

STUDIA THEOLOGICA TRANSILVANIENSIA

2022

25. ÉVFOLYAM

Studia Theologica
Transsylvaniensia

ALAPÍTÓ SZERKESZTŐK (FOUNDING EDITORS):

S.E.R. Kerekes László (Római Katolikus Érsekség, Gyulafehérvár)
Marton József (BBTE, Gyulafehérvár)

SZERKESZTŐK (EDITORS):

FŐSZERKESZTŐ (EDITOR-IN-CHIEF):

Diósi Dávid (BBTE, Gyulafehérvár)

TÁRSULT SZERKESZTŐ (ASSOCIATE EDITOR):

Bodor Attila (Georg-August-Universität Göttingen)

„MŰHELY”-ROVAT SZERKESZTŐK (“WORKSHOP”-SECTION EDITORS):

Jonica Xénia (Erdélyi Ferences Gyűjtőlevéltár, Kolozsvár)
Obermájer Ervin (BBTE, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola,
Kolozsvár)

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG (EDITORIAL BOARD):

András István (BBTE, Gyulafehérvár)
Czapkó Mihály (Hittudományi Főiskola, Eger)
Ecsedy Judit (Országos Széchényi Könyvtár, Budapest)
Holló László (BBTE, Kolozsvár)
Kovács F. Zsolt (Római Katolikus Püspökség, Nagyvárad)
Lukács Imre-Róbert (BBTE, Gyulafehérvár)
Oláh Zoltán (BBTE, Gyulafehérvár)
Patsch Ferenc (Pontificia Università Gregoriana, Róma)
Vik János (BBTE, Kolozsvár)

NEMZETKÖZI TANÁCSADÓ TESTÜLET (INTERNATIONAL ADVISORY BOARD):

Dobos András (Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola,
Nyíregyháza)
Madas Edit (Magyar Tudományos Akadémia, Budapest)
Martos Levente Balázs (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest)
Puskás Attila (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest)
Franz Sedlmeier (Universität Augsburg)
Peter Schallenberg (Theologische Fakultät Paderborn)
Szalay Mátyás (Instituto de Filosofía Edith Stein, Granada)
Tóth Beáta (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest)
Török Csaba (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest)
Vizkelety András (Magyar Tudományos Akadémia, Budapest)

KORREKTOR (PROOFREADER):

Benedek Enikő

STUDIA
THEOLOGICA
TRANSYLVANIENSIA



Budapest 2022

A *Studia Theologica Transylvaniensia (StThTr)* a gyulafehérvári Római Katolikus Papnevelő Intézet és a Babeş-Bolyai Tudományegyetem (BBTE) Római Katolikus Teológia Karának (Pasztorálteológiai Intézet) évente megjelenő, szakmailag lektorált, tudományos folyóirata. A periodika lehetőséget biztosít a teológia területén elért kutatási eredmények közzlésére, valamint a vele határos tudományterületekkel folytatott tudományos párbeszédre.

Studia Theologica Transylvaniensia (StThTr) is a peer-reviewed academic journal published annually by the Roman-Catholic Seminary in Alba Iulia and the Department of Roman-Catholic Pastoral Theology at Babeş-Bolyai University. The journal provides an opportunity to publish articles from the various fields of theology and to engage in scholarly dialogue with related disciplines.

A folyóirat számai online elérhetők a Central and Eastern European Online Library (CEEOL) adatbázisában
The issues of the journal are online available at the Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
<https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=822>

Nyomtatott formában elérhető a Jel Könyvkiadónál. www.prosperod.hu
Print version available from Jel Könyvkiadó.

Cím / Address:
Studia Theologica Transylvaniensia
RO – 510009 Alba Iulia
Str. Gabriel Bethlen, Nr. 3
E-mail: office.studia@gmail.com
Web: <https://www.stthtr.com>

ISSN 1582-0661
DOI: 10.52258/STHTR

© A szerzők, 2022

JEL Könyvkiadó
Alapította: Csanád Béla
www.jelkiado.hu
Felelős kiadó: Babarczy-Gyórfy Andrea
Műszaki vezető: Babarczy Péter

Készítette a F-16 Press Kft.
Felelős vezető: Molnár Kornél

Tartalom

Előszó	7
KOCSI GYÖRGY	
A farizeusok kovásza	9
GÁJER LÁSZLÓ	
Individualitás és személyesség.....	33
BAKÓ LÁSZLÓ	
A gyermekkeresztség megengedettségi feltételei: a szülők erkölcsi életének kérdése	54
ANDRÁS SZABOLCS	
Az erdélyi katolikus oktatás kérdése a két világháború között a Szentszék és Románia közötti kapcsolatokban.....	78
MARTON JÓZSEF	
Márton Áron kapcsolata szülőfalujához írásai és beszédei alapján	95
KISS ENDRE	
A papságra készület és a papi szolgálat közös eleme: élethosszig tartó tanulás a Szentlélektől.....	120
TROMBITÁS MÁRTA	
A feltámadás (újra)értelmezése az ApCsel 1–2-ben	138
FARAGÓ ISTVÁN	
Nonverbális kommunikáció a liturgiában	162
PÁL-JAKAB ORSOLYA	
Miért vagy itt? Az egyházak képviselőinek diaszpóra-tapasztalata a szekuláris egészségügyi intézményekben.....	177
MARTON JÓZSEF	
Batthyány Ignác templomszentelési beszéde 1783. július 10-én Farkaslakán.....	198
JONICA XÉNIA	
Lukács István P. Mansvét OFM (1892–1958) 500. népmissziós alkalmának főpásztori, tartományfőnöki méltatása	206
BERTALAN TÍMEA	
Diósi Dávid: Bepillantás a liturgiateológiába. Az emberkereső Isten felragyogása a liturgiában	214

– Tanulmányok –

A farizeusok kovásza

KOCSI GYÖRGY

Veszprémi Érseki Főiskola, Veszprém (HU)
kocsigy@gmail.com

Title: *The Leaven of the Pharisees*

Abstract: *This study attempts to decipher the meaning of the leaven of the Pharisees. It first presents the obscure history of the Pharisees – primarily with the help of Josephus, but also taking into account the relevant passages in the New Testament. In a second step, the study then explores what meanings the Old and New Testaments associate with leaven. I argue that the warning against the leaven of the Pharisees is a warning against the ambition of Jesus' disciples to gain power.*

Keywords: *Pharisee; Sadducee; Qumran; leaven; Herod Antipas; Hasmonians.*

Jézus óvja tanítványait a farizeusok kovászatól: „Vigyázzatok, óvakodjatok a farizeusok és Heródes kovászatól!” (Mk 8,15). Ugyanez a mondat megtalálható Máténál is: „Vigyázzatok, óvakodjatok a farizeusok és szadduceusok kovászatól!” (16,6). Lukács is említi, de egyúttal konkretizálja is: „Óvakodjatok a farizeusok kovászatól, a képmutatástól!” (Lk 12,1). Egyedül Lukács nevezi meg, hogy mit jelent a „farizeusok kovásza”. A másik két evangéliumban rejtélyes marad a jelentése. S nem egyedül a farizeusokról van szó, hanem Heródesről és

a szadduceusokról. Úgy tűnik, hogy ez az óvakodás nemcsak a farizeusokra vonatkozik, hanem Heródesre és a nép másik vezető, befolyásos rétegére, a szadduceusokra is, s így a tanulmányunkban megadott cím jelentése bővül, de homályban is marad. Az alábbiakban e rejtélyt igyekszünk megfejteni. Azt az utat választjuk, hogy megvizsgáljuk, kik is voltak a farizeusok, mit jelent a nevük, hogyan jöttek létre, mit tanítottak, melyek voltak életük főbb jellemzői. Megvizsgáljuk Jézussal és az első keresztényekkel kapcsolatos magatartásukat, röviden áttekintjük a kovással kapcsolatos felfogást az Ó- és Újszövetségben, s végül választ kívánunk adni arra a kérdésre: mit jelent a farizeusok kovásza?

Mit jelent a farizeus név?

A fogalom legjobb és legrészletesebb magyarázatát a kor és a héber nyelv kiváló ismerőjénél, Rudolf Meyernél olvashatjuk, akire a név taglalásakor a következőkben támaszkodunk, de ajánljuk még Baumgarten kiváló tanulmányát is e témában.¹ Mind az Újszövetségben, mind Josephusnál gyakrabban fordul elő a *phariszaiosz* többes számú kifejezése,² amely az arám *peris* szó qatil-képzésű többes számú *perisayya* szónak a görög átírata. A kifejezést megtaláljuk a targumokban és a rabbinikus irodalomban, mégpedig melléknévi (és melléknévi igenévi) jelen-

¹ BAUMGARTEN: The Name of the Pharisees, 411–428.

² STEMBERGER: Pharisäer, 10–23, kritikusan vizsgálja Josephusnak a műveit, s egymással is összeveti két nagy művének a farizeusokról alkotott elképzelését, és élesen kimutatja az ellentmondásokat, s említi, hogy sok helyen felületesen átveszi, lemásolja Damaszkuszi Nicolaus írását (vö. STEMBERGER: Pharisäer, 7).

téssel: „elkülönült, elváló, kiváló”.³ Meyer szerint ugyanakkor ez sohasem adja vissza a görög *pharisaios*z értelmét. Sokkal inkább a héber *parus* qatul-képzéssel létrejött többes számú *perusim* vagy *perusin* lehetne az alapja. E feltűnő tény, amely számunkra aligha ragadható meg, úgy magyarázhatjuk, hogy az arám *peris*-t – farizeus jelentéssel – másodlagosan pótolták héber ekvivalensével, a *parus*-sal.⁴ De megjegyzi Meyer, hogy az egyházatyák még ismerték a *pharisaios*z arám jelentését, mert rendszerint az arám előzményére hivatkoznak, amikor magyarázzák a farizeizmus jelenségét. Meyer eme tényállás bizonyítására Órigenészre hivatkozik, a János evangéliumhoz írt kommentárjára, a Jn 3,1-re: „Pharész a zsidóknál az *elkülönültet* jelenti, mert ezek (t.i. a farizeusok) a zsidók egész népétől elkülönülnek. Hasonlóan nyilatkozik Órigenész a Mt 23,23k-val kapcsolatban: „*Interpretantur autem Pharisei secundum nomen Phares divisi, qui se ipso a ceteris diviserunt*” (A farizeusok [kifejezést] tehát a *phares* = *elkülönültek* név alapján értelmezzük, mert [ők] magukat elkülönítik a többiektől)⁵. Feltűnhet, hogy Órigenész, miként a többi egyházatyája is, rendszerint a *phares* formát használja az inkább várható *pharis* < *páris* helyett. Ez pedig azzal magyarázható, hogy mind a *prs* „elkülönül” gyököt, mind a *prc* „elválaszt” gyököt a *phrs*-sal vagy *frs*-sal írták át görögre. A melléknévi igenéből képzett főnév *phares* tibériási változatban *perec* lehet tulajdonnév, de köznévi is: „*Perec*” „szakadás, szét/elválasztás. Ez pedig a görög nyelvben a kiejtés miatt a *phares* qatil formával egybeesett, ezért etimologizálta Órigenész a szót a következőképpen: „*Phares autem dicitur in Hebraica lingua divisio*” (a *phares*-t héber nyelven osztásnak, elosztásnak, beosztásnak ne-

³ MEYER: Tradition und Neuschöpfung, 132–133.

⁴ MEYER: Tradition und Neuschöpfung, 132.

⁵ MEYER: Tradition und Neuschöpfung, 132.

vezik). A *phariszaiosz* szó előfordulását az újszövetségi szerzőkön és Josephuson kívül eddig még nem sikerült adatolni.⁶ A héber *parus* farizeus jelentéssel csak igen ritkán fordul elő. A *prs* gyök a közép-héber nyelvben már rendelkezik az „elválik, elkülönül” jelentéssel mind negatív, mind pozitív értelemben, s bőséges példákkal szemlélteti a rabbinikus irodalom segítségével.⁷

A farizeusok eredete

A farizeusok eredete a régebbi s az újabb kutatás szerint is, már ami a forrásokat illeti, továbbra is homályban marad,⁸ de természetesen ennek ellenére léteznek hipotézisek, melyek megkísérlik a fátylat fellebbenteni. R. T. Herford szerint a farizeusok mozgalma és a belőle létrejövő zsidóság Ezdrás reformjából jött létre Kr. e. 400 körül.⁹ L. Finkelstein ellenben a farizeusokban lényegében az elnyomott, földjétől megfosztott népet látja, akik persze lehetnek városlakók is, s akik harcban állnak a nagybirtokos szadduceusokkal.¹⁰ Maga Finkelstein nem annyira meggyőző érvekkel, mint inkább nagy vehemenciával a kései kialakulás mellett tör lándzsát.¹¹ Továbbra is vita tárgya,

⁶ MEYER: Tradition und Neuschöpfung, 133.

⁷ MEYER: Tradition und Neuschöpfung, 133.

⁸ SALDARINI: Pharisees, 289: „Recent research ont he Pharisees has paradoxically made them and their role in Palestinian society more obscure and difficult to scribe. The three ancient sources – Josephus, the NT, and rabbinic literature – have very limited information which is difficult to interpret.”

⁹ HERFORD: Die Pharisäer, 57–98. Idézve MEYER: Tradition und Neuschöpfung, 132, 175.

¹⁰ FINKELSTEIN: The Pharisees, I, 4kk. Idézve MEYER: Tradition und Neuschöpfung, 132, 175.

¹¹ MAIER: Zwischen den Testamenten, 269.

hogy papi vagy laikus mozgalomról beszélhetünk-e. Mindez a bizonytalanság a kezünkben lévő nem egyértelmű források miatt van. Minthogy a papok számára előírt tisztaságot próbálják a hétköznapiakban is megvalósítani, lehetséges teóriának tűnik, hogy a papság áll mögötte, mert a papság esetében követelmény a szakrális szentség és a tisztaság. Ugyanakkor már a papság soraiban is meg kellett barátkozniuk sokaknak azzal, hogy szolgálatmentes idejükben a hétköznapi életben tevékenykednek, s ezért sokan a civil életben földművesként, kereskedőként vagy kézművesként keresték kenyerüket.

A kutatók többsége a farizeusok előfutárait a *hászidokban*, jámborokban látja, akikkel az 1Mak 2,42-ben; 7,13-ban és a 2Mak 14,6-ban találkozunk. Feltehető, hogy amikor a haszid mozgalom elerőtlenedett, mintegy annak megújulásaként jött létre a farizeusok mozgalma, de sokan korábbi időt sem zárnak ki.¹² Nehéz őket homogén csoportnak vagy pártnak elképzelni. A nem egészen egyértelmű források szerint a IV. Antiochus Epiphanes valásüldözései alatt Kr. e. 167/166-ban jelenhettek meg. Az 1Mak 2,42 szerint egy haszid csoport csatlakozik Mattatiáshoz, aki kirobbantotta az ún. makkabeusi felkelést: „*Akkor csatlakozott hozzájuk a haszidok bátor gyülekezete (szynagógé haszidaion) Izraelből, valamennyi törvényhez ragaszkodó férfi.*” A haszidok tehát valószínű már a felkelés kirobbanása előtt is léteztek, mint ellenálló csoport. Josephus először Jonathan (Kr. e. 152–142) hazmoneus uralkodó uralkodásának bemutatásakor említi őket. Ellenfelük nem annyira a király, IV. Antiochus Epiphanes szeleukida uralkodó lehetett, hanem a hierokrácia arculatát meghatározó csoport, akik elpártoltak az atyák törvényétől, ahogy ez az 1Mak 7,1-22-ből kitűnik. Feltehetőleg a programjuk is készen állt, s ezért szakítottak a makkabeusokkal: „Összegyűlt ekkor Alkimosznál és

¹² MAIER: *Zwischen den Testamenten*, 269.

Bakhidesznél egy sereg írástudó, hogy megvitassák a jogi helyzetet. A haszidok voltak Izrael fiai közül az elsők, akik békét kértek tőlük. Ezek ugyanis így gondolkodtak: »Áron nemzetségből való pap jött velük; ez csak nem fog rászedni minket.« (7,13–14) Alkimosz a főpap, Bakhidesz pedig az ellenség hadvezére volt. Nem akarták a makkabeusi háborút folytatni, de a szeleukidák becsapták őket, mert utána elkezdődött a mészárulás, s folyt tovább a makkabeusi felszabadító háború. Alkimosz, az elkergetett főpap az ellenséges udvarban, ahová menekült, a legsúlyosabb vádakkal illeti a haszidokat, amikor érdeklődnek tőle a zsidók terveiről: „Azokat, akiket a zsidók haszidoknak hívnak, és akiknek Makkabeus Júdas a vezérük, háborúra uszítanak, lázadásokat szítanak, és nem engedik, hogy az ország nyugalomban maradjon” (2Mak 14,6). A 4QMMT=4Q394-4Q399¹³ is támogatja ezt a nézetet, azaz hogy a haszidok és a makkabeusok között szakításra került sor. Ennek oka feltehetően az lehetett, hogy mivel a makkabeusok a szeleukidákkal szemben szerették volna céljaikat elérni, ezért keresték Róma és Spárta kegyeit, de a hazmoneusok (= a makkabeusok uralkodó háza) uralkodási stílusa is egyre inkább hasonlított a gyűlölt hellenista türanniszok módszereihez. Vagyis, ami ellen felkelt a makkabeusi szabadságharc, az ugyancsak megjelent a saját uralkodóik körében. Ennek szemléletes példája, hogy míg a szeleukidák királya, IV. Antiochus Epiphanes megtiltotta a zsidóknak a körülmetélkedést, addig Johannes Hyrkanos és Alexander Jannaeus idejében a meghódított népeket erőszakosan a zsidó szokásokra és a körülmetélésre kényszerítették. A makkabeusi mozgalom nemzeti mozgalomnak indult, nyíltan szembe helyezkedett a hellenizmus internacionalista törekvéseivel. Most viszont ugyanez a probléma jelentkezik, mivel a makkabeusi

¹³ MAIER: Die Qumran-Essener, 361–376.

mozgalom is elkezdett manőverezni a feltörekvő új hatalmak (Róma, Spárta) és a szeleukidák uralma között. S így érthető az a feltevés, miszerint a haszidok mozgalmából, annak radikális ágából válhattak ki a farizeusok, akiknek a neve (*prs*) szektás elkülönülést sugall, de pozitív felhangja is lehetett már Kr. e. 150 körül. Azaz úgy kell felfognunk, mint elkülönülést a nép tisztátalanságától. Egyébként maga Izrael is a kiválasztás során elkülönített lesz a többi néptől (vö. Lev 20,24.26). Ez eredetileg tehát a többi néptől való elkülönülést jelenti, de itt már a saját néptől való elkülönülés is megjelenik, amely elkülönülés az ügynök való odaadottságból származott, semmint a nép megvetéséből, még akkor is, ha találunk ilyen megjegyzéseket az Újszövetségben (Jn 7,50). Másrészt a farizeusok is igyekeztek jó kapcsolatok ápolni a környező politikai hatalmakkal, amikor beleszólhattak a külpolitikába.

Josephus először a hazmoneus uralkodóval, Jonathánnal (Kr. e. 152–142) kapcsolatban említi a farizeusokat a szadduceusokkal és az esszénusokkal együtt:¹⁴ *„Ez időtájt három vallási irányzat (hairesis) volt a zsidóknál, amelyeknek tagjai az emberi dolgokról más-más tanítást hirdettek; egyik volt a farizeusok, másik a szadduceusok, harmadik az esszénusok felekezete”*.¹⁵

Önálló befolyásos felekezetként beszél Josephus a farizeusokról a Johannes Hyrkanosról szóló részben, s így beszél el a szakítást, amikor az uralkodó Kr. e. 108-ban lakomát rendezett: *„Hyrkanos szerencséje felkeltette a zsidók irigységét és különösen a farizeusok haragudtak rá; ezek mint már fentebb említettem, a zsidók*

¹⁴ DEINES: Pharisäer, 204, megjegyzi, hogy az Újszövetségben 99-szer, Josephusnál pedig 44-szer fordul elő a farizeus szó, de a mai kutatásban szinte az összes velük kapcsolatos kérdés vitatott. „A farizeizmus kezdetéről és eredetéről hallgatnak a források, hogy időben és tényszerűen el tudnánk helyezni, s ezek a rekonstrukciók mindig hipotézisekre szorúlnak”. Írja WEISS: Pharisäer, 474.

¹⁵ JOSEPHUS, A zsidók története (XIII., 5. fej., 9), 139–140.

egyik felekezetét alkották. A nép előtt nagy a tekintélyük, úgyhogy minden szavuknak hitelt adnak, akár a király, akár a főpap ellen emelnek szót. Hyrkanos is a tanítványuk volt és nagyon szerették. Egyszer meghívta lakomára s pompásan megvendégelte őket és mikor látta, hogy jól érzik magukat, kijelentette nekik: bizonyára jól tudják, hogy ő igazságos és mindent szívesen megtesz, ami kedvére van Istennek, a farizeusok tanítása szerint. Tehát kéri őket: ha észrevennék, hogy vétkezik, vagy letér a helyes útról, igazítsák helyre és javítsák meg. Azok azonban tanúságot tettek kiváló erényéről, ő pedig igen örült dicséreteiknek. De az egyik vendég, Eleázár, sötét jellemű összeférhetetlen ember, így szólt: »Mivel szeretnéd megismerni az igazat és igazságos akarsz lenni, tedd le a főpapi méltóságot és elégedjél meg azzal, hogy a nép vezére (archón) vagy.« S mikor megkérdezte, hogy miért kellene letennie a főpapi méltóságot, az így felelt: »Mert úgy halljuk az idősebeiktől, hogy anyád Antiochos Epiphanés uralkodása alatt hadifogoly volt.«” Azonban ez hazugság volt, emiatt Hyrkanos felháborodott, s a farizeusok is valamennyien megharagudtak rá.

Jonatán nevű szadduceus barátja – egy igazi intrikus – rászedi, hogy szakítson a farizeusokkal, mert szerinte Eleázár véleménye igazából a farizeusok véleménye volt. A farizeusok Eleázár megbüntetését ígérték, de ők a későbbi Hillél iskola elveit alkalmazták már akkor is, s mindig enyhébb büntetést szabtak ki. Maga II. Hyrkanos halálbüntetést remélt, de csak megkorbácsolást szabtak ki, amin feldühödött, s átpártolt a szadduceusokhoz,¹⁶ s a farizeusok által hozott rendeleteket, törvényeket hatályon kívül helyezte: „kijelentette, hogy azok a szabályok, amelyeket a farizeusok a népnek adtak, érvénytelenek, sőt büntetéssel sújtotta azokat, akik e szabályokat követték. Ezért a nép meggyűlölte őt és fiait.”¹⁷

¹⁶ SCHÄFER, Geschichte der Juden in der Antike.

¹⁷ JOSEPHUS: A zsidók története (XIII., 10. fej., 6.), 158–159.

Josephus Eleázárt sötét jellemű, összeférhetetlen embernek jellemzi, de az a javaslata, hogy mondjon le a főpapi tisztségről, megfeleltetett a farizeusok álláspontjának, mivel a hellenista türannisz törvény felett áll, még ha érvényt is szerez a törvénynek, de ez ellenkezik a Tórával, mivel az szabályozni igyekszik az uralkodó jogait (Deut 17,14–20), s ezért ahogyan J. Maier megjegyzi, a farizeusok törekedtek a papi és a világi hatalom szétválasztására,¹⁸ s ez tükröződik Eleázár szavaiban. Ugyanakkor ha erről lemond az uralkodó, az gazdaságilag érzékenyen érintheti. A továbbiakban ugyanis a templom és az államkincstár fölött nem rendelkezhet, ezért elkeseredetten üldözte Hyrkanos és korábban már az apja, Alexander Jannaeus is a farizeusokat. Az évekig húzódó polgárháború pedig bomlasztotta Júdát. De az ellenállás egyre nőtt.¹⁹ Az Elázárral kapcsolatos anekdotát Josephus Johannes Hyrkanos idejére keltezi, míg a rabbinikus irat (bQidd 66a), mely jóval későbbi, Alexander Jannaeus korára helyezi. J. Maier, neves qumránkutató megjegyzi, hogy a qumráni telep ez idő tájt (Alexander Jannaeus idejében) duplájára nőtt,²⁰ mivel sokan ott kereshettek menedéket. E feltevést támogatja az a tény, hogy Szalóme Alexandra idejében az uralkodói és a főpapi hatalom szét van választva, mert uralkodása alatt fia, II. Hyrkanos viseli a főpapi tisztséget, ahogyan J. Maier megjegyzi. Érvelésének gyengéje viszont, hogy Szalóme Alexandra királynő amúgy sem lehetett volna főpap, mivel a zsidóságban nem létezhet női főpap, így a főpapi tisztséget eleve nem is ragadhatta volna magához. A fiai között már kitört ez a hatalmi harc, a törtető Arisztobulost parkolópályára helyezte az anyakirálynő, az engedékenyebb

¹⁸ MAIER: *Geschichte der jüdischen Religion*, 17.

¹⁹ MAIER: *Geschichte der jüdischen Religion*, 17.

²⁰ MAIER: *Geschichte der jüdischen Religion*, 17.

II. Hyrkanost nevezte ki főpappá. Hyrkanost a farizeusok támogatták, Aristobulost és később a fiát, Antigonust pedig a szadduceusok, s mindkettő mindkét hatalomra (főpapi és királyi) törekedett.

A szadduceusok és a farizeusok között állandóan folyt a hatalmi harc, hol békésebben, hol pedig erőszakosabban. A farizeusok közül Alexander Jannaeus²¹ 800 embert a lázadások megtorlásául keresztre feszítettett Jeruzsálemben.²² Valószínűleg a farizeusok felbújtották a népet az uralkodó Jannaeus ellen, aki a sátorosünnepen mint főpap szolgált. S amikor főpapi tisztségének eleget akart tenni és a templomba ment, a tömeg citromokkal, narancsokkal dobálta meg. És kiabálták, hogy egy hadifogolynak a fia nem lehet főpap, mivel megerősakolhatták.²³ A zsoldosai 6000 embert kivégeztek a lázadók közül. A beszámoló legendaszerű, de mindenképpen van alapja. A farizeusok Alexandra Szalóme királynő idején, amikor nagy befolyással rendelkeztek, a szadduceusokat felelősségre vonták, hogy ők adták a tanácsot a felkelők keresztre feszítésére. S a felelősségre vonásokkal és a farizeusok bosszújával szemben a szadduceusok Arisztobuloszhoz, a mellőzött testvérhez fordultak, aki végül is elérte anyjánál, Szalóme Alexandránál, hogy beszüntessék a bosszút, s egyelőre fegyvern nyugvás jött létre a szadduceusok és a farizeusok között. De Arisztobulos, a mellőzött fiú és testvér röviddel a királynő halála előtt Hyrkanos és

²¹ FRÖHLICH: A qumráni szövegek magyarul, 405. A haragos oroszán a Náhúm peserben a kutatók véleménye szerint Alexander Jannaeus jelenti, a fragmentum 3-4-ben, a 7. versben van róla szó: „[aki...] bosszút állt a Hízelgő Dolgok Magyarázóin, amikor embereket akasztott élve; 8/ [...] Izraelben korábban. Ugyanis (arról, hogy) élve fölakasztani a fára, mondja (ezt).” (4Q169 = 4QpNah) Továbbá MAIER: Die Qumran-Essener, 89–90.

²² LOHSE: Umwelt des Neuen Testaments, 20, 69.

²³ LOHSE, Umwelt des Neuen Testaments, 19–20.

Szalóme ellen felkelést robbantott ki, s a szaduceusok támogatásával a legfontosabb erődöket el is foglalta. Szalóme halála után pedig testvérét, a főpapként szolgáló Hyrkanost Jerikó mellett legyőzte, aki ekkor lemondott mind a királyi, mind a főpapi tisztségéről. S utána, ha nem is sokáig, de Arisztobulos lett a király II. Arisztobulosz néven.²⁴

Josephus szerint a farizeusok szerepet játszottak az úgynevezett negyedik felekezet (hairészis), a zelóták életre hívásában is. S velük együtt szították a rómaiak elleni lázadást Kr. u. 6-ban: „Gaulanéi (galileai) Júdas, aki Gamla városában született, Szádok farizeussal együtt azzal a hazugsággal izgatta fel a népet, hogy a vagyonbecslés következménye kétségtelenül a rabszolgaság lesz, tehát felszólította, hogy védelmezze meg szabadságát, mert most van itt a legjobb alkalom, hogy békességet, biztonságot s még hozzá dicsőséget is szerezzenek. Azonban Isten csak akkor fogja őket megsegíteni, ha elhatározásukat keményen végre is hajtják és ebben a nagyon fontos ügyben minél hajthatatlanabban cselekszenek. Az efféle beszédeket nagy tetszéssel fogadták, s így a vakmerő lázadás nemsokára óriási arányokat öltött.”²⁵

Jézus perében ugyanúgy megtaláljuk őket (Mt 21,45; 27, 62; Jn 11,47; 18,3), mint később az első keresztények elleni összetűzésekben (ApCsel 5,34kk; 23,6kk), miként a rómaiak elleni felkelésben is, ahogyan pl. Szádok példája mutatja.²⁶ Megjegyezzük azonban, hogy ma a tudósok által legősibb evangéliumnak számító Márk evangéliumban nem szerepelnek a farizeusok Jézus perében. Josephus beszámol arról, hogy mint papi sarj és hazmoneus leszármazott, amikor a nyilvános életben kezdett részt venni, maga is a farizeusokhoz csatlako-

²⁴ SCHÄFER: Geschichte der Juden in der Antike, 91.

²⁵ JOSEPHUS: A zsidók története (XVIII., 1. fejr., 1.), 442–443. Illetve ugyanitt a 6. pont.

²⁶ DEINES: Pharisäer, 205.

zott:²⁷ „És akkor, 19 éves koromban, elkezdtem nyilvános szereplésemet, mégpedig a farizeus irányzat szellemében, ami sok tekintetben hasonlít a görög stoikus filozófiához”.²⁸ Szerepet játszott döntésében az is, hogy a farizeusok voltak a legbefolyásosabb felekezet a nép körében: „Tanításaik révén olyan nagy hatással vannak a népre, hogy minden istentiszteleti szertartást, imádságot és áldozatot csak az ő előírásuk szerint végez. A városi lakosok azért tanúskodtak ily fényesen tökéletességük mellett, mert az volt a meggyőződésük, hogy ezek az emberek szóval és tettel mindig a legjobbat akarják.”²⁹

A farizeusok jellemzői között a görög források is kiemelik a lelkiismeretességet, pontosságot (ἀκρίβεια) a törvény követésében és az ősök hagyományának (παράδοσις) fontosságát, ami kiegészítése az írásban rögzített Tóranak.³⁰ A zsidó források főként Josephusra támaszkodva megemlítik, hogy minden ember el tudja dönteni a farizeusok szerint, mi a jó és mi a rossz. Köztes pozíciót foglaltak el a szadduceusok – akik teljesen elvetik a sors hatalmát – és az esszénusok között, akik hisznek abban, hogy minden esemény Isten akaratától függ. A lélek a szadduceusok szerint a halálban elpusztul, az esszénusok szerint pedig csak a lélek halhatatlan, a test tehát nem támad föl.³¹ A politikai realizmus jellemezte őket. Amikor Nagy Heródes Kr. e. 37-ben 40 napi ostrom után elfoglalta Jeruzsálemet, a farizeusok az ostrom alatt a kapitulációt támogatták,³² ezért azután Heródes nem is bántotta őket, bár a politikai befolyásukat megszüntette. Az elkülönülésük azonban mérsékelt volt, mert jelen vannak a piactereken

²⁷ STEMBERGER: Pharisäer, 10–11. szerint Josephus farizeus voltát megkérdőjelezi, inkább szadduceusnak tartja, hiszen főpapi családból származott.

²⁸ JOSEPHUS, A zsidó háború, 482.

²⁹ JOSEPHUS: A zsidók története (XVIII., 1. fejr., 3), 444.

³⁰ BAUMGARTEN: Pharisäer, 1262.

³¹ LEE-BARNEWALL: Pharisees, 221.

³² SCHÄFER, Geschichte der Juden in der Antike, 107.

és a zsinagógákban is. Azonkívül missziót is folytattak, ami egy elkülönülő csoport esetében figyelemreméltó jelenség. Az ún. baráti körök (*chaburot*) szintén lazább jellegűek voltak, ahogyan J. Maier megjegyzi. A politikai befolyásuk és az arra való törekvésük is ellentmond annak az elképzelésnek, hogy radikálisan elkülönültek volna. Jézus vendégeskedése a farizeusok köreiben, ahogyan erről az Újszövetség beszámol, szintén nem egy merőben elkülönülő csoportról árulkodik. A törvényt magyarázatukban pedig Hillél iskoláját követik. A kutatásban gyakran megjegyzik, hogy eleinte a politikai szerepvállalásra törekedtek, később azonban már csak a vallási gyakorlatok és a Tóra betartása volt életelemük. Ez a kép azonban teljesen hamis, és nem felel meg a korabeli forrásoknak. Másrészt az egyszerű népre való nagy befolyásuk aligha támogathatja az elkülönülésnek az extrém formáját, amely inkább jellemző volt a qumráni közösségre, akiknek bizonyos farizeusellenes szövegei arra mutatnak rá, hogy a közélet szereplőivel össze is fonódtak. Náhúm próféta könyvéhez írt peserjünkben (kommentárjukban), ahol a próféta Ninivét egy parázna nőhöz hasonlítja: „Mert sokat paráználkodott a szép és bájos parázna nő, mert varázslást űzött. Nemzeteket ejtett rabul paráznaságával és nemzetségeket varázslásával” (Náh 3,4), a qumrániak a következőképpen magyarázzák: „8/ peserje (magyarázata) Efrájim tévútra vezetőire vonatkozik, akik csalárd tanaikkal és hazug nyelvéikkel, álnok ajkakkal, vezetnek tévelygésbe sokakat: 9/ királyokat, hadvezéreket, papokat, és a népet, a hozzájuk csatlakozott jövevényekkel együtt. Városok, családok pusztulnak el tanácsuk nyomán, tekintélyes emberek és uralkodók 10/ esnek el nyelvük által”.³³ Az Efraim név itt nem József fiát jelenti, s nem is a törzset, hanem az északi országrésznek, Izraelnek a prófétai, metaforikus

³³ FRÖHLICH: A qumráni szövegek magyarul, 406. Továbbá MAIER: Die Qumran-Essener, 90–91.

szinonimája. Azaz Izrael tévútra vezetőire vonatkozik. Az újabb kutatásban nagy valószínűséggel állítják, hogy ez a farizeusokra vonatkozik.³⁴ A jövevények kifejezésen pedig a prozelitákat érthetjük, akik pogányok voltak, de áttértek a zsidó hitre. E térítő munka szintén a farizeusok jellemzője volt, melyről még Máté evangéliuma is tanúskodik: „Jaj nektek, képmutató írástudók és farizeusok, mert bejárjátok a tengert és a szárazföldet, hogy egyetlen pogányt prozelitává tegyetek, s ha az lesz a gyehenna fiává teszitek kétszerte inkább magatoknál” (Mt 23,15). A qumrániak, akiket sokszor szektának is bélyegeznek a régebbi és újabb kutatók, köztudottan radikális elképzeléseket vallottak. Míg a farizeusok – főként Hillél iskolája – az enyhébb magyarázatokat képviselték. A farizeusok lazábban kapcsolódtak egymáshoz, s ezeket chaburotnak nevezték. A magyar haver, barát is ebből a szóból származik, s a zsidó nyelvben is baráti közösséget jelöl. Újabban vitatott, hogy a szadduceusok gyakoroltak-e nagyobb hatást a népre, vagy a farizeusok. Josephustól kezdve egészen a legújabb időkig a többség a farizeusok mellett teszi le a voksot, viszont az ellenkező nézetet vallók szerint nagyobb befolyást hatalmuknál fogva mégiscsak a szadduceusok gyakoroltak. Vallási kérdésekben főként a tisztasági előírások, a tized megfizetése volt a fő kérdés. Két ága jött létre az idők folyamán: egy szigorúbb irányzat, melyet Sammai neve fémjelzett, s egy enyhébb irányzat, melyben Hillél tekintélye érvényesült. Az utóbbiak a valós életet tartották szem előtt, s igyekeztek a törvényeket is ahhoz igazítani. Ennek egy szemléletes példája

³⁴ BAUMGARTEN: Pharisäer, 1262. A „hízelgő dolgok magyarázóí” (vö. FRÖHLICH: A qumráni szövegek magyarul) – kitétel többször is szerepel ebben a peserben, s ez minden bizonnyal a farizeusok eufemisztikus nevét jelenti, ahogyan őket a qumrániak hívták: *dorsej chalaqot* – „sima, mézesmázás utasítást keresők”. Maiernél: „die glatten Anweisungen erteilen” – azaz, „akik enyhébb magyarázatot adnak”.

a prosbolnak nevezett eljárás. A hetedik esztendőben ugyanis minden addigi tartozást el kellett engedni (Deut 15,9); a vers arra figyelmeztet, hogy a hetedik esztendő közeledtével se feledkezzenek meg a kölcsön adásáról, a hitelezésről, még ha azt nem is kapják vissza, hiszen el kell engedni. Azonban megkerülték e törvényt Hillél segítségével, aki azt tanácsolta, hogy a helybeli bírónál tegyen az illető írásos nyilatkozatot, hogy hitelét kivonja a szombatév rendelkezése alól. Ezért Hillélt megdicsérték, hogy a nép javára rendelkezett.³⁵

Farizeusok az Újszövetségben

A farizeusok legtöbbször az Újszövetségben szerepelnek. Maga a szó Morgenthaler statisztikája szerint 97-szer fordul elő.³⁶ Deines 99 előfordulással számol. Míg Josephusnál 44 alkalommal találkozunk a farizeus szóval.³⁷ A kifejezést időrendben legelőször Pál apostol használja. Büszkén vallja magát farizeusnak (Fil 3,5). Az újszövetségi előfordulási helyek többségében a farizeusok negatív szereplők, ahogyan ma is a farizeus szó a képmutatás szinonimája. Máténál 30 alkalommal szerepel, tehát a legtöbbször az újszövetségi iratok közül. Lukácsnál 27 előfordulást találunk, és gyakran nincs párhuzama se Márknál, se Máténál az általa használt helyeknek. Márk evangélista a szadduceusokat csak egy alkalommal említi a (12,18–27), amikor arról van szó, hogy tagadják a feltámadást. A farizeusokat viszont 12-szer nevezi meg, s rendszerint Galileában lépnek föl.

³⁵ LOHSE: *Umwelt des Neuen Testaments*, 85.

³⁶ MORGENTHALER: *Statistik*, 152.

³⁷ DEINES: *Pharisäer*, 204.

A 2,16-ban a *farizeusok írástudói* kritikával illetik Jézust, hogy a vámosokkal és a bűnösökkel étkezik. A 2,18-ban megállapítja, hogy Jézus tanítványai nem böjtölnek, pedig János és a farizeusok tanítványai böjtölnek. A 2,23kk újfent említést tesz róluk, amikor megütköznek azon, hogy Jézus tanítványai szombaton kalászatokat tépdésnek. A következő jelenetben, a 3,1–6-ban Jézus meggyógyít szombaton egy beteget a zsinagógában. A befejező mondatban a farizeusokról a következőt olvashatjuk: „Akkor a farizeusok kimentek és a Heródes-pártiakkal elhatározták, hogy megölik Jézust.” A 7,1–13-ban a farizeusok azzal vádolják Jézust és a tanítványait, hogy meghamisítják az atyák hagyományait és a törvényt, mert étkezés előtt nem mosnak kezet. Jézus képmutatóknak nevezi őket, akikre vonatkozik Iz 29,13, jelesül az, hogy Isten parancsát a saját hagyományaikkal pótolják, és sok esetben a Tóra rendelkezését hatályon kívül helyezik. Máténál feltűnő módon a farizeusok a szadduceusokkal együtt ténykednek Jézussal szemben. Már Keresztelő János is viperák fajzatának nevezi őket. Ahol Márk (8,15) a farizeusok és Heródes kovászáról beszél, ott Máté (16,6) a farizeusok és a szadduceusok kovászáról, azaz az ő tanításukról. Úgy tűnik, hogy a két csoportnak a tanbeli különbsége Máté számára nem lényeges. Máté a farizeusokat sokkal negatívabban mutatja be, mint Márk vagy Lukács.

Lukács evangéliuma a szadduceusokat csak a föltámadásról szóló vita keretében említi. A farizeusokat azonban 27-szer, és legtöbbször nincs párhuzamuk Márknál és Máténál. A harmadik evangélista nem általánosítva beszél farizeusokról, hanem csak néhány farizeust említ (így a 6,2 – szemben Mk 2,24 és Mt 12,2). Lukács gyakran enyhíti a párhuzamos hagyományú szövegek kijelentéseit. A Mk 3,6-ban a farizeusok a heródiánusokkal együtt szerepelnek (Mt 12,14-ben csak a farizeusok), amikor is tanácskoznak arról, hogy ők hogyan tudnák

elveszíteni Jézust. Lukácsnál a párhuzamos helyen (6,7.11) az írástudók és a farizeusok esztelen dühvel tanácskoznak arról, hogy mit tudnának tenni Jézus ellen. Különös figyelmet érdemel az a tény, hogy Jézus élvezi a farizeusok vendégszeretetét (így például a farizeusok közül egy valaki meghívja Jézust étkezésre – 7,36). Csak a 40. versben találjuk a Simon nevet. Márk és Máté a lakomát adót leprás Simonnak nevezi. Feltűnő, hogy Lukács evangéliumában Jézus a farizeusoknál vendégeskedik, és ez arra utalhat, hogy nem lehet sok kérdésben olyan nagy az ellentét Jézus és a farizeusok között. Máténál a Hegyi Beszédben Jézus jajokat mond a farizeusokra. A farizeusok kiváló törvénytudóknak számítottak, ezért érdemes megvizsgálni annak lehetőségét, hogy nem farizeusra kell-e gondolnunk, amikor törvénytudóval találkozunk az evangéliumokban. A bizonyítása persze lehetetlen. A farizeusoknak voltak írástudók is, ezért ahol írástudók szerepelnek, nem biztos, hogy minden helyen farizeusoktól független írástudókról lenne szó. Az írástudó foglalkozása egyébként a törvény magyarázata. Az írástudókkal kapcsolatban találunk olyan megjegyzést is, hogy Jézus az okos felelet hallatára azt mondja, hogy „nem vagy messze az Isten országától” (Mk 12,28–34). Az írástudó így a legtöbb esetben szinonimája a törvénytudónak. Másrészt tudjuk a judaizmus beható kutatóitól, hogy a farizeusok sok iskolát alapítottak és tartottak fent.³⁸

³⁸ MAIER: *Geschichte der jüdischen Religion*, 111: „Als Erben des Pharisäismus lag den Rabbinen an einer möglichst breite Schichten erfassenden Erziehung des Volkes zur Torah, und das wirksamste Mittel dabei war eben die Schule”.

A kovász a biblikus hagyományban

Az újszövetségi szóhasználatot meghatározza a kovásztalan kenyerek ünnepe, s a vele kapcsolatos előírások (Kiv 12,8; vö. 13,6k; Szám 28,16k; MTörv 16,3k). Hét napig kovásztalan kenyeret kellett enniük a zsidóknak. A kutatók többsége szerint Márk megfogalmazása: „Két nappal húsvét és a kovásztalan kenyér ünnepe előtt” (Mk 14,1). Azaz a húsvétra következik a kovásztalan kenyerek ünnepe. Hasonlóan fogalmaz a 2Krón 35,17 és 1Ezdr (LXX) 1,17 (19). Lukács összevonja: „Közeledett a kovásztalan kenyerek ünnepének nevezett húsvét” (Lk 22,17). Hasonlóan mondja Josephus is (A zsidó háború 2,10)³⁹. A kovásztalan kenyerek ünneplése, vagyis a húsvét előtt el kellett takarítani minden kovászosat a házból. A kovászos a romlandóságnak, s azután az erkölcsi romlásnak lett a jele. „Az előző estén még utolsó formális kutatás a chamec (kovászos holmi) után és ennek elégetése. Maga a Peszach előtti nap böjtnapnak számít”.⁴⁰

A kovász első újszövetségi használata Pál apostol első korintusi levelében fordul elő (1Kor 5, 6-8), s ez tökéletesen megfelel az ószövetségi elképzelésnek, s éppen a húsvéti rituálé hathatott rá, de Pál apostol lelki és erkölcsi értelemben használja. Ahogyan a zsidó rítus megkövetelte pászka ünnepe előtt a kovászos holmi eltávolítását, Pál a bűn és az erköcstelenség eltávolítását kéri a korintusiaktól. Úgy tűnhet, hogy Pál egy közmondást idéz: „egy kevés kovász az egész tésztát megerjeszti”. De mintha ezt nem tudnák a korintusiak, akik egyébként elég felfuvalkodottak, mint ahogy a kovásztól is felfújódik a tészta. Pál e tömör, velős gondolatait a vérfertőző eset említése után taglalja, s ahogyan a kovászt el kellett távolítani, úgy a vérfertőző sze-

³⁹ WINDISCH: ζύμη, 904.

⁴⁰ HAHN: Zsidó ünnepek és népszokások, 56.

mélyeket is, ugyan nem végleg, hanem egy időre, hogy bűnbánatot tartsanak. „El a régi kovással, hogy új tésztává legyetek, aminthogy kovásztalanok is vagytok!” (5,7). Majd beazonosítja a régi kovászt, a rosszaság és gonoszság kovászaként, a kovásztalan kenyeret pedig a tisztasághoz és az igazsághoz hasonlítja. A kovászban tehát hallatlan erő van, ami erkölcsi értelemben mindenkit megfertőzhet.

A Gal 5,9-ben Pál idézi a fentebbi közmondásos formát: „Egy kevés kovász az egész tésztát megerjeszti”. Utána zavart keltőkről beszél, s az ő tévtanításuk – a körülmetélkedésről – az egész közösséget átjárja, és hiábavalóvá teszi Pál munkáját a galaták között. Ez a kovász vonatkozhat a tévtanítókra, de magára a tévtanítás eltűrésére is,⁴¹ ám érvelésében megjelenhet az új korszak (aión) többlete is.⁴² A kovászhoz itt is egyfajta dinamizmus, ámde negatív konnotáció⁴³ kapcsolódik. Jézusnál megtaláljuk mind a negatív, mind a pozitív elképzelést. A bevezetőben említett helyek, a tanítványok óvása a farizeusoktól, szaduceusoktól és Heródestől (Mk 8,15; Mt 16,6; Lk 12,1) szintén negatív felhanggal rendelkezik. Jézus viszont használja pozitív módon is (Mt 13,33//Lk 13,21), amely az ő tanítványi körének belső erejét kívánja bemutatni. Egyúttal a növekedési hasonlatok közé számíthatjuk a kovászról és a mustármagról szóló metaforáját, amely a tanítványok kishitűségét próbálja megszüntetni. Helyesen jegyzi meg Windisch, hogy itt valami *δύναμις*-ről van szó.⁴⁴

⁴¹ OEPKE: Der Brief des Paulus an die Galater, 160. Továbbá MUSSNER: Der Galaterbrief, 356–357.

⁴² SCHRAGE: Der erste Brief an die Korinther, 380.

⁴³ LONGENECKER, Galatians, 231: „most often in the NT and antiquity yeast was used figuratively as a negative symbol for the penetrating and corrupting influence of evil (cf. Mark 8:15, par.; *IClem.* 5,6; Ignatius, *Mag.* 10,2; Plutarch, *Quaest. Rom.* 109 [2.289F]; Justin, *Dial.* 14.2.3; Ps.-Clem, *Hom.* 8,17)”.
⁴⁴ WINDISCH: *ζύμη*, 907

Mit jelent hát a farizeusok kovásza?

Lukács 12,1 szerint a képmutatást, a hipokrizist. Maga Josephus is vádolja a farizeusokat ezzel a magtartással. Az Újszövetséget olvasva megerősödik az olvasóban ez a vélemény. Jellemzőnek tartjuk a farizeus és a vámos imádsága alapján (Lk 18,9–14), hogy a farizeusok megvetettek másokat, jelen esetben a vámost. Ehhez hasonló imádságot közöl E. Lohse is a Talmud alapján: „Hálát adok Neked Uram, Istenem, hogy részemet azok között adtad, akik az iskolában ülnek, és nem azok között, akik az utcasarkon ücsörögnek. Korán kelek, s ők is korán kelnek. Fáradozom és megkapom a bérem, ők is fáradoznak, de nem kapnak semmilyen bért. Én is futok, s ők is futnak, én a jövő világ életébe, ők pedig a pusztulás gödrébe futnak” (Babiloni Talmud, B^erakot 28b).⁴⁵ A kétszínűség veszélye minden emberre jellemző, nemcsak a farizeusokra. A farizeusoknak köszönhető, hogy a zsidóság fennmaradt. Elsősorban Johanan ben Zakkai érdeme, akinek a rómaiak engedélyezték, hogy Jabneban újraszervezze a zsidóságot, s itt a farizeus irány lett mérvadó, melyből létrejött a rabbinikus zsidóság. Nem csatlakoztak az égő messiásváráshoz, mely az apokaliptikus zsidó csoportokat jellemezte. Igyekeztek a józan középúton maradni. A farizeusok mozgalma nem volt annyira szervezett, s legközelebb álltak a keresztényekhez. A zsidó keresztény irányzat hívei minden valószínűség szerint köreiből kerültek ki. A templomi kultusszal szemben, azt nem tagadva, elkezdtek egy olyan gyakorlatot, ahol a Tóra magyarázata volt fontos, és a szeretet parancsa, amely többet ér minden égő áldozatnál.

Máténál és Márknál a farizeusok kovásza kapcsolódik Heródes és a szadduceusok kovászához. Véleményünk szerint akár

⁴⁵ LOHSE: Umwelt des Neuen Testaments, 55.

a farizeusok kovásza, akár Heródes és a szadduceusok kovásza a hatalomhoz való kötődést jelentheti. A farizeusok történetén keresztül gondolom ezt sikerült bemutatnunk. A bosszú szelleme is jellemző volt Jézus tanítványaira, mikor a barátságatlan szamaritánusokra le akarják hívni Isten tüzes nyilait (vö. Lk 9,54). A fiatal keresztény közösség és a farizeusok között egyfajta vallási versengés volt megfigyelhető. Heródes kovásza egyértelműen Jézus kiiktatását jelenti. S éppen a farizeusok tanácsolják Jézusnak, hogy meneküljön el másik vidékre: „Még abban az órában fölkereste néhány farizeus. Figyelmeztették: »Menj el innen, ne maradj itt tovább! Heródes meg akar ölni.« Ezt válaszolta nekik: »Menjetek, mondjátok meg annak a róknának: Lám, ma és holnap ördögöket űzök, és gyógyítok, csak harmadnap fejezem be. Mégis, ma, holnap és holnapután folytatnom kell utamat, mert nem lehet, hogy próféta Jeruzsálemen kívül vesszen el.«” (Lk 13,31–33). Heródes Antipászról van szó, aki Jánost is kivégeztette (Mt 14,1–12). A kivégzés hírét, ahogyan Máté említi, megvitték Jézusnak (14,12). Josephus viszont másként látja a Heródes és Keresztelő János közötti ellentétet és a kivégzés okát: *„Némely zsidó azon az állásponton volt, hogy Heródes hadseregének pusztulását Isten haragjának kell tulajdonítani, mert így sújtotta őt a megérdemelt büntetéssel János meggyilkolásáért, akit Baptistésnek neveznek. Seregestül tódultak hozzá az emberek, és nagyon szívesen hallgatták ezeket a beszédeket; ezért Heródes attól tartott, hogy ennek a férfinak a tekintélye, akire úgy látszik mindenki hallgatott, a népet még majd lázadásba kergeti; ennélfogva jobbnak tartotta még idejében eltenni őt láb alól, mintsem hogy valami fordulat következék be, és akkor bánkódjék majd, amikor már itt a veszedelem. Ilyenféle gyanú miatt tehát Heródes bilincsbe verette Jánost, az imént említett Machairus várába vitette és ott kivégeztette”.* (A zsidók története, 18, 5, 2. – 460. o.). Jézus róknának nevezi Heródest, azaz Palesztina kis ragadozójának. Egyébként Jézusban a visszatért

Keresztelőt látja Máté beszámolója szerint (14,1–2; Mk 6,16). Tartott is Jézustól, de látni is szeretne volna (Lk 9,7–9). Lukács változata is érdekes lehet a kovász és az erőszak összefüggésében: „(Keresztelő János) Heródest, a negyedek fejedelmet is megfeddte Heródiásért, testvérének feleségéért és minden más elkövetett gonoszságáért” (Lk 3,19–20).

A szadduceusok hatalomhoz való kötődéséről és a farizeusok ellen folytatott intrikáikról is bőségesen beszámol Josephus. Jézus egyébként világosan látja a hatalom természetét, s ezért tanítványainak inkább a szolga szerepét ajánlja, amikor a Zebedeus testvérek, Jakab és János és anyjuk világi hatalmat kér Jézustól, s ő ezt feleli nekik: „Tudjátok, hogy azok, akiket a világ urainak tartanak, zsarnokoskodnak a népeken, a hatalmasok pedig önkényüket éreztetik velük. Köztetek azonban ne így legyen, hanem, aki nagyobb akar lenni, legyen a szolgátok, és aki első akar lenni, legyen cselédek. Az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és váltságul adja életét sokakért.” A hatalom megkísértette a farizeusokat, Heródest és a szadduceusokat is, persze az egyházat is sokszor történelme folyamán. S a hatalom gyakorlása közben gyakran megjelenik a hipokrizis, a képmutatás. Azt gondoljuk, hogy ez lehet az a kovász, amelytől Jézus leginkább óvni akar bennünket.

Tanulmányunk az erdélyi Studia Theologica Transsylvania kötetében jelenik meg. Erdély védőszentje, Szent László király is átérezte a hatalom problémáját, amikor kéri a monte-cassinói bencés apátot, hogy imádkozzék érte, mert nem lehet sáfárkodni földi dolgokban igen nagy bűnök nélkül.

Irodalomjegyzék

- BAUMGARTEN, A. I.: Pharisaer, in *Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (⁴2008) 1262–1264.
- BAUMGARTEN, A. I.: The Name of the Pharisees, in *Journal of Biblical Literature* 102 (1983) 411–428.
- DEINES, R.: Pharisaer, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (³1999) 204–206.
- FRÖHLICH I.: A qumráni szövegek magyarul (Studia Orientalia 1), Piliscsaba – Budapest ²2000.
- HAHN I.: *Zsidó ünnepek és népszokások*, Budapest 1997.
- JOSEPHUS: *A zsidó háború. Függetlenül: Flavius Josephus önéletrajza* (ford. Révay J.), Budapest ⁵1964.
- JOSEPHUS: *A zsidók története, XI-XX. könyv* (ford. Révay J.), Budapest ²1983.
- LEE-BARNEWAL, M.: Pharisees, Sadduces, and Essens, in J. B. Green – L. M. McDonald (szerk.): *The World of the New Testament. Cultural, Social, and Historical Contexts*, Grand Rapids 2013, 217–227.
- LOHSE, E.: *Umwelt des Neuen Testaments* (NTD Ergänzungsreihe 1), Göttingen ⁸1989.
- LONGENECKER, R. N.: Galatians (World Biblical Commentary 41), Dallas 1999.
- MAIER, J.: *Das Judentum. Von der biblischen Zeit bis zur Moderne*, Bindlach, ³1988.
- MAIER, J. (szerk.): *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, II* (UTB), München – Basel 1995.
- MAIER, J.: *Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert*, Berlin – New York 1972.
- MATERA, F. J.: *Galatians* (Sacra Pagina 9), Collegeville 1992.
- MEYER, R.: Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum – Dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus, in Id.: *Zur Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit. Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin 1989, 130–187.
- MORGENTHALER, R.: *Statistik des neutestamentliche Wortschatzes*, Zürich – Frankfurt am Main 1958.
- MUSSNER, F.: *Der Galaterbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg – Basel – Wien ⁵1988.
- ÖEPKE, A.: *Der Brief des Paulus an die Galater* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament), Berlin ⁴1979.
- SALDARINI, A. J.: Pharisees, in *The Anchor Bible Dictionary* 5 (1992) 289–303.

- SCHÄFER, P.: *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palestinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Tübingen 2010.
- SCHRAGE, W.: *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 1,1-6,11)* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII/1), Zurich – Neukirchen-Vluyn 1991.
- STEMBERGER, G.: *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (Stuttgarter Bibelstudien 144), Stuttgart 1991.
- WEISS, H.-F.: Pharisäer, in *Theologischer Realenzyklopädie* 26 (1996), 473–485.
- WHISTON, W. (ford.) – MAIER, P. L. (szerk.): *The New Complete Works of Josephus*, Grand Rapids 1999.
- WINDISCH, H.: ζύμη, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2 (1935), 904.

Individualitás és személyesség

GÁJER LÁSZLÓ

Pázmány Péter Katolikus Egyetem –
Hittudományi Kar, Budapest (HU)
gajer.laszlo.istvan@htk.ppke.hu

Title: Individuality and Personality

Abstract: In this study, I am in search of the limits of the Christian definition of the human person. I could have drawn on the ideas of countless authors, but I have drawn intuitively on the ideas of Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Béla Hamvas, Simone Weil, and János Pilinszky. The person is a dynamic being open to the infinite and ultimately to God, who is man's widest horizon of existence. Being a person inevitably implies the potential possession of the infinite in man.

Keywords: individuality; personality; personalism; humanism; infinite.

A következőkben az emberi személy filozófiai meghatározására törekszem, és szeretném ezt a lehető legszélesebb horizonton megtenni. Evilági és anyagi összefüggéseit, sőt interperszonális meghatározottságát is meghaladva próbálom megmutatni a személy lényegét, nem feloldva őt a személytelenségben, hanem a személyesség egy lehető legátfogóbb

határtapasztalatához érve. A valóság teljességének összefüggésében elhelyezve őt, gyökeresen megváltozik az emberről alkotott képünk, amely filozófiai úton is leírható. Mindez kiemeli a hétköznapi összefüggésekből, így egész egzisztenciális alapállásunkat megváltoztatja. Ennek birtokában a személy nem értelmezhető többé csak a szükségletein vagy a társadalmi összefüggésein keresztül, sőt, csupán kapcsolataiban sem. Lehatárolatlan, dinamikus valóságként kell megragadnunk, mely valóságában a teljességre és végső soron Istenre nyitott lény.

Ezt a tágabb horizontot egy filozófiatörténeti bevezetés után három szerző – Hamvas Béla, Simone Weil és Pilinszky János – benyomásain keresztül fogom megközelíteni. A három személyiséget legfeljebb gondolkodásmódjuk elmélkedő-tépelődő jellege köti össze – ha nem számítjuk Pilinszky Simone Weil iránti csodálatát –, nézeteiket azonban nem lehet úgymond egy kalap alá venni. Sőt, e szerzők gondolkodásmódját egyenként sem lehet általában irányzatokhoz sorolni. Három egészen máshonnan érkező gondolkodóról van szó, akik filozófiai jellegű meglátásaikat eleve nem akarták sem rendszerbe foglalni, sem következetesen lezárttá tenni. Az élet magasabb, teljesebb összefüggéseinek megmutatásakor azonban – legalábbis, amikor én olvastam őket – mintha egymásnak felelgettek volna. A jelen gondolatsort sajátosan keresztény tanúságtételnek számolom, az említett nézőpontokon keresztül bemutatva a saját felismeréseimet. Az idézett szerzők gondolatai mentén haladva a filozófiától indulok, és aztán kicsit a költészet és az ihletettség területére kalandozom, remélve, hogy a megfogalmazott mondanivaló ezeken a síkokon vizsgálva is koherens marad az olvasó számára.

Filozófiatörténeti helyzetjelentés

Bevezetésképpen idézzük fel az egyetemes filozófiatörténet egy lényeges, a kérdés kapcsán releváns esemény-összefüggését. A személy fogalmát kutatva a filozófiai értelemben vett perszonalizmus kialakulására és annak idővel megformálódó keresztény értelmezésére gondolok. Emmanuel Mounier (1905–1950) a 20. századi ideológiák árnyékában, rövid élete során meghatározó életművet hátrahagyva, az emberről alkotott filozófiai elképzeléseket kívánta új összefüggésrendszerben bemutatni és elmélyíteni. Egy új politikai filozófia megalapozásaként – nagy hatást gyakorolva az akkor már virágzó perszonalista filozófiára is – 1936-ban közölte a *Kiáltvány a perszonalizmus szolgálatában* (*Manifeste au service du personalisme*) című írását, majd 1949-ben a *Perszonalizmus* (*Le personalisme*) című kötetét. Ezekben a 20. század civilizációs válságának kellős közepén egy személyközpontú, illetve közösségelvű humanizmus mellett foglalt állást. Bibliai megalapozottságú keresztény perszonalizmusát a kapitalista individualizmus fogyasztói megközelítése, a kollektívizmus, illetve a bürokrácia zsarnoksága és a technikai civilizáció okozta nihilizmus alternatívájaként dolgozta ki a személy, a közösség és a munka értékének védelmében.¹ Közösségelvű perszonalizmusának legfontosabb következtetései alapján a személy pszichofizikai létező, vagyis testi és lélektani összefüggéseiben ragadható meg; viszonyban van a környezetével, a természettel; nyitott a másik személy és a közösség felé a kommunikáció által;

¹ Vö. Goisis: Polo politico e polo profetico nel personalismo di Mounier, 59–62.

élete végéig keresi a saját célját és megnyugvásának lehetőségét; szabadság és önmaga feletti uralom jellemzi; illetve közösségi lény, aki a szokásai alapján intézményeket alakít ki.² Mounier hangsúlyozta, hogy a személyt nem lehet úgy meghatározni, mint valamilyen belső statikus lényeket, vagy a magatartásformáink mögött meghúzódó elvont alapelvet, hiszen ez még mindig az objektív lét, egy tárgy létmódja volna csupán. A személyt önmaga formálja meg. A kommunikáció és a kötődés által ismeri és ragadja meg önmagát a cselekvésben, mint a személlyé válás folyamatában.³ A személy tehát az egyetlen valóság, akit ismerünk, ugyanakkor belülről alakítunk. Nyitott a feltétlenre, sőt, valami módon maga is potenciálisan feltétlen. Mounier közösségelvű perszonalizmusa a személyt dinamikus valóságként, párbeszédre képes létezőként írta le, aki megnyílik mások felé, miközben önmaga szándékainak és céljainak is tudatában van, így végül képes felfogni a végtelenre nyitott saját létét⁴. Mounier a személy lényegének meghatározásakor egy, a saját közvetlen terét bőven meghaladó valósághoz kötötte az embert.

A *Kiáltvány* megjelenése évében publikálta Jacques Maritain (1882–1973) *Az igazi humanizmus (Humanisme integral)* című könyvét, melynek háttérében kitapintható Mounier hatása. A mű címének pontos magyar fordítása talán „teljes” vagy „integráns humanizmus” lehetne, ami már önmagában beszédes a most felvetett téma kapcsán. Maritain nyomán állítom, hogy a személyközpontú humanizmus – a kora-újkori humanizmus bevett megközelítése –, vagyis az a szemlélet, amely az embert állítja önmaga és a mindenség középpont-

² Vö. MONDIN: *Storia dell'antropologia filosofica*, 520.

³ Vö. MOUNIER: *Personalism*, ix–x.

⁴ Vö. INDELLICATO: *Mounier e la sfida etica del personalismo comunitario*, 79–101.

jába, végül a szabadság naturalista felfogásához és ennek következtében egy embertelen humanizmushoz vezet. E naturalista szabadságértelmezés az embert csak evilági összefüggéseinek viszonylagos szabadságában ragadta meg, csendben szemet hunyva az ember végtelenre való nyitottsága felett. A 19. század végén Jacob Burckhardt (1818–1897) dicsérte a reneszánsz szellemiséget, amely – ahogy ő fogalmazott – adekvát módon ragadta meg az egyént, „felszabadította az individuumot”.⁵ Egy emberöltővel később Nyikolaj Bergyajev (1874–1948) a svájci történést bírálva arról írt, hogy az ember lelkét sokkal inkább a középkor fedezte fel, amikor az embert a keresztény vallás és világnézet a mindenség középpontjába állította. Bergyajev maga is bírálta az említett naturalista felfogást, és a „reneszánsz sikertelenségéről”, annak mélységes elmentmondásairól és „önromboló dialektikájáról” írt, mivel az – egyébként a humanizmus igényével – elválasztotta az embert annak belső lényegétől és egyetemes távlataitól, elszakítva őt Istentől.⁶ Maritain hangsúlyozta, hogy az ember Isten képmása. Célkitűzése nem állt távol Heideggertől, aki a *Levél a humanizmusról* című szövegben úgy fogalmazott, hogy „az ember Isten közelében lakozik”⁷, illetve Henri de Lubac látásmódjától, aki kijelentette, hogy „az ateista humanizmus, ha teljesen megvalósul, embertelen humanizmus”.⁸ Már Bergyajev egy új humanizmus igényét fogalmazta meg tehát, melyhez csatlakozva Maritain így fogalmazott: „A világtörténelemnek már

⁵ Vö. BURCKHARDT: A reneszánsz Itáliában, 94–95.

⁶ Vö. BERGYAJEV: A történelem értelme, 85–95, vö. FRENYÓ: Jacques Maritain és a humanizmus keresztény eszméje, 7–19.

⁷ HEIDEGGER: Levél a humanizmusról, 326.

⁸ LUBAC: Le drame e l’humanisme athée, 52; valamint LUBAC: Isten útjain, 39–43.

csak egyetlen kiútja van: övezze a teremtményt Istennel való kapcsolatában igazi tisztelet és megbecsülés, mert mindent Istentől kapott; ez humanizmus, de teocentrikus humanizmus, onnan nő ki, ahol az ember gyökerei találhatóak, teljes humanizmus, a Megtestesülés humanizmusa”.⁹ Maritain az embert teljes egészében akarta tanulmányozni: természetében és tulajdonságaiban, képességeiben és tevékenységében, lényében és cselekedeteiben, testében és lelkében, önmagában és kapcsolataiban, természetes felépítésében, illetve történelmi beágyazottságában és a kegyelemmel való kapcsolatában. A *Három reformer (Trois Réformateurs)* című 1925-ben közölt könyvében Luther számlájára írta az individualizmus túlhangsúlyozását, miközben különbséget tett az individuum és a személy fogalma között. Míg az individuum emberi lényre, állatra, növényre és mikrobára egyaránt használatos, addig a személy lélekkel rendelkező, önálló és teljes szubsztancia, aki értelmes természetű és ura a saját cselekedeteinek. Miközben tehát az individualitás alapvetően az anyagi alkotóelemtől függ, addig a személyiség és annak lelki alkotóeleme megkülönbözteti az embert más élőlényektől, és képessé teszi arra, hogy önmagától a másik felé forduljon, szabadon és szeretettel.¹⁰ Maritain egy merőben antropocentrikus humanizmus helyett a középkori eszmevilágon nyugvó teocentrikus humanizmus távlatait akarta helyreállítani, érvényesítve azokat a szempontokat, amelyek alapján az embert önmaga szűk terét meghaladó összefüggésben tudjuk meghatározni. Felismerte, hogy ahhoz, hogy az emberről beszélni tudjunk, beszélünk kell Istenről is, mint az ember létének végső távlatáról. Mounier, Bergyajev és Maritain megnyitották az ember

⁹ MARITAIN: Az igazi humanizmus, 78.

¹⁰ MARITAIN: *Three Reformers*, 19–21; vö. WINSNES: Jacques Maritain, 161.

horizontját annak közvetlen összefüggésein túl olyan tágabb meghatározottságokra – és végül Istenre – amelyek alapján az ember egy integráns értelmezését tudták megadni. A szűkségletek és az önmegvalósítás fogságából a végtelenre irányították a tekintetünket, visszahelyezve az embert a régi, talán utoljára a középkor elméleteiben meglévő teljességbe.¹¹

Első kép: Hamvas Béla

Ebben az időben, ám egészen más indítatásból – a fent említett szerzők széles körű társadalmi fogadtatásától eltérően teljes magányban – kutatta az ember világának teljességét Hamvas Béla. Hogy Hamvas keresztény volt, arra számtalan szövege utal. Úgy vélem, ismerte és értette a kereszténységet. Mégis gyakran úgy fogalmazott: „Nem vagyok vallásos, nekem az egész kell.” Nézetei közel állnak a teozófiához vagy ahhoz, amit az általa gyakran idézett, a misztika kifejezőkészletét használó Jakob Böhme (1575–1624) krisztozófiának nevezett.¹² De, mint mondtam, tekintünk is el a pontos műfaji meghatározásoktól. Hamvas kereszténysége nem könnyen megragadható, de azt sem merném kijelenteni, hogy nem volt keresztény.

¹¹ Bergyajev ebben az összefüggésben a reneszánsz végéről és a középkor valamilyen formában való visszatéréséről, új középkorról beszélt. Vö. LUBAC: *Isten útjain*, 43.

¹² A 16. századtól újra feléledő misztikához kapcsolódó, ortodox evangélikus közegben született gyűjteményes munka kilenc „könyvecskéből” áll. БÖХМЕ: *Christosophia* avagy a Krisztushoz vezető út.

Az 1943–44-ben papírra vetett *Scientia sacrá*ban Hamvas a hatalomról beszélt, amely „nem egyéb, mint a sokaság világában a sokaság féken tartása a törvény erejével, fegyverrel, erőszakkal, ahogy éppen lehet, s ahogy a kényszer, az ananké parancsolja. A hatalom merő anyagi tett, s önmagában sem értelme, sem igazsága nincsen”.¹³ A hatalom világa a sokaság világa, a politikum, a jogok és a társadalmi nyilvánosság világa, melyben a szükség és a nyüzsgő zűrzavar uralkodik. Közösségi összefüggéseink világa, ahová az embert a szükségletei kötik. Ezen a szinten igényeinek kielégítése jelenti a személy méltóságának érvényesülését. Hamvas szerint így élnek „az anyagi természetben élő emberek”, akiknek sorsát „a hivatás, a testhez kötött öröm s a külsőségekkel járó becsvágy teljesen betölti”. Az ilyen ember „léte különösebb éberséget nem igényel”.¹⁴ Célját az egészség, a szaporodás és a táplálkozás jelenti. Akkor is, ha ezen a szinten jelen van a tiszta, polgári erkölcs igénye, a jó ízlésre vagy a humanitásra való törekvés, miközben némi önfegyelem, szociális érzék és komoly, józan ész is jellemzik a hétköznapi világában, a hatalom szorításában élő embert.¹⁵ Ehhez képest „a türelmes béke magánya”¹⁶ egészen más valóság, amely túl van a mindennapi összefüggéseken. A mindennapokban „hatalom van, erő van, tehetség van, rátermettség van, ügyesség van – de magasabb létszínvonal nincs”.¹⁷ Létezik azonban egy az ember életével szemben támasztott magasabb igény. Aki – Hamvas szavaival – úgymond a családfőnél – a mindennapi elkötele-

¹³ HAMVAS: *Scientia sacra*, II, 52.

¹⁴ HAMVAS: *Scientia sacra*, II, 82.

¹⁵ Kierkegaard-nál az emberi élet etikai stádiumának ide kapcsolása érdekes összefüggéseket kínálhat, melynek kibontására most nem vállalkozom.

¹⁶ HAMVAS: *Scientia sacra*, II, 57.

¹⁷ HAMVAS: *Scientia sacra*, II, 82.

zetségei felett éberem őröködő embernél – több óhajt lenni, annak a lét magasabb fokára kell lépnie. Nem is annyira magasabb tudásra, mint inkább szeretetre, mely magasabb létezés az anyagi természet összefüggéseiből és igényeiből már nem következik. Rendelkeznünk kell egy nagyobb kitekintéssel, és ez bizonyos értelemben az individualitás meghaladását követeli tőlünk. Mert az individuum az én anyagi, természeti, határolt és lezárt világában él. A polgári morál, a béke, a jogok és kötelességek, illetve a birtokló kapcsolatok összefüggésein túli világ az élet teljeseb valóságát kínálja. Hamvas gondolatait értékelünk azt hiszem, felesleges volna. Ő maga sem sokat törődött a rendszerekkel. A kommunizmus éve alatt szentendrei elszigeteltségében a publicitás reménye nélkül, valamiféle időtlenségben írt. Gondolatmenetét tovább nem is szeretném követni, mert ezen a ponton túl nem is tudok vele azonosulni. A polgári összefüggéseiben, kapcsolatrendszerében élő öntudatos individuum meghaladását azonban következetes igénnyel fogalmazta meg, és ezek a gondolatok most nagy segítségünkre vannak. Az igazi személyességben van tehát valami – állapíthatjuk meg az elhangzottak nyomán – ami az individualitáson túl meghaladja a társadalmi keretrendszerben élő, a turbához,¹⁸ a világ zajához tartozó és szükségleteiben önmeghatározást nyerő egyén összefüggése-

¹⁸ „A primordiális állapot elvesztésének következménye a lefokozott létezés. E lefokozott létezés eredménye a turba, amint Böhme mondja, vagyis a megzavarodás. A turba ez értelem, a morál és a testiség korrupciója: az elhomályosodott értelem, a bűn és a betegség”. HAMVAS: *Scientia sacra*, III, 10. Böhmétől talán ezeket a sorokat hoznám ide: „Mí más lenne ennek a vége, mint zavarodottság, nyugtalanság, állandósult szorongás és az akarat lázadása, amely zavarodottság aztán az ész egét formázza és képzí számodra az állatias és mulandó élvezetek és sóvárgások közepette, amit majd a halál felemészt, és sem az Egység szelíd szeretete, sem az egységes Kép nem ismerszik meg benne.” BÖHME: *Christosophia*, 219.

it. A személyben – erre ebben a pillanatban ébredünk rá – van valami magányos, valami, ami a csendhez és az elvonultsághoz köti. Ennek felfedezése vagy az ehhez való elemelkedés belső figyelmet igényel. Azért nevezzük ezt magánynak, mert az ember ekkor már nem a kapcsolatok ragaszkodó összefüggéseiben, tehát nagyobb szeretetben létezik.

A személyes ragaszkodás felszínes magatartását egyébként Avilai Teréz is elemezte, aki az *Önéletrajz*ban arról elmélkedik, hogy a szerzetesnek, aki komolyan belső életet kezd el élni, el kell szakadnia az ismeretségektől, az érzelmeiktől, a barátság jelentette kötelemektől. Krisztus maga tárta fel előtte egy látomásban e barátságok, e ragaszkodások hiábavaló voltát.¹⁹ Teréz persze egyáltalán nem volt barátság- vagy kapcsolattellenes. Nem a szeretet ellen beszélt valami hideg csendbe zárkózó szerzetesi magány érdekében. Ezt az is alátámasztja, hogy pár oldallal később arról elmélkedik ugyancsak az *Önéletrajz*ban, hogy a belső ima hívei a maguk fajta, belső életet élő emberekkel kell hogy mély barátságot kössenek, mégpedig azért, hogy egymást segíteni tudják ezen az úton. Teréz a felszínes barátságok bírálatakor éppen a kényelmet, a megihittséget kereső, azt bálványozó kapcsolatokat utasította el, mert az, aki az életét a szemlélődésnek szánta, nem oldhatja fel ezt a mélységet holmi sekélyes csevegésben.²⁰ Mintha a belső élet ezen magasabb szintjén a magány sajátos osztályrésze volna az Isten dolgait szemlélőnek. A mélység a politika, a társadalom, a szükségletek és a birtokló kapcsolatok felett bontakozik ki, valamiféle sajátos magányban. Az igazi humanizmust, vagy ha tetszik, az igazi perszonalizmust

¹⁹ AVILAI SZENT TERÉZ: *Önéletrajz*, 64–65; 74.

²⁰ Vö. Vörös István néhány vesssorával: „Mindig sokat beszélnek a kevésről, / csak egy kevés kéne kijutni innen, / de ezt már elhallgatják a kevésből, / épp ezzel fecsegnek ki mindent.” Vörös: *A túlvilág dúdolása*, 10.

keresve elérkezünk tehát a személynek, már a személytelenben kibontakozó sajátos összefüggésrendszeréhez. Ennek értelmezéséhez a következőkben Simone Weil gondolatait hívom segítségül.

Második kép: Simone Weil

Ugyancsak ezekben az években fogalmazta meg Simone Weil (1909–1943) az *Ami személyes, és ami szent* (*Le personne e le sacré*) című esszét (a szöveg 1943-ban jelent meg), amelyet a szerző a perszonalizmus bírálatainak szánt. Simone Weil platonikus orientációja egy önmaga által meghatározott keret. Többet az ő filozófiai gondolkodásáról ebben a szövegben aligha érdemes mondanunk gondolatainak filozófiai háttérét keresve. Annyit azonban mindenképpen meg kell jegyeznünk róla, hogy az ő tanúságtétele ízig-vérig evangéliumi. Simone Weil – marxista elkötelezettség felől érkezve és talán éppen abból fakadóan – mélyen értette meg a keresztény törődés eszményét, és eredeti módon fogadta be és fogalmazta meg Jézus tanítását, akkor is, ha hitének tartalma vagy éppen megkeresztelkedésének körülményei vitatottak és vitathatóak.

„Te nem érdekelsz engem” – „a te személyed nem érdekel engem”²¹ – kezdi az esszét Weil. Két mondat, melyek horizontja egészen más. Szerinte az első kimondhatatlan, mert kegyetlen és sebet ejt az igazságon. A második azonban kimondható. A második mondat nem okoz helyrehozhatatlan törést, nem sebz meg visszavonhatatlanul és maradandóan a másikat. A második mondat a személyiségről szól, és Weil

²¹ WEIL: *Ami személyes, és ami szent*, 68.

éppen a perszonalizmus ezen horizontját utasítja el. Ezen a szinten ugyanis a személyiség – ahogy ő fogalmaz – az 1789-es emberi jogi nyilatkozatban megfogalmazott jogokat jelenti, nem magát az embert. Ezek az ember jogi, polgári, társadalmi összefüggései. A második mondat csupán az ember viszonyaira, függéseire vonatkozik. Valami társadalmi, kölcsönös, elvárásokon és végső soron önmegvalósításon alapuló összefüggésrendszerre. Ez az individuum szintje. De, ahogy ugyancsak Hamvas fogalmazott, „az individuális én semmiféle szellemnek, semmiféle logosznak, ősválóságnak nem megnyilatkozása”.²² Ez az „enyém” világa csupán, a birtoklásé, a gátlástalan élvezeté. A személyt a világhoz kötött összefüggéseire redukálni azonban nem elegendő. Ez csak a naturalista humanizmus horizontja. Ehhez nincs köze Istennek, ezért az ember tere beszűkül, a számára lehetséges teljességet pedig elveszük tőle. Weil érvelésében itt van egy nagyon fontos, ugyanakkor nehezen értelmezhető észrevétel, ami finoman egybecseng egyes fenti következtetésekkel is. Weil azt írja, hogy „az, ami szent, távolról sem a személyünk, hanem épp az, ami emberi lényünkben személytelen. Mindaz, ami személytelen az emberben, szent. És egyedül az szent”.²³ Személytelen abban az értelemben, hogy a kötődések rabságából a tiszta figyelem emelkedettségébe érkezve egyedül marad az ember, és nem kötődik görcsösen senkihez és semmihez. Ez már nem a társadalmi és polgári viszonyaink, a közösségi életünk szintje. Itt elemelkedtünk ezektől a kötődésektől. E személytelenség oka és alapja pedig valahol ott keresendő, amit Vető Miklós a Simone Weil vallásos metafizikájáról írt dolgozatában így fogalmazott meg: „A Fiúistennek semmi-

²² HAMVAS: *Scientia sacra*, II, 48.

²³ WEIL: *Ami személyes, és ami szent*, 73.

féle kapcsolata sincs az erővel és a hatalommal, semmi szerepe nincs az anyagi világban bekövetkező történésekben”.²⁴ Ennek a személytelenségnek a mintája Isten személytelensége. Ha ugyanis Isten teljességgel személyes volna, akkor egy ponton túl róla a tökéletességet nem állíthatnánk. A személyesség korlátozott és kötődések által lehatárolt. A személytelen tökéletesség Weil szerint elengedhetetlen Istenben, mert ő szeret ugyan, de nem úgy szeret, ahogy én szeretek, hanem ő maga a szeretet.²⁵ A szeretetem személyes, de Isten szeretete, amely ezt meghaladja, ilyen értelemben személytelen. Ezért, ha a másik embert Istenben szeretem, akkor az a szeretet is személytelen lesz, mert nem ejti rabságba a kötődés, a birtoklás, az önző ragaszkodás. Nem állítom, hogy megértettem, amit Weil a személytelenségről mondott, és azt sem állítom, hogy amit megértettem, azzal egyetértek. Inkább csak annyit állítok, hogy az elemelkedettségnek ez a szempontja mélyen támasztja alá azt, amit a személy nem megrövidített meghatározásának és teljes megértésének érdekében mondani szeretnék. Számomra úgy tűnik, hogy a személytelenség ilyen állítása nem feloldódás a semmiben, sokkal inkább – paradox módon – a személyesség isteni szintjének a megfogalmazása. És a teljes ember képéhez hozzátartozik, hogy a személy minderre az isteni teljességre nyitott. Ha ezt nem állítjuk róla, akkor maradunk a most bírált reduktív humanizmus keretei között.

²⁴ VETŐ: Simone Weil vallásos metafizikája, 27.

²⁵ Weil a smaragd képét használja. Isten nem úgy szeret, ahogy én szeretek, hanem úgy, ahogy a smaragd zöld. Mert az nem zöld, hanem maga a zöld. Vö. CABAUD: Simone Weil, 244–245.

Az ehhez a létállapothoz való megérkezés útja lehet a kivételes figyelem. És érdekes módon ez a figyelem is egyedül a magányban lehetséges. „A valódi figyelem – írja Weil – sosem születik meg azokban, kik saját maguk, mint a kollektivitás egyik tagját tekintik saját magukat, mint egyik tagját bármiféle ‘mi’-nek”.²⁶ A kollektivitás nem szent, a sokaság legtöbbször hömpölygő üresség. A ‘mi’, a tömeg és a csoportos meghaladása a szent, amely egyetemes és ilyen értelemben személytelen. Ennek útja a kivételes belső figyelem, a csendes magány útja.

„Az emberi lét nem térhet ki a kollektív vonzása elől, csak ha a személyes fölébe emelkedik, hogy a személytelenbe hatoljon. Ekkor föltűnik valami benne – egy parcella a lélekben –, amely fölött a kollektívnek már nincs többé hatalma. Ha pedig gyökeret is tud eresztetni a személytelen jóban, vagyis erőt tud meríteni belőle, oly állapotba kerül, hogy valahányszor kötelességének érzi – anélkül, hogy egy másik kollektivitásra kéne támaszkodnia –, szembeszegezhet bármiféle kollektivitással egyféle magasrendű erőt, mely jóllehet kicsiny, de reális”.²⁷

Aki eljutott az önreflexió ezen szintjére, az onnantól minden egyes emberért felelősnek érzi majd magát. „Felelősnek, de nem azért, ami személyes bennük, hanem azért, hogy segítse mindazt, amit személyiségük befed: a törekeny átjáró-utakat, a lehetőségeket a személytelenbe”.²⁸ A felelősségben idáig eljutni azt jelenti, hogy nem a másik személyéhez való ragaszkodás a fontos, hanem a másik szeretete, amely tiszta és mély, és ami szent. A figyelem útját folytonosan az a veszély fenye-

²⁶ WEIL: Ami személyes, és ami szent, 75.

²⁷ WEIL: Ami személyes, és ami szent, 76–77.

²⁸ WEIL: Ami személyes, és ami szent, 77. Vö. KROGMANN: Simone Weil in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 138.

geti, hogy a tömeg – a jog uralma, a közélet, a nyilvánosság, a harsogó kor – elnyomja a személyt, a személy pedig – kötődéseinek építése és megóvása érdekében – beleveti magát a tömegbe. Az ettől való emelkedés azonban már jóval több, mint Thoreau walden-tavi magánya, de Tolsztoj időskori remeteéleténél is több, úgy hiszem. Nem kivonulás a közösségből, nem menekülés a világtól és nem is a személytelenségben való feloldódás, hanem felemelkedés Istenhez, és ezen keresztül valódi visszatérés az emberhez, a szeretet legmélyebb rétegének megélése.

Harmadik kép: Pilinszky János

A száz éve született Pilinszky János (1921–1981) „jószerével egymaga kanonizálta Simone Weilt a magyar eszmetörténetbe”.²⁹ Költő vagyok és katolikus, vallotta önmagáról. Mély és hitvalló keresztény meggyőződését azt hiszem, tőle sem vitathatjuk el. A *Teremtő képzelet sorsa korunkban* című, 1970-ben, Párizsban elhangzott szövegében Pilinszky töpreng a művészet, a költészet sorsáról és hitelességének kritériumairól. Ha a költészetet a teremtés realitásaként értelmezzük, akkor manapság „a narcisztikus elemek tükör-korszakát éljük...”, amely a látszat stiláris bizonyosságát elébe helyezi a világ önfeledt inkarnálásának”.³⁰ A költészetben a látszat csupán stiláris siker, a szavak bravúros elrendezése. De nem több. Ezen a szinten azonban még csak tükör által, így homályosan látunk. Azt hiszem, fontos lehet a kifejezés: önfeledt. Önfeledt

²⁹ HALMAI: *A megtérés művészete*, 10.

³⁰ PILINSZKY: *A „teremtő képzelet” sorsa korunkban*, 83.

az, aki megfelejtkezett önmagáról, aki érdektelen. Aki nem csupán az összefüggések látszatában, hanem a valóságban szeretne élni. Aki a látszatlét helyett a teljes lét horizontját akarja elérni. Az ilyen embernek pedig ajánlatos kitekintnie a tükörből, a puszta stílus felszínes látszatvilágából.³¹ Pilinszkyról tudjuk, hogy vallásos, ontológiai témaválasztásai során polemizált a nyugati festészet reneszánszsal megindult tendenciáival. (Talán éppen az emberközpontú humanizmus bírálata ez?) Tudta ugyanis, hogy a valóság nem intellektuális reflexió nyomán válik hozzáférhetővé, hanem a tiszta figyelem által. Ez nem az individuum figyelme, hanem annál magasabb. Inkarnáció. Mozdulatlan elköteleződés. *Imitatio Christi*. Ez az alázatban elérhető létteljesség lehetősége, a valóság a látszaton, a tényeken túl. „A trecentóban a festészet figurái hirtelen megmozdultak, s egészen a barokkig viharoztak. Ezzel szemben az ikonok mozdulatlanok maradtak, és csak az intenzitás hullámzott mögöttük”.³² A reneszánsz emberközpontú humanizmus. Az ikon tiszta, mozdulatlan figyelem. Érezheti az ember ezt a feszültséget Andrei Tarkovsky életművében is, különösen az életmű végén Itáliában forgatott *Nosztalgiában*, ahol valahogy a trecento életereje erőtlennek bizonyul a nosztalgikusan óhajtott ikonhoz (az orosz kultúrához) képest. A művészetből vett példák arra figyelmeztetnek, hogy a valódi lét tiszta és emelkedett. Még akkor is, ha „a beláthatatlan világból – ahogy a Sheryl Suttonnal folytatott fiktív beszélgetésében írja – csak helyi,

³¹ Vagy úgy is fogalmazhatnánk – maradv a tükör metaforájánál –, hogy őszintén bele kell néznie abba a tükörbe, amelyet a Jakab levél 1,23 szerint az evangélium jelent, mert az a tükör valóban az igazságot mutatja önmagunkról és a világról is.

³² Pilinszkyt idézi BURJÁN: Pilinszky, Rilke és az ikon, 26.

provinciális áttekintést lehet adni”.³³ Nem egy helyen írja azt is, hogy Isten időről időre átvérzi a történelem szövetét. Egyedül ő az, aki nem papírra, hanem az események szövetére ír. Ennek kellene megtörténnie a költészetben, de a költők sokszor csak úgymond tükörirodalmat képviselnek: írnak a kalandról, a szerelemről és a sikerről, vagyis az ember mindennapi és rövid távú megéléseiről, de nem érkeznek meg a valósághoz. Mi, emberek élünk, legtöbben a kaland és a siker vonzásában, nem érkezünk meg a teljesség szemlélésére. A kalandban, a sikerben, a helyi provinciális áttekintésekben érvényesül az individuum. De a személy nem tud szárnyat bontani. A mélység egyszerűséget kíván, melyet nem elég szeretnünk és dicsérnünk, hanem „magunknak kell önfeledtségbe visszatalálnunk”.³⁴ Ez testvéri csönd, melyet semmiféle zajjal nem lehet elnémítani. Ez nem a közügyek taglalása, nem horizontális létezés. A „valódi engedelmesek” csöndje, „akik mindenkor mindenről tudtak, s tájékoztattak”.³⁵ Azoké, akik nem a polgári valóság individuális összefüggéseiben éltek, hanem a szeretet személyesség-felettségében. „Mozdulatlan és totális elkötelezettség”.³⁶ Azt hiszem, mindezekkel az észrevételekkel Pilinszky ugyancsak a személynek azt a legtágabb horizontját fedezte fel, amit eddig meg akartam mutatni.

Egy helyen Pascalt idézi, azzal kapcsolatban, hogy az önző ember nem bírja az egyedüllétet, „az önző ember nem tud

³³ PILINSZKY: Beszélgetések Sheryl Suttonnal, 122.

³⁴ PILINSZKY: A „teremtő képzelet” sorsa korunkban, 86.

³⁵ PILINSZKY: A „teremtő képzelet” sorsa korunkban, 86.

³⁶ PILINSZKY: *Ars poetica* helyett, 88.

magá maradni”.³⁷ „Hihetetlenül bírom a magányt.”³⁸ Pascal szerint csak az önző ember szenved”.³⁹ A személyest görcsösen szorító ember ragaszkodik a másikhöz, kapaszkodik belé. A szent figyelemben, a csendben élő ember ilyen értelemben él a magányban: nem köti magához a szeretett személyt, nem saját magáért szeret mást. „Egyedül a felebaráti szeretet képes a nem ítélkezésre”⁴⁰ – írta Pilinszky 1971-ben az *Új Emberben*, ez pedig az a szint, ahol érvényét veszti a személyes ragaszkodás, és előtérbe lép a szent törődés. Máshol így fogalmaz: „egyedül az ellenség szeretete egyesít”. „A harc tévedés”.⁴¹ A harc a turba része, míg a szeretet a szenthez tartozik. Önközpontúságon, emberközpontúságon túli ajánlat. Ebben az emelkedettségben nyitottá válik az ember a saját létének teljes valóságára, arra a végtelenre, amelyet Istennel találkozásként él meg. Ez a szeretet ragyogó teljessége. (Ebben az összefüggésben jelenthetjük ki, hogy „az ima a legtisztább ’létsík’. Nem kíván mások számára is lenni: önmagában hordja realitását”.⁴²) Ezen a ponton, Pilinszky felismeréseinek keresztül érkezünk meg ugyanoda: a személytelenségben megtapasztalt legmélyebb személyesség szintjére, ahol az ember legtágabb valósága fedezhető fel.

³⁷ PILINSZKY: Katolikus szemmel, in *Új Ember*, 1968. február 25. Idézi HALMAI: A megtérés művészete, 38.

³⁸ Jelentis István egy tévéinterjúban emlékezett vissza arra, hogy Pilinszky nem egyszer napokra bezárkózott az elsötétített lakásába, és nem érintkezett senkivel. Nem akart figyelni az időre és a napszakokra sem, teljesen az időtlenségben akart dolgozni, a nap ritmusát figyelmen kívül hagyva.

³⁹ PILINSZKY: Levél Baitz Máriának, Velem, 1979. március 27. Idézi HALMAI: A megtérés művészete, 43.

⁴⁰ PILINSZKY: Ne ítéljete (Új Ember, 1971. szeptember 5). Idézi HALMAI: A megtérés művészete, 16.

⁴¹ PILINSZKY: A címzett „ismeretlen” (Új Ember, 1979. július 15). Idézi HALMAI: A megtérés művészete, 19.

⁴² Pilinszky-t idézi HALMAI: A megtérés művészete, 60.

Tanulság

Végigjárva most az esetlegesen kiválasztott, ám szervesen egymáshoz kapcsolódó szerzők és gondolatok kínálta utat, Mounier, Maritain, Hamvas, Weil és Pilinszky voltak a vezetőim. Megállapítottam, hogy a jogokért küzdő perszonalizmus és a mások magunkhoz szorításában megnyilvánuló személyesség kevésnek tűnik. Az emberközpontú gondolkodást bírálva jutottam el tehát odáig, hogy a valódi személyesség éppen az ember önközpontúságának meghaladása után mutatkozik meg. Abból indultam ki, hogy az ember teljes horizontját, legteljesebb létsíkját szeretném keresni. A célom az volt, hogy magam is elemelkedjem attól, ami evilági, mert azt mindig a félelem kényszere hatja át. A szeretetben nincs félelem. Az individuum szűkös félelmétől indulva kell megérkeznünk a személy szabadságára. A személy tere a valóság teljességének a tere, Isten közelségének a megélése, és jóval teljesebb létsík, mint a polgári morál, az érvényesülés vagy az emberi jogok – egyébként kitüntetetten fontos, ám nem egyetemes – síkja. Szerettem volna rámutatni arra, hogy a poszthumanizmus és transzhumanizmus korában az emberre vonatkozó kérdésfeltevés mennyire fontos és aktuális. Ehhez pedig eleve feltételeznünk kell, hogy az emberre mint kitüntetett létezőre vonatkozó kérdés értelmes, és hogy az ember végső soron a feltétlen része.⁴³

⁴³ Ezzel kapcsolatban érdemes továbbgondolni Johannes Hartl keresztény emberképre vonatkozó következtetéseit. Hartl könyvét és előadásait ugyan nem a szoros értelemben vett tudományos megközelítés jellemzi, de abban a korban, amikor például Yuval Noah Harari felvetései kihívást intéznek az ember itt megfogalmazott megközelítésével szemben, Hartl válaszai éppen ezen a szinten erősek. HARTL: *Eden Culture*.

Irodalomjegyzék

- AVILAI SZENT TERÉZ: Önéletrajz, in *Jézusról nevezett Szent Terézia összes művei* (ford. Szent Teréziáról nevezett Ernő atya), Budapest 1928.
- BERGYAJEV, Ny.: *A történelem értelme* (ford. Szűcs O.), Budapest 1994.
- BÖHME, J.: *Christosophia avagy a Krisztushoz vezető út* (ford. Makovnik P.), Budapest 2021.
- BURCKHARDT, J.: *A reneszánsz Itáliában* (ford. Elek A.), Budapest 1978.
- BURJÁN Á.: Pilinszky, Rilke és az ikon, in *Irodalmi Magazin* 9 (2021/3) 26–29.
- CABAUD, J.: *Simone Weil. A Fellowship in Love*, London 1964.
- FRENYÓ, Z.: Jacques Maritain és a humanizmus keresztény eszméje, in Frenyó Z. – Turgonyi Z. (szerk.): *Jacques Maritain. Tanulmányok*, Budapest 2006, 7–19.
- GOISIS, G.: Polo politico e polo profetico nel personalismo di Mounier, in G. D’Acunto, – A. Meccariello (szerk.): *Mounier. Persona e comunità*, Napoli 2018, 57–78.
- HALMAI T.: *A megtérés művészete. Írások Pilinszky Jánosról*, Budapest 2021.
- HAMVAS B.: *Scientia sacra*, II, Budapest 2015.
- HAMVAS B.: *Scientia sacra*, III, Budapest 2015.
- HARTL, J.: *Eden Culture. Ökologie des Herzens für ein neues Morgen*, Freiburg – Basel – Wien 2021.
- HEIDEGGER, M.: Levél a humanizmusról (ford. Bacsó B.), in *Uő. Útjelzők*, Budapest 2003, 293–334.
- INDELICATO, M.: Mounier e la sfida etica del personalismo comunitario, in G. D’Acunto – A. Meccariello (szerk.): *Mounier. Persona e comunità*, Napoli 2018, 79–101.
- KROGMANN, A.: *Simone Weil in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1970.
- LUBAC, H.: *Isten útjain* (ford. Somorjai G.), Budapest 1995.
- LUBAC, H.: *Le drame e l’humanisme athée*, Párizs 1944.
- MARITAIN, J.: *Az igazi humanizmus* (ford. Turgonyi Z.), Sárospatak – Budapest 1996.
- MARITAIN, J.: *Three Reformers. Luther – Descartes – Rousseau*, Washington – New York – London 1928.
- MONDIN, B.: *Storia dell’antropologia filosofica*, II, Bologna 2002.
- MOUNIER, E.: *Personalism*, London 1950.
- PILINSZKY J.: *Ars poetica helyett*, in *Pilinszky János összes versei*, Budapest 1998, 87–90.

-
- PILINSZKY J.: A „teremtő képzelet” sorsa korunkban, in *Pilinszky János összes versei*, Budapest 1998, 82–86.
- PILINSZKY J.: Beszélgetések Sheryl Suttonnal. Egy párbeszéd regénye, in *Uő.: Széppróza*, Budapest 1998, 113–178.
- VETŐ M.: Simone Weil vallásos metafizikája, Budapest 2005.
- VÖRÖS I.: A túlvilág dúdolása, in *Uő.: Nem ti kussoltok*, Budapest 2021, 7–16.
- WEIL, S.: Ami személyes, és ami szent (ford. Reisinger J.), in Reisinger J. (szerk.): *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, Budapest 1983, 68–102.
- WINSNES, A. H.: *Jacques Maritain. Saggio di filosofia cristiana*, Torino 1960.

A gyermekkeresztség megengedettségi feltételei: a szülők erkölcsi életének kérdése

BAKÓ LÁSZLÓ

Pontificia Università Gregoriana – Facoltà di Diritto Canonico, Roma (IT)
bakolaszlo@icloud.com

***Title:** Conditions for Licency of Infant Baptism: the Question of the Moral Life of the Parents*

***Abstract:** The present paper discusses the conditions for licency of infant baptism in the case of parents whose moral life has deviated from the moral norms of the Church. We examine the situation of parents living together, divorced and (re)married only in a civil marriage and some other „irregular” difficult cases, such as people living in non-heterosexual partnerships and/or those from the LGBT community. This article focuses primarily on updating the Church’s legislation in this regard, analysing and evaluating it in the light of the difficult situations of the families today. In doing so, I endeavour to interpret the requirements for the licency contained in the §1 of can. 868 of the 1983 Code of Canon Law (CIC/1983) in such a way that they can be applied to the irregular situations of families in today’s society. At the end of the study, I conclude with a recommendation: with a differentiated baptismal practice*

the priests could adequately distinguish between situations, evaluating each case individually.

Keywords: *sacraments; sacramental law; baptism; infant baptism; licity; divorced; (re)married and irregular parents.*

1. Bevezető

Jelen tanulmányban a gyermekkeresztségi megengedettségi feltételeivel foglalkozunk. A tanulmány abban az esetben tárgyalja a megengedettségi feltételeket, amikor olyan szülők kérik a keresztséget gyermekeik számára, akik erkölcsi élete eltávolodott az Egyház morális normáitól. Az eltávolodás jelentheti az együtt élő, elvált és csak polgári házassági kötelékben (újra)házasodott szülők állapotát, valamint azoknak a szülőknek/pároknak is a különböző helyzeteit, melyeket egyházi berkekben legtöbbször csak „rendellenesnek”, illetve „szabálytalannak” (*irregularis*) szoktunk minősíteni.

A tanulmány egyik kiindulópontja az 1983-as Egyházi Törvénykönyv (CIC/1983) 868. kán. 1. §-a, mely a gyermekkeresztség megengedettségi feltételeivel foglalkozik; a másik kiindulópont pedig a Hittani Kongregáció (SCDF) által 1980-ban kiadott *Pastoralis actio* című instrukció, mely elismerte, hogy a gyermekkeresztséggel kapcsolatos fő probléma abban áll, hogy sok keresztény, akit csecsemőként kereszteltek meg, felnőttként elhagyja a hitét.¹ Az instrukció hangsúlyozza

¹ Vö. SCDF: *Pastoralis actio*, 1–2; DALY: *Canonical Requirements on the Part of Parents*, 151; INSERRA: *Ha ancora un senso il battesimo dei bambini?*, 7–155; BUA: *Battesimo e Confermazione*, 438.

a megújult lelkipásztori erőfeszítések szükségességét is,² és két alapelvet jelöl meg a megvalósításához: a keresztség szükségességét és a garanciák fontosságát a megkereszteltek hitben való nevelésére.³ A tanulmányban tehát azt kívánom megvizsgálni, hogy ez a két alapelv hogyan alkalmazható a keresztséget kérő szülők/párok fent említett helyzetekben. Továbbá arra a kérdésre is megpróbálok választ adni, hogy ezekben a helyzetekben el kell-e halasztani, illetve meg kell-e tagadni a keresztséget vagy sem.

Napjainkban a családok helyzetét nem könnyű megítélni és kategorizálni. Kérhetik a keresztséget olyan szülők, akik valamikor megkeresztelkedtek, viszont nem élnek olyan keresztény életet, amely garantálni tudná a gyermek hitben való nevelését; és olyan „szabálytalannak” kikiáltott szülők is kérhetik a keresztséget, akiknél a látszat ellenére megvalósulhat a gyermek katolikus nevelése.⁴

² Vö. SCDF: *Pastoralis actio*, 27. Lásd még: Jacobs: *Le baptême des petits enfants*, 237–268.

³ Vö. SCDF: *Pastoralis actio*, 28.

⁴ Vö. CASPANI: *Per primi i bambini?*, 118–120, 151–160; CASPANI: *Rinascere dall'acqua e dallo spirito*, 242; READ: *Unauthorised Baptism*, 54–58; LINAO: *The Deferral of Baptism*, 279–288; O'CONNEL: *Baptizing the Children of Lapsed Catholics*, 539–542; REDMOND: *Infant Baptism*, 79–89; INIESTA: *Pastoral del bautismo*, 105–109; MAMBRILLA: *El bautismo en un medio no-practicante*, 289–326; LAURENTIN: *Attitudes et tendances pastorales*, 480–96; LECUYER: *L'Enfant est baptisé*, 21–37; SARTOR: *Il battesimo dei bambini*, 1–17; HOUSSIAU: *Le baptême*, 3–135; JACOBS: *Le baptême des petits enfants*, 349–432.

2. Együtt élő, elvált és csak polgári házasságban (újra)házasodott szülők

Az olyan szülők helyzetét, akik egyházi házasság nélkül együtt élnek (polgári kötelékkel vagy anélkül), vagy akik elváltak és csak polgári házasságot kötöttek, általában „szabálytalannak” szoktuk nevezni.⁵

Először is különbséget kell tennünk a házasságon kívüli kapcsolatban élő szülők és a már elvált, de csak polgári házasságot kötött szülők között. Azok a szülők, akik csak együtt élnek, és még nem döntöttek arról, hogy összeházasodnak-e vagy sem, olyan evangelizációs lelkipásztori lehetőséget rejtenek magukban, ahol a lelkipásztor megmutathatja nekik az ellentmondást a keresztség kérése és a saját helyzetük között, amelyben a házastársi szeretetet (még) nem a saját keresztségüknek megfelelő módon élik meg.⁶

A Katolikus Egyház Katekizmusa, Szent II. János Pál pápa tanításával összhangban⁷ meglehetősen negatív, de ugyanakkor reális képet ad a párok manapság divatos *szabad együttélése*ről, az úgy nevezett szabad szerelemről:

Szabad szerelemről akkor beszélünk, amikor egy férfi és egy nő nem hajlandó jogi és nyilvános formát adni kapcsolatuknak, amely a szexuális intimitást is magába foglalja. Az elnevezés megtévesztő: mi értelme lehet egy olyan szerelemnek, melyben a személyek nem kötelezik el magukat, és ezzel a másíkba, önmagukba vagy a jövőbe vetett bizalom hiányát nyilvánítják ki? A kifejezést különböző állapotokra is használják: ágyasság (lat. *concubinatus*),

⁵ Vö. PADOIN: *Battezzati in un solo spirito*, 182; JAKUBIAK: *The Founded Hope*, 499–500; CELEGHIN: *Considerazioni*, 76–102.

⁶ Vö. PADOIN: *Battezzati in un solo spirito*, 182.

⁷ Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Familiaris consortio*, 181–182.

a házasság mint ilyen elutasítása a hosszú időre való elkötelezettség képtelensége. Mindezek a helyzetek sértik a házasság méltóságát; lerombolják a család eszméjét; gyöngítik a hűség iránti érzéket. Ellentétesek az erkölcsi törvénnyel: a szexuális aktus kizárólagos helye a házasság; ezen kívül mindig súlyos bűn és kizár a szentáldozás közösségéből. (KEK 2390)

A Katekizmus pontosan arról beszél, hogy a szexuális intimittással járó köteléknek nem szabad jogi és nyilvános formát adni. A *szabad szerelem* kifejezés különböző helyzeteket foglal magában: ágyasság, a házasság mint olyan elutasítása, a hosszú távú elköteleződésre való képtelenség. A Katekizmus szerint mindezek a helyzetek a házasság méltósága ellen való vétésnek minősülnek, és ellentétesek az erkölcsi törvénnyel.

A Katekizmusban használt kemény szavak ellenére sokan egyetértenek abban, hogy a jelenlegi társadalmi környezetben a szülők szabálytalan helyzete önmagában nem elégséges jele a hit súlyos hiányának.⁸ Ferenc pápa, aki az *Amoris laetitia*-ban nemcsak az ideális család helyzetét, hanem a mai családok valóságát és kihívásait is bemutatja,⁹ hangsúlyozza, hogy a szü-

⁸ Vö. CASPANI: *Per primi i bambini?*, 169–170; PADOIN: *Battezzati in un solo spirito*, 182; DALY: *Canonical Requirements of Parents*, 429–434.

⁹ Vö. FERENC PÁPA: *Amoris laetitia*, 32–57, különösképpen a 78. pont: „Krisztus tekintete – akinek fénye megvilágosít minden embert (vö. Jn 1,9; Gaudium et spes, 22) – inspirálja az Egyház lelkipásztori gondoskodását azon hívők felé, akik egyszerűen együtt élnek, vagy csak polgári házasságot kötöttek, vagy újránházasodott elváltak. Az isteni pedagógia perspektívájában az Egyház szeretettel fordul azokhoz, akik tökéletlen módon vesznek részt életében: velük együtt kéri a megtérés kegyelmét, bátorítja őket, hogy tegyék a jót, szeretettel viseljék egymás gondját, és álljanak annak a közösségnek a szolgálatába, amelyben élnek és dolgoznak. (...) Amikor egy kapcsolat nyilvános kötelék által jelentős stabilitásra tesz szert – és emellett a feleket mély szeretet köti össze, felelősséget éreznek gyermekeik iránt, és van képességük a megpróbáltatásokon való felülemelkedésre –, akkor alkalmasnak tekinthető arra, hogy – ahol ez lehetséges – kísérést kapjon a házasság szentsége felé.”

lők mellett a keresztyén közösségek is arra hivatottak, hogy támogatást nyújtsanak a gyermekek nevelésében.¹⁰ Ferenc pápa felidézi a *Pastoralis actio* két pontját,¹¹ és aktuális kontextusba helyezi őket: éppen a legnehezebb helyzetekben van nagy szükség mind a keresztszülők, mind a plébániai közösség segítségére.¹²

Az *Amoris laetitia* 8. fejezetében, amelynek címe: *A törékenység kísérése, megkülönböztetése és integrálása*, Ferenc pápa meghívást intéz mindazokhoz, akik „irreguláris” életet élnek, hogy vegyenek részt az egyház életében, mert „Isten kegyelme az ő életükben is működik, megadva nekik a bátorságot a jó megtételére, az egymással való szeretetteljes törődésre és hogy szolgálatára legyenek a közösségnek, amelyben élnek és dolgoznak”.¹³ A pápa arra is felkéri a lelkipásztorokat, hogy ezekben a helyzetekben értékeljék a szeretet azon jeleit, amelyek valamilyen módon Isten szeretetét tükrözik, és igyekezzenek azokat az evangélium fényében a házasság és a család teljessége felé vezető út lehetőségévé alakítani.¹⁴ A „szabálytalan” házaspárok közösségbe való integrálásának szükségességéről szólva Ferenc pápa hangsúlyozta, hogy „ez az integrálás szükséges gyermekeik gondozása és keresztyén nevelése szempontjából is, akiket a legfontosabbnak kell tartani”.¹⁵ Ha mindezt a csecsemőkeresztelés megengedettségeire alkalmazzuk, akkor világossá válik, hogy Ferenc pápa gondolkodásában a keresztség még a „szabálytalan” szülők esetében sem elutasítandó, hanem jól elő kell készíteni és be kell illeszteni a családok és az egyház életé-

¹⁰ Vö. FERENC PÁPA: *Amoris laetitia*, 279.

¹¹ Vö. SCDF: *Pastoralis actio*, 32–33.

¹² Vö. GRONCHI: *Consulenze e accompagnamento*, 33–41; TREVISAN: *Il battesimo dei bambini*, 138–139.

¹³ FERENC PÁPA: *Amoris laetitia*, 291.

¹⁴ Vö. FERENC PÁPA: *Amoris laetitia*, 294.

¹⁵ FERENC PÁPA: *Amoris laetitia*, 299.

be, ami azonban magának a keresztségnek az elhalasztását is maga után vonhatja, viszont ez soha nem lehet végleges. Ezt az álláspontot az *Amoris laetitia* 305. pontjában és a 351. lábjegyzetében is megtaláljuk,¹⁶ ahol a pápa a megkülönböztetés fontosságáról beszél, amely abban segíthet, hogy az Egyház segítségével új utakat találjunk az Istennek való válaszára, valamint a kegyelemben és szeretetben való növekedésre.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a „szabálytalan” szülők helyzetében a *Pastoralis actio* két alapelve érvényesül; ebben az esetben viszont nehezebb a második alapelvet az elsőnek alárendelni, mert nagy a bizonytalanság a katolikus nevelés garanciáit illetően. Következésképpen még a fent említett esetben sem szabadna azonnali elutasításra vagy automatikus elhalasztásra gondolni, bár az elhalasztás lehetősége ebben a helyzetben minden bizonnyal sokkal gyakoribb, mint például a hitüket élő szülők esetében. Természetesen itt is a lelkipásztoroknak kell valódi ítélőképességgel és bölcsességgel cselekedniük, esetről esetre értékelve a helyzetet.

3. Egyéb mai nehéz helyzetek

Napjaink nehéz helyzeteit is nevezhetjük „szabálytalannak”, főként azért, mert az érintett párok olyan életet élnek, amely nincs összhangban a keresztyén erkölcsökkel. Azonban reálisan fel kell ismernünk azt is, hogy ez a jelenség egyre gyakoribb a mai lelkipásztori valóságunkban.¹⁷

¹⁶ Vö. KASPER: Il messaggio di „Amoris laetitia”, 3–73; PORRECA: Eucaristia e divorziati risposati, 7–91.

¹⁷ Vö. ORTIZ GRACIA: El bautismo, 169.

A mai nehéz helyzetek közé tartoznak azok a szülők is, akik *nem hívők, talán ateisták vagy ellenségesek a kereszténységgel szemben*, de mégis kérik gyermekük megkeresztelését. Ezen szülők helyzete – a katolikus nevelés garanciáit biztosítva – véleményem szerint a hitetlen és csak alkalmanként gyakorló szülők helyzetéhez hasonlítható.¹⁸

A másik nehéz élethelyzet a nem heteroszexuális élettársi kapcsolatban élők és/vagy az LMBT közösséghez tartozók kérdése.¹⁹ A homoszexuális hajlamokkal rendelkező személyekkel kapcsolatban a Katolikus Egyház Katekizmusa kimondja, hogy a homoszexualitás pszichés eredete továbbra is megmagyarázhatatlan. A Szentírásból kiindulva a Katekizmus a homoszexuális kapcsolatokat súlyos erkölcstelenségnek, a homoszexuális aktusokat pedig eredendően rendellenesnek tartja, mivel a szexuális aktusból kizárják az élet ajándékát, és ezzel ellentétesek a természetjoggal.²⁰

A Katekizmus azt is kimondja, hogy a homoszexuális hajlamokkal rendelkező személyeket tisztelettel, együttérzéssel, szelídséggel kell elfogadni; kerülni kell a diszkrimináció minden formáját. A homoszexuális hajlamokkal rendelkező emberek arra kapnak meghívást, hogy „valósítsák meg életükben Isten akaratát, és amennyiben keresztények, egyesítsék az Úr

¹⁸ Vö. CASPANI: *Rinascere dall'acqua e dallo spirito*, 236–237; BAKÓ: *A gyermekkeresztség megengedettségi feltételei*, 247–257.

¹⁹ Az LMBT betűszó a nemzetközi szóhasználatban elterjedt LGBT magyar fordítása, jelentése: Leszbikusok, Melegek, Biszexuálisok és Transzneműek. Az elnevezés ezen szexuális és nemi rétegek összefoglaló megjelölésére használatos. Vannak, akik a teljes LMBT közösségre hivatkozva az LMBTQ+ betűszót használják, mert egyszerűbb és gyorsabb, mint felsorolni az összes szexuális és nemi réteget jelölő betűjelet. Vö. MEEZAN – MARTIN: *Handbook of Research*, 13–29.

²⁰ Vö. KEK 2357.

keresztáldozatával az állapotukból adódó esetleges nehézségeket” (KEK 2358.).

Látjuk tehát, hogy az egyház, bár nem tudja elfogadni párként az azonos neműeket, mégis megértést és elfogadást tanúsít irántuk a keresztény közösségeken belül.²¹ Ezt a hozzáállást a *Hittani Kongregációnak a katolikus egyház püspökeihez intézett, a homoszexuális személyek lelkipásztori gondozásáról szóló levelében* is megfigyelhetjük.²² Ugyanebből a levélből világosan kiderül, hogy az egyházra nem lehet nyomást gyakorolni a különböző LMFT szervezetek részéről, hogy elfogadja a homoszexuális életformát, mintha az nem lenne rendellenes, illetve hogy törvényesítse a homoszexuális aktusokat.²³ Azt sem szabad elfelejteni, hogy az egyház elutasít minden olyan nyomásgyakorlást, amely a homoszexuálisok közötti (polgári) köteléket a házassággal tenné egyenrangúvá.²⁴ Ezt az elvet hangsúlyozza az *Amoris laetitia* is:

²¹ Hogy csak egy példát említsek, 2020. szeptember 16-án, amikor Ferenc pápa LMFT-gyermekeket nevelő szülők egy csoportját fogadta, a következőket mondta nekik: „A pápa úgy szereti a gyermekeiteket, ahogy vannak. És az egyház is szereti őket.” Lásd még: FERENC PÁPA: AMORIS LAETITIA, 250.

²² SCDF: Homosexualitatis problema, 543–554. Vö. még: SCDF: Alcune considerazioni, 1–16; KEK 2359.

²³ „Hodie tamen magis magisque augecit eorum numerus qui, etiam intra Ecclesiae saepta, vehementissimis pressuris eam conantur adducere ad condicionem homosexualitatis admittendam quasi inordinata non sit, et ad actus homosexuales legitimos declarandos. Qui intra ambitum communitatis fidei in hanc partem premunt, saepe arcto ligamine coniunguntur cum iis qui extra illam operantur.” (SCDF: Homosexualitatis problema, 8).

²⁴ „La Chiesa insegna che il rispetto verso le persone omosessuali non può portare in nessun modo all’approvazione del comportamento omosessuale oppure al riconoscimento legale delle unioni omosessuali. Il bene comune esige che le leggi riconoscano, favoriscano e proteggano l’unione matrimoniale come base della famiglia, cellula primaria della società. Riconoscere legalmente le unioni omosessuali oppure equipa-

Azon törekvésekkel kapcsolatban, melyek a házassággal egyenlővé akarják tenni a homoszexuális személyek közötti kapcsolatokat, nincs semmi alapja annak, hogy hasonlóságokat vagy akár csak távoli analógiákat lehetne megállapítani az egyműiek együttélése és Istennek a házasságra és a családra vonatkozó terve között; az pedig elfogadhatatlan, hogy „a helyi egyházakra ebben a témában nyomást gyakoroljanak, és hogy a nemzetközi szervezetek a szegény országoknak nyújtandó pénzbeli segítséget olyan törvények bevezetéséhez kössék, melyek intézményesítik az azonos nemű személyek közötti „házasságot”²⁵

A helyzet összetettségét szem előtt tartva fel kell tennünk a kérdést: van-e megalapozott remény a gyermek keresztyén nevelésére, ha a keresztség szentségét homoszexuális pár és/vagy az LMBT közösséghez tartozó pár kéri? Ilyen esetekben mi legyen a párokat fogadó pap körültekintő megítélése?

Először is, nem szabad elfelejtenünk, hogy ezt a kérdést az egyetemes kánonjog nem szabályozza kifejezetten. A CIC/1983 19. kánonja szerint²⁶ ezekben az esetekben a megoldást az általános jogelvekben kell keresni. Mivel a gyermek szülei vagy gyámjai olyan kapcsolatban élnek, amelyet az egyház nem ismer el érvényes házasságként, a hasonló esetekben kiadott szabályok segítségünkre lehetnek a megkülönböztetésnél. E gyer-

rarle al matrimonio, significherebbe non soltanto approvare un comportamento deviante, con la conseguenza di renderlo un modello nella società attuale, ma anche offuscare valori fondamentali che appartengono al patrimonio comune dell'umanità. La Chiesa non può non difendere tali valori, per il bene degli uomini e di tutta la società.” (SCDF: Considerazioni, 11).

²⁵ FERENC PÁPA: *Amoris laetitia*, 251.

²⁶ „Si certa de re desit expressum legis sive universalis sive particularis praescriptum aut consuetudo, causa, nisi sit poenalis, dirimenda est attentis legibus latis in similibus, generalibus iuris principiis cum aequitate canonica servatis, iurisprudentia et praxi Curiae Romanae, communi constantique doctorum sententia”. (CIC/1983, 19. kán.).

mekek keresztelésére ugyanazok a szabályok vonatkoznak,²⁷ mint amiket az élettársi kapcsolatban élő, elvált vagy (újra)házasodott szülők gyermekeinek keresztelésénél alkalmazunk, akik csak polgári házasságban élnek. A homoszexuális (LMBT) kapcsolatok és a fentebb látott „szabálytalan” helyzetek közötti hasonlóság nem az LMBT-kapcsolatoknak a házassággal való egyenlővé tételéből vagy egyenértékűvé tételéből fakad; ez abban áll, hogy a szóban forgó személyek objektíve szabálytalan helyzetben élnek együtt, és közösen nevelnek gyermeket.²⁸

Az utóbbi években egyre gyakoribbá vált a nyugati országokban, hogy homoszexuális (LMBT) párok kérik gyermekük keresztelését.²⁹ 2006. november 14-én az Egyesült Államok Katolikus Püspöki Konferenciája (USCCB³⁰) iránymutatásokat tett közzé a homoszexuális hajlamú személyek lelkipásztori gondozásáról: *Ministry to Persons with a Homosexual Inclination: Guidelines for Pastoral Care (A homoszexuális hajlamú személyek lelki gondozása: Lelkipásztori iránymutatás)*.³¹

Az Egyesült Államok Katolikus Püspöki Konferenciájának dokumentuma egy átfogó iránymutatást nyújt a homoszexuális hajlamú személyek lelkipásztori gondozásáról, amely uta-

²⁷ Vö. SCDF: *Pastoralis actio*, 30–33, FERENC PÁPA, *Amoris laetitia*, 78.

²⁸ Vö. JAKUBIAK: *The Founded Hope*, 499; SCDF: *Considerazioni*, 11; FERENC PÁPA: *Amoris laetitia*, 251.

²⁹ Matías Gómez keresztelésére például 2019. július 13-án került sor Medellin városában, Kolumbiában. A gyermeket egy azonos nemű pár, Manuela és Luisa Fernanda Gómez neveli, akik a kolumbiai törvények szerint polgári házasságban élnek. Ez az eset vitát váltott ki Kolumbiában, miután a plébános kiállított egy keresztelési bizonyítványt, amely szerint a gyermeknek két anyja van. Vö. „Baptismal record for same-sex couples causes controversy in Colombia”, <https://www.catholicworldreport.com/2019/07/25/baptismal-record-for-same-sex-couples-causes-controversy-in-colombia/> (2022. 06. 14).

³⁰ United States Conference of Catholic Bishops.

³¹ Vö. USCCB: *Ministry*, 1–26.

lást tartalmaz az ilyen párok által felnevelt gyermek megkeresztelésére is:

Az azonos nemű párok gondozásában lévő gyermekek megkeresztelése komoly lelkipásztori problémát jelent. Mindazonáltal az Egyház nem tagadja meg a keresztség szentségét ezektől a gyermekektől, de megalapozott reménynek kell lennie arra, hogy a gyermekek katolikus vallásban nevelkednek. Azokban az esetekben, ahol a keresztelés megengedett, a lelkipásztoroknak körültekintően kell mérlegelniük a keresztelési szertartás előkészítése során. A keresztelési jegyzőkönyv elkészítésekor különbséget kell tenni a természetes szülők és az örökbefogadó szülők között (saját fordítás).³²

Mielőtt ezekre a következtetésekre jutna, az Egyesült Államok Katolikus Püspöki Konferenciája világossá teszi, hogy az egyház nem támogatja az úgynevezett azonos neműek „házasságát”, beleértve a polgári házasságot is, amely gyakran a tényleges házasság látszatát kelti. Az egyházi személyek nem áldhatják meg ezeket az kapcsolatokat, és nem támogathatják azokat semmilyen módon, sem közvetlenül, sem közvetve. Hasonlóképpen, az egyház nem támogathatja, hogy azonos nemű párok gyermekeket fogadhassanak örökbe, mivel az azonos neműek kapcsolata ellentétes az isteni tervvel.³³ Ezek a felte-

³² „Baptism of children in the care of same-sex couples presents a serious pastoral concern. Nevertheless, the Church does not refuse the Sacrament of Baptism to these children, but there must be a well founded hope that the children will be brought up in the Catholic religion. In those cases where Baptism is permitted, pastoral ministers should exercise prudential judgment when preparing baptismal ceremonies. Also, in preparing the baptismal record, a distinction should be made between natural parents and adoptive parents.” (USCCB: Ministry, 21.

³³ „The Church does not support so-called same-sex “marriages” or any semblance thereof, including civil unions that give the appearance of a marriage. Church ministers may not bless such unions or promote

vések azt mutatják, hogy a *spes fundata* döntő szerepet játszik ezekben az esetekben, amely nélkül egyszerűen nem lehet a keresztséget kiszolgáltatni. Ami a keresztségnek a keresztelési könyvbe való bejegyzését illeti, a konferencia a 877. kán. 3. §-ára, valamint egy 2000. október 20-án kelt kiegészítő normára hivatkozik.³⁴

P. Lopez-Gallo, a Vancouveri Főegyházmegye (Kanada) korábbi bírósági helynöke 2008-ban előadást tartott a Kanadai Kánonjogi Társaság (*The Canadian Canon Law Society*) 43. éves kongresszusán, melynek címe: *Towards a Diocesan, Provincial, or National Policy regarding the Baptism of Infants of Same-Sex Couples* (*Egy egyházmegyei, tartományi vagy nemzeti irányelv az azonos nemű párok gyermekeinek keresztelésével kapcsolatban*).³⁵ Lopez-Gallo szerint kétséges, hogy egy ilyen irányultságú pár, sajátos életmódját szem előtt tartva, képes-e biztosítani a megalapozott reményt a gyermek katolikus nevelésére, ezért a párnak a keresztség előtt *bizonyítania kell*, hogy reális remény van arra, hogy a gyermeket a katolikus hitben fogják nevelni.³⁶ Lopez-Gallo azt is megjegyzi, hogy az azonos nemű párok polgári

them in any way, directly or indirectly. Similarly, the Church does not support the adoption of children by same-sex couples since homosexual unions are contrary to the divine plan.” (USCCB: Ministry, 20–21).

³⁴ Vö. USCCB: Canon 877, §3 – Recording the Baptism of Adopted Children, 1.

³⁵ Vö. LOPEZ-GALLO: *Towards a Diocesan, Provincial, or National Policy*, 1–10.

³⁶ „Firstly, it is quite possible that they are not the natural parents of the child (even though they might be taking the place of the natural parents), and, secondly, in view of their lifestyle it is most difficult to imagine how they could offer a *spes fundata* that the child will be brought up as a Catholic. Same-sex couples who request for the baptism of their ‘child’ are not asking at the appropriate time, are not properly disposed and are required by the law to first demonstrate a realistic hope that the child will be brought up in the Catholic religion”. (LOPEZ-GALLO: *Towards a Diocesan, Provincial, or National Policy*, 3).

egybekelése várhatóan botrányt vagy megdöbbenést fog okozni a plébániai közösségekben, hiszen az egyház tanítása szerint külön kellene válniuk. Emellett emlékeztet arra is, hogy az egyház mindig is az azonos nemű szülők általi örökbefogadás ellen volt.

Lopez-Gallo számára további aggodalomra ad okot egy 2007. januári ontariói fellebbviteli bírósági ítélet, amely három személyt ismert el egy öt éves gyermek szüleinek: két lesbikus nőt, akikkel a gyermek együtt él (akik közül az egyik egyben a biológiai anya is), valamint a biológiai apát, aki a gyermek születéséhez a spermáját adományozta.³⁷ Nem hagyhatjuk figyelmen kívül annak lehetőségét sem, hogy bizonyos esetekben egy homoszexuális pár gyermekének megkeresztelése csak reklámfogás, amely által sokan a homoszexuális, illetve LGBT-világra szeretnék irányítani a figyelmet, és azt a véleményt szeretnék megerősíteni, hogy az egyház álláspontja egyre inkább alkalmazkodik a homoszexuális párok követeléseihez.³⁸

Lopez-Gallo szerint a katolikus nevelés megalapozott reményének erkölcsi biztonsága érdekében a legkézenfekvőbb kritérium az lenne, ha a pár különválna, ami az adott körülmények között nem igazán tűnik reálisnak. Egy másik garancia lehetne egy olyan felelős személy jelenléte, aki a gyermeket minden hitbéli kérdésben eligazítja, de azt is szem előtt kell tartanunk, hogy a gyermekek általában inkább a példából, mint a szavakból tanulnak. Lopez-Gallo szerint mindenképp szükséges lenne, hogy minden egyházmegye, egyházi tartomány vagy püspöki konferencia világos irányelveket dolgozzon ki az azonos nemű párok gyermekeinek keresztelésére vonatkozóan.³⁹

³⁷ Vö. LOPEZ-GALLO: Towards a Diocesan, Provincial, or National Policy, 5; vö. Court of Appeal for Ontario, 2 January 2007, Docket C39998.

³⁸ Vö. LOPEZ-GALLO: Towards a Diocesan, Provincial, or National Policy, 7.

³⁹ Vö. LOPEZ-GALLO: Towards a Diocesan, Provincial, or National Policy, 9.

Az alábbiakban felsorolom azt a Lopez-Gallo által összeállított kilenc pontot, amely az azonos nemű pároknak szóló irányelvek alapjául szolgálhat:

1. Miután megállapította a gyermek jövőbeli katolikus nevelésének valóságtartalmát, a plébánosnak magának (és nem más személynek) kell személyesen találkoznia a szülőkkel. Egy egyszerű telefonbeszélgetés nem elegendő. Enélkül félreértés történhet a szentséget kérők valódi szándékának megállapításában.
2. Ha nyilvánvaló, hogy a szülők nyíltan és aktívan támogatják a homoszexuális vagy legális örökbefogadási jogokat, az óvatosság azt követeli, hogy a keresztelést halasszák el.
3. Ha azonban a hit erős gyakorlásáról megbizonyosodik – a jelenlegi helyzetük által megengedett határokon belül –, és ha a tágabb családtagokról ismert, hogy szilárd katolikusok, akkor a valós remény sokkal inkább megalapozott.
4. A körülményektől függően a plébánosnak fel kell készítenie a szülőket a megfelelő elhatározásra, nem kizárva a homoszexuális életmód esetleges abbaahagyását.
5. A keresztszülőket megfelelően fel kell világosítani a gyermek megígért katolikus nevelésében betöltött szerepük fontosságáról.
6. A szülőknek hivatalosan meg kell ígéрниük, hogy elősegítik a gyermek katolikus nevelését.
7. A szentséget nem szabad a vasárnapi szentmise alatt, sem más megkeresztelendő gyermekek jelenlétében ünnepelni.

8. A gyermek anyja(i) hivatalos megáldására nem kerülne sor, jöllehet a Szentszék jóváhagyásával megfelelő imát lehetne mondani a gyermek katolikus neveléséért felelős személyekért.
9. A 877. kánon a keresztség bejegyzésére vonatkozó normáit megfelelően be kell tartani (saját fordítás).⁴⁰

Helyénvaló, hogy megnézzük a Hittani Kongregáció (SCDF) válaszát az afrikai Dapaong püspökének a nem katolikus szülők gyermekeinek kereszttelésével kapcsolatban.⁴¹ Habár ez egy 1970-es, azaz a CIC/1983 előtti dokumentum, mégis a Szentszék hivatalos véleményét találjuk benne, amely hasznos lehet a fent említett nehezebb helyzetekben.

⁴⁰ „1. After determining the reality of a child’s future Catholic upbringing, the parish priest himself (and not any other person) is to have a face-to-face meeting with the parents. A mere telephone conversation would not be sufficient. Otherwise, there could be miscommunication in determining the true intentions of those who seek the sacrament. 2. If it is obvious that the parents are patently and actively promoting homosexual or legal adoption rights, prudence would demand that baptism be deferred. 3. If, however, there is evidence of a strong practice of the faith – to the limits allowed by their present situation – and if the extended family members are known to be strong Catholics, then the realistic hope becomes more attainable. 4. Depending on the circumstances, parish priests should prepare the parents for a proper disposition, not excluding the eventual cessation of the homosexual lifestyle. 5. The godparents should be duly instructed on the importance of their roles in the promised Catholic upbringing of the child. 6. The parents must formally promise to facilitate the Catholic education of the child. 7. The sacrament should not be celebrated during Sunday Mass, nor in the presence of other children to be baptised. 8. There would be no formal blessing of the mother(s) of the child, although an appropriate prayer could be offered for those responsible for the Catholic education of the child upon the approval of the Holy See. 9. The norms of canon 877 on registration of the baptism will be duly observed”. (LOPEZ-GALLO: *Towards a Diocesan, Provincial, or National Policy*, 10).

⁴¹ Vö. SCDF: *Responsio*, 69–70.

A Hittani Kongregáció kifejti, hogy a „szabálytalan keresztény” kifejezés a *poligám keresztényekre, az élettársi kapcsolatban élő házaspárokra, a hitüket elhagyó törvényes házastársakra, vagy azokra vonatkozik, akik csak társadalmi kényelemből kérik a gyermekük megkeresztelését.* A Kongregáció válasza szerint ezekben az esetekben a lelkipásztorok kötelesek:

1. Tudatosítani a szülőkben felelősségük fontosságát;
2. Értékelni a gyermek katolikus nevelésére vonatkozó garanciák elégséges voltát, melyet a család valamely tagja, a keresztapa vagy keresztanya, vagy a hívők közössége biztosít;
3. Ha a lelkipásztor úgy ítéli meg, hogy a feltételek teljesülnek, a keresztiséget ki lehet szolgáltatni, és a gyermeket az egyház hitében meg lehet keresztelni;
4. Ha a feltételek nem teljesülnek, a szülőknek fel lehet ajánlani, hogy a gyermeket egy későbbi keresztelési időpontra jegyeztessék be, és folytassák a lelkipásztori kapcsolattartást a keresztelés előkészítésének érdekében (saját fordítás).⁴²

⁴² „1. Rendere consapevole i genitori delle loro responsabilità, 2. Dare una valutazione sulla sufficienza delle garanzie relative all’educazione cattolica del bambino, garanzie date da qualche membro della famiglia, o dal padrino o dalla madrina, o dalla comunità dei fedeli; 3. Se il pastore ritiene che le condizioni siano soddisfatte, il battesimo si può amministrare ed il bambino verrà battezzato nella fede della Chiesa; 4. Se le condizioni non vengono soddisfatte, su può offrire ai genitori l’opportunità di iscrivere il bambino al battesimo in una data successiva e di continuare i contatti pastorali per preparare la ricezione del battesimo”. (SCDF: Responsio, 69-70); JAKUBIAK: The Founded Hope, 500.

A Törvényszövegek Pápai Tanácsa egy 2017. június 28-án kelt levélre válaszolva, amelyben véleményt kértek két nem katolikus keresztelési tanúként való elfogadásáról, valamint az azonos nemű és az úgynevezett „transznemű” személyeknek a gyermek szüleiként való feltüntetéséről a keresztelési anyakönyvben, ugyanezen év november 15-én iránymutatással szolgált.

A nem katolikus keresztségi tanúk elfogadásával kapcsolatban a Pápai Tanács a 874. kán. 2. §-ára hivatkozva jelezte, hogy nem katolikus kereszttel személy csak katolikus keresztszülővel együtt fogadható el keresztségi tanúként. Ebben az értelemben, tekintettel a keresztszülő különleges szerepére, a két nem katolikus kereszttel személy csak akkor fogadható el a keresztség tanújaként, ha legalább az egyik keresztszülő katolikus.

A Pápai Tanács felhívja a figyelmet arra, hogy a jelenlegi Törvénykönyvben nincs külön törvény az azonos nemű párok vagy „transznemű személyek” szülőként való bejegyzéséről a keresztelési anyakönyvbe. A 877. kánon által használt „szülő” kifejezés egyértelműen az apára és az anyára, a házasság szentségében egyesült férfira és nőre vonatkozik, még az örökbefogadott gyermekek esetében is. A 877. kánon szerint a plébános köteles a keresztelési anyakönyvbe bejegyezni az apa és a vér szerinti vagy örökbefogadó anya (férfi és nő), illetve a hajadon anya (nő) nevét, valamint az apa (férfi) nevét, ha apaságát közokirat bizonyítja. A Pápai Tanács szerint a homoszexuális partnerek vagy „transznemű személyek” szülőként való bejegyzése ellentétes a fent említett kánonnal és az egyház házasságról szóló tanításával. Ha az egyik élettárs a gyermek apja vagy vér szerinti anyja, ezt a nyilvántartásban fel kell tüntetni; a másik élettársat viszont nem lehet feltüntetni. A Törvényszövegek Pápai Tanácsának útmutatásai

szerint tehát nem lehet a keresztelési anyakönyvbe bejegyezni két anyát vagy két apát, vagy olyan „transznemű apát”, akinek a biológiai neme nő, vagy olyan „transznemű anyát”, akinek a biológiai neme férfi.⁴³

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a homoszexuális/LMBT-szülők esetében és minden más nehéz helyzetben a *Pastoralis actio* két alapelvének alkalmazásakor nagyon nehéz a második elvet az elsőnek alárendelni, mivel a pár erkölcsi magatartása és a kért szentség között erős ellentmondás van. Véleményem szerint e szülők esetében a keresztelés elhalasztása nagyon valószínű, de a szentséget sem szabad első körben megtagadni ezekben a „szabálytalan” esetekben sem, de szinte kívánatosná válik a halasztás, hogy a párt fogadó lelkipásztor jól megismerhesse őket, és így körültekintően ítélkezessen a gyermek katolikus nevelésére vonatkozó garanciák elégséges voltáról. Ez szükségszerűen megkülönböztető tisztánlátást és körültekintést feltételez a lelkipásztor részéről, akinek – amint már említettem – minden egyes esetet külön-külön kell értékelnie.

4. Konklúzió: egy differenciált keresztelési gyakorlat felé?

Mint láthattuk, a fenti helyzetek egyikében sincs olyan általános szabály, amely minden esetre különbségtétel nélkül alkalmazható lenne. Ezért nem beszélhetünk automatizmusról a keresztség kiszolgáltatásával vagy pedig elhalasztásával/elutasításával kapcsolatban.

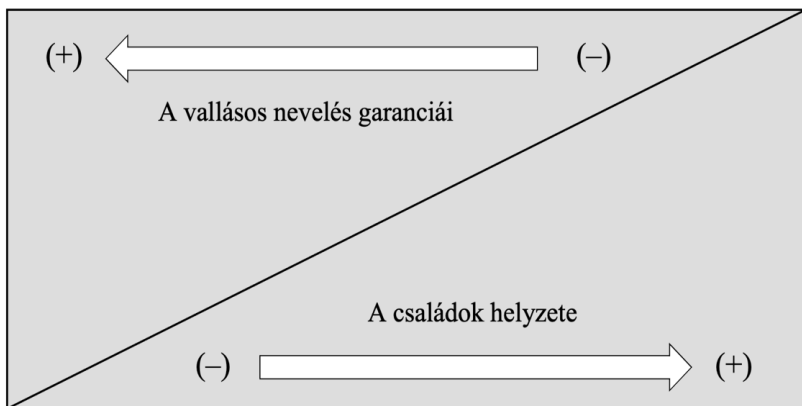
⁴³ Vö. PCLT, Prot. N. 15986/2017, 1.

- A *szabálytalan helyzetekben* a hitre való nevelés garanciái fontosabb szerepet kapnak, így nehezebbé válik a *Pastoralis actio* két alapelvének alkalmazása. Ezekben az esetekben szükség lehet a keresztség elhalasztására, de ez nem jelenti a szentség teljes elutasítását.⁴⁴ Ezekben az esetekben egyre fontosabbá válik a szülők, keresztszülők vagy a plébániai közösségből származó, a szükséges támogatást felajánló személyek kísérése.
- A *mai egyéb nehéz helyzetek* (homoszexuális/LMBT-szülők) esetében véleményem szerint a keresztelés elhalasztása nagyon valószínűvé, sőt kívánatosá válik, hogy a lelkipásztor jól megismerhesse a párt és a szentség iránti kérelem mögött álló valódi szándékot.

Láthatjuk, hogy a *Pastoralis actio* két alapelve a fent vizsgált helyzetek mindegyikében alkalmazható; a szabálytalan helyzetekben azonban egyre nehezebbé válik a második alapelv alárendelése az elsőnek. Ilyen körülmények között a katolikus nevelés megalapozott reménye törékenyebbé, következőképpen a megengedettségi feltételek tiszteletben tartása is problematikusabbá válik.

Fontos azonban szem előtt tartani, hogy a gyermeknevelési garanciák szerepe fordítottan arányos a családok rendezetlenségével. A garanciák jelenléte a pár helyzetének törékenységével arányosan válik egyre fontosabbá, amint azt az alábbi ábra mutatja:

⁴⁴ Vö. JACOBS: Le baptême des petits enfants, 522–523.



Ezekkel a meglehetősen differenciált, de minden esetben összetett helyzetekkel szemben továbbra is érvényes az, ami-
re Ferenc pápa az *Amoris laetitia*ban emlékeztet: napjainkban
a konkrét helyzetek nagy változatossága tapasztalható, ezért
nem lehet egy általános, minden esetre érvényes normát adni.
Ezért a pápa a *konkrét esetek felelős, személyes és lelkipásztori meg-
különböztetésére* szólít fel:

Ha figyelembe vesszük a konkrét helyzetek számtalan változatát,
melyekből néhányat fentebb említettünk, érthető, hogy nem
szabad elvárni a szinódustól vagy ettől a buzdítástól új, min-
den esetben alkalmazható kánonjogi természetű általános
szabályozást. Csakis az egyes esetek személyes és lelkipásztori
megkülönböztetésére buzdító új bátorítás lehetséges, melynek el
kell ismernie, hogy a felelősség foka nem minden esetben egy-
forma, és egy törvény következményeinek vagy hatásainak nem
kell mindig azonosnak lenniük. A papok feladata, hogy kísérik
az érintett személyeket a megkülönböztetés útján az Egyház
tanítása és a püspök útmutatásai szerint.⁴⁵

⁴⁵ Vö. FERENC PÁPA: *Amoris laetitia*, 300; lásd még: 293, 295, 296, 298.

A gyermekkeresztség megengedettségének kodifikált normája ezért differenciált keresztelési gyakorlatot követel meg a lelkipásztoroktól, amelynek köszönhetően a papok képesek lesznek megfelelően megkülönböztetni a helyzeteket, minden esetet egyedileg értékelve annak tudatában, hogy nincsenek általános előírások, amelyek minden párra és minden helyzetre érvényesek. Ennek a differenciált gyakorlatnak köszönhetően⁴⁶ a plébánosok lelkipásztori beszélgetéseket tudnak kezdeményezni a szülőkkel, ami lehetővé teszi a lelkipásztor és a párok közötti közelebbi kapcsolatot, hogy újra felfedezzék azokat az elemeket, amelyek elősegíthetik az evangelizációt és a családok emberi és lelki növekedését.⁴⁷

A differenciált keresztelési gyakorlat – amely nem más, mint bölcs és körültekintő lelkipásztori magatartás – nyitva hagyja a kérdést: *mi fog történni a keresztség után?* Erre a kérdésre igen találó és konkrét válaszok léteznek;⁴⁸ ez a válasz, bármennyire is fontos legyen, meghaladja kutatásunk tárgyát, és véleményem szerint a lelkipásztori teológia újabb tanulmányát igényli.

Irodalomjegyzék

- BAKÓ L.: A gyermekkeresztség megengedettségi feltételei hívő és hitüket gyakorló, valamint hitüket nem (vagy csak alkalmanként) gyakorló szülők esetében, in *Studia Theologica Transsylvaniensia* 24 (2021) 247–257.
- BUA, P.: *Battesimo e Confermazione*, Brescia 2016.

⁴⁶ Vö. CASPANI: Per primi i bambini? 175.

⁴⁷ Vö. FERENC PÁPA: Amoris laetitia, 293; KASPER: Glaube und Taufe, 157.

⁴⁸ Vö. KASPER: Glaube und Taufe, 156–157; CASPANI: Per primi i bambini? 118–120, 166–179; JACOBS, Le baptême des petits enfants, 517–548; CASPANI: Rinascere dall’acqua e dallo spirito, 238–242; CELEGHIN: Considerazioni, 98–102.

- CASPANI, P.: *Per primi i bambini? Considerazioni teologiche e pastorali sul battesimo degli infanti*, Brescia 2016.
- CASPANI, P.: *Rinascere dall'acqua e dallo spirito. Battesimo e Cresima, sacramenti dell'iniziazione*, Bologna 2009.
- CELEGHIN, A.: Considerazioni a partire dal canone 868 §1, 2° ovvero "Genitori pagani", perché chiedete I sacramenti per i vostri figli? ... volete farne dei "lapsi?", in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* (1996) 76–102.
- DALY, B.: *Canonical Requirements on the Part of Parents in Cases of Infant Baptism*, Ottawa 1986.
- DALY, B.: Canonical Requirements of Parents in Cases of Infant Baptism According to the 1983 Code, in *Studia Canonica* 20 (1986) 409–438.
- FERENC PÁPA: *Amoris laetitia*, 19 mar. 2016, in *AAS* 108 (2016) 311–446.
- GRONCHI, M.: Consulenze e accompagnamento delle famiglie ferite in *Amoris Laetitia*, in *Educatio catholica* 2 (2016) 33–41.
- HOUSSIAU, A.: *Le baptême, entrée dans l'existence chrétienne*, Bruxelles 1983.
- INIESTA, A.: Pastoral del bautismo, in *Pastoral misionera* 4 (1968) 105–109.
- INSERRA, A.: *Ha ancora un senso il battesimo dei bambini?*, Siracusa 1983.
- JACOBS, B.: *Le baptême des petits enfants dans une société déchristianisée: Quelle approche pastorale pour notre époque?* Paris 2019.
- JAKUBIAK, T.: The Founded Hope that an Infant will be brought up in the Catholic Religion as a Condition for Baptism, in *Studia Canonica* 52 (2018) 491–508.
- II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Familiaris consortio*, 22 nov. 1981, in *AAS* 74 (1982) 126.
- KASPER, W.: *Il messaggio di „Amoris laetitia“. Una discussione fraterna*, Brescia 2018.
- KASPER, W.: Glaube und Taufe, in W. KASPER (szerk.): *Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder Taufen?*, Mainz 1970, 129–159.
- LAURENTIN, A.: Attitudes et tendances pastorales, in *Paroisse et liturgie* 5–6 (1964) 480–96.
- LECUYER, J.: L'Enfant est baptisé dans la foi de l'église, in *Maison-Dieu* 89 (1967) 21–37.
- LINAO, A. L.: The Deferral of Baptism of Children of Unmarried Couples, in *Philippine Canonical Forum* 13 (2011) 279–288.
- MAMBRILLA, L.: El bautismo en un medio no-practicante, in *Revista liturgica argentina* 226 (1967) 289–326.
- MEEZAN, W. – MARTIN, J. I.: *Handbook of Research with Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Populations*, New York 2009.
- O'CONNEL, J.: Baptizing the Children of Lapsed Catholics, in *The Clergy Review* 39 (1954) 539–542.

- ORTIZ GRACIA, W. H.: *El bautismo de los niños en los cánones 867 y 868 del CIC*, Roma 1998.
- PADOIN, G.: *Battezzati in un solo spirito per formare un solo corpo. Teologia del Battesimo e della Confermazione*, Bologna 2008.
- PCLT (PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS): *Prof. N. 15986/2017*, 15 nov. 2017, 1.
- PORRECA, A.: *Eucaristia e divorziati risposati: il grande disegno della piccola nota 351 di Amoris laetitia*, Canterano 2017.
- READ, G.: Unauthorized Baptism, in *Canon Law Society Newsletter* 149 (2007) 54–58.
- REDMOND, R.X.: Infant Baptism: History and Pastoral Problems, in *Theological Studies* 30 (1969) 79–89.
- SARTOR, P.: Il battesimo dei bambini e la crescita spirituale nell'infanzia, http://www.diocesipozzuoli.org/uploads/tinymce/11/donpaolosartor_battesimo.pdf (2022.06.24).
- SCDF (SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI): *Pastoralis actio*, 20 oct. 1980, in *AAS* 72 (1980) 1137–1156.
- SCDF (SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI): *Homosexualitatis problema*, 1. oct. 1986, in *AAS* 79 (1987) 543–554.
- SCDF (SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI): *Alcune considerazioni concernenti la risposta a proposte di legge sulla non discriminazione delle persone omosessuali*, 23 luglio 1992, in *EV* 13, 992–997.
- SCDF (SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI): *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, 3 giugno 2003, in *Communicationes* 35 (2003) 214–223.
- SCDF (SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI): *Responsio*, 13 lug. 1970, in *Notitiae* 7 (1971) 69–70.
- TRIVISAN, G.: Il battesimo dei bambini, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 4 (1991) 131–140.
- USCCB (United States Conference of Catholic Bishops): *Ministry to Persons with a Homosexual Inclination: Guidelines for Pastoral Care*, <https://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/ministry-to-personsof-homosexualInclination.pdf>. (2022. 06. 16.)
- USCCB (United States Conference of Catholic Bishops): *Canon 877, §3 – Recording the Baptism of Adopted Children*, <https://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/canon-law/complementary-norms/canon-877-3-reco-rding-the-baptism-of-adopted-children>. (2022. 06. 16.)

Az erdélyi katolikus oktatás kérdése a két világháború között a Szentszék és Románia közötti kapcsolatokban

ANDRÁS SZABOLCS

Babeş–Bolyai Tudományegyetem – Római Katolikus Teológia Kar,
Kolozsvár (RO)
andras.szabolcs@ubbcluj.ro

Title: *The Question of Transylvanian Catholic Education in the Relations between the Holy See and Romania in the Interwar Period*

Abstract: *In this article, I present the development of the Hungarian-language Catholic education in Transylvania in the context of the diplomatic relations between the Romanian Kingdom and the Holy See. My conclusion is that this period consists of two parts: Until the signing of the Concordat in 1927, the Holy See favored Romanian expectations in the hope that that Greek Catholic influence would grow in the country. However, the Concordat had no such effect, so in the second part, from 1932, the Holy See was more open to the problems of Hungarian speaking Roman Catholics. This turning point made it possible to preserve most of the denominational schools in this region.*

Keywords: *Romania; Holy See; Transylvania; Catholic Schools; Bishop Mailáth; Pietro Gasparri; diplomacy.*

1. Bevezető

A két világháború közötti időszakban Románia és a Szentszék (Vatikán Városállam)¹ kapcsolatai jelentős fejlődésen mentek át, amely az 1927-es konkordátum aláírásával érte el tetőpontját. A román közvélemény konkordátumellenes hangulata és az országban élő katolikusok elégedetlensége vezetett oda, hogy viszonylag hamar, már 1932-ben egy kiegészítő egyezményt (ún. Akkord) írt alá a két fél, amelyben pontosították az államközi dokumentum néhány pontját. Ezután viszont fokozatos hanyatlás volt tapasztalható a viszonyrendszerben, míg végül 1948-ban, már a kommunista rendszerben Románia felmondta a konkordátum és az Akkord érvényességét. A román–szentszéki viszonyrendszer központi témája maga a konkordátum² volt, 1927 előtt annak aláírása, 1927 után pedig az érvényesítése. Azon belül viszont sok tisztázandó kérdéstről beszéltek a felek, többek között a katolikus oktatásról is, hiszen a katolikus egyház kiterjedt iskolahálózatot tartott fenn az óvodától a tanítóképző felsőiskoláig. Az erdélyi/gyulafehérvári, temesvári, nagyváradi és szatmári püspökségek területén az oktatás kérdése szorosan összefonódott a nemzetiségi elemmel, hiszen ezekben az egyházmegyékben a katolikus iskolák nagy többsége magyar nyelven oktatott. A versailles-i békeszerződés után különösen megerősödött a katolikus iskolák etnikai jellege, mert az állami oktatáshálózatban fokozatosan leépítették a kisebbségi oktatást, tudatosan a felekezeti oktatás területére

¹ A Vatikán Városállam az Olaszországgal 1929-ben aláírt lateráni szerződés által jött létre, ezért azt megelőzően csak a Szentszék megnevezés használatos, amikor a katolikus egyház politikai, diplomáciai képviselőjéről beszélünk. Sz. n.: *Origini e natura*.

² AAS: XXI (1929), 441–456. A konkordátum román nyelvű szövegét lásd: NÓDA: *Biserica romano-catolică*, 243–249.

hárították ezt a feladatot. Ennek a kialakuló helyzetnek egyenes következménye volt, hogy az államközi kapcsolatokban is felvetődött az egyházi nemzetiségi oktatás kérdése, amelynek néhány elemét mutatom be a következőkben.

2. Románia és az egyházi oktatás kérdése

Az I. világháború után Románia fő törekvése az egységes közigazgatás kialakítása volt, valamint ennek keretében az egységes oktatási rendszer kiépítése. A nemzeti cél szolgálatában állt a külpolitika is.³ Az ország Szentszékhez fűződő viszonyát meghatározta a királyi ház katolikus származása. A két fél között a konkordátum-tárgyalások már Hochenzollern-Sigmaringen I. Károly főherceg uralkodása idején, 1879-ben megkezdődtek, és a romániai katolikus egyházszervezet kiépítése volt a célja. Az ortodox többségű lakosság nem nézte jó szemmel a katolikus államfő törekvését, ezért a szerződést nem sikerült aláírni, de létrejött az önálló bukaresti érsekség.⁴ Az I. világháború után Károly unokaöccse, Ferdinánd állt az ország élén, akit bár katolikusként kereszteltek meg, politikai érdekek miatt áttért az ortodox egyházba, amiért a katolikus egyház kiközösítette. Ennek ellenére a király érzelmi alapon fontosnak tartotta a Szentszékkel való kapcsolatot, és folytatni kívánta azokat a konkordátum-tárgyalásokat, amelyek még elődje, I. Károly idején kezdődtek. Ez a szándék egybeesett a kormány azon törekvésével, hogy minél szélesebb nemzetközi

³ BĂRBULESCU – DELETANT – HITCHINS – PAPACOSTEA – TEODOR: *Istoria României*, 371–377.

⁴ MILO: *România și Sfântul Scaun*, 233.

támogatást nyerjen kül- és bepolitikájához, ezért fontosnak tartotta a több száz millió hívővel rendelkező egyházzal való kapcsolat elmélyítését. A konkordátum azt is biztosította volna számára, hogy bizonyos ellenőrzést gyakorolhat a Versailles után megduzzadt katolikus közösség fölött is. 1912-ben Románia lakosságának 2,18%-a volt katolikus, ami közel 158 000 főt jelentett, míg 1930-ban az összlakosság 7,9%-a görögkatolikus (1 427 391 fő) és 6,83%-a (1 234 151 fő) római katolikus volt.⁵

A rendezést leginkább az ortodox és görögkatolikus román elit és klérus közötti konfliktus nehezítette, mindkét fél magának tulajdonította a nemzeti eszme szellemi alapjait. Ortodox részről nemcsak egyházi személyek és teológusok kapcsolódtak be a vitába, hanem olyan filozófusok is, mint Nae Ionescu⁶ és Nichifor Crainic, akik azt állították, hogy csak az ortodox vallásúak tudják természetes módon képviselni a nemzeti eszmét. A görögkatolikus elitet sem csak az erdélyi egyesült püspökök alkották, hanem olyan közismert politikusok, mint Iuliu Maniu és Alexandru Vaida-Voievod, akik hangoztatták, hogy a modern nemzeti eszme az Erdélyi Iskola mozgalom keretében született meg. A vita ellenére volt köztük egy nemzeti minimum megegyezés, miszerint a minden nemzettagot magába ölelő államot kell létrehozni.⁷

A konkordátum aláírása így egyre késett, ami azzal fenyegetett, hogy a Szentszék végül el fog állni ettől az ügytől. Itt kiemelném a Szentszékhez delegált román nagykövet, Dumitru Pennescu szerepét, aki rendkívüli diplomáciai érzékkel képviselte Románia érdekeit. Elődjéről kiderült, hogy információkat adott a Szentszékről a franciáknak,⁸ ám a botrány ellenére

⁵ NEGRUȚI: *The Evolution for Religious Structure*, 40–43.

⁶ IONESCU: *Îndreptar ortodox*, 88–93.

⁷ TÓTH: *Az erdélyi nacionalizmus kialakulása*, 98.

⁸ NETZHAMMER: *Episcop în România*, 1199.

Pennescu 1920-tól sikeresen rendezte Románia kapcsolatait Rómában.

A román oktatáspolitikát az egységes keretrendszer kiépítésének szándéka határozta meg, ami az 1924-es Anghelescu-féle oktatási törvényben csúcsosodott ki. A törvény 7–9. cikkelyei kimondták, hogy az elemi oktatásban csak az állam által jóváhagyott tankönyvekből lehet tanítani, illetve a román származású diákok nem tanulhatnak kisebbségi osztályokban. A 113. cikkely előírta, hogy csak románul is tudó oktatók alkalmazhatók⁹ (ezzel nehéz helyzetbe hoztak sok olyan tanárt, aki a háborút követően még nem sajátította el a román nyelvet, számukra kötelező képzést ír elő a törvény). A 201. cikkely a normáliskolák számára elrendeli, hogy a vallásoktatás is román nyelven történjen.¹⁰ Az átmeneti rendelkezések általában lehetővé tették a helyettesítő és más oktatási rendszerben alkalmazott tanárok véglegesítését, de a Monarchiától elcsatolt területeken külön bizottság kellett döntsön ebben a kérdésben. Az alkalmazás feltétele a román nyelv, történelem és földrajz alapos ismerete.¹¹

1925 decemberében fogadták el a magánoktatásról szóló törvényt, ebbe a kategóriába kerültek az egyházi iskolák is. Már a bevezető cikkelyek előírják, hogy csak román állampolgárok alapíthatnak iskolát, a külföldi központtal rendelkező szerzetesrendek elveszítik ezt a jogukat.¹² Igazgató csak román nyelvet bíró személy lehetett, így történt meg az, hogy a gyergyószentmiklósi Fogarassy Leánynevelő Intézet igazgatója Görög Joachim örménykatolikus plébános kellett legyen, aki már 1919-ben

⁹ BUNESCU: *Antologia Legilor Învățământului din România*, 187–200.

¹⁰ BUNESCU: *Antologia Legilor Învățământului din România*, 216.

¹¹ BUNESCU: *Antologia Legilor Învățământului din România*, 217.

¹² BUNESCU: *Antologia Legilor Învățământului din România*, 220.

elvégezte az előjárók számára kiírt román nyelvtanfolyamot.¹³ A törvény legmeghatározóbb, egyben a legkorlátozóbb pontja a VII.37. cikkelye, amely kimondja: „A szerzetesrendek és kongregációk által fenntartott iskolák oktatási nyelve a román nyelv.”¹⁴ Mindezek mellett megtalálhatók az 1924-es törvény már bemutatott kisebbségi oktatást beszüktető rendelkezései is. Ennek alapján a hatóságok hamarosan elkezdtek vizsgálni a tanulók származását, pl. a családnevek alapján, és akit román származásúnak találtak, arra kényszerítették, hogy román nyelvű iskolába iratkozzon át. Különösen nehéz helyzetbe kerültek az izraelita gyermekek, akik számára sok településen nem volt saját felekezeti iskola, és mivel magyarul beszéltek, magyar egyházi iskolába jártak, most pedig átiratkozásra akarták kényszeríteni őket.

Az 1924–1925-ös törvények különböző pontjai már korábban életbe léptek különböző rendeletek formájában, amelyek gyakorlatilag felszámolták az állami kisebbségi oktatást. Az erdélyi történelmi egyházak korán felismerték ezt a folyamatot, és igyekeztek pótolni a megszűnő állami iskolai hálózatot. Ezen a téren a református egyház ért el kiemelkedő eredményt, de a katolikus egyház is több új iskolát alapított. A magyar nyelvű oktatás gyakorlatilag a felekezeti iskolákba szorult vissza. Az 1930/31-es tanévben bárminemű állami segély nélkül 483 református, 297 katolikus, 36 unitárius és 6 evangélikus iskolában 76 255 diák tanult, a magyar tankötelesek 57,6%-a. Olyan magyar lakosságú megyékben, mint Csík és Szatmár, egyetlen állami magyar tannyelvű iskola sem volt.¹⁵

¹³ ANDRÁS: Iskola múlt időben, 41.

¹⁴ BUNESCU: *Antologia Legilor Învățământului din România*, 223.

¹⁵ SZÁSZ: *Erdély története*, 1746.

A kisebbségi oktatás ellehetetlenítését szolgálták olyan intézkedések, mint a tanároktól elvárt, a királynak tett hűségeskü, a román nyelvtudás, az ún. kultúrzóna bevezetése, az egyházi iskolai vagyon megkurtítása a földreform által, a tanfelügyelőségek állandó ellenőrzései, a nem magyarosan hangzó családnévű gyermekek román iskolába való kényszerítése, vagy a szerzetesrendek által fenntartott iskolákban a román oktatási nyelv bevezetése. Mindezen korlátozó intézkedések mellett a kormányzat igyekezett kapcsolatot fenntartani a püspökökkel, hiszen tudatában volt, hogy ez szükséges a konkordátum megszületéséhez. Törekvése az volt, hogy a katolikus püspöki konferencia keretében a görögkatolikusok javára változtassa meg az arányokat, ami végül is a konkordátummal sikerült, amikor összevonták a nagyváradi és a szatmári római katolikus egyházmegyéket, illetve újabb görögkatolikus püspökségeket hoztak létre.¹⁶

Az állam és a püspökök közti viszony a földreform kapcsán romlott meg leginkább, amikor Glattfelder Gyula temesvári püspök nyíltan kritizálta az állami politikát. Az 1921-es földreformnak nevezett kisajátítás a töredékére csökkentette az egyházi birtokokat, azon belül az egyházi iskolák fenntartását biztosító erdő- és földterületeket. A kisajátítás mértéke ellen még a Szentszék is felemelte szavát.¹⁷ Glattfelder a híveinek írt körlevélben fejezte ki a reform elutasítására vonatkozó felszólítását, amit a kormány és Ferdinánd király az ország és az uralkodó személye elleni lépésként értékelt, ezzel meg is pecsételődött

¹⁶ A Konkordátum II. cikkelye. Vö. NÓDA: 243–244.

¹⁷ Raport al lui Dimitrie C. Pennescu, trimis extraordinar și ministru plenipotențiar pe lângă Sfântul Scaun, adresat lui I. Gh. Duca, ministru al afacerilor străine al României, privind unele sesisări ale Vaticanului în legătură cu aplicarea reformei agrare față de instituțiile catolice. Vö. BUCUR – PREDĂ: România – Vatican, 12.

a temesvári püspök sorsa. Kezdetben Gasparri államtitkár-bíboros remélte, hogy elsimíthatja az ügyet, ebben volt érdekelt Magyarország is, amelynek külképviselete igyekezett nyomást gyakorolni a Szentszékre is. A király és Brătianu miniszterelnök hajthatatlan volt, így Glattfelder át kellett tegye székhelyét a püspökség magyarországi részére, tulajdonképpen ekkor jött létre a szegedi központú Csanádi Püspökség.¹⁸

A Glattfelder-ügy hullámán a bukaresti kormány megpróbálta Mailáth püspököt is eltávolítani a gyulafehérvári székből, arra hivatkozva, hogy Hirschler József kolozsvári főespereskanonokkal együtt részletesen tájékoztatták a magyarországi közvéleményt az erdélyi iskolák nehéz helyzetéről, illetve hogy a Marianumban irredenta oktatás zajlik. A vádak között szerepelt, hogy a kolozsvári katolikus iskolában magyar szélsőségesekké nevelik a zsidó származású gyerekeket.¹⁹ Somsich József szentszéki magyar nagyköveten keresztül Mailáth tájékoztatta Gasparrit az ellene zajló lejáratási kampányról és eltávolítási törekvésekről, válaszában az államtitkár biztosította úgy a gyulafehérvári püspököt, mint a magyar kormányzatot, hogy Bukarest hivatalosan nem kérte, és nem fogja kérni a püspök leváltását.²⁰

¹⁸ ANDRÁS: *New Details*, 87–98.

¹⁹ GIDÓ: *Două decenii*, 115.

²⁰ MNL: NAH, K105 Vatikáni követség (Mailáth).

3. A Szentszék és az erdélyi egyházi képviselet

A tárgyalt időszakban XI. Piusz állt a katolikus egyház és a Szentszék élén, akit a konkordátumok pápájának szoktak nevezni, amelyek közül az 1929-ben Olaszországgal aláírt dokumentum a legjelentősebb, mert akkor ténylegesen megalakult Vatikán Városállam. A pápa korábban tapasztalt diplomata volt, így érthető az államközi szerződések iránti nyitottsága.²¹ A kor meghatározó személyisége Pietro Gasparri államtitkárbíboros, aki arra törekedett, hogy a korábbi Habsburg-központú külpolitikát felváltsa a minden jelentős európai országgal kiépítendő viszonyrendszer. Gasparri kimért diplomata volt már XV. Benedek pápa idején is, aki mindig a Szentszék érdekeit tartotta szem előtt, viszont jó viszonyt ápolt a magyar klérussal, különösen Serédi Jusztiniánnal.²² Helyi szinten az egyház politikai képviseletét a nuncius látta el. Romániába Francesco Marmaggi püspököt delegálták, aki a keleti egyházakkal foglalkozó kongregáció tagja volt, ezzel is megalapozva, hogy a román ortodoxiával szimpatizáló képviselet van. A szentszéki diplomáciában a nunciushoz két feladata volt: egyrészt felelt az adott országgal fenntartott diplomáciai kapcsolatokért, másrészt felügyelte a helyi egyház ügyeit. A diplomáciai kapcsolatok alakításában fontos szerepe volt Raymund Netzhammer bukaresti érseknek. A fővárosi érsek legatus natiként részleges diplomáciai hatáskörrel is rendelkezik.²³ A dokumentumok ismeretében Netzhammerről elmondható, hogy minden lehető-

²¹ MAXWELL-STUART: Pápák krónikája, 225.

²² GERGELY: A pápaság története, 334.

²³ FELDKAMP: La diplomazia pontifica da Silvestro I a Giovanni Paolo II, 84.

séget felhasznált az erdélyi katolikusok ügyének napirenden tartására. Az ő visszaemlékezéseiből is kiviláglik, hogy Róma utópikus képet táplált Romániával szemben: sokáig azt gondolták, ha megerősödik a görögkatolikus egyház, akkor az ortodoxok tömegesen fognak áttérni.²⁴ Amíg ez az ideál határozta a Szentszék Romániához fűződő viszonyát, addig minden nemzetiségi ügyet igyekeztek háttérbe szorítani. Amikor 1927 után kiderült, hogy Románia csak a saját politikai törekvéseinek igazolásáért kívánta a konkordátumot, akkor változott a Szentszék álláspontja, és az 1932-es Akkordra úgy tekinthetünk, mint olyan fordulóra, amikor a Vatikán igyekezett javítani a nemzetiségi katolikusok helyzetét.

Mivel a Rómát közvetlenül foglalkoztató papképzésbe a román állam nem nagyon avatkozott be, a többi oktatási kérdést rendkívül nehéz volt napirendre tűzni a különböző tárgyalásokon, hiszen minden iskola esetében azt tartották fontosnak, hogy az katolikus, a tanítási nyelvet másodlagos jelentőségűnek tekintették. Az erdélyi katolikus képviselő eredményének tekinthetjük, hogy habár korlátozottan, de már a konkordátum is rendelkezett a nemzetiségi katolikus oktatásról.

Az erdélyi katolikusok képviselőjét elsősorban a gyulafehérvári püspök, Mailáth Gusztáv Károly látta el, de hozzá társult Glattfelder Gyula temesvári, Széchenyi Miklós nagyváradi és Boromissza Tibor szatmári megyéspüspök. Mégis azt kell megállapítani, az erdélyiek fő képviselője Gyárfás Elemér volt, az Erdélyi Római Katolikus Státus laikus elnöke. Félig viccesen civil püspöknek nevezték, mert tulajdonképpen ő látta el Bukarestben az erdélyi püspökség politikai képviselőjét, ugyanakkor közeli barátja és bizalmasa volt Mailáth püspöknek.²⁵

²⁴ NETZHAMMER: *Episcop în România*, 3.

²⁵ HOLLÓ: Gyárfás Elemér, 2016.

Szintén ő vezette az erdélyiek tárgyalócsoportját a római konkordátumtárgyalásokon. Az erdélyi katolikus történetírásban sikeresnek tartják ez utóbbi munkáját, de a Magyar Külügyminisztérium archívumában őrzött nagyköveti jelentésekből kiderül, hogy az erdélyi tárgyalóbizottságnak nem volt ráhatása a konkordátumtárgyalások alakulására.²⁶

Magyarország is igyekezett hatással lenni a Románia és a Szentszék közötti kapcsolatokra; két fontos célt emelhetünk ki: egyrészt az egykori Monarchia jó kapcsolatait a Szentszékkel igyekezett átmenteni maga számára, másrészt a határon túli magyarok érdekeit is szem előtt tartotta. Az első cél annyiban teljesült, hogy a Szentszék nem fogadta el Románia azon követelését, hogy Erdéllyel együtt megkapta volna magyar uralkodók püspökkinevezési jogát. A második cél csak részben teljesült.

4. Iskolaügy a diplomáciai kapcsolatok kontextusában

A két világháború közötti időszakban az erdélyi katolikus iskolák három csoportba sorolhatók: a püspökség és plébániák által fenntartott iskolák, szerzetesrendek által fenntartott iskolák és az Erdélyi Római Katolikus Státus iskolái. Ez utóbbi elsősorban a jelentősebb erdélyi városokban tartott fenn iskolákat, amelyek az oktatás magas színvonaláról voltak híresek. Fenntartásukat a tandíj mellett a Státus erdő- és gazdasági alapjából biztosították, amit az 1921-es földreform alaposan megkurtított. Alapít-

²⁶ MNL: K105 Vatikáni követség (Az erdélyi katolikus küldöttsége Románban).

ványi intézményekként az állam nem tudta az oktatási nyelvet befolyásolni, ezért a bukaresti törekvések arra irányultak, hogy a Státus jogi helyzetét megváltoztassák vagy úgy, hogy a vezetőtanácsba a görögkatolikusok is bekerüljenek és többségben legyenek, vagy végső esetben a tulajdon államosításával, ahogy azt Onisifor Ghibu követelte. A Státus-iskolák államosításának gondolata Anghelescu részéről is felvetődött az 1924–1925-ös oktatási törvények tárgyalásakor, illetve a Konkordátum-tárgyalások során is. Gyárfás elnöksége idején a Státus felvállalta az iskolák fenntartásának teljes anyagi háttérének biztosítását, hogy elkerüljék az államosítást, viszont a nyilvánossági jog felfüggesztése állandó veszélyt jelentett.²⁷ A fenyegetés valóra váltására 1928-ban volt egy kísérlet. Barcza György, a Szentszékhez delegált magyar nagykövet hozta Gasparri tudomására, hogy Anghelescu több egyházi iskolától megvonta a nyilvánossági jogot (vagyis nem indíthattak új osztályokat), az államtitkár azonnal utasította a bukaresti nunciust, hogy tiltakozzon.²⁸ Villani bukaresti magyar nagykövet jelezte Budapest felé, hogy Anghelescu arra hivatkozott, az érintett iskoláknak nem volt megfelelő felszereltsége, de valószínűleg a szülőket akarták elijeszteni azoktól az iskoláktól. Azonban a nunciusi tiltakozás után a rendelkezést visszavonták, mert tartottak egy erősebb nemzetközi tiltakozástól.²⁹ Gasparri is közölte, hogy a nunciusi tiltakozás megtörtént, az inkriminált rendeletet a román kormány visszavonta, amiért Magyarország hivatalos köszönetet mondott a Szentszéknek.³⁰

²⁷ TAMÁSI: Gyárfás Elemér, 159–160.

²⁸ MNL: K105 Vatikáni követség (Erdélyi katolikus kisebbségi iskolák bezárása).

²⁹ MNL: K105 Vatikáni követség (Erdélyi katolikus kisebbségi iskolák bezárása).

³⁰ MNL: K105 Vatikáni követség (Erdélyi katolikus kisebbségi iskolák bezárása).

A konkordátumtárgyalások során a Szentszék hajlott az első javaslat elfogadása felé, vagyis hogy a Státus ne csak az erdélyi római katolikus, hanem minden romániai püspökség közvagyonra és intézménye legyen, végül az 1927-es konkordátum által egy ún. Patrimonium Sacrum jött létre a püspökségek vagyonából, amelynek része lett a Státus is. A magyar kormány is csupán értesülésekkel rendelkezett a tervezet tartalmáról, azok alapján felszólították Balásy Antal nagykövetségi titkárt, hogy tiltakozzon a Szentszéknél. A tiltakozásban szóvá kellett tenni, hogy a Konkordátum nem védi a Státust, az anyanyelvi oktatást, a katolikus egyházat az ortodox támadásokkal szemben. A Patrimonium Sacrum a korábbi magyar vagyonból áll, ezért elfogadhatatlan, hogy annak kezelésében nagyobb szerepet kap a görögkatolikus fél.³¹ A Szentszék belátta, hogy ő lesz a kárvalottja ennek az engedménynek, így az 1932-es Akkordban visszaállították a Státus függetlenségét és az erdélyi püspök kizárólagos felügyelete maradt, ezzel a Státus-iskolák megőrizhették nemzetiségi jellegüket.

A püspöki és plébániai iskolák, beleértve a kiterjedt népiskola-hálózatot, szintén elveszítették gazdasági alapjukat biztosító erdőbirtokok jelentős részét, pl. Csík vármegyében az ilyen erdőbirtokok majd 80%-át sajátították ki a földreform során.³² Az iskolák fenntartása így elsősorban a szülőkre hárult, illetve a városi és községi iskolaszékek nyújtottak támogatást. A Konkordátum és az Akkord biztosította, hogy ezekben az iskolákban a tanítási nyelvet a hívők kérése alapján állapítsák meg, viszont a hatóságok igyekeztek korlátozni a beiratkozók számát, pl. a már említett nem magyar nevű diákok kizárásával, de a

³¹ MNL: K105 Vatikáni Követség (Rendelkezés Balásy nagykövetségi titkárnak).

³² EGYED: A székelyek rövid története a megtelepedéstől 1989-ig, 282.

más felekezetűeket is próbálták eltiltani. Ez utóbbi azért volt problémás, mert a legtöbb felekezetű iskola befogadta azon más felekezetű diákokat, akiknek nem volt saját felekezeti iskolája. Például a legtöbb településen az izraelita diákok katolikus vagy református iskolában tanultak.

A püspöki iskolák esetében megtörtént, hogy Mailáth püspök segítségével közvetlenül vették fel a kapcsolatot Rómával anyagi támogatás reményében. Így történt az említett gyergyószentmiklósi Fogarassy Leánynevelő Intézet bővítésekor is, amelyhez nem kaptak sem román, sem magyar állami támogatást, ezért Szabó György plébános levelét Mailáth lefordította olasz nyelvre, és eljuttatta Rómába. A megkeresés nem maradt válasz nélkül, Pacelli és Ottaviani bíborosok válaszoltak, akik a gazdasági válságra hivatkozva nem tudtak anyagi támogatást küldeni, mégis az iskolabővítés költségelszámolásában megjelenik a Rómából kapott támogatás.³³

Legnehezebb helyzetbe a szerzetesi iskolák kerültek, mert a tanügy-minisztérium rendelete szerint román lett az oktatási nyelv, és a Konkordátum sem tért ki erre az esetre. Az 1925-ös törvény felszínre hozott még egy tisztázatlan kérdést: több egyházi iskola bár szerzetesi vezetés alatt állt, mégis püspökségi tulajdonban voltak, ezért tisztázni kellett a helyzetüket, ha nem akarták az oktatási nyelvet megváltoztatni. Ilyen volt a fentebb említett gyergyószentmiklósi Fogarassy Leánynevelő Intézet is, amelyet a köznyelv zárdának nevezett, illetve a hivatalos levelezésekben is gyakran a szatmári irgalmas nővérek iskolájának nevezték. Az 1925-ös törvény megjelenése utáni tanfelügyelőségi ellenőrzések jegyzőkönyve nemcsak a diákok és alkalmazottak hiányos román nyelvtudását teszik

³³ ANDRÁS: Iskola múlt időben, 52–53.

szóvá,³⁴ hanem mint szerzetesi iskola, minden tantárgyat a hivatalos nyelven kellene tanítsa, ki kellene zárja a nem magyar családnévű és más felekezetű diákokat. Mailáth püspök közbelépésére volt szükség, hogy az iskola vezetése felismerje az iskola státusát fenyegető helyzetet. Felhívta a nővérek figyelmét, hogy az iskolát 1876-ban Fogarasy Mihály alapította, és azt püspökségi tulajdonba rendelte, csupán az oktatást bízta a Páli Szent Vincéről elnevezett szatmári irgalmas nővérekre. Határozottan felszólította az iskola vezetőségét és a fenntartásban együttműködő Szent Miklós Plébánia előjáróságát, hogy ezután a „Gyergyószentmiklósi Püspöki Leánynevelő Intézet róm. kath. elemi és polgári leányiskolája” megnevezést használják,³⁵ ezzel is hangsúlyozva, hogy nem szerzetesi iskoláról van szó.

5. Összegzés

Összegezve azt állapíthatjuk meg, hogy Románia igyekezett saját hatáskörben tartani a felekezeti iskolákra vonatkozó rendelkezéseket, ami ellenkezett az amúgy jó viszonyra törekedő Szentszék szándékával. A két világháború közötti időszak első felében Románia többnyire érvényesíteni tudta akaratát, és korlátozta a nemzetiségi felekezeti iskolák tevékenységét. A Konkordátum aláírása után a Szentszék nagyobb figyelmet szentelt ennek a kérdésnek, és az 1932-es Akkord után igyekezett javítani az erdélyi magyar katolikus iskolák helyzetét.

³⁴ Egy 1926-os tanfelügyelőségi látogatás arra a következtetésre jut, hogy az intézetben folyó román nyelvű oktatás „paródia”, mert a diákok nem értik a kívülről megtanult mondatokat. Vö. CsÁL: F. 442.

³⁵ GYLvt: FLI iratai.

Mailáth püspöknek és Gyárfás Elemérnek kiemelkedő szerepe volt abban, hogy sikerült az erdélyi magyar katolikus oktatás kérdését beemlíteni az államközi diplomáciai tárgyalások napi-rendi pontjai közé. Habár a Konkordátum nem volt kedvező az erdélyi, romániai római katolikusok számára, a tárgyalásokban való intenzív részvétel lehetővé tette, hogy a hátráltató politikai szándékok ellenére fejlődjön az egyház oktatási hálózata.

Irodalomjegyzék

- ANDRÁS SZ.: *Iskola múlt időben. A gyergyószentmiklósi Fogarassy Leánynevelő Intézet története*, Gyergyószentmiklós 2016.
- ANDRÁS SZ.: New Details Regarding the Expulsion of Bishop Gyula Glattfelder From Romania, in *Studia Theologica Catholica Latina* 61/1 (2016) 87–98.
- BÁRBULESCU, M. – DELETANT, D. – HITCHINS, K. – PAPACOSTEA, Ș. – TEODOR, P.: *Istoria României*, București 2005.
- BUCUR, M. I. – PREDĂ, D. (red.): *România – Vatican, Relații diplomatice I., 1920 – 1950*, București 2003.
- BUNESCU, Gh.: *Antologia Legilor Învățământului din România*, București 2004.
- CSÍKSZEREDAI ÁLLAMI LEVÉLTÁR (CsÁL): F. 442, *A gyergyószentmiklósi FLI (Sz. 96/1926. 03. 09: Registru de inspectii)*.
- EGYED Á.: *A székekelyek rövid története a meglepedéstől 1989-ig*, Csíkszereda 2013.
- FELDKAMP, M. F.: *La diplomazia pontifica da Silvestro I a Giovanni Paolo II. Un profilo*, Milano 1995.
- GERGELY J.: *A pápaság története*, Budapest 1982.
- GIDÓ A.: *Două decenii. Evreii din Cluj în perioada interbelică*, Cluj-Napoca 2014.
- GYULAFEHÉRVÁRI ÉRSEKI LEVÉLTÁR GYERGYÓSZENTMIKLÓSI GYŰJTŐTÁR (GYLvt): *Fogarassy Leánynevelő Intézet (FLI) iratai (2722/1927. 06. 10: Az erdélyi püspök levele Görög Joachimhoz)*.
- Inter Sanctam Sedem et Romaniae Regnum sollemnis conventio, in *AAS*, 21 (1929) 441–456.

- HOLLÓ L. (szerk.): *Gyárfás Elemér, a „civil püspök”*, Budapest – Kolozsvár 2016.
- IONESCU, N.: *Îndreptar ortodox*, București 1957.
- MAGYAR NEMZETI LEVÉLTÁR (MNL): *K105 Vatikáni követség, 39. csomó, 1920–1931, R1* (779/pol. 1927. november 8: Az erdélyi katolikus küldöttsége Rómában).
- MAGYAR NEMZETI LEVÉLTÁR (MNL): *K105 Vatikáni követség, 41. csomó, 1921–1928, RE-3* (Erdélyi ügyek).
- MAGYAR NEMZETI LEVÉLTÁR (MNL): *NAH, K105 Vatikáni követség, 41. csomó, 1921–1928, RE-3-C* (Erdélyi ügyek 1308/pol. 1923. március 12: Mailáth).
- MAXWELL-STUART, P. G.: *Pápák krónikája*, Budapest 2007.
- MILO, O.: *România și Sfântul Scaun în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Teză de doctorat, Cluj-Napoca 2008.
- NEGRUȚI, S.: The Evolution fo Religious Structure in Romania since 1859 to the Present Day, in *Revista Română de Statistică – Supliment* 6 (2014) 39–47.
- NETZHAMMER, R.: *Episcop în România, II*, București 2005.
- NÓDA M.: *Biserica romano-catolică din Transilvania în perioada interbelică*, Cluj-Napoca 2008.
- SZÁSZ Z. (szerk.): *Erdély története, III*, Budapest 1986.
- Sz. n.: *Origini e natura*, <https://www.vaticanstate.va/it/stato-governo/note-general/origini-natura.html> (2022. 03. 10).
- TÓTH I. Z.: *Az erdélyi nacionalizmus kialakulása*, in DEÉR J. – GÁLDI L., *Magyarok és románok*, II, Budapest 1943.

Márton Áron kapcsolata szülőfalujához írásai és beszédei alapján¹

MARTON JÓZSEF

Székeskáptalan – Római Katolikus Érsekség / Gyulafehérvár (RO)
jmarton1950@gmail.com

Title: *The Relationship of Áron Márton to His Native Village in His Writings and Speeches.*

Abstract: *The writings and speeches of Áron Márton clearly show his attachment to his parents and his native village. Leaving his homeland did not mean forgetting his native village and his homeland. As a priest and bishop, he remembered fondly his homeland, his mother and father, his brothers and their families, the temple of his baptism, his first communion, his first teacher, his school, his parish priest who encouraged his vocation, and so on. During the communist regime, the connection with his native village became even closer. In the summer of 1957, Áron Márton was not only forcibly relocated by the secular authorities, but inhumane means were used against the parishioners in his home village – mainly because of him. The faithful in Csíkszentdomokos also had to suffer for the great-born of their village. And Áron Márton could not help, he was in such a predicament that he could only support the humiliated people of his native*

¹ Elhangzott Csíkszentdomokoson 2021. augusztus 28-án, Márton Áron püspök születésének 125. jubileumán rendezett szimpóziumon.

village with his prayer. The mutual prayer – the bishop for the faithful and the faithful for the bishop – made trust and strength grow and brought the bishop closer to his native village and also his village closer to him.

Keywords: Áron Márton; Csíkszentdomokos; religious education; communism; atheism.

Tanulmányom mottójaként Márton Áron 1938. szeptember 29-én, kolozsvári plébánosi beiktatásakor a Képviselőtestület Közgyűlésén mondott beszédéből választottam az alábbi részt:

„Bölcsőm közönséges deszkából volt összezárva, (...) de fáját a csíki hegyekben vágták, ahol az őrt álló fenyőerdők koszorúja gyökerével sziklába kapaszkodik, s makacsul állja a viharok tépését; ahol az emberek századok óta küzdenek a mostoha életviszonyokkal, mert tudják, hogy a sötét borulat mögött is ott van Isten, s beléje vetik a bizalmukat.

Innen jöttem s nem hoztam mást, csak a halálos szerelmet népem és az emberek iránt, s a katolikus hitet, melyet hitvalló és hitükből élő nemzedékek a Csíksomlyói Mária lábainál mélyítettek el és örökítették át századok során.”²

*

Márton Áron szüleihez és szülőfalujához mindvégig gyermeki szeretettel ragaszkodott; Édesanyjának és édesapjának fényképét dolgozóasztalán maga előtt tartotta. Amikor 1946. december 20-án megköszöni Lukács Mansvét ferences atyának a Csíkszentdomokoson tartott missziót és az édesanyjáért bemutatott szentmisét, elhunyt édesanyjáról többek között így

² MARTON (szerk.): Márton Áron hagyatéka 5, 70.

vall: „Amennyi lemondással és önfeláldozással viselte gondomat földi életében, annyira érzem imádságos támogatását most is. Képe előttem áll az íróasztalomon, s nehéz ügyekben Tőle szoktam tanácsot és bátorítást kérni.”³

Márton Áron imádságos lelkületét a hazulról hozott Oltáriszentség és Szűzanya iránti tisztelete határozta meg. Kispapkorában mindennapos áldozó – tudjuk meg Boga István plébános információjából:

„Márton Áron II. éves papnövendék kolozsvári tartózkodásán kívül az egész szünidőt Csíkszentdomokoson töltvén, magát a legkarakánabb papnövendékhez illően viselte és mindenben a hívek épülésére szolgált. Mindennap szentmisét hallgatott és azon segédkezett. Minden héten gyónt, és mindennap áldozott. (...) Mint leendő papban már előre egy igazi mintapapot látok.”⁴

Számára az Oltáriszentség mindvégig életének meghatározója, az életerő és a reménység szentsége volt.⁵ S amikor (1957-ben) szülőfaluja és temploma iránti hűségét kívánja kifejezni, jó szülei emlékére egy kelyhet ajándékozott a csíkszentdomokosi templomnak. Érdemes felidézni a plébánosnak címzett kísérlőlevelét, mely szülei és szülőfaluja iránti ragaszkodását bizonyítja.

„Sánta Antal s. lelkész által egy kelyhet küldöttem a csíkszentdomokosi plébániatemplom részére. A kehely saját tulajdonom, dr. Floznik György pápai kamarástól vettem, még

³ Márton Áron 1946. december 20-án válaszol Lukács Mansvét OFM-nek a folyó évi december 1-jéről kelt levelére. Vö. EFGyL: Lukács István P. Mansvét hagyatéka.

⁴ CsPH: Num. 344–1921; közölve: MARTON (szerk.): Márton Áron emlékkönyv, 23.

⁵ MARTON (szerk.): Márton Áron hagyatéka 4; Uő. (szerk.): Márton Áron az Oltáriszentségről, 5–47.

életében. És úgy határoztam, hogy azt jó Szüleim emlékére a csíkszentdomokosi templomnak ajándékozom. Ebben a templomban járultam az első szentáldozáshoz, itt láttam az első kelyhet mint ministránsgyermek, és itt mutattam be első szentmiseáldozatomat. Szülőfalum és temploma iránt hűségemet szerettem volna más, maradandóbb és szükségesebb adománnyal tanúsítani, de erre eddig nem volt és – úgy érzem – nem lesz alkalmam. A kelyhet kötelezettség nélkül adom a templomnak, azaz az egyetlen kikötéssel, hogy az mindig a csíkszentdomokosi plébániatemplom használatában maradjon. A mennyei Atyát pedig alázattal kérem, hogy a szentmisékre egybegyűlő hívek könyörgéseit fogadja szívesen és a falu jóra való népét minden testi és lelki szükségében Szent Fiának, Jézus Krisztusnak az érdemeiért hallgassa meg. Gyulafehérvár, 1957. június 19., Szent Julianna ünnepén. Áron püspök.”⁶

Figyeljük csak meg az ajándékozás napját, június 19-e, akkor Szent Julianna emléknapja, vagyis édesanyja névnapja volt. Márton Mózes plébános (szeptember 9-én kelt) köszönősorai – bizonyára – vigaszt is jelentettek a nyár folyamán szobafogságra kényszerített püspöknek. Közli, hogy „[a] papság és a hívek meghatódott lélekkel hallgattuk az elhalt jó szülők iránti kegyeletnek s a szülőfalu és a temploma iránti hűségnek felemelő megnyilatkozását”.⁷

A hazulról hozott Szűzanya-tiszteletéről árulkodik az a jelenet, amikor 1915. jún. 18-án a székelyudvarhelyi vasútállomáson a harctéri szolgálatra induló vonat ablakán keresztül édesanyja rózsafüzérét nyújtja fel fiának. Áron püspök erre a jelenetre 60 év múlva betegágyán is visszaemlékezik, és még azt is hozzáfűzi: „az első világháború veszélyeiben az mentett

⁶ GyÉL: Num. 1000/24–1957 (június 16., Szent Julianna ünnepén).

⁷ GyÉL: Num. 1000/24–1957.

meg engem.”⁸ A rózsafüzér-imádságot püspökként is a hívek lelkére köti:

„A szent rózsafüzér régi kedves imája népünknek. (...) Nehéz időkben mindig ez volt szenvedés sújtotta népünk vigasztalása, imakönyve és katekizmusa. Szeressétek most is a Rózsafüzért... Mária főképp veszedelmek idején mutatja meg hathatós támogatását. Rajtunk múlik azonban, hogy hithűségünk töretlenségével és neki tetsző étellel ezt a segítséget meg is érdemeljük.”⁹

A szentdomokosi Márton-család vallásos légköre Áron püspök testi-lelki fejlődésének meghatározója volt. Fiatal püspökként hivatkozott is reá, amikor körlevelében biztatja híveit: teremtsenek olyan otthont, melynek megszentelt falai között a világ ártalmas szándékait és kíváncsiságát kizárhatják, és ahol a szent örökséget gyermekeiknek továbbadhatják.¹⁰ 1940-ben úgy ír a keresztyén életvitelről, mint aki gyermekkorában megélt az azt szülőfalujának öregjeitől:

„Őseink (...) munkájukat is közös istentisztelettel kezdték, a vasár- és ünnepnapi szentmise közösségébe pedig még a betegek és öregek is belekacsozódtak, otthon imakönyvekkel a kezükben követték a szent áldozatot, s amikor a harang az Úrfelmutatást jelezte, lélekben a templomi néppel együtt borultak le az oltárra leszállt Úr Jézus előtt. Kövessétek ezt a példát, (...) a vasárnapok és ünnepek lélekemelő szertartásain legyen jelen az egyházközség apraja-nagyja.”¹¹

⁸ Kacsó Júlia: Márton Áron püspök utolsó évei; közölve: MARTON (szerk.): Márton Áron emlékkönyv, 46.

⁹ GyÉL: Num. 2521–1946.

¹⁰ Vö. Márton Áron adventi körlevele (1940): Isten a segítségünkre jön; közölve: MARTON (szerk.): Márton Áron hagyatéka 7, 99.

¹¹ Vö. Márton Áron adventi körlevele (1940): Isten a segítségünkre jön; közölve: MARTON (szerk.): Márton Áron hagyatéka 7, 98.

Márton Áron szentdomokosi otthonában szerzett élményeit beszédeiben rendszerint felidézte. Egyik adventi prédikációjában gyermekkorának szép emlékét eleveníti fel olyannyira, hogy szemünk előtt megjelenik az a csíkszentdomokosi Márton Áron kisfiú, aki a sötét decemberi hajnalon szülőfaluja havas utcáján imbolygó lámpafény mellett családjával együtt siet a templomba, hogy ott Isten utáni vágyakozását kifejezésre juttassa, együtt imádkozzék a falu aprajával-nagyjával.

„Nem lehet például meghatottság nélkül nézni egy székely falu Rorátéját, amikor a sötét decemberi hajnalokon nap nap után megelevenednek a hóba süppedt falu csendes utcái, s imbolygó lámpafény mellett minden felől apró rajok sietnek a templom felé, s beharangozó után a zsúfolt templomból a jégvirágos ablakon keresztül kiszűrődik egy egész falu hívó népének Isten után vágyakozó éneke.”¹²

Egy másik beszédében szinte láthatjuk, amint átéli az angyalvárás lázát, naiv izgalmát, hogy aztán a szegényesen feldíszített karácsonyfát felfedezve kipirult arcán megjelenjék a gyermeki mosoly.

„A karácsony ünnepe költőien szép, hangzatos ünnep. (...) Szívesen foglalkozik velük a képzelet. Megértik a gyermekek is. De szívesen átadják magukat az ezekből kiáradó szép hangulatnak a felnőttek is. Eszükbe jut gyermekkoruk első karácsonya, s jólesik megint gyermeknek lenni, az angyalvárás lázára, türelmetlenségére, naiv izgalmaira visszaemlékezni, s a gyermekek repeső örömen, felkacagó, tapsoló meglepődésén, csillogó szemein, kipirult arcán felderülni.”¹³

¹² Vö. Márton Áron: Adventi esték; közölve: MARTON (szerk.): Márton Áron hagyatéka 7, 73.

¹³ Vö. Márton Áron: Betlehemi szegénység; közölve: MARTON (szerk.): Márton Áron hagyatéka 7, 44.

A kellemes élmények mellett – domokosi otthonában – azt is megtanulta, hogy az életet úgy kell elfogadni, amint van, a maga nehézségeivel és nyomorúságaival együtt. Püspökké szentelésének nagy napján a Boga István plébános által vezetett csíkszentdomokosi küldöttséghez szólva emlékezett meg erről:

„Ez az udvar és ház, melynek kicsinyített mását szülőfalum népe elhozta ide, nem az én szülőházam. Édesapám építette azt később, de ebben az udvarban nőttem fel, itt hallottam először, hogy vannak emberek, kiknek fáj az élet, de azt is, hogy az emberek felett van az Isten, aki részükre törvényt adott, és ezeknek a törvényeknek az útján kell járni.”¹⁴

Már gyermekkorában elsajátította a munka örömét, amit didaktikai jellegű írásaiban is fellelhetünk: „a gyermekekre bízott egyéni teljesítmény, még a legjelentéktelenebb, még a libák őrzése is, bizonyos önállóságot és önálló erőkifejtést igényel, ami korán megízlelteti vele a munka örömét. Nem is torpan meg az élet nehézségei előtt.” Nem véletlen, hogy kolozsvári h. plébánosként az elszegényedett székely nép akarateréjével példázódik. Bár a 30-as években a székely nép számára is kilátástalanná vált az élet, de „országszerte” csüggedés nélkül keresik a munkát, és „bámulatos gyorsasággal” betanulnak a legképtelenebb feladatokba. Beszéde végén azt is hozzáfűzi, hogy a székelyeknek „van sziklarepesztő hitük és önbizalmuk!”¹⁵

Szülőfalujából hozta az iskola iránti szeretetét. Elemi iskoláit a csíkszentdomokosi Római Katolikus Elemi Népiskolában kitűnő

¹⁴ Márton Áron válasza a püspökké szentelése utáni fogadáskor az üdvözlő beszédekre.

¹⁵ Vö. Márton Áron: Pályaválasztás és az iskola; közölve: MARTON (szerk.): Márton Áron hagyatéka 8, 83.

eredménnyel végezte. Lukács Vilmos plébánosa a csíksomlyói gimnázium igazgatóságának írt információjában Márton Áronról kihangsúlyozza, hogy „egy jámbor székely család gyermeke, akit atyja az én kérésemre és támogatással kezdett taníttatni. Igen jó viseletű és szolid gyermek. Bárhová és bármire bátran lehet ajánlani.”¹⁶ Császár Donát első tanítóját különösen tisztelte és szerette. Sokatmondó, ahogyan első tanítója halálakor küldött gyászjelentőre válaszol. A püspöki aula irodaigazgatója megszerkesztette Márton Áron szokványos részvétnyilvánítását, amelynek szövegét a prezentáláskor a püspök áthúzta és saját keze írásával a következőket véste reá – Császár Donát tanító fiának, Józsefnek és a gyászoló családnak címezve:

„Kedves Józsi! Édesapátok elhunya alkalmából a Család minden tagjának őszinte részvétemet tolmácsolom. A Megboldogult elvesztésében magam is *gyászolom első tanítómát*, aki az írás és olvasás mesterségére, az elemi társadalmi ismeretekre és sok más hasznos dologra tanított, és gyászolom azt a Donát Bácsit, aki később is a tanító figyelmével kísérte egykori tanítványa életútját. Ma is az a kép él lelkemben, melyet első elemista koromban alkottam Róla. S ezzel a tisztelettel és kegyelettel őrzöm az emlékét. Legközelebbi szabad napon a szentmisémet lelke üdvéért ajánlom fel és nevét később is mementómba foglalom. Részvétem megisméltésével mindnyájatokat szeretettel köszöntelek. Gyulafehérvár, 1948. április 24. Áron püspök.”¹⁷

*

Márton Áron tisztelte és nagyra értékelte szülőfaluja papját, Boga Istvánt, aki a világháború után a legkritikusabb időben

¹⁶ Az információ keletkezésének ideje: 1911. július 28.

¹⁷ GyÉL: Num. 250–1948.

ápolta benne a papi hivatás kegyelmét. Fiatal plébánosában megértő jó baráttra talált a leszerelt és házi fogságra kényszerített Márton Áron. A gyulafehérvári papi szemináriumba Boga István ajánlatával indult és nyert felvételt.¹⁸ A szükséges orvosi ajánlatot 1920. október 8-án állította ki a csíkszentdomokosi körorvos.

„Márton Áron 24 éves csíkszentdomokosi illetőségű egyént a mai napon orvosilag megvizsgálva a lelet a következő. Közép-erős izom és csontrendszerrel bíró egyén. Ki érzékszerveinek teljes épségében van s kinek sem testi vagy szellemi fogyatéksága nincsen. Tüdők tiszták, szintúgy a tüdőcsúcsok családi terheltség esete tuberculosisra fenn nem forog, sem a heberculosisis vérfertőzést megállapítani nem lehet. (...) Fentiek alapján Márton Áron urat teljesen ép és egészséges egyénnek nyilvánítom...”¹⁹

Azonban Trianon után őt is – mint sok magyar erdélyi értelmiségit – megkörnyékezte a depresszió kedélybetegsége. A depresszióból 1922. év folyamán gyógyult ki a kolozsvári orvosi kezelést követően.²⁰ A nyári vakációja után írt információjában Boga István plébánosa már örömmel állapítja meg: „Márton Áron III. éves papnövendék a szünidőt – kevés kivétellel [vi. Kolozsváron] – Csíkszentdomokoson töltötte igazán buzgó és a legkiválóbb papnövendékekhez méltóan. (...) Minden jobban, mindenkinek épülésére szolgált. Ha teleírnám az egész ív papírt, úgy is jónál jobbat írhatnék róla.”²¹

¹⁸ MÁM: VI. 22/C. 104. Dos. 2. sz. 3. lap (Krausz: Csíkszentdomokosi kereskedő közlése).

¹⁹ Közölve: MARTON (szerk.): Márton Áron emlékkönyv, 22 (Márton Áron, a szeminarista).

²⁰ Lásd Márton Áron levelét Mailáth G. Károlyhoz (1921. december 24–26); közölve: MARTON (szerk.): Márton Áron hagyatéka 20, 23–27.

²¹ Közölve: MARTON (szerk.): Márton Áron emlékkönyv, 25 (Márton Áron, a szeminarista).

Márton Áron püspökként Boga István plébánosához, mint régi jó barátjához viszonyult, aki számára már „Kedves Pista” lett. Amikor a 2. világháború menekülési hullámában Boga István Magyarországra sodródott, és „haza vágyódva” 1946-ban Budapestről érdeklődött Márton Árontól esetleges papi diszpozíciója felől, a püspök közli vele, hogy „volt plébániádat [azaz Csíkszentdomokost] betöltöttem, mint a többi ellátatlan plébániát. (...) Ha visszatérsz, szívesen keresek számodra olyan helyet, amely Téged is megnyugtat.” A püspöki válasz második része arról árulkodik, hogy Boga István hazatérésének ügye nem könnyű, mert őt a román hatóságok politikailag is nyilvántartják,²² és nem is térhetett haza. Volt plébánosa a budapesti Szent Imre-plébánián szolgált, és ott is halt meg. Márton Áron a gyász hírre ekképpen reagált:

„A küldött gyászjelentésből fájdalommal értesültem szülőfalum egykori plébánosának és atyai jóakarómnak, Boga István c. esperesnek váratlan elhunytáról. Sajnos, a körülmények alakulása folytán elszakadt plébániájától, később az egyházmegyéjétől is, és – nagy fájdalomra – még a személyes kapcsolat ápolásáról is le kellett mondanom. A gyász hír vétele után szentmisét mutattunk be halhatatlan lelkéért. Csíkszentdomokoson, volt plébániáján, melyet 31 éven át hűségesen szolgált, egykori hívei nagy tömegben, kegyeletes megemlékezéssel és hálával vettek részt az ünnepélyes rekviemen. Egyházmegyénk papjai is mint egyházmegyénk halottjáról fognak megemlékezni. Felhasználva az alkalmat, hálás köszönetet mondok a Szent Imre-plébánia Főtisztelendő Vezetőségének és mindenkinek, akik tőlünk elszakadt testvérünket felkarolták, testvéri körükbe fogadták, és Neki megfelelő munkakört juttatni szívesek voltak. Örömmel hallottuk időnkint, hogy szívesen dolgozott, és munkáját paptestvérei és a hívek egyaránt értékelték. Tisztelettel kérem Főtisztelendő-

²² GyÉL: Num. 2049–1946.

ségedet, szíveskedjék egy szerény síremlék felállítását is tervbe venni. A költségeket vállalnám, és azt gondolom, kapok engedélyt, hogy azt átutalhassam. Ezzel kapcsolatban várom szíves választát, Krisztusban testvére, Áron püspök. Gyulafehérvár, 1963. november 16.”²³

*

Márton Áron 1924. július 13-án szülőfalujában, Csíkszentdomokoson bemutatja első ünnepélyes szentmiséjét. Gyakorlatilag szülőfaluját ekkor hagyta el végleg, papi hivatása más helységekre szólítja, de a szülőotthonában és szülőfalujában szerzett értékes örökséget nem tékozolta el, hanem papi-püspöki élete folyamán százszorosán kamatoztatta. Pl. püspökké szentelésének napján az ünnepi fogadáson, amikor kijelentésszerűen szent fogadalmat tesz, azt elsősorban „szülőfalujára” teszi. Szó szerint így mondta: „Ezen a szent napon szülőfalumra, egyházmegyém minden népére szabadjon azt a szent fogadalmat tenni, hogy fajtámnak szívósságát, kiállását a magam erényének akarom tekinteni, sorsát vállalni akarom. Az Isten hivatást adott nekem, és én életem ennek a hivatásnak szentelem és a jó népemért becsületesen dolgozom.”²⁴

Az otthon elhagyása tehát nem jelentette Márton Áronnak szüleiéről és családjáról, szülőfalujáról és szülőföldjéről való megfélelmezést. Igaz, hogy a legjelentősebb szeretetszál, amely őt a családi otthonhoz kötötte, 1939 őszén elszakadt. Elveszítette édesanyját. A továbbiakban édesapjára fiúi szeretettel oda-

²³ GyÉL: Num. 1495–1963.

²⁴ Márton Áron a szentelést követő ünnepi fogadáson mondott beszéd-részlete.

figyelt, és amikor tehetette, anyagilag is támogatta,²⁵ de ritkán tudta őt meglátogatni. Még szerencse, hogy 1940-ben a felcsíki bérmálás júniusban volt, és két napot tölthetett szülőfalujában.²⁶ Ezt követően csak 8 év múlva jöhetett haza. 1947-ben, a világháború után elvileg hazalátogathatott volna, de főpásztori elfoglaltságai és automobil hiányában akkor is le kellett mondania. Ezért felkéri és megbízza Lukács Mansvét atyát, hogy menjen Csíkszentdomokosra, és tájékoztódjék édesapja felől, és az ott szerzett tapasztalatairól értesítse őt. A ferences atya beszámolójában megtudhatjuk, hogy édesapja jól van; nem találta otthon, mert birtokára ment kaszálni.²⁷ Márton Áron megköszöni Mansvét atya tájékoztatóját, s megjegyzi: „Sajnos, mostanában nem gondolhatok arra, hogy szűkebb hazámat meglátogathassam.”²⁸ De a fizikai távolság ellenére is gondja volt szülőfaluja népére. Odafigyelt például arra a 17 szentdomokosi árva gyermekre, akik a nagyszebeni Teréz-árvaházban nevelődtek. 1947-ben az Árvaház nehéz anyagi helyzete miatt Balázs András intézeti igazgató kénytelen elbocsátani az árvákat. Áron püspök kifizeti a szentdomokosi árvák eddigi eltartási díját, és megtéríti a 17 gyermek hazaszállítási költségeit.²⁹

A nehéz körülmények ellenére 1948. május 19-én hazalátogatott, és utoljára találkozhatott édesapjával, aki a börtönevei alatt meghalt.³⁰

²⁵ A kolozsvári helytartóságnak 1941. február 22-én kelt levelében utasítja dr. Kedves Andrást, a kolozsvári egyházközség gondnokát, hogy édesapja címére küldjön 200 pengőt. Vö. GyÉL: Sz. n.–1941.

²⁶ GyÉL: Num. 1500–1940.

²⁷ GyÉL: Num. 228–1947.

²⁸ GyÉL: Num. 228–1947.

²⁹ GyÉL: Num. 842–1947.

³⁰ Pl. Külön fogadta Hadnagy János plébánost. Vö. GyÉL: Num. 1120–1948.

*

Ezt követően – a börtön és kényszerlakhely miatt – Márton Áron csak 20 év múlva, 1968-ban láthatta ismét szülőfaluja népét. Bár a börtönből való szabadulása után másfél évig szabadon mozoghatott, de a sok főpásztori teendő miatt képtelen hazalátogatni. Még az új harangok megszentelését sem tudta beprogramozni 1957-ben,³¹ de azért az egyházközség híveihez elismerő szöveget intézett.

„Örömmel értesültem, hogy szülőfalum népe dicséretreméltó buzgósággal és áldozatkészséggel elrepedt harangjai helyébe a régi harangok anyagának felhasználásával két új harangot öntetett. A két új harang is tanúbizonysága népünk hithűségének, Egyházhoz való ragaszkodásának, szűkös életviszonyai közepette is meg nem fogyatkozott áldozatkészségének. Hirdessék az új harangok a felcsíki medencében Isten dicsőségét, az ősi hit erejét, az elkövetkező nemzedékeknek példaképpen apáik áldozatos buzgóságát. Zengésük bátorítsa a híveket, serkentse a lanyhákat, figyelmeztesse az eltévelyedetteket, távoztassa az égi háborúkat és fenyegető csapásokat, töltsse el az örökélet reménységével a haladoklókat, sirassa a földi életből eltávozottakat, hirdesse a boldog viszontlátást a hátramaradottaknak.

Amikor a harangszentelés alkalmával csíkszentdomokosi híveimnek áldozatkészségükért, lelkipásztorainak és vezetőinek fáradságukért és mindazoknak, akik a gyűjtésben, vagy az ügyek intézésében részt vettek, munkájukért elismerésemet nyilvánítom, szeretettel adom az egész egyházközségre főpásztori áldásomat. Gyulafehérvár, 1957. január 18., Szent Péter apostol római püspökségének ünnepén. Áron püspök.”³²

³¹ GyÉL: Num. 147–1957.

³² GyÉL: Num. 147–1957.

*

1957 nyarán a világi hatóságok nemcsak Márton Áront kényszerítették szobafogságra, hanem szülőfaluja egyházközségével szemben is embertelen eszközöket vetettek be – éppen őmiatta. Szeretném kihangsúlyozni, hogy Csíkszentdomokos hívó népének is szenvednie kellett, durva diszkriminálásokat kellett kiállnia a falu nagy szülöttjéért. Márton Áron pedig képtelen volt segíteni, olyan kényszerhelyzetbe került, hogy csak imájával támogathatta szülőfaluja megalázott népét. A kölcsönös imádság – a püspök a hívekért és a hívek a püspökért – bizalmat keltő és erősítő volt. Nem engedte, hogy a lelkeken a gonosz lélek győzedelmeskedjék. Azt az állítást is meg merem kockáztatni, hogy Áron püspök ebben a tehetetlenségében és lelki gyötrelmében került közelebb szülőfalujához, és a szülőfaluja is Őhozzá.

Az állami hatóságok az 1958. év kezdetén totális támadást indítottak a csíkszentdomokosi segédlelkész, Sánta Antal ellen, akit végül koncepció perben börtönre ítélték. A segédlelkész nélkül maradt egyházközségbe – a lelkipásztori munkázökkenőmentes végzéséért – Áron püspök azonnal Horváth Antal új segédlelkészt küldi szülőfalujába, akinek viszont 24 órán belül el kell hagynia Szentdomonkost, mert nem volt hajlandó terhelő vallomást tenni Sánta Antal ellen. Márton Áron tudatában volt annak, hogy Sánta Antal koncepció perét a csíkszeredai Securitate készítette elő az ijesztgetések és megfélemlítések módszerével.³³ Az ítélethozatal után közli a Vallásügyi Osztállyal Sánta Antal ügyét, s egyben kifogásolja

³³ Vö. GyÉL: Num. 2655–1958. A per koncepció volt a vallásügyi hivatal kutathatóvá vált dokumentumai alapján is igazolható; vö. BORTONI: Sztálin a székyeknél, 325–328.

a kihallgatások és bírósági per eljárását. Pontosít: ezen eljárásukkal a római katolikus Egyház, elsősorban a hitoktatás lejárattatását kívánták elérni.³⁴ Amikor 1964-ben Sánta Antal a börtönből szabadult, a püspök azzal kívánja ártatlanságát igazolni, hogy Csíkszentdomokosra nevezi ki plébánosnak.³⁵ Ezt a „rehabilitációs” szándékát – mert akkor a püspöknek nem volt szabad keze, főleg a papi helyezések esetében – a bukaresti vallásügyi osztályon megghiúsították. Erre reagálva világosan megírta Dumitru Dogaru vezérigazgatónak, hogy 1958-ban súlyos igazságtalanság történt Sánta Antal letartóztatásával és ügyének sajtó és rádió általi kitergetésével; magát a „hírverést központilag irányították, és annak éle a katolikus Egyház, Márton Áron püspök, és a hitoktatás ellen irányult”.³⁶

Az állami hatóságok az 1950-es és 60-as években Szentdomokoson kifejezetten bojkottálták a lelkipásztori munkát, főleg a hitoktatás elé gördítettek akadályokat.

Márton Áronnak rendszerint bátorítania kellett a plébánost, hogy a hatóságok által kipécézett szülőfaluban a hitoktatást ne hagyják abba, hanem a kialakult rendszer szerint folytassák. Márton Mózes plébános 1959 decemberében jelenti a püspöknek, hogy a helyi Néptanács vezetősége csak a templomban engedélyezi a plébániai hitoktatást (Szentdomokoson – a 4-5 km távolság miatt a plébánián kívül még két magánháznál is katekizáltak). Márton Áron a plébánosnak írt válaszában az alkotmányra hivatkozva arra kéri Márton Mózes, hogy tudassa a Néptanács titkárával: a hitoktatás helyszíne nincs meghatározva a törvényben. Az 1960-as években is a hitoktatás marad

³⁴ GyÉL: Num. 26–1959.

³⁵ GyÉL: Num. 1241–1964.

³⁶ GyÉL: Num. Sz. n.–1964.

a kényes téma annyira, hogy a bukaresti és rajoni inspektorok is beleavatkoznak.³⁷

Márton Áronaszülőfalujábanelőidézethelyzetmiatt 1964-ben Pálfi Gézát nevezte ki káplánnak, az egyik legképzettebb újmisési papját. A lelkes és a hitoktatásra is felkészült fiatal s. lelkes munkájára kezdettől fogva nagyon odafigyeltek az állami inspektorok, a Néptanácson keresztül a hatóságok mindent elkövettek, hogy lelkipásztori tevékenységét gáncsolják. 1966 februárjában (az öreg plébános helyett) őt hívják az Egyháziügyi Hivatal tartományi képviselői a felcsíki papokkal való találkozóra, melynek témája a hitoktatás, illetve az erre vonatkozó püspöki körlevél volt. Mivel az inspektorok azt állították, hogy a püspök nem vette figyelembe az állami előírásokat, Pálfi Géza – a túlzott kompromisszumra hajló plébánosokkal szemben – megvédi Márton Áron körlevelének jogosságát. Határozott kiállásáért két hét múlva (1966. március 1-jétől) megvonták tőle az államsegélyt,³⁸ és élete végéig üldözték.

A fentiekből is megállapíthatjuk: a fokozottabb csíkszentdomokosi egyházüldözés elsősorban Márton Áron személye miatt volt.

*

Amikor az idős csíkszentdomokosi plébános, Márton Mózes a gonosz erőkkkel vívott küzdelembe és a lelkipásztori munkába belefáradt, 1962-ben a visszavonulás gondolatával foglalkozik. Lemondását Áron püspök nem fogadja el, bátorító levelet ír neki: „Azok a testi fogyatkozások, melyekről panaszkodol, a korral együtt járnak, s a mi korunkban kisebb-nagyobb fokban

³⁷ GyÉL: Num. 149–1963; GyÉL: Num. 598–1964. 59.

³⁸ Vö. BODEANU – NOVÁK: Az elnémult harang, 60–66.

mindenkinél jelentkeznek. A nyugtalanságot kiváltó körülmények elkísérik az embert máshova is.”³⁹

Két év múlva viszont beleegyezett Márton Mózes nyugdíjazásába azzal a lehetőséggel, hogy Szentdomokoson maradjon, a plébánia kertjében levő ún. nyári konyhát lakásul megkapja és használja.⁴⁰

Apróság, de Márton Áron gondosságáról árulkodik, hogy szülőfaluja plébánosát megbízza a családi házuk adójának rendezésével és a rászorulóknak részére küldött pénz kiosztásával.⁴¹ Továbbá: szülőfaluja plébániája és volt plébánosa iránti kegyeletét fejezi ki, amikor (1964-ben) felhatalmazza a plébánost, hogy a Boga István hagyatékából visszamaradt bútorokat becsültesse fel, mert ő azokat a csíkszentdomokosi plébánia részére megveszi és kifizeti az örökösnek.⁴²

*

Márton Áron fájdalommal veszi tudomásul legkisebb öccsének, a Daninak becézett Domokosnak súlyos betegségét. 1964-ben még örvend a hírnek, hogy a szanatóriumi kezelése után testsúlyában gyarapodott. Biztatja: „ez annak jele, hogy van valami javulás az állapotodban... Légy türelemmel, s tartsd be pontosan az előírásokat.”⁴³ Betegeskedő öccsének 1965 januárjában mézet küld, próbál lelket önteni belé: „A te korodban már nehezebben és lassabban halad az ilyen betegség gyógyulása, de nem szabad elveszíteni a türelmet.”⁴⁴ Két

³⁹ GyÉL: Num. 1000/15–1962.

⁴⁰ GyÉL: Num. 298–1964.

⁴¹ MÁM: VI. 22/b. 1. d.

⁴² GyÉL: Num. 421–1964.

⁴³ MÁM: VI. 22/b. 1. d.

⁴⁴ MÁM: VI. 22/b. 1. d.

hónap múlva fájó szívvel teljesíti azt a kérésüket, hogy Domokos öccse, szülei sírhelye mellé temetkezzék. A hozzá intézett búcsúlevele a szobafogságra kényszerített püspök emberi érzelmeiről is árulkodik:

„Drága jó Domokos. Nagyon fáj, hogy Te, közöttünk a legfiatalabb, készülsz elhagyni minket. Ha a számodra különösen megnehezedett körülmények idő előtt megtörték testi erőidet, nyugodj bele, bocsáss meg mindenkinek, szenvedéseidet ajánld fel elégtételül, s bízd magadat egészen az Isten irgalmas jóságára. Szeretném, ha levelem nem lenne utolsó szavam Hozzád, de ha így történik, azzal a hittel búcsúzom Tőled, hogy Isten kegyelméből találkozunk. Bocsáss meg, ha valamikor bármivel megsértettelek. Isten veled, Dani. A viszontlátásra, szeretettel ölel bátyád, Áron.”⁴⁵

(Domokos még ugyanazon év áprilisában meghalt, 55 éves korában.)

*

Az új plébános, Bálint Lajos 1968-ban kerül Csíkszentdomokosra, aki a plébánián háromszor fogadhatta Áron püspököt: 1968-ban az új kocsi-val való hazalátogatáskor, 1970-ben a bér-máláskor, 1972-ben a restaurált templom megáldásakor.

Az ambíciós plébános a Karitás-z-segély lehetőségét szeretné kihasználni az egyház-köz-ség javára. Motorettát és egyéb segélyt kér – természetesen a püspök közvetítésével. Áron püspök, bár szülőfaluja plébániájáról van szó, nem továbbítja a plébános kéréseit. Kihangsúlyozza: „a válas-zom most is az: ha olyan nagy létszámú egyház-köz-ség [mint Szentdomokos]

⁴⁵ MÁM: VI. 22/b. 1. d.; Közölve: MARTON (szerk.): Márton Áron élete és munkássága II, 314.

nem tud egy motorbiciklit szerezni, nem engedhetem meg, hogy koldulásával megrövidítse az arra rászoruló és valóban szegény egyházközségeket.”⁴⁶

Azért sem tehet kivételt Csíkszentdomokossal, mert a szomszéd plébánosok árgus szemmel figyelték a karitászenvedélyezéseket. Márton Áron, amikor a „kivételezést” emlegető csíkszenttamási plébánosnak nem továbbítja kérését a Karitászhoz, válaszában kihangsúlyozza: „biztosítani akarom, hogy Szentdomokost sem kezeljük kedvezményesebben, mint Szenttamást.”⁴⁷

Ha nem is támogatja a csíkszentdomokosi plébániát a szegény egyházközségeket megillető külföldi segélyekből, a maga részéről (1971-ben) az egyházközséget megajándékozta azzal a kehellyel, melyet VI. Pál pápától 1970 márciusában kapott. „[A Szentatya] ezt a kelyhet adományozta a 2. vatikáni zsinaton részt vett püspököknek és főpapoknak, emlékül, s megajándékozott vele engem is, habár a zsinaton, akadályoztatásom miatt, nem vehettem részt.” Ugyanekkor adományozott a templom részére „egy fehér, Mária-képes miseruhát”.⁴⁸

Keresztelkedésének temploma mindig szívügye volt a püspököknek. Ennek javításában partnerre talál Bálint Lajos plébánosban. 1971-ben, miután a szentdomokosi templom javítása érdekében sikerült megszereznie a Műemlékbizottság és Vállalásügyi Osztály engedélyét, Márton Áronnak több alkalommal kellett a Hargita megye Néptanács Városrendészeti és Építési Igazgatóságához fordulnia. A templom restaurálásához az engedélyek beszerzése több időbe telt, mint a munkálatok. De végül ezek birtokában a templom belső festését a következő

⁴⁶ GyÉL: Num. 741–1968.

⁴⁷ GyÉL: Num. 656–1971.

⁴⁸ GyÉL: Num. 594–1971.

évben Bálint Lajos plébánosnak sikerült elvégeztetnie. A javítási költségekhez Márton Áron is hozzájárul.⁴⁹ A munkálatokról szóló jelentését Áron püspök örömmel veszi tudomásul, és megígéri, hogy a templom ún. benedikálását f. évi október 29-én, a délelőtti nagymise keretében szeretné végezni.⁵⁰ A begéért napra sikerült eljutnia – utoljára – a szentdomokosi egyházközség híveihez. Jelentős nap volt Csíkszentdomokos életében 1972. október 29-e, amikor a falu nagy szülöttje megáldotta a felújított templomot. A szemtanúk szerint a kereszttetés után rövid ideig nem tudta folytatni a szentmisét. Hogy mit élt át, nem tudhatjuk, csak annyit jegyeztek fel, hogy könnyezett. Érdemes lenne az akkor elmondott vasárnapi homíliáját egészében idézni, amit most nem tehetünk meg, csak a szentbeszéd utolsó soraiból idézünk, amivel elbúcsúzott Csíkszentdomokos népétől:

„Ti most megújítottátok a templomot, sok munkával, áldozattal, hozzáértéssel, szépen. Apáink annak idején a templomhoz kötöték sorsukat. Az életküzdelem kemény és könyörtelen volt számukra is. Az ő törekvéseiket is ritkán koronázta siker. A gondok, csalódások, bajok és csüggedés mindennapi sorsukhoz tartozott, s tudták, hogy ettől nem menekülhetnek semmiféle csalafintasággal. Istenben bíztak. Istenhitükről és bizalmunkról tanúskodnak ezek a vaskos falak. Ez volt a várunk. Hitük tanításából és az életből tanulták meg, hogy ha a mostoha körülmények közt helyt akarnak állni, össze kell fogniuk, egymást meg kell becsülniük, együtt kell vállalniuk a közös sorsot. Az ő példájuk mutatja a mai nemzedéknek is az utat. Ha az ő nyomdokaikon haladunk, élni

⁴⁹ Lásd Bálint Lajos köszönőlevelét Márton Áron templom javára küldött 5000 lejes adományáért. Vö. GyÉL: Num. 1000/43–1972.

⁵⁰ GyÉL: Num. 2667–1971.

fogunk. S a megszépült templom arról beszél, hogy ti élni akartok. Segítsen az Isten.”⁵¹

Ezt követően Márton Áron csak gyulafehérvári rezidenciájából figyelte szülőfaluját és népét. Minden olyan esemény, ami Csíkszentdomokos népének örömet és fájdalmat jelentett, az neki is örömet és fájdalmat jelentett. Bálint Lajos 1978 szeptemberében meghívta volt spirituálisát, dr. Tyukodi Mihály szatmári egyházmegyes papot ünnepi szónoknak. A missziós atya, mint Márton Áron nagy tisztelője, a csíkszentdomokosiaknak mondott beszédében többször felidézte a püspök életét, hogy ezáltal is bátorítsa és öntudatra ébressze őket. Áron püspök levélben köszöni meg dr. Tyukodi Mihály szentdomokosi szolgálatát: „(...) értesültem szülőfalumnak, Szentdomonkosnak a nagy élményéről, melyet a Te szereplésed váltott ki a nép lelkében. Köszönöm, hogy vállalkoztál az ünnepi beszéd megtartására, és köszönöm, hogy az ünnepi hangulatban igénytelen személyemre is gondoltál. Áldja meg a jó Isten magvetésedet, és áldja meg sok kegyelemmel minden munkádat.”⁵²

*

Márton Áronnagyonörvendetta Csíkszentdomokosról származó kispapoknak, papoknak, de sohasem bánt velük kesztyűs kézzel, még a látszatát is kerülve, hogy kivételezéssel gyanúsíthassák. Életének utolsó évében éppen a szentdomokosi születésű papoktól kér – szigorú eljárása miatt – bocsánatot. 1979. május 5-én Bodó Péter harasztosi plébánosnak írja:

⁵¹ Márton Áron templomszentelési beszéde Csíkszentdomokoson (1972. október 29). Közölve: MARTON (szerk.): Márton Áron hagyatéka 4, 80–85.

⁵² GyÉL: Num. 1000–1978.

„Ha akaratlanul mégis megsértettelek vagy fájdalmat okoztam neked, ezennel bocsánatot kérek tőled.”⁵³

Hasonlóképpen – egy másik szentdomokosi születésű papnak – 1979 decemberében megköszöni a levelét, mert „soraidal nagy követ hengerítettél el szívemről. (...) Köszönöm, hogy kitártad a lelkedet. Nem mentegetőzöm, mert nincsen mivel. Kitaposott utat jártam anélkül, hogy az út múltját és problémáit megvizsgáltam volna. Most nincs más szavam: sajnálom... Tőled pedig, s mindazoktól, akiknek a gondjait mulasztásommal növeltem, bocsánatot kérek. Mea culpa.”⁵⁴

Az igazságosság szellemében járt el rokonaival is. Szerette őket, de anyagilag – éppen szegénysége miatt – visszafogottan támogathatta. Amikor 1976-ban elkészítette a végrendeletét, eljárását levélben pontosítja. Elhunyt Domokos testvére fiának, Károlynak írja:

„Kedves Öcsém! Én hála Istennek, koromhoz képest egészséges vagyok, de olyan korban, amikor számolnom kell azzal, hogy Isten bármikor magához szólíthat. Meg is csináltam a végrendeletemet. Fekvő vagyonom nincsen, ingóságaimat pedig, amit az évek során esetleg beszereztem, mind a Püspökségre hagytam. Én is elődeimtől vettem át a püspöki lakást berendezve, azt használtam, s az egyházi törvények is úgy kívánják, de úgy is illik, hogy én is használható állapotban adjam át utódaimnak. Kötelességemnek tartom, hogy ezt Veletek, mint testvéreimmel, írásban is közöljem. Örökség tehát utánam nem marad. Ellenben gondoltam rátok, s mellékelten küldök neked 10.000 (tízezer) lejt, hogy öreg napjaidra legyen valami tartalékod. Testvéri szeretettel köszöntelek, s Mindnyájatoknak boldog ünnepeket és újévet kívánok. Gyulafehérvár, 1976. december 5. Bátyád.”⁵⁵

⁵³ GyÉL: Num. 1000–1979.

⁵⁴ MÁM: VI. 22/b. 1. d.

⁵⁵ MÁM: VI. 22/a. 1. d.

*

A bérmaútjairól nevezetes Márton Áron 1979-ben bérmaált utoljára a püspöki kápolnában. Ekkor már annyira legyengült, hogy a szentmisét sem tudta végezni, de az Eröss Lajos irodagazgató által celebrált szentmisében hat csíkszentdomokosi fiatal rokonát bérmaálta meg. Ezzel befejezte püspöki szolgálatát.

Márton Áron koporsóját (1980. október 4-én) csak közvetlen rokonai, élő testvérei (Anna húga és Ágoston öccse) és testvéreinek gyermekei kísérhették, akik már előző nap megérkeztek Gyulafehérvárra.⁵⁶ Csíkszentdomokosról a falu képvisellete hiányzott. Pedig négy autóbust béreltek a RATA-tól, és – a Securitate szemfüles közbelépésére – a buszvállalat igazgatósága indulás előtt tudomására hozta a csíkszentdomokosiaknak, hogy nem indulhatnak. Ekkor vonattal késő lett volna útra kelni.⁵⁷

A Márton Áron püspököt tisztelő szentdomokosiak utólag többszörösen pótolták a temetésről való elmaradásukat. Szeptember 29-én, halálának napján rendezett székesegyházi ünnepélyeken: 1996-ban, 100 éves születési jubileumán, a 2000. évi szentévben, 2005-ben, halálának 25 éves jubileumán, 2009-ben, a főegyházmegye alapításának 1000. évfordulóján, 2016-ban, koporsójának szarkofágba helyezését megáldásakor, és sok más alkalomkor szülőfalujának népes küldöttsége teszi

⁵⁶ Huber József: Márton Áron utolsó betegsége és halála; közölve: MARTON – NEMES (szerk.): Márton Áron írásai és beszédei, 159.

⁵⁷ Személyesen igazolom (Marton József), aki a temetés napján a személyi kocsikkal és autóbuszokkal érkező csoportok fogadásával és irányításával voltam megbízva. Többen panaszkodtak, hogy a nagy köd ellenére – ami amúgy is lassította a közlekedést – leállították és igazoltatták őket, hogy ezáltal is késleltessék a megérkezésüket Gyulafehérvárra.

tiszteletét sírjánál – a gyulafehérvári kriptában, s 2016-tól a székesegyházban.

Márton Áron mindvégig hűséges maradt szülőfalujához és szülőföldjéhez. Ezt a püspöki címerébe fölvetett székely szimbólumok is láttatni vélik. A nap és a hold mellett az örökzöld fenyőt is berajzoltatta a címerpajzsba.⁵⁸ A fenyő háttérében a szülőfalu környékét jellemző sziklás hegyeket láthatjuk, amelyek a zord éghajlatot és a nehéz sorsot szimbolizálják. A fenyő mérete viszont azt sugallja, hogy a nehézségeket le lehet küzdeni, a jelszó – *Non recuso laborem* – pedig szavakba is önti ezt a nemes szándékot. Akik Áron püspök életét ismerik, egy emberként tanúsíthatják a címer által sugallt célkitűzések megvalósítását. Ehhez csupán egyetlen dolgot tehetünk hozzá: *Soli Deo Gloria* – Egyedül Istené a dicsőség.

⁵⁸ A fenyő az örök életet és az állandóságot szimbolizálja, s egyúttal a karácsonyt, Jézus Krisztus születését is eszünkbe juttatja. Az oldalról nézett fenyőfa magasra törő egyenlő oldalú háromszögre emlékeztet, ami a Szentháromságra utal, az ágvégek mindegyike egy-egy keresztet formáz.

Irodalomjegyzék

Levéltár:

- GYULAFEHÉRVÁRI ÉRSEKI LEVÉLTÁR (GYÉL): Num. 1500–1940.; Num. 2521–1946. Körlevél 1946. VIII.; Num. 2049–1946.; Num. 228–1947.; Num. 842–1947.; Num. 250–1948.; Num. 1120–1948.; Num. 1000/24–1957.; Num. 147–1957.; Num. 2655–1958.; Num. 26–1959.; Num. 1000/15–1962.; Num. 1495–1963.; Num. 149–1963.; Num. 298–1964.; Num. 421–1964.; Num. 598–1964.; Num. 1241–1964.; Num. 741–1968.; Num. 594–1971.; Num. 656–1971.; Num. 2667–1971.; Num. 1000/43–1972.; Num. 1000–1978.
- MÁRTON ÁRON MÚZEUM (MÁM): VI. 22/c. 6. doboz. 62. dos. 2. sz.; VI. 22/c. 104. dos. 2. sz.; VI. 22/b. 1. d.;
- ERDÉLYI FERENCES GYŰJTŐLEVÉLTÁR – KOLOZSVÁR (EFGyL): *Tartományfőnökségi iratok, hagyatékok. Lukács István P. Mansvét hagyatéka*, 3. doboz.
- CsÍKSZENTDOMOKOSI PLÉBÁNIA HIVATAL (CSPH): Num. 344–1921.

Speciális könyvészet:

- BODEANU, D. – NOVÁK Cs. Z.: *Az elnémult harang. Egy megfigyelés története, Pálfi Géza élete a Securitate irataiban*, Csíkszereda 2011.
- BOTTONI, S.: *Sztálin a székelyeknél*, Csíkszereda 2008.
- MARTON J. (szerk.): *Márton Áron élete és munkássága II. Kronológia 1945–1967*, Csíkszereda 2020.
- MARTON J.: Márton Áron az Oltáriszentségről, in *Studia Theologica Transsylvaniae* 7 (2005) 5–47.
- MARTON J. (szerk.): *Márton Áron emlékkönyv*, Kolozsvár 1996.
- MARTON J. (szerk.): *Márton Áron hagyatéka 4. Oltáriszentség, Krisztus Király*, Marosvásárhely 2008.
- MARTON J. (szerk.): *Márton Áron hagyatéka 5. Papság*, Marosvásárhely 2009.
- MARTON J. (szerk.): *Márton Áron hagyatéka 7. Karácsony*, Marosvásárhely 2010.
- MARTON J. (szerk.): *Márton Áron hagyatéka 8. Nevelés*, Marosvásárhely 2012.
- MARTON J. (szerk.): *Márton Áron hagyatéka 13. Egyház – Állam*, Csíkszereda 2016.
- MARTON J. (szerk.): *Márton Áron hagyatéka 20. Levelek 1*, Csíkszereda 2020.
- MARTON J.– NEMES I. (szerk.): *Márton Áron írásai és beszédei*, Gyulafehérvár 1996.

A papságra készület és a papi szolgálat közös eleme: élethosszig tartó tanulás a Szentlélektől

KISS ENDRE

Papnevelő Intézet, Gyulafehérvár (RO)
endre.kiss@ubbcluj.ro

Title: *The Common Element of Preparation for the Priesthood and Priestly Ministry: Lifelong Learning from the Holy Spirit.*

Abstract: *Persons called to the ministerial priesthood, both during initial and ongoing formation, should be attentive to the Holy Spirit in a disciplined way. The priest can be a life-breathing, community man through docibilitas. In this paper I trace the process of discipleship to the Spirit during initial and ongoing formation. Lifelong learning is important not only in the lives of lay professionals but also for priests and pastors serving in dioceses. To take an active part in this process, with vigilance of heart and mind, thus allowing the image of the Son of the Father to be formed in us by the Holy Spirit.*

Keywords: *initial and ongoing formation; docibilitas; lifelong learning; priestly formation; priesthood.*

Tanulni nehéz, főleg másoktól. Ha a legelején nem ismerjük fel magunkban a szív belső szomjúságát, és nem vigyázunk arra, hogy belülről építkezzünk, később nagyon nehéz lesz, mert ránk nehezedik a félelem, a bizalmatlanság, és ennek következményeként a frusztráció vagy a „hozzám már nem lehet semmit hozzátenni” hamis érzés, amely egész életünket el-kísérheti. Soha nem késő, mindig tanulhat az ember, bárkitől, bármilyen helyzetből. Fogjuk meg bátran folyamatos tanulékonyosságra éhes szívünk kezét.

A legújabb papnevelésről szóló dokumentum (*A papi hivatás ajándéka – Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 2016. december 8.) a papságra való készület *egységes és átfogó* (53.) jellegét támogatja. A papok képzése a „tanítványság egységes útjának” folytatása, amely a keresztséggel veszi kezdetét, a keresztyén beavatás többi szentségének felvétele révén tökéletesedik, és az adott személyek életének középpontjává válik, amikor belépnek a szemináriumba, hogy onnantól kezdve egész életükön keresztül folytatódjék.¹ A kezdeti² és folyamatos képzésre³ tagolt út tehát egységet alkot. Ebben az egységben folyamatos figyelmet kell szentelni arra a négy dimenzióra, amelyet már Szent II. János Pál pápa *Pastores dabo vobis*, a papképzésről szóló apostoli buzdításában megnevez: humán nevelés (43–44.), lelki nevelés (45–50.), értelmi képzés (51–56.), lelkipásztori képzés (57–59.).

¹ KLÉRUSKONGREGÁCIÓ: *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, lásd a bevezetőt.

² A szemináriumban zajló kezdeti képzés négy szakaszra oszlik: 1. előkészítő szakasz (propedeutikus időszak); 2. filozófiai tanulmányok szakasza (tanítványi szakasz); 3. teológiai tanulmányok szakasza (Krisztushoz hasonulás/alakulás időszaka); 4. pasztorális (hivatást összegző) szakasz.

³ A papi életet végigkísérő folyamatos továbbképzés.

A *Ratio Fundamentalis* szerint a képzési folyamat valamenynyire dimenziójának az a célja, hogy a papságra készülő és a szolgálati papságban tevékenykedő személy szívét egyre inkább Krisztus szívéhez tegye hasonlónvá. Valójában a képzés az Atya akaratára mond igent. Az *emberi dimenzió* (93–100.), amely szükséges és dinamikus alap a teljes papi élet során, a *lelki dimenzió* (101–115.), amely a papi szolgálat minőségéhez járul hozzá; a *szellemi dimenzió* (116–118.), amely a szükséges értelmi eszközöket kínálja a lelkipásztori pálya értékeinek megértéséhez, megéléséhez és továbbadásához; a *lelkipásztori dimenzió* (119–124.), amely a felelős és hatékony egyházi szolgálatra tesz alkalmassá (89).

A szolgálati papság létezésének alapja Krisztus és az Egyház szoros egysége. Ha belegondolunk, a pap olyan tevékenységet folytat, ami egyedül az Urat illeti meg. Minden gyengeség, gyarlóság és alkalmatlanságérzés/tapasztalat ellenére általuk akarja folytatni azt a művét, amelyet egykor, teljes emberközelségben, Palesztina poros utcáin elkezdett. Általuk akarja éreztetni a világgal és benne az emberrel, hogy senki sincs magára hagyva. Közösségeket akar éltetni általuk, akik *a Szentlélek hangját naponta hallgatva életet lehelnek közösségekbe, emberekbe*. Bizalom és ajándék. E két szó fejezi ki a hivatás szépségét. Az Úr bizalma révén a meghívott személy nagy ajándékot kap, a hivatás ajándékát. Ennek a bizalomnak a folyamatos felismerése teszi széppé a meghívott életét. Krisztus Misztikus Testének életet lehelő missziós-tanítvány papokra, lelkipásztorokra van szüksége.⁴

⁴ „A szolgálati papság létjogosultsága az Egyháznak Krisztussal való eleven és hatékony egységéből fakad. E szolgálat által ugyanis az Úr tovább folytatja népe körében azt a tevékenységét, mely egyedül Őt, testének Fejét illeti. Így a szolgálati papság kézzelfoghatóvá teszi Krisztus sajátos cselekvését, s ezzel bizonyítja, hogy Krisztus nem hagyta el Egyházát,

Ferenc pápa az *Evangelii Gaudium* (Evangélium öröme, 2013. november 24.) kezdetű apostoli buzdításában azt írja, hogy az egyházban „minden korábbinál jobban szükségünk van olyan férfiakra és nőkre, akik kíséresi tapasztalataik alapján ismerik a haladás módját. Ezek közül kiemelkedik az okosság, a megértőkészség, a türelem művészete, a *Lélek iránti tanulékony-ság* annak érdekében, hogy az összes bárányt megőrizzék, akik ránk bízák magukat a nyáját szétzilálni akaró farkasokkal szemben.” (EG 171.). Ferenc pápa gyakran használja a *Szentlélektől való tanulékony-ság*⁵ fogalmát, és folyamatosan biztat arra, hogy legyünk fogékonyak a Szentlélekre, mert a növekedést Ő adja.⁶ Az Egyháznak be kell iratkoznia a Szentlélek iskolájába, hogy megtanítson minket mindenre, és Egyházként tudjunk együtt járni.⁷

Mit jelent az *élethosszig tartó tanulás* (*Lifelong Learning*) fogalma? A készségek, képességek és ismeretek folyamatos, egész életen át tartó elsajátítását, fejlesztését. Ide sorolhatóak mind a formálisan (pl. egyetem, tanfolyam), mind az informálisan (mindennapi eseményeken keresztül) és más tevékenységek bizonyos elemeként szerzett tapasztalatok, információk.⁸ Az élethosszig tartó tanulás fogalmának óriási irodalma van. Ha a gyakorlati oldalt nézzük, ahhoz, hogy egy könyvelő, orvos vagy ügyvéd megtartsa magát a munkaerőpiacon és ne veszítse el ügyfeleit, folyamatos továbbképzéseknek kell alávetnie

hanem tovább folytatódó papságával mindvégig élteti. Az Egyház ezért a szolgálati papságot ajándéknak tekinti, melyet papjai szolgálatára által nyer” (A papi élet és szolgálat direktóriuma 1.).

⁵ FERENC PÁPA: Tanulékonyan fogadjuk a Lélek ajándékait.

⁶ FERENC PÁPA: A pap is állandóan evangelizálásra szorul.

⁷ FERENC PÁPA: Iratkozzunk be a Szentlélek iskolájába, hogy megtanítson minket mindenre. A szentatya által meghirdetett szinodális folyamat (2021–2023) is a „Járjunk együtt” mottójú meghíváson alapul.

⁸ WEISZ-PETRÓCZI: Élethosszig tartó tanulás.

magát. Ugyanígy az élethosszig tartó tanulás, képződés a pap-ság számára is legalább ilyen fontos. A kérdés: hogyan?

A *docibilitas* kifejezés jelentése: taníthatóság, tanulékony-ság, fogékony-ság. Annak a nevelési folyamatnak az eszméjét fejezi ki, amelyben az alany aktív szerepet játszik, és megtanul tanulni, vagyis a folyamatos képzés állapotában élni. A képzés állapotában élni nem könnyű, mert engedni kell, hogy képezzenek, meg kell ismertetnem magam azokkal, akik a képzési folyamatban részt vesznek. Továbbá készség arra, hogy kapcsolatba lépjen a valósággal és a többiekkel azért, hogy folyamatosan tanuljon az élettől és minden embertől. Aki megtanult tanulni, vagyis engedi, hogy képezzék, az továbbra is tanulni fog mindenkitől és mindenből egy életen át.⁹ A *docibilitas* mindenekelőtt belső hozzáállás, a szívnek és az értelemnek ébersége, amely az élet minden területén, minden apróságot megragad.

A következőkben röviden a *Lélek iránti tanulékony-ság* folyamatára tekintek rá a kezdeti és a folyamatos képzés során.

A Lélek iránti tanulékony-ság a kezdeti képzés idején

Az Egyházban állandóan tevékenykedő Szentlélek iránt teljes bizalommal kell lennünk. A Szentlélek az, aki éltet (*Dominum et Vivificantem* 1.). A hivatás pedig a Szentlélek mesterműve, mely feltételezi az együttműködést a kísérő és a kísért személy között.¹⁰

⁹ Vö. CENCINI: A Fiú lelkülete, 207–211.

¹⁰ Vö. FERENC PÁPA: A hivatás a Szentlélek mesterműve; KLÉRUSKONGREGÁCIÓ: *Ratio fundamentalis*, 11.

Az első szakasz a szeminárium¹¹ falai között zajló *kezdeti képzés*, a papszentelés előtti időszak, amely türelmes és szigorú munkát igényel a Szentlélek működésére nyitott személyiségen (RF 55.). Ezt a munkát elsősorban a képzésben résztvevő személy saját magán végzi, hiszen ennek a képzésnek valójában a főszereplője ő és a Szentlélek. Fontos tudni azt, hogy ebben folyamatban nincs magára hagyva, a munkát nem egyedül kell elvégeznie. Elsősorban az Úrral és mindazokkal együtt, akik a képzési folyamatban részt vesznek (püspök, plébános, előjárók, tanárok, szemináriumi és plébániai közösség). A Szentlélek működésére való nyitottság mindvégig szükséges. Ez a lelki dimenzió adja a papi élet és szolgálat minőségét. A lelkiélet/lelkivezetés, a Szentlélek hangjának kutatásáról, a Lélek indításainak felismeréséről, Isten akaratának kereséséről és Isten felfedezéséről szól. Az Isten arcát folyamatosan kereső és a Lélek működésére folyamatosan figyelő seminaristában, papnövendékben lassan kialakul a papi szív (papi identitás). Ezzel a szívvel akar az emberek közé menni. Pásztorrá és szolgává akar válni (RF 54–56.). Az igazi papi szív kialakulásától függ az egész papi szolgálat. Ha ez nincs meg, akkor csak béres, netán tolvaj vagy éppen rabló szerepben statisztálhat, aki nem az Ajtón keresztül lép közel az emberekhez, hanem a kerítésen, a saját maga által kialakított réseken. Az Egyházon, Krisztus Títozatos Testén ütött rések sok szenvedést okoztak és okoznak.

A képzésben résztvevő seminarista egyrésztől megtapasztalja az ajándékba kapott hivatás szépségét és erejét, amelyet

¹¹ „A szemináriumban, az Evangélium iskolájában folyó élet valójában élet Krisztus közelében, mint egykor az apostoloké volt; ez az élet azt jelenti, hogy a lélek engedi, hogy Krisztus nevelje a Szentlélek vezetésével az Atya és az emberek szolgálatára; sőt engedi, hogy Krisztus, a Jó Pásztor magához tegye hasonlóvá, hogy papi szolgálatot tudjon végezni az Egyházban és a világban” (II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Pastores dabó vobis*, 42.).

a kegyelem folyamatosan formál, ugyanakkor korlátokat és gyarlóságokat is tapasztal saját magában. E két oldal integrációját a szeminarista önmagában és a képzésben résztvevő személyekkel, csakis a Szentlélekkel való együttműködés segítségével végezhetik (RF 28,29.).

A csendes imádság, élő, személyes találkozás az Atyával az egyszülött Fiú által a Szentlélek hatása alatt. (*Pastores dabo vobis* 47.) Ez nyitja meg őt a Krisztussal való hiteles kapcsolatra. Ebben a kapcsolódásban a Szentlélek az, aki hasonlónvá teszi őt a Mesterhez (RF 42.). Minden igazi imádság azon a hiten alapul, hogy a Lélek jelen van bennünk, és hogy hűségesen és folyamatosan inspirál minket, végzi a dolgát, sóhajtozik, szavakkal ki nem fejezhető fohászzkodásokkal (vö. Róm 8,26). A Lélekben való imádság azt jelenti, hogy a Lélek imádkozik bennünk, és mi jóváhagyjuk ezt. Az elme és a szív Istenhez való emelése az imádság minden fajtájában csak a Lélek munkája lehet.¹² A papképzés csakis így válhat a szív és értelem átalakulásának útjává. A belső növekedés egyre inkább képessé teszi őt arra, hogy a Szentlélek fényénél meglássa nemcsak saját életének valóságát, hanem az ember életének valóságát is, saját hivatása és szolgálata ne legyen elvont elképzelések foglya (RF 43.). Így válhat Isten emberévé, hiszen az emberek nem csupán olyan papot keresnek, aki meghallgatja és tanácsokkal látja el őket, hanem aki Istenhez vezet, és tekintetüket Őrá irányítja (*Pastores dabo vobis* 47.).

A képzésben a személyes kísérés elkerülhetetlenül szükséges, hiszen a cél a Szentlélek iránti „docibilitas”.¹³ Ebben a személyes kísérésben fontos, hogy a szeminarista engedje magát megismerni, őszintén és átlátható módon viszonyuljon a

¹² KEATING: Nyitott tudat, nyitott szív, 23–25.

¹³ A Ratio Fundamentalis itt használja először a „docibilitas” fogalmát.

képzésben résztvevők iránt.¹⁴ A szemináriumi nevelésben is ez okozza az egyik legnagyobb akadályt és kihívást a nevelők számára, hiszen vannak, akik érintetlenül veszik a nevelési folyamat minden akadályát, ügyesen lavíroznak a különféle kihívások és próbák között, és nem engedik, hogy nevelői hatás érje őket. Ilyen esetben egyértelmű, hogy számukra nem történik semmiféle kezdeti képzés, és nem is fog történni semmilyen folyamatos képzés.¹⁵ Magyarán szólva, annyira késznek érzi magát, hogy meg van győződve, semmit nem lehet hozzátenni. Ez a 'teljesen kész vagyok' magatartás meg tudja akasztani a képzés természetes folyamatát olyannyira, hogy eltűnik belőle a képzésre, tanulékonyságra való készség. Ezt Amadeo Cencini csigaházba zárkózott énnék nevezi, amelynek különféle fajtái vannak: *nyugodtak*, akiknél mindig minden rendben van, és nem értik, miért van szükség kísérésre; a *perfekcionista*ták, akik csak a tökéletes lelkivezető előtt nyílnak meg, és aki nem a szeminárium falai között található; a *bujkálók*, akik tisztos távolságot tartanak, mert félnek a konfrontációtól; a *ravasz zárándokok*, akiknek sok bizalmasuk van, soha nem a teljes életüket osztják meg, hanem csak egy-egy darabkát; a *bevehetetlenek*, akik nem engedik, hogy bárki beléjük lásson; a *rendíthetetlenek*, akik mindennel egyet értenek, de nem hat rájuk semmi.¹⁶

¹⁴ „A leendő papnak, s elsőként őneki kell tudnia, hogy nevelésének »fősze-replője« a szó szoros értelmében maga a Szentlélek, aki az új szív ajándékával teszi hasonlóná Jézus Krisztushoz, a Jó Pásztorhoz: a jelölt szabadságáról tesz tanúságot, ha elfogadja a Szentlélek nevelő tevékenységét. De e tevékenység elfogadása azt is jelenti, hogy a papnövendéknek el kell fogadnia azokat a »közvetítőket«, akiket a Szentlélek fölhasznál. Éppen ezért különböző nevelői tevékenységek csak akkor lesznek valóban hatékonyak, ha a leendő pap őszintén és jóakarattal együttműködik velük” (II. JÁNOS PÁL PÁPA: Pastores dabo vobis, 69).

¹⁵ Vö. CENCINI: A fiú lelkülete, 207–208.

¹⁶ CENCINI: A fiú lelkülete, 214–2015.

A papnak a közösség és a szeretet emberének kell lennie. Ez már a szemináriumi képzésben, nevelésben szárba kell szökkenjen. Bizalommal kell elfogadnia azt, hogy a Szentléleknek szüntelenül nevelnie kell őt Krisztus szeretetére. Ebből a szeretet-kapcsolatból lép az emberek közé, és ez az életszentségre való törekvés forrása is. „A papok életszentsége nagyban hozzájárul a szolgálat eredményes végzéséhez: jóllehet Isten kegyelme az üdvösség művét méltatlan szolgák által is meg tudja valósítani, mégis általában az törvényszerű, hogy Isten csodatetteit inkább azok által mutatja meg, akik *tanulékonyabbak a Szentlélek indításai és irányítása iránt*, s Krisztussal való bensőséges kapcsolatuk és életszentségük miatt elmondhatják az apostollal: „Élek én, de már nem én, hanem Krisztus él bennem.” (*Pastores dabo vobis* 25.) Az életszentség az emberi dimenzió kimunkálásában gyökerezik. A kiegyensúlyozott, hiteles és érett személyiség hiánya komoly akadály a papságra való felkészülés útján (RF 63.).

A kezdeti képzés időszaka tehát folyamatos nyitottságot, *docibilitas*-t kér a szeminaristától. Ebben a nyitottságban és tanulékonyásban indul el a Krisztus-követés útján, válik egyre inkább hasonlóvá Krisztushoz, aki pásztor és szolga, valamint lassan fel meri tenni a missziós lelkület szemüvegét. A Szentlélek munkája ébreszti fel benne az egyházmegye iránti elkerülhetetlenül szükséges szeretetet, amely az egyházmegyes papi lelkiség¹⁷ egyik fontos szeletét képezi. Ferenc pápa az egyházmegyes pap lelkiségének középpontját az egyházmegyre való megnyílásban látja.¹⁸ Szent Ágoston a kettőt

¹⁷ Az egyházmegyes papi lelkiség témájához lásd Bosák: Az egyházmegyes papi lelkisége, 539–546; Kiss: Megkeresni és feltenni az egyházmegyes papi lelkiség szemüvegét, 527–538.

¹⁸ FERENC PÁPA: Beszéd a casertai egyházmegye papjainak.

összekapcsolja: „Amennyire szereti valaki Krisztus Egyházát, annyira övé a Szentlélek.”

A Lélek iránti tanulékonyság a folyamatos továbbképzés idején

A folyamatos továbbképzés, amely végigkíséri a teljes papi életet és szolgálatot, olyan követelmény, amely a *szentelésből* fakad. A folyamatos továbbképzés tehát nem más, mint az a tevékenység, amellyel Szent Pál figyelmezteti Timóteust: „éleszd föl magadban Isten kegyelmét, amely benned van” (2Tim 1,6). Létszükséglet, hogy a pap minden porcikájában tökéletesedjék, elérve a Krisztushoz való hasonulást a Lélek ereje révén.

A diakonátus az Atya műve, aki ezt a művét is a Szentlélek által valósítja meg. Erre a szolgálatra is a Lélek hétszeres ajándéka révén teszi képessé az embert, hogy a küldetés hűséges végzésére erőt nyerjen.¹⁹

A papszentelésben tett ígérek és a felszentelő ima is mutatja, hogy a felszentelt személy a Szentlélek pecsétjét magában hordozva, mint a Lélekre éberem figyelő munkatárs, indul el szolgálatára. (Az áldozópapi szolgálat szüntelen gyakorlása a Szentlélek vezetése alatt, mint a püspökök derék munkatársai és az Úr nyájának pásztora; az irgalom szüntelen kisedése; Krisztushoz napról napra való szorosabb kapcsolódás; a Szentlélek segítségével történő igehirdetés).²⁰

¹⁹ Vö. ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI KONGREGÁCIÓ: A püspök, a pap és a szerep szentelése, 72.

²⁰ ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI KONGREGÁCIÓ: A püspök, a pap és a szerep szentelése, 38–29; 43–49.

A szentelés pillanatában a szolgálatra és pásztorságra (RF 68.) teljesen kinyíló élet tehát három nagyon fontos pilléren áll: mindenekelőtt a legbensőbb istenkapcsolaton, mely minden pap életforrása; másodsor az emberben jelenlévő Szentlélekkel szembeni tudatos és személyes magatartáson, valamint az embertársak felé forduló, cselekvő hiten.²¹ Valójában ez a *megélt élet a Szentlélekből*,²² amelyet folyamatos dinamika és úton levés jellemez. A diakónus, pap és püspök saját szentelésekor különleges kapcsolatba kerül a Szentlélekkel és a felszentelő imában elhangzó epiklézis biztosítja arról a felszentelt személyt, hogy szolgálata során a Szentlélek hatékony ereje mindig vele lesz, természetesen, ha nyitott marad rá mindvégig.²³

Szent II. János Pál pápa 1979. április 8-án a papokhoz intézett levelében a következőket írja: „Mindnyájunknak nap mint nap meg kell térnünk. Tudjuk, hogy ez az evangéliumból fakadó alapvető követelmény, amely minden emberre vonatkozik (vö. Mt 4,17; Mk 1,15), és még annál is inkább kell vonatkoztatnunk saját magunkra. Az imádság mellé minden napos, magunkon végzett munkának kell társulnia, ami nem más, mint a *'formatio permanens'*... e képzésnek bensőségesnek kell lennie, vagyis a pap lelki életének elmélyítésére kell irányulnia mind lelkipásztori, mind intellektuális (filozófiai és teológiai) téren.”²⁴

A folyamatos képzés *célja*, hogy biztosítsa a papok hűségét szolgálatuk iránt, a folyamatos megtérés révén; folyamatosan újraélesszék magukban a szentelésben kapott kegyelmi ajándé-

²¹ Vö. VORGRIMLER: Új teológiai szótár, 557.

²² KISS: Megkeresni és feltenni az egyházmegyes papi lelkiség szemüvegét, 530.

²³ Vö. DOLHAI: Avatási és szentelési szertartások, 101.

²⁴ II. JÁNOS PÁL PÁPA: Levél a papokhoz.

kot; a lelki élet folyamatos elmélyítése lelkipásztori és intellektuális téren; a papi identitás továbbmélyítése.

A folyamatos továbbképzés *alapja* az a tény, hogy a papságra meghívott személyek tanítványvolta soha nem szűnik meg. A pap nem csupán megtanulja, miként ismerheti meg Krisztust, hanem fokozatosan és folyamatosan ebben a hasonulásban él és cselekszik. Belső fejlődése szempontjából ez állandó kihívást jelent. A lángot folyamatosan táplálni kell, amely a lelkipásztori szeretet fényét és melegét jelenti. (RF 80.)

A folyamatos képzés elkerülhetetlenül szükséges része minden pap életének és szolgálatának. A pap belső magatartását folyamatos készségnek kell jellemeznie a továbbfejlődésre. Ez a szív folyamatos megtérését jelenti, a képességet arra, hogy életét és a történéseket a hit és főként a lelkipásztori szeretet fényében legyen képes értelmezni, így teljesen oda tudja adni magát az Egyháznak, Isten terve szerint.

A világot folyamatos és gyors változások jellemzik, ez pedig nem menekülésre, hanem arra kötelezik a felszentelt személyt, hogy megfelelő felkészültséggel rendelkezzen, nehogy saját identitása, önazonossága fölbomoljon, amelynek következménye az önmagával való meghasonlás, amikor önmaga és mindaz ellen kezd cselekedni, aki valójában. Az evangélium hiteles hirdetése is már önmagában súlyos kötelezettség (a pap ígéretet tesz erre a szentelésben), de emellé járul még a hívek joga, akik jogosan elvárhatják a jó képzettséget, felkészültséget és az élet-szentség látható gyümölcsseit. Minden pap folyamatos képzésének első számú felelőse tehát ő maga. Egyszóval a folyamatos továbbképzés olyan eszköz, mankó, amely segít abban, hogy a felszentelt pap hivatását igazán betölthesse.²⁵

²⁵ Ehhez a témához lásd bővebben KLÉRUSKONGREGÁCIÓ: A papi szolgálat és élet direktóriuma, 87–97; Ratio fundamentalis, 80–83.

Kitekintés

„Vegyétek magatokra igámat, és tanuljatok tőlem, mert szelíd vagyok és alázatos szívű” (Mt 11,29). „Ugyanazt az érzést ápoljátok magatokban, amely Krisztus Jézusban is megvolt” (Fil 2,5). A kezdeti képzés nagy feladata átadni a jelöltnek a szívből, a középpontból kiinduló *docibilitas*-t, tanulékonyságot. Amikor a papképzésről és papságról szóló dokumentumok és megnyilatkozások a Krisztushoz való hasonulásról beszélnek, akkor mindenképp előttem nem külsőségekre gondolnak, hanem a belső folyamatos átalakulásáról. A hasonulást belülről kell elkezdni. A bensőben megfogant és szárba szökkenő hasonulás külsőleg is megmutatkozik, láthatóvá válik. Amikor fokozatosan ugyanazt az érzést, lelkiületet, belső érzékenységet munkálja magában a személy, ami Jézus Krisztusban is megvolt, akkor kezd el igazán hasonulni a Mesterhez. Ez a belső formálódás a halálunkig tart. Az Atya a Szentlélek erejével folyamatosan formálja krisztusivá a pap szívét (Jn 5,17). A csak külsőleg építkezők elég gyorsan a klerikalizmus tévútjára tévednek. A belülről induló építkezés segít abban, hogy amit hirdetünk, azt higgyük, és amit hiszünk, éljük is. Egyszóval, „hogyan szívünk megegyezzék szavunkkal.”²⁶

A belülről induló tanulékonyságnak a teljes életet át kell hatnia. Ezért a folyamatos formálódásban meg kell látnunk két fontos területet. Az egyik terület azok a *rendkívülinek* mondható alkalmak, amikor a pap a rendszeres tanulmányok elvégzése után (a folyamatos továbbképzés idején) bizonyos szakmai képzésen vesz részt (papi továbbképzők, konferenciák, lelki gyakorlatok, szakmai gyakorlatok stb.). A másik terület az, amely ezen kívül történik, az a képzés, amely a *hétköznapi*

²⁶ Szent Benedek regulája, 19. fejezet, 32.

ban valósul meg. Az életszentséget a papok sajátos módon érik el: éppen papi feladataiknak krisztusi szellemű, becsületes és fáradhatatlan teljesítésével (PO 13). Ez a terepen megvalósuló folyamatos tanulékonyság/továbbképzés. Mindenekelőtt a személyes, aktív Istenkapcsolat, imaélet, szentmise, Szentírás (Lectio Divina, Istennek a Szentírásban foglalt ígéről történő imádságos elmélkedés), a kiengesztelődés szentsége, folyamatos megtérni akarás, a liturgikus év folyamatosan gyógyító ereje, mind olyan források, amelyek tanulékonyná formálják a pap szívét. Továbbá ide sorolhatjuk az emberi kapcsolatokat, közelségeket (püspökkel való atya–fiú kapcsolat, a paptestvérek szentségi testvériségén alapuló közösség és együttműködés, a közösség és közelség a hívekkel/hez), hiszen a másik ember is formál, alakít. Gondoljunk a testvéri korrekcióra, a megbocsátás pillanataira, a testvéri együttlétre, a hit útján való haladásunk, elakadásaink őszinte megosztására, a lelki megkülönböztetés folyamataira.²⁷

Az élethosszig tartó tanulás mindkét területen elengedhetetlen. A helyi ordinárius is meg kell tegyen mindent papjai továbbképzésének érdekében, vagyis hogy az élethosszig tartó tanulás, fejlődés kultúráját felélessze és megteremtse papjai számára, de elsősorban az egyén a felelős azért, hogy mindkét területen képezze magát: rendkívüli módon, időszakonként, valamint az élet minden pillanatában, figyelembe véve a képzés dimenziójának valamennyi területét (emberi, lelki, szellemi, lelkipásztori). Az egész életen át tartó folyamatos továbbképzés formál, informál és átalakít. Az Atya vágya az, hogy Fia képmását formálja meg bennünk Szentlelke által.

²⁷ Ehhez a témához lásd bővebben CENCINI: *Lifelong Learning or Lifelong Frustration?*

Irodalomjegyzék

- BENEDEK: *Szent Benedek Regulája*, Pannonhalma 2005.
- BOSÁK N.: Az egyházmegyes pap lelkisége, in Diósi D. – Bakó L. (szerk.): *Scribe, doce, predica! A 80 éves Roos Marton püspök köszöntése*, Budapest 2022.
- CENCINI, A.: *A Fiú lelkiülete. A szerzetesképzés menete*, Budapest 2010.
- CENCINI, A.: Lifelong Learning or lifelong Frustration?, in <https://www.passiochristi.org/wp-content/uploads/2018/11/Discorso-CENCINI-ENG.pdf> (2022.09.22).
- DOLHAI L.: *Avatási és szentelési szertartások*, Budapest 2013.
- FERENC PÁPA: Adhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 2013. november 27., in AAS 105 (2013) 1019–1137; magyarul: *Ferenc pápa Evangelii gaudium kezdetű apostoli buzdítása az evangélium hirdetéséről a mai világban* (Pápai Megnyilatkozások 49), Budapest 2014.
- FERENC PÁPA: Beszéd a casertai egyházmegye papjainak, 2014. július 26., in <https://www.magyarKurir.hu/hirek/legyetek-kreativak-egysegben-puspokkal-kozel-az-emberekhez-mondta-casertai-papsagnak-szentatya> (2022. 09. 22).
- FERENC PÁPA: Tanulékonyan fogadjuk a Lélek ajándékait, 2017. május 9., in <https://www.magyarKurir.hu/hirek/ferenc-papa-tanulekonyan-fogadjuk-lelek-ajandekait> (2022. 09. 22).
- FERENC PÁPA: A hivatás a Szentlélek mesterműve, in <https://www.magyarKurir.hu/hirek/ferenc-papa-sziciliai-szeminaristaknak-hivatas-szentlelek-mestermuve> (2018. november 24.).
- FERENC PÁPA: Iratkozzunk be a Szentlélek iskolájába, hogy megtanítson minket mindenre!, 2022. május 5., in <https://www.magyarKurir.hu/hirek/ferenc-papa-homiliaja-iratkozzunk-be-szentlelek-iskolajaba-hogymegtanitson-minket-mindenre> (2022. 09. 22).
- FERENC PÁPA: A pap is állandóan evangelizálásra szorul, 2022. február 17., in <https://www.magyarKurir.hu/hirek/-pap-is-allandoan-evangelizalasra-szorul-ferenc-papa-beszede-papsagrol-i-resz> (2022. 09. 22).
- ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI KONGREGÁCIÓ: *A püspök, a pap és a szerep szentelése*, Budapest 1993.
- II. JÁNOS PÁL PÁPA: Enc. *Domínium et vivificantem*, 1986. május 18., in AAS 78 (1986) 809–900; magyarul: *II. János Pál pápa enciklikája a Szentlélekről az Egyház és a világ életében* (Pápai Megnyilatkozások XIV), Budapest 1987.

- II. JÁNOS PÁL PÁPA: Adhort. ap. post-synod. *Pastores dabo vobis*, 1992. március 25., in *AAS* 84 (1992) 657–804; magyarul: *II. János Pál pápa Pastores dabo vobis apostoli buzdítása a püspökökhöz, a papokhoz és a katolikus egyház híveihez a papképzésről* (Pápai Megnyilatkozások XXVIII), Budapest 1995.
- KEATING, T.: Nyitott tudat, nyitott szív – Az evangélium kontemplatív dimenziója, Budapest 2006.
- KISS E.: Megkeresni és feltenni az egyházmegyes papi lelkiség szemüvegét, in Diósi D. – Bakó L. (szerk.): *Scribe, doce, predica! A 80 éves Roos Marton püspök köszöntése*, Budapest 2022.
- KLÉRUSKONGREGÁCIÓ: *Directorium pro presbyterorum missione et vita*, 1994. január 31., Città del Vaticano 1994; magyarul: *A papi élet és szolgálat direktóriuma* (Római dokumentumok 35), Budapest 2009.
- KLÉRUSKONGREGÁCIÓ: *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 2016. december 8., Città del Vaticano 2016.
- II. Vatikáni Zsinat: *Decr. Presbyterorum ordinis*, in *AAS* 58 (1960) 991–1024.
- VORGRIMLER, H.: *Új teológiai szótár*, Budapest 2006.
- WEISZ-PETRÓCZI A.: Élethosszig tartó tanulás – Miért és hogyan?, in <https://dtk.elte.hu/elethosszig-tarto-tanulas-miert-es-hogyan> (2022. 09. 22).

– Múhely –

A feltámadás (újra)értelmezése az ApCsel 1–2-ben

TROMBITÁS MÁRTA

Babeş-Bolyai Tudományegyetem –
Római Katolikus Teológia Kar, Kolozsvár (RO)
marta.trombitas@stud.ubbcluj.ro

Title: *(Re)Interpretation of the Resurrection of Jesus in Acts 1-2*

Abstract: *Like the other Gospels, Luke describes the resurrection only very briefly. In Acts, however, the Lucan resurrection narrative is subjected to further reflection on what this event means and what follows from it for the emerging church. In this paper, I examine the beginning of Acts (specifically Acts 1:9-11 and 2:14-36) and attempt to explore how it (re)interprets the resurrection narrative of Luke 24. I argue that the author of Luke–Acts conceives and reinterprets Jesus’ resurrection through two key narratives: the story of the Ascension (Acts 1:9-11) and Peter’s sermon at Pentecost (Acts 2:14-36). Luke thus chooses two hermeneutical approaches, one narrative and one rhetorical, to explore the theological depth of the resurrection event. Common to both approaches is that they invoke the authority of Old Testament Scripture, which serves both as evidence of the necessity of Jesus’ transition from earthly to heavenly reality and as an interpretive key to understanding the final chapter of the Gospel.*

Keywords: *Luke–Acts; resurrection; ascension; Peter’s speech; hermeneutics; Old Testament quotations.*

Bevezető

Jézus Krisztus feltámadása a középpontja és alappillére az egész Újszövetségnek: ezt készítik elő és tárják elénk az evangéliumok, és lényegében ezt magyarázzák, valamint az ebből fakadó új élet lehetőségét mutatják be a levelek is (vö. 1Kor 15,17–19; 1Pét 1,3). Ebben a tekintetben az Újszövetség könyvei közül kiemelkedik a lukácsi kettős mű, hiszen a többi evangéliumtól eltérően a Lukács-evangélium feltámadás-leírása nem befejezés, hanem inkább újabb fordulópont, amelyre az Apostolok Cselekedeteinek (ApCsel) az elbeszélései reflektálnak.¹ Az evangélium röviden és tömören írja le a feltámadást, amelyből megtudjuk, hogy Jézus meghalt ugyan, azonban már nincs a sírban, hanem amint előre megmondta, feltámadott a halálból (vö. Lk 24,1–12), és ennek tanúi lehetnek mind az emmauszi tanítványok (vö. Lk 24,13–35), mind pedig az apostolok testülete (vö. Lk 24,36–53). Azonban, hogy miben is áll pontosabban Jézus Krisztus feltámadása, az igazából csupán az ApCsel értelmezésében tárul az olvasó elé.

Jelen tanulmányban az ApCsel nyitányát (pontosabban az ApCsel 1,9–11-et és 2,14–36-ot) vizsgálom, arra fókuszálva, hogy az miként értelmezi (újra) a Lukács-evangélium feltámadás-elbeszélését (Lk 24,1–53). Amint látni fogjuk, az ApCsel szerzője a feltámadás eseményét két, formai szempontból teljesen eltérő elbeszélés beiktatásával világítja meg: 1) a mennybemenetel részletes leírásával (ApCsel 1,9–11), ahol

¹ Lukács történelemszemlélete alapján három nagy korszakot különböztethetünk meg: az Ószövetség korát, Jézus korát és az Egyház korát. Ilyen szempontból az evangélium csak a második korszakot mutatja be, amelynek kiteljesedése az ApCsel által valósul meg az Egyház születésének és kezdeti fejlődésének a leírásával. Vö. CONZELMANN: Acts of the Apostles, xlv.

az elbeszélés (a narratíva) részletei és azok ószövetségi vonatkozásai mutatnak rá Jézus feltámadásának a mibenlétére; 2) Péter pünkösdi beszédével (ApCsel 2,14–36), amelyben a beszéd (a retorika) sajátos felépítése és az abba beépített ószövetségi idézetek révén tárul fel a Lk 24 igazi értelme. Lukács tehát két hermeneutikai megközelítést alkalmaz, narratív és retorikai hermeneutikát, amelyeknek közös eleme az Írásokra való explicit vagy implicit hivatkozás, amelyek Jézus feltámadásának megértéséhez az értelmezési kulcsot nyújtják.

1. A feltámadás narratív hermeneutikája: a mennybemenetel elbeszélése

A mennybemenetel elbeszélése az Újszövetség iratai közül a lukácsi kettős műben jelenik meg a leghangsúlyosabban, illetve annak részleteit csupán az ApCsel tárja fel. Mindez nem jelenti azonban azt, hogy a mennybemenetel eseménye csupán Lukács sajátja lenne, ugyanis – habár a többi kanonikus újszövetségi irat nem részletezi a mennybemenetel pontos körülményeit – az eseményre számos utalást találunk. Külön kiemelendők a krisztológiai himnuszok utalásai a páli levelekben, amelyek, mint a korai őskeresztény közösségek homológiái, azaz hitmegvallásai, egyértelműen tanúskodnak a mennybemenetel beágyazódásáról az újszövetségi teológiában (pl. Fil 2,8–11; 1Tim 3,16). Ezenkívül Jézus Krisztus felmagasztalása központi helyet foglal el János evangéliumában is (lásd 3,14; 8,28; 12,32.34), amely összekapcsolja a keresztre feszítés, a feltámadás és a felmagasztalás mozzanatait. A páli levelek többször említik, hogy Jézus a mennyben foglal helyet és onnan fog majd visszatérni (pl. Róm 6,4; 1Tessz 4,16), amelyre a Jelenések

könyvében még több utalást találhatunk (pl. 1,12–18; 3,21; 7,17). Magára az eseményre rövid utalásokat találunk a Zsid 4,14-ben és 1Pét 3,22-ben is, azonban a mennybemenetelt, mint a feltámadást követő eseményt a Lk–ApCsel-en kívül csupán három forrás taglalja: 1) Mk 16,19,² amely az evangélium függelékében (16,9–20) található és valószínűleg későbbi hozzáadás eredménye;³ 2) az újszövetségi iratokon kívül pedig a Barnabás-levél (15,9);⁴ és 3) Péter apokrif evangéliuma (10,41).⁵ Fontos azonban megjegyezni, hogy mindhárom helyen a mennybemenetel bemutatása sokkal szűkszavúbb, mint az ApCsel-ben.⁶

² Mk 16,19: „Az Úr Jézus, miután szólt hozzájuk, fölvétetett a mennybe, és ül az Istennek jobbjára felől.” Az ó- és újszövetségi idézetek magyar fordítását a Káldi-Neovulgáta Szentírás-kiadás alapján idézem (Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2019).

³ Mk 16,19 eredetisége vitatott. Vö. MARCUS: Mark 8–16, 1088: „Most scholars agree that 16:9–20 is non-Markan and subscribe to one of three theories: that the original ending has been lost, that Mark was somehow prevented from finishing his Gospel, or that he intended for it to end with the women running away from the tomb on Easter morning, saying nothing to anyone, „for they were afraid” (16:8)”.

⁴ Barnabás-levél 15,9: „Ünnepeljük ezért örömmel a nyolcadik napot, melyen Jézus is feltámadt halottaiból, és megjelent, és felment a mennyekbe” VANYÓ: A Barnabás-levél, 128.

⁵ Péter-evangélium 10,38–42: „A katonák ezt látva felébresztették a századost és a véneket (mert ők ott voltak őrizni), amikor elbeszélték mit láttak, ismét látták, hogy három férfi jön ki a sírból, s az egyiket kézen fogva vezeti a másik kettő és követi őket a kereszt, és a kettőnek a feje az égig ért, akit azonban kézenfogva vezettek, annak feje felülmúlta az egeket” (ford. VANYÓ: Töredékek a Péter-evangéliumból II, 266).

⁶ Ezekről az utalásokról részletesebben lásd: FITZMYER: The Ascension, 410–416.

1.1 A mennybemenetel-elbeszélés híd szerepe a lukácsi kettős műben

Amint arra már a bevezetőben is utaltam, az ApCsel szoros irodalmi és teológiai összefüggésben áll Lukács evangéliumával. Éppen ezért az ApCsel teológiai súlypontjai az első lukácsi mű alapján érthetőek meg. Amint ezt a Lukács-evangélium vége, illetve az ApCsel prólógusa mutatja, az ApCsel nem egy mindentől független új történet, hanem az evangélium folytatása; onnan folytatódik, ahol az evangélium befejeződik. A két mű közötti szoros egységre számos apró részlet utal, amelyet az olvasóknak kell felfedezniük és ezáltal Jézus és az Egyház élete közötti egységet meglátniuk.⁷ A egység eszköze lehet például a szereplők vagy bizonyos események párhuzamba állítása (*synchrisis*), amelyek révén a szerző kiemeli, hogy Isten Lelke ugyanúgy tovább működik az Egyházban is, mint Jézus földi életében.⁸ Azonban az összekötő elemek közül határozottan kiemelkedik a mennybemenetel elbeszélése, amelynek a leírása egyszerre képezi az evangélium zárlatát (Lk 24,50–52) és az ApCsel nyitányát (1,9–11). Ez az esemény jelzi a lukácsi kettős mű szerves összetartozását, ugyanakkor vízvonalaként is szolgál, szimbolikus határvonalat képezve Jézus földi élete és a születendő Egyház missziója között.

Mivel a lukácsi kettős műben a mennybemenetel leírása kétszer is megjelenik viszonylag eltérő formában, az esemény történetisége kapcsán számos nyitott kérdés merült fel a

⁷ Lásd MARGUERAT: *The First Christian Historian*, 45: „The narrative of Luke–Acts does aim to provide a unifying effect at the theological level; but this unity is not announced in the text; it is devolved as a task to the reader who must construct this unity in the course of reading.”

⁸ Ennek eredményeképp például Péter, István és Pál beszédekben és tetteikben hasonló módon lépnek fel, mint Jézus az evangéliumban. Vö. FITZMYER: *The Acts*, 55–56.

kutatástörténetben. Ezek közül az egyik legfontosabb a mennybemenetel időpontja. Míg Lk 24 ezt az eseményt a feltámadás, azaz a hét első napjának estéjére teszi, összhangban a fentebb említett utalások többségével (pl. Mk 16,19 vagy Péter evangéliuma, ahol a mennybemenetel közvetlenül követi a feltámadást), addig az ApCsel elbeszélésében úgy tűnik, hogy a mennybemenetelre csupán a feltámadástól számított negyvenedik napon kerül sor (vö. ApCsel 1,3: „negyven napon át megjelent előttük”). Ennek az ellentmondásnak a feloldására több próbálkozás is történt.⁹ A legelterjedtebb nézet szerint a két mennybemenetel-elbeszélés egymástól függetlenül értelmezendő, és a különbségek annak tudhatók be, hogy a két elbeszélésben más és más teológiai súlypontokat akart a szerző kihangsúlyozni.¹⁰

⁹ Ezek a következők: 1) A Lukács-evangélium egyes kéziratai (az ún. Nyugati szövegcsoporthoz) kihagyják Lk 24,51-et, és így az evangélium Jézus áldásával ér véget, nem ejtve szót a mennybemenetel eseményéről; 2) Egyes értelmezők Lk 24 leírását veszik alapul, azonban a Feltámadott megjelenéseinek a leírása (24,36–43) és a mennybemenetel elbeszélése (24,51) között az ApCsel 1,3 alapján negyven napnak az elteltét tételezik fel (pl. Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás); 3) Mások az ApCsel időrendjét tekintik hitelesnek és Lk 24,50–53-at későbbi betoldásnak tekintik, amely a lukácsi kettős mű szétválasztásakor keletkezett (pl. Lake); 4) Az ApCsel leírását sokan szimbolikus jellegűnek tekintik, beleértve a negyven napot is, így a Lk 24 információját tekintik hitelesnek (pl. Davies); 5) Vannak, akik a különbséget annak tudják be, hogy Lukács csak később, az ApCsel írásakor szerzett tudomást a negyven napos hagyományról (pl. Plummer); 6) Végül az is elképzelhető, hogy Lk 24,51 és ApCsel 1,9–11 két különböző eseményt ír le (pl. Betz). Ezekről a hipotézisekről bővebben lásd: DE JONGE: *The Chronology of the Ascension*, 154–158.

¹⁰ Vö. pl. BOVON: *Luke 3, 404–410*; FITZMYER: *The Gospel According to Luke X–XXIV*, 1588. Az eddig ismert megoldási javaslatokkal szemben, újabban DE JONGE: *The Chronology of the Ascension*, 162–165, arra a következtetésre jut, hogy a mennybemenetel-elbeszélés ugyanazt az eseményt írja le, amelynek az időpontja az őskeresztény hagyománnyal összhangban húsvét napja; így az ApCsel 1,3-ban megjelenő negyven nap és az azalatt

Habár a mennybemenetel időpontját, illetve a Lk 24,50–53 és ApCsel 1,3–11 közötti kapcsolat természetét illetően nincs egyetértés, kétségtelen – mind az ősegyházi homológiák, mind pedig Lk–ApCsel alapján –, hogy a mennybemenetel eseménye teológiai szempontból szervesen összekapcsolódik a feltámadással. Bár az ApCsel 1-ben ez kevésbé nyilvánvaló, a könyv egészében a feltámadás és a mennybemenetel között szoros összefüggés figyelhető meg. Az evangéliumok szemünk elé tárják a Naimi ifjúnak (Lk 7,14–15), Jairus leányának (Lk 8,54–55) vagy Lázárnak (Jn 11,43–44) a feltámasztását, azonban Jézus feltámadásának a hogyanjáról a kanonikus iratokban egyetlen szó sem esik.¹¹ Az ősegyházi kérügma csupán a feltámadás tényét és a rákövetkező megjelenéseket (vö. pl. 1Kor 15,4–8) tartalmazza. Ezenkívül, mint pl. a Filippi-himnuszban, megjelenik a gondolat, hogy a megalázott és keresztre feszített Jézus visszatér az Atya dicsőségébe, vagy pedig, még konkrétabban, az Ef 4,10-ben a mennybe való felmenés képe („Aki leszállt, az fel is ment, feljebb minden égnél”). A két státusz, a keresztre feszített Jézus és az Atya jobbán ülő Jézus közötti kapocs a feltámadás, de azt, hogy a kettő „áthidalása” miként történik, csak Lukács részletezi. Érdekes módon azonban ő sem a feltámadásnak a körülményeit írja le, hanem ehelyett a mennybemenetel hogyanját tárja az olvasók szeme elé.

A lukácsi feltámadás-hermeneutika, amely Jézus feltámadásának egyediségét a mennybemenetel képébe sűríti, a fentebb bemutatott ősegyházi irodalom tükrében ugyan nem tekinthető egyedülállónak, azonban formáját tekintve mindenképp sajátos. A különlegessége abban áll – Fitzmyer szóhaszná-

történt megjelenések a mennybemenetel utáni eseményeket vetítik előre („flash forward”), nem pedig annak bekövetkeztét.

¹¹ Csupán az apokrif Péter-evangélium számol be erről röviden: vö. 9,34–37.

latával élve –, hogy a mennybemenetel elbeszélésével Lukács mintegy „historizálja” a feltámadás teológiáját.¹² Ilyen szempontból a Lk 24 és ApCsel 1 kiegészítik egymást, ugyanis míg a Lk 24 csupán a feltámadásból következő státusváltást foglalja össze (vö. Lk 24,51: „Áldás közben eltávozott tőlük, és fölvitetett a mennybe”), addig az ApCsel 1,9-11 narratív és historizáló keretbe önti mindezt.

1.2. A mennybemenetel elbeszélésének ószövetségi képvilága, avagy a feltámadás teológiájának értelmezési kulcsa

Mindkét mennybemenetel-leírásban (Lk és ApCsel), de különösen az ApCsel 1,9–11-ben, hangsúlyos szerepet kapnak a teológiai töltetű szimbolikus gesztusok, amelyek többségének ószövetségi forrása van. A Lk 24,50–51-ben a mennybemenetelt, pontosabban a mennybe felvitelt (ἀνεφέρετο; *passivum divinum*), az áldás motívuma kíséri. Ez az áldás összekapcsolja a jelenetet az Ószövetség emlékezetes áldásaival (Ter 1,28; 9,1; 12,1–3; 48; MTörv 33), sőt, mi több, a kezek felemelése a jézusi áldást a papi áldás kontextusába helyezi (vö. Szám 6,22–27; Sir 50).¹³ Szimbolikus töltetű ez a tipologikus kapcsolat: az ószövetségi párhuzamos helyektől eltérően az áldás nem Izrael népének szól, hanem az apostoloknak és általuk a rájuk épülő Egyháznak.

¹² Vö. FITZMYER: *The Ascension*, 421–425. Hozzá hasonlóan lásd még: MAILE: *The Ascension in Luke-Acts*, 44–48; 55–58.

¹³ Vö. BOVON: *Luke* 3, 410–413.

Ez a szimbólumrendszer mintegy előkészíti az ApCsel 1,9–11 hermeneutikai keretét, ahol Jézus mennybemenetele¹⁴ ugyancsak az ószövetségi szakaszok fényében tárja fel az igazi értelmét.

1) *A helyszín*: Először is, fontos kiemelni, hogy míg Lk 24 a mennybemenetel helyszínét csupán Betániához kapcsolja (24,50), addig az ApCsel pontosabban meghatározza ezt a helyet – Jézus az Olajfák hegyéről tér vissza az Atyához.¹⁵ Ez a helyszín az Ószövetségben Jahwe (az Úr) távozásának és visszatérésének (parúziájának) a helye: Ez 11,23-ban itt hagyja el az Úr dicsősége (*k'ḥôḏ yhwḥ*) a Szent Várost,¹⁶ hogy majd Zak 14,4 szerint a végső napokban ugyanezen a helyszínen visszatérhessen.¹⁷ Ilyen értelemben az ApCsel mennybemenetel-elbeszélése világossá teszi, hogy Jézus Krisztussal maga az Isten dicsősége szállt le a földre, amely – bár most ebben a formában eltávozik –, majd a végső időkben ugyanilyen dicsőségesen vissza fog térni.¹⁸

2) *A mennybemenetel „látása”*: A másik fontos szimbolikus gesztus, amelynek ugyancsak ószövetségi gyökerei vannak, az a tény, hogy az apostolok „látták” a mennybemenetelt.¹⁹ Ez

¹⁴ Itt már az ἐπαίρω és az ἀναλαμβάνω igék passivum alakjait használja a szerző.

¹⁵ Lásd ApCsel 1,12: „Ekkor visszatértek Jeruzsálembe a hegyről, amelyet Olajfák hegyének hívnak, s amely Jeruzsálem mellett egy szombatnap járásra van.”

¹⁶ Ez 11,23: „Az Úr dicsősége pedig fölemelkedett a város belsejéből, és megállt azon a hegyen, amely a várostól keletre van.”

¹⁷ Zak 14,4: „Lábával azon a napon az Olajfák hegyére áll, ami Jeruzsálemtől keletre van; és az Olajfák hegye a közepén kelet és nyugat felé meredek nagy völgyre hasad, és a hegynek fele északra és fele délre szakad”.

¹⁸ Vö. Bovon: Luke 3, 410.

¹⁹ ApCsel 1,9: „Miután ezeket mondta, a szemük láttára (βλεπόντων αὐτῶν) felemelkedett, és felhő takarta el a szemük elől”; ApCsel 1,10: „S miközben nézték (ἀτενίζοντες ἦσαν) őt, amint az égbe ment, íme, két férfi állt meg mellettük fehér ruhában.” ApCsel 1,11: „Így szóltak:

a különös részlet, amely négy (!) alkalommal is kihangsúlyozásra kerül, összekapcsolja a jelenetet a 2Kir 2,1–18-cal, amely Illés mennybevételét és prófétai hatalmának Elizeusra szállását mutatja be. A szöveg kihangsúlyozza, hogy Elizeus csupán akkor kapja meg Illés lelkének a kétharmadát, azaz az elsőszülött örökségét, ha „látja”, miként ragadtatik el a próféta.²⁰ A 2Kir 2,12 kiemeli, hogy Elizeus valóban szemtanúja volt ennek az eseménynek, és így Illés próféta lelkének kétharmada is rászállhatott.²¹ Az ApCsel 1,9–11-ben erre a motívumra építve ugyancsak kihangsúlyozódik, hogy az apostolok szemtanúi voltak a mennybemenetel eseményének, és így az Egyház Jézus Krisztus küldetésének jogos, mondhatni „elsőszülött” örököse és folytatója. Mindez tökéletesen beleilleszkedik a lukácsi kettős mű teológiai narratívájába, aminek az egyik fő kérdése, hogy Isten miként van jelen a világban. Míg erre a kérdésre a válasz az evangéliumban maga Jézus Krisztus földi élete és tevékenysége, addig a feltámadást és mennybemenetelt követő időszakban, az ApCsel narratívája szerint, az Egyház veszi át ezt a szerepet.²²

»Galileai férfiak, miért álltok és néztek ([ἐμ]βλέποντες) az égre? Ez a Jézus, aki felvétellett mellőletek, úgy jön el ismét, ahogy az égbe felmenni láttátok (ἐθεάσασθε)«.”

²⁰ Vö. 2Kir 2,9–12a: „Amikor aztán átmentek, azt mondta Illés Elizeusnak: »Kivánj valamit, amit akarsz, hogy megtegyek neked, mielőtt elvesznek engem tőled.« Azt mondta erre Elizeus: »Kérlek, legyen a lelkedből kétszeres osztályrész rajtam.« Ő azt felelte: »Nehéz dolgot kértél: mindazonáltal, ha majd látsz engem ('im-tir'ê 'ōtī), amikor elvesznek engem tőled, meglesz neked, amit kértél; ha azonban nem látsz, nem lesz meg.« Miközben így mendégéltek, s menet közben beszélgettek, íme, egy tüzes szekér tüzes lovakkal elválasztotta őket egymástól, s Illés felment a forgószéllal az égbe. Amikor ezt Elizeus látta (we'elīšo' rō'ē), kiáltott: »Atyám, atyám, Izrael szekere és szekérvezetője!«”

²¹ Az Illés–Jézus és Elizeus-apostolok párhuzamról lásd részletesebben: ZWIEP: Asumptus est in caelum, 323–349.

²² Vö. POWELL: Introducing the New Testament, 161–165; 207–208.

2. A feltámadás retorikai hermeneutikája: Péter pünkösdi beszéde

Péter pünkösdi beszéde (ApCsel 2,14–36) az Apostolok Cselekedetét átszövő beszédek közül (lásd pl. 3,12–26; 7,2–53; 13,16–47) az első,²³ amelyben Péter apostol az Írások alapján magyarázza a pünkösdi Lélek-kiáradás és a feltámadás ószövetségi hátterét.²⁴ Amint Christian Blumenthal nemrégiben rámutatott, Péter pünkösdi beszéde nemcsak az ApCsel-ben foglal el meghatározó helyet mint nyitóbeszéd, hanem a lukácsi kettős mű egészében is. Ugyanis a beszéd több szempontból is hozzájárul az evangélium és az ApCsel narratív és krisztológiai egységéhez, többek között azáltal, hogy az ősegyház igehirdetésének a κύριος-át az evangéliumban megismert Jézus alakjával teocentrikus szempontok alapján is összekapcsolja.²⁵

Péter beszéde az ApCsel tanúsága szerint az ősegyház első „prédikációja”. Az apostol ajkán felcsendülő örömhír összefoglalja a keresztény tanítás magját: Isten feltámasztotta, Úrrá és Messiássá tette a megfeszített Jézust, most pedig kiárasztotta a Szentleket minden emberre (ApCsel 2,32–33.36). Ennek nemcsak a jelenlévők lehetnek tanúi, hanem tanúsítja és alátámasztja mindezt már az Ószövetség is. Fontos megjegyeznünk, hogy a szöveg egyértelműen a lukácsi szerkesztés nyomait tükrözi, ez azonban nem jelenti azt, hogy a beszéd pusztán a lukácsi teológia Péter ajkára adott lenyomata lenne.²⁶

²³ Az Apostolok Cselekedetében összesen 28 beszéd található. Ezek listáját lásd: FITZMYER: *The Acts*, 104.

²⁴ A beszédek jelentőségéről és azok retorikai funkciójáról az Apostolok Cselekedetében lásd: KUCICKI: *The Function of the Speeches*.

²⁵ BLUMENTHAL: *Die Pfingstpredigt des Petrus*, 76–100.

²⁶ Vö. FITZMYER, *The Acts*, 248–249. Fontos azt is megjegyezni, hogy egy történet elbeszélésénél maguk az ókori történészek is gyakran adtak különböző beszédeket a szereplők szájába, ezzel is hozzájárulva a be-

2.1. A pünkösdi beszéd irodalmi és teológiai sajátosságai

Az ApCsel 2,14-ben Péter mint a Tizenegy szószólója lép elő és magyarázza a csodálatos és ugyanakkor érthetetlen pünkösdi eseményt (ApCsel 2,1–13).²⁷ Miközben elutasítja a vádat, hogy a látottak a képzelet (részegség) szüleményei, megragadja az alkalmat, hogy hirdesse a Jeruzsálemben összegyűlt zsidó zarándokok előtt a krisztusi örömhírt: ami történt nem más, mint a próféciák beteljesedése és a Szentlélek munkája. A történetek valódiságának alátámasztásaként Joel próféta szavait idézi. Az idézett szakaszt kérügmaticus igehirdetés követi, melynek középpontjában Jézus áll: az embert, aki által Isten csodákat és jeleket művelt a nép körében, a zsidók „törvénytelen” (ἄνομος) kezekre adták és megölték. Mindez azonban Isten tervének a részét képezi, mert Ő az, aki feltámasztotta Jézust a halálból. Ennek alátámasztására Péter két zsoltárrészletet idéz (Zsolt 16,8–11; 132,11), amelyeket Krisztusra vonatkoztat. A 34. versben folytatja, megerősíti a korábban megfogalmazott érvelését, melyet a Zsolt 110,1 idézésével támaszt alá (vö. 2,34–35). Akárcsak néhány mondattal korábban, itt is krisztologikus értelmet nyer az ószövetségi szövegrészlet. A 36. versben, mintegy a beszéd csúcspontjaként és összefoglalásaként, Péter Úrnak (κύριος) és Krisztusnak (Χριστός), azaz Messiásnak nevezi a feltámadt Jézust, aki halála és feltámadása révén szabadulást, megváltást szerzett a népnek.²⁸

mutatott esemény sajátosságainak a szemléltetéséhez. Így a lukácsi eljárás teljesen összhangban van a korabeli gyakorlattal (Vö. BURKETT: An Introduction to the New Testament, 288).

²⁷ A pünkösdi ünnepének teológiai jelentőségéről a Második Szentély korában lásd DUNN: Beginning from Jerusalem, 160–164.

²⁸ A beszéd részletes elemzését lásd: BARRETT: The Acts of the Apostles, 127–157; CONZELMANN: Acts of the Apostles, 18–21; FITZMYER, The Acts, 247–263.

Ami a beszéd szerkezetét illeti, tartalmi szempontból a következő strukturális elemeket lehet elkülöníteni: bevezetés, befejezés, igehirdetés, ószövetségi idézetek.²⁹ Ha jobban szemügyre vesszük a beszéd ezen komponenseit, megfigyelhetjük, hogy a beszéd, a bevezetés–befejezés keretén belül, három egymással párhuzamosan felépített részre tagolható, amelyek mindegyikében két „alapelem” azonosítható: igehirdetés, ami meghatározza a rész tematikáját, tartalmi súlypontját (A¹, A², A³), és az ezt alátámasztó ószövetségi idézet (B¹, B², B³). Ha az egyes szerkezeti elemeket tartalmi szempontból vizsgáljuk, megfigyelhető, hogy az első rész középpontjában a Lélek áll, hiszen közvetlenül a pünkösdi eseményre vonatkozik (A¹, B¹), a második rész erőteljesen teocentrikus viszonylatban Krisztusra összpontosít (A², B²), míg a harmadik részben Isten, Krisztus és a Lélek együtt jelenik meg a szövegben (A³, B³). Megemlítendő továbbá – különösen az ószövetségi idézetek tekintetében –, hogy a második rész a legkidolgozottabb, mivel ott az Írásokon alapuló alátámasztás két egymást kiegészítő részből tevődik össze (2,25–28.29–31).

Bevezetés: 2,14

I. A¹ Igihirdetés: 2,15–16 – Lélek

B¹ Ószövetségi idézet: 2,17–21 – a pünkösdi esemény magyarázata

II. A² Igihirdetés: 2,22–24 – Krisztus, Isten

B² Ószövetségi idézet: 2,25–28. (29–31) – krisztológiai értelmezés

III. A³ Igihirdetés: 2,32–33 – Krisztus, Isten, Lélek

B³ Ószövetségi idézet: 2,34–35 – teológiai tetőpont

Befejezés: 2,36 – Konklúzió

²⁹ Vö. FITZMYER: *The Acts*, 249.

2.2. Péter pütkösi beszédének ószövetségi idézetei, avagy a feltámadás teológiája az Írások alapján

Péter pütkösi beszédét olvasva első pillantásra úgy tűnik, hogy nagy mennyiségű, önkényesen kiválasztott ószövetségi idézettel állunk szemben, amelyek inkább csak színesítik Lukács érvelését, mintsem eredeti gondolatokat tárnának fel. Az (ószövetségi) Írásokra való hivatkozásnak azonban nagyobb jelentősége van az Újszövetségben, mint amekkorát a mai olvasók tulajdonítanak neki.

A TaNaK (Tóra – Nebiim/Próféták – Ketubim/Írások), valamint annak a görög fordítása, a Septuaginta (LXX), mellett, hogy a korabeli zsidó és keresztény exegézis alapját képezte, a hellenizmus korában történelmi példák (*παράδειγματα/exempla*) forrásául is szolgálhatott,³⁰ amelyek nélkülözhetetlenek voltak egy meggyőző retorikai beszéd sikerességéhez.³¹ Ezért a kérügmát tartalmazó részek után (2,15–16.22–24.32–33) az ApCsel az ószövetségi Írások tekintélyére hivatkozik, hogy megszólítsa mind az Írások helyes értelmezését kereső zsidókat, mind pedig a meggyőző (történelmi) példákkal alátámasztott érvelést igénylő pogányokat.³² Az Írások tekintélyére való hivatkozás tehát egy elengedhetetlen lépés a bizonyítás folyamatában, legyen szó bármilyen összetételű hallgatóságról. Mivel pedig az ApCsel beszédei gyakran hivatkoznak az

³⁰ Vö. HENZE: A Companion to Biblical Interpretation; LONGENECKER: Biblical Exegesis in the Apostolic Period, 6–35.

³¹ Lásd erről ARISZTOTELÉSZ: Retorika, 1.9.40: „A példák a legmegfelelőbbek a vitabeszédekhez, mivel a jövőbeli eseményeket a múltbeli események alapján ítéljük meg” (saját fordítás BARLETT: Aristotle’s Art of Rhetoric, 46. alapján).

³² Az Írások értelmezéséről és használatáról az első századi zsidóság és kereszténység körében bővebben lásd NOVAKOVIC: Raised from the Dead, 7–67.

Írásokra, úgy tűnik, hogy a szentírási érvelés hatékonynak bizonyulhatott a korabeli zsidó-hellén környezetben.

A következőkben az ApCsel 2,14–36-ban idézett ószövetségi szövegrészleteket veszem górcső alá, amelyek újabb megvilágításba helyezik a Lukács 24 feltámadás-elbeszélését.³³ Péter beszédét (ApCsel 2,14–36) egyesek két részre tagolják: egy úgynevezett „pünkösdi beszédre” (2,14-21) és egy „feltámadási beszédre”.³⁴ Ez a felosztás azonban nem veszi figyelembe a két rész közötti szoros egységet, a pünkösdi eseményeknek és Jézus feltámadásának a teológiai összefonódását, ami a beszéd végén (2,32–35) teljesen nyilvánvalóvá válik. Ezért a következőkben a fentebb körvonalazott szerkezet alapján három részre osztva vizsgálom az ószövetségi idézeteket, rámutatva, hogy az idézetek révén Jézus feltámadása miként nyer újabb és mélyebb értelmet Péter mindenkori hallgatósága számára.

³³ A konkrét idézetek mellett ószövetségi utalásokkal is találkozhatunk, azonban a vizsgált szövegrészletben csak az idézetek vizsgálatára szorítkozom. Péter pünkösdi beszédében a következő ószövetségi (nem szó szerinti) utalások jelennek meg: ApCsel 2,24 – 2Sám 22,6; Zsolt 18,6; Zsolt 116,3, valamint ApCsel 2,29 – 1Kir 2,10. Az ApCsel 2,30 („Mivel azonban ő próféta volt, és tudta, hogy Isten esküvel fogadta meg neki, hogy az ő utódaiból ül majd valaki a trónjára”) elsősorban a Zsolt 132,11-re utal („Igaz esküt tett az Úr Dávidnak s azt nem másítja meg: »Ágyékok gyümölcsét ültetem királyi székedbe.”). Ez a gondolat azonban az Ószövetségben máshol is megjelenik (lásd pl. 2Sám 7,12: „Amikor ugyanis letelnek napjaid, s aludni térsz atyáidhoz, felemelem utánad ivadékokat, aki ágyékokból származik, s megszilárdítom királyságát”), ezért inkább tekinthető utalásnak, mint egyértelmű idézetnek.

³⁴ Ezt a felosztást a 2,14 és 2,22-ben lévő bevezető formulákra alapozzák: ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἰερουσαλὴμ πάντες és Ἄνδρες Ἰσραηλῖται (lásd pl. NOVAKOVIC: Raised from the Dead, 198). Azonban fontos megjegyezni, hogy hasonló formulával találkozunk a 2,29-ben is (vö. Ἄνδρες ἀδελφοί), amit ilyen alapon egy új egységnek kellene tekintenünk. Vö. NOVAKOVIC: Raised from the Dead, 198.

2.2.1. ApCsel 2,17–21

A pünkösdi események magyarázatát Péter Joel próféta szavait (Jo 3,1–5) idézve nyitja meg:

¹⁷És ez lesz az utolsó napokban – mondja az Úr –, kiárasztom Lelkemet minden emberre; akkor fiaitok és leányaitok prófétálni fognak, ifjaitok látomásokat látnak, öregjeiteknek pedig álomlátásaik lesznek. ¹⁸Szolgáimra és szolgálóimra kiárasztom Lelkemet azokban a napokban, és prófétálni fognak. ¹⁹Csodákat fogok tenni odafönn az égen és jeleket lenn a földön, vért, tüzet és füstpárát. ²⁰A nap sötétséggé fog változni, a hold pedig vérré, mielőtt eljön az Úrnak nagy és nyilvánvaló napja. ²¹És ez fog történni: mindaz, aki segítségül hívja az Úr nevét, üdvözüül.

A Joel-idézet alapjául a Septuaginta szolgál, azonban mindjárt az elején módosítást figyelhetünk meg. Míg Joelnél az események „ezek (a dolgok) után” (μετὰ ταῦτα) történnek, Péter beszédében az „utolsó napokban” (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις), eszkatologikus jelleget kölcsönözve ezáltal a próféciónak.³⁵ Ez a fajta eszkatologikus hangnem szokatlan az ApCsel-ben, ugyanis Péter második beszédén (ApCsel 3,19–21) kívül kevés ilyen utalás van a lukácsi kettős műben. Amint James Dunn rámutat, a végső idők ilyenfajta aktualizálására itt azonban mégis sor kerülhetett, mert a feltámadás és a Lélekkvárás, mint eszkatologikus jelek, ezt itt lehetővé, sőt szükségessé tették.³⁶ Láthatjuk tehát, hogy habár Péter beszédének a kiindulópontja

³⁵ Ugyanakkor, Lukács teologizálja, isteni autoritással látja el a próféciát, amikor beilleszti a Joelnél nem szereplő „mondja Isten” (λέγει ὁ θεός) kifejezést. Vö. FITZMYER: The Acts, 252.

³⁶ DUNN: Beginning from Jerusalem, 166: „This sense of realized hope (realized eschatology) may well, of course, reflect Jesus’ own claims regarding the already-present activity of God’s kingly rule. But almost certainly it would have been stimulated by the twin events which the disciples had now experienced – the evidence of endtime resurrection

a pünkösdi csoda, ez az esemény és a beszéd maga Jézus feltámadásának az újdonságából táplálkozik, és teológiai szempontból arra reflektál.

A 17. vers második részében a Lélek kiárasztásának három következményéről olvasunk: prófétálás (προφητεῦσουσιν), látomás (ὁράσεις ὄψονται) és álomlátás (ἐνυπνίους ἐνυπνιασθήσονται).³⁷ Az ApCsel-ben felcserélődik azonban az álmodó vének és a látomásokat látó ifjak sorrendje: az ószövetségi idézettől eltérően először az ifjak kerülnek említésre, ezáltal is kihangsúlyozva a fiatalok fontosságát, a megújulás szellemét, ami a feltámadás és a Lélekkíadás újdonságából egyenesen következik. A 18. vers tovább tágítja azok körét, akikre az Úr a Lelkéből áraszt. Az ApCsel szerzője itt is újraértelmezi az idézett szöveget. Joel próféta egyszerűen szolgálókról és szolgálókról beszél, Péter beszédében viszont az Úr szolgáliról és az Úr szolgálóiról olvasunk (ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου – „szolgáimra és szolgálóimra”). Mindezekkel a „hangsúlyeltolódásokkal” a feltámadás első következménye, a Lélekkíadás és annak megtapasztalt hatásai is más színezetbe kerülnek. A Lélek személyes kapcsolatot hoz létre az Úr és az Egyház tagjai között, akik az ő személyes szolgálivá és szolgálóivá válnak. Az ifjak hangsúlyozása révén pedig megjelenik az újdonság és az újrakezdés lehetősége, amely Jézus feltámadása után immár teljes valóságában érezhető.

having already begun (with Jesus' resurrection), and the evidence of the prophesied Spirit now outpoured”.

³⁷ Első helyen a prófétálás szerepel, ez a 18. versben is megismétlődik (καὶ προφητεῦσουσιν), kiemelve annak fontosságát az ősegyház életében. Az ApCsel-ben viszonylag gyakran találkozunk prófétákkal és a prófétálás jelenségével (vö. 11,27; 13,1; 15,32; 19,6; 21,9,10), ami ugyancsak folytonosságot biztosít az evangéliummal, ahol Jézus prófétaként tűnik fel a nép körében (vö. pl. Lk 4,25; Lk 24,19).

A második részben (19–21. versek) a Lélek kiáradásának kozmikus kísérőelemeiről olvashatunk. Joel prófétánál olvasunk, hogy az Úr csodákat fog művelni az égen és a földön, az ApCsel-ben azonban az ég és a föld közötti különbség az $\alpha\omega$ és a $\kappa\alpha\tau\omega$ határozószók beillesztése által jobban kifejeződik. A két szférának az elhatárolása azáltal is megmutatkozik, hogy az ApCsel elkülöníti az égben és a földön végbevitt csodákat ($\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\tau\alpha$, vö. Jo 3,3), ugyanis míg az égi csodákra vonatkozóan a $\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\tau\alpha$ -t („csodák”), addig a földi csodák kapcsán a $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ -t („jelek”) használja.³⁸ Megjegyzendő ugyanakkor, hogy a $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ a János-evangélium kedvelt kifejezése, amely Jézus földi, szimbolikus értelemmel bíró csodajeleire utal.³⁹ Ezek a csodajelek a további idézetek fényében tehát úgy is értelmezhetőek, mint a feltámadás „jelének” az előkészítői. Következésképpen a Joel-idézet lukácsi értelmezése, habár egy, a feltámadás eseménye utáni valóságra utal (jelesül a Szentlélek kiáradására), szoros összefüggésben áll azokkal a csodákkal és jelekkel (lásd a többes szám használatát), amelyek Jézus földi életében valósultak meg.⁴⁰ Péter apostol beszédében a Joel prófétától kölcsönzött idézet zárómondata egyben az idézet

³⁸ Ez a formula („csodák és jelek”) az Ószövetségben a prófécia hitelességének a kifejezésére szolgál: lásd pl. MTörv 13,2; MTörv 34,11a (vö. DILLON: Az Apostolok Cselekedetei, 244).

³⁹ Az itt megjelenő csodák és jelek a vér ($\alpha\iota\mu\alpha$), a tűz ($\pi\tau\upsilon\rho$) és a füstpára ($\alpha\tau\mu\acute{\iota}\varsigma\ \kappa\alpha\pi\tau\nu\omicron\upsilon$). Ezek a képek Joel prófétánál valószínűleg egy csata vagy egy háború képeire utalnak (vö. Ez 38,22). Egyes exegéták szerint (pl. CRENSHAW: Joel, 167–168) a füstpára vulkánkitörésre is utalhat (pl. Én 3,6).

⁴⁰ Fontos kiemelni, hogy Péter beszédében az Úr napját előre jelző természeti jelenségek nem apokaliptikus jellegűek, hanem inkább a jelen események külső körülményeit tükrözik. Vö. FITZMYER: The Acts, 253. Az idézet zárata leírja, amint a nap elsötétül, a hold pedig vérré, vagyis vörös színűvé változik. Az ApCsel 2,20, a Septuaginta szövegével egybehangzóan az Úr „nagy” és „fenséges” ($\epsilon\pi\upsilon\varphi\alpha\nu\eta$) napjáról, míg a héber szöveg (Jo 3,4) „nagy” és „félelmetes” ($nôrā$) napról beszél.

csúcspontját is jelenti. Az üdvösség az Úr segítségül hívásával kapcsolódik össze. A $\pi\alpha\varsigma\ \delta\varsigma$ („mindenki, aki”) használata kihangsúlyozza az üdvösség lehetőségének egyetemességét. Így az idézett szövegrészlet nemcsak a pünkösdi csodának ad szkripturisztikus alapot, hanem előkészíti a feltámadt Jézus Úrként és Messiásként való meghirdetését is.⁴¹

2.2.2. ApCsel 2,25–28

A pünkösdi események magyarázata és a krisztológiai téma előkészítése után, az ApCsel 2,25–28-ban Péter egy Dávidnak tulajdonított zsoltárrészlet (Zsolt 16,8–11 [15,8–11 LXX]) idézésével támasztja alá, hogy ami történik, az mind egy előre meghirdetett isteni terv része:

²⁵Magam előtt látom az Urat mindenkor, mert jobbomon áll ő, hogy meg ne inogjak. ²⁶Ezért örvend a szívem, és ujjong a nyelvem, sőt testem is békében nyugszik el, ²⁷mert nem hagyod lelkemet az alvilágban s nem engeded, hogy Szented rothadást lásson. ²⁸Megmutatod nekem az élet útját, és színed előtt örömmel töltesz el engem.

Az idézet teljesen megegyezik a Septuaginta szövegével, amely viszont helyenként eltér az eredeti héber szövegtől. A görög $\pi\rho\omicron\omicron\rho\omega\mu\eta\nu$ („[előre] láttam”) a héberben $\text{šiw}w\text{ī}l\text{ī}$ („tettem”), a $\gamma\lambda\tilde{\omega}\sigma\sigma\acute{\alpha}\ \mu\omicron\upsilon$ („nyelvem”) $k^e\text{ḥ}d\acute{o}i$ („dicsőségem”), az $\epsilon\pi\prime\ \epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\delta\iota$ („reménységben”) $\text{lā}b\text{e}t\text{aḥ}$ („biztonságban/-nak”), valamint a $\delta\iota\alpha\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ („romlás”) a $\text{šā}h\text{a}i$ („lyuk, gödör”). Az esetek többségében a konkrét héber kifejezéseket absztrakt fogalmakkal helyettesíti a fordító, hiszen ez közelebb állt a görög olvasóhoz.

⁴¹ Vö. FITZMYER: The Acts, 254.

A péteri beszéd megragadja ezeket az absztrakt fogalmakat és Jézus feltámadásának bizonyosságaként használja.⁴² A zsoltár képi világa tehát a feltámadás metaforájaként szolgál, amit a 27. vers az εις ἄδην („alvilágba”), a τὸν ὄσιόν σου („szentedet”) és a διαφθοράν („romlást/rothadást”) szavak révén explicit módon is kifejezésre juttat. Az a tény, hogy a zsoltár értelmezésének ez az aspektusa meglehetősen kevés figyelmet kap az érvelésben feltehetően azzal magyarázható, hogy a hallgatóság számára nem megütköző, talán nem is újdonság, hogy a zsoltár a feltámadásra utal. A központi kérdés a beszédben idézett zsoltárrészlet kapcsán nem is annyira a feltámadás ténye, sokkal inkább a zsoltárban leírt személy kiléte. Fontos azonban megjegyezni, hogy ezen a ponton Péter érvelésének nem az a célja, hogy Jézusra vonatkoztassa a 16. zsoltárt, hanem hogy megmutassa, a szöveg a Messiásról beszél. Csak miután megállapította, hogy Dávid a Messiás feltámadásáról prófétált, említi meg Péter, hogy Jézus feltámadása beteljesíti a zsoltár szavait (32. v.), így értelemszerűen ő a Messiás.⁴³

2.2.3. ApCsel 2,34-35

Ebben a részben Péter a Zsolt 110,1-et (az LXX-ben 109,1) idézi:

³⁴Szólj az Úr az én Urammak: Jobbom felől foglalj helyet, ³⁵amíg én ellenségeidet lábad számolyává teszem.

A 110. zsoltár királyzsoltár, amelyben a zsoltáros egy isteni üzenetet ad át urának, vagyis a dávidi dinasztíából származó

⁴² Vö. DILLON: Az Apostolok Cselekedetei, 245.

⁴³ Vö. NOVAKOVIĆ: Raised from the Dead, 201.

királynak, annak koronázásakor vagy koronázási évfordulóján.⁴⁴ Beszédében Péter a feltámadás fényében Krisztusra vonatkoztatja ezeket a szavakat. Érvelése kapcsolódik az ApCsel 2,29-ben megkezdett gondolatmenethez, azaz Dávidra nem vonatkozhat a zsoltár, hiszen – bár tudunk az Ószövetségben olyanokról, akiket Isten „elvitt”, magához ragadott (pl. Hénoch, vö. Gen 5,24; Illés, vö. 2Kir 2,11) – ő nem ment fel az égbe: „meghalt, eltemették, és sírja a mai napig itt van nálunk” (ApCsel 2,29b). A lukácsi értelmezés alapján tehát egy Dáviddal egyenrangú személyre, az ő utódjára kell vonatkoztatni ezt a kijelentést, aki az ApCsel 2,30 szerint ugyanazon a trónon ülhet, vagyis ugyanabban a méltóságban részesülhet, mint Dávid maga.⁴⁵ A péteri értelmezés ezen is túlmutat, amikor Jézusnak az Isten jobbára való felmagasztalására vonatkoztatja a zsoltárrészletet. Az ószövetségi idézet messianisztikus értelmezése a következetes érvelés által válik lehetségessé, ugyanakkor figyelemreméltó az a terminológiai kapcsolat is, amelyet az ApCsel szerzője a „jobb”, „jobbod” kifejezés által a két zsoltár között megteremt.⁴⁶ Ezáltal a különböző kontextusú zsoltárok tartalmát egyazon téma köre csoportosítja, ami nem más, mint Jézus Krisztus felemelkedése a földi valóságból a mennyeibe, amelyet a mennybemenetel elbeszélése az előző fejezetben narratív módon már bemutatott.

⁴⁴ Vö. KSELMAN: Zsoltárok könyve, 835.

⁴⁵ Hogy az ősegyházban Krisztusra vonatkoztatták ezeket a szavakat, jól bizonyítja a Zsolt 110,1 többszörös előfordulása az Újszövetségben: vö. Mk 12,36; Lk 20,42; Mt 22,44; Zsid 1,13.

⁴⁶ NOVAKOVIC: Raised from the Dead, 204–207.

Összegzés

A feltámadás eseményéről az evangéliumok mindegyike beszámol, azonban annak „hogyanjáról”, magyarázatáról és értelmezéséről nem olvasunk. Az első tanúk, az apostolok, látták és hittek; a feltámadás csodája azonban mélyebb reflexiót igényelt, hiszen János evangéliumából tudjuk, hogy „még nem értették ugyanis az Írást, hogy fel kell támadnia a halálból” (Jn 20,9). Ezt az értelmezési folyamatot kezdi el az ApCsel, amely reflektál a feltámadásra, illetve annak szkripturisztikus alapot biztosítva magyarázza, hogy mit is jelent lényegében Jézus feltámadása az Írások szerint. Jelen tanulmányban az ApCsel 1,9–11-ben alkalmazott narratív, illetve a 2,14–36-ban megfigyelhető retorikai hermeneutikát vizsgáltam, amelyek egymást kiegészítve értelmezik a Lk 24-ben leírt feltámadás-eseményt, nem egyetlen összefüggő érvelést nyújtva, hanem különböző szempontokból megvilágítva azt. Ezáltal a feltámadás nem egy lezárult, megmagyarázott esemény, hanem olyan valóság, amelyre újból és újból reflektálni lehet és kell. A szerző által alkalmazott kettős értelmezési stratégia a kezdet, amely megnyitja az utat az ApCsel feltámadás-hermeneutikájához. Mindkét értelmezési mód az Írásokra épít, így kiemelkedően fontos szerepük van az ószövetségi idézeteknek és utalásoknak, amelyek nélkül az ApCsel feltámadás-értelmezése alap nélküli lenne.

Irodalomjegyzék

- BARRETT, C. K.: *The Acts of the Apostles. Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV* (International Critical Commentary), Edinburgh 1994.
- BARLETT, R. C.: *Aristotle's Art of Rhetoric*, Chicago 2019.
- BLUMENTHAL, C.: Die Pfingstpredigt des Petrus – Ihr Beitrag zur Etablierung Jesu als Protagonisten der Apostelgeschichte und zur konzeptionellen Einheit des lukanischen Doppelwerkes, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 109 (2018) 76–100.
- BOVON, F.: *Luke 3. A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53* (Hermeneia; ford. J. Crouch), Minneapolis 2012.
- BURKETT, D.: *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge 2002.
- CONZELMANN, F.: *Acts of the Apostles. A Commentary on the Acts of the Apostles* (Hermeneia; ford. J. Limburg – A. T. Craabel – D. H. Juel), Philadelphia 1987.
- CRENSHAW, J. L.: *Joel. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible 24C), New Haven – London 2008.
- DILLON, R. J.: Az Apostolok Cselekedetei, in R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár II: Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, 2003, 229–294.
- DUNN, J. D. G.: *Beginning from Jerusalem* (Christianity in the Making 2), Grand Rapids – Cambridge 2009.
- FITZMYER, J. A.: *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible 31), New Haven – London 2008.
- FITZMYER, J. A.: The Ascension of Christ and Pentecost, in *Theological Studies* 43 (1984) 409–440.
- FITZMYER, J. A.: *The Gospel According to Luke X–XXIV. Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Yale Bible 31), New Haven – London 2008.
- HENZE, M. (szerk.): *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids, 2012.
- DE JONGE, H. J.: The Chronology of the Ascension Stories in Luke and Acts, in *New Testament Studies* 59 (2013) 151–171.
- KSELMAN, J. S. – BARRÉ, M. L.: Zsoltárok könyve, in R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár I: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest 2002, 803–845.

- KUCICKI, J.: *The Function of the Speeches in the Acts of the Apostles: A Key to Interpretation of Luke's Use of Speeches in Acts* (Biblical Interpretation Series 158), Leiden 2018.
- LONGENECKER, R.: *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids 1999.
- MARGUERAT, D.: *The First Christian Historian. Writing the 'Acts of the Apostles'* (Society for New Testament Studies: Monograph Series 121; ford. K. McKinney – G. J. Laughery – R. Bauckham), Cambridge 2004.
- MAILE, J. F.: The Ascension in Luke–Acts, in *Tyndale Bulletin* 37 (1986) 29–59.
- MARCUS, J.: *Mark 8–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible 27A), New Haven – London 2009.
- NOVAKOVIC, L.: *Raised from the Dead According to Scripture. The Role of Israel's Scripture in the Early Christian Interpretations of Jesus' Resurrection* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies Series 12), London – New York 2012.
- POWELL, M. A.: *Introducing the New Testament. A Historical, Literary, and Theological Survey*, Grand Rapids 2009.
- VANYÓ L. (ford.): A Barnabás-levél, in Vanyó L. (szerk.): *Apostoli atyák*, Budapest 1988, 117–130.
- VANYÓ L. (ford.): Töredékek a Péter-evangéliumból II, in Vanyó L. (szerk.): *Apokrifek*, Budapest 1988, 264–268.
- ZWIEP, A. W.: Asumptus est in caelum: Rapture and Heavenly Exaltation in Early Judaism and Luke-Acts, in F. Avemarie – H. Lichtenberger (szerk.): *Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Trasfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (WUNT 135), Tübingen 2001, 323–349.

Nonverbális kommunikáció a liturgiában

FARAGÓ ISTVÁN

Babeş-Bolyai Tudományegyetem –
Római Katolikus Teológia Kar, Kolozsvár (RO)
istvan.farago@ubbcluj.ro

***Title:** Nonverbal Communication in the Liturgy*

***Abstract:** The liturgy of the Church is accompanied not only by verbal but also by non-verbal signs. Indeed, the whole body and the senses play an important role in the liturgy as they help to deepen our relationship with God. There is a symbolic relationship between body and soul: the soul can express itself in the body, in physicality. The various forms of non-verbal communication contribute to perceiving, experiencing and communicating with God.*

***Keywords:** liturgy; non-verbal communication; gestures.*

Az egyházi liturgiában – épp úgy, mint a mindennapi életben – a beszéd jelrendszerét más jelek, nonverbális jelek kísérik, amelyek nélkül az egyház kommunikációja üres, élettelen lenne. Azok az üzenetek, amelyeket a kommunikátor verbális jelrendszer nélkül juttat el a befogadóhoz, a nonverbális kommunikáció részét képezik.

A nonverbális kommunikáció a közvetlen emberi kommunikáció egészét tekintve nagy jelentőséggel bír. A nem verbális megnyilvánulásokról már az ókori retorika is tudott, de ezek szociális jelentősége, kutatása csak a XX. században kezdődött, és előmozdítója a némafilmek voltak. Kommunikatív funkciója a mindennapi kommunikációban nem tudatos – vagy annak a peremén van –, ezért is mellőzték, nem foglalkoztak vele sokat, s ezért késett olyan sokáig beemelésük a különféle elméletekbe. A nonverbális kommunikáció egységes osztályozása, kategorizálása még nem született meg, csupán ideiglenes összefoglalást lehet adni a kutatás és a teoretikus általánosítás jelenlegi állásáról – azaz nincs egy terminus technicus, meghatározása.¹

A vélemények, kutatások alapján az információcsere, az ismeretek átadása javarészt nem verbális jelek által történik; személyközi kommunikációban, kétszemélyes kommunikációban a verbális elem 35%-os, a többit, a 65%-ot a nonverbális sáv továbbítja.²

A nem verbális kommunikáció elválaszthatatlan a teljes kommunikációs folyamatól, nem elszigetelt egységként áll fenn. A nonverbális jelzéseket gyorsabban tudjuk felfogni, mint a nyelvi, verbális üzeneteket – ebben különböznek egymástól. Ugyanakkor a nonverbális üzenetek nem tudatosak, s így könnyebben közvetíti érzelmeinket, mint szavaink. Abban is különböznek, hogy míg a verbális a külső világra vonatkozik, addig a nonverbális üzenetek fontos szerepet játszanak a személyes kapcsolatok kialakulásában, az érzelmi állapotok kommunikációjában. A nonverbális kommunikáció olyan mód, amely független a beszédétől, a szótól.

¹ Vö. BUDA: A közvetlen emberi kommunikáció szabályszerűségei, 55.

² Vö. FORGÓ: A kommunikációelmélet alapjai, 127.

A nonverbális viselkedéseket eredet szempontjából osztályozzák. A nonverbális kommunikációnak vannak dimenziói:

1. Testmozgás vagy kinezikus viselkedési dimenzió. Ide tartoznak az emblematikus mozdulatok, olyan nonverbális aktusok, amelyeket tanulni kell, akár a verbális nyelvet, és olyankor alkalmazzák, amikor a verbális csatornák nem működnek; pl. a siketek nyelve, a víz alatt úszók egymásnak adott jelzései. De ide tartoznak a szemléltetők is – olyan nonverbális aktusok, amelyek a beszédhez kötődnek vagy azokat kísérik. Utánzással tanuljuk – olyan mozdulatok, amelyek egy szót, gondolatmenetet hangsúlyoznak, amelyek egy jelenlévő tárgyra mutatnak. Ehhez a dimenzióhoz tartoznak továbbá a testmozgáshoz kapcsolódó érzelműtatók, amelyek az arccal vannak kapcsolatban és érzelmi állapotokat árulnak el. Ide osztályozzák a szabályozókat is – olyan nonverbális aktusokat, amelyek nem kötődnek meghatározott beszédviselkedéshez: itt a fejbólintások, szemmozgások játsszák a főszerepet (a legismertebb szabályozó a fejbólintás, az igen vagy nem megfelelője). Végül az alkalmazkodók is ehhez a dimenzióhoz csoportosulnak; olyan nonverbális viselkedések, amelyek a legtöbb találgatást igénylik, nehezen meghatározhatók, olyan tulajdonságokat tárnak elénk, amelyeket a nyelvi üzenetek elfednek, amelyek nem tudatosok (például a kéz, a lábfej mozgása a nyugtalanság, idegesség kifejezője).

2. Egy másik dimenzió a testi jellemző dimenzió – ide a testalkat, a fizikum, a megjelenés, a haj, a bőrszín, a leheletszag, súly tartozik.

3. Van továbbá egy érintkezési viselkedési dimenzió is. Ezt a dimenziót a tényleges testi érintkezés osztálya alkotja; lehet simogatás, ütés, kézben tartás, kézfogás, búcsúzás.

4. A paranyelv, hangtulajdonság dimenziójához tartoznak a hangbéli jellemzők (nevetés, sírás, suttogás, sóhajtás), a hang-

béli affektusok (hangmagasság), a hangbéli különállók („aha”, „hm”, csendes szünetek, beszédhibák).

5. A proxemika dimenzió az ember társadalmi és személyes terét állítja elének.

6. A készítmények dimenziójába a kommunikációban részt vevő személyeken lévő tárgyak kezelése tartozik, amelyek szintén hordoznak üzenetet (ruha, rúzs, parfüm).

7. A cselekvésnyomoknak nevezett dimenzióhoz, a környezeti tényező dimenzióhoz szorosán kapcsolódnak az emberi viszonyok, azonban nem közvetlen részük; a személyközi kommunikációra nagy hatással lehetnek az interakció környezetében található tárgyak, azok anyaga, vagy alakjukban bekövetkező változások (építészeti stílus, az épület belső díszítése, szagok, színek, hőmérséklet, háttérzene stb.).³

Közléseink tartalmát egy direkt és indirekt közlés követi. Kimondott szavaink értelmezéséhez egy használati utasítás van adva, kommunikáció a kommunikációról, s ez a meta-kommunikáció. Ha két ember egy térben tartózkodik, nem tud nem kommunikálni. Nem lehet nem viselkedni. Ha nem is szólnak egymáshoz, a csendnek is és a gesztusoknak is megvannak a maguk üzenetei; testtartásuk, mozgásuk, vagy akár mozdulatlanságuk befolyásolja a másikat: valamilyen módon viszonyulnak egymáshoz. Minden ember szükségszerűen kommunikál, reagál ezekre a dolgokra.⁴ Metakommunikáció nélkül nincs kommunikáció.

A metakommunikáció a nonverbális csatornát veszi figyelembe, a nonverbális csatornán zajlik; nem szándékolt, nem tudatos jelzések, túlmutatnak a kommunikáción. A nonverbális jelek akkor tekinthetők metakommunikációnak, ha közléseink

³ Vö. KNAPP: A nem verbális kommunikáció, 51–54.

⁴ Vö. DEZSÉNYI: Kreatív kommunikáció, 251.

nem tudatosak, nem szándékosak (telefonon keresztül is hallatszik a mosoly, az optimizmus átsugárzik). Az elszólások szintén lehetnek a metakommunikáció közlései. Csatornái: vizuális (testbeszéd, tárgyi elemek), akusztikus (hangszín, magasság), írott (nem szándékolt üzenet, forma, külalak), lelki folyamat (elszólás). A metakommunikáció a közlő belső állapotát tükrözi – hazug metakommunikáció nincs (a pap ápolatlan megjelenése tükrözi belső világát, vagy az oltáron használt mocskos törlő azt, hogy hogyan nézi, hogyan viszonyul az Oltáriszentséghez), jelzéseit nem lehet meghamisítani, de tompítható (maszkkal, álarcával, hangnemmel, öltözettel), és lehet tanulni.⁵

Az egyház színtereivel, szakrális kommunikációjával meta-kommunikál, a kommunikáció nonverbális csatornáit igénybe veszi, hogy létrejöjjön a kapcsolat, a kommunikáció és a kommunió Isten és az ember között.

Az egyházi kommunikáció három szintéren megy végbe; egy külső, egy belső és egy felső kommunikatív megnyilvánulási szintéren. 1. Az első, vagyis a külső kommunikációs színtér a társadalmi, kulturális nyilvánosságban való részvétele vagy tömegtájékoztatás jelenlétén (tévé, rádió, újság) keresztül, akár „szakemberük”, a papság kommunikatív megnyilvánulásain mutatkozik meg. 2. A második, a belső az az egyházi kommunikációs színtér, amikor maga az egyház a színtér a belső működésével, a maga színtereivel, liturgiájával, hitoktatásával, evangelizációjával, közösségi kommunikációjával. 3. A harmadik színtér, a felső, szakrális kommunikációs színtér, ahol a Transzcendenssel való kapcsolattartás módja határozódik meg; hogy miként megy végbe a kommunikáció az ágens

⁵ Vö. FORGÓ: A kommunikáció elmélet alapjai, 124.

(modern szakszóval élve) és a Transzcendens között, *milyen formákat* alkalmaz e kapcsolat fenntartására, elérésére.⁶

Az egyház a *felső, a szakrálisban* adott felkészültségével, a kommunikáció verbális és *nonverbális formáival*, színtereivel segít Isten népének, az ágenseknek, hogy hozzáférhetővé váljon a Transzcendens, hogy minden kommunikációs szinten megvalósuljon a kommunió. A *felső, szakrális* kommunikációs szinterek azok a liturgikus szinterek, vagy mindazok a szinterek, amelyek körülfogják az Eucharisziát; azok a *nonverbális* kommunikációs dimenziók, amelyek az Istennel, a Transzcendenssel való észlelést, tapasztalást és a Vele való kommuniót szolgálják.

A templom az a liturgikus színtér, az a *nonverbális* környezeti, cselekvésnyomokat tartalmazó dimenzió, ahol maga az építészeti stílus, maga a díszítés színterével, interakciójával hatással van ránk, megérint bennünket. A *szakrális* térnek, *szakrális* építésnek a lényege, hogy az ember közelebb kerüljön az Istenhez, a *szakrális* terek létfontosságú és erőt adó kapcsolatot hordoznak, kötélek az ég és a föld között. A templom létével egy olyan Létezőre hivatkozik, akitől létezését nyeri.⁷ A templom Isten otthona, s jelzi, hogy mi *zarándokok* vagyunk – olyan otthon felé *zarándokolunk*, ahol letörülnek szemünkről minden könnyet, ahol az igazi boldogságot kapjuk, ahol színről színre látjuk majd Istent. A templomok szépségei felidéznek *zarándokutunkat* az Édenkert, a paradicsom felé.

A *szakrális* épületben, a templomban a liturgia egy *szent színház*, amely a rítusával egy különleges drámát készít elő, amelyben Isten és ember *participál*. A liturgia *szíve* az *Eucha-*

⁶ Vö. KORPIC: Kommunikációs modellek a valláskutatásban, 649–651; 650–651.

⁷ Vö. CSANÁDI: Szakrális tér a mai Magyarországon, 22.

risztia. A liturgia a megváltás története. Isten önmagát az embereknek érzékelhető jeleken keresztül nyilatkoztatta ki. A liturgia a megváltást most és itt közli, mint azokban az időkben, amikor Isten kinyilatkoztatta magát Jézus emberségén keresztül (vö. Lk 6,19). A liturgia esztétikai nagysága abban emelkedik ki, hogy a megtestesülésen alapul. A megtestesülés tanúsítja, hogy Isten a legkiemelkedőbb hajléka az emberi test. A testben együtt van a test és a lélek, az érzékelhető és a lelki, az érzések, az érzéki és spirituális, a szellemi szférák. A test az a pont, ahol a találkozások létrejönnek. A test nyitott Isten és a közösség felé, az érzékek útja Isten és a közösség kommuniója felé. A liturgia ezt szolgálja, a test nyelvezetét, a nonverbális nyelvezetet középpontba helyezi, az érzéseket, a testet elvezeti az Istennel és a közösséggel való kommunióhoz, hogy megnyíljon a szem és felismerje az elrejtőző Istent (vö. Lk 24,31), hogy kinyissa a füleket és a szíveket, hogy halljuk meg a fülünkkel az Isten szavát, hogy lángholjon a szívünk, amikor Isten zarándokútjainkon hozzánk kommunikál (vö. Lk 24,32).

A liturgia Jézus konkrét gesztusait, a szeretet gesztusait meghosszabbítja és aktualizálja. Jézus betegeket érintett meg, felemelte a szemét az égre, megáldotta a kenyeret és a bort, sarat formált, homokba rajzolt. A liturgia ezeket a gesztusokat használja, ezeken keresztül kommunikál, és a test lesz a kommunió, a találkozás színtere. A legszentebb és legszebb gesztus az utolsó vacsorán történt – a szeretet gesztusa „minden ember üdvösségéért”; Jézus önmagát adta, kezébe vette a kenyeret és megtörte. Az Egyház ezt a legszentebb gesztust megismétli, láthatóvá teszi, a pap mint *Alter Christus*, a Jézus által beteljesített szeretet gesztusát újra és újra megjeleníti.⁸

⁸ Vö. MARINI: A liturgia szépsége teszi széppé az Egyházat, 6–18; 8–10; 12.

A pap szent ruhákban, azok sokféleségével is bekapcsolódik az isteni világot megjelenítő valóságba, mert a liturgikus ruhák a mennyország égi liturgiáját jelenítik meg (vö. Jel 19,7–8).⁹ Az ruha azonkívül, hogy emlékeztet a paradicsomban viselt ruhára, jelzésértékkel bír, megkülönbözteti vagy azonosítja viselőjét, felruházza egy feladattal. Kiemeli azt a küldetést, azt a feladatot, hogy a pap Krisztus személyében áll a közösség elé. Az egész testet befedő ruha értékes anyaga és szép megmunkálása fokozza a szakralitásjellegét. A kazula, a miseruha szimbolikus díszítése hármasszoros dimenziójú: a múlté, a jelené és jövőé, az Úr emlékezetét, jelenlétét és várását az Eucharisztia-ban jeleníti meg. Hisz a pap, aki a szertartást végzi, nemcsak az Úr emlékezetét hirdeti, hanem Krisztus jelenlétének a jele; és ruhája az Egyháznak, Krisztus jegyesének, annak a közösségnek a ruhája is, aki abban reménykedik és arra vágyódik, hogy egyesüljön a Fővel, és egy legyen vele.¹⁰

Az Isten által teremtett változatos világban a színek az emberi kifejezés eszközeivé tudnak válni, amelyek belső érzelmeiket közvetítenek. A szín látszólagosan másodlagos, feleslegesnek tűnik, de egyáltalán nem jelentéktelen, mert beszédesebb a szavaknál, a liturgikus nyelv nonverbális részévé válik, más elemekkel teremti meg a szakrális jellegét, jobban megérteti a bemutatott misztériumot. Hogy a szakrális öltözékek különböző színűek, azt a célt szolgálják, hogy a hit misztériumának különös vonásait fejezzék ki, és azt a jelentést, amit épp ünneplünk a liturgikus év során. A színek vezetnek be a liturgikus év változatosságának a pedagógiájába, a színeknek jelentésértékük van, kifejezőerejük utal az isteni misztériumra, amely meghaladja értelmünket, a láthatatlan valóságra utalnak. Ezek a színek

⁹ Vö. PÁKOZDI: Előszó – A liturgikus ruhák, 4.

¹⁰ Vö. VIVIANO: A liturgikus színek, 46–51; 50.

akkor válnak beszédessé, akkor válnak a kommunikáció eszközeivé, akkor mondanak valamit, ha a krisztusi élő közösség tanúságtétele is jelen van, ha más ünnepi elemek társulnak hozzá, amelyek kifejezik az ünnepnek a mondanivalóját. Másképp csak színek maradnak, egy színlátványosság. A színek jelentését az előírt ruhát látva értelmezzük. A liturgikus ruhák és azok színei felhívják a hívek figyelmét az isteni, szellemi valóságra. De nemcsak figyelmeztető szerepük van, hanem a hálaadás, a dicsőítés, a kérés, az imák részévé válnak – olyan imádságokká, amelyekben kérik Isten kegyelmét; amire a ruhák és színek emlékeztetnek, vagyis mintegy Isten dicsőítésének és az imádságnak emlékeztetői a kapott áldásokért, kegyelmekért, és kérés a további kegyelmekért.¹¹

A szent tárgyak, edények nem dekoratív jelleggel vannak jelen a liturgiában, nem külsőségek, hanem megnyilvánulások, lehetővé teszik, hogy az ember érzékszervei által lássa meg, érzékelje azt a rejtett isteni valóságot, amelyet a szent edények nyilatkoztatnak ki. Abban különböznek a profán tárgyaktól, hogy bevonjuk őket az Istennel folytatott kommunikációba, átlényegülnek, a liturgiában átjárja a teremtetlen kegyelem, az isteni szeretetnek és közelségnek a szentsége, és Isten szerető jelenlétének jelévé válnak. Ikonografikus jelleggel bírnak, a szellemi, isteni világ jelenvalóságát, misztériumát láthatóan mutatják.¹² A szent edények a maguk szépségükben Isten szépségét sugározzák vissza a Teremtőre, és a maguk színterével az Eucharisztia szolgálatában állnak. A szent edények a maguk művészi szépségükkel hitünk titkait olyan formába öltöztetik, amely által a szemlélőben kibontakozik a megjeleníteni kívánt misztérium. A szép vagy művészi szent edények nemcsak esz-

¹¹ Vö. VIVIANO: A liturgikus színek, 48–51.

¹² Vö. KUNZLER: Az egyház liturgiája, 186.

tétikai anyagok, hanem a lelkiség kifejeződéseinek eszközei, segítik az ember találkozását Istennel – azzal az Istennel, aki benne lakik; segítik megmutatni hitünk szépségeit az istenkereső hívő népnek.¹³

Minden díszítésnek van valamilyen funkcionális jelentése, de a hasznostól elválik az érdek nélkül tetsző díszítőelem azáltal, hogy egy „másik”, „túlvilágra” utal; ez teszi szakrálissá, „spirituális jelleggé”, s válik a díszítőtárgy presztízstárggyá.¹⁴ A liturgia minden szertartásban az isteni szépséget akarja közölni, amit a hívő ember meg is tud tapasztalni a díszítésen keresztül. A díszítésben az egész teremtett világ részt vesz az Isten dicsőítésében. A liturgiát szolgáló virágdíszítés például csatornaként szolgál az Eucharisztia dicsőítésének a kommunikációjában. Nem technikailag tökéletes kompozíció akar lenni a liturgiában alkalmazott virágdíszítés, hanem azt az Igét akarja visszatükrözni, amelyet az Úr hozzánk intéz minden liturgikus szertartásban, és az eucharisztikus szépség kiáradását akarja felidézni. A legszebb virág,¹⁵ a legtökéletesebben készített csokor idegenül hathat az ünnepi környezetben, vagy rossz üzenetet közvetíthet, ha nincs harmóniában azzal, amit díszít, ha nem az ünnepi alkalomnak felel meg. Feladata, hogy reményt ébreszsen a szépségével a világban tapasztalható reménytelenségre, az emberi bizalmatlanságot megtörje, gyarapítsa az ismeretek

¹³ Vö. MIHÁLYFI: A nyilvános istentisztelet, 289–290.

¹⁴ Vö. KAPITÁNY – KAPITÁNY: Tárgyak szimbolikája, 10.

¹⁵ A virág az üdeség, ragyogó szépség, előkelőség, ifjúság jelképe. A köztársasági Rómában *ludi florales*-t tartottak a Flora istennő tiszteletére; célja, hogy elnyerjék a gyümölcsfák virágait oltalmazó istennő jóindulatát. Ebből fejlődtek ki a virágkarneválok. A házasságkötésnél is fontos szerepet játszik, mivel a virágot az új kezdethez kapcsolják, a tél elmúltával. A házasságkötéskor a férfi is virágot visel a gomblyukában. Nagyon változatos érzéseket, vágyakat, ellenszenvet, viszályokat válthat ki azon szimbolikus nyelven, amelynek megfejtéseit a virág alakja vagy színe adja. Vö. BLUMEL – GUILLEMOT: Szimbólumok lexikona, 631.

körét, az emberi buzgóságot. A liturgikus virágdíszítés nyitás a sokszínűség irányába, kiemeli a teremtett világ által nyújtott színeket, illatokat, formákat. Az egyház mint gyógyító közösség hirdeti azt a szépséget, amely kiárad, amely közli magát; a virág gyógyító hatású, a szenvedőt olyan dimenzióba helyezi, amely non verbálisan arra szólítja fel, hogy szenvedése átmene-ti, zarándokútjának célja van. Hiszen a virág törekenysége által a teremtmény elesettségét, gyenge voltát is szimbolizálja, a szépség mulandó természetét jeleníti meg, de a paradicsomra, Éden kertjére emlékeztet, ahová az ember vágyakozik. Az élet szépségét, törekenységét, átmenetét szimbolizálja, de az örök élet boldogságát idézi fel, ahová az ember zarándokútja után eljuthat. A virágok esztétikailag szép elrendezése a hívőben felébreszti azt a harmonikus kapcsolatot, ami a Teremtő és teremtménye között fennállhat.¹⁶ A virág önzetlenül adja önmagát, szépségét, illatát, színeit. Annyira önzetlen, hogy ragyogó szépségét nem tartja önmagának, hanem másnak kínálja, rossznak és jónak egyaránt engedi, hogy leszakítsák, feláldozza önmagát. Örömet akar nyújtani, az örök Szépség felé akar terelni. Az oltárt díszítő virágok a teremtő és teremtménye kapcsolatáról beszélnek; ismerjünk magunkra az oltár virágaiban, hogy az Úr oltáránál, az Eucharisztia asztalánál mi is tökéletesek, szépek, önzetlenek legyünk; szépelegni tudjunk, tisztaságot, fenséget sugározni, hogy a kenyérben és borban átlényegült Úr örömet és gyönyörűséget találjon a szolgálatunkban.¹⁷

A liturgia egy szent színjáték, amelyben bekapcsolódunk Krisztus megváltó művébe, tehát a ruhák, az öltözékek szépségei, a szertartásokhoz használt tárgyak ragyogása, a rítusok és a színterek, az épületek szépséges dimenziói, a dí-

¹⁶ Vö. PRIORI: A virágdíszítés művészete, 130–131; 130–131.

¹⁷ Vö. TAMÁS: Csúcs és forrás, 43–44.

szítés mind-mind hozzájárulnak, hogy láthatóvá váljék valami Isten szépségéből, dicsőségéből. Ennek a színjátéknak egységes kellékei Isten művét, dicsőségét tárják elénk. A liturgikus cselekvés minden formája – beszéd, olvasás, éneklés, zenélés, hallgatás és csend; cselekvés és nézés; járás, állás, ülés, térdelés és a test minden gesztusa; evés és ivás; mosakodás, kenet stb. – és ugyanígy minden liturgikus eszköz – oltár, ambó, katedra, kereszt, kép, fény, monstrancia, kehely; ruházat és könyvek; víz, tömjén stb. – szimbolikus értékkel bír. Először is megvan a helyük és a jelentőségük az egyén és a közösség mindennapi életében. A liturgiába való bevonásuk nem mond ellent mindennapi, profán jelentésüknek, hanem inkább kibővíti, fokozza és elmélyíti azt a hit szimbolikus értelmezésévé. A liturgikus cselekvés nem egyszerűen mindennapi céltudatos vagy akár céltalan tevékenység az emberek között, hanem mindig az élő Istenről szól, akinek szerető figyelmét irántunk ünnepeketjük a hálaadás, az Eucharisztia által.¹⁸

Az ember a személyek közötti kommunikációja és a külvilággal való kapcsolata érzékein keresztül, rajtuk keresztül küld és fogad jelzéseket. Ezt a kommunikációs eszközt Isten is felhasználja az ember üdvössége érdekében a szimbólumokon keresztül – a szimbólumok azok az érzékelhető jelek, amelyek egy magasabb valóságot hordoznak. A liturgiában a szimbólumok ismerete, értelmezése nagyon fontos, hiszen mind az isteni, mind az emberi szférához egyaránt tartoznak. Jézus Krisztus a legvégső szimbólum a liturgiában, akiben Isten és ember találkozik; a látható és a láthatatlan. A liturgia az a misztérium, ahol a szimbólumok fátyla alatt, titokkal teli gazdagságban megy végbe a megváltás, s jeleníti meg a találkozást Isten

¹⁸ Vö. HARNONCOURT: *Der Gebrauch von Zeichen und Symbolen*, 114–124; 119.

és ember között, ami legmélyebben a hit által válik megtapasztalhatóvá. Ebbe a misztériumünneplésbe lép be a hívők közössége, ebben a szent színjátékban vesz részt Isten népe.¹⁹

A liturgia egy szent színház, amely a rítusával egy különleges drámát készít elő, amelyben Isten és ember participál. A profán színháztól abból különbözik, hogy míg a színházban a közönség és a szereplők között egy elválasztó vonal van – a nézők el vannak választva a színpadi cselekvéstől –, a liturgiában, a rítusban a szent színház kizár minden megkülönböztetést a szereplők és nézők között. A rítus egy olyan dráma, amely olyan színtérre enged be, ahol együtt játszás van, nincs külső néző, mindenki cselekszik mindenki számára, részt vesznek a participáció által. A rítusban minden résztvevő közösen játszik olyan szabályok szerint, amelyből senki sincsen kirekesztve – egy interakció van, egy olyan interaktív játék, amelyben nem akar hatni a nézőkre, nem reprezentál, hanem participáció révén egy viszonyt hoz létre, amelyben mindenki részt vesz és kommuniót alkot. A rítusban a hatás a Transzcendens felől „ex opere operato”, beavat létébe a szimbólumokon keresztül, az ember felől „ex opere operantis” a részvétet biztosítja. A rítus arra képesíti a hívő népet, hogy a participáció által Istennel találkozzon. A rítusban a szocializáció, a tanulás által olyan magatartásra tesz szert a hívő ember, amely integráns részévé válik az aktusnak. A rituális tett, a szent játék a Istennel való kapcsolat révén lesz forrása a hitnek, a hittel való találkozást készíti elő.²⁰

A liturgiában Isten népe zarándokúton van hitben és szimbólumokon keresztül a mennyei felé. A földi liturgiában zarándokoló az eszkatonra tereli figyelmét, a mennyei liturgiát elővételezi. A földi liturgiában a mennyeinek előízét élvezzük,

¹⁹ Vö. SOLYMOS: A liturgia, 78–85; 82–83.

²⁰ Vö. LISZKAI: Az emberi jelenlét a Titok liturgikus vonzásában, 75–98; 81–83.

részesedünk a mennyei liturgia örökkön örökké való ünneplésben. Az Eucharisztia által kapcsolódunk össze a mennyei egyház liturgiájával, a mennyei liturgia Krisztuson át jutott el hozzánk, emberekhez a földre. A földön ünnepelt liturgiának az alapja a mennyei liturgia. Krisztus a főpap, az a papi közvetítő, akin keresztül a földi egyház a mennyeivel összekapcsolódik, a mennyei liturgia a láthatatlan valósága leereszkedik ebbe a látható világba, amelybe az egyház belép. Az egyház belép Krisztus által az Isten trónja körül szakadatlanul éneklő angyalok közé. A földi liturgia a földöntúli dicsőség visszénye, tükröződése. A Szentháromságos Isten kommunióba lép az emberrel, bevonja az isteni szeretetjátékába, a mennyei liturgiát kiterjeszti a teremtett világra. A földi liturgia a mennyei liturgia „ikonja”, „hordozója” a mennyi valóságnak, „beletanulása”.²¹ Isten, aki felfedte teljes szerelmét irántunk Krisztusban, ma is hív, hogy örömteli kommunióba lépjünk vele, hagyjuk magunkat elragadni erre a csodálatos szent színjátékban Isten színe előtt arra a szerepre, amelyre hivatottak vagyunk, hisz Isten gyermekei vagyunk, s a „gyermekeké” a mennyek országa; ez a szerep maga az örök élet, erre vagyunk hivatva, és Isten azt akarja, hogy mi győzzünk ebben a játékban.²² „Igen, az Egyház, kiváltképp liturgiája a testté lett Ige »kegyelmi játékanak« egyszerre testi és lelki (ját-szó)tere, sőt a közénk jött, történelmünk részévé vált, a mi lát-szólag oly zárt játérendszerünkbe érkezett Krisztusban maga Isten lett »Játszótársunk«. A liturgia megszokott játékterében az igazi gyermekség lelkületét magába hordozó ember és a »most«-ba közénk érkező Isten egy olyan játékba kezd, amely a »jövendő örök életnek az előjátéka.«”²³

²¹ Vö. KUNZLER: 40–42.

²² Vö. TELAN: Játszik velünk az Isten, 13–18; 16.

²³ DIÓSI: A liturgia, 60–66; 64.

Irodalomjegyzék

- BLUMEL, B. – GUILLENOT, M.: *Szimbólumok lexikona* (ford. Sóvágó K.), Budapest 2009.
- BUDA B.: *A közvetlen emberi kommunikáció szabályszerűségei*, Budapest 1986, 55.
- CSANÁDI G.: *Szakrális tér a mai Magyarországon. Adalékok katolikus templom tervezéséhez*, Budapest 2002.
- DEZSÉNYI P.: *Kreatív kommunikáció*, Budapest 2017.
- DIÓSI D.: A liturgia. Isten meglepetésszerűségének „szentek szentje”, in *Praeconia* 14 (2019/2) 60–66.
- FORGÓ S.: *A kommunikáció elmélet alapjai*, Eger 2011.
- KAPITÁNY Á.– KAPITÁNY G.: *Tárgyak szimbolikája*, Budapest 2005.
- KNAPP M. L.: A nem verbális kommunikáció (ford. Dorm K.– Józsa P.– Andorka R.), in HORÁNYI Ö.: *Kommunikáció II. A kommunikáció világa*, Budapest 2003, 48–63.
- KORPICS M.: Kommunikációs modellek a valláskutatásban, in *Élet és tudomány* 67/21 (2012) 649–651.
- KUNZLER, M.: *Az egyház liturgiája* (ford. Szabó K.), Szeged 2005.
- LISZKAI T.: Az emberi jelenlét a Titok liturgikus vonzásában – A hívő dramaturgiája, in *Praeconia* 3 (2008/1), 75–98.
- MARINI, P.: A liturgia szépsége teszi széppé az Egyházat (ford. Vaskó L.), in *Praeconia* 15 (2020/1), 6–18.
- MIHÁLYFI Á.: *A nyilvános istentisztelet*, Budapest 1923, 289–290.
- PÁKOZDI I.: Előszó – A liturgikus ruhák, in *Praeconia* 9 (2014/2) 4.
- HARNONCOURT, P.: Der Gebrauch von Zeichen und Symbolen in der Liturgie, in *ThPQ* 133 (1985) 114–124.
- PRIORI, D.: A virágdíszítés művészete és a megváltozott képességűek (ford. Hubai I.), in *Praeconia* 8 (2013/1) 130–131.
- TELAN, S.: Játszik velünk az Isten (ford. Bolváry G.), in *Praeconia* 11 (2016/2) 13–18.
- SOLYMOS SZ.: A liturgia: istentisztelet vagy Isten- és emberszolgálat?, in *Praeconia* 11 (2016/2) 78–85.
- TAMÁS J.: Csúcs és forrás, Csíkszereda 2002.
- VIVIANO, E.: A liturgikus színek (ford. Hubai I.), in *Praeconia* 9 (2014/2) 46–51.

Miért vagy itt? Az egyházak képviselőinek diaszpóra-tapasztalata a szekuláris egészségügyi intézményekben

PÁL-JAKAB ORSOLYA

Babeş-Bolyai Tudományegyetem – Vallás, Kultúra,
Társadalom Doktori Iskola, Kolozsvár (RO)
Semmelweis Egyetem – Egészségügyi Menedzserképző Központ (HU)
orsolya.paljakab@gmail.com

Title: *Why are you here? The diaspora experience of church representatives in secular health care institutions.*

Abstract: *First, we examine the diaspora experience of church representatives working in secular health care institutions within the context of hospital pastoral care. In the second part, we discuss the negative and positive aspects of this experience, with a special focus on the work of Catholic hospital pastoral caregiver in the Transylvanian region. The theoretical research questions were explored through primary and literature document analysis. The characteristics of the concept identified by Robin Cohen were then juxtaposed with a phenomenological analysis of the diaspora experience of hospital chaplains, and pastoral caregiver. Following Hauerwas, we can recognize the diasporic experience of churches in western secular societies. This phenomenon can be paralleled with the inadequacy of hospital pastoral care in secular health care institutions. The negatives of*

the diaspora experience include that the field of hospital pastoral care still searching for its place and there are many unanswered questions related to it. The phenomenon also has positive effects: stimulating inter-religious solidarity and shaping the Church's image according to Pope Francis' ecclesiological vision.

Key words: *diaspora experience; hospital pastoral care; incomprehension; interfaith solidarity; field hospital.*

Stanley Hauerwas *War and the American differences* című könyvét vizsgálva Nathan Scot Hosler egy jelentős következtetésre jut:

„A 10. fejezetben – *Egy világi egyház: Politika, teológia és a közjó* – Hauerwas kidolgozza az egyház egy olyan vízióját, amely megfelelően számot ad az egyház diaszpóra-helyzetéről a globalizált világban. (...) Azt sugallja: »Az, hogy az egyházak most diaszpórában találják magukat, talán egy ajándék, amit Isten adott nekünk, hogy segítsen újra felfedezni lassú, nehéz munkáját a keresztény egységnek.«¹

A fent idézett szövegrészlet arra mutat rá, hogy a diaszpóratapasztalat nemcsak etnikai és földrajzi jelentésében értelmezhető. Hauerwas nyomán beszélhetünk az egyházak diaszpóratapasztalatáról a nyugati szekuláris társadalmakban.

Jelen tanulmány kiinduló hipotézise, hogy a Nathan Scott H. és Stanley Hauerwas által beazonosított jelenség párhuzamba állítható a kórházi lelkigondozás helyzetével. Mint ahogyan az egyházak diaszpórahelyzetbe kerülnek a globalizált világban, úgy a különböző egyházak lelkigondozói is diaszpórahelyzetben találhatják magukat a szekuláris kórházakban. Az első alfeje-

¹ HOSLER: *Brother Hauerwas*, 211. Lásd még: HAUERWAS: *War and the American Differences*, 137–139.

zetben a diaszpóralétet és a kórházi lelkigondozók tapasztalatát vetjük alá fenomenológiai elemzésnek, ezáltal kutatva, hogy milyen értelemben használható a diaszpóra fogalma ebben a kontextusban. A második és harmadik alfejezetben azt vizsgáljuk, hogy a kórházi lelkigondozók diaszpóra-tapasztalatának milyen negatív, illetve pozitív velejárói vannak.

1. A kórházi lelkigondozók diaszpóra-tapasztalatának fenomenológiai elemzése

A *diaszpóra* fogalom a szociológia által egy korunkban sokat használt kifejezéssé vált. Jelen kutatásban a diaszpóra-tapasztalat fenomenológiai analízisére törekszünk, és elsősorban az alábbiakban feltártak összefüggésben használjuk.

Maria Hämmerli szerint ironikus a helyzet, hogy bár a *diaszpóra* fogalmát a teológia területéről emelték át a szociológiatudomány terminológiájába, a szociológusok mégis kevésbé használják vallási közösségek kapcsán.² Ha diaszpóra-tapasztalatot fenomenológiai elemzésnek vetjük alá, akkor érdemes visszamenni az eredeti koncepcióhoz, ami a diaszpóra koncepció zsidó modelljében rejlik.³ A szakirodalmak szerint megfelelő hivatkozási pontnak Robin Cohen kutatásai tekinthetők, aki beazonosította a diaszpóra-tapasztalat alábbi jellemzőit.⁴ A jellemzők ismertetése mellett a következőkben kifejtjük,

² HÄMMERLI: *Orthodox Diaspora*, 99.

³ HÄMMERLI: *Orthodox Diaspora*, 99.

⁴ PÄTRU: *Religious Diaspora*, 1–3. Vö. HÄMMERLI: *Orthodox Diaspora*, 99.

hogyan érvényesülnek ezek a kórházi lelkigondozók diaszpórá-tapasztalata esetén.

b) *szétszóródás egy eredeti központból* – a kórházi lelkigondozó szempontjából ez az egyházi közösségből, rendszerből való szétszóródást jelenti, másrészt kifejezi, hogy a lelkigondozó egy idegen „társadalomba”, a szekuláris egészségügyi rendszerbe kerül át. Ugyanakkor ez a szétszóródás a keresztény lelkigondozás esetében egy mélyebb teológiában gyökerezik. A szétszóródás ugyanis az evangéliumban található jézusi misszióból (Vö. KEK 1421) fakad: „Összehívta a tizenkettőt, erőt és hatalmat adott nekik az ördögök fölött és a betegségek gyógyítására. Aztán elküldte őket, hogy hirdessék az Isten országát és gyógyítsák meg a betegeket.” (Lk 9,2; vö. Mt 10,8 és Mk 6,7) A jézusi praxis nyomán a kórházi lelkigondozók, kórházlelkészek vállalják, hogy elhagyják a komfortot jelentő egyházi struktúrákat, és kilépnek a sebzett világba.⁵

b) *kollektív emlékezet és az eredeti szülőföld idealizálása* – a kollektív emlékezet a kórházi lelkigondozásban a vallásos tanokat, a liturgikus cselekvéseket, rituális tevékenységeket, hittartalmakat, imaszövegeket és imamódokat jelentheti, amelyek annak ellenére is összeköti őket az egyházzal, ha nem szent térben végzik tevékenységüket, hanem egy világi intézményben. Az eredeti szülőföld idealizálása pedig jelentheti mind az egyházat, mind eszkatologikus értelemben az Isten Országát. Érdekes módon a keresztény lelkigondozás esetében ezt a jellemzőt még szorosabban lehet értelmezni a kórházi lelkigondozás történelmiségéből kifolyólag: a kórházi lelkigondozás kapcsán rendszeresen felidéződnek azok

⁵ Vö. NÉMET – CSISZÁR: Gyógyító szeretet, 92.

a történelmi korszakok, amikor a keresztény szemlélet uralta a társadalmat, és ezekről úgy gondolkodnak, mint a betegek spirituális, vallásos gondozásának fénykoráról. Ilyen például a betegápoló szerzetesrendek kora, amikor a kórházak működtetője az egyház volt, és a kórházi struktúra legalább annyira szolgálta a betegek lelki üdvösségét, mint a fizikai gyógyulásukat.⁶

- c) *a visszatérés-mozgalom kifejlődése* – a kórházi lelkigondozók közössége részéről a visszatérési mozgalom kifejlődése olyan értelemben van jelen, hogy a lelkigondozók kezdeményezik és képviselik az evangéliumi gyógyítás eszményét a kórházakban.⁷ Ugyanis az evangéliumi történetek arról tanúskodnak, hogy a jézusi gyógyítás együtt jár a beteg ember fizikai, lelki/érzelmi állapotának javulásával, ugyanakkor a gyógyulás egyben az Istennel való kapcsolatának megújulását és közösségben való integrációját és szociális státuszának javulását is jelenti.⁸ (Lk 5,25; 13,13; 17,15; 18,43) A betegek lelki kísérése, páciensközpontúság, a személyes élettörténetek beemelése, a vallásos igényeik figyelembevételé mind a jézusi praxishoz való visszatérés jelei.
- d) *egy erőteljes etnikai csoporttudat, amely hosszú időn keresztül fennmaradt, és ami a különbözőség érzésén alapul* – itt elsőként az juthat eszünkbe, hogy a kórházi lelkigondozás esetében az etnikai csoporttudat a vallási identitásból fakadó csoporttudattal cserélhető fel, a különbözőség érzése pedig a más vallásúakkal, vagy éppen a nem vallásos emberekkel szemben alakul ki. Azonban ez a jellemző

⁶ MICHNA: A Magyarországi Református Egyház, 68–72.

⁷ BAKÓ: Logoterapeutikus kórházpasztoráció, 46–47.

⁸ WEISS: Lelkigondozás – Szupervízió – Pasztorálpszichológia, 34.

nem feltétlenül e szerint a logika szerint érvényesül a lelkigondozói gyakorlatban. Megfigyelhetjük, hogy különböző vallások, felekezetek kórházi lelkigondozói sokszor közös csoporttudattal, csoportidentitással rendelkeznek, ami abban gyökerezik, hogy ők képezik a betegek spirituális és lelki igényeivel foglalkozók közösségét. A tevékenységük, a hitük és a világnézetük azok a sajátosságaik, amelyek megkülönböztetik őket a nem vallásos egészségügyi dolgozóktól, vagy a szekuláris kórházi struktúráktól, amelyek legfőképp az emberek fizikai dimenziójával foglalkoznak, tevékenységük sokszor orvosszakmai tevékenységekre és ápolásra korlátozódik.⁹

- e) *a befogadó társadalmakkal való problémás kapcsolat* – ennek alapját képezheti a lelkigondozás iránti meg nem értettség a profán szemléletű egészségügyi intézményben. Ez a problémás kapcsolat értelmezhető úgy is, hogy a kórházi lelkigondozók és az egészségügyi intézmény között problémás a kommunikáció és a kapcsolódás. Ennek oka lehet a „közös nyelv” hiánya, a kórház és az egyház intézményei kultúrájának vagy éppen emberszemléletének eltérése. Ez gyakorlati szinten számos példával szemléltethető: a lelkigondozó nem tud bekapcsolódni az interdiszciplináris teammunkába, vagy a beteg állapotáról, gyógyításáról szóló konzíliumokba, vizitekbe, mert nem ismeri az egészségügyi szakkifejezéseket, szakzsargont. Fordított esetben is nehezített a kommunikáció, amennyiben a lelkigondozó is ragaszkodik a saját terminológiájához: teológiai vagy pasztorálszichológiai fogalmakat használ, így nem alakulhat ki hatékony párbeszéd köztük.

⁹ Tésenyi: A kórházi lelkigondozás útkeresése, 97.

A fentiekből láthatjuk, hogy milyen összetett módon jelenik meg a kórházi lelkigondozók diaszpóra-tapasztalata. Tésenyi Tímea doktori értekezésében hozzánk hasonlóan érinti a témát, bár nem a diaszpóra-tapasztalat kifejezést használja a jelenség leírására. A szerző a kórházi lelkigondozó és a kórház mint befogadó közeg kapcsolatát „összetett viszonyrendszernek”¹⁰ nevezi. Ez az összetettség abban a feszültségben rejlik, hogy a kórházi lelkigondozói szolgálat egyszerre igyekszik integrálódni, az intézmény szerves részévé válni, ugyanakkor küldetéséből és céljából fakadóan valahogy mindig „idegen test” marad.¹¹ A szerző kiemeli, hogy a kórházi lelkigondozás ereje éppen a missziójának függetlenségében rejlik. Az intézménybe való teljes integrálódás lehetősége kérdésessé válik az alábbi szempontok mentén: 1. Az intézmény profilját tekintve orvosi-technikai, és szerveződése hierarchikus, ebbe nehezen tagolható be a lelkigondozás, amely a betegség és egészség szubjektív tényezőivel foglalkozik. A kórházi lelkigondozás hatékonyságát kevésbé lehet számadatokban lemérni és visszaigazolni az objektivitást, az eredményességet és a célszerűséget szem előtt tartó intézmény felé. 2. A kórházi rendszer a betegek gördülékeny ellátására törekszik, ezzel szemben a kórházi lelkigondozónak néha fel kell hívnia a figyelmet a személyre és szükségleteire a működési szabályzat betartása mögött.¹²

¹⁰ Tésenyi: A kórházi lelkigondozás útkeresése, 61.

¹¹ Tésenyi: A kórházi lelkigondozás útkeresése, 61.

¹² Tésenyi: A kórházi lelkigondozás útkeresése, 61–62.

2. A diaszpóra-tapasztalat negatív aspektusai és a szakterület kihívásai

A bevezető fejezetben már elővételeztük, hogy a diaszpóra-tapasztalat negatív aspektusokkal is járhat. Az alábbiakban két jelenséget vizsgálunk részletesebben, amelyek a hazai, az erdélyi régióban zajló kórházi lelkipozítói gyakorlatra mindenképpen jellemzőek.

A Gyulafehérvári Főegyházmegye területén főként szekuláris állami tulajdonban lévő kórházak, egészségügyi centrumok működnek. Ezek az intézmények – az egyházi fenntartású kórházakkal ellentétben – nem tartják prioritásnak a betegek vallásos vagy lelkipozítását. Ebbe a valóságba gyökerezik a hazai kórházi lelkipozítók diaszpóra-tapasztalata, amelynek két negatív aspektusát azonosítottuk: elsősorban a szakterület helykeresése még mindig zajlik, másodsorban rengeteg megválaszolatlan kérdés van a kórházi lelkipozítás hazai gyakorlata és intézményben betöltött szerepe körül.

2.1. A hazai kórházi lelkipozítás helykeresése és meg nem értettsége

„Miért van Ön itt?” – fogalmazódik meg a kérdés az egészségügyi dolgozóknak a kórházlelkészek, lelkipozítók láttán, amely néha kimondásra is kerül. A mai kor embere, illetve a modern orvostudomány és az egészségügyi menedzsment számára nem egyértelmű, hogy van-e helye a kórházakban – és ha igen, akkor hol – a lelkipozításnak, a hitnek vagy éppen az egyházak képviselőinek. Ez a helykeresés és a szekuláris intézmény általi meg nem értettség egyik kulcseleme a kórházi lelkipozítók diaszpóra-tapasztalatának.

Paul M. Zuhner 1990-ben megjelent könyvében a kórházban történő egyházi képviselők által nyújtott lelkigondozásáról olvasva kénytelenek vagyunk a hazai gyakorlatra ismerni. A kórházlelkészek és lelkigondozók esetében a diaszpóra-tapasztalathoz hasonló marginalitás-élményről ír a szerző:

„A kórház működése szempontjából a lelkigondozás jelentősége kezdetben marginális. (...) A lelkipásztori gondozás idegen test. A lelkészeket nem integrálják folyamatosan a kórtermek mindennapi életébe. Ők látogatóba jönnek. A lelkészek nem tartoznak semmilyen formális hierarchikus szinthez, kívülről jönnek, üres kézzel, kapcsolatteremtő és beszélgetésre való hajlandóságukkal, bizonytalanságukkal és nyitottságukkal, a saját törékeny motivációjukkal, az emberekbe vetett bizalmukkal és a reményükkel...”¹³

A problémafelvetésről Michna Krisztina szemléletesen így ír: „A kórházi lelkigondozás nemcsak Magyarországon, hanem általában mindenhol, ahol teret kap, keresi a helyét. Általános helykeresésének oka, hogy rendszerek határán működik, mégpedig az egyházi és a kórházi alrendszer határán.”¹⁴

Anne Vandenhoeck Romániára vonatkozó szakmai véleményét Michna Krisztina tolmácsolásában olvashatjuk:

„Az első csoportba sorolja többek között Magyarországot, Bulgáriát vagy Romániát, mely országoknak politikai és gazdasági okokból azért kell küzdeniük, hogy egy professzionális kórházi lelkigondozást kiépíthessenek. Ezekben az országokban ugyanis a hosszabb ideig tartó kommunista rezsim idején nem lehetett a vallásról nyíltan beszélni, vallási szokásokat szabadon gyakorolni, melynek eredményeképpen ma az emberek kevésbé merik

¹³ ZULEHNER: *Übergänge*, 40.

¹⁴ MICHNA: *A Magyarországi Református Egyház*, 85.

vagy tudják kifejezni hitüket, spirituális igényüket vagy reménysegeiket. A lelkigondozóknak tehát meg kell küzdeniük egyrészt a vallásos tradíció hiányával,¹⁵ másrészt pedig az egészségügyi rendszerben jelenlévő finansiális problémákkal. Ezekben az országokban az egészségügy tehát akadályt jelent a kórházlelkészek képzésében, foglalkoztatásában és integrációjában.”¹⁶

A Gyulafehérvári Főegyházmegye területén található szekuláris kórházakban a kórházi lelkigondozás mint kívülről jövő szolgálat van jelen. Ez alatt azt értjük, hogy a lelkigondozásra az egészségügyi intézmények és az egyházak is úgy tekintenek, mint egy egyházi szolgálat beszivárgására a kórházak osztályaira. Ekkor a lelkigondozás valóban az egészségügyi intézmény határán helyezkedik el, és fennáll a veszélye, hogy nem lesz más, mint „jelentéktelen függelék, kolonc az intézmény nyakán”.¹⁷ Ennek a modellnek előnye lehet, hogy a lelkigondozónak van szakmai szabadsága, és független maradhat a kórházi vezetőség érdekeitől. Bár a lelkigondozó híddá válhat a két intézmény – a kórház és az egyház – között, mégis jelentéktelen marad a kórházi struktúra szintjén.¹⁸

¹⁵ Meg kell jegyeznünk, hogy régiókra nem jellemző a vallási tradíció teljes hiánya, tehát ez a szempont nem érvényes esetünkben. Ugyanakkor a betegek lelkigondozásának gyakorlata a kommunista rezsim alatt nem működhetett, az ezzel foglalkozó szerzetesi rendek kiszorultak az egészségügyi szférából. Erről ír Bánkuti Gábor: „A Romániában működő 25 római katolikus szerzetesrend közül a Minisztertanács 1949. július 29-én kelt, a Hivatalos Közlöny 1949. augusztus 1-jén közölt 810. számú határozata tizenöt – az államosítások előtt oktatással és betegápolással foglalkozó – rend működésének betiltásáról döntött.” BÁNKUTI: A szerzetesrendek szétszórátása Romániában, 50.

¹⁶ MICHNA: A Magyarországi Református Egyház, 94–95.

¹⁷ MICHNA: A Magyarországi Református Egyház, 89. Vö. SCHNEIDER-HARPPRECHT: Seelsorge als systemische Praxis, 436–441.

¹⁸ MICHNA: A Magyarországi Református Egyház, 89.

Láthatjuk, hogy e kórházi lelkigondozói modell esetében valóban érvényesül az első alfejezetben vázolt diaszpóra-tapasztalat minden jellemzője. A lelkigondozói gyakorlat teljes mértékben *idegen test*¹⁹ az egészségügyi intézményben, és a kórházi lelkigondozók a meg nem értett kisebbség, aki a fő soddorral ellentétében nem a betegek testi jólétéért, hanem a spirituális igényeikért felelős.

2.2. A diaszpóra-tapasztalattal együtt járó megválaszolatlan kérdések problematikája

A diaszpóra lét egyik jellemzője: sok megválaszolatlan kérdés a kórházi lelkigondozói munka kapcsán. Ha a kórházi lelkigondozó egészségügyi rendszeren kívül álló egyházi személy marad – akárcsak a fő egyházmegyénk területén található legtöbb intézményben – akkor olyan kérdések vetődnek fel, mint: Kinek a feladata a kórházi lelkigondozás megszervezése?; Ki felelős a lelkigondozók képzéséért? És ami talán a legpragmatikusabb, ugyanakkor mellőzhetetlen kérdés, hogy kinek az alkalmazottai a kórházi lelkigondozók: az egyházé, vagy a kórházaké? Honnan kapják a fizetésüket? Ki a felelős a lelkigondozói munka minőségbiztosításáért? Hozzáférhet-e a kórházi lelkigondozó a beteg adataihoz?

Ezek mögött a gyakorlati kérdések mögött meghúzódik egy filozófiai kérdéscélvetés: Hogyan tekintünk a kórházi lelkigondozásra? Mint az egyházaknak a diakónia szellemében végzett karitatív szolgálatára a társadalom felé? Vagy mint egy profán szakmára, amely az egészségügyi intézménynek egy specifikus szolgáltatását biztosítja? „A kórház

¹⁹ ZULEHNER: *Übergänge*, 40.

szolgált, az egyház szolgál.”²⁰ Ennek fényében hogyan tekintünk a kórházi lelkigondozásra: mint szolgáltatásra, vagy mint szolgálatra?

A válasz sejthető: a kórházi lelkigondozás egy határterület, félúton az egyházak és az egészségügyi rendszerek között. Fontos, hogy kapcsolódjon hozzájuk, ugyanakkor az is, hogy függetlenedni tudjon mindkettőtől. Michna Krisztina szavaival élve: a lelkigondozó egyszerre legyen lojális és legyen képes kritikai távolságtartásra az egészségügyi intézménytől²¹ – és az egyházi struktúráktól, tehetnénk hozzá.

Zárógondolatként elmondhatjuk, hogy a kórházi lelkigondozók diaszpóra-tapasztalata együtt jár azzal a jelenséggel, hogy a kórházi lelkigondozói munka kapcsán rengeteg megválaszolatlan kérdés van jelen. Annak érdekében, hogy ezeket a lényeges és gyakorlati kérdésekre választ tudjunk adni, az „egyháznak, az egészségügynek és a társadalomnak párbeszédet kell folytatnia arról, hogy milyen mértékben van szükség egy páciensközpontú, teljes egészében az emberi létre, s az ember testi és lelki állapotára figyelő kórházi lelkigondozásra, és ennek érdekében milyen erőforrásokat kívánnak mozgósítani”.²² Ennek a párbeszédnek elsősorban helyi, regionális szinten kell lefolynia, hiszen az igények, lehetőségek, erőforrások országoként, régióként változnak. Reményeink szerint jelen kutatás és dolgozat is hozzájárul a kórházi lelkigondozásról szóló helyi párbeszédhez.

²⁰ MICHNA: A Magyarországi Református Egyház, 82.

²¹ MICHNA: A Magyarországi Református Egyház, 91.

²² MICHNA: A Magyarországi Református Egyház, 111–112.

3. A kórházi lelkigondozás diaszpóra-tapasztalatából fakadó pozitívumok

A kórházi lelkigondozás diaszpóra-tapasztalata pozitívan is értelmezhető, ugyanis gyümölcsözően hathat mind az egyházi struktúrára, mind az egészségügyi intézményre. Az alábbiakban néhány fontosabb jelenséget tárgyalunk, melyeket a kórházi lelkigondozás diaszpóra-tapasztalata katalizált.

3.1. A diaszpóra-tapasztalat serkentő hatása a vallások/felekezetek közötti szolidaritásra

A kórházi lelkigondozók diaszpóra-tapasztalata – a fentiek értelmében – magába foglalja azt az élményt, hogy a lelkigondozói szemlélet kilóg a szekuláris egészségügyi intézményekben uralkodó orvosszakmai és tudományos szemléletből. Ebben a diaszpóra-tapasztalatban közösen osztoznak a különböző vallásokhoz tartozó kórházi lelkigondozók, lelkészek. Ez a tapasztalat katalizálja a vallások képviselői közötti szolidaritást: különböző vallásokat képviselő kórházi lelkigondozók közösen próbálnak érvényesülni a szekuláris intézményben.²³ Ez a terep az igazi ökumené helye, ahol a különböző felekezetek lelkészei gyümölcsözően együttműködnek.²⁴ Együtt tesznek tanúságot az emberi élet szent voltáról, az elkerülhetetlen szenvedés értelmességéről és arról, hogy a betegek vallásos és spirituális igényeit figyelembe kell venni.²⁵

²³ Tésenyi: A kórházi lelkigondozás útkeresése, 158–159.

²⁴ SIEVERNICH: Pastoral Care for the Sick, 23–37.

²⁵ LOGAN: Baptism by Fire, 125–142.

A Hittani Kongregáció a *Samaritanus Bonus* című levelében²⁶ leleplezi azokat a kulturális akadályokat, amelyek elhomályosítják minden emberi élet szent értékét, és amelyek gyakran tetten érhetőek az egészségügyi intézményekben is. A szöveg sugallja, hogy a kórházi lelkigondozók éppen ezt a mélyebb, személyközi, spirituális és vallásos dimenziót hivatottak képviselni, amely minden emberben jelen van. Ez a tevékenység azonban nemcsak a katolikus egyház kórházlelkészeinek és lelkigondozónak sajátossága, hanem közösségben, a többi vallás és felekezet képviselőivel egységben valósul meg. A *Samaritanus Bonus* erre is kitér: „Ezért az Egyház mindig szívesen együttműködik minden jóakarátú emberrel, más felekezetek vagy vallások hívóival és nem hívőkkel egyaránt, akik tiszteletben tartják az emberi élet méltóságát, még a szenvedés és a halál utolsó szakaszában is, és elutasítanak minden olyan cselekedetet, amely ellentétes az emberi étellel.”²⁷

A vallásos emberek a szekuláris egészségügyi intézményekben szerzett közös diaszpóra-tapasztalata, illetve az ebből fakadó szolidaritás kultúrája az egyik alapja a más vallású betegek lelkigondozásának. A kórházi lelkigondozónak meg kell őriznie nyitottságát mindenki iránt, akivel kapcsolatba lép, nem tagadhatja meg valakinek a kísérését amiatt, mert az illető más világnézettel rendelkezik. A kórházi lelkigondozó által tanúsított „gondoskodó jelenlét mindenki felé nyitott, vallási, felekezeti, kisebbségi hovatartozástól függetlenül”.²⁸ A kórházi lelkigondozó nemcsak egy adott egyház képviselője, hanem az emberekben egyetemesen jelenlévő spirituá-

²⁶ HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Samaritanus bonus* levél.

²⁷ HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Samaritanus bonus* levél.

²⁸ SOMOSINÉ TÉSENYI: Emberhez méltó jelenlét, 19–33.

lis dimenzió képviselője. Az ő jelenléte azt sugallja, hogy az intézmény észreveszi és reagál az emberek értelemkeresésére, a spirituális igényeikre, a transzcendensre való irányulás igényére.²⁹ A kórházi lelkigondozó ezért nem keltheti azt a benyomást, hogy csupán a plébánia közösségének híveit látogatja a kórházban.

3.2. Ferenc pápa egyházi víziója: a field hospital metafora

A kórházi lelkigondozás diaszpóra-tapasztalata formálja az egyház önmagáról alkotott képét is. Ezen tapasztalat révén az egyház közelíteni kezd Ferenc pápa ekkleziológiai víziójához, miszerint az egyház nem más, mint egy hadi kórház (*field hospital*).

„Világosan látom – folytatja a pápa –, hogy amire az egyháznak ma leginkább szüksége van, az a képesség, hogy gyógyítsa a sebeket és felmelegítse a hívek szívét; szüksége van a közelségre. Úgy látom az egyházat, mint egy csaták utáni táborig kórházat. Hiábavaló egy súlyosan sérült embertől megkérdezni, hogy magas-e a koleszterinszintje, és hogy milyen a vércukorszintje! Meg kell gyógyítani a sebeit.”³⁰

„Az Egyház pedig arra hivatott, hogy küldetését a szeretetben végezze, nem ítélkezve mások felett, (...) hogy »hadi kórház« legyen, amelynek ajtajai szélesre tárva állnak mindenki előtt, aki segítséget és támogatást keresve kopogtat; sőt, hogy igaz szeretettel forduljon mások felé, hogy együtt járjon szenvedő embertársa-

²⁹ SCHMID – EGLER: A Christian for the Christians, 239–256

³⁰ A szerző saját fordítása. Vö. SPADARO: Interview with Pope Francis.

inkkal, hogy befogadja őket, és az üdvösség forrásához vezesse őket.”³¹

A fenti idézetek margóján arra következtethetünk, hogy az egyház missziója és hivatása nem más, mint a segítségre szorulóknak felé fordulás, a velük való együtt járás. Ez valósul meg a kórházi lelkigondozás által is, a periférián lévő betegek szolgálata révén. Ahogyan a hadi kórház egy kis szigetként tárul fel gyógyításra és a betegek iránti szolidaritásra a háborús övezet közepén, úgy értelmezhető a kórházi lelkigondozás is a beteg emberek spirituális igényeinek, az emberi élet szentségének és méltóságának bástyájaként a szekuláris egészségügyi rendszerben. Ahogyan a tábori kórház az élet, a gyógyulás, a remény megtestesítője a háború dehumanizáló közegében, úgy jelenik meg a kórházi lelkigondozás az Istenben vetett hit – mint a szenvedés értelmetlenségének tudatán átívelő személyes gondoskodás megtestesítője –, a sokszor utilitarista logikát követő kórházi rendszerben.

Meghan J. Clark összefüggésbe hozza Ferenc pápa a társadalom perifériáján tett látogatását a *field hospital* metaforával és a *szolidaritás kultúrájának* építésével.³² A társadalomból marginalizált személyek, a betegek, a szegények, a kitaszítottak állnak Ferenc Pápa teológiájának középpontjában, az egyház feladatát a velük való közösség vállalásában azonosítja be.³³ Ez a közösségvállalás a biztosítéka annak, hogy ne a profán világ elterjedt közömbösség-kultúrája érvényesüljön³⁴ – amely látatlan sebeket ejt a gyöngéken –, hanem tudatosan a szolidaritás

³¹ A szerző saját fordítása. Vö. FERENC PÁPA: Homily – Holy Mass for the Opening of the XIV Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops.

³² MEGHAN: Pope Francis and the Christological Dimensions, 116.

³³ CSISZÁR: Kirche in Liebesdynamik, 63–64.

³⁴ Vö. ZULEHNER: Übergänge, 8.

kultúráját építsük, az emberek alapvető jogainak védelmével és érvényesítésével kezdve.³⁵

A kórházi lelkigondozás jelenléte az egészségügyi intézményben párhuzamba helyezhető a katolikus egyház pozícionálásával a világban Ferenc pápa teológiája szerint. Az egyház küldetéséhez hasonlóan a kórházi lelkigondozóknak is az a feladatuk, hogy a közömbösség kultúrájával szemben a szolidaritás kultúráját támogassa, közösséget vállalva a társadalom perifériáján lévő betegekkel, céljául tűzve az ő szolgálatukat.³⁶

A kórházi lelkigondozás diaszpóra-tapasztalata a záloga lehet annak, hogy az egyház nem egy önmaga körül forgó egyház e szolgálat végzése közben,³⁷ hanem a jézusi praxist követve³⁸ a világban munkálkodik, a rászorulókat sebeit gyógyítja.³⁹ A jézusi praxis nem más, mint hogy az egyház, vagy esetünkben a kórházi lelkigondozó, a szükségben lévő emberek, a betegek igényei szerint legyenek jelen a világban és a betegágnál.⁴⁰ Összegzésként kijelenthetjük, hogy a diaszpóra-tapasztalat hozzájárulhat ahhoz, hogy az egyház önértelmezése még inkább az evangéliumba és a krisztusi praxisba gyökerezzen.

³⁵ ZULEHNER: *Übergänge*, 8.

³⁶ MEGHAN: *Pope Francis and the Christological Dimensions*, 116.

³⁷ NÉMET-Csiszár: *Gyógyító szeretet*, 87–90.

³⁸ Lysaugh: *Las Periferias El Pan*, 429.

³⁹ Csiszár: *Következétesen: irgalmas*.

⁴⁰ Lysaugh: *Las Periferias y El Pan*, 429.

Irodalomjegyzék

- BAKÓ Cs. I.: *Logoterapeutikus kórházpasztoráció pszichoonkológiai kontextusban* (BBTE: PhD értekezés), Kolozsvár 2013.
- BÁNKUTI G.: A szerzetesrendek szétszórátása Romániában, in *Egyháztörténeti Szemle* 17 (2016/1) 41–52.
- CLARK, M. J.: Pope Francis and the Christological Dimensions of Solidarity in Catholic Social Teaching, in *Theological Studies* 80 (2019/1) 102–122.
- CSISZÁR K.: Kirche in Liebedynamik – integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Catholica Latina* 63 (2018) 52–67.
- CSISZÁR K.: Következtesen: irgalmas. Ferenc pápa teológiájának rövid foglalata a XXXI. Ifjúsági Világtalálkozó fényében, in *Keresztény Szó* 27 (2016/9)1-4.
- FERENC PÁPA: Homily – Holy Mass for the Opening of the XIV Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops (2015.10.04.), in *vatican.va*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151004_omelia-apertura-sinodo-vescovi.html (2022.05.30).
- HAUERWAS, S.: *War and the American Differences. Theological Reflections on Violence and National Identity*, Michigan 2011.
- HÄMMERLI, M.: Orthodox Diaspora? A Sociological and Theological Problematisation of a Stock Phrase, in *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2010/2–3) 97–115.
- HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Samaritanus bonus* levél (2020.09.22.), in *Bollettino: Sala Stampa della Santa Sede*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2020/09/22/200922a.pdf> (2022. 05. 01.)
- HOSLER, N.: *Brother Hauerwas. An Analysis of the Contribution of Stanley Hauerwas to Peacemaking* (University of the Western Cape: MTh értekezés), Fokváros 2017.
- LOGAN, C. J.: Baptism by Fire in Clinical Pastoral Education. The Theory and Practice of Learning the Art of Pastoral Care Through Verbatims, in *Reflective Practice* 7 (2006/1) 125–142.
- LYSAUGH, M. T.: Las Periferias y El Pan. Pope Francis, the Theology of the People, and the Conversion of Catholic Bioethics, in *Perspectivas Teológica Bioética* 51 (2019/3) 421–442.

- MICHNA, K.: *A Magyarországi Református Egyház lelkigondozó-kórházlelkészi szolgálatának rendszerszemléletű vizsgálata* (Károli Gáspár Református Egyetem: PhD értekezés), Budapest 2015.
- PÁTRU, A.: Religious Diaspora: A New Approach to Its Existence and Meaning, in *Religions* 831 (2021/12) 1–16.
- NÉMET L. – CSISZÁR K.: *Gyógyító szeretet. Bevezetés a katolikus missziológiába*, Kolozsvár 2022.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, C.: Seelsorge als systemische Praxis. Der soziale und politische Auftrag der Seelsorge, in *Wege zum Menschen* 55 (2003) 436–441.
- SCHMID K. W. – EGLER, G.: A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims? Reflections on a Protestant View of Pastoral Care for all Religions, in *Christian Bioethics* 4 (1998/3) 239–256.
- SIEVERNICH, M.: Pastoral Care for the Sick in a Post-Secular Age: An Ignatian Perspective, in *Christian Bioethics* 9 (2003/1) 23–37.
- SOMOSINÉ TÉSENYI T.: Emberhez méltó jelenlét: a lelkigondozás és a hospice kapcsolódásának lehetőségei, in *Kharón* 23 (2019/1) 19–33.
- SPADARO, A.: Interview with Pope Francis. The Church as Field Hospital, in *Vatican.va* (2013. 09.21), https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html (2022.05.30.).
- Szász I. Sz.: Csiszár Klára: Az egyház nem lehet egy ön maga körül forgó egyház, in *RomKat* (2021.10.31.), <https://romkat.ro/2021/10/31/csiszar-klara-az-egyhazi-nem-lehet-egy-on-maga-korul-forgo-egyhazi/> (2022.04.15).
- TÉSENYI T.: *A kórházi lelkigondozás útkeresése Magyarországon* (ELTE: PhD értekezés), Budapest 2018.
- ZULEHNER, P. M.: *Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien 1990.
- WEISS, H.: *Lelkigondozás – Szupervízió – Pasztorálpszichológia*, Kolozsvár 2011.

– Forrás –

Batthyány Ignác templomszentelési beszéde 1783. július 10-én Farkaslakán

Közli:

MARTON JÓZSEF

Székeskáptalan – Római Katolikus Érsekség / Gyulafehérvár (RO)
jmarton1950@gmail.com

Title: *The Sermon of Ignác Batthyány at the Consecration of the Church in Farkaslaka on July 10, 1783*

Abstract: *The sermons of the learned Transylvanian bishop Ignác Batthyány (1780-1798) have never been published. In the Archbishop's Archives of Alba Iulia there are several manuscripts of his sermons delivered on the occasion of church consecrations. The sermon published below was preached in Farkaslaka on July 10, 1783. The bishop explains the ceremony of church consecration using frequently biblical symbols. At the same time, he draws practical conclusions from them, especially pointing out the importance of the sacrament of penance and the obligation of the sacrament of baptism.*

Keywords: *Ignác Batthyány; Farkaslaka; sermon; consecration of the church.*

Bevezetés

Batthyány Ignác tudós erdélyi püspök (1780–1798) elsősorban könyvgyűjtéséről és könyvtáralapításáról ismert az utókor számára. Életrajzában vagy a róla szóló tanulmányokban nem szokták idézni a hívekhez intézett prédikációit. Pedig azok kifejezetten teológiai műveltségét bizonyítják. Meglepő, hogy a jozefinizmus és a felvilágosodás korában szentbeszédeit a Szentírásra alapozta. Beszédei bár tele vannak szentírási reminiscenciákkal, és számunkra régiesnek tűnnek, mégis érthetők és élvezhetők. Bizonyítják, hogy a Batthyaneum Könyvtárában a harmincnál több nyelven és 660 példányban található Szentírást nemcsak összegyűjtötte, hanem azokat forgatta, tanulmányozta és idézte is. A szinte három és fél évszázaddal ezelőtt elhangzott prédikációi üzenetet tartalmaznak a ma emberének is.

Az alább közölt prédikációját 1783. július 10-én a farkaslaki templomszentelésen mondta el. A kézirat lelőhelye a *Gyulafehérvári Érseki Levéltár: Személyi hagyaték VI/ 19. 1. d. – Batthyány Ignác levelezései* fond-ban található. Mint általában minden beszédét, ezt is mottóval látta el. Jelen esetben Jób könyvéből vette az idézetet: „Gigantes gemunt sub aquis / Íme, az óriások nyögnek a vizek alatt.” (Jób 26,5)

A püspök a templomszentelés szertartását magyarázza szentírási szimbólumok gyakori alkalmazásával. Ugyanakkor gyakorlati következtetéseket von le ezekből, különösen a bűnbánat szentségének fontosságára és a keresztség szentségének kötelezettségére mutat rá.

A közlésben a fogalmazást eredeti formájában és az általa használt szavakkal hozom. A jobb megértés érdekében a mondatokat minden esetben nagy betűvel kezdem (az eredetiben kis betűkkel volt), a mellérendelő mondatok közé vesszőt

teszek, a szavakat az érvényben lévő helyesírás szerint átírom (pl. vallyon = vajon; melly = mely, mily; eördög = ördög; magyarázattyát = magyarázatát; mutattya = mutatja; czere-monia = ceremónia; behuzják = behúzzák stb.), eltekintek a szentírási lelőhelyek latin idézési formájától (Pl. Iob c[aput] 26 v[ersus] 5 = Jób 26,5), de ahol a szavak régiesek ugyan, de érthetők, meghagyom eredeti formájukban (pl. rabságbul, vala stb.). Hasonlóképpen a szentírási idézeteket is eredeti formájában közlöm.

Közölt dokumentum

GYULAFEHÉRVÁRI ÉRSEKI LEVÉLTÁR: *Személyi hagyaték VI/ 19. 1. d.*
– *Batthyány Ignác levelezései fond.*

A Felséges Úristen bölcsessége volt mindenkor hatalmának megmutatkozása erőtlen eszközökkel élni, és akár amint Szent Pál mondja: „A világ erőtlent választotta az Isten, hogy megszégyenítse az erőseket.” (1Kor1, 18–19)

Tudjátok, Szerelmes Híveim, hogy a vízőzön előtt óriások valának a földön, kikről így szól Mózes: a világ kezditétől fogva amaz hatalmas nevezetes férfiak „ezek által annyira áradt a gonoszság, hogy csak Noé háza népivel félné az Istent” (Ter 4,6), ezek a kevély óriások, amint Jézus Sirák Fia mondja: „nem imádkoztak az ő bűnükért, kik erejekkel bízván megrontattak.” (16,7) Ezek ellen hatalmát kimutatni akarván, meg nem rontotta őket nagy kövekkel, roppant nagy hegyekkel össze nem törettette, hanem erőtlen eszközökkel élvén, a vizet rájuk bocsátván, mindnyájukat elvesztette. Íme, azon hatalmas férfiak Szent Jób mondása szerint: „íme, az óriások nyögnek a

vizek alatt.” Az ördögöket is óriásoknak mondja a Szentírás, mint kevélységek, mint hatalmokra való nézve, ami abból is kibukik, amit Baruch próféta írt, mondván: „Oh, Izrael, mily nagy az Isten háza, és széles az örökségének helye!” (3,24) Ott voltak ama nevezetes óriások, kik eleitől fogva voltak magasak, és tudósok a hadakozásban, ezek hogy az Isten házat, ahonnet kiüresítettnek, pusztíthatnak, az emberi nemet bűnben ejthetik, és meg nem szűnik azt pusztítani. Ezek is nyögnek a vizek alatt. Nyögnek, mert a víz által szabadíttatnak meg az emberek az ördög rabságából. Nyögnek a víz alatt, midőn víz által kiürítettnek, eltávoztatnak!

Ma is, Szerelmes híveim, nyögni fognak itt a vizek alatt, mert amint a szentvíz által örökre eltiltatnak, midőn külső-belső falait ezen templomnak, oltárit, edényit szentelt vízzel nem annyira meghinteni, mint inkább megmosni fogom. Méltán mondhatom ma Dávid prófétával: „Az Úr szava a vizeken, az Úr a sok vizeken.” (Zsolt 28,3) Íme, hogy mutatja hatalmát, az Úr szava az erőben; úgy énekel Dávid a most említett Zsoltárban: az Úr szava az erőben, az Úr szava dicsőségben, de micso-da eszközök által jelenti dicsőségét, erőit? Hallottátok már, az Úr szava a vizeken!

Hozzatok azért a koronás Próféta intése szerint, hozzatok az Úrnak dicsőségét, imádjátok az Urat pitvariban. Ezek lesznek már az Úr szent pitvari, itt imádjátok, mert itt a sok vizek által dicsőíteni fogja hatalmát. Erre való nézve, mivel hogy ezen Templomnak megszentelésében hosszabban a víz körül foglalatokskodok, kívánom ma azon ceremóniákat, melyek a víz körül esni fognak, lelki tanúságotokra megmagyarázni. Figyelmezzetek.

Hogy ezen mai napon vízzel végbemenő ceremóniáknak magyarázatját könnyebben megérthessétek, és onnet üdvös-

séges tanulságot vehesetek, tudnotok kell, hogy a Templom megszentelésében bevett ceremóniák, mint a mennyben uralkodó Anyaszentegyháznak dicsőségét, mint az itt e földön viaskodó Anyaszentegyháznak megszenteltetése módját példázza. Azért midőn a Templom felszenteléséhez fogván, innen kimegyek, azonnal becsukattatik a Templom ajtaja, amely csak akkor nyílik meg én nékem, minek utána háromszor megmos-tam a templom külső falait. Ezen Templom példázza az Isten városát, a mennyei Jeruzsálemet, amint Szt. János megjelenése könyvében [értsd: Jelenések könyve] írva vagyon: „bé nem megyen abban valami ferteztetett, vagy utálatosságot cselekedő és hazugságot.” (Jel 21,27)

Midőn tehát a templom ajtóját behúzzák, jussatok rá, Szerelmes Híveim, eszetekbe ezen üdvös gondolatok, ha zarándokságomnak most érnem végét, ha most e világból ki kellene költöznöm, vajon bémehetnék-e az Isten házában, megnyílnának-e nékem a mennyországoknak kapui? Vajon megvagyon-e fertőzötve az én lelkem, hazugságot gondoltam az én felebarátomra, haragot forralok-e? Ha vádol lelkiismereted, kerülj meg énvelem ezen Templomot, és valamint én a Templom külső falait megmosom, úgy te is könnyhullatások vizével áztasd orcádat, és így megnyílnak neked a mennyország kapui, be viszlek a Mennyországba.

Hanem kérlek szeretettel, meg ne elégedjél azzal, hogy talán ezer egynéhány könny kicsurgott szemedből, kerüld meg vélem ezen Templomot. Gyakrabban sirasd bűneidet. Ha bűneidet meggyóntad is, ha azt gondolod is, hogy töredelmes volt gyónásod, sirasd mindazonáltal azokat. Jézus Sirák Fia intése szüntelen zengjen füledben, a megbocsátott vétokról se légy félelem nélkül. (Sir 5,6) Annyiszor meghintem ezen templomot, hogy ti is kiáltsatok az Istenhez a zsoltáros prófétával: *amplius lava me, moss meg engem bővebben hamisságból.*

Háromszor kerülöm a templomot, és mindenkor az ajtó előtt megállván, pásztori botommal zörgetek, evvel azt jelentem, hogy a mennyország erős vár, kit oly könnyen nem lehet vinni, mert az Isten országa erőszakot szenved, és az erőszakosok vesznek azt, és ugyanazért nem nyílik meg a templom ajtaja, mert csak annak adatik a diadalom, aki erősen viaskodott. Erről példát adá nekünk az Isten. Józsué (6,3) megparancsolván, hogy Jerikó városát hétszer megkerülnék, és így fognának beomlani annak falai. Mi is hétszer kerüljük a Templomot, ma azon erős várost magunkévá teheszük.

Szerelmes Híveim, mindnyájan akarnók bírni a mennyországot, mindnyájan akarnók, hogy kapui nekünk megnyíljanak. De a várost meg nem akarjuk kerülni, nem akarunk az ajtón gyakran zörgetni. Minden fáradság nélkül kívánok bírni örökségünket, ha az Isten imádságinkat azonnal meg nem hallgatja, hétszer meg nem akarjuk kerülni a Várost, midőn megrögzött gonosz szokásokat ki akarjuk gyomlálni, ha lelki Atyánk tanácsával ezer másszor élünk, mindjárt unatkozni kezdünk, ha felebarátunkat kívánjuk jobbítani, megtéríteni, ha (ezen?) munkánknak sikerit nem tapasztaljuk, ha a Város falai bé nem omolnak, azonnal mindezekkel felhagyunk.

Vízzel meghintem és megmosom a Templom falait, mert a víz igen világosan példázza a penitenciatartást, mivel az is lemosza az ember lelki szennyét, valamint a víz tisztítja az ember kezét. A vízbe hintünk só, mert annak csípőssége azt jelenti, hogy a penitenciatartásra szükséges, hogy az Isten Igéje a lelkiatyák megfedése által járjon lelkünket. Krisztus Urunk maga hasonlítja sóhoz a lelkipásztorokat (Mt 5,13), mondván „ti vagytok a föld sava, hogyha a só megízetlenül, mivel sóz-zanak?” Vajon mikor ízetlenül meg a só? Nemde akkor, amikor csípősségét elveszíti? Szerelmes Híveim, miképpen fogtok penitenciát tartani, miképpen fogjátok gonoszságotokat meg-

ismerni, mivel nem akarjátok, hogy a só csípős legyen, nem akarjátok, hogy a Papok gonoszságtokrul megfedjenek? Mivel sózzanak tehát?

A vizet megsózni tanulta az Anyaszentegyház az Úristen annak rendelkezéséből, midőn tudniillik az Ó Testamentumban parancsola, hogy minden áldozat sóval sózattassék meg. Azt pedig azért hozom elé, hogy tapasztaljátok, hogy az egyházi ceremóniáknak minden cikkelye a Szentírásból vagon véve. Engedjed, Felséges Uram Istenem, hogy azon kegyelmes ígéretedben részesek legyünk, melyet tettél vala Mózes 4. könyvének 18. fejezet 19. versében *pactum salis est sempiternum*, örök szövetségének az Úr előtt. (Szám 18,19)

Az Ó Testamentumban parancsolá az Úr Mózesnek, hogy a bornyú vérével hintse meg az hajlékot oltárával, és edényivel együtt, előbb mintsem azokat a kenetnek olajával megszentelne. Mi nem vérrel, hanem vízzel meghintjük a Templomot oltáraival és edényivel együtt, mert amit akkor példázta a bornyú vére, azt jelenti most a víz, tudniillik Krisztus Urunk Véré, annyival inkább pedig élünk most mivel, minek utána Krisztus Urunk szent oldalából folyt vér és víz. Ez így lévén, vajon ki fogja ezen ceremóniát buzgó ájtatosság nélkül szemlélni, hogy magának eszébe juttatja azt, hogy én Krisztus Szentséges Vérére példázó vízzel és így mintegy Krisztus Vérével meghintem ezen Templomot, nem fogja-e ki-kí kívánni, hogy őreája is hulljon abból *Sanguis ejus super nos* [az Ő vére rajtunk], legyen mireánk az ő vére.

Midőn tehát a Templom külső falait vízzel meghintem, jelentem, hogy Krisztus az Anyaszentegyházat maga Szent Vérral megmosta, tisztította, jelentem, hogy a szent keresztséggel megszenteli az ember lelkét, hogy Isten Temploma lehessen, ugyanazért háromszor hintem a vizet a Templom külső falaira,

mert háromszor hintjük az vizet az ember fejére. És azonnal bemegyek a Templomba, azzal is jelezvén, hogy a keresztség által belép az ember az Anyaszentegyházba. Ugyan erre való nézve bé ménven a Templomban kezdvén a porba írni, hogy Krisztusban újonnan született gyermekeimet Krisztus Urunk törvénye kezdettől tanítson, oktasson.

Íme, Szerelmes Híveim, az Óriások nyögnek a vizek alatt, eltávoznak innét, tapasztalván, hogy az Úr Jézus Vérével meghintem ezen Templomot. Nyögnek a vizek alatt, mert ezek példázzák Krisztus Véréét, váltságunk árát. Íme az Úr Szava a vizeken, az Úr Szava erőben, dicsőségben, az Úr a (sok) vizeken. Legyen az mindenkor vélünk. Ámen.

Lukács István
P. Mansvét OFM (1892–1958)
500. népmissziós alkalmának
főpásztori, tartományfőnöki
méltatása

Közli:

JONICA XÉNIA

Erdélyi Ferences Gyűjtőlevéltár, Kolozsvár (RO)
ofmarchiv@gmail.com

***Title:** Laudation of the Bishop and Provincial Superior on the Occasion of His 500th Mission*

***Abstract:** As a missionary of the people of Transylvania, Fr. Mansvét has made his mark not only in the history of the Order, but also in the history of the Transylvanian people's missions. The 500th missionary occasion was held in the diocese of Satu Mare, in the diocese of Nagyvárad in November 1947. In his bequest, besides a letter from the Bishop of Satu Mare, János Scheffler, he has a greeting(s) from Bishop Áron Márton and from the then Provincial Superior, Father Fortunát Boros OFM, on the occasion of the 500th mission. These letters are reproduced below.*

***Keywords:** P. Lukács Mansvét OFM; Scheffler János; P. Boros Fortunát OFM; laudation; Transylvania; mission.*

Bevezetés

P. Mansvét Erdély népmissziósaként vonult be nemcsak a Rendtartomány, hanem az erdélyi népmissziók történelmébe is. Az erdélyi plébániákon kívül közismert és közkedvelt missziós volt az egykori Jugoszláv Királyság magyarlakta településein, ugyanis a források szerint úgy Bácskában, mint Bánátban többször megfordult, különösen 1930 és 1935 között. A feljegyzések szerint csak fél tüdeje volt, azonban ez nem gátolta abban, hogy a népmissziózás – vagy ahogy ő nevezte, a lélekmentés – hivatásává váljon. Két évtizedes szolgálata alatt több mint 500 olyan népmissziós alkalomról van feljegyzésünk, melyet ő tartott. Az 500. alkalmat éppen a szatmári egyházmegye területén, a nagykarolyi Isteni Megváltóról nevezett plébániatemplomban tartotta 1947 novemberében, pontosan 75 éve.

Hagyatékában a szatmári püspök, Scheffler János levele mellett megtalálható a Márton Áron püspök úrtól, valamint az akkori tartományfőnökétől, Boros Fortunát OFM atyától kapott köszöntés(e) az 500. népmissziót megtartó alkalomból. Az alábbiakban a szóban forgó levelek kerülnek közlésre, amelyek az Erdélyi Ferences Gyűjtőlevéltárban, Lukács Mansvét atya hagyatékában találhatóak. Mindhárom előjáró méltatja a lelkek mentéséért végzett fáradhatatlan buzgóságát, további szolgálatára, életére pedig a Fölséges Isten dicsőségét kívánják.

A levelek az eredeti formában olvashatóak, beleértve a korabeli helyesírás használatot.

Közölt dokumentum

Erdélyi Ferencesek Útja – A Rendtartomány Hivatalos Köz-
lönye: Hírek a Provinciából (1930/1–3.), (1931/1.), (1932/1–2–3.),
(1932/4–5–6.).

D. a J. Kr.!

3062-1947

Kedves Mansvét Atya!

P. Vitéz Berardtól értesültem arról, hogy a nagykárolyi isteni Megváltóról nevezett plébánián ez év novemberében 500-ik misszióját tartotta. Mint szám is nagy egy pap életében 500 missziót vezetni, annak minden örömeivel, fáradságával. Annál nagyobb jelentőségű azonban az 500 misszió eredménye: a halhatatlan lelkek számára megerősítés, megtisztulás, felemelkedés, új életkezdések lehetősége és kimondhatatlan sok kegyelem forrása. Ugy érzem, különös kötelességem ez alkalommal a missziós Atya munkájáról megemlékezni, hiszen ezen 500 misszió nagyobb része a Gondviselés által reámbízott egyházmegyében élő hívek lelki javára történt.

Felhasználom ezt a jelentős alkalmat, hogy kedves Mansvét Atyának köszönetemet kifejezzem magam, papjaim és híveim nevében az áldozatos munkáért, a sok fáradságért, amelyet a missziók jó sikerének érdekében évtizedeken át lelkesedéssel vállalt az igehirdetés szolgálatában Isten országának terjesztése és megerősítése érdekében. Áldja meg a mindenható Isten további életében jó egészséggel, törhetetlen munkabírással,

hogy még sok mély szántást végezhesen Isten nagyobb dicsőségére, az emberek igazi békessége és népünk hitének és erkölcsi életének előmozdítására.

A kedves alkalommal tisztelettel és szeretettel küldöm

Főpásztori áldásomat,

Tisztelendő

P. LUKÁCS MANSVÉT OFM.

Atyának

LAZAREA-SZÁRHEGY

Gyulafehérvár,

1947. december 1.-én

+ Márton Áron

püspök

SCHEFFLER JÁNOS

ISTEN IRGALMÁBÓL ÉS AZ APOSTOLI SZENTSZÉK

KEGYESSÉGÉBŐL

SZATMÁRI PÜSPÖK

A HITTUDOMÁNYOK ÉS AZ EGYHÁZJOG TUDORA

AZ OLVASÓKNAK ÜDVÖT AZ ÚRBAN!

1350-1947. sz.

NAGYONTISZTELENDŐ MISSZIÓS ATYA!

A Naphimnusz Dalnokának hűséges fia krisztusi szellemben lankadatlan alázatossággal szolgálja a mennyei Atyát, és bármennyit is tett az Ő dicsőségére, mindvégig haszontalan szolgának tartja magát. Mégis, el kell viselnie azt az egyházi hagyományoktól is megszentelt szokást, hogy az Isten országának dolgos munkásait évfordulók vagy pedig kiteljesedett kerek számok elérése alkalmával nyáj és pásztor egyaránt őszinte örömmel ünnepli.

Az Egyház sorsát irányító Szentlélek Isten úgy adta, hogy NAGYTISZTELENDŐSÉGED egy sok áldással kísért hosszú népmissziós tevékenység után épp a mi egyházmegyénkben végzi az ö t s z á z a d i k nagy lélekszántást.

Azért mint a szatmári egyházmegyének főpásztora ez alkalomból ünnepi örömmel fejezem ki, magam és híveim nevében, gratulációimat s további munkájára főpásztori áldásomat adom. Kivánom szivből, hogy még hosszú, buzgó missziós munkája a Fölséges Istennek nagy dicsőségére, sok léleknek örök üdvösségére és saját mennyei érdemeinek gyarapodására szolgáljon.

Imádságban ajánlottan vagyok Szatmárnémeti, Üdvösségünknek 1947.-ik esztendejében, Árpádházi Szent Erzsébet ünnepén Krisztusban szeretettel

Nagyontisztelendő
P. LUKÁCS MANSZVÉT O.F.M.
Missziós atya, tartományi Őr,
hitszónok, gyóntató
III. rendi tartományi igazgatónak
– Nagykároly

Scheffler János
szatmári püspök
nagyvárad
apostoli kormányzó

Minister Provincialis O.F.M.
Provinciae S. Stephani Reg.
in Transsylvania
Kolozsvár
Ferencrendiek utcája 2.

1947. nov. 26, Medgyes

No. 1710.

Főtisztelendő Kuzstos Atya!
Kedves P. Mánszvét!

Nagyon ritka eset egy rendtartomány életében, hogy akár maga a rendtartomány, akár pedig annak valamelyik tagja azzal dicsekedhetne, hogy elérte népmisszióinak tartásában a félelmet.

A rend nagy népmisszionáriusának emlékünnepén, Porto Maurizio Szent Lénárt ünnepén, köszönhetem Főtisztelendőségedet a rendtartomány nevében az ötszáz megtartott misszióiért. Az Isten fizesse meg! Ennél szebbet, nagyobb, tartalmasabbat mondani nem tudok.

Nagyon jól tudom azt, hogy rendünkben ami az egyénnek tisztelet, az a rendnek dicsőség s azért kötelességem nemcsak a lelkekért elvégzett munkának, fáradságának megköszönése, hanem hálát kell adnunk a jó Istennek azért is, hogy erre a szép munkára rendtartományunknak egy tagját érdemesítette erre a jó Isten Főtisztelendőséged személyében. Ezért legyen mindenkor Istennek dicsőség, embernek békesség ebben az életben is.

Erős hitem, hogy nemcsak a rendtartomány megbecsülése kíséri heroikus munkáját, hanem a felszántott lelkekben elszórt mag is igen sokszor megtermette jó gyümölcsét és ezért igen sokan hálásak és igen sok hálás léleknek mindennapi megemlékezése kíséri a Mindenható trónja elé. Azt hiszem minden emberi dicséretnél ez fog a legtöbbet érni, ha elkövetkezik a számadás nagy napja.

A rendtartomány nevében fogadja üdvözetemet és hálás köszönetemet, testvére:

fr. Boros Fortunát
Minister Provincialis

– Recenzió –

Diósi Dávid: Bepillantás a liturgiатеológiába

Az emberkereső Isten
felragyogása a liturgiában

Jel Kiadó, Budapest 2022 (ISBN 978-963-535-042-1), 207. o.

BERTALAN TÍMEA

Babeş-Bolyai Tudományegyetem – Vallás, Kultúra,
Társadalom Doktori Iskola, Kolozsvár (RO)
timea.bertalan@ubbcluj.ro

Hogyan határozható meg korunk emberének helye, szerepe a liturgiában? Mindennek milyen teológiai háttere van? Egyáltalán mi a liturgia, és mi nem az? Hasonló kérdéseket jár körül Diósi Dávid *Bepillantás a liturgiатеológiába. Az emberkereső Isten felragyogása a liturgiában* című könyve, amely 2022-ben jelent meg a Jel Kiadó gondozásában. A mű címe egyszerre árulkodó és félrevezető, a főcímről ugyanis az juthatna az olvasó eszébe, hogy egy tankönyvet tart a kezében, hiszen a „bepillantás” kifejezés helyett akár a „bevezetés” is állhatna. De nem az áll, és ennek

oka van – merülhet fel az olvasóban, amely intuíciója a könyv végigolvasásával be is igazolódik. Az alcím meglehetősen: az „emberkereső Isten” kifejezéssel nem gyakran találkozunk, inkább szoktunk „istenkereső emberről beszélni”. Diósi megfogalmazása azonban itt is tudatos, hiszen így rögtön alkotása elején – még mielőtt konkrétan beleolvasnánk – világossá teszi, hogy amikor liturgiáról beszél, akkor Istent kívánja elmélgése középpontjába állítani.

A könyv koncepciója átlátható és világos: hat fejezetet át, hat szemszögből közelíti meg a liturgiát, kiemelve annak leglényegesebb pontjait. Az első fejezet a kultuszt veszi górcső alá. Azt is mondhatnánk, hogy megpróbálja felmenteni a kultuszfogalmat mindattól a sallangtól, amely ráakadott. Manapság ugyanis a kultusz terhelt fogalommá vált, túl sok mindent jelent, és ezzel egyidőben túl keveset. Diósi ezt próbálja tisztázni alkotása legelején, mindezt pontosan téve, elkerülve a támadási felületeket. Számára „a kultusz egy isteni mintakép valós megjelenítése egy emberi képmás-cselekedetben” (27). Elengedhetetlen tehát a liturgioteológiában a kultuszfogalommal számolni, a szerző pedig erre különös módon is figyel, hiszen hosszan elidőzik ennek taglalásánál. A kultuszban ugyanis jelen van az az „idősík-triász” (32), amely azt erősíti meg, hogy a liturgia nemcsak pusztán emlékezés, hanem anamnézis. Ugyanakkor a szerző kifejti a különböző ritualizált formák túlkapaszkodástól megóvó, valamint változatlan és szabadságot adó jellegét. Megtisztítja és letisztítja a kultusz fogalmát, amelyet így olyan térként ír le, amelyben az ember „megtapasztalja horizontális létének vertikálisba törő sóhaját” (60).

A következő fejezetben a szerző kommunikációs eseményként határozza meg a liturgiát, és ennek kapcsolatjellegét

emeli ki, amikor olyan „rezonancia-térként” (67) határozza meg, amelyben két, egymástól alapvetően különböző (isteni és emberi) valóság találkozik. A zeneelméletből ihletett metafora tovább megy, és a kommunikációban megjelenő két fél milyenségéről is szól: rezonancia esetében ugyanis nem visszhangról van szó, hanem két, egymással szemben álló, autonóm, saját hangon megszólaló félről, amelyek így együtt rezdülnek meg. A szerző szerint ilyen kommunikáció a liturgia: Isten és ember, transzcendens és immanens találkozása, ahol az „»Én«-em a »Te« felé fordulva tér valójában önmagához”. (83)

Ezt követően, a harmadik fejezet az isteni életben való részesedésként határozza meg a liturgiát, és a tevékeny részvételt (*participatio actiosa*) emeli ki. A fejezet végén Karl Rahnert idézve értekezik arról, hogy korunk emberének mekkora igénye van a misztikára, Isten valódi megtapasztalására. Kifejti, hogy a jövőben már csak azok fognak résztvenni a liturgián, akik ott valóban megtapasztalják Istent, ebben az esetben pedig a tevékeny részvétel „már nem csupán elvárás, követelmény, illetve ideológia, hanem Istenben gyökerező létünkben fakadó csendes s mégis oly sokat mondó hála” (129). Természetesen a szerző nem hagyja magára az olvasót azzal a kérdéssel, hogy hogyan válik Isten valóban megtapasztalhatóvá a liturgiában. A fejezet során ugyanis részletesen kifejti, hogy mindez a szimbólumok által történik meg, amelyekben „a profanitás és a szentség találkozik, immanens és transzcendens csókot vált” (123).

A negyedik fejezet szerint a liturgia Isten nevének a megszentelését foglalja magában. Diósi itt részletesen kifejti, hogy mit ért név alatt a Szentírás: nem csupán egyszerű megjelölést jelent, hanem egy adott létezőnek „a világegyetemben betöltött

szerepét hivatott kifejezni” (134). Hosszan elidőzik Isten nevének a Hóreb hegyén kinyilatkoztatott formájánál, kifejti ennek jelentését, illetve azt, hogy mit jelent mindez a liturgiára vonatkoztatva. Isten neve nem egy egyszerű tulajdonnév, hanem dinamikus létige, amely az emberhez való kapcsolatát, viszonyát fejezi ki: folyamatos jelenlétét. Isten nevének megszentelését kommunikatív jelenlétként, találkozásként, „a kegyelem játékként” (151) írja le, amely a liturgia terében valósul meg Isten és ember között.

Az ötödik fejezet úgy mutatja be a liturgiát, mint időzést Isten dicsőségének vonzásterében. Isten dicsőségét leginkább az esztétika által látja kifejezhetőnek, éppen ezért értekezik részletesen „a hit esztétikájáról” (169), amely értelemben a Szép „Isten ingyenes kisugárzásának láthatóságát” (172) jelenti. Ez a Szép ugyanis nem azt jelenti, amire elsőre gondolnánk, ez nem profán szép. Funkciója, hogy minden érzékünket megragadva olyasmit közvetítsen az embernek, amelyet pusztán szavakkal nem lehetne megtapasztalhatóvá tenni. Nem az a célja, hogy esztétikai éhségünket, szomjunktat kielégítse, éppen ellenkezőleg, hogy még jobban „stimulálja, felpendítse, fokozza” (175). A szerző a Szép eszkatologikus távlatára is utal: mindaz, ami majd bekövetkezik Teremtő és teremtmény kapcsolatában, azt a Szép által az ember nyelvére fordítja, jelenére „transzponálja” (176). A liturgia tehát ilyen értelemben esztétikus.

Az utolsó fejezet méltó zárása a felépített koncepciónak, itt ugyanis a szerző a liturgiát úgy határozza meg, mint a teremtes „záróakkordjának” „előjátékát”. Abból indul ki, hogy Isten az embert saját képmására teremtette, ami azt jelenti, hogy kész kapcsolatba lépni vele, beszélgetőpartnerként áll előtte, vagyis az ember nemcsak hallgatja Istent, hanem

dinamikus párbeszédet folytat vele. A fejezet mondhatni krisztusközpontú, ugyanis Jézus Krisztust állítja elénk, aki a megtestesülés által megvalósította a tökéletes istenképiséget. Ugyanakkor azt is kiemeli a teremtés összefüggésében, hogy „a teremtés, amelynek integráns részei vagyunk, üdvösségtörténetünk »porondja«” (197), olyan közvetítő közeg, amely által magát a Teremtőt tapasztaljuk meg. Mindez pedig láthatóvá válik a liturgiában: a Teremtő előtt áll képmásaként a teremtmény, a szentségek és szimbólumok által valóban érzékelhetővé válik jelenléte, akivel így a teremtmény dinamikus párbeszédbe kezdhet.

Díósi Dávid munkája valóban pontos körüljárása a liturgiateológia legfontosabb mozzanatainak. Egyszerre mondható tankönyvnek, szakkönyvnek vagy éppen lelki olvasmánynak. Tankönyv, hiszen érthetően, szisztematikusan tekinti végig a felvetett témákat. Szakkönyv, mert – ahogy Fehérváry Örs Jákó OSB fogalmaz az előszóban – „tiszteletet parancsolóan széles szakirodalmi háttérrel és szellemi nyitottsággal értekeznek a keresztyén istentisztelet lényegéről”. Kétségtelenül értékes kötetnek számít a magyar liturgikai, liturgiateológiai szakirodalomban. Végül pedig abban az értelemben mondható lelki olvasmánynak is, mert nyelvezete, olykor lírainak mondható megfogalmazásai olyan érzékletessé teszik mondanóját, amely által az olvasó komolyan elgondolkodhat azon, mekkora súlya van a liturgiának, milyen fontos közege ez az Istennel való találkozásnak.

DIÓSI DÁVID



Bepillantás
a liturgiатеológiába



ST TH TR