl tiltakozása a vallás pszichodinamikai redukciója ellen és az emberi jelenség noodinamikai – a lét (Sein) és a kell (Sollen) feszültségében megnyilvánuló – aspektusának igénylése komoly fegyvertény a

<sup>22</sup> Ld. HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik*. Felix Meiner Verlag, Hamburg <sup>5</sup>1992.; Vö. uő. *Logikai vizsgálódások I. „Kifejezés és jelentés.”* In: *Passim* 4/1 (2002) 5–69.

<sup>23</sup> Vö. FRANKL, Viktor E.: *Értelem és egzisztencia*. Előadások és tanulmányok. Értelmes Élet 5, Jel Kiadó, Budapest 2006, 59–70.

pszichologizmus eljárása ellen. Kérdésként merül fel azonban, hogy az empirikus-lélektani összefüggésekhez képest a szellemi dimenzióknak, mint az emberi létezés önálló szférájának egzisztenciaanalitikus feltárása valóban képes-e a vallással kapcsolatos pszichologizmust végleg felszámolni. Első megközelítésben igen, hiszen a logoterápia és egzisztenciaanalízis a vallást nem a lelki élet síkjára vetíti le, hanem egy olyan szellemi jelenséggént rögzíti, amely a tipikusan humán fenoménekhez tartozik. Közelebbről szemlélve a dolgot azonban úgy tűnik, hogy a pszichologizmus problémája, noha egy magasabb szinten ugyan, visszaköszön, azaz a vallás nem lélektani, hanem szellemi redukció által artikulálódik. Vallásfilozófiai szempontból ugyanis Frankl a vallást szintén a „nem más, mint” eljárásának veti alá, mely az alábbi formában fogalmazható meg: a vallás nem más, mint általánosító és leegyszerűsítő szellemi jelenség, vagyis az ember egzisztenciájával együtt adott valóság. Tehát Frankl a vallás valóságát nem a szűkebb értelemben vett lélektani, hanem ennél átfogóbb antropológiai fogalomként kezeli. Ezért a szisztematikus vallásfilozófiai tipológia szemszögéből jogosnak tűnik, hogy többek közt Mezei Balázs Frankl vallásfelfogását is a reduktív vallásfilozófiai törekvések közé sorolja, jóllehet elismeri, hogy „a valláslélektan legkevésbé reduktív formáját”<sup>24</sup> valósítja meg. És valóban, az egzisztenciaanalízis reduktív szemléletét legalább két aspektus enyhíti. Egyfelől az a tény, hogy Frankl számos helyen hangsúlyozza, a vallás egyben több és egészen más, mint amit az egyéni döntés és a felelősség sajátosan emberi kategóriái (egzisztenciáléi) láttatnak belőle. Másfelől – az egzisztenciaanalízis értelmező olvasata szerint legalábbis –, különbséget tehetünk a vallás és a vallásosság fogalma közt. Frankl ugyanis a Religion és a Religiosität szavakat használja, de

<sup>24</sup> MEZEI Balázs: *Kortárs vallásfilozófia*. Szisztematikus vázlat. In: NYÍRI Kristóf (szerk.): *Vallásfilozófia Magyarországon*. MTA Filozófiai Intézete–Áron Kiadó, 13.

terminológiailag nem rögzíti jelentésüket, márpedig e két szó fenomenológiai értelemben eltérő jelenséget takar. Azonban e hiányosság ellenére egyértelművé válik, hogy azokban nem a vallás, hanem a vallásosság lélektanáról és antropológiai összefüggéseiről van szó. Természetesen a vallás redukív felfogását a kialakult nyelvhasználat is elősegíti, hiszen például a valláspedagógia és valláslélektan kifejezések azt sugallják, hogy ezek nem a vallásosság pedagógiai és lélektani összefüggéseit kutatják, hanem magának a vallásnak a pedagógiáját és lélektanát.<sup>25</sup> Éppen ezért különbséget kell tenni a vallást érintő megközelítések között aszerint, hogy filozófiai, vagyis a vallás teljességének fogalmi leírására, vagy lélektani, vagyis a vallásosság jelenségének elemzésére törekszenek.

Ha a lélektant a szubjektivitásról szóló objektív tudományként fogjuk fel, akkor Sigmund Freud (1856–1939) és Frankl vallással kapcsolatos első redukciója kézenfekvő. Ők a vallást, ezt az átfogó és rendkívül összetett jelenséget a szubjektivitás szférájára vetítik. A két szerző közötti különbség pedig éppen a szubjektivitás mibenlétének eltérő értelmezéséből adódik.

Freud esetében a vallás az általa metapszichológiának nevezett tudomány prizmáján törik meg. Érdeemes szó szerint idézni a programatikus szövegrészt: „Valóban hiszem, hogy a legmodernebb vallásokba is mélyen belenyúló mitologikus világnézet nagy része nem egyéb a külvilágba kivetített pszichológiánál. (...) A tudomány feladata, hogy ezt az érzékfeletti valóságot visszaváltoztassa a tudattalan pszichológiájává. Vállalkozhatnánk arra, hogy az édenkertről és a bűnbeesésről, Istenről, a jóról és a rosszról, a halhatatlanságról

<sup>25</sup> Vö. ANGEL, Hans Ferdinand: *Von der „Frage nach dem Religiösen“ zur „Frage nach der biologischen Basis menschlicher Religiosität.“* In: *Christlich Pädagogische Blätter* 2 (2002) 86.

stb. szóló mítoszokat ily módon feloldjuk, tehát a metafizikát metapszichológiára változtassuk át.”<sup>26</sup>

A metapszichológia a pszichoanalízis antropológiai modellje, amelynek filozófiai programja meglehetősen egyszerű: a paranoiával fennálló analógia alapján a valóság fölé vagy mögé képzelt metafizikai világ feloldása azokba a Freud által megalkotott fogalmakba, amelyek a valóság leírására hivatottak. A lélekapparátus pszichoanalízis által leírt, és a mechanika törvényszerűségeinek engedelmessé szakkonceptuális az ösztönén (Es), az én (Ich) és a felettes én (Überich). Ennek alapján Freud számára a kultúra teljesítményei tulajdonképpen az önfenntartási ösztön és még inkább a libidó sajátos kifejeződései, melyeknek fő feladata az, hogy „az embert a természet ellen védelmezzék.”<sup>27</sup> Szerinte a kulturális teljesítmények közül, a vallás kitüntetett szerepet tölt be, mert minden történést egy felettünk álló értelem szándékának tulajdonít, és ezáltal megvéd bennünket a természet fenyegető erőitől. A vallást tehát Freud a képzelet világába utalja, és azt a kérdést feszegeti, hogy „mik ezek az elképzelések a lélektan tükrében.”<sup>28</sup> A pszichoanalízis értelmében vett lélektan arra az eredményre jut, hogy az én nem úr a maga házában, következésképp a vallás is az én, vagyis az ész és az akarat hatásterületén kívüli folyamatok hatásának összefüggésében értelmezhető. A vallás, akárcsak az egész kultúra, illúzió. Az illúziók pedig az elmeorvosi téveszmékhez hasonlóan emberi vágyakra vezethetők vissza.<sup>29</sup>

Freud felfogásának pszichologizmusa e lényegretörő elemzés alapján is világosan áll előttünk. Ehhez kapcsolódva Frankl a pszichologizmus ellentmondásos eljárását a lélek-

<sup>26</sup> FREUD, Sigmund: *A mindennapi élet pszichopatológiája*. Cserépfalvi Kiadó, Budapest é. n., 202–203.

<sup>27</sup> FREUD, Sigmund: *Egy illúzió jövője*. Párbeszéd Kiadó, Budapest 1991, 21.

<sup>28</sup> Uo. 26.

<sup>29</sup> Vö. uo. 38.

gyógyászatban bemutatandó pszichologizmus pszichogeneziséről beszél.<sup>30</sup> Eszerint a lélekgyógyászat területén belül a pszichologizmust akkor tudjuk leleplezni, ha eljárását önmagára alkalmazzuk, tehát megkeressük azokat a motívumokat, melyek a pszichologizmus érvelése mögött meghúzódnak. A pszichoanalízis mindenütt álarcokat lát, így például a vallás és a művészet a pszichoanalízis felfogása szerint nem más, mint a primitív ember menekülési kísérlete. E séma alapján, a pszichoanalízis is egy álarc, menekülés a megismerési és a döntési feladatoktól, vagyis a valóságtól és a felelősségtől. Frankl számára a különböző izmusok (naturalizmus, biologizmus, szociologizmus) téves tudományfelfogás eredményei, melyek egy előzetesen felvett determinisztikus elv alapján tájékozódnak, és ezzel pont azt a területet csorbítják, amely az embernek leginkább sajátja, a szabadságát, avagy szellemi dimenzióját. Ahogy az előzőkből kiderült, Frankl elkülöníti a pszichofizikai megnyilvánulásoktól a szellemi dimenziót, mely az előbbi sajátos törvényszerűségei mellett az emberi szabadság és döntésképeség kifejezésére fenntartott filozófiai fogalom. Fontos hangsúlyozni, hogy Frankl ezt a szétválasztást kizárólag heurisztikusan fogja fel, vagyis a lélek és szellem elkülönített fogalmainak bevezetése tulajdonképpen egy megbonthatatlan egység aspektusait hivatott láttatni.<sup>31</sup> Éppen ezért a vallásosság az ember teljes egzisztenciáját érinti. Frankl a pszichoterápia és a vallás kapcsolatának szentelt könyvében három pontban foglalja össze az egzisztencia-analitikus kutatás eredményeit. A kutatás kiindulópontját az emberi létnek mint tudatos és felelősségteljes létnek a fenomenológiai östényállásában jelöli meg. Ezt követően a logoterápia hozzávetta a szellemi dimenziót a lelkihez, feltárva az ember tudattalan szellemiségét, amely fenomenológiailag az egzisztenciális döntésekben nyilvánul meg. A harmadik

---

<sup>30</sup> Vö. FRANKL: *Orvosi lélegkondozás*. 43.

<sup>31</sup> Vö. Uo. 34.

fejlődési szakaszban pedig Frankl egzisztenciaanalízise az ember tudattalan szellemisségén belül felfedezte a tudattalan vallásosságot, egy tudattalan Istenre vonatkozást: az immanens Én mögött a transzcendens Te vált láthatóvá. Ennek alapján jut el a tudattalan Isten meghatározásához, amely nem Isten tudattalan voltára utal, hanem arra, hogy a vele való kapcsolataunk olykor tudattalan vagy akár elfojtott is lehet.<sup>32</sup> Frankl ugyanakkor figyelmeztet, hogy ezek a megállapítások az empiria talaját nem hagyják el, tehát nem rövidre zárt metafizikáról vagy dilettáns teológiáról van szó, hanem éppen a pszichoanalízis által kidolgozott álmértelmezés és a szabad asszociáció eljárásán alapulnak. Módszertani szempontból azonban az egzisztenciaanalízis a tényeket fenomenológiai tényekként kezeli, vagyis egy előzetes dogmatikus tudomány-felfogás kedvéért nem fogalmazza át. A vallásosságnak tehát nem ösztönjellege, hanem döntésjellege van: „a vallásosság vagy egzisztenciális, vagy egyáltalán nincs.”<sup>33</sup> Ezért a vallásosság pszichohigiénés jelentősége a logoterápiában felértékelődik, de ez nem jelenti azt, hogy a vallás maga ne lenne egyben valami egészen más, mint a pszichoterápia vagy a logoterápia. „A vallás nem a nyugalmas élet, a lehető legnagyobb konfliktusmentesség vagy valamilyen más pszichohigiénés célkitűzés megvalósulásának a biztosítéka. A vallás többet ad az embernek, mint a pszichoterápia – és többet is vár el tőle.”<sup>34</sup> Mindebből következik, hogy az egzisztenciaanalízis vizsgálódásainak homlokterében, akárcsak a mélylélektanban, a vallás szubjektív lélektani-antropológiai aspektusai állnak, és mégis, fenomenológiai beállítódásának megfelelően Frankl teljeseen más eredményre jut, mint Freud. Innen nézve nem a vallás lepleződik le illúzióként, hanem minden olyan tudományosnak beállított álmetafizikai elmélet, amely a vallási valóság számos

---

<sup>32</sup> Vö. FRANKL, Viktor E.: *A tudattalan Isten*. Pszichoterápia és vallás. Euro-Advice Bt. Kiadó, Budapest 2002, 50–59.

<sup>33</sup> Uo. 54.

<sup>34</sup> Uo. 63.

dimenzióját figyelmen kívül hagyva, a vallást és a vallásosság jelenségét, a humánium és a tudomány akadályaként állítja be. Az egzisztenciaanalízissel már régóta nem állunk ott, ahol a pszichoanalízis állt, ma már nem egy illúzió jövőjén törjük a fejünket, de igencsak elgondolkodunk egy realitás öröklétén. Az örökkévalóságról, a jelenről, annak a realitásnak jelenvalóságáról, amely számunkra az ember vallásosságát felfedte, mintegy szorosán empirikus értelemben vett valóságról. Egy valóság, mely tudattalan maradhat, és amelyet el lehet fojtani.<sup>35</sup> A vallás tehát nem az emberi lélek csalóka megnyilvánulása, hanem valóság, amelyet az önhatalmú észnek kiszolgáltatott vallásosság akár el is torzíthat.<sup>36</sup>

Ha a vallás valóságát, mint dinamikus totalitást fogjuk fel – miszerint a valóság és a valóság értelmének egysége a vallásban valósul meg<sup>37</sup> –, akkor ebben az átfogó értelemhorizontban az egzisztenciaanalitikusan értelmezett vallás mindig egy konkrét személy konkrét vallásosságaként jelenik meg, mint szabadságának, döntésének és felelősségének igazi lehetősége. A vallás tehát egy olyan önálló fenomenológiai tény, amelyhez az ember döntései révén így vagy úgy viszonyul. Frankl felfogásában ugyanis nem az ember teszi fel az élet értelmére vonatkozó kérdést, hanem maga az élet, s erre mindenki saját életével felel.<sup>38</sup> Frankl értelmezésében ez azt jelenti, hogy az ember az a létező, aki mindenekelőtt felelőség-lét. Ebből következik, hogy a vallás kérdésére minden egyes ember felelőség-léténél fogva felel. Hogy az egyes ember ezt a sajátos kérdést, a lelkiismeret hangjának vagy egy

<sup>35</sup> Vö. uo. 56–57.

<sup>36</sup> Vö. HABERMAS, Jürgen–RATZINGER, Joseph: *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*. Ignatius Press, San Francisco 2006, 53–80.

<sup>37</sup> Ld. MEZEI Balázs: *Vallásbölcselet*. A vallás valósága 1-2. Attraktor Kiadó, Máriabesenyő–Gödöllő 2004.

<sup>38</sup> Vö. FRANKL, Viktor E.: *Theorie und Therapie der Neurosen*. Einführung in die Logotherapie und Existenzanalyse. Ernst Reinhard, München <sup>8</sup>1993, 16.

személyes Isten szavának éli meg, a logoterápia szempontjából nem bír jelentőséggel. Tehát Frankl nem követel feltétlenül istenhívő gondolkodást, igen tág istenfogalmat állít elénk, de mindenképpen túlmutat az egyén sorsán. Nagy jelentőséget tulajdonít a felelősségnek, valakivel (Isten) vagy valamivel (lelkiismeret) szemben.<sup>39</sup>

A fentiek alapján leszögezhető, hogy a logoterápia és az egzisztenciaanalízis radikális módon szakít a freudi metapszichológia programjával, amely nemcsak természet-tudományos, hanem ráadásul filozófiai értelemben is problematikus.<sup>40</sup> Ehelyett Frankl nyíltan metafizikailag árnyalt emberfelfogásról és terápiáról beszél<sup>41</sup>, Max Scheler (1874–1928) fogalmával élve inkább metaantropológiai álláspontként értelmezhető. A metaantropológia „egy végtelen és abszolút túlvilági lét legformálisabb eszméjének”<sup>42</sup> és az ember egységének összefüggésére mutat rá. Frankl logoterápia és egzisztenciaanalízise tehát, egy olyan antropológia-felfogást képvisel, amely tisztában van az emberen túlmutató dimenzióval, noha azt csak az öntranszcendencia jelenségében tematizálja. Megjegyzendő, hogy Frankl metaantropológiáját csak fenntartásokkal lehet az úgynevezett transzperszonális pszichológia megközelítéseivel egyeztetni. Frankl felfogásában ugyanis a konkrét személyen, de magán az emberen is túlmutató eminens értelemben vett transzantropológiai dimenzió az emberhez hasonlóan személyes. Ezzel magyarázható, hogy Frankl mindvégig kerüli a transzperszonális jelzöt:

<sup>39</sup> Vö. ZSÓK Otto: *Logoterápia és lételemzés. Viktor E. Frankl: Logotherapie und Existenzanalyse, Texte aus fünf Jahrzehnten, München-Zürich, Piper, 1987.* In: *Mérleg* 26/1 (1990) 93–94.

<sup>40</sup> Vö. NYÍRI Tamás: *Mélylélektan és ateizmus. Sigmund Freud kultúraelmélete.* Herder Kiadó, Budapest 1993, 50–151.

<sup>41</sup> Vö. FRANKL, Viktor E.: *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie.* Hans Huber, Bern <sup>3</sup>2005, 70.

<sup>42</sup> SCHELER, Max: *Az ember helye a kozmoszban.* Osiris–Gond Kiadó, Budapest 1995, 107.



„... a logoterápia nyitott a transzantropológiai – akarattal nem mondok transzperszonális – dimenzióra.”<sup>43</sup>

Freud számára a vallás az öröme (Wille zur Lust) összefüggésében jelenik meg. Frankl ellenben ennél alapvetőbb akarati fenoménre apellál, előszeretettel hivatkozva Friedrich Nietzsche (1844–1900) véleményére, mely szerint „ha életünknek megvan a miértje, akkor majdnem minden hogyanját el tudjuk viselni.”<sup>44</sup> Motivációelméleti szempontból az egzisztenciaanalízis az értelemre törő akaratra (Wille zum Sinn), mint alapvetően humán jelenségre mutat rá, és az élet feltétlen értelmét élteti. Azon a ponton, hogy mi ennek a feltétlen értelemnek a forrása, Frankl megáll, és a kérdés pozitív megválaszolását kizárólag a hit által tartja lehetségesnek. Az egzisztenciaanalízis az ember itt és most megvalósuló konkrét egységére hívja fel a figyelmet, miközben az abszolút túlvilági lét formális elemein túlmutató intencionális tartalmat a hit szférájába utalja. Frankl felfogása szerint ugyanis az itt és most adódó, és a konkrét személyre szabott feladaton túl az ember nem képes értelemmegvalósításra. A végső, a mindenséget átható értelem hatásként és nem megvalósítható feladatként adott, „az én cselekedetemtől és akaratomtól függetlenül valósítja meg magát, akár hozzáteszek, akár nem, akár együttműködöm, akár elkerülöm.”<sup>45</sup> Ennek megfelelően az élet vagy a világ átfogó értelmét az értelemfeletti (Übersinn) kategóriájával jelöli. Frankl tehát következetesen elkülöníti a személyes értelmet attól az értelemtől, amelyet az ember sajátos beállítódásokban keres és kutat (filozófia, teológia).

Mindezek ellenére Frankl munkásságára kezdettől fogva előszeretettel hivatkoznak a teológusok. A logoterápia valláspedagógiai és pasztorálpszichológiai jelentősége ugyanis

<sup>43</sup> FRANKL–LAPIDE: *Istenkeresés és értelemkérdés*. 83.

<sup>44</sup> NIETZSCHE, Friedrich W.: *Der Wille zur Macht* 3. In: OEHLER, Richard–OEHLER, Max–WÜRZBACH, Friedrich Ch. (hrsg.): *Gesammelte Werke* 19. Musarion-Ausgabe Verlag, München 1926, 205. (A szerző fordítása.)

<sup>45</sup> FRANKL: *Der leidende Mensch*. 278.

számottevő. Természetesen ezek a feldolgozások Frankl perspektívájának kiszélesítésére, a logoterápia kiegészítésére törekszenek. Hiányolják azt, hogy a logoterápia az értelemkérdés kapcsán nem kérdez tovább, vagyis az élet feltétlen értelmének felismerése során megáll az itt és most értelemnél, és nem kérdez rá annak eleven forrására.<sup>46</sup> A filozófiai teológia azonban feladatának és küldetésének megfelelően továbblép annak az eleven tapasztalatnak a nevében, amiről Szent Pál apostol az Areopágoszon a görögöknek mondott beszédében beszámol: „hiszen nincs messze egyiküktől sem. Mert benne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,27b–28a). A magasabb dimenzióba való áttörést Frankl szerint nem valamiféle tudás, hanem egyedül a hit teszi lehetővé. A hitet pedig, akárcsak a szeretetet, nem lehet akarni. „Mint intencionális tevékenységek csak akkor következnek be, ha egy adekvát tartalom és tárgy felfénylik.”<sup>47</sup>

A vallásosság egzisztenciális jellegének hangsúlyozása miatt Frankl vallásbölcselete elsősorban olyan teológusok gondolataihoz rokonítható, akik hasonló filozófiai horizontban tájékozódnak. Ezek közé tartozik mindenekelőtt Paul Johannes Tillich (1886–1965) és Karl Rahner (1904–1984).

Tillich a filozófia és a teológia különbségét a bölcselő és a teológus beállítódásainak eltérő jellegével magyarázza. A filozófus a kérdésfelvetéssel és a tárgyilagosság követelményével összhangban igyekszik távolságot tartani a lét szemlélete során. A teológus ellenben nem tud távolságot tartani kutatási tárgyától, viszonyulása mindig egzisztenciális, „arrafelé kell néznie, ahol megnyilvánul az, ami őt végsőleg

<sup>46</sup> Vö. HÉZSER Gábor: *A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve*. A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1991, 33–34.; NÉMETH Dávid: *Isten munkája és az ember lehetőségei a lelkigondozásban*. Kálvin János Kiadó, Budapest 1993, 171–176.; BENKŐ Antal–SZENTMÁRTONI Mihály: *Testvéreink szolgálatában*. A pasztorálpaszichológiáról mindenkinek. Új Ember Kiadó, Budapest 2002, 72.

<sup>47</sup> FRANKL: *Der leidende Mensch*. 76.

meghatározza. (...) Tudásának forrása nem az egyetemes logosz, hanem a Logosz, aki testté lett.”<sup>48</sup> A két terület azonban szorosán összetartozik, hiszen a filozófus, akárcsak a teológus, egzisztál. Erről pedig mindketten számot tudnak adni az általuk megalkotott lételméleti kategóriák révén. Ilyen közös egzisztenciálé (kategória) lehet például a felelősség, amelyben a teológiai indíttatású lelkipozítás is érintett. Ennek alapján nemcsak az a kérdés, hogy a logoterápia és az egzisztenciaanalízis milyen filozófiai és teológiai affinitással rendelkezik, hanem hogy hogyan alkalmazható az egyéni vallásosság és a hit körvonalazásában.

Karl Rahner transzcendentális antropológiája kidolgozásánál – Reinhard Zaiser kutatásai alapján állítható – Viktor Frankltól vett át több gondolatot. A rahneri természetfölötti egzisztenciálé és a frankli tudattalan Isten fogalmi tartalmilag szinte ugyanazt jelzik. A teológia antropológiai fordulópontját, amit Rahner nagyon erélyesen szorgalmazott, Frankl is befolyásolta, hiszen mind a jezsuita teológus, mind a zsidó orvos-filozófus meggyőződése az volt, hogy az emberből kell kiindulni, ha Istenhez akarunk eljutni. Amint Rahner elveti az istentanról való beszédet Isten személyes megtapasztalása nélkül, úgy Frankl is hangsúlyozza, hogy előbb a végső értelmesség radikális akarásának a megélése képezi a kiindulópontját Isten nem tudatos, avagy tudattalan megtapasztalásának. Rahner akkor használja első ízben a logoterápia fogalmát, amikor a misztagógiáról, vagyis a transzcendentális istenismeret megtapasztalásáról szól. Ez utóbbi egzisztenciális vonatkozásainak feltárásában Rahner meglehetősen komoly szerepet szánna a logoterápiának: „Csak egyéni beszélgetésben, egyéni logoterápiában volna lehetséges ez a misztagógia, amely arra figyelmeztetné az egyes embert, hogy közvetlenül a konkrét világhoz fordulva is valóságosan tapasztalja a transzcendenciát, ha esetleg nem is nevezi

<sup>48</sup> TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996, 38.

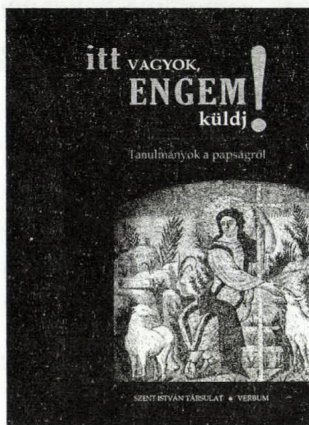
annak.<sup>49</sup> Rahner szerint Isten önközlése (Selbstmitteilung Gottes) annyira az emberi lény benső valóságához tartozik, hogy még egy pillanatig sem lehetséges pusztán az ember biológiai, fizikai természetéről beszélni, mivel minden egyes ember már eleve, őseredetien be van vonva Isten önközlése történéseinek reális szférájába. Lényegében ugyanezt tanítja Frankl is, amikor bevezeti a világ fölötti értelem akarása (der Wille zum Über-Sinn) fogalmát, habár a bécsi pszichiáter csak közvetve és kevésbé szakteológiai kifejezésekkel utal e fogalom természetfölötti jelentéstartalmára, hiszen ő nem akar kifejezetten teológiát művelni. Ám Frankl világhírű könyve, a *...mégis mondj igent az életre!* és a benne kifejezésre jutó szellemi tartás ugyanazon alapkötés megnyilvánulása, mint a keresztény ember legmélyebb hitéből fakadó életigenlése. Egyébként az Isten önközlése fogalmát mind Rahner, mind pedig Frankl, Max Scheletől lesték el és alkalmazták alkotói módon a maguk rendszerében. Ez azt is jelenti, hogy nem lehetséges a logoterápia elmélyült tanulmányozása Scheler értékbölcselete és filozófiája nélkül. Továbbá érdemes Frankl szellemi személyről szóló tíz tézisét és Rahner antropológiájának kijelentéseit szembeállítva szemlélni, melyből könnyen belátható, hogy Rahner olykor szinte szó szerint átvett Frankltól megfogalmazásokat, amelyek időközben a katolikus teológia közkincese közé tartoznak.<sup>50</sup>

Természetesen minden ilyen jellegű alkalmazás esetén megfontolásra érdemes Franklnak az a kitétele, miszerint a logoterápia orvosi és nem teológiai lelkipozítás, tehát az istenkérdés és istenkeresés a logoterápiás szituációban nem

<sup>49</sup> RAHNER, Karl: *A hit alapjai*. Bevezetés a kereszténység fogalmába. Agapé Kiadó, Szeged 1998, 61.

<sup>50</sup> Vö. ZSÓK Otto: *Reinhard Zaiser: Karl Rahners Begriff des "übernatürlichen Existentials" im Lichte von Viktor E. Frankls These vom "unbewussten Gott"*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač, 2004. In: *Mérleg* 43/2 (2007) 235–236.

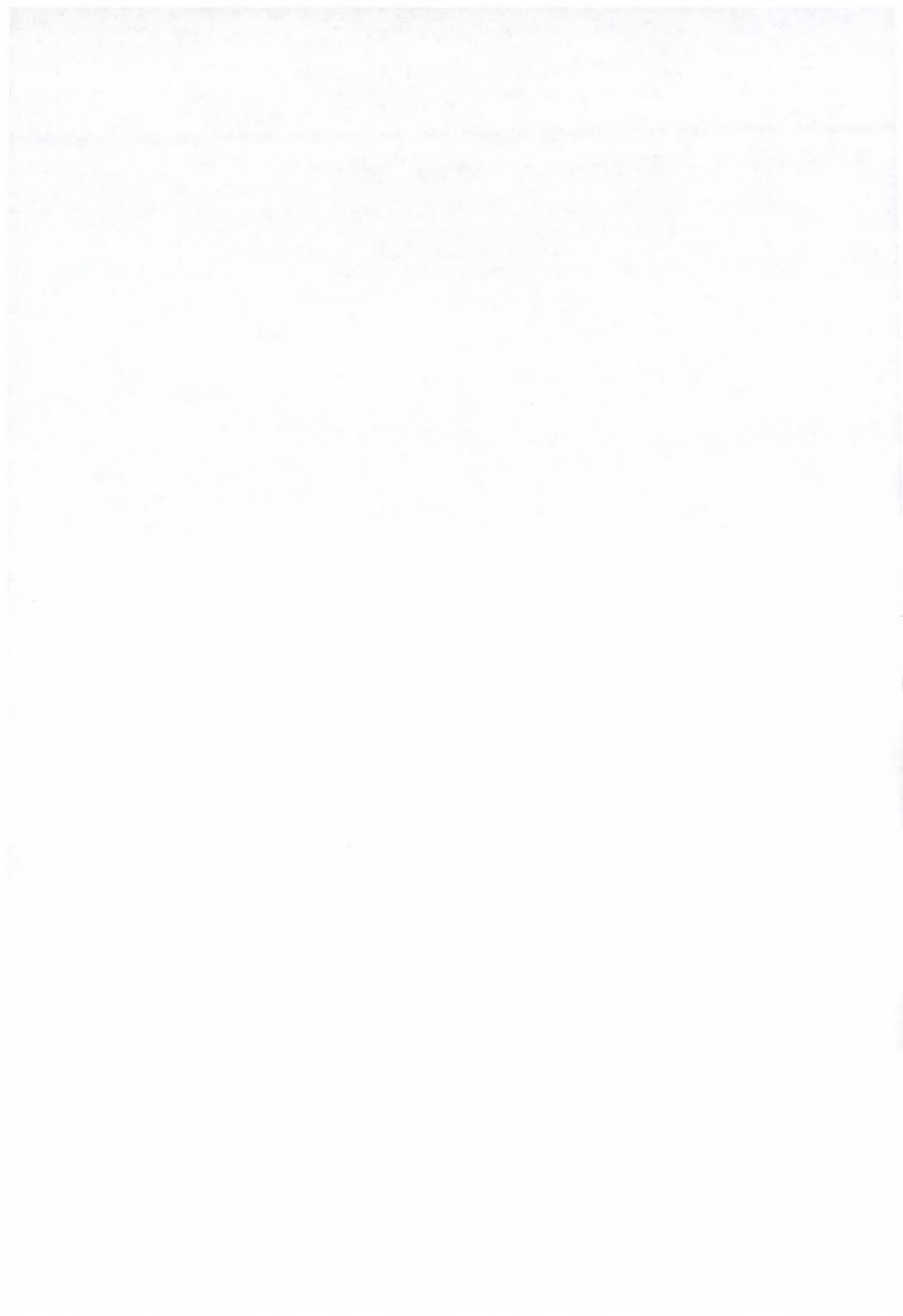
elsődleges cél, ezért csak mellékhatásként jelentkezhethet. Tény viszont, hogy ezzel minden logosz-központú pszichoterápiái és lelkigondozói elméletnek és gyakorlatnak számolnia kell, még akkor is, ha mindez az eredeti lélekgyógyászati perspektívát meghaladja.



**Itt vagyok, engem küldj!**  
**Tanulmányok a papságról.**

Szerkesztők: Marton József–Oláh Zoltán–Kovács F. Zsolt  
Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2010









ISSN 1582 - 0661



9 771582 066005



# Studia Theologica Transsylvaniae

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus  
Teológiai Kar Pasztorálteológia Tanszékének Folyóirata

---

---

## TARTALOMBÓL

DIÓSI DÁVID  
Posztmodern spiritualitás?

14/2

PETER SCHALLENBERG  
Christsein heute

SZÉKELY DÉNES  
Jézus és a politika

DIÓSI DÁVID  
A szép mint szakramentális valóság

MARTON JÓZSEF  
Baráti emlékezés Simpf Jánosra

NEMES ISTVÁN  
Reverzális-instrukció és vita a vegyes  
házasságokról az 1841-42. évi erdélyi diétán

TAMÁSI ZSOLT  
Az erdélyi katolikus iskolák és a hitoktatás  
helyzete 1900-1948 között a püspöki körlevelek tükrében

MARTON JÓZSEF  
Márton Áron szabadulása



---

# **Studia Theologica Transsylvaniensia**

---

XIV. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2011

KOLOZSVÁR – GYULAFEHÉRVÁR

**Studia Theologica Transsylvaniensia**

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Kar  
Pasztorál-teológia Tanszékének Folyóirata – XIV. évfolyam, 2011/2. szám

**Szerkesztőség címe:**

Institutul Teologic Romano-Catolic,  
RO – 510010 Alba Iulia, Str. Gabriel Bethlen, Nr. 3.  
Tel.: +40 / 258-811.688  
E-mail: [diosidavid@yahoo.de](mailto:diosidavid@yahoo.de)  
[www.sis.uab.ro](http://www.sis.uab.ro)

**Szerkesztők:**

Dr. Marton József  
Dr. Diósi Dávid

**Szerkesztőbizottság:**  
(Editorial Board)

Dr. Peter Schallenberg – Paderborn  
Dr. Oláh Zoltán – Gyulafehérvár  
Dr. Bara Zoltán – Gyulafehérvár  
Dr. Alexandru Boboc – Bukarest  
Dr. Ecsedy Judit – Budapest  
Dr. Madas Edit – Budapest  
Dr. Havas László – Debrecen  
Dr. Ferenczi Sándor – Gyulafehérvár  
Dr. Orbán Szabolcs OFM. – Gyulafehérvár

**Szaklektorok:**  
(Advisory Board)

Dr. Brendan Leahy – Maynooth  
Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg  
Dr. Stefan Tobler – Nagyszeben  
Dr. Nagy József – Gyulafehérvár  
Dr. Vizkelety András – Budapest  
Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár  
Dr. Kovács F. Zsolt – Nagyvárad  
Dr. Peter Sedlák – Kassa  
Dr. Lukács Róbert – Gyulafehérvár  
**Dr. László László – Ottawa**

ISSN 1582 – 0661

© STUDIA THEOLOGICA TRANSSYLVANIENSIA – GYULAFEHÉRVÁR

Megjelent: 2011  
Alak: 61x86/11

TARTALOM

DIÓSI Dávid  
Posztmodern spiritualitás?  
173

Peter SCHALLENBERG  
Christsein heute  
187

SZÉKELY Dénes  
Jézus és a politika  
195

DIÓSI Dávid  
A szép mint sakramentális valóság  
211

MARTON József  
Baráti emlékezés Simpf Jánosra  
219

HORVÁTH István  
Viharűző harangozás körüli  
bonyodalmak Udvarhely megyében 1880-ban  
229

NEMES István  
Reverzális-instrukció és vita  
a vegyes házasságokról az 1841-42. évi erdélyi diétán  
239

TAMÁSI Zsolt  
Az erdélyi katolikus iskolák és a hitoktatás  
helyzete 1900-1948 között a püspöki körlevelek tükrében  
261

MARTON József  
Márton Áron szabadulása  
273

**SUMAR – INHALT – CONTETS**

DIÓSI DÁVID: Spiritualitate postmodernă? / Postmoderne Spiritualität? / Postmodern Spirituality? - PETER SCHALLENBERG: A fi creștin azi / Being a Christian Today - SZÉKELY DÉNES: Isus și politica / Jesus und die Politik / Jesus and Politics - DIÓSI DÁVID: Frumosul ca și realitate sacramental / Das Schöne als sakramentale Wirklichkeit / Beauty as Sacramental Reality - MARTON JÓZSEF: Amintirile unui prieten despre Simpf János / Erinnerung eines Freundes an János Simpf / Simpf János - Reminiscence of a Friend - HORVÁTH ISTVÁN: *Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango* - NEMES ISTVÁN: Discuții despre căsătoriile mixte la dieta transilvană din 1841-42 / Die Auseinandersetzungen um die Mischehen auf der Landesversammlung (Dieta) von 1841-42 in Transsylvanien / Reversal-Instruction and Discussion of Mixed Marriages on the 1841-42 Transylvanian Diet - TAMÁSI ZSOLT: Situația școlilor și predarea religiei între 1900-1948 în oglinda circularelor episcopale / Die Situation der Schulen und des Religionsunterrichts in Transsylvanien zwischen den Jahren 1900-1948 im Spiegel der bischöflichen Rundschreiben / Religious Education and Catholic Schools in Transylvania between 1900-1948 in the light of the Episcopal Circulars - MARTON JÓZSEF: Eliberarea episcopului Márton Áron / Die Freilassung von Bischof Áron Márton / The Release of Márton Áron



DIÓSI DÁVID

## Posztmodern spiritualitás?

Egy divatfenomén az egyház szolgálatában?

Heutzutage boomen die Bücher zum Thema Spiritualität. Sie beherrschen die religiöse Szene am Markt. Spiritualität ist eigentlich ein Modewort geworden. Schaut man aber hinter die Kulissen dieses Wortes, entdeckt man gleich, dass es wir hier mit einem sehr diffusen und konturlosen Begriff zu tun haben, der von vielen Zeitgenossen, die sich auf irgendeiner Weise mit Religion(en), bzw. mit Religiosität existentiell „beschäftigen“, zur Selbstbeschreibung nutzen. Viele nennt sich heute „Spiritualität“ und oft versteht man darunter lediglich ein vages Sichverlassen auf fremde, überrationale Mächte. In folgender Studie wird das angesprochene Phänomen in seinem religiös-gesellschaftlichen Kontext präsentiert und untersucht, sowie zugleich der Frage nachgegangen, ob dies für die Zukunft der Kirche auch das langersehnte „Hauptgewinn“ erbringen könnte.

**Schlüsselbegriffe:** Spiritualität; Religiosität; postmoderne Gesellschaft.

Klímváltozás gyötri a földkerekséget. No, de nemcsak az időjárást érinti, hanem az egyházat is. Csakhogy itt korántsem globális felmelegedésről, hanem inkább az egyháztól való „globális elhidegülésről” beszélhetünk. Ha nagymamáink generációja idején még szívesen eljártak a vasárnapi miséken túl a különböző ájtatosságokra, ahol nemegyszer meglehetősen szentimentális atmoszférában – ami mondjuk ki bátran, a szentmise valamivel „szárazabb” légkörét kompenzálva a vallásos lelkületet egészséges egyensúlyba tartotta – kiélhették vallásosságukat, ma jóformán a „vallásos elit” kategóriájába tartoznak azon híveink, akik vasárnap rendszeresen látogatják a szentmisét, s lassan sok minden fölött szemet hunyva még azzal is megelégszünk, ha egyesek legalább a nagy „sátras ünnepek” alkalmával – karácsonykor és húsvétkor – megfordulnak a templomban.<sup>1</sup> Egy szó, mint száz: „Templompad-

---

<sup>1</sup> A templombajjárásról érdekesek Timothy Radcliffe domonkos szerzetes idéni magyar fordításban is megjelent könyvének bevezető fejezetében

koptató” híveink kifogytak közösségeinkből. Sőt mi több a „templomkerülő” szavunk egészen más konnotációval is gazdagodott. A szó szerinti értelemből kiindulva manapság már az olyan ember is belefér a „templomkerülők klubjába”, akit az egyház egészen egyszerűen „hidegen hagy”. „Templomkerülő”, illetve templomainkat pusztán múzeumi attrakcióként látogató „híveinkkel” – akárcsak más felekezeti testvéreinkkel, akiknek közösségei akárcsak a mieink ugyanazon „elvek” alapján feltöredezték – leginkább kereszteléskor (esetleg bérmeletkor), esküvőkor és temetésen találkozhatunk. Az egyház sokak számára szüette „csendélet”. Egy ilyen kijózanító terepszemle után tévednénk azonban, ha azt gondolnánk, hogy a vallásos érzés az emberekből kihalóban van. Pontosan az ellentéte igaz.

A vallás nélküli világ a modern kor fejlődés-mítoszának egyik befejezhetetlen projektje maradt, s habár sokan annak idején a vallás halálát vélték megjósolni, ma lépten-nyomon tapasztaljuk, hogy a vallásos érzés „virágkorát” éli, sőt mi több egyre több kortársunk életének mozgatórugója lett.<sup>2</sup> Ha a modernizmus (gondoljuk itt csak annak nagyhatású gondolkodóira mint Feuerbach, Marx, Freud, Weber vagy Durkheim), amely „az örület egyik megnyilvánulásaként kezelte a vallást”<sup>3</sup>, még meg volt győződve arról, hogy a vallás – miután az emberek egy előrelátható időn belül kinövik annak infantilis illúzióját – a nyugati kultúra mezején a primitívebb területek kivételével mindenütt el fog enyészni, most egyre inkább azt tapasztalhatjuk, hogy a spirituális dolgok iránti érdeklődés az utolsó évtizedekben pontosan ezeken az „Istent-kilakoltató”, „haladó” és „felvilágosult” földrészekeken söpör végig. „A régi vágású

---

olvasható fejtegetések. Vö. Timothy RADCLIFFE: *Miért járunk misére? Az Eucharisztia drámája*, Budapest 2011, 9–25.

<sup>2</sup> Erről részletesebben: DIÓSI Dávid: *Posztmodern vallásosság? Milyen módon vallásos korunk embere?*, in: *Vigilia* 76 (2011), 722–730 (letölthető: [www.vigilia.hu](http://www.vigilia.hu)).

<sup>3</sup> Alister MCGRATH: *Az ateizmus alkonya*. A hitetlenség térhódítása és hanyatlása a modern világban, Budapest 2008, 205.

racionalisták – akiknek most végig kellett nézniük, hogy dédelgetett istenségeiket, az észet és a logikát megfosztják trónjuktól, és helyükre angyalok, szellemek, erők kerülnek, Jézusról nem is beszélve – ezt nem vették jó néven.”<sup>4</sup> Korunk – persze a posztmodern flegmatikus *anything goes*-megnyilvánulásával – „vallásbarát légkört” teremt, s inkább túl sok, mintsem túl kevés vallásosságot szül.<sup>5</sup> Az ateizmus – úgy néz ki – már rég elveszítette varázsát, a vallásellenes attitűdből „kiment a szusz”. Habár a posztmodern megjelenése „valamilyen módon az összes vallást érintette, a legnagyobb vesztes maga az ateizmus lett.”<sup>6</sup> A „vallásellenség korszaka után nem a vallástalanság, hanem a vallásdömping korszaka következett. A vallás ebben az értelemben azonban egy bódító sokféleség kavalkádja és nem a biztos hagyományok medrében hömpölygő folyam.”<sup>7</sup> Korunk horizontján feltűnt az egyéni színezetű „brikolázs” vallásosság, amelyben mindenki összeválogat bármely vallásból neki tetsző – mind elméleti, mind pedig gyakorlati – elemeket, és így kreál magának egy sajátos „panteont”. Itt a szinkretizmusnak egy különleges válfajával találkozunk. Világos ugyanis számunkra, hogy egyetlen egy vallás sem létezik a földkerekségen, amelyben nem lelhetnénk fel többé-kevésbé szinkretizált, illetve „idegen” elemeket, meg kell különböztetni azonban „azt a vallásos jelenséget, amely révén valamely vallás valamely idegen vallási elemet a saját tanításának kontextualizálása, inkulturációjára vagy aktualizálására felhasznál, attól a jelenségtől, amikor egy adott vallásban szerves illeszkedés nélkül szerepelnek nem odatartozó elemek”<sup>8</sup>, mint amilyen pél-

---

<sup>4</sup> MCGRATH: 176.

<sup>5</sup> Vö. Hermann KOCHANÉK: *Postmoderne Rituale und Liturgie*, in: LJ 52 (2002), 212–216, 215.

<sup>6</sup> MCGRATH: 202.

<sup>7</sup> MÁTÉ-TÓTH András: *Szinkretizmus és kereszténység*, in: Uő: *Egyház a pokol kapujában*, Szeged 2006, 115–126, 120sk.

<sup>8</sup> MÁTÉ-TÓTH: *Szinkretizmus*, 118.

dául a keresztények között ma jelenlévő reinkarnáció-hit.<sup>9</sup> Manapság a szinkretizmusnak nem egy intézményesített, hanem egy privatizált formájával találkozunk. A plurális vallási piacon mindenki azt válogat bele kosarába, ami számára jelenlegi lelki állapotában a legkönnyebben emészthető. Korunkat vallásos szempontból is az egyre növekvő sokféleség jellemzi, hisz ugyanazon társadalmon belül különböző – olykor egymástól nagyon is eltérő, sőt ellentmondó – hitek, értékek és világnézetek élnek egymással teljesen párhuzamosan, s mindegyikük az ember lelkéért verseng. „Ma az összes egyház lombja vesztett faként áll a posztmodern tájon”<sup>10</sup>, „mindegyiknek meg kell birkóznia a ténnyel, hogy ott vannak még az összes többiek. Nem csupán a messzi távolban, hanem rögtön itt a szomszédban.”<sup>11</sup>

Találóa jelent ki – Karl Rahner belső tanítványi körének egyik legismertebb tagja – Johann Baptist Metz, hogy Isten válságának korában élünk. „Isten válsága nem állapítható meg könnyen, mert ma a kereszténységen belül és kívül egyaránt olyan légkör veszi körül, amelyben pozitívan viszonyulnak a valláshoz. Úgyszólván vallásformájú istenválság közepette élünk. Az alapvető beállítottság a következő: vallás, igen – Isten, nem. ... Isten neve megfoghatatlanul lebegő metaforaként hangzik el a társasági beszélgetéseken vagy a pszichoanalitici-

<sup>9</sup> A reinkarnáció-hit, avagy a lélekvándorlás tana „mélyen ellentmond a bibliai-keresztény hit reményének, a »test feltámadásának«, annak a reménynek amely, *először* is meg van győződve az üdvösség történetének egyszerűségéről és célirányosságáról, *másodszor* a testet (és az anyagi világot mint az ember testének kiterjesztését) a lélekkel való egységében szemléli, és az egyén sorsának beteljesülését összekapcsolja az egész, egységbe foglalt emberiség beteljesült jövőjével, *harmadszor* pedig Isten szabad kegyelmére és jóságára épít” (Gisbert GRESHAKE: *Az élet vége? Halál – feltámadás – lélekvándorlás*, Budapest 2001, 93sk).

<sup>10</sup> Johann Baptist METZ: *Memoria passionis*. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban, Budapest 2008, 93.

<sup>11</sup> Peter L. BERGER: *Meghamisított szekularizáció* (ford. Petrás Éva.), in: *Mérleg* 45 (2009), 2–13, 3.

kusok díványán, az esztétikai eszmeecserék során vagy a civil jogi közösségek legitimálását szolgáló kódként. A vallás elfogadott, amennyiben a szenvedéstől mentes boldogság álmát jelöli, amennyiben a lélek mitikus varázsának eszköze, amennyiben az ember ártatlanságát védelmező pszichológiai és esztétikai kategória.”<sup>12</sup> De vajon az ilyen isten a Biblia Istene-e? Vajon az ilyen isten Ábrahám, Izsák és Jákob Istene-e? Nyilvánvalóan nem!

Isten válsága azonban nem Isten halálához, hanem sok isten születéséhez vezetett. Korunkat tudniillik „nem Isten hiánya jellemzi, hanem sok isten jelenléte”.<sup>13</sup> Ma az ember a vallásos pszichikai-terapeutikus hatásait vadássza, azokat a vallásos elemeket, amelyek őt pillanatnyi állapotában, jelen élethelyzetében igenlően megerősíti, s ezért gyakran kimerül korunk emberének vallásossága – amely pontosabban a vallásos érzés kategóriájába tartozik – a pusztá önigenlésben, a jó kedélyű önigazolásban, illetve önmegerősítésben. Az egyén saját maga gyurmázza meg önmaga számára istenét, egy békés – ha ugyan nem is mindent, de saját magamat „úgy, ahogy vagyok” mindenképpen elfogadó – szerető szirup-istent.

A „spiritualitás” („lelkiség”) manapság erősen divatos kifejezés lett, egy valóságos divatfenomén. Napjainkban már aligha létezik vallásos beszéd, illetve a vallásos könyvpiac széles skáláján fellelhető publikáció – amelyeket könyvesboltokban leginkább a „vallás és ezotéria” részlegen vehetünk kézbe – amiben valamilyen formában a „spiritualitás” szó, vagy ennek bármilyen más derivátuma ne szerepelne.

Ha a keresztyény lelkiség meghatározásainak egynéhány próbálkozását vesszük szemügyre – mint amilyen „megnyílni a mélység előtt” (*G. Stahel*), „élet a Szentlélekből”, „a hit, remény és a szeretet módszeres és tudatos kifejlesztése” (*K. Rahner*), „a teljes élet beépítése a hit által alakuló és végig-

<sup>12</sup> METZ: 93sk.

<sup>13</sup> Peter L. BERGER: 4.

gondolt életformába”, „a lelki ajándékok személyes elfogadása”, „a hit megvalósítása a konkrét életfeltételek között” (P.M. Zulehner), „a keresztény ember egzisztenciája, amennyiben elfogadja Isten Szentlelkét és kibontakoztatja az élet sokféleségébe” (A. Rotzetter) – feltűnő az, hogy ezeknek többékevésbé közös eleme a visszatérés Jézus Krisztus Lelkéhez.<sup>14</sup> A lelkiség tehát több, mint a vallásosság szubjektív oldalát kifejező és erősen individualista jellegű jámborság, s nem cserélhető fel magával a vallásossággal sem, amelyben az embernek azon igénye és képessége érhető nyomon, hogy valamilyen formában kapcsolatot keressen és teremtsen egy nálánál nagyobb, transzcendens/ metafizikai hatalommal.<sup>15</sup>

A mai vallásos irodalom tág palettáján propagált „spiritualitás” azonban már nem a „tökéletesség elérésének az útja”<sup>16</sup>, amely rávilágít arra, hogy az ember nem saját megfontolására hagyatkozva, hanem a Szentlélek impulzusából<sup>17</sup> merítve élhet keresztény életet, hanem egy olyan vagabundus-vallásosság kifejezője, amely sem institucionálisan sem pedig dogmatikusan pontosan körül nem határolható.<sup>18</sup> Olykor egy kultivatlan vallásosság kifejezésére szolgál, amely teljesen elszakadt a kultusz és a klasszikus vallásosság minden „próba- és időtálló” formájától, vagy, ha mégis megőrzött ezekből némi alig felismerhető rudimentális elemet, azt csakis a „majmolás” kedvéért tette. Amint a szó „kulisszája” mögé nézünk, nyomban kiderül, hogy lényegében véve egy olyan fogalommal van dolgunk, amellyel korunk embere – a *homo postmodernus* – saját magát próbálja vallásos téren körülírni, valamiképpen – meglehetősen kontúr-

<sup>14</sup> Christian SCHÜTZ: Art. *Keresztény lelkiség*, in: Uő. (Szerk.): *A keresztény szellemiség lexikona*, Budapest 1993, 196–199, 196.

<sup>15</sup> SCHÜTZ: 196.

<sup>16</sup> DIÓSI István: Art. *Lelkiség*, in: *Magyar Katolikus Lexikon* 7 (2002), 758.

<sup>17</sup> Vö. Bernhard FRALING: Art. *Spiritualität IV: Systematisch-theologisch*, in: *LThK* 9 (32000), 856.

<sup>18</sup> Vö. Josef SUDBRACK: Art. *Spiritualität I: Begriff*, in: *LThK* 9 (32000), 852sk, 853.

nélkül – vallásos magatartását „meghatározni”.<sup>19</sup> Gyakran pusztán egy a racionálison túli, idegen erőre való hagyatkozást akar kifejezni.<sup>20</sup> A „spiritualitás” kifejezés kortársainknak egy olyan bő, képlékeny és könnyen tágítható fogalommá vált, amelybe voltaképpen bármily nemű vallásosság, illetve a fizikai világon túlmutató metafizikai jelenséget valamilyen formában egzisztenciálisan integráló magatartásforma „belefér”. A fogalom jelentése tehát korántsem egyértelmű. Egy erősen diffúz, homályos kifejezéssel állunk szemben, ami már eleve abból is kitűnik, hogy kortársaink arra a kérdésre, hogy mit is értenek „spiritualitás” alatt, egymástól olykor nagyon is eltérő, különböző választ adnak. Talán pontosan ezért is lett ilyen „felkapott” és közkedvelt ez a kifejezés.

Nem csupán a fogalom vált *trendy*-vé, hanem maga a szubjektum spiritualitását kifejező *lifestyle* is, egy olyan életstílus, amely egy lehetőleg minél eredetibb „tákolású” spiritualitást tükröz, hisz pontosan ez tanúskodik arról, hogy a szóban forgó individuum lelkisége egy saját ujjlenyomatú önreflexióra épül, egy olyan lelkiségre, amely *számára* – amint ezt a perc csillogása is egyértelműen prezentálja – egy szép – valójában azonban csupán egy esztétizált<sup>21</sup> – életformát biztosít. Ma az emberek szívesebben beszélnek spiritualitásukról, spirituális szükségleteikről, élményeikről, mintsem hogy önmagukat vallásosnak nevezzék. Hisz úgy érzik – mivel ódzkodnak attól, hogy őket bármilyen módon is vallásos karanténba zárják –, hogy a „vallásos” kifejezés túlságosan köti őket egy adott vallásos közösséghez, ezt pedig inkább visszahúzó, mintsem hordozó

<sup>19</sup> Vö. Winfried GEBHARDT: „Die eigene spirituelle Erfahrung zählt”, in: HerKor 64 (2010), 286–290, 286.

<sup>20</sup> Lásd Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz 2004. június 12-én Magdeburgban az „Akadémia Napján” tartott ünnepi előadását: *Wiederkehr der Religionen? Ermütigung aus ungewohnter Sicht* (letölthető: [www.katholische-akademie.magdeburg.de](http://www.katholische-akademie.magdeburg.de)).

<sup>21</sup> Ezt a kérdéskört részletesen tárgyalom a Vigilia 2012 februárjában megjelenő tanulmányomban: *Időzés a Szép vonzásában. A liturgia az esztétizálás és az esztétika tükrében* (a közeljövőben letölthető: [www.vigilia.hu](http://www.vigilia.hu)).

erőnek tapasztalják meg. Olyan béklyónak, amely szabadságukban korlátozza őket, olyan erőnek, amely saját kalandos útjukat a transzcendens valósághoz – eredetiségétől megfosztva – fontosságában relativizálja. Korunk embere a saját útja szerint fürkészik Isten felé, s ennek az útnak a helyességéről saját maga akar meggyőződni, mégpedig szinte kizárólag tapasztalati módon. Amit ő az adott történelmi pillanatban jónak tapasztal meg önmaga számára, azt koronázza meg értelemmel. Ezért vallásos megnyilvánulásaiban a konvencionális formában történő kollektív vallásossági élménnyel szemben inkább bizonyos anonimitást és egyedüllétet favorizál, olyan vallásos magatartásformát, amely számára bizonyos távolságot garantál a közösséggel szemben.<sup>22</sup> Első látásra tehát könnyen úgy tűnhet, hogy ez az erősen szubjektív töltetű vallásosság automatikusan individualizált formát ölt. Úgy néz ki azonban, hogy a közösségben tapasztalt vallásos élmény utáni igény továbbra is megmaradt. Persze nem a jól ismert klasszikus formában, vagyis nem az eddigi megszokott szociológiai és ekkleziológiai keretekben. Korunk embere számára az *ad hoc*-közösségformák a legelfogadhatóbbak, hisz a hozzájuk való tartózkodás lazább és kötelezettségnélküli „vállalkozás”, amelynek összetartó ereje csupán az egy időben egy helyen egyazon vallásos tapasztalatot élményként megélni szándékozó emberek közös motivációjában rejlik.

Az emberekben óriási igény tapasztalható a vallás esztétizálására és „megtestesítésére”. A vallásnak meg kell szólítania a testet is, valamilyen szinten foghatóvá, tapinthatóvá kell válnia. „A vallás itt nem utolsósorban a testben mint az egyéni bizonyosság (látszólagos) menedékében válik érzékelhetővé.”<sup>23</sup> A „testi vonatkozású” vallásos igényt szolgálja a „spirituális wellness”. Korunk embere vallásos tapasztalatát minden érzé-

<sup>22</sup> Vö. Johannes RÖSER: *Die neue Frage nach Gott. Glaubensprobleme – Glaubenssehnsucht*, in: *HfD* 63 (2009), 14–25, 20.

<sup>23</sup> Rainer BUCHER: *Teológia és „posztsekuláris” kor (ford. Mártonffy Marcell)*, in: *Mérleg* 44 (2008), 324–332, 327.



kének bevonásával akarja kiaknázni. A szubjektum motora a totális vallásos élmény utáni vágy.<sup>24</sup> S ilyen értelemben fontos, hogy a vallás ne csupán a fejen keresztül szólítsa meg az embereket, ne csupán az „agyhullámokat” hozza rezgésbe, vagyis ne csupán kognitív úton jusson el az emberekhez. A vallásos élmény az egyént testi, lelki és szellemi módon egyaránt megszólító „esemény”. A test is kikéri részét. A test is igényt tart a vallásos kommunikációra. Persze meglehetősen újszerű módon. „A vallási jelenség ma a testben lesz hitelessé. Az egyház kétezer évnyi minőségfejlesztő munkája és majdnem ugyanennyi ideig tartó oktatási monopóliuma felől nézve azonban inkább sajnálatos minőségvesztésről, mi több, a vallás trivializációjáról beszélhetünk.”<sup>25</sup>

Tény az, hogy az emberek keresik a spirituális élményeket,<sup>26</sup> ezt azonban a szubjektum legszívesebben „saját szakállára” teszi, ami veszéllyel teli kaland. Nem hiába hangsúlyozta XVI. Benedek pápa az idén Madridban megrendezett 26. Világifjúsági találkozó alkalmával az augusztus 21-én ünnepelt szentmise homíliájában, hogy a fiatalok ne a saját külön útjukat járják a hitben. Magányosan ugyanis nem lehet követni Jézust. Aki enged a kísértésnek, – mondotta a Szentatya – és a társadalom túlsúlyban lévő individualizmus szerint él a hitben, azt kockáztatja, hogy soha nem találkozik Krisztussal, vagy hamis képet alkot a Megváltóról. A hívő ember nem hagyhatja, hogy üres ígéretekkel elcsábítsák, hogy olyan életet éljen, amelyben nincs helye a bibliai Istennek.

Korunk emberének a saját vallásos élménye a mérvadó. Amit az ember előreláthatólag – leginkább a média érzékeket

<sup>24</sup> Vö. GEBHARDT: 287.

<sup>25</sup> BUCHER: 328.

<sup>26</sup> Ennek ellenére az egyház liturgiája utáni igény egyre inkább csökken. Vö. DIÓSI Dávid: *Identitásfaktor: kultusz. Zsákutca vagy kihívás?* in: Marton József – Oláh Zoltán – Kovács F. Zsolt (Szerk.): *Itt vagyok, engem küldj!* Tanulmányok a papságról, Budapest – Kolozsvár 2010, 207–216, 213 (letölthető: [www.sis.uab.ro](http://www.sis.uab.ro)).

bűbájba ejtő szuggerálásának köszönhetően – vallásos élményt garantál, azt választja. Itt a „vallásos szubjektum önfelhatalmazásának”<sup>27</sup> lehetünk tanúi. Az egyén lényegében véve, olyan vallásos kompetenciát tulajdonít magának, amit még nemrégiben kizárólag a „profik” dolga volt. Sokan úgy érzik, hogy a régi, több generáció által „kitaposott út” zsákutcába torkollik. Érdekes felfigyelnünk arra, hogy az spirituális „élményhalászathoz” nem tartozik feltétlenül hozzá egy antiklerikális, illetve egyházellenes mozzanat. Amennyiben ugyanis az egyén úgy ítéli meg, hogy az élménypiacon felcsillanó kínálat számára megfelelő, minden további nélkül igénybe veszi, függetlenül attól, hogy az egyházi berkekből, vagy pedig egészen más jellegű miliőből érkezik. Ez világosan kitűnik már eleve abból is, hogy szekularizált társadalmunkban egyre több vallásos központban (zarándokhelyek, szerzetesközösségek által működtetett lelki programok, lelkigyakorlatos házak) felpeszduilt az élet. Egyre gyakrabban járnak el előszeretettel ezekre a helyekre még olyanok is, akiknek – elmondásuk szerint – nem sok közük van az egyházhoz. Vagy gondoljunk csak azokra az egyházi *mega-event*-ekre (világifjúsági találkozók, pápalátogatások, illetve tájainkon a csíksomlyói búcsú), amelyen tömegesen vesznek részt kortársaink közül olyanok is, akiknek dédelgetett kedvencei között az egyház aligha szerepel. Az egyház vonzereje sokkal nagyobb, mint ahogy azt a vasárnapi templomba járók mindinkább visszaeső száma tükrözi. Hisz a vallás is több az egyházi tagságnál, valamint a templomlátogatásnál.

A vallásos keresés belső motivációja eltérő lehet.<sup>28</sup> Természetesen manapság is – léteznek emberek – még ha egyre kevesebben is -, akik igyekeznek egész életüket vallásosan – azaz egy egészen konkrét egyház „elvárásainak” megfelelően – alakítani. Legtöbbjüknél azonban inkább a hétköznapokból ki-

---

<sup>27</sup> GEBHARDT: 287: „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“.

<sup>28</sup> Vö. GEBHARDT: 289.

emelő vallásos *event*-ekbe való menekülés ragadható meg motívumként, vagyis azoknak a monoton hétköznapi taposómalomból kiemelkedő vallásos oázisok keresése, ahol az egyén – saját belátása és a médiák stimulálására épülő „prognózis” szerint – szellemileg és lelkileg feltöltődhet, erkölcsös magatartásához erőt gyűjthet. Az olyan helyek utáni vágy – ahol az ember valami egészen mást tapasztal meg, mint a szürke, nyomasztó, rutinos és fárasztó, az embert testileg, lelkileg és szellemileg citromként kifacsaró hétköznapiakban – egyre több kortársunkban megfogalmazódik. Persze, hogy ez az „egészen más” keresése történhet csupán kompenzációból. Az ember csupán olyan után fürkészik, ami hétköznapijaiból hiányzik, olyan után vágyik, amit ő hiányként él meg, s belátása szerint az általa megálmodott „teljes élet projektjéhez” tapasztalatként szükségszerűen hozzátartozik. Hozzájöhet azonban az értelemadás motivációja is. Az ember ugyanis joggal érezheti úgy, hogy hétköznapija csupán az „egészen más” prizmáján keresztül nyer értelmet, hisz pontosan ez az „egészen másnak” tapasztalt „valami” transzponáló, illetve transzcendentáló faktora a létnek.

Korunk embere tehát kereső ember. Keresi a „nálánál nagyobbát”. Ne felejtjük, az ateizmus „öngólt” lőtt, s a labda – úgy hírlik – ismét a mi pályánkon van. Az egyháznak azonban jobban kellene tudatosítania, hogy kincsestárában az emberek vágyaira reális gyöngyszemeket tartogat. Ezeket azonban meg kell hitelesen csillogtatni. A válaszdadás „kalandját” vállalnunk kell, s ismét „emberek halászaivá” kell válnunk, igazi bibliai értelemben. A tenger pedig sokkal tágasabb, mint az a felület, amit – időközben üresen álló – templompadokkal „berendeztünk”. Nem húzódhatunk vissza a templom falai mögé, s várjuk, hogy az emberek „sült galamb” – vagyis katolikusán készen, „könnyűápolásos” – formájában padjainkba hulljanak. Ez az idő – úgy néz ki – elmúlt.

A „beltenyészet” minden formáját le kell vetkőznünk. Hiába bújunk el egy hangzatos és mégis üresen kongó „kodifikált

szójáték-rendszer” mögé, amelyet már saját magunk sem tudunk egzisztenciálisan „kicsomagolni”, megfejteni és önmagunk számára relevánssá tenni, s amely mögé mind az intelligens, fél-intelligens, de nyugodt lelkiismerettel a kimondottan buta is minden nemű konfrontációt megkerülve elrejtőzhet, s mintegy lövészárokból a szekuláris társadalom zavaró megnyilvánulásait a „szónoklat” éles töltényével célba veheti. Sokatmondóak Molnár Tamás szavai: „Az Egyház olyanná vált, mint egy váratlanul elszegényedett nemesi család, amely már külsőségeit is alig képes megőrizni; arra kényszerül, hogy eladja bútorait, rangon alul házasítja gyermekeit, és engedi, hogy az emberek belelássanak a családi perpatvarokba és botrányokba, az egész düledező épületbe.”<sup>29</sup>

A tömegkultúrával való simulékony kebelbarátság, valamint a „szupermárket-kereszténység” sem vezet sokra. Találónan fogalmaz a már általunk idézett Johann Baptist Metz, amikor a következőket írja: „A kereszténység egyre gyakrabban taszítja magát a fundamentalizmus vagy a modernizálódás csapdjába. Vagy teljesen elzárkózik a kor prófétai üzenetétől, vagy gondolkodás nélkül mindenben részt vesz, az összes nyelvjátékba belebocsátkozik, és kitér a plauzibilitási válságok elől.”<sup>30</sup>

Meg kell tanulnunk ismét mélységes tiszteletet éreznünk az emberi egzisztencia rejtett régiói iránt, azok a mélységek iránt, ahol Isten ma is megszólítja s hívogatja korunk emberét. Az emberek vágyaival párbeszédbe kell bocsátkoznunk, s nem minősíthetünk kényelmetlen kortársainkat eleve vallás-inkompatibiliseknek, a modern kor „korcs ivadékainak”, a poszt-modern „korcsszülötteinek” vagy rosszindulatú „kekeckedőknek”. Amikor látjuk azt a sok utat, amit kortársaink – s miért is ne sorstársaink – valós őszinte vágytól fűtve egy transzcendens erő felé haladva bejárnak, mindenekelőtt tiszteletet kell érez-

<sup>29</sup> MOLNÁR Tamás: *Az Egyház évszázadok zarándoka* (ford. Lukácsi Huba), Budapest 1997, 13sk.

<sup>30</sup> METZ: 92.

nünk irányukba.<sup>31</sup> Még akkor is, ha ezek közül sok nem a mi utunk, sőt talán meggyőződésünk szerint tévutak vagy egyenesen zsákutcák. Nem írhatjuk le őket. Merjünk a kihívásokkal szembenézni. Ez biztosan meghozza gyümölcsét. Merjük az emberek spirituális igényeit életre szólóan komolyan venni. Mert ezek tényleg azok!

---

<sup>31</sup> Vö. Charles TAYLOR: „*Hunger nach Transzendenz*”, in: HerKor 58 (2004), 393–397, 396.

## A Verbum Egyesület és kiadó

A *Verbum Kiadó* a romániai magyar katolikus kiadványok létrehozására, terjesztésére alakult. Hagyományos kiadványai a romániai magyar katolikus hetilap, a *Vasárnap*, valamint a katolikus kulturális havilap, a *Keresztény Szó* (amely immár tudományos akkreditációval is rendelkezik). A kiadó saját kiadványai az erdélyi katolikus teológiai és egyházi irodalom köréből valók hazai szerzőktől. Emellett a kiadó ajánlja és terjeszti a partnerek, elsősorban a budapesti székhelyű, nagy hagyománnyal büszkélkedő, hivatalos szentszéki kiadó, a *Szent István Társulat* kiadványait is (a legújabb és régebbi kiadványait Romániában a legjutányosabb áron).

A kiadó kiadványai megrendelhetőek:

- a szerkesztőségben személyesen vagy levélben (A. Einstein utca 2. szám, Kolozsvár)
- telefonon: +40-264-596478
- faxon: +40-264-450747
- e-mailben: [verbum@katolikos.ro](mailto:verbum@katolikos.ro).

A Verbum Keresztény Kulturális Egyesület címe:

S.C. Verbum S.R.L

400045 Cluj

str. A. Einstein nr. 2.

Számlaszám: RO93RNCB0106026572990001

A kiadó könyvajánlóját, egyes kiadványait az érdeklődők megnézhetik az interneten: [www.katolikos.ro/konyvajanlo](http://www.katolikos.ro/konyvajanlo)



# V E R B U M

---

KERESZTÉNY KULTURÁLIS EGYESÜLET

PETER SCHALLENBERG

### **Christsein heute**

#### Grundwerte und Leitkultur in säkularisierter Zeit.

Das leitende Paradigma des christlichen Glaubens ist die Liebe, die als unbedingte und umfassende Bejahung jeder Person verstanden wird. Dass der Mensch Person ist und mit unantastbarer Würde begabt, ist keine technische Eigenschaft, die gezüchtet oder verloren gehen könnte, sondern eine metaphysische Aussage. Eine solche Metaphysik bildet den letzten Grund eines sinnvollen menschlichen Lebens. Wenn das beachtet wird und an der Basis von Politik und Wirtschaft steht, dann kann freimütig und ohne jede Verkrampfung über weitere Paradigmen und ihre Wechsel in der Gesellschaft diskutiert werden. Diese dienen dann immer dazu, jede Person einer letzten Vollendung des Lebens entgegen zu führen.

**Schlüsselbegriffe:** Paradigmenwechsel; Individualismus; Optionalismus; Person.

Als der amerikanische Wissenschaftssoziologe und Philosoph Thomas S. Kuhn in den 1970er Jahren in den USA erstmals vom „leitenden Paradigma“ einer Gesellschaft (oder auch einer Wertegemeinschaft) sprach und zugleich von einem Paradigmenwechsel in einer sich damals schon abzeichnenden postmodernen Gesellschaft des Westens, deren Postmodernität doch erst 1977 von Jean-Francois Lyotard auf den Begriff gebracht wurde, da konnte er nicht ahnen, welchen unaufhalt-samen Siegeszug dieser Begriff vom Paradigma und vom Paradigmenwechsel künftig antreten werde. Blitzschnell nämlich wurde die Rede vom leitenden Paradigma in der Gesellschaft und in verschiedenen Teilwissenschaften aufgegriffen und parallel dazu fortan analysiert, welche Wechsel von Paradigmen sich in einer Gesellschaft vollziehen. Bemerkenswert daran schien insbesondere die Tatsache, dass ein solcher Paradigmenwechsel, wie ihn etwa die Entdeckung der Neuen Welt am 12. Oktober 1492 durch Christoph Columbus markiert oder die Entdeckung des menschlichen Blutkreislaufes durch den

englischen Arzt William Harvey 1628 oder die Entdeckung der weiblichen Eizelle durch den Mediziner Karl-Ernst von Baer an der Universität Dorpat 1832, oft nicht wie ein Blitz aus heiterem Sommerhimmel fällt, sondern sich über Jahre und Jahrzehnte fast unbemerkt vorbereitet und nur ganz allmählich und schubweise in das öffentliche Bewusstsein dringt. Dies hat aber fast immer mit der Entwicklung und dem rasanten Fortschritt der Technik zu tun, sei es der Medizintechnik, sei es der Informations- und Medientechnik. Während etwa die medizinisch-technische Entwicklung allmählich zu einem neuen Paradigma von Lebensqualität statt Lebensquantität führte, wiederum in den USA beginnend und in Deutschland nicht zuletzt durch die Wahlkampfreden von Willy Brandt ab Ende der 1960er Jahre sich ausbreitend, so dass etwa menschliches Leben nicht einfach mehr als schlicht beglückende Tatsache entgegengenommen wird, sondern nach dem Mehrwert der Gesundheit beurteilt und zunehmend auch künstlich durch optimierte Gesundheit fabriziert wird, führte die Entwicklung der Informationstechnologie im Raum der Ökonomie zu einem neuen Paradigma der Globalisierung, bis hin zu global agierenden Finanzströmen, und damit zu einem ganz neuen Automatismus der Wirtschaft, der nur noch höchst unzureichend mit den alten individualethischen Paradigmen von Geiz oder Gier zu beurteilen sind.

Generell ist hieran zu beobachten, dass zunehmend die neuen Paradigmen oder Wertvorstellungen von Individualismus und Optionalismus vorherrschen. Ein zuvor nie geahnter Individualismus, der freilich durchaus ein genuin abendländisches Erbe ist und in der Renaissance mächtigen Aufschwung nahm,<sup>1</sup> etwa in den Anfängen der Portraitmalerei oder im künstlerischen Individualismus eines Leonardo, Michelangelo oder Caravaggio, geht einher mit einem technisch mächtig

---

<sup>1</sup> Vgl. Jörg Traeger, *Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels*, München 1997.



beförderten Optionalismus, verstanden als ebenfalls zuvor kaum geahnte Ausweitung der individuellen und systemischen Wahlmöglichkeiten des Menschen und der Menschheit. Sehr deutlich sichtbar wird dies wiederum im Bereich der Bioethik.<sup>2</sup> Eltern können nicht mehr nur den Zeitpunkt der Empfängnis und der Zeugung wählen (man denke nur an den markanten Paradigmenwechsel, der durch die „Pille“ und die technisch immer weiter verbesserte Empfängnisverhütung ausgelöst wurde), sondern sie können zunehmend auch Geschlecht und Veranlagungen des gewünschten Wunschkindes wählen und optimieren, quasi als perfekt durchgestyltes Design eines hoffentlich dann perfekten Menschen, dessen Perfektion nur durch einen allzu frühen Tod beeinträchtigt wird. Mit einem solchen Optionalismus wächst freilich in fataler Weise auch der Entscheidungsdruck auf das Individuum, das sich ja zunehmend und bedrängender denn je höchst unterschiedlichen Erwartungen und Möglichkeiten, eben höchst unterschiedlichen und vielfältigen Optionen ausgesetzt und geradezu ausgeliefert sieht.<sup>3</sup> Manche heutzutage lauthals beklagte Entscheidungs- und Bindungsschwäche hat hier ihre geheime Wurzel: Wer alles kann, will auf Dauer gar nichts mehr! Und wer vieles kann, sieht sich zunehmen der gesellschaftlich ganz geheim transportierten Frage ausgesetzt, warum er in seinem immer länger werdenden Leben, das somit ein erschreckendes Ungleichgewicht von Lebensquantität, die immer mehr wird, zu Lebensqualität, die immer fragiler wird, zeigt, nicht auch immer mehr und vieles wähle: Der deutliche Paradigmenwechsel im Feld von Ehe und Familie und weiteren sexuellen Lebensformen, bis hin zu der durchaus nicht seltenen Tatsache, dass mancher zunächst in einer heterosexuellen und dann

---

<sup>2</sup> Vgl. Martin G. Weiss (Hgg.), *Bios und Zoe. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 2009.

<sup>3</sup> Vgl. zum Hintergrund in anthropologisch-theologischer Sicht Klaus Demmer, *Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie*, Paderborn 1976.

abschnittsweise auch in einer homosexuellen Lebensform lebt, zeugt eindrucklich, wengleich vielleicht verstörend von dieser schier unendlichen Wahlmöglichkeit im eigenen Leben. Kurzum: Zunehmend greift das Gefühl um sich, das Leben eines Individuums sei zu kurz und zu kostbar, um es auf dem Altar einer traditionellen Idee oder gar einer verstaubten Ideologie zu opfern. Wenn schon gestorben sein muss, dann wenigstens zu selbst gewählten Preisen – und Werten!

Die immer wieder zu hörende Rede vom Wertewandel oder gar vom Werteverfall weicht somit redlicherweise vielleicht eher der vorsichtigeren Rede vom Wertekonflikt und muss dann in dieses Szenario eines moralischen Paradigmenwechsels eingeordnet werden. Der katholischen Anthropologie und Theologie ist jedenfalls die Rede vom zunehmend schlechter werdenden Menschen oder auch von schlechter werdenden Zeiten fremd: Vom hl. Augustinus stammt bekanntlich die schöne Einsicht: „Schlechte Zeiten, mühselige Zeiten, so sagen die Menschen. Wenn wir gut leben, so sind die Zeiten gut. Wir sind nämlich die Zeiten: So wie wir sind, so sind die Zeiten!“<sup>4</sup> Die Zeit und die Geschichte ist schlichtweg nichts anderes als die Ausdehnung der menschlichen Seele, und jede Qualität einer Zeit wird bestimmt durch die in ihr lebenden Menschen. Daher gibt es auch in eigentlicher Weise keinen erkennbaren Fortschritt in Jahren und Zeiten, nur in den Seelen: „Den technischen Fortschritt ideologisch zu verabsolutieren oder die Utopie einer zum ursprünglichen Naturzustand zurückgekehrten Menschheit zu erträumen, sind zwei gegensätzliche Wiesen, den Fortschritt von der moralischen Bewertung und somit von unserer Verantwortung zu trennen.“<sup>5</sup> Jedem Menschen ist Gott als Schöpfer der unsterblichen Geistseele gleich nahe, jedem Menschen wird die gleiche Möglichkeit zur Gotteserkenntnis gegeben, jeder Zeit also und jedem Zeitalter und

---

<sup>4</sup> Augustinus, Sermo 80.

<sup>5</sup> Enzyklika „Caritas in veritate“ Nr. 14.

jedem Jahrhundert ist Gott offenbar. Freilich gilt das dann auch umgekehrt: Auch das Böse<sup>6</sup> ist jeder Zeit und jedem Individuum (theologisch gesprochen: als Folge der Erbsünde und der damit verbundenen radikalen Selbstbezogenheit<sup>7</sup>) nahe. Vom Faustkeil und dem typologischen Mord des Kain an Abel, verstanden als paradigmatische Gestalt der personifizierten ungehemmten Aggression, bis hin zu den Gaskammern von Auschwitz und den Schlachtfeldern des 20. Jahrhunderts ist eine direkte Linie zu ziehen, die durch eine technische Entwicklung dramatisch beschleunigt wurde. In dieser Sicht sind Werte, verstanden als starke Bewertungen von Individuen in einer Gemeinschaft und somit als leitende Paradigmen von Leben und Handeln, immer bezogen auf technische und gesellschaftliche Möglichkeiten. Was konkret von solchen Möglichkeiten ergriffen wird, ob der Faustkeil in friedlicher oder in mörderischer Absicht verwendet wird, ob Empfängnisverhütung gar nicht oder partiell oder generell praktiziert wird, ob Gesundheit zum höchsten Wert schlechthin aufsteigt, all das liegt mehr denn je am persönlichen Paradigma des individualisierten Menschen der postmodernen westlichen Welt, der sich freilich vielen scheinbar selbstverständlichen Paradigmen der ihn umgebenden und prägenden Gesellschaft ausgesetzt sieht, bis hin zum Wert eines ungebremsten Wertgewinnes durch Aktienspekulationen. Übersetzt man nun das Wort Paradigma mit der Leitvorstellung umfassend gelungenen Lebens, dann wird deutlicher, was genau gemeint ist und auf dem Spiel steht: Jedes Individuum nämlich beginnt ja seine eigene Lebensgeschichte neu, niemals zuvor wurde auf diese konkrete und individuelle Weise gelebt. Vorbilder und gesellschaftliche Er-

<sup>6</sup> Vgl. Susan Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 2006.

<sup>7</sup> Vgl. Robert Spaemann, *Natürliche Ziele*, Stuttgart 2005, 69: "Die Wiederherstellung der ursprünglichen Strebensrichtung geschieht Bedingungen der Erbsünde nur durch eine Bekehrung, in der diese Selbstbezogenheit des Willens ausdrücklich negiert wird."

wartungen sind stets nur teilweise hilfreich, wenn es gilt, das eigene Leben und seine Geschichte allmählich zu entwickeln und einer geglückten Form entgegen zu führen. Mit Blick auf die schon zitierte Einsicht des hl. Augustinus bleibt festzuhalten: Die Zeiten an sich sind weder gut noch böse und haben moralische Qualität nur durch die Entscheidungen von Menschen, schlecht kann sich der Mensch in der Zeit verhalten – oder eben gut, wenn er in der Zeit mit Blick auf die Ewigkeit entscheidet und unterscheidet.<sup>8</sup> Genau davon sprechen christlicher Glaube und katholische Theologie!

Das leitende Paradigma des christlichen Glaubens ist die Liebe, verstanden als unbedingte und umfassende Bejahung jeder Person, einschließlich der eigenen Person und ermöglicht erst durch die wenigstens gedachte Annahme einer absoluten Person, die erst absolute Bejahung denkbar (und wünschbar) macht. Diese absolute Person heißt in der jüdischen Überlieferung Jahwe und in der christlichen Offenbarung Gott als Vater Jesu Christi. „Gott ist die Liebe“ heißt es im 1. Johannesbrief, und der hl. Augustinus unterstreicht sehr schön, dass diese Aussage zuerst eine Sehnsucht des Menschen ausdrückt, eine sehnsüchtig gedachte Annahme der absoluten Person Gott, die sich, so bietet es der christliche Glaube an, uns in Jesus Christus geöffnet hat. Und diese Sehnsucht dient der Entscheidungshilfe und wird zur Unterscheidungsgabe: um zu trennen und zu unterscheiden, was echte göttliche und absolute Liebe im Unterschied zu bloß relativer und menschlicher Liebe, die letztlich nur der Verfolgung von individuellen Interessen dient, ist. „Dies ist unser Leben: in der Sehnsucht uns zu üben. So weit aber üben wir uns in heiliger Sehnsucht, als wir unser Verlangen von der Weltliebe abschneiden. Wir haben es schon einmal gesagt: Leere aus, was angefüllt werden soll! Mit

---

<sup>8</sup> Vgl. Peter Schallenberg, Das unterscheidend Christliche der Ethik. Anmerkungen zum Verhältnis von Existenzethik und Eschatologie, in: Theologie 98 (2008) 24-36.

Gutem sollst Du angefüllt werden, drum gieß das Böse aus!“<sup>9</sup> Und diese Liebe war im Anfang, oder noch deutlicher, bildet den Anfang: Im Anfang war, so der Glaube des Christen, nicht eine ideenlose Tat oder eine geistlose Praxis, sondern eine Grundidee, ein leitendes Paradigma, wenn man so will, Gott selbst als Liebe, eine „*theoria*“ als leitendes Paradigma glücklicher Lebenspraxis. So lautet jedenfalls die platonische und biblische Sicht von Welt und Mensch, die im paulinischen und augustinischen Denken zur Symbiose findet: Gott hat Welt und Mensch gut, auf absolute Liebe hin gedacht, und der Mensch strebt aufgrund seines Geistes, der Anteil am göttlichen Geist hat, nach der Verwirklichung dieser Grundidee Gottes, und er soll, das ist der Kern der christlichen Ethik, danach streben, diese Grundidee lieb gewinnen, dies soll er stark bewerten und diesen Grundwert der unbedingten Liebe in das eigene Leben umsetzen. Dieser Grundwert des menschlichen Lebens leuchtet schon auf in den ersten Worten der biblischen Botschaft: „Im Anfang schuf Gott...“, die vom Johannes-Evangelium im Prolog mit den Worten „Im Anfang war das Wort“ aufgegriffen werden. Gemeint ist natürlich: „Als Anfang schuf Gott“, verstanden weniger als zeitlichen, vielmehr als prinzipiellen Anfang, also etwa so: „Als Grund und Prinzip schuf Gott...“ Diese Schöpfung aber bündelt sich im Menschen und in der Erschaffung Adams als typologischem Menschen,<sup>10</sup> und in seiner Fähigkeit zur freien Entscheidung für das Gute, für die Liebe, für die Notwendigkeit jeder Person, da sie von Gott absolut gewollt ist. Eine solche Entscheidung wird immer einher gehen mit ethischer Unterscheidung, mit Askese mithin

<sup>9</sup> Augustinus, Gott ist die Liebe. Predigten über den 1. Johannesbrief, übersetzt und eingeleitet von Fritz Hofmann, Freiburg/Br. 1940, 58.

<sup>10</sup> Vgl. erhellend zum Hintergrund Enzo Bianchi, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della genesi*, Magnano 2007.

und Verzicht.<sup>11</sup> Dieses Paradigma eines von Anfang an gelungenen menschlichen Lebens, unabhängig von Kriterien der Qualität und der Gesundheit und des Wertes und der Nützlichkeit, ein personales Leben, das nun freilich dem freien Willen des Menschen anvertraut ist, muss nach christlicher Überzeugung über und vor allen wechselnden Paradigmen in Wirtschaft und Politik stehen.<sup>12</sup> Mit anderen Worten: Dass der Mensch Person ist und mit unantastbarer Würde begabt, ist keine technische Eigenschaft, die gezüchtet oder verloren gehen könnte, sondern eine metaphysische Aussage – und genau eine solche Metaphysik bildet den letzten Grund eines sinnvollen menschlichen Lebens. Wenn das beachtet wird und an der Basis von Politik und Wirtschaft steht, dann kann freimütig und ohne jede Verkrampfung über weitere Paradigmen und ihre Wechsel in der Gesellschaft diskutiert werden, dienen diese doch dann immer dazu, jede Person einer letzten Vollendung des Lebens entgegen zu führen, ohne dass die Person ihrerseits einer irdischen Verfügbarkeit ausgeliefert würde. Denn das ist der letzte Grund jeder menschlichen Vernunft!<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. auch Peter Schallenberg, Lebensentscheidung in geglücktem Verzicht, in: Die Neue Ordnung 65 (2002) 309-316.

<sup>12</sup> Vgl. II. Vaticanum, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ Nr. 63.

<sup>13</sup> Vgl. Rodney Stark, The Victory of Reason. How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success, New York 2006.

SZÉKELY DÉNES

## Jézus és a politika

Dopo la seconda guerra mondiale, il quesito riguardante le cause dell'arresto di Gesù e della sua morte violenta, ricevette impulso straordinario. Per secoli gli ebrei erano stati ritenuti responsabili della morte in croce di Gesù Cristo. Ma il popolo ebraico non può essere considerato globalmente responsabile dell'esecuzione di una persona di buona volontà. Gesù venne arrestato per ordine di un gruppo piccolo, ma influente, all'interno del giudaismo di quel tempo: quei capi ebrei appartenevano al partito dei sadducei ed erano oppositori sia dei farisei, sia dei zeloti e di tutti quei gruppi ispirati da aspettative apocalittiche del futuro, o che avevano riposto le loro speranze nella venuta del Messia. Dopo il suo arresto notturno, Gesù venne interrogato dal sommo sacerdote e alla fine accusato di bestemmia. Ossia di un'infrazione religiosa (Mc 14,64). Ciononostante i capi ebrei consegnarono il detenuto ai romani. Gli aspetti politici della vicenda svolgevano chiaramente il ruolo principale, anche per loro. Un punto di vista condiviso dalle autorità romane di occupazione, come testimonia il fatto che Pilato fece apporre sulla croce la scritta: "*Re degli ebrei*" (Mc 15,26). In questo contesto non è possibile presentare tutti i dettagli del processo a Gesù. Mi limiterò solo ad alcuni aspetti: la situazione politica al tempo di Gesù, Gesù e i partiti religiosi, il processo politico-religioso di Gesù.

**Parole di chiave:** la situazione politica; Gesù e i partiti; il processo di Gesù; Re degli ebrei.

Jézusnak ismételen feltettek kérdéseket, melyekkel arra akarták készíteni, hogy foglaljon állást a kor égető problémáit illetően, különösen azzal kapcsolatban, hogy mi a véleménye a megszálló római kormányzatról. Az evangéliumi beszámolókból láthatjuk, hogy Jézus az ilyen kérdésekre következetesen megtagadta a közvetlen választ.

Jézusnak az idegen hatalommal szembeni magatartását az adópénz fizetéséről szóló példabeszéd jellemzi a legjobban. A rómaiakkal való kompromisszumot elfogadó jeruzsálemi vezetőség és a lázongó forradalmárok (zélóták) között az adópénz fizetése vagy nem fizetése volt az egyik legkényesebb vitapont: szabad-e adót fizetni a császárnak? Ezért volt olyan körmön-

font Jézus ellenségeinek a csapdája, amikor kikérik az ő véleményét. Ha Jézus helyesli az adópénz fizetését, akkor helyesli a római megszállást. Ha viszont tiltja, akkor fel lehet jelenteni forradalmárként a hatóságoknál. Az evangélisták megjegyzik, hogy Jézus átlátott álnokságukon, és odahozatott egy dénárt, melyen a római császár képe és felirata volt látható. „*Mutassátok az adópénzt! Kinek a képe és felirata ez?*” (Mt 22,19. vö. Mk 12,13–17; Lk 20,20–26). A továbbiakban ismeretes Jézus válasza: „*Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené!*” (Mt 22,21, Mk 12,17. Lk 20,25).

Jézusnak ezt a frappáns mondását a történelem során sokféleképpen értelmezték. Annyi világos, hogy Jézus nem osztja a zélóták nézetét, akik lelkiismereti kérdést csináltak a császár iránti adófizetés megtagadásából. De ennél még sokkal fontosabb, hogy Jézus e szavaival határokat szab a politikai hatalomnak.<sup>1</sup>

Magatartásából és megjegyzéseiből kitűnik, hogy lett volna mondanivalója arról, hogyan kellene gyakorolni a politikai és gazdasági hatalmat, nem jegyezték fel róla, hogy akár erőszakkal, akár békés úton a fennálló rend megdöntésére biztatott volna. Ahelyett, hogy társadalmi vagy politikai forradalmat sürgetett volna, mint ahogy korabeli egyes mozgalmak tették (pl. zélóták), Ő a lelki megújulásra hívta fel hallgatói figyelmét: „*Térjetekek meg és higgyetek az üdvösség jóhírében*” (Mk 1,15). Hogy mennyire nem akarta a fennálló társadalmi rendet megváltoztatni mi sem bizonyítja jobban, mint Pilátus előtt tett vallomása: „*Az én országom nem ebből a világból való*” (Jn 18,36). Ugyanez elmondható a tizenkét apostolról. Az apostolok, Pállal és társaikkal együtt az evangélium hirdetésére összpontosítottak, és csak igen kevés figyelmet szenteltek a politikai intézményeknek vagy eljárásoknak.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> NEMESHEGYI Péter SJ, *Jézus és...*, Kecskemét 2007, 92.

<sup>2</sup> DULLAS, Avery, *Vallás és politika*, in: *Mérleg* 3 (1993) 280-290. 280-281.



Jézus nem adott közvetlen cselekvési programot – receptet, pontos elveket - a társadalompolitikai gyakorlat számára. Tanítása mégis érinti a közösségi életet. Nem úgy határozza meg a cselekvési hátteret, hogy „itt és most” mi a teendő, hanem széles játékkeretet hagy a szabadságnak, sőt nem csak meghagyja a szabadságot, hanem feltételezi is azt.

### Politikai helyzet Jézus korában

Ahhoz, hogy Jézusnak a politikához való viszonyát jobban megértsük, szükséges, hogy röviden áttekintsük a korabeli palesztin zsidóság politikai helyzetét.<sup>3</sup> A hellenizmussal való konfrontáció, a Makkabeusok szabadságharca, valamint a keletre terjeszkedő római birodalom kitorölhetetlenül rányomta bélyegét Palesztina történetére. Pompeius i.e. 63-ban hadseregével bevonult Jeruzsálembe. Ettől kezdve egész Palesztina római provinciává lesz, amelyet római helytartók, illetve a császár kegyéből beiktatott kiskirályok kormányoznak.<sup>4</sup> A palesztinai zsidóság helyzete Jézus korában a lehető legrosszabb volt. A római császár vagy a császár által beiktatott uralkodók adószedői és vámszedői dézsmálták a népet. A római hatalommal együttműködő zsidó rétegek mindebből hasznot hajtanak, és jól élnek. A nép nyomorog. Jóllehet a rómaiak a zsidókat lenézték és megvetették, de nem kényszerítették őket vallásellenes cselekedetekre, pl. császárok előtti tömjénáldozat bemutatására.

Jézus korában egyre inkább elterjedt az a meggyőződés, hogy Isten szent háború kirobbantását kívánja a hithű izraelitáktól. Reménytelennek látszott a világhatalommal való szembezállás, de a zelóták (buzgók) hitték, hogyha ők a háborút megkezdik, majd segítségükre jönnek az angyali légiók. Még a qumrani szerzetesek is erre a felszabadító háborúra készültek.

<sup>3</sup> Vö. GNILKA, Joachim, *A Názáreti Jézus*, Budapest 2001, 36-50.

<sup>4</sup> HUNYADI László, *Az emberiség vallásai*, Budapest 1998, 120.

Kr.u. 68-ban kitör a zsidó háború, amelyet Róma csak nagy erőfeszítések árán tudott leverni. A nép széles rétegeit annyira áttűzesítette a tűrhetetlen politikai helyzet iránti harag és gyűlölet, hogy Titusz fővezér légiói csak hosszú ostrom után tudták bevenni és elpusztítani Jeruzsálemet. A várost kifosztották és lerombolták a templomot. A harcok még ezután is folytatódtak. A háborúban több mint 600 ezer zsidó elesett vagy rabszolgasorba került. Maszada erődjében pedig még három évig ellenálltak a római túlerőnek, és végül öngyilkosságot követtek el.<sup>5</sup> Hadrianus császár (Kr.u. 76–138) uralma alatt Palesztinában szüntelen gerillaháború dúlt. Az első zsidó háborút követő véres római megtorlás ellenére 132-ben Bar Kochba vezetésével kitört a második zsidó szabadságharc, mely ugyanúgy véres megtorlással, a felkelők lemészárlásával és a zsidóknak Jeruzsálemből való kitiltásával ért véget. Ilyen gyűlölettől parázsló volt a politikai légkör már Jézus idejében is. Ilyen környezetben lép fel Jézus és kezdi el nyilvános működését.<sup>6</sup>

### Jézus és a vallási pártok

A Hasmóneus időszak (Kr.e. 165–37) alatt számos szekta tűnt fel a júdeai zsidók között, melyekről főleg Josephus Flavius – zsidó történész Kr.u. 1. évszázadból – írásaiból szerzhetünk tudomást. Josephus Flavius erősen deformált képet fest a vallási és politikai pártok világáról. Ő túlzó fantáziával filozófiai szektákká alakítja ezeket a pártokat. A farizeusokkal való kapcsolata elfogulttá teszi őt a szadduceusokkal szemben. Az evangéliumok és az Apostolok Cselekedeteinek adatai

<sup>5</sup> Josephus Flavius élénk képet fest Maszada elestéről és a zelóták végéről, akik az utolsó csata estjén inkább az öngyilkosságot választották, mint hogy az ellenség kezébe kerüljenek. FLAVIUS, Josephus: *A zsidó háború*, Budapest <sup>6</sup>1999, 518-532.

<sup>6</sup> NEMESHEGYI: 87-90.

töredékesek és alkalmoszerűek, és ezeket az adatokat is befolyásolja a szembenállás ténye.<sup>7</sup>

Palesztina zsidó népességének gondolkodásmódját négy párt vagy szekta befolyásolta. A pártok közül három: *szadduceusok*, a *farizeusok* és *zélóták* a nemzet vezetőinek szerepéért versengtek; a negyedik párt tagjai, az *esszénusok* visszavonultak a politikai életből, és erkölcsi felfogásuk, ill. tanításuk hatása az aktív politika színterén kívül vált érezhetővé. Az esszénusok szigorú szerzetesi közösségben éltek, szerintük az igazi vallás a szív tisztaságát jelenti, valamint az Isten és felebarát szeretetét.<sup>8</sup>

A ranglétra legmagasabb fokán a *szadduceusok* álltak, ez volt a gazdagok pártja, mely az arisztokratákhoz méltó módon konzervatív nézeteket vallott. Olyan irányzat, áramlat, amelyet nevezhetünk a normál ortodox zsidóságnak. Tevékenységük gyakran politikai jellegű, de mindenekelőtt vallási párt. Szigorúan ragaszkodtak az írott Törvényhez, de tagadták az angyalok létezését, a személyes halhatatlanságot, a halál utáni igazságszolgáltatást és a feltámadást. A szadduceusok a templomi kultusz vezetői, a papi hagyományok örökösei. Kr.u. 6–70 között majdnem minden főpap szadduceus: pl. Annás és Kaifás. Fő gondjuk: kiváltságos helyzetük megőrzése, aminek az érdekében alkalmazkodnak a római fennhatósághoz. Valószínű ez egyik fő oka a Jézussal szemben való ellenségeskedésüknek – a rómaiak haragjától tartanak, féltik a népet és a szentélyt. „Erre a főpapok és a farizeusok összehívták a főtanácsot, és megkérdezték: 'Mit tegyünk? Ez az ember nagyon

<sup>7</sup> TAKÁCS Gyula, *Az Újszövetség irodalma*, Győr 2001, 275.

<sup>8</sup> Az esszénusok nevét nem találjuk az Újszövetségben. A rabbinikus források sem adnak közvetlen felvilágosítást. Mégis egyhangú tanúságok beszélnek e zsidó szekta életéről: Plinius, Philon. Josephus Flavius elmondja, hogy három évet töltött egy remetével, akinek élete hasonló a szektagotakéhoz. Főként a *Zsidó Régiségek* és *A zsidó háború* műveiben beszél róluk. A zsidók harmadik „filozófiai iskolájának” nevezi őket, a farizeusok és szadduceusok mellett. A pithagoreusokhoz hasonlítja őket. FLAVIUS, Josephus: *A zsidó háború*, Budapest<sup>6</sup> 1999, 167-174.

sok csodát tesz. Ha tovább tűrjük, mindnyájan hinni fognak benne, aztán jönnek a rómaiak, és elpusztítják szentélyünket is, népünket is.’ Egyikük, Kaifás, aki abban az évben a főpap volt, így vélekedett: ‘Nem értitek a dolgot! Nem fogjátok fel, hogy jobb, ha egy ember hal meg a népért, mintsem hogy az egész nép elpusztuljon.’ De ezt nem magától mondta, hanem mint főpap megjövendölte, hogy Jézus meghal a népért, s nemcsak a népért, hanem azért is, hogy Isten szétszóródott gyermekeit egybegyűjtse. Ettől a naptól eltökélt szándékuk volt, hogy megölik” (Jn 11,47–53). Kaifás „prófécijának” tartalma gyakorlati jellegű: Ha a népet egyetlen ember halála árán (és csakis így) megmenthetjük, akkor az egy ember halála a kisebb rossz, és a helyes politikai megoldás. A főpap ilyen kijelentése lényegében a halálos ítélettel volt egyenlő.<sup>9</sup>

A nép ideológiai vezetőinek szerepét a *farizeusok* (elkülönült, szeparatista) töltötték be. Minden esetben ők kapták meg jeruzsálemi Szanhedrin elnöki és elnökhelyettesi tisztségét, valamint övék volt az abszolút és tényleges hatalom a palesztinai zsidóság felett. A farizeus olyan személy volt, akinek a mózesi Törvényhez és a hagyományhoz való szigorú ragaszkodását alapos tudás és mély hit jellemezte. A farizeusok valóban hittek, és hitük mellett elkötelezettek voltak. Hittek a személyes halhatatlanságban, a halál utáni ítéletben, a feltámadásban – legalábbis az igazak feltámadásában, és az angyalok létezésében. Várták Isten földi uralmának eléréését, és élő hittel vallották a messiási hitet. Különös buzgalommal fordultak az étkezési előírásokkal, a tizeddel és a rituális tisztasággal kapcsolatos szabályok felé, és ez állandó figyelmet követelt az apró részletek iránt (vö. Lk 18,10 skk). Josephus Flavius túlzás nélkül állítja, hogy a farizeusok a tömegek szimpátiáját és megbecsülését bírják.<sup>10</sup> Szent Pál megtérése előtti múltját két szóval jellemzi – és nem csekély öntudattal – „farizeusként

<sup>9</sup> Vö. RATZINGER, Joseph, XVI. Benedek, *A názáreti Jézus II.*, Budapest 2011, 132-134.

<sup>10</sup> FLAVIUS, Josephus: *A zsidó háború*, Budapest <sup>6</sup>1999, 38-40.

éltem” (ApCsel 26,5). A Fil 3,6-ban hasonló érzelmet tükröző összefoglalás: „a törvény megtartásában farizeus,... a törvény szerinti jámborságban feddhetetlen voltam”.

A Máté evangéliumban bemutatott keresztény farizeuskép meglehetősen eltér ettől: a farizeus irányzat itt nem más, mint a képmutatás, a becsvágy és a szűklátókörűség egyvelege, a vallás legjelentéktelenebb részletei iránti túlzott ragaszkodás, és ami ebből következik, a vallás lényegének figyelmen kívül hagyása. „Jaj, nektek írástudók és farizeusok, ti képmutatók! Mentából, kaporból és köményből tizedet adtok, közben ami fontosabb a törvényben, az igazságosságot, az irgalmat és a hűséget elhanyagoljátok” (Mt 23,23). Jó tulajdonságaik mellett súlyos hibáik is voltak. Törvénytiszteletük *nomolatria*hoz, a ‘Törvény imádásához’ vezetett, mivel a rituális pontosság veszélyeztette a szívbeli vallásosságot. A farizeus úgy véli, hogy jótetteivel mintegy hitelezője Istennek – lásd a farizeus imája (Lk 18,11–12). Jézus szemrehányásai ezeket a súlyos elferdüléseket vették célba: jaj, nektek farizeusok... (vö. Mt 23).<sup>11</sup>

Magatartásukban ténylegesen kifogásolható, hogy felsőbbrendűségük alapján a tudatlanokat „átkozott”-nak (Jn 7,49) bélyegzik, és egy sorba helyezik őket a bűnösökkel. Legtöbbjük szemében Jézus ehhez a megvetett osztályhoz tartozott, aki kapcsolatot tart fenn a vámosokkal és bűnösökkel, elhanyagolja a rituális tisztálkodásokat, nem tartja meg a jámborsági böjtöket, sőt a szombati nyugalom legszentebb parancsát is megszegi (vö. Mk 2,16 skk; 3,2 skk). Ezzel szemben Jézusnak van néhány farizeus barátja is, név szerint Nikodémust és Simont ismerjük.

Röviden tehát: a farizeusok egy kisebb zárt, tudós és vallásos csoportot alkottak a zsidó társadalmon belül. Josephus Flavius szerint a tagok száma Heródes idejében 6000 volt, a szimpatizánsok még többen vannak. Vágyuk a nemzeti teokrá-

<sup>11</sup> TAKÁCS: 276.

cia helyreállítása. Vallási párttá formálódnak és így a törvény és a hagyomány védelmezői, a szigorú előírások, a vallási jámborság képviselői. A farizeusok annyira népszerűek voltak, hogy véleményüket még a szadduceusok is kénytelenek voltak figyelembe venni. Az pedig ismeretes, hogy a szadduceusok és a farizeusok álláspontja számos kérdésben különbözött egymástól (ApCsel 23,1–12).<sup>12</sup>

A harmadik párt a *zelóták*, akiknek a csoportját Josephus Flavius szerint Heródes uralkodása idején egy bizonyos galileai Júdás szervezte meg.<sup>13</sup> A mozgalom születését tulajdonképpen a római hatalom egy adminisztratív intézkedése idézte elő: nép- és vagyonösszeírást rendeltek el (Kr.u. 6- vagy 7-ben). Ez a zsidók lázongását váltotta ki, melynek kapcsán kialakult a zelóták ellenálló csoportja. Elszakadnak a farizeusoktól, akiket túl békülékenynek és passzívnek tartanak. Minden eszközt megragadnak, beleértve a gyilkosságot is, hogy megszabaduljanak az idegen elnyomóktól, és hogy megbüntessék a velük együttműködő kollaboráns honfitársakat. Titokban cselekszenek, fegyveresen küzdenek a rómaiak ellen. Jellegzetes fegyverük a rövid kard, a *sica*, ezért a rómaiak szóhasználatában a *sicarius* egyenértékű a zelótával. A zelóták nem csupán fanatikus nacionalisták voltak, hanem Istennek és az ő Tórájának szentelték életüket. Hittek abban, hogy Isten választott népének adta Kánaán földjét, és a pogány rómaiak jelenlétét az Ígéret Földjén megbecstelenítésnek és szentségtörésnek tartották. A politikai elnyomás, a szegénység és az éhínség következtében a térségben eluralkodott a messiásvárás hangulata. A zelóták felemelkedésének a korszaka a nagy zsidó háború idejére tehető

<sup>12</sup> VERMES Géza, *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Budapest 1998, 151-153.

<sup>13</sup> Josephus Flavius gyűlölte a zelótákat, mert őket tartotta felelősnek a 70-ben bekövetkezett katasztróféért, Jeruzsálem pusztulásáért. Az ő szemében a zelóták banditák és gyilkosok voltak csupán. VERMES Géza, *A qumráni közösség*, 159.

(Kr.u. 66–70), amikor fanatizmusuk a csúcspontján van.<sup>14</sup> Utolsó lázadásukat Simon Bar Kochba (= a csillag fia) vezeti, akit Rabbi Akiba, a felkelés szellemi vezére messiásnak ismeri el. Ez volt a zelóta párt utolsó fellángolása, amelynek tagjai inkább választották a halált, mint a pogányok uralmát. Érdeemes megjegyezni, hogy semmiféle bizonyíték nincs arra nézve, hogy Jézusnak köze lett volna zelóták forradalmi megnyilvánulásaihoz, az azonban bizonyosnak látszik, hogy Jézus követői között voltak olyanok, akik a zelóta mozgalom elkötelezett hívei voltak, akik szívesen kiáltották volna ki Jézust a sanyargatott nép megszabadítására hivatott messiás királynak.<sup>15</sup> Az azonban bizonyos, hogy Jézus egyik apostolának, Simonnak mellékneve *zelótés* (Lk 6,15; ApCsel 1,13), azaz buzgó, de nem valószínű, hogy a zelóta párthoz tartozott.<sup>16</sup>

A fent vázolt rövid bemutatásból is kitűnik, hogy a korabeli vallási pártok nemcsak egymással szembenálló irányzatok, hanem összeütközésbe kerülnek a názáreti Jézussal, működését kritikus szemmel nézik. Márk evangéliumában a konfliktus vitaanyaga<sup>17</sup> világosan felismerhetővé teszi Jézus és a zsidó nép vezető rétegei között kirobbant halálos következményű végfejletet:

- az istenkáromlásra vonatkozó szemrehányás az írástudók részéről a bűnök megbocsátásának Jézustól igényelt teljhatalma miatt (2,7)
- a farizeus-párti írástudók botránkozása azért, mert Jézus „együtt étkezik” a vámosokkal és a bűnösökkel (2,16)
- a farizeusok megütköznek azon, hogy Jézus tanítványai éhségük csillapítására kalászt tépdestek szombaton (2,24)

<sup>14</sup> COHN-SHERBOK, Dan - COHN-SHERBOK, Lavinia, *A judaizmus rövid története*, Budapest 2001, 59-61.

<sup>15</sup> VERMES Géza, *Jézus és a judaizmus világa*, Budapest 1997, 27.

<sup>16</sup> TAKÁCS: 278.

<sup>17</sup> DUQUOC, Christian, *Gesù, uomo libero*, Brescia 2007, 83-87.

- a farizeusok botránkozása a béna kezű férfi szombaton történő meggyógyításán (3,1–6; a Jézus elvesztésére hozott első végzés!)
- a farizeusok és írástudók értetlen méltatlankodása, hogy Jézus tanítványai „(rituálisan) tisztátalan kézzel” étkeznek (7,5)
- a főpapok és írástudók sértettsége a „templom megtisztítása” miatt (11,18), és tanakodásuk, hogy „miképpen okozzák vesztét”
- a főpapok, írástudók és vének dühe, melyet a gyilkos szőlőművesekről szóló példabeszéd váltott ki (12,12)
- az „istenkáromlás” vádjá Jézussal szemben a főpapok részéről azon igénye miatt, hogy ő „a Messiás, az áldott Isten fia” (14,64)

Ez a vád-anyag, mely még bővíthető a többi evangéliumból, egyértelműen felismerhetővé teszi, hogy itt kizárólag *res Judaicae*-ről van szó, tehát tipikusan zsidó adottságokról/ szokásokról és témákról: szombat, (rituális)tisztaság/ tisztatlanság, vámosok és bűnösök, templom stb. Jézus tanításai és cselekedetei érzékenyen érintették a zsidóság szent intézményeit és hitbeli meggyőződését. A Jézus-mozgalom által kiváltott veszély olyan nagynek tűnt, hogy a zsidó nép mértékadó társadalmi rétegei eltökélték magukat, hogy erőszakkal távolítsák el a názareti Jézust.<sup>18</sup>

### Jézus vallás-politikai pere

A Makkabeusok korában alakult különféle pártok sokszor hívták döntőbírónak a rómaiakat. Azonban a zsidók kiválasztottságuk tudatában nehezen tudták elviselni az idegen (pogány) fennhatóságot. Jóllehet a római birodalomban ők vol-

<sup>18</sup> MUSSNER, Franz, *A Jézusra és az evangéliumra mondott zsidó „nem”*, in: *Mérleg* 3 (2004) 251-269, 253.



tak az egyetlen nép, amely vallási téren bizonyos kiváltságokat élvezhetett, sohasem szüntek meg lázadozni. Amikor értesültek róla, hogy a názáreti Jézust követői messiásnak tekintik, abban reménykedve, hogy vezetésével kiűzhetik a rómaiakat és helyreállíthatják a dávidi királyságot, tömegesen nyomába szegődtek és királlyá akarták tenni (vö. Jn 6,14–15), de Jézus nem vállalta ezt a szerepet. Sőt éles beszédekben fordult mindegyik párt ellen: a *farizeusok* ellen, akik csak új törvények, új szertartások bevezetésén fáradoznak; a *szadduceusok* ellen, akik felvilágosult hellenista zsidók voltak és nem hittek a lélek halhatatlanságában és a feltámadásban; és a *nacionalista hazafiak* (zelóták) ellen is, akik az idegen uralom alól való felszabadulásban látták a legfőbb célt. Ezért azután megvádolták, hogy „Isten fiának”, a „zsidók királyának”, „Messiásnak” vallja magát. A Szanhedrin perbe fogta, majd halálra ítélte, mint hamis prófétát, és a római helytartó - Pilátus - keresztre feszítéssel kivégeztette.<sup>19</sup>

Nem feladatunk a peranyag alapos és részletes felülvizsgálása, de ha tisztázni akarjuk a *causa mortist*, azaz a bűntényt, amellyel Jézust vádolták, a főbenjáró bünt, aminek alapján halálra ítélték, akkor a leghelyesebb a keresztre feszítés tényéből kiindulni.<sup>20</sup> A keresztre feszítés a Jézus korabeli Palesztinában szinte kizárólag politikai ügyekkel kapcsolatban került elő és a rómaiak szigorú büntetése, míg a zsidó halálbüntetés a megkövezés volt.<sup>21</sup> A Pilátus előtt Jézus ellen felhozott vádnak, amely Pilátusra hatni tudott, ebbe a széles keretbe kellett beleilleszkednie.

<sup>19</sup> HUNYADI László, *A világ vallásföldrajza*, Budapest 1995, 162.

<sup>20</sup> Több vádpont is létezett Jézus ellen, főleg a Hegyibeszéd újraértelmezése – „én pedig mondom nektek”, a bűnök megbocsátása; együtt étkezik a vámosokkal és a bűnösökkel, egyenlővé tette magát Istennel (Jn 5,18), Isten fiává tette magát (Jn 19,7). PANNENBERG, Wolfahrt, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 257-260.

<sup>21</sup> TRILLING, Wolfgang, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1967, 130-131.

Vegyük csak a kereszt feliratát: *a zsidók királya* (Mk 15,26). A kereszt felirata - rövid vagy hosszabb formában (Mt 27,37; Lk 23,38; Jn 19,19) -, jelzi Jézus kivégzésének okát. Azzal vádolták, hogy királyságra tör. Előljáróban érdemes még megjegyezni az Olajfák hegyén történt letartóztatást, mely nagyon valószínű, hogy a templom megtisztítása miatt történt. Jeruzsálemnek vallási szempontból a templom a központja, de politikai és gazdasági szempontból is. Minden templom elleni támadás az egész jeruzsálemi közösségre, s vele együtt a főtanácsra is irányul.<sup>22</sup> Ez azonban még nem elég ahhoz, hogy valakit azzal vádoljanak meg, hogy a királyságra tör. A vádlóknak úgy kellett feltüntetniük Jézust Pilátus előtt, mint aki veszélyezteti az államrendet. A per célja az volt, hogy Jézust kiiktassák. Mindenáron meg akarnak szabadulni ettől a kellemetlen embertől. Erre törvényes lehetőséget keresnek, és meg is találják. A pernek tehát, melyet Kajafás és a főpapok folytattak le, és megelőzte a Pilátusnál lezajlott pert, oka az a régi konfliktus volt, amelynek csúcspontjaként a templom megtisztítását jelölhetjük meg.<sup>23</sup> Ezzel telt be a mérték, és ez adta a főpapok kezébe a régen várt törvényes lehetőséget, hogy fellépjenek Jézus ellen. Eszerint Jézusnak a főtanács előtt lezajlott pere vallási jellegű volt, de e perben sem lehetett elválasztani egymástól vallást és államhatalmat. Pusztán politikai valóság éppúgy nem létezett, mint pusztán vallásos. A kettő elválaszthatatlan volt egymástól.<sup>24</sup> Pilátus elé azonban már csak olyan váddal lehetett állni, amely az államérdekkel függött össze, Így a vád: „*a zsidók királya*”, többarcú.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> SCHÖNBORN, Christoph, *Isten elküldte fiát*, Szeged 2008, 177.

<sup>23</sup> Valószínűnek látszik, hogy a főtanács Jézussal szembeni tárgyalása nem valódi per, hanem alapos kihallgatás volt, amely azzal a határozattal végződött, hogy Jézust a római helytartónak adják át, hogy őt ítélje el. RATZINGER: II, 135.

<sup>24</sup> RATZINGER: II, 130-131.

<sup>25</sup> GNILKA: *Jézus*, 366-370.

Az evangéliumok beszámolóiban két fő tendencia érvényesül. Pilátus felelősségét csökkenteni, illetve szinte minden felelősséget a zsidók vállára helyezni. Pilátus ezek szerint szinte akarata ellenére adja ki a parancsot, hogy feszítsék meg Jézust. Gyakran elhangzik, hogy az evangéliumok politikai okokból Róma-barát tendenciára hajlottak, s ezért Pilátus alakját folyton szépítették, a Jézus haláláért való felelősséget viszont mindinkább a zsidókra hárították. Ugyanakkor ennek a tendenciának semmi oka nem lett volna az evangélisták történelmi helyzetét tekintve, mert mire az evangéliumokat megírták Néró üldözése már megmutatta római állam kegyetlenségét. Pilátus azonban kétségkívül réalpolitikussá volt. Alexandriai Philon eléggé negatív jellemzést ad róla: hajlíthatatlan, önfejű, konok, erőszakos és megvesztegethető. Esetenként nyomást is tudtak gyakorolni rá. Az evangéliumok azonban teljesen realista képet festenek Pilátusról: római prefektusként képes volt teljes brutalitással fellépni, ha ezt megítélése szerint a közrend megkívánta. Jézus „beismerő vallomása” különös helyzet elé állítja Pilátust: a vádlott királynak, egy ország (baszileia) urának mondja magát, de ez az ország erőszakmentes. Nincsenek hadosztályai. Tehát nem veszélyezteti a római birodalom egységét. A kihallgatás után Pilátus kijelenti Jézus ártatlanságát (Jn 18,38), mert világosan látja, hogy ez a Jézus nem felforgató, nem politikus, üzenete és fellépése nem veszélyezteti a rómaiak uralmát. Hogy vétett a Tóra ellen, ahhoz neki, a rómainak, semmi köze.<sup>26</sup>

Akkor miért is ítélte el Pilátus? Úgy látszik két tényező játszott szerepet ebben (Mk 14,53–65 ssk), vagyis a Messiáskérdés – amely a Pilátus előtti vádban volt fontos -, és Jézusnak a templom lerombolásáról mondott szavai (vö. Jn 2,19; Mt 27,40). Két döntő mozzanat: a főpap kérdése, hogy Jézus-e a Messiás és a Pilátus kérdésére adott válasz (Mk 15,2). De mi az, amit Jézus állítólag bevallott? Talán az ellene felhozott vádakat? Vagy talán hallgatása volna a beleegyezés? A Mk

<sup>26</sup> RATZINGER: II, 143-149.

15,2: „Te montad”-ja egyébként nem tekinthető egyértelmű igenlő válasznak. Inkább mindent függőben hagyó felelet.<sup>27</sup> A főpap és az egybegyűltek számára Jézus válasza mindenesetre kimerítette az istenkáromlás tényét. Kaifás „megszaggatta ruháját s felkiáltott: Káromkodott!” (Mt 26,65).<sup>28</sup> Tény, hogy ezekkel a vádakkal Jézust *hamis prófétának* és *istenkáromló-nak* lehetett beállítani – ezekért a bűnökért pedig halálbüntetés járt (vö. Lev 24,16; MTörv 13,5 sk; 18,20; Jer 14,14 sk; 28,15–17). Jézus kigúnyolásának két jelene is megerősíti ezt a feltételezést. A római katonák bíborköpenyt és töviskoronát tesznek Jézusra, mint a zsidók királyára, a főtanács pedig hamis prófétának gúnyolja (Mk 14,65). Mivel Jézus korában a legfelsőbb zsidó bírói szerv a főtanács (Szanhedrin) volt, de a halálos ítéletet nem hajthatta végre, mert nem volt „*potestas gladii*” (pallosjog) joga, ravaszul együttműködésre lépett az egyébként gyűlölt római megszállókkal.<sup>29</sup>

Jézus tehát gyakorlatilag a hatalmasok malomkövei közé került. Bukását félreértés, gyávaság, gyűlölet, hazugság, intrikák és indulatok okozták. Természetesen a kereszténység számára Jézus halálának sokkal mélyebb jelentése van, s ezért nem elég csak a politikai félreértést és halálának politikai dimenzióját hangsúlyozni.

A csupán történelmi tények vizsgálata is azt mutatja, hogy itt nagyobb dolog játszódott le, mint annak vádként való megfogalmazása, hogy Jézus mintegy forradalmárként konfliktusba került az uralkodó hatalommal. Jézus a küldetésének legsajá-

<sup>27</sup> GNILKA: *Jézus*, 362-363.

<sup>28</sup> A ruha beszakítása, ahogyan a főpap cselekszik, nem idegességből történik, hanem a felháborodás jeleként elő van írva a hivatalát gyakorló bírónak, aki istenkáromlást hall. GNILKA, Joachim, *Das Matthäusevangelium II*, Freiburg 1988, 429.

<sup>29</sup> Ha a főtanács részt vett volna Jézus perében, akkor mindent elintézhettek volna egymaga, felesleges lett volna a rómaiak segítségét kérnie. Halálra ítélték volna és kivégezhették volna Jézust, vélhetőleg megkövezéssel. Jézust azonban Pilátus ítélete nyomán feszítették keresztre. Tehát a főtanács részvétele kizárható. GNILKA: *Jézus*, 354.

tosabb értelmezését fogalmazta meg vallomásában. Számunkra tehát az a döntő, hogy Jézus hogyan fogta fel saját halálát. Szenvedésének többszöri bejelentését (vö. Mk 8,31–33; 9,30–32; 10,32–34) a tanítványok nem értik meg. Ez az út nem a véletlen műve, nem is a sorsé vagy kimondottan a balszerencsée, hanem az „*Isten dolga*” (Mk 8,33), az általa így kijelölt út. A kiszolgáltatás, az erőszakos halál, úgy látszik, „*az Isten elhatározott terve szerint*” (ApCsel 2,23) megy végbe, olyan megtörtént eseménysorként, amelynek utolsó mozzanata Jézus feltámadása.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Vö. SCHÖNBORN: 177-178. KASPER, Walter, *Jézus a Krisztus*, Budapest 1996, 127-128.

**Vasárnap**  
**Katolikus hetilap**

1991 óta jelenik meg az erdélyi katolikusok lapja, amely az egyházmegyéek életét tükrözi, híreket, tudósításokat, lelkeségi írásokat közöl a romániai magyar katolikusok életéből, összeköti őket a világegyházzal, a világ más tájain élő magyarokkal.

Heti rendszerességgel, 12 oldalon jelenik meg. Megrendelhető, megvásárolható a plébániákon vagy a szerkesztőségben ([szerkesztoseg@katolikhos.ro](mailto:szerkesztoseg@katolikhos.ro)).



# VASÁRNAP

DIÓSI DÁVID

**A szimbólum lelke: a szép**

*avagy*

**A szép mint szakramentális valóság**

Folgende Studie versucht das Schöne als sakramentale Wirklichkeit zu präsentieren.

**Schlüsselbegriffe:** das Schöne; Symbol; sakramentale Wirklichkeit; Ästhetik.

„Nincs olyan kék ég júniusban, ami ne utalna egy még kékebbre. Nincs olyan gyönyörű naplemente, amely ne keltene fel egy még nagyobb szépség gondolatát. A lélek egyszerre boldog és kiábrándult. A fátylat oly gyorsan emelik fel, hogy alig van időnk felfogni megtörténtét, mielőtt újra lehullana. De az alatt a pillanat alatt, amíg felemelkedik, valami mögöttesnek, valami túlviláginak a látomását kapjuk, amely tovalibben, még mielőtt világosabban láthatnánk, és amely mikor ellibben, egy meghatározhatatlan vágyat és sajnálkozást hagy maga után”<sup>1</sup> – írja C. E. M. Joad († 1953) angol filozófus.

S valóban a Teremtetlen és teremtett, Isten és ember között a szépség fogalma meghaladja a megfelelés és harmónia jelenségkörét: szakramentális valóság, s mint ilyen „teológiai szócső”, vagyis Istent felülmúlhatatlan, utánozhatatlan tökéletességének „egészen másságában” jelöli. A szépség tehát nem egyenlő egyszerűen a tökéletességgel, hisz „bármí, ami a maga nemében egészen tökéletes, bármí, ami itt a földön »teljesen tökéletes«, az egyben teljesen befejezett és hiánytalan, következésképp nem hagy semmi megkívánhatót maga után. Hiányzik belőle az a vágyakozás és az a felfakasztott mélabú [...], amely lényegi része minden földi szépségnek. Hiányzik belőle a hiány. [...] Egy teljesen tökéletes, véges dolog hűtlen a szépség transzcendentális természetéhez. És semmi sem becsesebb,

---

<sup>1</sup> C.E.M. JOAD: *Matter, Life, and Value*, London 1929, 398.

mint egy bizonyos szent gyengeség, és az a fajta tökéletlenség, amely által a végtelen megsebzí a végest.”<sup>2</sup> Az immanens szépség tökéletlenségében rejlik a Lét hívogató ereje. Hisz a szép tulajdonképpen a Lét energiája, a Lét *ad extram*. A Lét a szép révén hívogatja, meg- és felszólítja az embert, hogy létében észlelje; kapcsolatot keres és teremt az észlelendő és az észlelő között. A szép fundamentuma tehát az apriori lét, vagyis az általunk tárgyalt „szép” ontológiai fogalom és nem csupán a többé-kevésbé önkényeskedő szubjektum tetszés-ítéletének „kiszolgáltatott” valóság. A szépség, amelyről itt szó van, nem az ízlésnek mondott szubjektív vagy a tetszés által kifejezett érzelmi megfelelés kategóriájába tartozik.

\* \* \*

A szép szeretetre hangolja a lelket, feléleszti a lélek legbelsőbb régióiban az igazi, a valódi szeretet lángját, annak a szeretetnek a tüzét, amelynek gyökere és alapja az örökké tartó, mindörökké hűséges és elpusztíthatatlan isteni szeretet, vagyis az a szeretet, amely a három isteni személyt is egy Istenné egyesíti. A szép a szeretet erejében elvezeti a lelket a valóban szeretetre méltó – tudniillik a tiszta és időtlen, azaz idő- és térkoordináták kontextusától függetlenül létező – „dolgok” birodalmába. A szép – dupla természetének köszönhetően – közvetíteni képes két különböző világ között: a halál „karmaiban” lévő és a halált nem ismerő világ között. Ez a közvetítés az igaz és a jó szolgálatában történik. A szép tudniillik az igazról és a jóról beszél. Az igaz és a jó széppé, azaz fényesen tündöklő, vonzó és hívogató manifesztálódássá válik. S mindezt azért teszi, hogy az igaz és a jó – absztrakt valóságként – el ne vesszen a „semmiben”; azért, hogy megmentse azt, amit megmenteni érdemes, ami megmentésre méltó, amit evilágon

<sup>2</sup> Jacques MARITAIN: *Teremtő intuíció a művészetben és a költészetben. Költészet és szépség* (ford. Cseke Ákos), in: *Folia Selecta* 1998/14, 2–14, 7.



is – ahhoz, hogy életünk beteljesülésére juthasson – látnunk, valamiképpen fizikailag érzékelnünk kell.<sup>3</sup>

A szép azonban nem csupán az igaz és a jó immanens tündöklése, evilági visszhangja, hanem önmagában álló és helytálló valóság, amely azonban – pontosan az őt animáló szeretetnek köszönhetően – nem korlátozódik önmaga autonómiájába visszahúzódó különállóságában való megelégedettség jelenvalóságára. A szép ugyan önmaga erejéből ragyog<sup>4</sup> – vagyis ragyogása nem kölcsönként csalóka délibáb, hanem forrása maga a Szép – mégis tündöklésének célja nem önmaga csillogtatása. Ön-léte másokért való és egyben palpabilis világunkban másokat képviselő lét: immanensen konkretizálódott pro-exisztencia.

\* \* \*

A szimbólum (gr. *szümballein*) görög eredetű kifejezésnek a jelentése: „összevet”, „egyesít”, „összetesz”, ill. „összeilleszt”, vagyis értelemszerűen „eredetileg két összetartozó rész egyesítését” akarja kifejezésre juttatni. Az ókortól általánosan használatban lévő „igazolvány”. Így pl. szerződés-kötés-kor kettétörtek egy pálcát, agyagtáblát, cserépdarabot, korsót, gyűrűt, vagy hasonló tárgyat, és az egyik felet az egyik, a másikat a másik szerződő fél megőrizte. Amikor a szerződésben foglalt köteleységnek eleget kellett tenni, a két fél összeillesztésével igazolták a szerződő felek azonosságát és jogait.<sup>5</sup> A *tessera hospitalitatis* esetében is hasonlóképpen jártak el, amikor ugyanis a családfő – ha fia távoli földre rokonokhoz

<sup>3</sup> Vö. Ștefan AFLOROAEI: *Metafizica noastră de toate zilele. Despre dispoziția speculativă a gândirii și prezența ei firească astăzi*, București 2008, 236sk.

<sup>4</sup> Vö. AFLOROAEI: 239.

<sup>5</sup> Vö. BABOS István: *Az Egyház szentségei. Általános szentségtan* (Teológiai zsebkönyvek 13), Szeged – Budapest 1996, 12.

vagy ismerősökhöz indult – az imént említett tárgyak közül valamelyikének az eltört egyik felét előreküldte, a másikat pedig az utazó fiú kezébe adta, hogy amikor úti céljához megérkezik, a két fél összeillesztésével tudja magát igazolni.<sup>6</sup>

A szimbólum tehát összeilleszt, összekapcsol két olyan „tárgyat”, valóságot, ahol mindkettőben egy közös elem található. A szimbólum megjeleníti a jelzett valóságot, anélkül azonban, hogy azzal a valósággal, amelyre utal, azonos lenne. A megjelenítés nem jelent azonosságot, hisz a szimbolizált valóság nem azonos a szimbólummal. Amennyiben az ember a szimbólumot azonosítja a valósággal, az „istenséget” a természetből vett tárgyakkal, a Teremtőt a teremtménnyel, bálványimádásról szoktunk beszélni. Ez a szimbólum ördögi oldala. A szimbólum a Szent érzékelhető, az érzékek útján mindegy „kézzelfogható” – de mégsem birtokba vehető – módon konstatálható és megmutatkozó revelációját jelenti, a Szent kilépését az érzékek számára elérhetetlen isteni szférából. A szimbólum feltételezi a szétválasztottságot, a kettészakítottságot, de ugyanakkor a két fél egymással való kompatibilitásából adódó összeilleszthetőségét, a két összeillő darab „össze-vethetőségét”. A két töredék egyike – a szimbólum szimbolizáló komponense – úgy mondván megvan, birtokunkban van, a másikat viszont – amely nincs a birtokunkban, s amely nélkül lényegében az első fél semmilyen autentikus relevanciával nem bír – „másutt”, azaz a határainkon kívül eső, egyszóval az érzékszervi modalitásokon kívül rekedő transzcendens „másvilágon” lelhetjük fel,<sup>7</sup> s ezt – habár az első fél birtokunkban lévén fölötte szabadon rendelkezhetünk – antropológiánk sajátossága révén önerőből nem tehetjük – hisz

<sup>6</sup> Vö. DIÓSI István: Art. *Szimbólum*, in: Magyar Katolikus Lexikon 13 (2008), 293sk.

<sup>7</sup> Vö. Eugenio TRÍAS: *Gondolatok a vallásról: a szimbólum és a szentség* (ford. Dorn Krisztina), in: Korpics Márta – P. Szilczi Dóra (Szerk.): Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása, Budapest 2007, 191–202, 197.

köztudottan megismerésünk korlátozott – hanem csak azért, mert a transzcendens megmutatkozik, kinyilvánítja, kinyilatkoztatja magát, s mégis – ez szintén a szimbólum szükségyszerű velejárója – a konstatóló ágens számára továbbra is „megragadhatatlan marad abban az értelemben, hogy érzékszerveink útján nem szerezhetünk róla olyan tudást vagy információt, mely létezésével kapcsolatban a fennálló érvényességi igények révén bizonyítékul szolgálna, s ennek egyik oka az, hogy közvetlenül nem tapasztalhatjuk meg, másrészt nem rendelkezünk egy olyan külső pozícióval, melyről szemlélve ezek a tudások igazság/hamisság tekintetében megítélhetőek lennének ... nem úgy látjuk, érzékeljük, mint a házunk előtt álló fát, s a világossága sem olyan, mint az asztalon álló lámpa fénye.”<sup>8</sup> A valóság többdimenziójú voltának köszönhetően az empiria-túli „láthatatlan-háttérbeli” valóság az érzékekkel észrevehető „lát-ható-előtérbeliben” „testi”, „anyag” formát ölt,<sup>9</sup> természetesen anélkül, hogy ezzel a „dologi” valósággal identikus lenne.

A személyek közötti kommunikáció ennek a világnak a téri-időbeliségében csak akkor lehetséges, ha létezik egy „köztes”, egy olyan „köztes”, amely az egymással kommunikáló partnerek számára az egymásért való „jelenválóságot”, „jelenlétet” lehetővé teszi.<sup>10</sup> Ez a „köztes” az a hely, ahol a kommunikáció lezajlik: az emberek az anyagi valóságon keresztül – amely közöttük mint szellemi szubjektumok, lények között létezik – kommunikálnak egymással. A világ nem azért lett teremtve, hogy változatlanul maradjon önmagában, vagy csak egyszerű-

<sup>8</sup> KORPICS Márta – P. SZILCZI Dóra: *Miért kommunikáció, miért szakrális?*, in: Korpics Márta – P. Szilcsi Dóra (szerk.): *Szagrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*, Budapest 2007, 11–36, 18.

<sup>9</sup> Vö. Franz-Josef NOCKE: *Általános szentségtan* (ford. Varga B. József), in: Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve II*, Budapest 1997, 195–233, 218.

<sup>10</sup> Vö. Karl RAHNER: *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kulturgemeinde*, in: Uő.: *Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln – Zürich – Köln* 1967, 395–408; Michael KUNZLER: *Az egyház liturgiája* (ford. Szabó Katalin) (AMATECA X), Szeged 2005, 45–48.

en létezzen, hanem azért, hogy közegül szolgáljon az Isten és az ember közötti kommunikációnak. A teremtés Isten és ember „között” van és a kettőjük közötti kapcsolatuk számára „köztes”-ként szolgál. Isten és ember ugyanazt a teremtést használja saját maga kifejeződéseként. Éppen ebben mutatkozik meg a látható teremtett világ méltósága. Isten felől tekintve a világ tulajdonképpen istenségén belüli önközlésének a folytatása; Isten látható önkifejeződése. A világ azonban nem oldódik fel Istenben, hanem Isten önközlésének „helyévé” válik. Isten szabad akaratából kilép lényegének megközelíthetetlen világosságából, kilép saját magából, hogy szeressen és kapcsolatba bocsátkozzék teremtményeivel. A világ tehát „szentsége” Isten önkinyilatkoztatásának (s ugyanakkor az ember önközlésének is, ami számunkra ebben az összefüggésben azonban kevésbé fontos). A Teremtetlen és a teremtett „köztesben” való találkozásának a megvalósulása adja a szépség ontológiai alapját, illetve más megvilágításból kijelenthetjük, hogy a „szépség éppen annak az eredménye, hogy a jelek közvetítésével létrejött a találkozás a [...] véges teremtmény és a végtelen Isten között.”<sup>11</sup>

Mindenben a Lét szépsége ragyog fel. Ebből az ember participálódhat. A szép a transzcendens Lét anticipált – egyszerűen emberre szabott – immanenciája, vagyis a majdani eszkatológus távlatban bekövetkező Teremtő és teremtmény közötti létbeli kommunikációjának evilágra való transzponálása a jelenlegi – *in statu viatoris* – üdvösségtörténeti fázisában leledző ember számára. A szép az Abszolútumnak az ember „nyelvére” való translációja.

Az esztétikai olvasottsággal rendelkező ember a szépben való Isten-találkozás komolyságának mezején létének megrendülésében érzi, hogy az esztétikai valóság a tiszta értékek világából való. A szimbolikus cselekménybe bevont esztétikai

<sup>11</sup> Daniel BOURGEOIS: *Az egyház pasztorációja* (ford. Somorjai Gabriella) (AMATECA XI), Szeged 1999, 237.

valóság több a mindennapok gyakorlati életének realitásainál, több mint pusztán „közönséges” adottság. A valóság egy felülről jövő adomány révén válik széppé. Ez a Lét ajándéka a létnek. A szép tehát – mivel az egy transzcendentális minőségben való részesezés eredménye – nem alkotható meg, nem állítható elő, vagyis nem emberi termék. A szépségnek alapvetően teológiai természete van. A szép „mágnes-terében” történő szimbolikus cselekmény – pontosabban fogalmazva „szim-balikus” („összevetés”) esemény – a valóság az adottság esetlegességeitől mentes, önmagánál igazibb valóságot „hirdet”, hisz benne a transzcendens Valóság transzcendens másságában, abból semmit meg nem tagadva, úgy mondván objektíválódik, valamilyen szinten tárgyivá válik – persze oly módon, hogy mindkettő megőrzi eredeti identitását – azzal a céllal, hogy az ember számára alanyivá váljon, hisz a „keresztény életnek fokozatosan és minden részletében Isten dicsőségének epifániájává kell válnia.”<sup>12</sup> A transzcendenciából az immanenciába objektívált Valóság alanyivá tud válni, amennyiben az ember meri az ember-világ-Isten triásza közötti szent játék kalandját, amely legalapvetőbb axiómája az anyag szakramentális erejében rejlik, az ember számára ugyanis az anyag – pontosan a rajta felcsillanó szép révén – lényegesen több a marxista materializmus által hirdetett konkrétumnál, több a manipulálás, valamint a birtokbavétel objektumánál: Isten-„hordozó” valóság, az Istennel való reális és autentikus találkozás „helye”.<sup>13</sup>

\* \* \*

A szép a szimbólum lelke. A valóság ugyanis a Létben gyökerező szép révén válik szimbólummá, önmagán túlmutató valósággá. Amikor ugyanis szépről beszélünk, akkor tulajdonképpen az immanens, látható, palpábilis lét szakramentalitásá-

<sup>12</sup> BOURGEOIS: 236.

<sup>13</sup> Vö. Leonardo BOFF: *Kleine Saktamentenlehre*, Düsseldorf 1976, 11–15.

ról beszélünk. A „szépség nem úgy üdvözíti a világot, hogy az erkölcs helyébe lép, hanem úgy, hogy sakramentális dimenzióvá válik, s Istent utánozhatatlan tökéletességének transzcendenciájában jelöli. A jelentés regiszterén »játszva« megakadályozza, hogy az erkölcsi jószág önmegvalósításunknak és önmagunkba zárkózásunknak legyen az ürügye; inkább – a jelentés eszközével – isteni rendeltetésének transzcendens teljessége felé irányítja a teremtés jóságát.”<sup>14</sup>

A szépség eget bont az embernek, élete valós perspektívájára tereli figyelmét. Széppé válni élethivatás. Egy olyan élethivatás, amelyre a szimbólum fátyla alatt jelenvalóvá váló Szép hívott meg, s a szimbólum konkretizálódott lelke – a szép – vezet el.

---

<sup>14</sup> BOURGEOIS: 236.

MARTON JÓZSEF

## Baráti emlékezés Simpf Jánosra

Simpf János (1951-1989) this year would celebrate his 60th birthday. He was ordained in 1976 by bishop Márton Áron for the Diocese of Satu Mare. After this he spent five years of pastoral service in the diocese. From 1981 until his death he was the Hungarian language and literature teacher at the so called little seminary, Cantor School in Alba Iulia. In addition to his work done professionally he also wrote literary works. His poems were not published at that time but they were mechanically reproduced and circulated in public. might have informed you do not, but mechanically reproduced circulated public. He had been harrassed by the Securitate.

**Keywords:** Simpf János; Professor; School of Literature; poet; Securitate (the secret service of the Communist Romania).

Ha Simpf János (1951–1989) élne, f. év február 26-án töltötte volna be 60. életévét. Igazi irodalmár, pap-költő volt egy olyan korszakban, amikor a katolikus papok írásai nyomtatásban nem jelenhettek meg napilapokban, irodalmi és egyéb folyóiratokban. Ez neki különös fájdalmat okozott, úgyis fogalmazhatnék, hogy benne néha-néha letörtséget, letargikus állapotot idézett elő. Többször tette fel a gyötrő kérdést: kiknek írjak, és miért?

Költői vénáját édesapjától örökölte.<sup>1</sup> A nagybányai líceum akkori (vallásos) magyar tanárnője, akit sétáinkon hálás visszagondolással nagyon sokat emlegetett, Janival nemcsak megkedveltette a magyar és a világirodalmat, hanem magas szinten műveltette. Kispapként is igyekezett a papi hivatását összeegyeztetni az irodalomszeretettel. Mert ő mindenben a szépet, a jót, az igazat és a szentet kereste.

1970 őszén, amikor belépett a Gyulafehérvári Papneveldebe, kiforrott irodalmárnak, művelt főnek ismertem meg. A pap-

---

<sup>1</sup> Lásd BEKE György: *Boltívek teherbirása*. Kritérion Kiadó. Bukarest 1983. 309.

növendékek szellemi és lelkiéletének kiművelését szolgáló önképzőkör, „A Szalézi Szent Ferencről elnevezett Erdélyi Magyar Egyházi Irodalmi Iskola” jó lehetőséget nyújtott neki, hogy tehetségét kibontakoztassa. Ezeken tartott élvezetes előadásai, szakszerű hozzászólásai, felolvasásai és szavalásai által hamar kivívta a kispapok elismerését. Mindenki tudomásul vette, hogy Simpf János nagy irodalmár, tehetséges költő. Hat éven keresztül (míg teológus volt, mert magyar tanárként is folytatta a Kántoriskolában) nem létezett Mikulás-krónika, Karácsonyest, szilveszteri és egyéb műsor, amelybe bele ne dolgozott volna. De a legtöbb műsornak forgatókönyvét ő maga írta meg.

Mint érzékeny költői lélek elég sokat vívódott. Kispapkorában őszinte szándékkal és lelkiismeretesen készült a papságra. Az egyhetes tavaszi lelkigyakorlatok szent csendjében lelki élményeit, belső vívódásait versekbe öntötte. Az „újszüleményt” rendszerint titokban el is szavalta és átszellemülve értelmezte.

Harmadéves volt, amikor Szilveszter Sándor sepsiszentgyörgyi plébános, pápai prelátnak az Egyházi Irodalmi Iskola keretén belül pályázatot hirdetett meg „Magyar költők hite műveik alapján” címmel (I. díj: 1000 lej, II. díj: 300 lej, III. díj: 200 lej –, s ha csak egy pályamunka lesz, akkor a teljes összeg). Párosával is lehetett pályázni. Nagy kihívásnak tűnt ez a tetszetős pályázat. A kispapok körében nem volt nagy az érdeklődés. Noszogatómra Simpf János barátom végül is belement, hogy elkészítsük a pályamunkát. Én a gyűjtőmunkába segítettem bele, ő pedig az oroszulról fordította, a szövegszerkesztést. Végül is a meghatározott időre a pályamunka elkészült, s megnyertük a pályázatot a tekintélyes pénzüsszeggel. De nem ezen volt a hangsúly, hanem a szellemi és lelki élményen. Jani annyira belekesedett, hogy nem állt meg csak a magyar költőknél: elkészítette „Isten a világirodalomban” címmel a másik tekintélyes munkát, valamint összegyűj-



tötte a nagy költők Mária-verseit is.<sup>2</sup> Az így összeállt művei abban az időben a lehetőségeknek megfelelően szerényebb sokszorosítással ugyan, de sok paptestvérnek és irodalmárnak hasznos segédanyagként szolgáltak.

Simpf János barátságos ember volt. Különösen a költők, irodalomtársaságát kedvelte. Már kispapkorában kapcsolatot tartott fenn Markó Béla fiatal költővel. Paptanárként baráti viszonyban volt Bajor Andorral és Beke Györggyel. Jól emlékszem, amikor a 80-as évek elején elvitt a Napsugár szerkesztőségébe, hogy találkozzunk a két Sándorral (Fodor, Kányádi). Ekkor Kányádi Sándor úgy üdvözölt bennünket, mint „Márton Áron katonáit.”

Simpf János ötéves lelkipásztori szolgálat után tért vissza Gyulaféhérvárra. Simon István piarista magyar tanár 1981 júniusában nyugdíjba vonult, s helyébe dr. Jakab Antal püspök Jánosra bízta a Kántoriskolában a magyar nyelv és irodalom, valamint a Teológián a magyar nyelv tanítását. Ez őt nagyon feldobta, mert nagyon szeretett tanítani. Többször emlegette, ha lehetséges lett volna Romániában hivatalosan a szerzetesi élet, akkor ő piarista szerzetbe lépett volna. Ténylegesen megvolt benne a piaristák karizmája. Szakmáját nemcsak tudta, hanem szerette is, szenvedélyesen. Erre ráéreztek a diákjai is. Sokakkal megszerettette az irodalmat, a szép beszédet, még a nem magyar anyanyelvűek is hatása alá kerültek. Prédikációi, rögtönzött beszédei a szónoklás mesterművei voltak. (Kár, hogy beszédeinek nagyobb részét nem írta le!). Érdekességként szeretnék megjegyezni, hogy ő, a papköltő beszédeiben saját költeményeit, de úgy általában a verseket nem idézte. A prédikációk bevezetőjében viszont gyakran élt egyéb irodalmi alkotás felhasználásával, azokból egy-egy gondolatot kiragadott és alkalmazta az ünnepi alkalomra.

<sup>2</sup> A Mária verseket tartalmazó tanulmánykötetét 2008-ban a szatmárnémeti Ady Endre Társaság nyomtatásban is megjelentette „Mária-költészetünk” címen. Megjelent Szatmárnémeti 2008. 1–258. oldal. ISBN 978-973-0-05454-0.

1982–1989 között a végzős kántoriskolások által rendezett farsangi ünnepek magas színvonalúak voltak, bármelyik városi színpadon nem vallottak volna szégyent. A farsangvégi szombaton és vasárnapon a rögtönzött előadóteremben háromszor kellett megismételni a műsort. Nemcsak a végzősök szülei jöttek, hanem a szépet és a nemest hallani kívánó emberek Gyímetől Szatmárig a különféle helységekből. A gyulafehérvári magyar emberek számára is legfőbb kulturális eseménynek számított a kántoriskolások farsangi ünnepe. Nem mindenki tudta, hogy a kiváló műsor mögött Simpf tanár állt.

Jani különösen örvendett, ha költeményeit olvasták és idézték. Költői büszkeséggel emlegette a „Zengje föld és zengje ég” című versét, melyet Boros István, Valér ferences egyházenész testvér megzenésített.<sup>3</sup> Természetesen, nem liturgikus énekről van szó, de olyan vallásos énekről, amelyet kirándulásokkor, paraliturgikus szertartásokon nyugodtan énekelhetünk, mert azt kereszténységünk húsvéti hite és öröme lengi át.

Zengje föld és zengje ég, / útra hívó messzeség, /  
feltámadt Krisztus!  
Hirdesse kürt s harsona, / meleg hangú fuvola, /  
feltámadt Krisztus!  
Csobogja a kis patak, / míg a völgybe leszalad, /  
feltámadt Krisztus!  
Zúgják zordon fenyvesek, / visszhangozzák vén hegyek, /  
feltámadt Krisztus!  
Kacagja víg napsugár / valahányszor földre száll, /  
feltámadt Krisztus!  
Illatozza száz virág, / vízre hajló barka ág, /  
feltámadt Krisztus!  
Lengje szellők bársonya / új tavaszok mámorára, /  
feltámadt Krisztus!  
Zengje öreg s fiatal / ez a legszebb diadal, /  
feltámadt Krisztus!

<sup>3</sup> Lásd *Dicsérvétek az Urat* énekeskönyv első kiadás 105b. számú éneke. Gyulafehérvár 1993. 194.

Simpf János elkötelezettségéről, népe iránti szeretetéről, műveltségéről hamar tudomást szereztek az egyházi személyekre állított megfigyelők és szekusok. Simpf Jánosnak velük is szembesülnie kellett. Alig jött vissza Gyulafehérvárra tanárnak, egy évre rá a Szekuritáté emberei számunkra egy veszélyes kelepécét agyaltak ki. Az eset lefolyásából és végkimeneteléből – utólag – állíthatom, hogy előre átgondolt csapdáról volt szó. 1982 őszén a XII. osztályba jelentkezett egy „fiú” (nevét elhallgatom, pedig a mai napig nem felejtettem el), hogy a Kántoriskolában érettségizzen, és nem ott, ahol elkezdte a XI. osztályt. (Megjegyzem, hogy 1980–1990 között ez volt az egyetlen ilyen eset, mert az iskola nem adhatott államilag érvényes érettségi diplomát, csak a Teológia fogadhatta el). Szegény fiút valamivel megfogták és beszervezték, úgy kellett tennie, ahogyan parancsolták. Már az első hetekben nagy érdeklődést tanúsított az irodalom iránt, mindkettőnkhez rendszeresen jött verseskönyveket kölcsönözni. Ennek akkor örvendtünk is. Közben „verseket” írt, melyeket megmutatta a magyar tanárának. Simpf tanár úr megpróbálta lebeszélni a versírásról, mert ahhoz ő egyáltalán nem értett, inkább komoly versek és regények olvasására bízta. A „fiú” nem hallgatott tanárának tanácsára, mert neki azt kellett tennie, amit sugalltak. Kifejezetten sovinszta verseit postán küldöztette másoknak, többek között a katona cimboráinak. S egy tavaszi napon arra ébredtünk, hogy az állami ügyészség iskolánkban házkutatást rendez. A következő napon nem az iskolaigazgatóját, hanem Simpf tanár urat s jómagamat kihallgatásra invitáltak a rendőrség épületébe. Ekkor jelentkeztünk a megyéspüspöknél, jeleztük neki a fejleményeket, de különösebb eligazítást nem kaptunk. A kihallgatáson a szekustiszt azt szerette volna bebizonyítani, hogy a Kántoriskolában mi ketten magyar nacionalizmust üzünk. Minden keresztkérdése erre hegyeződött ki. Megmutatta a „fiú” leveleit a sovinszta versekkel, s az általunk kölcsönzött könyvekből összemásolt verses gyűjteményét (érdekes: könyveinkből a hazafias verseket írta ki), a

székely-nadrágos fényképét, ahogyan a „magyar” nótákat énekelte a farsangi ünnepeken stb. Életemben ekkor vált valóra az Úr Jézusnak azon szava, hogy a bíróságon megadatik nekünk, hogy mit kell mondani (vö. *Mk* 13, 11). Hirtelenjében azzal érveltem, hogy mi ezt a „fiút” öt hónapja neveljük, 11 esztendőn keresztül állami iskolában tanult. Ha ilyen rövid időszak alatt ennyire át tudtuk formálni, akkor pedagógiai kitüntetést érdemlünk. Ezzel a kihallgatást lezárták, és nyilatkozatot írtattak. Ekkor írtam először és utoljára a Szekuritáté emberei előtt nyilatkozatot, magyar nyelven, a „fiúval” való kapcsolatomról. Hasonlóan jártak el Janival is. És mivel nem sikerült célt érniük (megfélemlíteniük), az ügy viszonylag hamar elcsendesedett. A fiút kizártuk az iskolából, aki ellen úgymond „bíróági” eljárást indítottak. Gyulafehérváron, a nyár folyamán megtörtént az elítélése és egyben a felmentése, mert egy pszichológus „betegségről” bizonyítványt állított ki. Utólag is állítom: a fiú egészséges, normális volt, elég képzett és életrevaló, csak valamiért „zsarolható.”

Mindent elemezve, nyilvánvaló, hogy Simpf tanárral öntudatlanul is izgattuk a Szekuritáté embereit. Kispapként öt évig a szabadidőben együtt sétáltunk, mindketten állami iskolából kerültünk a Teológiára, fő témánk az irodalom volt, sokat olvastunk, együtt jártunk – szinte minden héten – könyvkölesönzésre az 1971-ben Gyulafehérvárra került fiatal tanárunkhoz, Pálfi Gézához (aki nagyon a Szekuritáté megbélyegzett embere volt). Már akkor a beszervezett úgynökök jelentették rólunk a Szekuritáténak, hogy mikor voltunk Pálfi Gézánál, milyen irodalmi műveket olvasunk. S amikor 1981-ben ismét együtt lehettünk, mint paptanárok, fokozottabban figyeltek minket. Pedig csak a feladatunkat végeztük, tehetségünk szerint.

Szinte kifelejtettem annak közlését, hogy mindkettőnk különösen érdekelt a sport, a magyar sportolók sikere. Általában egy húron pendültünk, egyet kivéve: Jani Dózsa-drukker volt, én meg Fradis. De ha a dózsa Bene és a fradis Albert a

válogatottban együtt játszottak, a sikereknek együtt örvendtünk és a kudarcokon együtt keseregtünk.

Simpf János meleg lelkű ember volt, magán viselve a költői lélek érzékenységét. Sohasem durváskodott, fájdalmát magába fojtotta, vagy pedig versbe öntötte.<sup>4</sup> Temetésekor Bálint Lajos segédpüspök úgy fogalmazott, hogy „János olyan volt, mint egy nagy gyermek.” Könnyen letört, rászorult a biztatásra, a bátorításra.

A Teológián nagyobb éves korunkban tervezgettük a primiciánkat. Őt bosszantotta, sőt dühítette a sok érzelgős, diadalittas és üzenet-nélküli primiciás vers (pl. Engem az Úr ragadott el...), melyeket az elsősítés ünnepségeken szavaltak vagy énekeltek. Arra kértem, hogy írjon másokat, amelyekben a szolgálat szelleme dominál. Biztatásomnak lett fogatja. Akkor az ötéves barátságunk emlékére megajándékozott „Az oltár Tábor-hegyn” című verssel. A „bátyám” megszólítás azért szerepel az eredeti variációban, mert azt unokatestvérem szavalta a szülőfalumban bemutatott első ünnepélyes szentmisém végén. Jani iránti tiszteletből és emlékére ezüstmisémén újra elszavaltattam. Azóta sokan és sok újmisen szavalják.

Primiciás jelmondatomat is közösen tárgyaltuk meg. Nem ajánlotta a szokványos idézeteket, valami mást, újszerűt vagy egészen régit javasolt. Olyat, amely élelcélt és üzenetet hordoz. Ösztönzésére végül is Szent Pál apostol Galatáknak írt levél 5, 13 versét választottam mottóul: „Szeretemben szolgáljuk egymást.” A következő évben primiciás mottóul Jani is ezt választotta:

<sup>4</sup> Lásd SIMPF János: *Versek*. Arcképcsarnok 2009. Europrint Kiadó. Nagyvárad 2009. 1–98. old. ISBN 973-7735-10-2

*Szeretemben szolgáljuk egymást!*  
**AZ OLTÁR TÁBOR-HEGYÉN.**

Hajdan Jézus s három tanítványa  
együtt mentek a Tábor-hegyére.  
Ott történt meg mindnyájuk láttára  
Krisztus Urunk megdicsőülése.

Bátyám, Te ma magas hegyen voltál;  
fenn az oltár szent Tábor-hegyén.  
Minden virág Neked illatozott,  
Tied volt a pompa és a fény.

Téged nézett sok-sok csillogó szem;  
Rajtad pihent anyák tekintete,  
rád mosolygott ifjú és gyermek,  
simogatott apák kérges keze.

Rád lesett fel igaz és a bűnös,  
a kezekben támadt új csodára.  
Bízva néztek, hiszen megérezték;  
értük él már Krisztus katonája.

Értük él már, értük harcol mindig:  
Isten szavát hirdeti a szája,  
két kezével felold, áld, simogat,  
s a rászorulót szeretettel várja.

Érted dobbant ma imát minden szív.  
Érted égtek szent lángban a lelkek.  
Érted hulltak forró hálakönnyek.  
Érted sokan szent dalt énekeltek.

Ez a nagy nap egyedül a Tiéd,  
és Tiéd a jövő szent reménye.  
De már vár Rád megálmodott utad,  
alig várja, indulj el feléje.

Vidd magaddal erre a nagy útra  
édesanyád könnyes szeretetét,  
édesapád dolgos akarását,  
s fogd keményen Isten erős kezét.

Bátyám indulj! – téged hív a távol.  
Bátyám indulj! – téged hív az Isten.  
Bátyám indulj! – rád várnak a lelkek.  
Erősítsd meg a szent hitben őket.

Bátyám indulj! – és Isten segítsen,  
Minden tetedhez Ő adjon erőt.  
Állj be Te is a nagy aratásba,  
s ne torpanj meg soha semmi előtt.

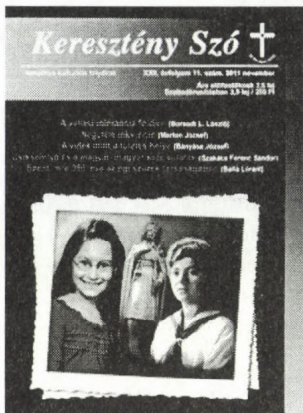
Bátyám, Te ma beláttál az Égbe.  
Bátyám, Te ma magas hegyen voltál.  
Bátyám immár kiválasztott lettél.  
Bátyám, immár életed az oltár!<sup>5</sup>

Simpf János is elérte az oltár táborhegyét. Tizenhárom éven keresztül szolgált az Urat. Hirtelen, nagyon hamar eltávozott 1989-ben, a kántoriskolás végzősök ballagása után, május 29-én. A feltámadás hitében, amelyet olyan szépen megénekelt, kerestük akkor is a megnyugvásunkat, és imádkozunk most is érte.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Ezt a verset Szakács Etelka szavalta először Székelykálban 1975. július 6-án.

<sup>6</sup> Életútjának rövid ismertetését lásd TEMPFLI Imre–SÍPOS Ferenc (szerk.): *A szatmári római katolikus egyházmegye író papjai*. Otthonom Szatmármegye 10. Szatmárnémeti 2000. 177–178.



### **Keresztény Szó** erdélyi katolikus kulturális havilap

A *Keresztény Szó*t 1990-ben alapították az erdélyi katolikusok szolgálatára. Azóta tartalmában folytonosan gazdagodik, külalakjában színesedik. A katolikus értelmiség számára tájékoztatást és világgépet nyújtó lap havi rendszerességgel jelenik meg. 2009-től tudományosan is jegyzett folyóiratként a katolikus teológiai kutatás irányait, más tudományágaknak a katolikus élettel, kultúrával kapcsolatos eredményeit mutatja be. Szerkesztőbizottsága, amelybe erdélyi magyar és külföldi egyetemi tanárok tartoznak, valamint szerzői, akik az erdélyi, magyarországi és külföldi tudományos és irodalmi, kulturális élet jelesei, garantálják a magas színvonalat, az elmélyült kutatást, az olvasmányosan tált tudományosságot, a sokoldalú, egyházas tájékozódást. Ugyanakkor a lap lehetőséget teremt a tehetséges fiatal kutatóknak is a bemutatkozására. A *Keresztény Szó* körül szerveződő, teológiai képzettséggel rendelkező fordítógárda az idegen nyelvű írások magyar tolmácsolására is törekszik.



HORVÁTH ISTVÁN

„Az élőket hívom,  
a holtakat elsíratom, a villámokat megtöröm...”

Viharúzó harangozás körüli  
bonyodalmak Udvarhely megyében 1880-ban

The study presents the ancient practice of ringing a church's bells to temper the destruction of hail and cyclones and the force of tempests and lightning. At the end of the 19th century there was a dispute on this issue between the sub prefect of the Udvarhely county and the local priests, upon a prohibition he released concerning the ringing of the bells before a thunderstorm. The prohibition resulted in several complaints sent to the bishop of Transilvania, which were promptly answered by the office manager, and not by the bishop. We must think that with his answer the problem was solved as there are no more documents related to this conflict.

**Keywords:** thunder; bell ringing; sub-prefect; office manager.

Minden megkonduló harang mindaddig, míg el nem némul, felvállalja azt a hármass feladatkört, hogy *vivos voco, mortuos plango, fulgura frango* (az élőket hívom, a holtakat elsíratom, a villámokat megtöröm). „A harangok bölcsője kétségkívül Kína volt. Régészeti leletmentés során Dél-Kína Hubei tartományában a közelmúltban olyan Kr. e. 5. századi harangjáték-együttes is előkerült, amely 65 nagyobb méretű, akusztikai szempontból összehangolt harangból állt.”<sup>1</sup>

Kezdetben a keresztény világ fenntartással viszonyult a pogány eredetű haranghasználatához. A hangzó eszközök használatbavételéhez szükség volt a kereszténység társadalmi elfogadottságára, ami Kr. u. 313-ban következett be. Első írásos bizonyítéka a harang alkalmazásának a 6. század kezdetére datálható. Fulgentius Ferrandus karthágói diakónus 515-ös

---

<sup>1</sup> VISY Zsolt: *Déli harangszó*. Budapest 2000. 28.

keltezésű levelében olvasható: „A boldog szerzetesek leg-szentebb szokása mondja ki a harangszó használatát”.<sup>2</sup>

A legkorábbi 6. századi forrásaink *signum*ról, a szerzeteseket összehívó jelről szólnak anélkül, hogy eldönthetnénk, vajon a *signum* első említései csakugyan harangra, vagy pedig másfajta jelzőeszközre vonatkoznak-e. Walahfrid értekezéséből azonban világosan kiderül, hogy ekkor a *signum* már biztosan harangot, mégpedig öntött és kovácsolt anyagú harangot jelentett.

Ami az elnevezést illeti, „a 8. században felbukkanó ófel-német *clocca* a legvalószínűbb feltételezés szerint a *clock*-ból, illetve az óír *clog*-ból származtatható. Leggyakrabban a középkori Magyarországon is a harang *campana* néven szerepelt. E terminus középkori etimológiája az ifjabb Plinius közlésére épült, amely szerint Campania tartománya már az ókorban híres volt bronzművességéről”.<sup>3</sup>

A magyar *harang* kifejezés valószínűleg török eredetű, és a török-magyar érintkezések korai, még honfoglaláskor előtti szakaszból származik.

Frankföldön a 8. század során általánosan ismert volt az a rítus, amelyet Gellone apátságának Sacramentariuma őrzött meg. A megáldás szertartása elég hosszas és „színes” volt. Ami az említett szertartásban megtalálható könyörgést illeti, természetesen benne van, hogy a harang az élőket hívja – a holtakat meg elsiratja. Fontos kihangsúlyozni, hogy a könyörgés szerves része az harang harmadik, ún. attribútumára vonatkozik: „...bárhol ez a csengő (*tintinnabulum*) megszólal, messze távozzanak az ártó erők, a kísértések árnyai, a forgószelek támadásai, a villámcsapások, a mennydörgések, az időjárások viszontagságai, a zavargások szellemei”.<sup>4</sup>

A harangmegáldás rítusának szerves része a harangnak krizma-olajjal való megkenése és szenteltvízzel történő lemo-

<sup>2</sup> Uo. 110.

<sup>3</sup> Uo. 31.

<sup>4</sup> Uo. 111.

sása kívül-belül. A szertartást végző főpap a harangra vonatkozóan védőszent nevét is nélkülözhetetlenül említette. A szertartás befejező aktusa volt, mikor a főpap három ütést mért a harangra az általuk nyelvnek nevezett pálcájával, s közben a harangot nevéen szólította. Majd a segédkezők a harangot fehér lenvászónba burkolták.<sup>5</sup> Ez utóbbi aktus nem csupán számunkra, hanem Nagy Károly (768–814) számára is túlkapásnak minősült. A király 789-ben eltiltotta a harangszentelést, ezzel a megindokolással: „Ut cloccas non baptisent.” Ez a tilalom azonban csak a túlzásokra vonatkozott, az áldás rítusát nem érintette.<sup>6</sup>

VIII. Kelemen pápa 1592-ben megjelentetett *Pontificale Romanum*-ban a harangszentelés rítusát is rögzíti.

A harangmegáldás a Gyulafehérvári Római Katolikus Egyházmegyében jelenleg – terjedelmesebb szertartással – szentmise keretében végzendő. Ennek része a következő könyörgés: „+! Fogadd ezzel az áldással ezt az új harangot, amelyet neked szentelünk, és add, hogy híveid, akik szavát hallják, szívüket hozzád emeljék és osztozzanak testvéreik örömében és gyászában, a templomba siessenek, ahol Krisztus jelenlétét megtapasztalják, igédet hallgatják, és kéréseiket eléd tárják. Krisztus, a mi Urunk által. Ámen”.<sup>7</sup> Az idézett könyörgés nem tesz említést a harang vihart megtörő hatásáról. Ellenben van egy rövidebb szertartás arra az esetre, ha a harang megáldását nem püspök végzi. Ez a könyörgés egyértelműen hangsúlyozza, illetve kéri Istentől: „Könyörögjünk. Istenünk, te törvényadó szent szolgálodnak, Mózesnek megparancsoltad, hogy ezüst harsonákat készíttessen, hogy míg a papok az áldozatbemutató idejét jelezve azokat zengetik, a nép a kellemes hangok figyelmeztető szavától imádásodra felkészüljön és az áldozatbemutatóra egybegyűljön. Add, kérünk, hogy ez a szentegyházunk számára készült harang alázatos szolgálatunk által megszentel-

<sup>5</sup> Vö. uo. 116.

<sup>6</sup> Vö. VISY Zsolt: *Déli harangszó*. Budapest 2000. 113.

<sup>7</sup> *Szentelések és áldások a Rituale Romanum alapján*. Budapest é. n. 17.

lődjék. Kondulása és szólása hívja a benned hívőket a szent-egyházba és az örök jutalomra. Amikor kedves hangja a népek fülét megérinti, növekedjék hitük buzgósága, távozzék az ellenség mindén ártó cselvetése. *Szűnjék meg a jégeső és a vihar, a mennydörgés és égiháború, hatalmas jobbod törje meg a levegőég minden ártó erejét. Ha meghallják zengő szavát, rettegve fussanak e harangra rajzolt szent kereszt jele elől.* Ezt adja meg a mi jóságos Urunk, aki a szent kereszt fáján győzte le a halált, és uralkodik az Atya Isten dicsőségében, ugyanazon Atyával és a Szentlélekkel mindörökkön-örökké. Ámen.”<sup>8</sup>

Keleten később, a 9. századtól került használatba a harang. Mind a megáldás szertartása, mind a harang rendeltetésével szembeni elvárás azonos a nyugati egyházzal. Bizonyosságul szolgál Arsenie Papacioc görögkeleti teológiai szaktekintély megnyilatkozása, aki egy interjúban a harangszóról úgy nyilatkozott, mint a kedvenc melódiájáról „mely az élőket hívja, a holtakat siratja, a felhőket elűzi”.<sup>9</sup>

A görögkeleti egyház harangmegáldási/ harangszentelési szertartásában is kidomborodik a harangszónak vihart elűző hatása: „... Pentru ca prin glasul sunetului lui să se potolească, să se liniștească și să se înceteze toate vânturile cele rele și furtunile, fulgerele, trăsnetele și toate ceturile cele stricătoare și văzduhurile cele vătămătoare, domnului să ne rugăm”.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Szentelések és áldások a Rituale Romanum alapján.* Budapest é. n. 18.

<sup>9</sup> „La o conferință am fost întrebat, era noapte, la Casa de Cultură, ce melodie îmi place. Și m-am temut de întrebarea asta, pentru că eu nu cunosc melodii. Dar Dumnezeu nu m-a lăsat. Și am spus: Bătaia clopotelor, care pe latinește înseamnă *vivos voco, mortuos plango, fulgura frango*, adică cheamă viii, plânge morții și alungă norii. Sunt foarte sigur că la moarte toți se vor căi că au pierdut timpul. Moartea nu vine să-i faci o cafea. Se pune marea întrebare, ce urmează? Atunci e toată lumea teologă și se va grăbi să facă ce mai poate. Totul e să pleci la timp și asta-i viața.” <http://ciprian-voicila.blogspot.com/2011/08/o-noua-aparitie-la-editura-areopag.html>

<sup>10</sup> *Molitfelnic.* București 1992. 607.

## A 19. századvég harangozással kapcsolatos vitái Udvarhely megyében

Az Úr 1880. évében történt, hogy Udvarhely megye alispánja, Dr. Török Albert, gondolt egy merészre, és önkényes rendeletével meg akarta szüntetni a vihart elűző harangozást. Rendeletének keltezése: *Udvarhely, 4785/1880. június 14.* Címzett: *Tekintetes Szolgabíró Úr, Helyt.* A rendelet kategorikus, kioktató hangnemű, hatalomfitogtató. A bevezetőjében két tragikus esetet említ (Lövete, Derzs), ahol a harangozókat villám sújtotta harangozás közben. A válaszadók közül senki nem cáfolja e két tragédiát, tehát biztosan bekövetkeztek. Ezen esetek ecsetelése után az alispán ellentmondást nem tűrő stílusban fogalmaz: „Minthogy ezen babonás szokás semmi alappal nem bír”.<sup>11</sup> A folytatásban a rendelkező tudományoskodik, vagy egyenesen tudálékoskodik: „A természettudomány tapasztalatai és elvébe ütközik azon téves felfogás, hogy a harangozás az erős időt, jeget eltávolítja”.<sup>12</sup> A folytatásban jön a harangozás eltiltása, illetve a parancs megszegőinek a büntetés kilátásba helyezése. Rendőri büntetés vár azokra, akik nem engedelmessé válnak. A lista hosszú, engedelmessé válni kötelesek: „lelkészek, egyházi szolgák, kántorok, tanítók, harangozók vagy más vallásos hívek”.<sup>13</sup> Ami a rendelkezés további sorsát illeti, Szentkirályi névre hallgató szolgabíró viszonylag késve, de szolgálalkúen, jöttányit sem változtatva a szövegen, továbbítja a közjegyzőknek az alispáni döntést, akik a plébánosoknak kézbesítik azt.<sup>14</sup>

Érdekes kérdés: hogyan reagáltak a plébánosok, illetve a hívek a rendeletre? Csupán két plébános emel kifogást folyamodványában az alispán rendelkezése ellen. Kronológiai-

---

<sup>11</sup> GyÉL. 744.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> GyÉL. 744. 4113/1880.

lag elsőként a korondi katolikus pap, Fazekas Pál<sup>15</sup> ragad tollat. Teszi ezt az említett esztendő július 9-én.<sup>16</sup> Fazekas Pál iratának első mondatában mindjárt a lényegre tapint: „Az Udvarhely megyei Alispán Úr június 14-én 4785. szám alatt az erős idő s zivatar ellen való harangozást szigorú büntetés mellett beszüntetni parancsolja...” Így panaszkodik segélykérően püspökének az említett lelkipásztor, aki természetesen híveit maga mögött tudja: „Alighogy híveimmel ahhoz tartás végett közlém, azonnal a legnagyobb kifakadásokban törtek ki: Hogy nekik a harangozásban az alispán nem parancsol – ahol harangot öntött, ott rendelkezék – nem az övé a harang – az eső eleibe való harangozást még az apjuk apja rendelte el, nem pedig ők, de nekik nem parancsol az alispán, mert nem püspök stb. Mondottak olyat is, mit az illem nem engedi ide írni”.<sup>17</sup>

A felterjesztés záradékában az említett lelkipásztor jelzi, hogy az alispán rendeletét teljes terjedelmében mellékeli. Záradékban hódolattal kéri a megyéspüspökét, hogy – főpásztori tekintélyét latba vetve – csillapítaná le híveinek felzaklatott kedélyállapotát, „annál is inkább, mivel itt Korondon, ezen jó szokás mindig gyakorlatban volt és ha megszüntetődnek, igen sok botránynak lenne előidézője”.<sup>18</sup>

A másik segélykérő levelet id. Varga Ferenc,<sup>19</sup> székelykeresztúri katolikus lelkipásztor küldi Károlyfehérvárra (a mostani Gyulafehérvár). Az említett lelkész név szerint vádolja be a szolgabíró (Szentkirályi Árpád). A parancs szerint a falubírók felhatalmazást nyernek, hogy „felettünk felügyeleti jogot gyakorolhassanak”<sup>20</sup> – panaszkodik Varga Ferenc.<sup>21</sup> Az

<sup>15</sup> FERENCZI Sándor: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*. Budapest – Kolozsvár 2009. 237.

<sup>16</sup> GyÉL. 744. 4113/1880. július 19.

<sup>17</sup> Uo.

<sup>18</sup> Uo.

<sup>19</sup> FERENCZI Sándor: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*. Budapest – Kolozsvár 2009. 438.

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> GyÉL. 744. 34/1880. augusztus 10.

aggódó plébános négy pontban foglalja össze gondolatait, és ez által próbálja logikus érveléssel a régi szokást – a harangozást – gyakorlatban megőrizni: 1.) Bevezetőjében általánosnak nevezi a katolikus híveknek a szokásos harangozásról való hitét. A szolgabíróra rápirítva hangsúlyozza, hogy az iskolás gyermekek is tudják, hogy a harangozás által vihart megelőzően imára buzdíttatunk. 2.) A levélíró rámutat, hogy a harangozás a vihart megelőző időpontban történik, nem akkor, amikor az erős idő már tombol. 3.) Pörén kimondja, hogy mi a célja a szolgabírónak e megszorító intézkedéssel, akinek felekezeti hovatartozását, unitárius mivoltát is aláhúzza. Hiúságát nevezi az általános felháborodást kiváltó, vehemens szolgabírói törekvésnek. A következőkben mókásan jegyzi meg a lelkész, hogy „a hitehagyott Daraghy Mihály csűrére is lesújtott a villám, jóllehet nem harangozott benne.” 4.) A levél gyenge pontja a szerző információhiánya. Erre enged utalni a következő levélrészlet: „Míthogy ezen rendeletben említett szolgabíró se alispáni, se törvényhatósági, se miniszteri rendeletre nem hivatkozik”.<sup>22</sup> Lévén, hogy a levél későbbi keltezésű, mint az előbbi, már-már vétkes mulasztása Varga Ferencnek, hogy nincs tudomása arról, hogy az alispán agyából pattant ki e rendelet, tehát ő áll az ügy mögött, mint értelmi szerző. Levélének befejezéseként immáron másodízben történik említés a szolgabíró unitárius mivoltáról. A tiltó rendelkezés motivációjaként valószínűsíthető a felekezeti különbözőségből fakadó ellenszenv, annál is inkább, mivel más katolikus megnyilvánulások (Úrnapi körmenet, harangozás Dicsőségre, Úrfelmutatásra, kivonulásra stb.) alkalmával is történtek atrocitások Erdély vallásilag vegyes vidékein. Az igazság kedvéért ide kívánkozik az ellenpélda is: pl. Székelykálban az '50-es évek végén, '60-as évek elején, amikor a harangozó terményben kapott javadal-mazást, a protestáns hívek is (kálvinista, unitárius) adakoztak,

---

<sup>22</sup> Uo.

hogy szóljon a katolikus, megáldott harang, hadd űzze el a közelgő vihart.<sup>23</sup>

Károlyfehérvárról az egyházmegyei hivatal válasza szeptember 3-i keltezéssel, 2193/1880-as iktatószámmal érkezett Udvarhelyre. Címzett: Dr. Török Albert, Udvarhely megye alispánja. Azt csak találgatni tudjuk, hogy miért nem a püspök válaszolt, talán megrokkant egészségi állapota miatt, vagy netán rangján alulinak tartotta, hogy az alispánnal perlekedjen egyházi ügyben. ...Vagy tudván tudta a püspök, hogy egy ilyen ősi népi hagyományt egy tollvonással amúgy sem tud hatályon kívül helyezni. Tény, hogy a válaszlevél szerkesztője az akkori irodaigazgató – Kolosi Antal.<sup>24</sup> A leirat első részében a Károlyfehérvárra beérkezett információkat ismétli meg, majd megütkezésének ad hangot, amikor a kilátásba helyezett megtorló intézkedésekről tudomást szerez. Barátságos hangnemben folytatja: „Hiszen az ember természetében gyökerezik azon vallásos érzület, hogy midőn nagy veszély fenyeget, ennek eltávolítására az Istenhez folyamodjunk”.<sup>25</sup> A továbbiakban hangnemet változtat, vallásos öntudattal hangoztatja: „Minden katolikus iskolás gyermek is tudja, hogy viharos idő közeledtével templomainkban a harangozás nem azért történik, hogy az erős időt, jeget eltávolítsa, hanem hogy azáltal a hívek a közelgő vészre figyelmezzenek és annak elhárítására imádkozásra fölbiztassanak”.<sup>26</sup> A folytatásban már-már önérzetesebb hangnemre vált: „Ismerjük mi is a természet törvényeit, ismerik a lelkészek és harangozók is, és soha nem harangoznak, midőn az erős idők a harangok felett állnak, hanem midőn az a láthatáron feltűnik és a távolból közeledik. Egyébiránt a villám útjának a harangozás betiltásával sem lehet gátat vetni. A befejezéshez közeledve némi iróniát is megenged

<sup>23</sup> Dr. Marton József közlése alapján.

<sup>24</sup> FERENCZI Sándor: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*. Budapest – Kolozsvár 2009. 301.

<sup>25</sup> GyÉL. 744. 34/1880. augusztus 10.

<sup>26</sup> Uo.



magának az irodaigazgató: „Ezen észrevételeket szükségesnek tartottam Méltóságod fönnbbi rendelete dogmatika-physicali érveléseire megtenni, kérvén méltóságodat, hogy észrevételeimet megszívlelni méltóztassék”.<sup>27</sup>

A befejező passzus egyenesen kijózanító, rendreutasító: „...és ha egyházi ügyekre, ténykedésekre vonatkozó intézkedések lennének a megyei törvényhatóság részéről, azokat az illető lelkészekkel a püspöki hatóság útján tudatni méltóztassék. Ezen utat követi maga a m. Kir. Minisztérium is”.<sup>28</sup>

A levéltár nem őriz további fejleményeket a fenti polémiáról, mely arra enged következtetni, hogy az irodaigazgató válaszával a kedélyek lecsillapodtak, a probléma megoldódott.

---

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Uo.



Marton József–Oláh Zoltán–Kovács F. Zsolt:  
Itt vagyok, engem küldj! Tanulmányok a  
papságról

Szent István Társulat–Verebumb, Budapest–  
Kolozsvár 2010

XVI. Benedek pápa a 2009. június 19.–2010.  
június 19. közti időszakra meghirdette a  
papság évét. A pápa kezdeményezéséhez  
az egyetemes egyház minden részében  
különbféle rendezvények tartásával,  
körlevelek, könyvek kiadásával igyekeztek  
csatlakozni. A Gyulafehérvári Római  
Katolikus Hittudományi Főiskola tanári kara  
2010. április 29.–május 2. között *Érvek a*

*papságért* címen nemzetközi tudományos konferenciát szervezett Rómából,  
Budapestről, Győről, Szegedről érkezett püspökök, teológiai tanárok,  
valamint a Gyulafehérváron és Kolozsváron tanító római katolikus teológiai  
tanárok részvételével. A konferencia nagy érdeklődést keltett. A résztvevők,  
a hallgatóság megfogalmazta azt az igényt, hogy az elhangzott előadásokat  
szeretnék újraolvasni, átelmélni. Erre az igényre válaszként született meg  
ez a kötet.

Zenon Grocholewsky bíboros, a vatikáni Nevelésügyi Kongregáció prefektusa  
írja a kötetben olvasható tanulmányában: „Figyelmesnek kell lennünk, hogy  
ne vetítsük ki a »Krisztust, a főt megjeleníteni« kifejezést pusztán csak a  
papa, a presbiterre vagy a püspökre, fölemelve őket a keresztény közösség  
fölé. A pap nem közvetítő Isten és a közösség között, hanem *szolgája* annak, és  
az egyedüli közvetítőnek, Krisztusnak. Szolgálatát nem csupán a közösségen  
*belül* fejtí ki, hanem annak *szolgálatában*. S annak a „hatalomnak”, amelyet  
a szentelés ad a püspöknek és a papnak – mindegyiknek a saját fokozata  
szerint –, hogy Krisztusnak, a főnek személyében – *in persona Christi capitis*  
– prédikáljon, megszentelje és vezesse Isten népét, az egyetlen célja az, hogy  
hirdesse és közvetítse a Krisztus által létrehozott üdvösséget, és ezáltal építse  
a közösséget. Ez az igazi nagysága és egyben a nagy felelőssége minden  
papnak.”

A szerkesztők reménye, hogy a kötet erősíteni fogja a papokat és a híveket  
hivatásukban; a papok még jobban rádöbbennek az egyházban betöltött  
szerepük jelentőségére, és a keresztségben és a bérálás szentségében  
részessült hívek pedig az általános papságukból következő feladatokra.

NEMES ISTVÁN

## Reverzális-instrukció és vita a vegyes házasságokról az 1841-42. évi erdélyi diétán

The study deals with the political debate on the issue of religious intermarriages between Catholics and Protestants in the Transylvanian Parliament in summer of 1842. The first two chapters summarize the development of the juridical framework of the debate beginning with 1791. In addition to the laws and law-proposals of the early 19<sup>th</sup> century on bounding and separating intermarriages comes the 1841 pastoral letter of Bishop Kovács Miklós, which orders the clergy the introduction of a specific Transylvanian kind of reversal: an oral commitment of the Protestant part to baptize and grow up all his/her children in Catholic faith. The result of the juridical development and that of the debate was a set of laws and law-proposals that may had have later a prolific influence on the Hungarian marriage-laws, in the times of Austro-Hungarian Monarchy.

**Keywords:** intermarriages; Transylvanian parliament; reversals; josephinism; Bishop Kovács Miklós.

A vegyes házasságok polémiája a 19. század közepén Poroszországban robbant ki, és futótűzként terjedt szét egész Közép-Európában. E vita eredménye német területen a katolikus öntudat ébredése, a helyi katolikus egyházak Rómával való kapcsolatának szorosabbra fűzése és a katolicizmus politikai aktivizálódása volt. A Habsburg Birodalom örökös tartományaiban a katolikus öntudat ébredése feszegetni kezdte a jozefinizmus egyház köré fonódó vasmarkának szorítását. Magyarországon összefonódott a liberalizmus és abszolutizmus közötti reformkori összecsapással, amelynek tétje a társadalom modernizálása volt, így itt a vitától a liberális elit támadásainak kitett egyház veszített a legtöbbet.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A kérdés szakirodalma nagy és kimerítően tárgyalja a fejleményeket. Vö. Adriányi Gábor, *Az egyháztörténet kézikönyve*. Szent István Társulat, Budapest 2001. 366-367. Szántó Konrád, *A katolikus egyház története*. II kötet. Ecclesia, Budapest 1988. 376-380. Szádeczky Béla, *A vallásügyi sérelmek történetéből (Főleg e század első fele országgyűlésein)* I. In: *Erdélyi*

A vegyes házasságok kérdése Erdélyben sem volt ismeretlen. Az erdélyi rendek éppúgy, mint a magyarországiak, a azóta próbáltak megoldást találni a problémára, mióta Mária Terézia idejében az állam első alkalommal avatkozott a kérdésbe.<sup>2</sup> Az 1841-43. évi diéta 1842. június 30-július 4. között folytatott vallásügyi viták, valamint az azt megelőző országgyűlési események és vitatkozások legjobb ismertetését mindaddig Bochkor Mihály<sup>3</sup> állította össze. Bochkor művének azonban, bármennyire részletes is legyen, megvannak a maga korlátai. A legelső az, hogy nem kifejezetten a vegyes házasságok témájára koncentrál, hanem az állam, a rendek és a katolikus egyház viszonyának történeti fejlődését vizsgálja és a Katolikus Státus szerepét határozza meg, amelyet e történeti fejlődésben játszott. A vallásügyi kérdéseket csak vázlatosan, a vita pontjaiként ismerteti. Nem tér ki azok részleteire, nem vázolja azt, hogy hogyan kerül végül a vita arra a nyugvópontra, amelyre jut az országgyűlési hivatalos döntvényekben.

---

*Múzeum*. 16. évf. 5. sz. 1899. 299-315. Szádeczky Béla. *A vallásügyi sérelmek történetéből (Főleg e század első fele országgyűlésein) II. rész*. In: *Erdélyi Múzeum*. 16. évf. 6. sz. 1899. 361-377. Szádeczky Béla. *A vallásügyi sérelmek történetéből (Főleg e század első fele országgyűlésein) III. befejező rész*. In: *Erdélyi Múzeum*, 16. évf., 7. sz. 1899, 450-471. Maass, Ferdinand, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich. V. Band: Lockerung und Aufhebung des Josephinismus 1820-1850. Reihe Fontes rerum austriacarum. Österreichische Geschichtsquellen. Zweite Abteilung: Diplomataria et acta*. Verlag Herold, Wien-München 1961 (Österreich), 97-123.

<sup>2</sup> A kérdés történetéhez vö. Marton József: *Az erdélyi Az Erdélyi (Gyulafehérvári) Egyházmegye története*. Gyulafehérvár, é.n., 113-118. Bíró Venczel: *A katolikus restauráció kora*. In: Bagossy Bertalan et alii: *Az erdélyi katholicizmus múltja és jelene*. Erzsébet Könyvnyomda és Részvénytársaság, Dicsőszentmárton 1922. 183-184. Bod Péter: *Házassági rajz, avagy a házassági törvényekről való tanítás*. Kisbaconi Benkő László fordítása. Kolosvárt, Az Ev. Ref. Kollégium betüivel és kölcségén nyomtatta Barra Gábor, 1836. 207-235.

<sup>3</sup> Vö. Bochkor Mihály, *Az erdélyi katolikus autonómia*. K. Albert Könyvnyomdája, Kolozsvár 1911. 311-329. l.

A vegyes házasságokkal kapcsolatosan eddig is e hiányzó részleteket próbáltuk pótolni a történeti megismerés számára, és az alábbiakban is ezt fogjuk tenni.

### A jogi keret

A vegyes házasságok kérdését – akárcsak Magyarországon – 1791-ben szabályozták Erdélyben is. Magyarországon az 1791/26. tc. úgy rendelkezett, hogy a gyerekek katolikusok lesznek, ha az apa katolikus, és legalább a leánygyermek katolikus, ha az anya katolikus. A vegyes házasságokat katolikus pap előtt kell kötni. Az erdélyi 1791/57. törvény ezzel szemben megőrizte a toleranciapátens erdélyi előírásait<sup>4</sup> a gyerekek vallására vonatkozólag, akiknek nemek szerint kellett követniük szüleik vallását. Az erdélyi jogszabály a magyarországgal szemben nem hagyott egerutat a reverzálisoknak: kijelentette, hogy minden törvénnyel ellentétes szerződés eleve érvénytelen.<sup>5</sup> A törvény nem rendelkezett arról, hogy milyen lelkipásztor előtt kell megkötni a házasságot. I. Ferenc 1792-ben ezt rendeleti úton szabályozta: katolikus pap előtt kell

<sup>4</sup> Vö. Juhász István: *A türelmi rendelet és az erdélyi egyházak*. In: Juhász István, *Hítvallás és türelem. Tanulmányok az erdélyi református egyház és teológia 1542-1792 közötti történetéből*. Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből. 2. kötet. Kolozsvár 1996. 130. o.

<sup>5</sup> Vö. *Az erdélyi három nemzetekből álló rendeknek 1793-dik esztendőben Kis Aszszony Havának 20-dik napjára szabad királyi városban Kolozsvárra hirdettetett és több következő napokban tartatott közönséges gyűléseikben lett végzéseknél és foglalatoságoknak jegyző könyve*, Kolozsváratt, Nyomtatott Hochmeister Márton Ts. Királyi Priv. Dicasterialis Könyv-Nyomtató által, é.n., 89. l. Az eredeti szöveg, kiemelve a lefordított részt: „...ut Proles e Diversarum Religionum Parentibus, sive mixtis Matrimonii suscipiendae sexum suorum parentum sequantur, & masculi in Patris, foemellae vero in Matris Suae Religione educentur, ac batisentur. Contractibus quibusvis in contrarium non valentibus.”

megkötni azokat,<sup>6</sup> és katolikus egyházi bíróság illetékes felbon-  
tásukban.

### Országgyűlési jogalkotási kísérletek 1842 előtt

Az a tény, hogy a vegyes házasságok megkötését és elváltatását rendeletekkel szabályozták, további vitákra adott okot. Az 1810-11-es diéta hosszas vitát követően a 93. sz. törvényjavaslatot alkotta a vegyes házasságok megkötéséről: „... a vegyes házasságok megkötése bármely házasítandó személy saját vallású papja által, és kinek-kinek vallása saját szertartása szerint vitessen keresztül.”<sup>7</sup> A 94. artikulus javasolta a válóperek áthelyezését a világi fórumokhoz, amelyeknek a pereket mindenki saját vallásának kánonai alapján rövid perrendtartás szerint kellett volna tárgyalniuk, és ezek értelmében dönteniük.<sup>8</sup> A törvényjavaslatokat felküldték a császárnak, ám egyelőre semmilyen válasz nem érkezett rájuk.

1834-ben a diéta célja az 1812-1834 közötti rendeleti kormányzás és „provizórikus” adminisztráció felszámolása, azaz a rendi alkotmányosság visszaállítása volt. Wesselényi stratégiá-

<sup>6</sup> Vö. *Rescriptum Regium 29-a Augusti 1792. Nro. 7504. I. G. 6-ta Octobris, 1802. Nro. 9417.* In: *Statuta almae dioecesis Transsilvanicae. Anno 1822 die 17-ma Aprilis in Synodo Dioecesana publicata et Concordibus votis approbata.* Claudiopoli, Typis Lycei Regii. Pars II, Sectio V. Art. 18. 133. „

<sup>7</sup> *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség MDCCCIXdik Esztendőről MDCCCXdikre által nyújtatott és Sz. Jakab Havának 9-dik napjától fogva Kolosvárvárosában folytatva tartatott országos gyűlésének jegyző könyve, Kolosváronn Nyomtattatott a Reformátum Kollégyiom Betűivel Török István által 1811dik Esztendőben.* 989. o. Eredetiben: „...ut in matrimoniis mixtis copulatio per cuiusvis copulandae personae suae Religionis Parochum, & juxta sacramentum cuiusvis Religionis adaptatum peragatur.” (A szerző fordítása.)

<sup>8</sup> Uo. „... *causae matrimoniales ad respectiva Jurisdictionum saecularia primae Instantiae Fora postliminio transferatur, ibidemque in Forma Brevis processus juxta diversa tamen cuiusvis divortianti Religionis Principia, approbatosque canones tractentur ac decidentur.*”

ja volt ez, aki felismerve az erdélyi rendiség gyengeségét, a liberalizmusra való átváltást megelőző lépésként ezt a célt tűzte ki.<sup>9</sup> A vallási panaszok is ezen a tágabb, politikai pályán mozogtak, amelyet a provizórium és a Habsburg önkénnyel szembeni ellenállás szabott meg.<sup>10</sup> Itt már megjelentek azok a pontok, amelyeket a protestáns vallásfelekezetek az 1837-38-as diétán terjesztettek az országgyűlési állandó bizottság elé sérelmek formájában. Panaszaikat az a követutasítás tartalmazta, amellyel a császárt Olmützben megkereső követséget látták el. Ezekben kibontakozik a vallási sérelmek teljes spektruma – az ország fejlődésének erkölcsi akadályaként bemutatva.<sup>11</sup> Ám egyelőre e követségi megkeresésen kívül semmi sem történt: Olmützben a tekintetes karok kaptak egy szívélyes, de semmitmondó választ a császártól és ezzel az ügy elnapolódott.

A vallási kérdés akkor került a figyelem középpontjába, amikor 1837-ben a császár visszaküldte az 1811-es törvényjavaslatokat azzal, hogy nem felelnek meg az ország alkotmányának és új törvények alkotását kérte a diétától.<sup>12</sup> A protestánsok erre beadták vallási panaszirataikat, amelyek az

<sup>9</sup> Vö. Pajkossy Gábor: *A reformkor*. In: Gergely András (szerk.): *Magyarország története a 19. században*. Osiris Kiadó, Budapest 2003. 205. o. A diéta történetéhez ld. még Szilágyi Sándor (szerk.): *A magyar nemzet története*, 9. kötet, Ballagi Géza: *A nemzeti államalkotás kora. 1815-1847*. Athaeneum, Bp. 1897. 251-267. o.

<sup>10</sup> Vö. *A 107. számú országgyűlési határozat által ő Felségéhez rendelt követség küldetése tárgyát felfejtő és kivilágosító utasítvány*. In: *Erdély Nagyfejedelemség 1834-ik esztendőben Május 26 kára Kolozsvár szabad királyi városba hírdetett országgyűlésének irománykönyve*. Kolozsvár, Az Ev. Ref. Kollégium Könyv és Kő nyomó Intézetében 1834, 23. szám alatt, 37. ülés irományi. 49-64. o. A minket érdeklő sérelem az 56. lapon olvasható.

<sup>11</sup> Bochkor Mihály, *Az erdélyi katolikus autonómia*. K. Albert Könyvnyomdája, Kolozsvár 1911. 320. l.

<sup>12</sup> Vö. *1091/1837 sz. királyi leirat. L. ülés irományi, 32. szám alatt*. In: *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1837-ik esztendőben május 26-kára Nagyszében szabad királyi városba hírdetett Országgyűlésének irománykönyve*. Tiltsch Sámuel könyvnyomó intézete, Nagyszében 1837. 82. o.

áttérések után másodikként vették fel a sérelmek közé a vegyes házasságok jogi rendezetlenségét.<sup>13</sup> Az 1837-38-as diétán eldőlt az is, hogy a rendek nem fognak új törvényt alkotni, mivel a régi vallási egyenlőségre vonatkozó jogszabályoknál jobbakat nem lehetett volna alkotni, így egy sérelmi feliratban kérték azok betartásának garantálását.<sup>14</sup>

### Intermezzo:

#### Lajcsák instrukció és Kovács Miklós püspök körlevele

Az 1832-36. évi magyar országgyűlésen kibontakozó politikai vita a vallási kérdésről 1840-re a magyar katolikus egyház radikalizálódásához vezetett. A Lajcsák Ferenc nagyváradai püspök által kiadott reverzális-instrukciót az egész magyar egyház a magáévá tette, kivéve az erdélyi püspököt, Kovács Miklóst.<sup>15</sup> A Lajcsák-instrukció azonban a Nagyfejedelemséget közvetlenül is érintette, hisz a szilágysági katolikusok a nagyváradai püspök joghatósága alá tartoztak.

Az erdélyi püspök érthető okokból halogatott: a reverzális-levelek Erdélyben nemcsak érvénytelennek, hanem közvetetten törvényellenesnek is minősülhettek, hisz az 1791/57. törvény világosan rendelkezett a gyerekek nemek szerinti megoszlásáról. Abban az esetben, ha elrendeli, önmagát és papjait modern „boszorkányüldözésnek” teszi ki, amelynek ráadásul szilárd jogi alapja is van – ellentétben Magyarországgal, ahol a vegyes házassági vitában többet nyomott a latban a liberális ország-

<sup>13</sup>Vö. *Az Erdélyi Ev. Reformátusok Fő Egyházi Tanácsok úttján a Karok és Rendek eleibe terjesztik némely sérelmeiket orvoslás eszközlése végett, XCVII. ülés irományi, 72. szám alatt.* In: uo., 172-194. o. Ld. még *Az Augustanum Fő Consistorium kérelme.* CV. ülés irományi 79. Szám alatt. In: uo. 212-214. o., ill. *Az Erdélyi Unitária valláson lévők kérése.* CXXVII. ülés irományi, 106. szám alatt. In: uo. 265-266. o.

<sup>14</sup>Vö. *CLIII. ülés irományi, 116. szám alatt.* uo. 337. o.

<sup>15</sup>Vö. Meszlényi Antal: *A jozefinizmus kora Magyarországon.* Stephaneum Nyomda R.T., Budapest 1934. 346-387.



gyűlési ifjúság jövőre vonatkozó programja, mint az érvényben levő törvények. A püspök ugyanakkor egy kormányzékai tanácsosságának alkotmányosságát firtató, egyelőre eredménytelen vita kellős közepén állt. Maguk a katolikus rendek sem voltak egyetértésben vele, ami a Katolikus Státus és a Commissio catholica közötti jogkör-vitát illette, így nem tudta, mire számítsa részükről egy vita esetén. A püspök az egyesületi hitnél fogva is kötve volt, és magas rangú állami hivatalnokként sem követhetett el törvényteleniséget. Kánonjogilag tekintve pedig csak akkor kellett megszólalnia, amikor a Lonovics bábáskodásával épp születőben levő pápai döntést placetum elnyerése után kihirdették.

Kovács Miklós azonban csak 1841. április 20-ig hall(o)-gathatott. A *Pesti Hírlap* egy cikke kikényszerítette várakozási pozíciójából. A cikk arról tudósított, hogy 1841. február 1-jén a püspök áldással egybekötve adott össze egy vegyes párt Kolozsvárott, és ennek kapcsán a magyarországi közvéleményt arról tudósította, hogy lám, Erdélyben lehetséges az, ami Magyarországon nem: a vallások teljes egyetértése a vegyes házassági kérdésben.<sup>16</sup> A sajtóközlemény a magyar főpapok aggodalmát váltotta ki, főként a kalocsai és esztergomi érseket, akik ezt levélben is kifejezték, megküldve a püspöknek a cikk másolatát.<sup>17</sup>

Kovács Miklósnak lépnie kellett. 1841. április 20-án jelent meg az a körlevél, amely sajátos erdélyi módon bevezetett egyfajta „reverzálist” a nagyfejedelemségben.<sup>18</sup> A körlevelet terje-

<sup>16</sup> Z (álnév alatt), *Vegyes házasság Erdélyben* in *Pesti Hírlap*. 1841. Télutó 10., 12. Szám. 91-92.

<sup>17</sup> Vö. *Kopácsy József 1841. február 14-én Budán kelt levele Kovács Miklóshoz*, GYÉL, 355. doboz, szám nélkül. A cikk a levélhez volt mellékelve kéziratos másolatban. A jelzett dobozban elkülönítették a vegyes házasságokkal kapcsolatos iratok egy részét, főként a magyarországi főpapokkal folytatott levelezést. Nem tudni miért – talán óvatosságból – ezek a dokumentumok nem kaptak iktatószámot.

<sup>18</sup> *Litterae pastorales in negotio mixtorum matrimoniorum ad clerum suae dioecesis dimissae 1841*. GYÉL, 555/1841, Püspöki Iratok, 355. Doboz, I/a.

delme miatt teljességében. Így csak a leglényegesebbre szorítkozhatunk. A püspök – annak tudatában, hogy törvényellenes, amit kér – megtiltotta a reverzális-levél követelését, azonban előírta, hogy csak akkor részesítsék áldásban a házasulandókat, ha szóban ígéretet tesznek arra, hogy minden születendő gyermeket katolikusnak nevelnek.<sup>19</sup> Amennyiben morális bizonyíték, azaz ígéret nincs erről, a házasságokat szent helyen, liturgikus ruhákban, ünnepélyes szertartással tilos megáldani.<sup>20</sup> Az Erdélyi Nagyfejedelemségben így *kettős egyházi törvénykezés helyzete állt* elő: a Szilágyságban és a partiumi megyékben a Lajcsák-instrukció és a reverzális levelek követelése volt az érvényes, az erdélyi egyházmegyében viszont a szóbeli ígéret.

A püspök tehát szóbelileg megerősített morális bizonyosságot követelt a gyermekek katolikus nevelésével kapcsolatban, ami eleve kétséssé tette, hogy törvénysértést követnek-e el a katolikus papok, és kivette a legfőbb érvet a várható ellenfelek kezéből. Ezen kívül egy szóbeli ígéretet igen nehéz bizonyítani. Ugyanakkor az erdélyi törvények tiszteletéről is tanúságot tesz ez a közéletes megoldás, hisz nem kér reverzális-levelet. Az egyházfő próbálta saját állampolgári és

---

Mi a Szinyei József által hivatkozott címen idézzük. A dokumentum eredetije nem visel címet. Vö. Szinyei József, *Magyar írók élete és munkája*. VI. kötet. Hornyánszky Viktor Könyvkiadóhivatala, Budapest 1899. 1346. o.

<sup>19</sup> Vö. *Litterae pastorales...* 10. o. „*Quapropter litteras quidem reversales, quae ceteroquin inopere exigenter, nequaquam postulabitis, neque prolium talium catholicam educationem importune urgebitis, attamen privatam conjugum voluntatem, in quantum haec legi praeattactae contraria non fuerit, exquirentes, Matris Ecclesiae obsecundare, atque disciplinae Ecclesiasticae ... vestrae obligationis esse noveritis.*” Vagyis: „*Minélfogva a reverzális leveleket, amelyek egyébként is hiábavalóan kérettetnek, semmiképpen se követeljétek, sem az ilyen gyerekek katolikus nevelését alkalmatlanul ne sürgessétek, de mégis, amennyiben ez az előzőekben érintett törvénnyel nem ellenkezik, a házastársak magán akarata felől tudakozódva, tudjátok, hogy az Anyaszentegyháznak eleget tenni, és az egyházi tanításnak kifejezetten megfelelni a ti kötelességetek*” (a szerző fordítása).

<sup>20</sup> Uo., *Instructio specialis ad parochos*, 11-12. o.

katolikus egyházfői lelkiismeretét egyeztetni, ami nem volt egyszerű, nem is sikerült maradék nélkül, azonban a legjobb megoldást találta meg, ami az adott keretek között kínálkozott. Csak jelezni tudjuk itt, hogy Magyarországhoz hasonlóan Erdélyben is valóságos vármegyei feliratmozgalom és kölcsönös levélváltás indult a körlevél ügyében, mihelyt június elején fény derült létére.<sup>21</sup> A vezető szerepet, amint a korabeli sajtóból kitűnik, Kolozs és Alsó-Fejér vármegye vitte. 1842 nyarára a vegyes házasságok kérdése megért a diétai vitára.

### Országgyűlési vita 1842-ben

A vegyes házasságok körüli vallásügyi vita az eddigiek alapján három kérdéskört ölelt fel: 1. A házasság megkötése, 2. a házasság felbontása 3. a reverzális és passzív asszisztencia kérdése. A vita három pont köré csoportosuló tematikája mentén fogunk mi is haladni a bemutatás során, mivel így kitapinthatóvá válnak a vita főbb jellegzetességei és érvei is. A katolikus küldöttek álláspontját külön fejezetben fogjuk bemutatni, mivel érdekes keresztmetszetet nyújt a katolikus világiak megszottságáról a kérdéssel kapcsolatban.

A vita alapját a rendszeres bizottsági munkát képezte. Az operátum, a házasságkötések esetében azt ajánlotta, hogy mindkét fél papja eskessen, a válásokra pedig az *actor debet sequi forum rei* elv betartását kérte, ami egyenértékű azzal, hogy a válópereket az alperes ítélőszékén folytassák le. A körlevelet illetően az operátum úgy fogalmaz, hogy noha szóban

<sup>21</sup> Vö. pl. *Comitatul Solnocul interior. Regstru protocol de procese verbale luate în ședințele adunării generale a comitatului*, Román Állami Levéltár, Fond 173, Comitatul Solnocul Interior, Inv. 74., Nr. 97/1841., 1841 szeptember 14-én tartott 2. ülés, 100-102. o. Ugyanezen értelemben nyilatkozott Felső-Fehér vármegye is. Vö. *Nemes Felső Fejér Vármegye Közöséges Gyűlés székinek Jegyző könyve*, Fond 4, Comitatul Alba de Sus, Inv 12., I/14., 1841. október 7-én tartott első ülés jegyzőkönyve, 8. o.

kérik, de tanúk előtt történik az ígéret és a róla készült jegyzőkönyvet aláírják a felek, tehát voltaképpen reverzális-kérés történik. E vétséget a másik vallás elnyomása révén szerzett előnyként értékelték a bizottság tagjai, amelynek elkerülésére minden erdélyi állampolgár meg kellett esküdjék.<sup>22</sup> Az esküszegésen kívül a vallási egyenlőség sérelmét is látják benne, amellyel a vallási egyenlőséget kimondó 1557-es törvény, illetve az 1791/53-as<sup>23</sup> tc. is sérül, a lelkiismeret szabadságának korlátozását, valamint végül az ismertetett 1791/57 vegyes házassági tc. megsértését. Az operátum a katolikus állampolgárokra nehezedő lelkiismereti kényszer kiélezettségét is felhozta ellenérvül: a katolikusok arra kényszerülnek, hogy vagy hazájuk törvénye, vagy vallási meggyőződésük ellen cselekedjenek. A házasság érvényességéhez férkőző kételyt, és az abból született gyerekek törvényességének kérdésességét is előidézi az eljárás. A munkálat eleve elutasítja a passzív asszisztencia kiterjesztését a másik négy bevett vallásra, ugyanis ez példátlan vallási versengéshez vezetne, de megjegyzi, hogy a jogegyenlőséget sérti az, hogy egy vallás gyakorolhassa ezt az eljárást a többi meg nem. A munkálat vélelmezi azt is, hogy a püspök intézkedése olyan vallási újítás, amely az *Approbatae*

<sup>22</sup> Vö. *Approbatae contitutiones* III.1.1. *Forma juramenti super unione per regnicolas depositi...* In: Márkus Dezső (szerk.), *Magyar törvénytár. 1540-1848 évi erdélyi törvények*. Franklin Társulat – Révai Testvérek, Budapest 1900. 68. o.

<sup>23</sup> Vö. *59. sz. alatt jegyzett jóváhagyott törvényjavaslat in Az erdélyi három nemzetből álló rendeknek 1793-dik esztendőben Kis Asszony havának 20-dik napjára szabad királyi városba Kolosvárra hirdetett és több következtetett napokban tartatott közönséges gyűléseikben lett végzéseknak és foglaltságoknak jegyző könyve*. Kolosvárat, Nyomtattatott Hochmeister Márton Ts. Királyi Priv. Dicasterialis Könyv-Nyomtató által, é.n. 88. o. Szerzői megjegyzés: Az összes jóváhagyott törvénycikket utólag átszámozták és így cikkelyezték. Ez a későbbi diéták tagjai előtt közismert tény, az okát azonban senki sem adja meg. A császári rendeletek viszont nem egyszer az országgyűlési jegyzőkönyv számozását követik.

*constitutiones* I.1.3.-ba<sup>24</sup> ütközik, azaz a hitújítás kategóriájába esik. A felsoroltak értelmében a Felsőgtől kérni kell a visszaélések megszüntetését és a katolikus papság súlyos büntetés terhe alatt való eltiltását a vegyes házassági gyakorlat kifogásolt eljárásaitól.<sup>25</sup>

A vita hangulata olykor feszültté vált, azonban szó sem volt oly heves, elkeseredett küzdelemről, mint Magyarországon: Erdélyben nem két jövőkép közötti választóvonal volt a tét, csupán a rendi törvények tekintélyének helyreállítása. Más szóval: míg Magyarországon a vallásügyi kérdés a társadalom liberális modernizációs programjának része volt és az állam és egyház viszonyának új alapokra helyezését szolgálta, Erdélyben pusztán a régi törvényeken esett csorbát akarták helyreütni. Szó sem esett állam és egyház viszonyának teljesen új alapokra helyezéséről: erre nem volt politikai akarat. Egyszerűen csak a katolikus egyház abból származó helyzeti előnyét akarták megszüntetni, amit a katolikus Habsburgoknak köszönhetően élvezett és egy kedvezőbb status quót biztosítani a protestáns egyházaknak a jelenleginél. Így a vita mondhatni meddőnek ígérkezett, ám mégis tanulságosra sikerült, mi több, úgy tűnik, megtermékenyítővé vált a későbbi jogalkotás számára.

A házasság megkötésével kapcsolatosan a rendek többségének álláspontja kezdettől fogva megegyezett: mindkét fél papja eskessen. Ebben az 1811-es törvényjavaslat köszönt vissza.<sup>26</sup> Erdemben nem is volt vita efölött, hisz a protestáns papok előtt megkötött házasságok érvényesek a katolikus hit szerint is, noha tilosak, így a katolikusok is ebben a pontban látták a kompromisszum lehetőségét.

<sup>24</sup> Vö. *Approbatæ constitutiones* I.1.3. In: Márkus Dezső (szerk.), *Magyar törvénytár. 1540-1848 évi erdélyi törvények*. 11.

<sup>25</sup> *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1841-k esztendőben november 13-ára Kolozsvár szabad királyi városába hírdetett Országgyűlésének irománkönyve*, Kolozsvárt az Ev. Ref. Kollégium könyv és könyomó intézetének betűivel, 1841-43. 151-153.

<sup>26</sup> Ld. a 7. sz. jegyzetet.

A válásoknál már nemcsak a vélemények különböztek, hanem a rendek által követett sérelmi stratégia kudarca is kiderült. Az *actor debet sequi forum rei* elvet nemcsak a katolikus álláspontot védő Kedves István vitatta, hanem mások is. A kételey, amely fölmerült az operátumban eredetileg megállapított elvvel kapcsolatban, a következő volt: érvényesül-e az igazságosság, ha ezt az elvet alkalmazzák, hisz amint eddig méltánytalan volt, hogy a protestáns fél hitétől idegen törvényszéktől kapott döntést házasságára vonatkozólag, most ez a katolikus felet is fogja érinteni, ami az igazságtalanságok szaporodását jelenti. A katolikus Gál János<sup>27</sup> azzal a javaslattal állt elő, hogy a méltányosságot jobban szolgálja, ha mindkét fél bíróságán folyik a per. Végül ezt az álláspontot fogadták el (többek között a nagyérdemű kolozsvári protestáns lelkész Méhes Sámuel is, akinek magának is katolikus felesége volt), ám a kivitelezése szinte lehetetlennek tűnt. Zeyk Károly Kolozs vármegyei követ vetette föl a legélesebben a problémát. Ha ugyanis a protestáns fórum elvlasztja a feleket, a katolikus meg nem, a protestáns fél, ha újraházasodik a jogerős katolikus ítélet szerint közjogilag nézve bigámiát követ el, hisz még mindig egy érvényes házassági kötelékben van.<sup>28</sup> Fennáll az a lehetőség is, hogy az egyik fél nem jelenik meg a peren, de akkor hogy születhetik ítélet?<sup>29</sup> Harmadik véleményt képviselt az egyébként katolikus Szombatfalvi József – a hagyományosan liberális vegyes vallású Udvarhelyszék képviselője – aki új törvényalkotás által látta megoldhatónak a jelenlegi keretek között kibogozhatatlan ellentmondásokat, mégpedig a házasság teljes szekularizációjával, azaz világi fórumok elé utasításá-

<sup>27</sup> Vö. *Beszédvár záradékul az 1841-42-ik országgyűlési jegyzőkönyvhöz*, Szerkeszti és kiadja Hajnik Károly, II. kötet, Kolosvárt, Nyomatott a Királyi Lyceum betűivel. 546. o.

<sup>28</sup> Vö. Zeyk Károly Kolozs vármegyei követ hozzászólásával. Uo. 557. l.

<sup>29</sup> Vö. pl. Csorba György, Szék követének hozzászólásával, aki épp emiatt ajánlja a polgári pert. Uo. 585. o.

val.<sup>30</sup> Ugyanebben az értelemben nyilatkozott Csikszék követe, Bialis Ferenc is, csakhogy ő már nem magánvéleményként, hanem a széki követutasítás értelmében: a válásokat szekularizálni kellene, ez pontot tenne a vita végére.<sup>31</sup>

A körlevél, mint harmadik téma, sokféle reakciót kiváltott. Messzemenően figyelembe vették, hogy a püspök bizonyos értelemben külső kényszer hatására cselekedett, mi több, egyesek recepciójában, a pápai brevét sem szívesen hirdette ki.<sup>32</sup> A rendek elsősorban a fölött vitáztak, hogy közvetlen, vagy közvetett törvénysértést követnek el a pásztorlevél elveit gyakorlatba ültető papok.

A „keményvonalas” álláspont szerint, mivel az ígélet követelésének célja minden gyerek katolikusnak keresztelése, a püspöki rendelet közvetlenül sérti az 1791/57. tv-t, ugyanis egyre megy, hogy írásban vagy szóban kérnek ígéletet a gyerekek katolikus neveléséről. A különbség legfeljebb az, hogy az írásbeli ígéletet könnyebben lehet bizonyítani.<sup>33</sup>

„Középutas” álláspontnak nevezhető az ahol nem beszélnek közvetlen törvénysértésről, csupán olyan jellegű erkölcsi kényszeréről – az áldás megtagadásával – amely végül a törvény megsértésére kényszeríti a katolikus és protestáns felet egyaránt. Mi több, kétséges az is, hogy reverzálist követel-e a papság: a papok ugyanis – ahogyan a körlevélben is szerepel – a házastársak magánakarata felől érdeklődnek.<sup>34</sup> Épp ezért többen csak azt kérik, hogy megszüntetését kívánják és ne terjesszék fel sérelemként. E táborban általában állt az a különbségtétel, amit Kedves István állított fel: a dogmákba nem lehet beleszólni, hiszen ezek a vallások belügyeit illető kérdések, amelyekbe a világi törvényhozásnak nincs joga beavatkozni. Ám amennyiben a dogmák folyamánya valamely

<sup>30</sup> Uo. 593-594. o.

<sup>31</sup> Uo. 591. l.

<sup>32</sup> Vö. Zeyk Lajos regalista hozzászólása. Uo. 544. l.

<sup>33</sup> Vö. Zeyk Károly Kolozs vármegyei követ hozzászólásával. Uo. 557. l.

<sup>34</sup> Vö. Horváth János Felső-Fehér megyei követ hozzászólásával. Uo. 548. l.

polgári törvény megsértése, azt az országgyűlésnek meggátolni kötelessége.<sup>35</sup>

Ám a szóbeli ígéret és az írásbeli reverzális között sokan próbálták elmosni a határokat azzal, hogy az, aki nem tartja meg az ígéretet, hogy ne sértse meg a törvényt, erkölcsileg követ el bűnt.<sup>36</sup> A vita vége felé egyes katolikus és a párbeszédre kész protestáns képviselők véleménye között végül is közeledés figyelhető meg: különbséget tesznek a passzív asszisztencia és a gyerekek katolikusnak keresztelése között. Az első nem sérelem, a második viszont annak tűnik.<sup>37</sup>

Báró Jósika Lajos e tekintetben újabb szempontra hívta fel a figyelmet: a katolikus papság csak akkor vonható felelősségre a kérdésben, ha bizonyítást nyert, hogy a törvénysértés következett a passzív asszisztencia alkalmazásának kilátásba helyezése miatt. Amennyiben a törvénysértés bebizonyosodik, maga is amellet van, hogy sérelemként kell kezelni az áldást megtagadó papság cselekvését és föl kell terjeszteni azt a császár elé. Ám jelen pillanatban ezzel a bizonyítással még tartoznak. Jósika kérte tehát az országgyűlést, hogy e kérdésben ne döntsön, mivel bizonyíték híján csak azt éri el, hogy a papság számára előírja, hogy saját templomában milyen ceremóniákat tarthat és milyeneket nem. Ez pedig a vallások törvényes függetlenségét veszélyeztető tény.<sup>38</sup>

Még súlyosabb volt a helyzet a nagyváradi egyházmegyéhez tartozó Szilágyságban: Zilah követe jelentette, hogy itt a Lajcsák-instrukció értelmében olyan írásbeli szerződést követelnek, amelyet az erdélyi törvény hatályon kívül helyezett. Itt a papság – ha hitelt adhatunk Deáki Sámuel beszámolójának – komolyan vette azt az egyházi ajánlást is, miszerint a legjobb az lenne, ha nem fordulnának elő vegyes házasságok,

<sup>35</sup> A téma legjobb expozícióját Szabó József Hunyad vármegyei követnél találjuk. Uo. 592. l.

<sup>36</sup> Vö. pl. Pálfi János Küküllő vármegyei követ hozzászólásával. Uo. 556. l.

<sup>37</sup> Vö. pl. Jakab Bogdán szamosújvári képviselő véleményével. Uo. 595. l.

<sup>38</sup> Vö. Báró Jósika Lajos hozzászólása, 554-555. l.



illetve a protestáns fél katolikus hitre térne. Legalábbis ez derül ki a zilahi követ állításából, miszerint a váradi egyházmegyéhez tartozó területeken a papság a katolizálás megígérése mellett hajlandó megáldani a vegyes házasságokat. Deáki Sámuel – utána pedig Méhes Sámuel kolozsvári követ – jelezte azt is, hogy az áldás megtagadása miatt Kolozsváron és Zilahon is előfordult már, hogy a felek protestáns paphoz fordultak a házasság megáldása végett.<sup>39</sup>

A szavazáson végül is a többség amellett tette le a voksot, hogy mind az ígélet követelése, mind annak következménye, az áldás megtagadása törvénysértésnek minősül, tehát sérelem.<sup>40</sup>

Nézetkülönbségek adódtak a papságra alkalmazandó büntetés tekintetében is. Egyesek a vallási újítókra kiszabott *nota infidelitatis*-ért járó büntetést, a fő és jószágvesztést követelték. Mások a drákói szigort nem látták időszerűnek: Ulászló 8. dekretumának engedetlen klerikusokra alkalmazott jószágvesztési cikkelyét szerették volna alkalmazni.<sup>41</sup> Végül a második megoldást találták józanabbnak a rendek.

A sérelmi felirat a fenti eredményt tükrözte,<sup>42</sup> A vita még azzal az érdekességgel szolgált, hogy a rendek egy része az ortodox románok számára is követelte a jogok helyreállítását a vegyes házasságok területén. Mintegy búvópatakként rövid, de igen érdekes vita kerekedett az ortodox vallás bevett felekezetek közé való felvételéről.

<sup>39</sup> Vö. uo. 569-572. l.

<sup>40</sup> Uo. 599-600. l.

<sup>41</sup> Vö. gróf Teleki László első felszólalásával. Uo. 551. l. Teleki hozzászólása egyébként heves reakciót váltott ki, mivel igen sarkítottan reagált Gál János véleményére, annak ellenére, hogy elfogadta a válaszokra vonatkozó javaslatát. Az elnök rögtön hozzászólása után be is zárta az ülést.

<sup>42</sup> Vö. *Erdély Nagyfejedelemség 1841k év November: 15kére Kolozsvár szabad királyi városába hirdetett országgyűlésének irománykönyve*. Kolozsvárt. Ev. Ref. Kollégium Könyv- és Kő-nyomó Intézete 1841. 193. 195. l.

#### 4. A katolikus tábor megosztottsága

A vallási vita egyik meglepő jellemzője a katolikus rendek frontvonalainak megosztottsága volt. Amilyen egységesnek és határozottnak mutatkoztak az 1837-38. évi diéta vitáján, amely Kovács Miklós püspök kormányiszéki tanácsossága fölött folyt, olyan megosztottnak tűntek most a vegyes házasságok kérdésköre kapcsán. A beszédkönyv tanúsága szerint csupán három szónok próbált a katolikus egyház vegyes házasságokkal kapcsolatos álláspontjához teljes mértékben konformálódni: Kedves István kolozsvári apát-plébános, Cserei Miklós regalista és Gál Domokos regalista. E „párt” számára Kedves diskurzusa volt a reprezentatív: akárcsak a hatheti oktatás egy nappal korábban zajlott vitája esetében, Kedves most is skolasztikus alapossággal pontról-pontra cáfolta az egyház ellen felhozott vádak érvényességét. Cáfolatában a katolikus státus 1811-ben benyújtott érveit idézte fel. A kopuláció és válás kérdésében a státus akkor arra az egyszerű álláspontra helyezkedett, hogy mivel törvény nem létezik, nincs törvénytértés sem. Ennél sokkal komolyabb cáfolatot igényelt viszont az *Appr. c. I. 5. 3-4.* felhozása jogi alapul a törvénytértéshez. E törvénycikkelyek kimondották, hogy egyik vallás papja a másik jogkörébe tartozó dolgokba nem elegendhet,<sup>43</sup> illetve kifejezetten kikötötték, hogy „*Egyik religión lévő pap is, más religión lévő személyeket sem copulálni, sem divortialni, sem ecclesiai reconciliatoria admittálni ne merészelje...*”<sup>44</sup> A Státus ezzel szemben azt hozta fel, hogy 1744-ben e cikkelyeket az országgyűlés eltörölte, amikor a püspökséget visszaállították és minden katolikus egyházat hátrányos helyzetbe hozó törvénycikkelyt érvényen kívül helyeztek. A valóságban az 1744/7. törvénycikk, amelyre a státus hivatkozott, azokat a jogszabályokat törölte el, amelyek egyoldalúan a katolikus egyház

<sup>43</sup> Vö. *Approbata constitutiones*, I. 5. 3. in Márkus, *Erdélyi törvények*, 19.

<sup>44</sup> *Approbata constitutiones*, I. 5. 3. Uo.

hátrányos helyzetbe hozását célozták: azaz a katolikus püspököt kizáró, kanonokok és káptalanok hiteleshelyi jogait elvevő, a katolikus egyházat, iskolákat és szerzetesrendeket különböző helyekre korlátozó, szabad vallásgyakorlatot korlátozó és egyházi immunitást sértő, jezsuitákat kitiltó cikkelyeket. Ám amennyiben e cikkelyek a protestáns felekezetek jogait, biztonságuk garanciáit illetve privilégiumait rögzítették, a protestánsokra nézve érvényben maradtak.<sup>45</sup> Igen valószínű, hogy a státus a vallás szabad gyakorlatát sértő törvényt vélt felfedezni az *Approbata* házassítást és válást szabályzó cikkelyében, ezért érvelt így. Az *actor sequitur forum rei* elvben azt kifogásolták a katolikus rendek, hogy ez az elv csak a személyi mivolt megkövetelte fórumokra érvényes (vagyis ott, ahol valóban az alperes jelenti a fórum megválasztásának kritériumát), itt azonban nem a személy, hanem a dolog maga és a tárgy határozza meg a per fórumát: a házasság természete. Így a *per quidvis colligatur, per idem et solvitur* elve kellene, hogy érvényesüljön ebben az esetben. A házasságkötés és válás esetében nem történik lelkiismereti kényszer sem, hisz aki katolikuson házasodik, az tisztában van a feltételekkel is, amit a törvény ilyen helyzetben támaszt és tudatosan dönt amellett, hogy így házasodik. Márpedig *volenti non fit injuria* – jelenti ki státus a jogi elvet. Ám ha megfordítjuk, vagyis amennyiben nem így szólna a törvény, a katolikusoknak kellene lemondaniuk hitük követéséről ez viszont nekik valóban lelkiismereti kényszert jelentene. A katolikusok érvelése kiválóan tükrözi a vagy-vagy feloldhatatlan ellentmondását a vegyes házasságok kérdésében: a vita csakis az egyik fél lelkiismereti szabadságának csorbulásával végződhet, akárki győz. E kérdésben nincs középút, sem kompromisszum. A státus cáfolta azt is, hogy a jogszabály sértené az approbatális vallási egyenlőséget. Ez ugyanis – az ő látásmódjukban – a hivatalserzés és anyagi javakhoz való hozzájutás egyenlőségét jelenti. A kolozsvári

<sup>45</sup> Vö. 1744/VII. törvénycikkely. Uo. 391. l.

apát plébános a státus véleményét pártolta: elutasította a két pap általi kopulációt és a házassági ügyek szekularizálását, de annak alperes fórumára utasítását is. A protestánsoknál a házasság ugyanis polgári szerződésként jelenik meg (amit 1811-ben a protestáns rendek is elfogadtak és pont ezért utalták volna a válást világi fórum elé, ld. fentebb), míg a katolikusoknál sacramentum, azaz szentség. Mivel pedig *accessorium sequitur suum principale*, a házasságkötésnek és válásnak is a szentségi jelleget kell követnie jogilag is: tehát katolikus egyházi fórum elé tartozik megkötése és feloldása is.<sup>46</sup> A passzív asszisztencia kérdésében Kedves hasonló gondolatmenetet követett: mivel a házassági áldás vallásos természetű aktus és principáléja egy szentség, ezért az egyházi hatalomhoz tartozik. Az egyházi lelki hatalom és a világi polgári hatalom azonban nem avatkozhat egymás ügyeibe jogsérelem nélkül. E tekintetben pedig mérvadó a tridenti zsinat és e törvénykezést kell az egyháznak követnie. A szolgálatot a paptól megkövetelheti a törvény, azonban annak mikéntjébe már nem szólhat bele. Kedves szerint a magyar törvényhozás 1840-ben elismerte ezt, mikor az alsóház a vegyes házassági törvényjavaslatból törölte a szertartásra vonatkozó szabályzásokat a felsőház kérésére, mivel erről nem a polgári hatalom, hanem az egyház rendelkezik. Mindebből kiindulva Kedves követelte, hogy e kérést a rendek ne tárgyalják, és határozatot se hozzanak e tekintetben, mivel nem rájuk tartozik. Ha mégis ez következne, akkor fenntartja magának a hozzászólás és a különvélemény benyújtásának jogát. Ezek után az apát-plébános felolvasta az Kovács Miklós körlevelének azon részét, amely a rendek által kifogásolt rendelkezéseket tartalmazta, jelezve ezáltal azt, hogy teljesen egyetért a körlevéllel és vállalja annak tartalmát, mint egészében törvényeset.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Vö. *Beszédtár*. 558-561. l.

<sup>47</sup> Vö. uo. 562-569. o.

Az országgyűlés katolikus szónokai közül a legérdekesebb eset Jósika Lajos tordai főispán volt. Jósika már beszéde elején világossá tette, hogy hitéből fakadóan kötelességének érzi egyházát megvédeni, azonban ezzel nem akarja egyetlen más felekezet jogait sem csorbítani. A katolicizmusra való féltékenység az oka a vallási vitáknak, ám a kisebbségben levő katolikus egyház maga is félti jogait a protestáns honatyák törvénytárgyától és ez érthető is, hisz a katolikusokat is jelentős sérelmek érték. A protestánsok nem várhatják el a katolikusoktól, hogy ami nem tetszik nekik, azzal a katolikus hívek se éljenek – ahogyan pl. a hatheti oktatást sem kedvelik áttéréskor. A válaszokra is ugyanez a tétel érvényes: ha a protestánsok úgy döntöttek, hogy eddigi engedékenységük a katolikusokkal tovább nem nyújtható, az ő joguk, azonban azt nem kérhetik ezen a címen a katolikusoktól, hogy házasságokat bontsanak fel csak azért, mert egy protestáns fórum ezt megteszi. A báró aggasztónak nevezte, hogy a helyzet odáig fajult a házasságok megkötése kérdésében, hogy a katolikusok *in spiritualibus* nem függhetnek a pápától, nem érvényesíthetik rendeleteit, mert ebben az esetben a hitújítók tilalmas osztályába esnek. A katolikus hit nem patrónusoktól és konszisztóriumoktól függ, hanem a pápától, aminek el nem ismerése alapjaiban rengeti azt meg. Ha az operátumot megszavaznák, az véleménye szerint igazságtalanabb lenne a katolikusokhoz, mint az aktuális erdélyi törvények a vallásilag csak tolerálnak számító zsidókhoz, akik a vegyes házasságok tilalma miatt nem felelnek büntetőtörvényszék előtt, azonban ha egy katolikus pap megtagadja az áldást, *anatémát* kiáltanak, holott csak másfajta kötési módozatot követ, nem tagadja meg a házasságkötést magát.

Jósika itt érdekes fordulatot vett, ami attól válik érdekfeszítővé, hogy a báró a Státus oszlopos tagja. Elfogadta a két pap általi kopulációt, noha nem ismeri el sérelemnek az eddigi állapotot, mivel a protestánsok eddig nem tiltakoztak ellene. A válasz kérdésében Gál János véleményét pártolta szemben

Kedvessel, aki elutasította azt is és a munkálatot is. Jósika azzal indokolta álláspontját, hogy az *actor debet sequi forum rei* elv alkalmazása esetén katolikus módon megkötött házasságok kerülhetnének a katolikusokkal ellenkező tanítású egyházi fórum elé. A reverzálisok kérdésében teljesen váratlanul arra az álláspontra helyezkedett, hogy a jelenlegi törvény nem jó, mert az indifferentizmust szolgálja, a legjobb az lenne, ha a szülők döntenének a gyerek vallása felől.<sup>48</sup>

A katolikus szónokok egy része – csakúgy, mint Jósika - a munkálatot vagy az országgyűlésen elhangzó egyéb javaslatokat pártolták. Természetesen itt csak a szónokok megnyilatkozásai alapján beszélünk. A szavazatok statisztikája többet mondhatna a kérdésről, ám ez jelenleg nem áll rendelkezésünkre. Minden esetre egy következtetést levonhatunk: bizonyos kérdésekben nem volt teljes az egyetértés az országgyűlési katolikus táboron belül. Ez a tény nem azért különös, mert közöttük tökéletes véleményazonosságnak kellett volna fennállnia, hanem azért, mert a katolikus Státus köztisztviselőben álló tagjai, Jósika Lajos és Gál János nyilatkoznak a hivatalos egyházi állásponttól eltérően. Talán maga a püspök is engedékenyebb lett volna e kérdésben?

### Következtetések

Az erdélyi országgyűlési vita a vallásügyi kérdéscsomagról és ezen belül a vegyes házasságokról kétségtelenül nem volt olyan látványos és nem is rendelkezett akkora tétellel, mint Magyarországon. Amott az uralkodó egyház erejét szerették volna megtörni, emitt azonban a katolicizmus kisebbségben volt és csak helyzeti előnnyel rendelkezett, nem volt uralkodó államegyház.

Az erdélyi rendek alkotmányosságot visszaállítani kívánó küzdelmének kereteiben elhelyezkedő vallásügyi polémia tehát

---

<sup>48</sup> Uo. 552-555. o.

kétségkívül legalább annyira politikai, mint felekezeti kérdés volt, s ha egyéb nem is bizonyítja ezt, akkor talán elég legyen említeni azt, hogy a hivatkozott 1834 őszi követutasításban a püspök kormányzékeni tanácsosságának megkérdőjelezése – amely *par excellence politikai téma volt és semmiképpen sem vallási* - egy sorba került az áttérések és vegyes házasságok tisztán jozefinisztikus és csak felekezeteket érintő dogmatikai kérdésével.

Ám feltűnik még egy furcsa párhuzam, amely miatt megtermékenyítőnek kell neveznünk meddőnek tűnő, és sérelmi feliratok sorában kifulladás erdélyi vallásügyi politikáját. Ez a párhuzam nem más, mint az 1811-es törvényjavaslatok (illetve 1842. évi országgyűlési javaslatok), valamint az 1791/57. tc. kísérteties hasonlósága a vegyes vallású házasságokat szabályzó 1868/XLIII. és XVLIII. monarchiabeli törvényekkel.<sup>49</sup>

Erdélyi törvények és javaslatok	1868-as magyar törvények
<p><b>1791/57. törv.:</b>  <i>„...Proles e Diversarum Religionum Parentibus, sive mixtis Matrimonii suscipiendae sexum suorum parentum sequantur, &amp; masculi in Patris, foemellae vero in Matris Suae Religione educantur, ac batisentur. Contractibus quibusvis in contrarium non valentibus.”</i></p>	<p><b>1868/LIII.</b>  <b>12§.</b> A vegyes házasságból származó gyermekek közül a fiak atyjoknak s a leányok anyjoknak vallását követik.  A törvénnyel ellenkező bármely szerződés, térítvény vagy rendelkezés ezentúl is érvénytelen és semmi esetben sem bírhat jogerővel.</p>
<p><b>1811/94. törvényjavaslat:</b>  <i>„... causae matrimoniales ad respectiva Jurisdictionum saecularia primae Instantiae Fora postliminio transferatur, ibidemque in Forma Brevis processus juxta diversa tamen cujusvis divortandi Religionis</i></p>	<p><b>1§.</b> A vegyes házassági válóperek, amennyiben a házassági kötelék érvényességét és az ideiglenes elváltást, vagy a végképi felbontást tárgyazzák, az alperes illetékes bírósága előtt indítandók meg és miután az alperes felett kimondott</p>

<sup>49</sup> LIII. törvény-cikk a törvényesen bevett keresztyén vallásfelekezetek viszonyosságáról, valamint XVLIII. törvény-cikk a vegyes házassági válóperekéről, 1-2.§. és LIII. t. cz. a törvényesen bevett vallásfelekezetek viszonyosságáról, 12. §. In: MÁRKUS Dezső (szerk.), *Magyar törvénytár. 1836-1868. évi törvények.* Franklin Társulat, Budapest 1896, 500-501., ill. 507.

*Principia, approbatosque canones tractentur ac decidentur.*"

**Gál János javaslata:**

A vegyes házassági válópereket a felek saját egyházi törvényszékein tárgyalják, saját kánonaik szerint.

ítélet jogerőre emelkedett, a per legfőbb harmincz nap alatt hivatalból átteendő a felperes illetékes bíróságához, mely viszont a felperes felett hoz ítéletet. Mindegyik félre nézve egyedül saját illetékes bíróságának az illető fél saját hitelvei alapján hozott jogerejű ítélete kötelező.

**2§.** Házassági ügyekben a kötelék érvényességének kérdésében a római és görög-katolikusokra és görögkeleti hitvallásúakra, valamint az erdélyi két evangélikus egyház híveire és az unitariusokra nézve, a jelenleg fennálló egyházi törvényszékek az illetékes bírák, a két evangélikus hitfelekezeti egyház magyarországi híveire nézve pedig az illető világi törvényszékek.

A szembetűnő hasonlóság azt a kérdést veti föl, vajon kik és milyen forrásokhoz nyúltak vissza, amikor 1868-ban sor került az idézett paragrafusok megalkotására. Természetesen e kérdésre minden párhuzam ellenére sem igennel sem nemmel nem válaszolhatunk, csupán azzal, hogy a közvetlen összefüggést az 1868-as jogalkotási folyamat beható kutatása tudná megállapítani. Csak egy ilyen részskutatás derítheti tehát ki azt, hogy az 1842-es erdélyi vegyes-házassági vita és az azt megelőző törvényhozási erőfeszítések révén az erdélyi rendek, közöttük a katolikus status tagjai egy meddő vita részesei voltak, vagy az igazságosság közepútját kereső próbálkozásaik az összmagyarország számára nyújtottak valami olyat, ami marandónak bizonyult a magyar történelemben.



TAMÁSI ZSOLT

## **Az erdélyi katolikus iskolák és a hitoktatás helyzete 1900-1948 között a püspöki körlevelek tükrében**

The strong efforts made at the beginning of the 20th century, the restraints of the inter-war school-laws and the atheistic discourse of the communism deeply increased the difficult situation of religious education until the ban in 1948. Therefore the religious education at the parish had a greater emphasis together with the missions and the adult catechesis during the communist period. After the fall of the communism teaching religion at school or even the religious schools were gradually allowed, as religious education becoming compulsory in public schools and as the properties of the church mainly real estates were given back to the church. The new educational law that entered into force in 2011 makes possible the re-opening of the religious schools with the support from the state budget. The study summarizes through the Episcopal circulars the effort made by the Roman Catholic Church from Transylvania to maintain the religious education that continues today within the limits of an already favorable legislation.

**Keywords:** religious education, 20th century, Episcopal letters, educational law, communism.

Az egyházi oktatás, az egyház iskola-fenntartási joga az elmúlt évszázadban a változó politikai helyzet következtében folyamatosan szorító körülmények közé került Erdélyben, ennek ellenére minden felekezet igyekezett az adott törvények általában egyre szűkítőbb keretei között a nevelésben betölthető feladatának megfelelni. Úgy az 1917-es, mint az 1983-as Egyházi törvénykönyv kifejezetten tartalmazza, hogy a katolikus egyháznak joga van minden szinten iskolákat létesíteni és működtetni (1917: 1375.<sup>1</sup> kánon, 1983: 800-806.<sup>2</sup> kánon). A

---

<sup>1</sup> Can. 1375: *Ecclesiae est ius scholas cuiusvis disciplinae non solum elementarias, sed etiam medias et superiores condendi.*

<sup>2</sup> 800. kán. - 1. §. *Az egyháznak joga van arra, hogy bármilyen tantárgy oktatására, bármilyen típusú és fokozatú iskolát alapítson és vezessen; 802.*

20. század első felében az Egyházi Törvénykönyv előírásainak alkalmazását a folyamatos impériumváltások sora fokozatosan nehezítette. A század elején az állami iskolák mint konkurencia jelentkeztek csupán, vonzónak azért tűnhettek, mert az a közhiedelem terjedt el, hogy a község az iskolafenntartás költségeitől mentesülhet, ha az egyházi községi iskola államosítása megtörténik. A két világháború között a felekezeti iskolák tanárainak fizetése mellett külön problémát jelentett a nyilvánossági jog megszerzése az új magánoktatási törvény keretei között (főleg 1933 után). A szándékos elsorvasztási szándék ellenére mégis sikerült fenntartani a felekezeti iskolákat. Ebben fontos részt vállaltak azok a hívek, akik a századelőn anyagi okok miatt ugyan az állami iskolát tartották vonzóbbnak, de kisebbségi helyzetben már a nemzeti nevelés lehetőségét biztosító felekezeti iskolák működtetéséért az anyagi áldozatokat is vállalták. A II. bécsi döntést követően Észak-Erdélyben nemcsak, hogy megtarthatták felekezeti jellegüket az iskolák, hanem azokban a községekben, ahol a tankötelesek beiskolázására nem volt elegendő a felekezeti iskola, csak ott indulhatott el az oktatás állami iskolában. A II. világháború után előbb csak a felekezeti iskolák létszámtöbbletét kellett átadni az állami iskolának, majd 1948-tól sor került a teljes államosításra.

A 20. század első felében a katolikus oktatásra vonatkozó püspöki körlevelek összegzésével azt próbáljuk vázolni, hogy hogyan kereste az erdélyi egyházmegye azokat a lehetőségeket, amelyekkel az Egyházi Törvénykönyvben rögzített nevelési feladatát teljesíthette az egyházi oktatást visszaszorító törvénykezések mellett is.

---

kán. - 1. §. *Ha nincsenek olyan iskolák, amelyekben a nevelést a keresztény szellem járja át, a megyéspüspök feladata, hogy ilyenek alapításáról gondoskodjék; 2. §. A megyéspüspök gondoskodjék arról is, hogy – ahol ez hasznos – szakmai és technikai iskolákat, valamint más sajátos szükségleteket kielégítő iskolákat alapítsanak.*

Majláth püspök 1428/1905 számú körlevelében jelezte, hogy a katolikus népiskolák államosítása iránt jól érezhető törekvés van. A miniszteri utasítások alapján tudatta, hogy az egyházi iskola az illetékes egyházi főhatóság jóváhagyása nélkül nem államosítható. Az államosítással a község nem szabadulhatott meg az iskolafenntartás költségeitől,<sup>3</sup> mert hozzájárulásukat az állam is igénybe vehette. Ugyanakkor az államosítás során az iskolavagyon a község tulajdonából állami tulajdonba ment volna át, akárcsak a tanerők választásának a joga is. Ha oly tanerőt nevezett volna ki az állam, aki kántori teendőkkel nem megbízható, akkor az egyházközségnek ráadásul önálló kántori állást is kellett volna szervezni.<sup>4</sup> Kérte, hogy az esperes-tanfelügyelők és az iskolaigazgató plébánosok ezekről a körülményekről világosítsák fel azokat az iskolaszékeket, akik az államosítást szeretnék. Javasolta, hogy az államosítás helyett az állami segély igénybe vételével tartsák fenn és fejlesszék az iskolákat. Az 1908/XLVI törvénycikk értelmében az elemi iskolai oktatás teljesen ingyenes lett. A megyéspüspök 400/1910 számú körlevelében kérte, hogy az iskolaszékek igényeljék a törvény értelmében járó állami támogatást.<sup>5</sup> Kiegészítő utasításként 5154/1910 szám alatt jelezte, hogy póttámogatás is igényelhető, ha azon községben, ahol az iskola működik, nincsen állami, sem községi iskola; ha az iskola az 1908/XLVI törvénycikk hatályba lépésekor már működött, és

---

<sup>3</sup> Rámutatott, hogy az államosítás vágyának oka az egyházközségek részéről itt kereshető.

<sup>4</sup> Az 5231/1910 számú püspöki rendelet a vallás és közoktatási minisztérium utasítása szerint kérte, hogy ahol a kántor egyben a tanító is, a kántori teendőket (pl. temetések) olyan időpontra tegyék, amikor nincs tanítás (szorgalmi idő), hogy a kántor, mint tanító iskolájában mulasztani ne legyen kénytelen.

<sup>5</sup> Az állam kárpótlást adott az egyházi és községi iskoláknak, ahol a fenntartó a község vagy a felekezet. Ez az összeg nem haladhatta meg az illető iskola tanköteles növendékeiként egyenként számított évi 15 korona tandíj és 1 korona felvételi díj összegét.

ha az iskola a fenntartó vagyontalansága miatt a törvényben megállapított állami kárpótlásból nem volna fenntartható.

Az impériumváltást követően külön problémát jelentett, ha a tanítóknak nem sikerült letenni az államilag előírt kiegészítő vizsgákat.<sup>6</sup> 6621/1922 számú körlevelében a megyéspüspök utalt arra, hogy a tanítók az egyházi iskolákból szinte mind letették a kiegészítő vizsgát, tehát ez az akadály elhárult az államsegély igénylése elől. A kérdés meg nem oldódása miatt az 1924/25 tanév megnyitása alkalmából küldött pásztori levélben a tanítókat kintartásra buzdította: „ne szabják a munkát az adott kenyérhez.”<sup>7</sup> A második világháború után 3595/1946 számú körlevelében kiemelte, hogy a kormány, még ha jelentős korlátozásokkal is, fedezi az egyházi iskolák tanszemélyzetének fizetését állami költségvetésből. Ez azért fontos, mert korábban évtizedekig megtagadta ezt az állam, pedig a hívek adóiból köteles lett volna ezt megtenni. A 7684/1946 számú püspöki rendelet kitért a felekezeti iskolai tanerő választásának formájára, akinek kinevezése az Egyházmegyei Hatóság jogköre. A rendelkezés értelmében a katolikus iskoláknál a tanítót az egyházközségi tanács, mint iskolaszék választja. A katedra üresnek akkor volt tekinthető, ha a tanító elhunyt, nyugdíjba ment, lemondását az Egyházmegyei Hatóság elfogadta, több

---

<sup>6</sup> Román nyelv és irodalom, a későbbiekben történelem, földrajz és alkotmánytan is.

<sup>7</sup> Az iskolakérdéshez kapcsolódik a két világháború közt a püspöki körlevelek jelentős része. Ezekben részletes utasításokat olvashatunk az államsegélyről, a tanerők vizsgáiról, a használható tankönyvekről, az állami rendelkezésekről. Ezek részletezése jelen fejezetben azért nem aktuális, mert e körlevelek ritkán jutottak el az érdekeltekhez. 63/1928 számú körlevelében Majláth püspök rámutatott, hogy gyakori a panasz, hogy az iskolát érintő körleveleket a tanítók nem kapták meg. Ezért utasította a lelkész-igazgatókat, hogy az ilyen jellegű körleveleket a vétel után 3 napon belül az igazgató-tanítónak adják át elolvasásra, s ha az iskola többtanítós, alkalmas időben gyűljenek össze, s mindenki előtt olvassák fel ezeket. Ennek a rendeletnek a hatékony(talan)ságát jelzi, hogy 3204/1930 számú rendeletével – a tanítók panasza miatt – külön naplót kért vezetni a körlevelek továbbításáról a tanítók felé.

mint 30 napja eltávozott – ezt az Egyházmegyei Hatóság hivatalosan megállapította – vagy jogerős fegyelmi döntéssel állásából elmozdították. A megválasztott tanítót az iskolaszék 24 órán belül volt köteles bejelenteni a tanfelügyelőségnek.

A tanerők mellett jelentős problémát jelentett a felvehető diákok kérdésköre. Az impériumváltást követően a román közoktatási minisztérium államtitkára 27.807/1920 szám alatt utasította a tanfelügyelőket, hogy vegyék elejét annak a helyzetnek, amikor hatósági közegek kényszerítik a gyerekeket állami iskola választására. Majláth püspök kiemelte, hogy a felekezeti iskoláknak elismert nyilvánossági joguk van, s nem zárhatóak be a főtitkár előzetes beleegyezése nélkül. A püspök a fentiek értelmében 5269/1920 számú rendeletében felszólította a papságot az iskolák megnyitására, ha más lehetőség nincs, bérházakban is. A püspök 2570/1923 számú körlevelében jelezte, hogy felekezeti iskolába csak az illető felekezethez tartozó tanulók vehetőek fel. A miniszter megengedte, hogy akik korábban más felekezeti iskolába nyertek felvételt, azok folytathassák tanulmányaikat. Ugyanakkor a kolozsvári vezérigazgatóság megengedte, hogy azokban a helységekből, ahol csak egy magyar felekezeti iskola van, oda más felekezeti magyar gyerekek is felvehetőek legyenek. Ezzel párhuzamosan a közoktatási minisztérium elrendelte, hogy felekezeti elemi és középiskolába csak akkor vehető fel más vallású gyerek, ha a községben egyáltalán nincs állami iskola. Miután megjelent a magánoktatásról szóló törvény, 100/1926 számú körlevelében a megyéspüspök rámutatva a törvényben található ellentmondásokra feljogosítva érezte magát arra, hogy megfelelő magyarázatokkal kísérve közölje a rendelkezéseket az iskolaszékek vezetőivel. Majláth püspök értelmezése szerint tehát a katolikus iskolába csak román származású és román nyelvűek nem vehetőek fel, de minden magyar nyelven beszélő, különböző felekezeti gyereket be lehet írni. 2278/1926 számú körlevelében az iskolai törvény végrehajtásával kapcsolatban viszont kénytelen volt megállapítani, hogy a katolikus iskolába

nem csak más nyelvű, hanem más felekezeti gyereket se szabad felvenni.

Észak-Erdélyben a második bécsi döntés után a közoktatás ideiglenes szabályozására a Vallás és Közoktatásügyi minisztérium 24024/1940 számú rendelete előírta, hogy amely iskolák a visszacsatolás előtt felekezeti iskolaként működtek, megtarthatták ezt a jellegüket. Ha ugyanabban a községben volt állami iskola is, az 1940/41-es tanévben az állami iskola csak akkor kezdhette meg a működését, ha a tankötelesek részére nem volt elegendő a felekezeti iskola.<sup>8</sup>

A kommunizmus éveinek kezdetén a kolozsvári Magyar Tankerületi Felügyelőség 196.585/1946 számú határozata alapján az elemi osztályokban a tanulók száma nem haladhatta meg osztályonként falun a 40-et, városon a 30-at. A legalacsonyabb létszám egy tanerős iskolában 20 gyerek, több tanerős iskolákban az utolsó tanítóra legalább 20 tanuló volt számítható.<sup>9</sup> A rendezés lényege az volt, hogy ha valamely helységben a katolikus iskola mellett állami iskola is volt, a felekezeti iskola esetleges létszámtöbbletét át kellett adni az állami magyar tannyelvű iskolának. E rendelet megkerülése miatt Márton Áron 9117/1947 számú körlevelében kiemelte, hogy a szülők iskolaválasztási jogát a törvény biztosítja. Ha tehát az iskolai tanerőkre jutható gyereknél többet íratnának be, azonnal kérni kellett a püspöki utasítás szerint az új tanítói állás engedélyezését, addig is a párhuzamos osztályt be kellett állítani, amelyet az Egyházmegyei Hatóságnál is szükséges volt bejelenteni, illetve kérni kellett a tanfelügyelőségtől egy állami tanerő ideiglenes átosztását. 1948-ban viszont megszüntették a felekezeti iskolákat. Az augusztus 3-án életbe lépett törvény előtt, még július 31-én is, Márton Áron próbálta menteni a menthetőt. 4319/1948 számú rendeletében jelezte, hogy érte-

<sup>8</sup> Kolozsvári Püspöki Általános Helytartóságának Közlönye, I. évf. 3. szám, 1940. november 5.

<sup>9</sup> Például egy 5 tanerős falusi iskolában maximum 200, minimum 180 tanuló lehetett, a városi 5 tanerős iskolában maximum 150, minimum 140.

sült, hogy július 27-én az egyházi iskoláknál miniszteri rendeletre hivatkozó kiküldöttek jelentek meg, akik az iskolák, bentlakások és a hozzájuk tartozó ingó és ingatlan vagyon leltári átvételét sürgették. Ez az eljárás ellen a Közoktatási Minisztériumnál a következő távirattal tiltakozott: az említett vagyonok az egyházközségek vagy az egyházmegye tulajdona, amelynek törvényes képviselője az alulíró püspök, aki kérte a sérelmes rendelkezés visszavonását. A távirat szövegének közlése után közölte, hogy minden egyházi iskola ingó és ingatlan leltára egyházi tulajdont képvisel. Ezeknek állami iskola által történő használatára való átengedése az Egyházmegyei Hatóság illetősége. Minden leltározásnál kérte, hogy az iskoláitól szigorúan különítsék el a kántori javakat, amelyek azonos leltárba nem sorolhatóak be, akárcsak a szerzetesházak javai sem. A jövőre tekintve előírta, hogy az ő írásbeli engedélye és meghatalmazása nélkül tilos bármilyen tárgyalás az iskolák és intézetek tekintetében. 4708/1948 számú körlevelében viszont már a megtörtént államosítást volt kénytelen hírül adni. Kiemelte, hogy senki sem veheti rossz néven, ha ezen intézmények elvesztése felett könnyeket ejt, sem az, ha ezek visszaszerzésére minden törvényes lehetőséget megpróbál felhasználni. Az iskolák államosítása és a hitoktatás száműzése újabb feladat elé állította az egyházmegyét.

A felekezeti iskolákban történő hitoktatással párhuzamosan a század során folyamatosan egyházi előírások sürgették a plébániai hitoktatást is. Majláth püspök X. Pius pápa körlevele kapcsán 1950/1905 számú rendeletében megfogalmazta, hogy a rendes hitoktatáson kívül minden ünnep és vasárnap egy órát szükséges hitoktatásra fordítani az ismétlő iskolásoknak, s a templomban a felnőtteknek magyarázni kell a katekizmust. Ahol sok a filia, ott a tanítón és a papon kívül keresni kell olyan buzgó világiakat, akik a hitoktatást teljesíteni képesek. Azt is kiemelte, hogy vasárnap délután a templomokban hitelemző beszédekre kerüljön sor, amelyek megtartását a főpásztori látogatáskor ellenőrizni fogja. 4239/1936 számú, a hitoktatás

fontosságáról szóló pásztori levélben gyakorlati javaslatként megfogalmazta, hogy minden plébánián alakítsák meg a Keresztény tanítás társulatát, amelybe azok tömörüljenek, akik alkalmasak a katekizmus tanítására. Minden plébánián kérte – ha még nem volna – felállítani a Plébániai katekizmus iskolát. Ahhoz, hogy a szülőket rá lehessen kötelezni, hogy gyerekeiket ide járassák, kérte, hogy ne bocsássák bünbánat szentségéhez és bérnialáshoz, akik kellő katekizmus-oktatásban nem részesültek; a szentbeszédekben figyelmeztessék a szülőket a hitoktatási kötelezettségeikre. A papok igyekezzenek ezekre az oktatásokra vonzani a gyerekeket.<sup>10</sup> Ugyancsak elrendelte a felnőttek hitoktatását. Fontosnak tartotta megszervezni az Egyházmegyei Hitoktatási Hivatalt is. Ennek feladata lett, hogy gondoskodjon, hogy hittant alkalmas egyének tanítsák, évente külön vallástani előadásorozatot szervezzen. Kérte, hogy minden plébánián évente legyen egy katekizmus-nap, amikor alkalmi beszédet tart a pap a hitoktatás szükségességéről, s gyűjtést rendeznek a hitoktatás ügyének előmozdítására.

Márton Áron 2221/1945 számú rendeletében előírta, hogy a felnőttek hitoktatása advent első vasárnapján kezdődjön el minden plébánián. 1946-ban ezt kiegészítve kérte a családi, iskolai, plébániai hitoktatást, a katolikus sajtó és könyvek felkarolását, s ahol szükséges, világnézeti előadások tartását is. 1947-ben a hitoktatásnak hármas szintű megszervezését sürgette: iskolában, templomban, családban. 1948-ban a felekezeti iskolák államosítása miatt létszükségletté vált a hitoktatás iskolán kívüli megszervezése. 4708/1948 számú rendeletével a megyéspüspök előírta, hogy a hitoktatók, papok a tanköteles gyerekek iskolán kívüli hitoktatását megszervezzék, s egyben a családokban a készséget és feladattudatot felkeltsék. Minden egyházközség köteles volt kimutatást készíteni a tanköteles

---

<sup>10</sup> Például a parancsolt ünnepeken külön a gyermekek számára tartandó szentmisével, jutalmazással egybekötött katekizmus-vetélkedőkkel, foglalkozásokkal.



gyerekekről.<sup>11</sup> 1959-ben felsorolja azokat a minimális hittani ismereteket, amelyeket a plébániai hitoktatás során szükséges volt megtanítani. Ezek: a Hiszekegy és annak főbb tételei, Isten 10 és az Egyház 5 parancsa, Hét szentség, Miatyánkot, a hitremény-szeretet felindítása és ennek szükségessége, a hat főigazság. Akik hitüket veszélyeztető körülmények közt éltek, lelkiismereti kötelességük volt a vitatott vallási kérdéseket jobban ismerni. A műveltebbek kötelességévé tette, hogy műveltségi fokuknak megfelelően a vallási kérdéseket is ismerjék. A szülők vallásra nevelő kötelezettsége természeti és isteni törvény. Vétkesnek nevezi tehát azok a híveket, akik a szükséges anyagot nem tanulják meg, de a szülőket és papokat is, akik a vallásos nevelést elhanyagolnák. Gyóntatáskor is, ha a gyóntató azt állapítja meg, hogy a gyónó nem rendelkezik a szükséges ismeretekkel, kérte helyben megtanítani: a kereszttetés, a kimondott szavak jelentését, a szentség lényegét. Ha a gyónó annyira járatlan a hit kérdéseiben, hogy a gyóntatószékben ez az oktatás nem kivitelezhető, el kellett halasztani a feloldozást. Kivétel csak a nyilvánvalóan gyengeelméjűekkel szemben engedélyezett. A plébániai hitoktatást annyira fontosnak tartotta, hogy a papok külföldi útjaival kapcsolatban is erre engedélyt csak június 10. és október 1. közt adott, amikor hitoktatás a vakáció miatt szünetel.<sup>12</sup>

A felnőttek hitoktatásának sajátos formáját jelenti a népmisszió. A népmissziók tartásának jelentőségét a század két nagy erdélyi püspöke, gróf Majláth Gusztáv Károly és Márton Áron egyformán felismerte. 1902-ben Majláth püspök általánosságban javasolta az egyházközségeknek a népmissziókat, mint a lelki megújulás egyik eszközét. 4080/1927 számú kör-

<sup>11</sup> A bejelentkezettekről a hitoktatók anyakönyvet és jelenléti naplót voltak kötelesek vezetni. A plébánia kellett gondoskodjon a megfelelő teremről és időpontról. Egyúttal megküldte a minimális hittananyagot, amit a hitoktatók kötelesek voltak feldolgozni az órákon. Félév, évharmad végén az anyagból a szülők és érdeklődők jelenlétében vizsga volt tartandó.

<sup>12</sup> Márton Áron püspök 67/1978 számú rendelete.

levelében kiemelte, hogy az egyházközségek által beküldött évi jelentések (relációk) arról tanúskodnak, hogy néhány egyházközségben még sohasem, vagy nagyon rég volt népmisszió. Ezért ismételten elrendelte, hogy ahol 10 éven belül nem volt misszió, kellően előkészítve szervezzék meg; időpontját és vezetőjét időben bejelentve. Kiemelten kérte a fiókegyházakban való megszervezést, mert ezek a hívek igénylik a leginkább. 1937-ig a püspöki körlevelek csak a missziót tartók neveit sorolták fel, évi rendszerességgel. A 19/1937 számú körlevél statisztikai adatként közölte, hogy 1936-ban 20 helységben tartottak missziót, 18 helységben pedig misszió-újítást.

Márton Áron 40 éves püspöki jubileuma kapcsán Jakab Antal, visszatekintve a nagy püspök tevékenységére, a méltató sorokban külön kitért arra, hogy Márton Áron azért rendezte meg a második világháború után egyházmegye szerte a népmissziókat, „mert másképpen nem remélhette, hogy a háború vérgőzös légköre után reátalálhatnak az emberek az Istenre, utána önmagukra és egymásra, a testvérré, hogy a fegyver kíméletlenségéhez szokott kezek visszatérhetnek a puha kenyér áldását termő munkához.”<sup>13</sup> Márton Áron 540/1946 számú körlevelében örömmel számolhatott be arról a jelentések fényében, hogy a missziókon egyházmegye-szerte tömegek vettek részt. Maga a püspök személyesen is kivette a részét ebből a tevékenységből.<sup>14</sup> 43/1947 számú körlevelében kiértékelésként jelezte, hogy a meghirdetett missziók programszerűen zajlottak. Mindenhova szeretett volna személyesen is elmenni, de ahol volt, ott lelki örömben volt része. A pozitív észrevételek<sup>15</sup> mellett az árnyoldalakra is felhívta a figyelmet. Ezek közt

<sup>13</sup> 2980/1978. számú körlevél. Aláíró: Jakab Antal segédpüspök, 1978. december 15.

<sup>14</sup> 1946-ban a marosvásárhelyi nyolc napos misszió-záró szentmiséjén, Krisztus király ünnepén ő maga tartotta az ünnepi, befejező beszédet, amelynek szövegét teljes egészében körlevelében közölte az egyházmegyével 3550/1946 szám alatt.

<sup>15</sup> Jelenlét; szervezés; a hit még töretlenül megmaradt a háború ellenére is.

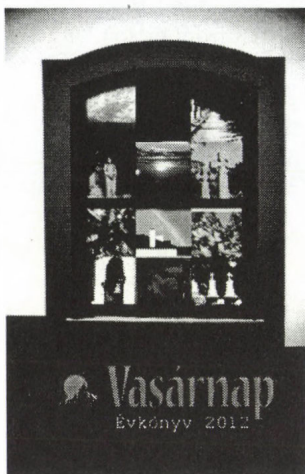
kiemelte, hogy főleg a fiatalok egy részét a megélhetés féltése hitéletében veszélyezteti. A népmissziót csak első lépésnek tekintette. A továbbiakban három dolgot kért folytatásként: eredményes hitoktatást,<sup>16</sup> meleg hitéletet,<sup>17</sup> széles körű szeretet-tevékenységet.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> A hitoktatást három szinten szükséges megszervezni: iskolában, templomban, családban.

<sup>17</sup> A liturgiában való aktív részvétel, éneklés, gyakori gyónás-áldozás, segítségimádás.

<sup>18</sup> A figyelmet a háború árváira, éhezőkre és ruhátlanokra fordította.



Az új évre ismét új évkönyvvel jelentkezünk, hogy Isten nevében, Isten útján együtt induljunk, s elődeink, nemzeti és katolikus nagyjaink nyomába lépjünk, egymást támogatva, vigasztalva, örömet-nehézséget megosztva. Ezeknek a gondolatoknak a jegyében válogattunk ide lélekemelő olvasmányokat a magyar irodalom nagyjaitól, Gárdonyi Gézától, Móra Ferencről, Móricz Zsigmondtól, Kölcsey Ferencről, Pilinszky Jánostól, Sántha Ferencről, írásokat egyházunk hőseiről, Szűz Máriáról, Szent Pálról, Assisi Szent Ferencről, IX. Piuszról, Scheffler Jánosról. Egymás erősítése céljából sorakoznak itt olyan cikkek is, amelyek a jövő, a remény stratégiájáról értekeznek, a bor és az Istennek kedves életöröm filozófiáját elemzik, az ünneplés rendjét elevenítik fel és mutatják be mai családok gyakorlatában. Kedves Olvasó, fogadja olyan szeretettel ezt a könyvet, amilyennel készült, s lelje sok örömét benne az olvasás során!

MARTON JÓZSEF

## Márton Áron szabadulása.

Márton Áron was released on 6th of January 1955 from prison, although he was sentenced for lifelong incarceration. In this paper we get the answer on what was the true cause of his liberation. Because he did not ask for mercy, and even after he was released he still remained loyal to the policy of the Holy See. One of the problematic points in his beatification process is why did he not go back to his seat in Gyulafehérvár? In the following study we also get a clear answer to this question too. Márton Áron wanted to return but he was prevented by the authorities who envisioned the bishop's "freedom" in Bucharest. About Márton Áron's position we can read in his own handwriting dated on the 30<sup>th</sup> January 1955: "The bishop considers that he has not regained his freedom. He is Bishop of Gyulafehérvár and he can only feel free if he may return to his diocese and if he may keep in contact with any of his priests or parishioners."

**Keywords:** Márton Áron, prison, release, communist party

1953. március 5-én meghalt Josif Viszarjovonics Stalin generalissimus.<sup>1</sup> A Kelet-Európai kommunista országokban új helyzet, a pártvezetésben irányváltás következett be. „Megenyhül a lég, vidul a határ”.<sup>2</sup> A börtönök lakói fellélegeztek.

A Román Népköztársaságban is háttérbe szorultak a moszkvita kommunisták a helyi, a „régii” kommunistákkal szemben. Ennek egyik következménye volt, hogy egy időre leállt a magángazdaságokat felszámoló kollektivizálás, de maradt, sőt erősödött az egyházzal szembeni kemény viszonyulás.

---

<sup>1</sup> Adorján Károly ügyvivő Sztálin halálával kapcsolatos intézkedéseket hoz: 1.) a temetés napjáig minden templomban naponta négyszer harangozni, 2.) a vasárnapi istentisztelet keretében a lelkészek méltassák a hívek előtt Sztálin rendületlen béke-akarátát, hazánk és népünk iránti baráti jóindulatát, 3.) a lelkészek vegyenek részt a Néptanács által tartott gyászünnepélyeken és tartsanak nekrológot. Ld. GYULAFEHÉRVÁRI ÉRSEKI LEVÉLTÁR (GYÉL): Num. 764–1953. március 6.

<sup>2</sup> TYUKODY Mihály: *Ahogy én láttam...* In: Márton Áron Emlékkönyv (Szerk. Marton J.). Glória Kiadó. Kolozsvár 1996. 147–157.; Itt:152.

Az erdélyi katolikus egyházmegyék is egy kicsit megkönnyebbültek, bár semmi kiutat nem láttak helyzetük jobbításában. Papjaik jó része és püspökeik mind börtönökben sínylődnék (Pacha Ágoston, Márton Áron, Boros Béla), illetve ott szenvedtek vértanúhalált (Macalik Győző, b. Bogdánffy Szilárd, b. Scheffler János). Az 1954. esztendő mégis hozott egy kis változást, megcsillant valami a papság és a hívek szemében.

1954. január 7-én meghalt Alexandru Cisar bukaresti érsek, a romániai katolikusok egyetlen olyan püspöke, aki nem volt börtönben, csak szobafogságban. Most a katolikusok teljesen „püspök-nélkül” maradtak. A vallásszabadságot mímelő kommunista államhatalom számára ez a „püspöknélküliség” külföld felé nagy presztízs-vesztességnek számított. Az sem véletlen, hogy a hatóságok Cisar érsek temetését nagy pompával, a Tv-közvetítéssel igyekeztek megszervezni. Így akarták tudtára adni a nagyvilágnak a Román Népköztársaságban létező „vallásszabadságot.” A temetést követően Petre Constantinescu-Iași kultuszminiszter fogadta a gyulafehérvári egyházi kormányzatnak Cisar temetésén részt vett képviselőket (Kovács Béla, Cziza Ferdinánd, Pakocs Károly), akik különben az egyházmegyék Róma-hű papsága előtt már-már gyászvitézeknek számítottak. A miniszterrel folytatott beszélgetés alaptémája a római katolikusok csak részben megoldott ügye volt. Constantinescu-Iași azt sugallta a gyászos csoportnak, hogy kérjék valamelyik börtönben lévő katolikus püspökük szabadon-bocsátását. Mert a hatóságoknak is könnyebb megoldásnak látszik ez, mint esetleg egy Róma által el nem fogadott főpap kinevezésének erőltetése, vagy egy újabb nemzetközi felháborodás-keltés stb. A miniszter azt is jelezte, hogy a Szentszék „régii” jelöltjeit nem szívesen vennék, főleg azokat a titokban felszentelt püspököket, akik szintén börtönben vannak.

1954-ben, a börtönből való szabadulás szempontjából, két felszentelt római katolikus püspök személye jöhetett szóba. Constantinescu-Iași kultuszminiszter Márton Áron esetét könnyebben kivitelezhetőnek vélte, mint az Augustin Pacha

temesvári püspökét. Pacha püspök 1930-tól vezette megyéspüspökként az ősi egyházmegyéjét, s 1934-ben úgy ítélte meg, hogy akkor a nagyobb százalékban sváb-német hívekből álló püspökségének a javát szolgálja, ha a német kancellárt, Hitlert személyesen is felkeresi. Ez 1945 után igen súlyos véteknek számított.

A gyászos katolikus reprezentáló bizottság a minisztertől dr. Petru Groza az államelnökhöz látogatott. A katolikusok ügyét nagy odafigyeléssel kezelő Groza, sajnálatát fejezte ki, hogy Márton Áron nem hajlandó kegyelmet kérni, mégis tollba mondta a bizottságnak a kegyelmet-kérő írást.<sup>3</sup>

Közben Márton Áront 1954. április 27-én Máramaros-szigetről a belügyminisztérium bukaresti börtönébe szállították. Valamivel később, felépülése céljából, egy „bojári villában” őrizték, ahol egyedül volt, és visszakapta imakönyvét is.<sup>4</sup> De itt sem volt hajlandó kegyelmet kérni, főleg ezt írásban rögzíteni, mert ezzel az életfogytiglani elítélésének a jogosságát ismerte volna el. Helyette, de az ő felkérése nélkül, kegyelmet kértek számára Adorján Károly kanonok és harcos-társai.

1954. május 28-án a kegyelmi kérvényt aláíró, de a halálosan beteg Augustin Pacha temesvári püspököt a hatóságok szabadlábra helyezték, hogy ne a börtönben haljon meg, és ezáltal szaporítsa a vértanúk számát. Pacha püspök a szabadulása után néhány hónapra, 1954. november 4-én meghalt. Valójában ezzel az intézkedéssel a pártfunkcionáriusok el akarták kerülni, hogy a halálos-beteg püspök ne a börtönben haljon meg. Ez igen rossz pontnak számított volna „kifelé.”

A négy erdélyi egyházmegyét irányító és az állami hatóságok kegyét élvező gyulafehérvári adminisztratív központ mindent megtett, hogy az elvárásoknak megfelelően kormányozzon, de az „engedetlen papok” ellenállása miatt a helyzet egyre inkább tarthatatlanná vált. Ezt csak súlyosbította Alexan-

<sup>3</sup> TEMPFLI Imre: *Sárból és napsugárból*. METEM. Budapest 2002. 752.

<sup>4</sup> Itt látogathatta meg „engedéllyel” Petru Groza államelnök és Emil Bodnăraş.

dru Cisar bukaresti érsek halála. Valójában a januári „gyászvezérek” Bukarestben a kultuszminiszternek és az államelnöknek az erdélyi katolikus egyházmegyékben összekuszált helyzetről számoltak be. Bevallották, hogy hároméves joghatóság nélküli kormányzásukba „belefáradtak.” Igaz, hogy már a kezdetek-kezdetén (Dr. Jakab Antal letartóztatása napjától, 1951. augusztus 24.) egy kis karrierizmussal vegyített ambícióval és papi lelkiismeretüket eltompító jogi eljárással hozták meg az intézkedéseiket. Most pedig, legszívesebben félreálltak volna. Kovács Béla és Adorján Károly az általuk teremtett zavaros helyzetből szerettek volna kibújni, és ezért többször kérték a felmentésüket a kultuszminisztertől. De exponálniuk kellett magukat az állami hatóságok és a papság felé egyaránt. Adorján Károly szorult helyzetére kapunk betekintést Jaross Béla marosvásárhelyi főesperes-plébános nyugdíjba kényszerítésekor írt baráti levéléből. Bevallja, hogy a székeskáptalan előtt 1952-ben három ízben jelentette be lemondását. Arra kérte kormányzó társait, hogy vigyék keresztül a Kormányznál, „hogya távozhassam, nem azért mintha egy percig is érezném a lelkiismeret furdalást, hanem azért, hogy a ’szárazmártírok’ is szóhoz jussanak és osszák el e jurisdikciót maguk között, semmit sem hagyva nekem!”<sup>5</sup> Ebből a levélrészletből is nyilvánvaló, hogy Adorján Károly nagyon is tudatában volt joghatósága hiányának, pedig a levél írásakor már megtörtént Kovács Béla részéről az ún. „delegálás, a joghatóság átadása.”

Az ellenálló papok és szerzetesek a jurisdikció nélkül kormányzó Adorján Károly kanonokkal szemben egyre bátrabban és követelőzően léptek fel. Otto Pfahrenkopf jezsuita tartományfőnök nyílt levélben terjesztette, hogy aki a „jelenlegi” gyulafehérvári központnak engedelmeskedik, az az ördögöt szolgálja. Eközben a vélt és valós ordináriusok, egyházház lelkipásztorok és szerzetesek letartóztatása tovább folyt. Adorján

<sup>5</sup> GYÉL: Num. 1734–1952. május 22. Közli LÉSTYÁN: *Erdélyi Szibéria*. 124–125.



Károly kanonok, a gyulafehérvári betolakodó központ megbízott adminisztrátora, a lehetetlen helyzetében többször is kérte Márton Áron szabadon-bocsátását, hogy ez által az egyházmegye vezetése rendeződjék.<sup>6</sup>

A helyzet tarthatatlansága és a külföldi nyomás miatt a hatóságok 1955. január 6-án kénytelenek szabadon engedni az erdélyi egyházmegyék részére egyetlen felszentelt római katolikus püspököt.<sup>7</sup> A történelmi konstellációból megítélve, jogos még az a feltételezésünk is, hogy az állami hatóságok Márton Áron szabadlábba helyezésétől remélték a katolikus papság még nagyobb megosztását, esetleg a püspök bosszúállását. Nem hiába nyilatkozta Márton Áron Petru Groza felé fordulva – magyarul – a minisztériumi megbeszélésen: „Nem fogom emberek felakasztásával kezdeni a működésemet”.<sup>8</sup>

Márton Áron börtönből való szabadulását más tényezők is befolyásol(hat)ták. Márton Áron személyisége nemcsak az egyházi berkekben volt közismert és elismert, hanem kormányzati emberek (Emil Bodnăraş, Petru Groza stb.) körében is. Márton Áron ugyanabban az ezredben volt katonatiszt az első világháborúban, amelyben a fiatal Emil Bodnăraş, a későbbi miniszterelnök-helyettes. Bodnăraş a szovjetek előtt elismerésnek örvendett, ami azt is magyarázza, hogy miért játszhatott főszerepet 1944. augusztus 23-ban Románia átállásakor. Bodnăraş 1945 után a román politikai életnek egyik meghatározó egyénisége maradt, haláláig (1976) szürke eminenciás szerepet töltötte be a Román Kommunista Pártban. Funkciójából nyert tekintélyénél fogva talán ő segített a

<sup>6</sup> Vö. Székeskáptalan Jegyzőkönyv XVI.; GYÉL: Num. 1200–1954, Num. 2617–1953, Közli LÉSTYÁN: *Erdélyi Szibéria*. 215–217.

<sup>7</sup> Adorján Károly sürgősen közli a papsággal és a hívekkel, hogy „a magas kormány Január 6-án de. 11 órakor Márton Áron püspök atyánkkal kegyelmet gyakorolt és jelenleg a bukaresti érsekségen tartózkodik”. Ld. GYÉL: Num. 80–1955. január 7.

<sup>8</sup> Lásd Függelék III.

legtöbbet Márton Áron szabadlábba való engedésében. Nélküle Márton Áron – szavaival élve – „tízszer meghalt volna”.<sup>9</sup>

Emil Bodnáraş mellett dr. Petru Groza is nagyra értékelte Márton Áront, elismerte emberségét és tartását. Bizonyára szerepet játszott abban, hogy Márton Áron szabadulása zökkenőmentesen megoldódjék. 1958. január 10-én, amikor a hatóságok állami gyásznapot rendeltek el dr. Petru Groza temetésének napján, Márton püspök a gyulafehérvári katedrálisban megemlékező beszédében többek között az államelnök segítőkész magatartásáról is megemlékezett: „szívesen segített mindenkin, aki a segítségére szorult.” Ugyanekkor megköszönte, melyet „igénytelen személye iránt tapasztalt”.<sup>10</sup>

Márton Áron 1955. január 6-án szabadult a börtönből, de egyelőre csak a bukaresti római katolikus érsekség palotájának vendégszobájába mehetett. A januári hónap idegeket tépő és terhes napokat hozott a püspök számára. A szabadon bocsátását aláíró papok (Kovács Béla, Adorján Károly, Boros József, Faragó Ferenc, Baráth Béla és Péter Antal) környékezték meg és játszottak közvetítő szerepet a püspök és a kultuszminisztérium között. A „szabad” püspök január 10-én fogadta Adorján Károly kanonokot, aki saját szempontja szerint tájékoztatta őt az egyházmegye helyzetéről. A legkényesebb egyházi kérdésnél, a kormányzási joghatóság ismertetésénél – nem kis csúsztatással és megtévesztési szándékkal – úgy állította be, hogy dr. Scheffler János püspök tanácsa szerint jártak el.<sup>11</sup>

A helyzet reális ismertetése hiányában Márton Áron nem láthatta világosan az összekuszált egyházi helyzetet. Először csak a balra csúszott régi bizalmasain keresztül értesült a dolgokról, akik viszont saját érdekeltségüknek megfelelően tájékoztatták a katolikus egyház ügyeiről. Adorjánék nagy

<sup>9</sup> TÓTH Ágnes: *Beszélgetés Gerhard Seewann-nal*. In: *Aetas* 25. évf. 2010. 1. sz. 182–192. Itt: 185.

<sup>10</sup> MÁRTON Áron: *Dr. Petru Groza temetésére*. In: *Márton Áron írásai és beszédei* (szerk. Marton J.–Nemes I.). Gyulafehérvár 1996. 122.

<sup>11</sup> TEMPFLI: *Sárból és napsugárból*. 754.

„segítőkézségükről” tanúskodtak; felajánlották, hogy mindenben – főleg az állami hatóságok felé való tárgyalásokban – szolgálatára lesznek. Ekkor Márton Áronnak nem volt indokolt kételkednie a tíz évvel azelőtt nagyra becsült és az általa ki-nevezett kanonokban, Adorján Károlyban. Meg is bízott benne és felkérte, hogy menjen a kultuszminisztériumba puhatolózni a vele és a katolikus egyházzal kapcsolatos álláspontjukról.

A püspök megbízásából Adorján Károly 1955. január 13-án ment el a Minisztériumba. Onnan visszatérve beszámolt Márton Áronnak az ott felvetett fontos kérdésekről. Erről a beszámolóról a püspök személyesen készített jegyzetet.<sup>12</sup>

A szabadlábúra került főpásztor számára legfontosabb kérdés az volt: hogyan kell érteni a „felfüggesztését”, mert ő nem kért és továbbiakban sem hajlandó kegyelmet kérni. A kultuszminisztériumban az Elnöki Tanács jogának mondták a büntetés felfüggesztését, amivel éltek is a jelen esetben. Ez viszont nem jelentette Márton Áron büntelenségének elismerését. Érthető tehát, hogy miért volt a börtönből szabadult püspököknek legfontosabb kérdése a büntetésének felfüggesztése. Továbbá a tárgyalási pontok között megjelenik egy másik nagyon fontos kérdés, ami nemcsak a püspök számára, hanem még ma is gondot jelent a boldoggá avatási perében: szabadulásáért milyen feltételeket szabtak neki?! Úgy látszik, hogy a hatóságok nagyon is tudták Márton Áron ezzel kapcsolatosan a határozott magatartását, aki megalkuvásra nem lesz hajlandó, s ezért is jelzik neki előre: „Nem kérnek feltételeket, csak a törvények elismerését.” Érdeemes megfigyelni továbbá, hogy a Gyulafehérvárra való visszatérését már feltételhez szeretnék kötni: ha „elismeri az 1948. évi kultusztörvény rendelkezéseit és a Kultuszminisztérium szervezetét meghatározó 1949. évi törvényt”.<sup>13</sup> Vagyis, ha tudomásul veszi a Román Népköztársaságban kialakult társadalmi és egyházi helyzetet, elsősorban a

<sup>12</sup> Márton Áron összefoglalóját ceruzával írta. Erről való jegyzetét lásd egészében a Függelék I.

<sup>13</sup> A 37–1949. számú Rendelet

püspökségek főesperességekké való degradálását. Ez akkor olyan „feltétel” volt egy totalitárius berendezkedésű és magát hivatalosan ateistának mondó államban, aminek kategorikus visszautasítása kész öngyilkosság lett volna, s ezért is a további tárgyalások kiindulópontjaként kénytelen elfogadni olyan formán, hogy a „feltételek teljesítését” a Szentszék beleegyezéséhez fogja kötni.

Mindenképpen az Egyház működése volt a tét, mert Romániában a katolikus Egyháznak hiányzott az állam által jóváhagyott szervezeti és működési szabályzata, törvényen kívüli, megtúrt státusa volt. Márton Áronnak a börtönből való szabadulását követő bukaresti két és fél hónapját éppen ezek a kellemetlen, de a katolikus Egyház számára hasznos tárgyalások töltötték ki.

Időben az első jegyzetlapján a pontok között megjelenik egy spekulációs jellegű is: ismerje el a békepapi vezérek „érdemeit.” Bizonyára, hogy Adorján Károly sugallta ennek a tárgyalási témának a felvetését a minisztériumban. Mindenképpen gyanús, hogy az akkor még a püspök bizalmát élvező Adorján Károly a minisztérium részéről a hazaengedési feltételek közé szeretné belopatni egyházi pozíciójuk biztosításának ígéretét. Mundérvédésről van szó. Ígéretet tetetni az ügyekben még teljesen tájékozatlan püspökkel, hogy nem fogja bántani azokat a papi méltóságokat, akik a „minisztériummal együtt-dolgoztak,” hiszen – úgymond – az ő érdemük, hogy „olyan légkört teremtettek, mely kedvezett a büntetés felfüggesztésének.” Ezt úgy is magyarázhatjuk, hogy – a helyzet tisztázása után – a püspök részéről számíthattak a félreállításukra. Ebben az eljárásban kellemetlen, hogy Adorján és társai még most is a minisztérium szárnyai alá kívánnak menekülni. Mert, ha a miniszternek sikerül kicsikarnia a püspöktől ezt az ígéretet, akkor az előrelátható felelősségre való vonásukat maga az állami hatóságok is számon kérhetik tőle.

Márton Áron által lejegyzett és január 13-án keltezett irata számomra is bizonytalanságot idézett elő a minisztériumba

való látogatás időpontjával kapcsolatosan. Dr. Tempfli Imre nagyszerű könyvében – *Sárból és napsugárból* – részletesen kitér a szabadulást követő tárgyalásokra. Ott úgy szerepel, hogy Adorján Károly január 12-én a Márton Áronnal folytatott magánbeszélés után eljárt a minisztériumba, hogy megtudakolja: fogadják-e a püspököt. „Azonnal fogadták.”<sup>14</sup> Márton Áron jegyzete viszont azt bizonyítja, hogy január 13-án is csak közvetítőn keresztül érintkezik a minisztériummal. Adorján Károly beszámolója alapján ugyanaznapi dátummal lediktálja a „12 pontos” válaszát. A válaszát tartalmazó jegyzetlapra ceruzával ráírta, hogy „1955. január 17-én délután 2-kor Mons. Jovanelli kíséretében voltam Dr. P. Groza elnöknel. Ekkor közölte, hogy a Kultuszminiszterrel együtt fogad 19-én a kérdések megbeszélésére.” A Kultuszminisztériumba Márton Áron személyesen tehát január 19-én ment el. Addig puhatolozásokról, álláspontok egyeztetéséről folyt a vita. Erről tanúskodtak az alábbi okmányok (lásd Függelégeket). Ezek a ceruzával írt kéziratok nagyon fontosak és értékesek számunkra, mert a börtönből szabadult Márton Áron egyházas és egyenes magatartását bizonyítják. S ha még hozzászámítjuk, hogy Adorján Károly mindent elkövetett ezekben a napokban (január 10–12), hogy puhítsa, mint VII. Pius pápát Napóleon megbízásából a „fekete bíborosok”, akkor még inkább nyilvánvalóvá lesz a nagy személyisége. Úgy is fogalmazhatnánk: nem tudták megszédíteni.

Az előtárgyalások folyamán lerögzített 12 pont témája lesz a hivatalos szervekkel, elsősorban dr. Constantinescu-Iași kultuszminiszterrel való tárgyalás alapja. Márton Áron jegyzeteiben egyik-másik fogalmat románul is rögzítette, mert ő román nyelven folyó disputára készült. Szükségesnek tartom megjegyezni, hogy Tempfli Imre *Sárból és napsugárból* című könyvében nagyszerűen rögzíti a 12 pontos beszámolót, de máskorra időzíti, mint Márton Áron kézírata, és egy-két pont-

<sup>14</sup> TEMPFLI: *Sárból és napsugárból*. 755.

nál is van eltérés.<sup>15</sup> Ezért találom fontosnak, hogy változtatás nélkül közzétegyem a Márton Áron püspök által készített jegyzetet.<sup>16</sup> A nüanszbeli eltérések és hangsúlyeltolódások, szerintem, a különféle források felhasználásából adódnak.

Márton Áron január 19-én Traian Jovanelli kíséretében volt a kultuszminisztériumban. A dr. Constantinescu-Iași miniszterrel folytatott három és fél órás tárgyalást dr. Petru Groza államelnök koordinálta. A nagyon izgalmas, az állami és egyházi személyekről tanúskodó diskurzust Márton Áron utólagosan készített jegyzetében pontosan megtaláljuk. Úgy gondolom, hogy nem kell semmit hozzá fűzni, de a hiteles közlést (Függelék III.) érdekes átélmélni.

A minisztériumban történt tárgyalás nem hozta meg Márton Áron teljes szabadságát, a rezidenciájára való hazamenetelt. Egyelőre a bukaresti érsekség maradt a kényszerlakhelye.

Január 30. dr. Faragó Ferenc kanonok-teológia tanár ment Márton Áron megbízásából a Minisztériumba. Érdekes jegyzeteket találunk erre vonatkozóan is. Öt pontban foglalta össze álláspontját és adta át Faragó Ferenc kanonokjának, hogy ha utánuk érdeklődik a miniszter, pontosan közölhesse azokat. Mindjárt az első pontban a püspök a legfontosabb személyi ügyét rögzíti. Ebben feleletet kapunk a boldoggá-avatási pere egyik opponensi nehézségre, hogy ti. „miért nem ment szabadsága után azonnal vissza székhelyére, Gyulafehérvárra?” Nyilvánvaló, hogy Márton Áron nagyon akart visszatérni, csak a hatóságok akadályozták ebben, mert ők a püspök „szabadságát” Bukarestbe képzelték el. Az első pontban ezért is szögezi le: „A püspöknek az a megállapítása, hogy a szabadságát még nem kapta vissza. Ő gyulafehérvári püspök, szabadnak csak akkor érezheti magát, ha az egyházmegye székhelyére mehet, és bármely papjával, s bármelyik hívével korlátozás nélkül érintkezhetik”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Lásd TEMPFLI: *Sárból és napsugárból*. 7556–757.

<sup>16</sup> Lásd Függelék III. In: Márton Áron szoba páncélszekrény.

<sup>17</sup> Lásd Függelék IV.

Végül, 1955. március 24-én bekövetkezik az egyházmegye papsága és hívei által annyira várt pillanat, rezidenciájára hazaérkezett a megyéspüspök. A következő nap, március 25-én kezébe vette a gyulafehérvári püspökség kormányzását. A főpásztor megfontoltan és bölcsen cselekedett. Megérkezése napján egyszerre adja tudtul szabadulását – táviratilag – Rómának<sup>18</sup> és körlevélben<sup>19</sup> papjainak és híveinek. Ebben már a felelős főpap és a jószágos atya egyszerre szólal meg: a börtönévei alatt megtévedt papjainak meghirdeti a megbocsátást. Számítva az esetleges veszéllyel, hazatérése után már az első hónapban két papot (Léstyán Ferenc, dr. Troján Károly) jelölt ki, hogy akadályoztatása esetén, mint ordinarius substitutus vehessék át az egyházmegye vezetését. Hála Istennek, hogy erre nem került sor.<sup>20</sup>

A megtévedt papok számára lelki gyakorlatot szervezett (1955. szept. 12–16. között), melynek kezdetén a megjelenteket személyesen szólította fel lelki ügyeik rendezésére, hogy a kiközösítés alól feloldozást nyerjenek.<sup>21</sup> A lelki gyakorlat alatt két ferences atyánál (Tima Dániel, Bálint Salvator) nyerhettek feloldozást a megtévedt bűnbánók.<sup>22</sup> Ugyanakkor elégtételül komolyabb pénzüsszeget kellett befizessenek a komoly anyagi gondokkal küzdő Papnevelde fenntartásához.

Új fejezet kezdődött el az egyházmegye életében. Tovább folytatódott ugyan a kommunista vallásfelszámoló machináció, de mostantól egy töretlen főpásztor mögé sorakozhatott fel a romániai római katolikus egyház.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> GYÉL: Num. 1482–1955.

<sup>19</sup> GYÉL: Num. 1460–1955.

<sup>20</sup> LÉSTYÁN: *Erdélyi Szibéria*. 246.

<sup>21</sup> Ld. MÁRTON Áron: *Lelki gyakorlatoló papoknak tartott beszéd*. In: Márton Áron: Papság (szerk. Marton J.). Mentor Kiadó. Marosvásárhely 2009. 93–98.

<sup>22</sup> *Szolgabárát II.* (Táncos Vilmos beszélgetése P. Ferencz Ervin ferences atyával), In: Székelyföld XIV. évf. 6. sz. 2010. 131.

<sup>23</sup> Vö. MÁRTON: *Márton Áron Erdély püspöke*. 27–36.

Ha a kommunista hatalom és az egyház képviselői között évtizedeken keresztül történt konfrontációban csak az emberi eszközöket és erőket mérlegeljük, akkor a mérleg nyelve a hatalom serpenyője felé mozdul el. Egyenlőtlen küzdelemről beszélhetünk. De ebben a Dávid-Góliát-harcban kiszolgáltatott hitvalló és vértanú keresztények mégis győzteseknek tekinthetők, mert élvezték a végső kitartáshoz szükséges isteni kegyelmet. Koholt vádak alapján rendezett koncepciók perekben hiába ítélték el jogtalanul és tartották fogva sötét börtönökben a hitükről és egyházhűségükről tanúskodó romániai katolikus keresztényeket, emberi méltóságukból nem tudták kiforgatni. Szenvedésükkel és hithűségükkel – hitvalló püspökükkel az élen – világító tanúságtevőkké váltak.<sup>24</sup>

### Függelék I.<sup>25</sup>

#### A Kultuszminisztérium válasza 1955. január 13-án – Adorján Károly kanonok által

- 1.) Az Elnöki Tanácsnak. Mit kell érteni a büntetés felfüggesztése alatt? Az Elnöki Tanácsnak joga van a büntetést felfüggeszteni.
- 2.) A kormány azt akarja, hogy minden polgárjogát visszanyerje.
- 3.) Az egyházmegye (intreprindere) vezetője a püspök, lelkiükben a Főnök a pápa, állami adminisztratív szempontból „tutelar” a Kultuszminisztérium.
- 4.) Az egyházmegye a R. P. R. területen van.
- 5.) Nem kérnek feltételeket, csak a törvények elismerését:
  - a.) a püspökségek összevonását (suprimalását)
  - b.) azoknak a személyeknek elismerését, akik a Minisztériummal együttműködtek. A vezetők érdeme, hogy

<sup>24</sup> *Plures effcimur, quoties metimur, semen est sanguis christianorum* – TERTULLIANUS: *Apologeticus*. 50, 13.

<sup>25</sup> Márton Áron ezt a Jegyzetet személyesen rögzítette írásba, még pedig ceruzával. Annyira fontosnak tartotta, hogy a szobájában lévő páncélszekrényében őrizte.



olyan légkört teremtettek, mely kedvezett a büntetés felfüggesztésének.

c.) a püspök ne lássa túlzottnak a helyzetet

6.) A táviratot a Szentszéknek Gyulafehérvárról is feladhatja, miután elismeri az 1948. évi kultusztörvény rendelkezéseit, és a Kultuszminisztérium szervezetét meghatározó 1949. évi törvényt (Decret No. 37/1949).

### **Függelék II.<sup>26</sup>**

#### **Főpásztor válasza az 1955. január 13-iki 12 pontra.**

(A kézírás szerint Adorján Károly jegyezte le:)

Ad. 1, Személyében a püspök elválaszthatatlan az állampolgártól. Az állampolgár büntetése a püspököt is érte, ártatlanul. Ezért kell a perújítás. Akik a püspök szabadlábon-bocsátását kérték, azoknak megköszöni.

Ad. 2, A püspök is akarja, hogy ártatlansága tudatában polgári jogát visszanyerje.

Ad. 3, Nem elég ennyinek elismerése: „lelkiekben főnök a Pápa.” Az Egyházi törvény vonatkozó szakaszai pontosan és világosan előírják: minden kormányzatoktól minden időben független fő. Az uralma alá tartozó Katolikus Egyház látható társaság; nemcsak lelki, hanem anyagi és adminisztratív ügyekben is törvényeket hoz, papokat és híveket fegyelmez, tanítja és kormányozza; joga van megszabni, hogy alattvalói minő módon engedelmeskedjenek a földi kormányzatnak s azt lelkiismeretben kötelezővé teszi, azaz megterheli a lelkiismeretet.

Ad. 4, Püspök tudja, hogy egyházmegyéje a R. N. K. területén van.

Ad. 5, Püspök nem ismerheti el a püspökségeket összevonó törvényt; nem tehet ígéretet, hogy minisztériummal együtt dolgozó személyeket ténykedésük felülvizsgálata nélkül elismeri.

---

<sup>26</sup> Márton Áron ezt a Jegyzetet is annyira fontosnak tartotta, hogy a szobájában lévő páncélszekrényében őrizte.

Ad. 6, Püspök a Szentszék utasítása nélkül az 1948. évi törvény és a minisztérium rendelkezésére vonatkozó 1949. évi törvény el nem ismerése következtében nem vállalja, hogy Gyulafehérvár székhelyére menjen s onnan adjon fel táviratot a Szentszéknek. (Miniszter megjegyezte: Püspök úrnak van egy hivatalos irata, melyben bejelentette, hogy a Szentszéknek tudomása van az egyházmegyék adminisztratív összevonásáról).

Püspök úr felsorolta azon óhaját is, hogy valakit kiküld Rómába, ha megengedik.

Ad. 7, A kinevezések, áthelyezések előzetes bejelentését még az 1949. évi törvény sem írja elő. Ezt nem vállalja.

Ad. 8, Püspök a Katolikus Egyház részére nem kér kivételes állapot elismerését, csak a törvényeinek megtartására alkalmas és lehetőséget.

Ad. 9, Elismeri a kapcsolat fontosságát.

Ad. 10,

Ad. 11, Püspök nem vette át az egyházmegye kormányzását.

Ad. 12, A Káptalan megköszönheti a Püspök szabadon bocsátását, de nem kéri tőle, hogy írja a minisztériumnak: „ismerje el működését!”

Miniszter szükségét látja, hogy a kérdéseket személyes találkozáson megbeszéljék.

1955. január 17-én délután 2-kor Mons. [Stanislaw Traian] Jovanelli kíséretében voltam Dr. Petru Groza elnöknél. Ekkor közölte, hogy a Kultuszminiszterrel együtt fogad 19-én a kérdések megbeszélésére. (Márton Áron aláírással)

**Függelék III.<sup>27</sup>****1955. I. 19. délelőtt 11–14,30 óráig**

Az elnökség részéről dr. Petru Groza elnök és dr. Constantinescu-Iași kultuszminiszter, katolikus részről [Stanislaw Traian] Jovanelli bukaresti kanonok.

A megbeszélést dr. P. Groza elnök indította be a görög katolikus problémával. Jelezte, hogy a görög katolikus püspökök (név szerint említette Dr. Iuliu Hossut, dr. Alaxandru Rusut, dr. Ioan Bălant) helyzetén könnyíteni akar a kormány; mind a három orvosi kezelést kért; meg fogják kapni, és gondoskodnak megfelelő elhelyezésükről; felajánlottak nekik nyugdíjat is. Egy zárdában vagy más alkalmas helyen Erdély területén kívül. Funkciójukra nem engedik vissza, a kormány a görög katolikus egyházat megszüntnek tekinti. A kultuszminiszter hozzátette: este autodizolvatá [önmagát oszlata fel].

Megjegyeztem, hogy én 1948 év végén és 1949 első felében szabadon voltam, és tanúja vagyok az ellenállásnak, melyet a hívek és a görög papság túlnyomó része tanúsított. A görög katolikus ügy a romániai Katolikus Egyház legérzékenyebb problémája, melyet a katolikus ügy megbeszéléséből és a rendezésre irányuló tárgyalásokból nem lehet kikapcsolni. A görög katolikus probléma elhallgatása Rómában nagyon rossz benyomást keltene és megnehezítené a többi kérdés rendezését is.

Dr. Petru Groza elnök részletesen beszélt az előzményekről; felemlítette, hogy a püspököket figyelmeztette és kérte, hogy a politikai ellenzék nyílt és kihívó támogatásával hagyjanak fel. Nem hallgattak rá. Stb. Konklúziója az volt, hogy ha volt is ellenállás szórványosan, a hívek és a papság zöme nem rezisztált, és ma a városokban lakó intellektuel rétegnek – amely nem jelentős – a kivételével a nép és a papság szívesen vallja magát ortodoxnak, megnyugodott, és örül, hogy vissza-

<sup>27</sup> Ld. Márton Áron szobájának páncélszekrényében.

tért a „la Biserica mamă” [az Anya-egyházba]. Az Elnök adatait a kultuszminiszter többször kiegészítette.

Amikor szóhoz jutottam, kértem, hogy ismertethessem a CIC néhány szakaszát (kánon), melyek megvilágítják a püspök (az én) kánonjogi helyzetét, jogát, hatáskörének terjedelmét, illetve korlátait, és a Katolikus Egyház néhány lényeges problémáját:

1. Felolvastam a 218. kánon mindkét paragrafusát, és a 108. kánon 3. paragrafusának második felét: *Ex divina inditutuve sacra hierarchia constat ... ratione iurisdictionis: pontificatu supremo et episcopatu subordinato.* – A püspök jurisdikciója tehát korlátozott és a Pápától függ, ugyanakkor pedig a Pápanak közvetlen és teljes hatalma van: *tum in omnes et singulas ecclesias, tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae pertinent.* A Szentatya előzetes hozzájárulása és utasításai nélkül meg nem lehet mozdulni. A kormány egyoldalú intézkedései és önhatalmú beavatkozása következtében problémák állottak elő, melyeket meg kell oldani, de amelyekben én nem tárgyalhatok, kizárólag a Szentszék az illetékes, Például:

- a) A kormány az öt egyházmegyét kettőre akarja korlátozni. A pápa joga ebben határozni. Felolvastam a 215. kánon 1 paragrafusát. – A Miniszter megjegyezte, hogy az egyházmegyék redukcióját én 1948-ban a miniszteriumhoz intézett hivatalos íráttal tudomásul vettem.

Válaszom: Tudomásul vettem, egyetértésben Durcovici püspökkel, a Szentszék utasítása értelmében, vagyis úgy, hogy az állami hatóságok felé Gyulafehérvár képviseli és közvetíti a temesvári és a szatmár-nagyvárad

püspökségek ügyeit, Bukarest pedig a jasi egyházmegyét, a Temesvár, Nagyvárad-Szatmár és Jasi vicariatus címen megmaradnak mint a saját területük adminisztratív központjai és az Ordináriusok a joghatóságot az egyházmegyék belső életében gyakorolják. Azóta azonban sajnálatos intézkedések és események voltak, pl. az egyházi vezetők, papok lefogása, a Nuncius kiutasítása stb. Nem tudom, hogy a Szentszék az említett engedményt ma fenntartja-e.

- b) Kormányintézkedések következtében a katolikus szerzetesrendek és kongregációk likvidáltak, pedig még a kultusztörvény egyes rendelkezései is feltételezik szerzetesrendek létezését. Megoldandó probléma, és csak a Szentszékkal lehet megoldani. Felolvasom a 493, 494. §. 1. kánont.

A Miniszter azon ellenvetésére, hogy a betegápolással és tanítással foglalkozó szerzetesek felszámolása az egészségügyi és oktatásügyi intézmények államosításának szükségszerű következménye, – felhozom az erdélyi ferencesek esetét, akiket zárdáikból erőszakkal kitétek és egy-két helyre koncentrálták, megakadályozva ezzel, hogy lelkipásztori munkát végezzenek. Ezen a téren dolgoztak.

- c) A katolikus Egyháznak, amint most értesültem, egy Teológiai Intézete van Gyulafehérváron. A Kodex előírja, hogy lehetőleg mindenig egyházmegye saját intézetében nevelje papnövendékeit; egyházmegyei vagy regionális Szeminárium csak a Szentszék jóváhagyásával létesíthető és csak a

Szentszék által adott szabályzat alapján működhetik. A papnevelés az Egyház egyik legféltehetőbb joga; tiltakozik minden beavatkozás ellen. Felolvasom az 1352, 1354. §. 1. 3., 1357. §. 1. §. 4. kánont.

A Miniszter csak annyit jegyez meg, hogy a kormány szeretné, ha a Teológia folytatná működését, nem helyez súlyt arra, hogy Pop Iosif-e a rektor, vagy más.

- d) A hitoktatás az Egyház működésével együttjáró súlyos kérdés és feladat. A Kódex a püspököt kötelezi, hogy a növendékek rendszeres hitoktatásával gondoskodják minden fokú és jellegű iskolában. Ez utóbbi kánon a püspököt arra kötelezi, hogy a jelenleg működő iskolák szellemét megvizsgálja, és ha azokban a katolikus Egyház erkölcsi és hittani tételeivel ellentétes szellemben nevelik és tanítják a növendékeket, a katolikus gyermekeknek és ifjaknak ezen iskolák látogatását megtiltsa. A Szentszék joga megállapítani azokat a feltételeket, melyek mellett katolikus növendékek az állami iskolákat látogathatják.

Konkluzió: A felemlített néhány ügy is eléggé mutatja, hogy a katolikus Egyház az államhoz való viszonya rendezésre vár, de sem nekem, sem más püspöknek vagy Ordináriusnak nincs joghatósága, sem felhatalmazása, hogy azt a kormány képviselőivel megtárgyalja és megegyezést kössön. A püspök Kódex alapján köteles eljárni, minden intézkedés ellenére, mely az isteni vagy egyházi törvényekkel ellenkezik, köteles tiltakozni, a vallásszabadságot, az Egyház jo-

gait védelmezni. Ebből újabb konfliktusok keletkezhetnek, hogy ezt elkerüljük, kérem a kormányt, adjon lehetőséget, hogy az Apostoli Szentszéakkal érintkezhessem, utasításokat kérjek.

Miniszter: Bukarestből vagy Gyulafehérvárról akar a Szentszékkal érintkezni.

Válasz: Csak Gyulafehérvárról, miután a szabadságomat visszanyertem és az egyházmegye vezetését átvettem.

Miniszter: Mit fog csinálni addig, amíg a Szentszékkal érintkezhetik?

Válasz: Vezetem az egyházmegyét a Kodex alapján; hogy konkrét esetekben mit csinálok, azt a körülmények fogják megmutatni.

Miniszter: Elismeri azokat a személyeket, akik a kormánnyal együtt működtek és akiknek érdemük, hogy a jelenlegi kedvező légkör kialakult?

Válasz: Nem tehetek ilyen ígéretet; a püspök kizárólagos joga meghatározni, hogy kit, milyen munkakörben alkalmaz. De ezen kívül van más okom is, hogy fenntartással éljek. Úgy látom, hogy az állami hatóságok erőszakos beavatkozása következtében az ordináriusi foghatóság átadásában és gyakorlásában az egyes egyházmegyékben zavarok állottak elő. Ezt a püspöknek meg kell vizsgálnia. Erdélyben egy csoport megkísérelte, hogy utat törjön a szkizmának. Amint hallom, a Szentszék kénytelen volt közvetlenül beavatkozni. Ezt is a püspöknek meg kell vizsgálnia, és azok ellen, akik az egyházi disziplína ellen vétettek, a vonatkozó törvények alapján kell eljárnia. A törvény

szigorán csak a Szentszék enyhíthet. Ezeknek is érdeke tehát, hogy a Szentszékkal a kapcsolatot felvehessük.

Miniszter: Adorjánt nem fogja megtartani Vicarius Generális-nak?

Válasz: Ezt nem ígérem.

Miniszter: És a főespereseket sem? Most van egy adminisztratív hálózat, mellyel lehet dolgozni, és amelynek a jelenlegi nyugalom köszönhető. Ha megbolygatja, megint felborul a béke.

Válasz: (Dr. P. Groza felé mondom, aki magyarul szól ehhez a ponthoz) Nem fogom emberek felakasztásával kezdeni a működésedet, de ígéretet a főesperesekre vonatkozólag sem tehetek. Az egyházi szempontok irányadók.

Dr. P. Groza és a Miniszter megállapítják, hogy visszaérketünk a kiinduló ponthoz. „Ott vagyunk, ahonnan elindultunk”

Befejezésül visszatérek a görög katolikus problémára. Hangsúlyozom, hogy ennek a rendezését a Szentszék nem fogja elfelejteni, és nagyon jó benyomást keltene Rómában és megnyugtatná a többi probléma rendezését, ha a kormány jelét adná készségeinek.

Miniszter: Mit javasol (proponere)?

Válasz: Engedjék szabadon a görög katolikus püspököket is. Más javaslatot nem tehetek, arra a Szentszék illetékes.

Miniszter: végül kijelenti, hogy közölni fogja az egész anyagot az illetékes tényezőkkel.



### Függelék IV.

Dr. Faragó Ferenc [Márton Árontól az alábbi tételjegyzéket] átvette 1955. január 30-án azzal, hogy amennyiben a Miniszter érdeklődik, álláspontomat pontosan adhassa vissza. (A szöveg Márton Áron kézírása):

- 1.) A püspöknek az a megállapítása, hogy a szabadságát még nem kapta vissza. Ő gyulafehérvári püspök, szabadnak csak akkor érezheti magát, ha az egyházmegye székhelyére mehet, és bármely papjával, s bármelyik hívével korlátozás nélkül érintkezhetik.
- 2.) [Ha szabadságával rendelkezik, örömmel megy haza székhelyére]<sup>28</sup>
- 3.) Ha székhelyére visszatérhet, azonnal él jogával és kötelességével, hogy az egyházmegye kormányzását átvegye és jurisdikcióját gyakorolja.
- 4.) Hivatala gyakorlásában az Egyház törvényei szerint jár el; a távollétében történekről tárgyilagosan kíván tájékozódni, és a szükségesnek ítélt rendelkezéseket a kánonjog alapján teszi meg.
- 5.) Az állam és az Egyház között rendezést váró ügyekben a püspök magatartását a Kódex előírásai határozzák meg, mindaddig, amíg ezekre vonatkozólag a Szent-széktől utasításokat kap.

---

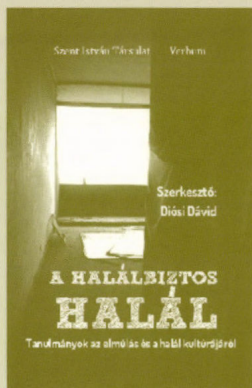
<sup>28</sup> A második pontot utólag kihúzta, ami azt is jelenti, hogy Faragó Ferenc nem idézhette a Kultuszminisztériumban.











A halál kérdéskörének a tárgyalása nem csupán teológiai monopólium. Ezért a tanulmánykötet – amit a kedves érdeklődő most kezében tart – a halál misztériumát nem csupán a teológia szemüvegén keresztül kívánja szemlélni, hanem megpróbálja azt interdiszciplináris szemszögből is megközelíteni. A szerzők között szerepelt teológus, néprajzkutató, filológus, irodalmár, egyháztörténész, egyházjogász és orvos.

Létezik halál az élet előtt? S ha igen, milyen formában? (Holló László) Mi a helyzet a halálközeli élményekkel? Illúziók csupán, vagy netán istenélmények? (Vik János) Milyen jogi előírások léteznek a katolikus temetéssel kapcsolatban? Kiktől kell megtagadni a temetést? Hogyan vélekedik az egyházjog a hamvasztásról? (Lukács Imre-Róbert) Hogyan viszonyul a

szekularizálódó modern világ halál-felfogása a magyar népi kultúrából kirajzolódó hagyományos halálképhez? Milyen „taktikákkal” menekül korunk embere a halál gondolatától? (Tánczos Vilmos) Miben és miért más a parasztember elmúlása a többiekéhez viszonyítva? (Balázs Lajos) Hogyan vélekedik az orvostudomány a halálról? Mikor következik be a halál „pillanata”? (Holló Gergely) S mi következik utána? Mi valójában a tisztítóút? (Diósi Dávid) Hát a pokol? (Jitianu Liviu) Ezekre és sok más kérdésre keresik a kötet szerzői eszmefuttatásaikban a választ. A könyvben a fent említett szerzőkön kívül olvashatóak még Bodó Márta, Harald Buchinger, Deák Zsuzsanna, Havas László, Marton József, valamint Tobias Nicklas értékes írásai is.

*A halálbiztos halál. Tanulmányok az elmúlás és a halál kultúrájáról*, szerkesztette:

DIÓSI DÁVID, Szent István Társulat – Verbum, Budapest – Kolozsvár, 2011. 206 old.

ISBN 978-606-8059-57-0

Ára: 27 lej.

Megvásárolható a Szent István Társulatnál, a Verbum Kiadónál, valamint a könyvesboltokban (pl. Csíkszeredában és Székelyudvarhelyen a Corvina Könyvesházban, a Csíksomlyói Ferences Kolostor kegytárgyboltjában), illetve megrendelhető a szerkesztőnél (tel.: 0752-245.057; e-mail: diosidavid@yahoo.de).



ISSN 1582 – 0661