16 (2013/1) ISSN 1582 – 0661

Studia Theologica Transsylvaniensia

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kar Pasztorál-teológia Intézetének folyóirata

16/1

Tartalom

Marton József
Márton Áron és a 2. vatikáni zsinat

Jakubinyi György
Lászai János

Nemes István
A vallásügyi kérdés az erdélyi politikai életben a reformkorban

Kovács F. Zsolt
Magyarázom a magyarázhatatlant
Időszerű katolikus Biblia-értelmezés

Mărgulescu Cotiso
„Százötvenhárom nagy hal"
A 153-as szám értelme a Jn 21,11-ben

Székely Dénes
Jézus rejtett öntudata

Kolozsvár – Gyulafehérvár
2013

Studia Theologica Transsylvaniensia

XVI. évfolyam 1. szám
2013

Kolozsvár – Gyulafehérvár

Studia Theologica Transsylvaniensia
A Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kar
Pasztorál-teológia Intézetének folyóirata – XVI. évfolyam, 2013/1. szám

Szerkesztőség címe:
Institutul Teologic Romano-Catolic,
RO – 510010 Alba Iulia, str. Gabriel Bethlen, nr. 3.
Tel.: +40 / 258–811688
E-mail: diosidavid@yahoo.de
www.seminarium.ro

Szerkesztők: Dr. Marton József
Dr. Diósi Dávid

Szerkesztőbizottság: (Editorial Board)
Dr. Peter Schallenberg – Paderborn
Dr. Oláh Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Bara Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Alexandru Boboc – Bukarest
Dr. Ecsedy Judit – Budapest
Dr. Madas Edit – Budapest
Dr. Havas László – Debrecen
Dr. Ferenczi Sándor – Gyulafehérvár
Dr. Orbán Szabolcs OFM – Gyulafehérvár

Szaklektorok: (Advisory Board)
Dr. Brendan Leahy – Maynooth
Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg
Dr. Stefan Tobler – Nagyszeben
Dr. Vizkelety András – Budapest
Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár
Dr. Kovács F. Zsolt – Nagyvárad
Dr. Peter Sedlák – Kassa
Dr. Lukács Róbert – Gyulafehérvár
Dr. László László – Ottawa

ISSN 1582 – 0661
© STUDIA THEOLOGICA TRANSSYLVANIENSIA – GYULAFEHÉRVÁR
Megjelent: 2013
Alak: 61x86/11

Tartalom

Marton József
Márton Áron és a 2. vatikáni zsinat
7

Jakubinyi György
Lászai János
31

Nemes István
A vallásügyi kérdés az erdélyi politikai életben a reformkorban
39

Kovács F. Zsolt
Magyarázom a magyarázhatatlant
Időszerű katolikus Biblia-értelmezés
71

Mărgulescu Cotiso
„Százötvenhárom nagy hal"
A 153-as szám értelme a Jn 21,11-ben
101

Székely Dénes
Jézus rejtett öntudata
119

Szemle
137

Marton József

Márton Áron és a 2. vatikáni zsinat

Zusammenfassung: Bischof Áron Márton konnte an dem 2. Vatikanischen Konzil nicht teilnehmen. In den Jahren des Konzils befand sich im Hausarrest. Er hatte jedoch von seinem Bischofssitz die Arbeit des Konzils mit wachen Augen beobachtet, seine Lehre verinnerlicht und umgesetzt. Er konnte in seiner Diözese trotz der äußerst schwierigen politischen Lage eine rechte konziliare Atmosphäre schaffen. Die folgende Studie möchte diese Zeit unter die Lupe nehmen und näher untersuchen.
Schlüsselbegriffe: Áron Márton, 2. Vatikanische Konzil, Kommunismus.

Az erdélyi egyházmegyékben a 2. vatikáni zsinat alatt és az azt követő időszakban, a kommunista rezsim végnapjáig, csak egy megyéspüspök működhetett: Márton Áron 1980-ig, és dr. Jakab Antal 1980–1990 között. A Szentszék 1948-ban kénytelen volt tudomásul venni a kommunista hatalom által kierőszakolt állapotot, az erdélyi püspökségek állami egyesítését s képviselőjeként a gyulafehérvári főpásztort tekintette hivatalos közvetítőnek az állami hatóságok felé.

Márton Áron börtönből való szabadulása után 180 fokos fordulat következett be az államiak hozzáállásában.[1] Mert a püspök következetes és egyházias álláspontja nem tetszett a kormánynak, ezért a hozzá tartozó – főesperességgé leminősített (*primprotopop independent de coordinare*) – püspökségeket (Szatmár–Várad, Temesvár) igyekeztek befolyásától mentesíteni, eltávolítani, illetve kormányzóikat néha-néha szembeállítani

[1] Ld. bővebben Marton József: *Márton Áron szabadulása*. In: Studia Theologhica Transsylvaniensia 14/2 (2011) 288–289.

vele. Az állami hatóságok kifejezetten favorizálták Várad, Szatmár, Temesvár úgymond „főespereseit" (ordinariusait / vikáriusait), ennek ellenében nem kis árat kértek, egyik-másiktól a lojalitáson túllépő együttműködést. Mindezekből nyilvánvaló, hogy a romániai katolikus egyházmegyékből kik és milyen feltételek mellett juthattak ki a 2. vatikáni zsinatra.

Az állami hatóságok engedélyével Romániából négy papi méltóság vehetett részt szakértőként (*peritus*) a zsinaton: 1964-ben Francisc Augustin, a bukaresti érsekség kanonokja és Pakocs Károly szatmári kanonok, 1965-ben Hosszú László nagyváradi vikárius és Petru Pleşca iaşi-i egyházmegyei kormányzó. Merek úgy fogalmazni: a résztvevők fele Márton Áron ellenében!

Márton Áron, valamint Alexandru Rusu máramarosi és Iuliu Hossu szamosújvár-kolozsvári görögkatolikus püspökök zsinati székei a Szent Péter templomban üresen maradtak. Bár mind a négy ülésszakra meghívást kaptak, egyiken sem vehettek részt. A görögkatolikus püspökök börtönben voltak, Márton Áron pedig a börtönt követően, 1957-től – meghatározatlan időre – szobafogságra kényszerítve. Palotafogságára való ítélésében főleg az volt a megalázó, hogy – demokráciaellenes magatartására hivatkozva – rendszerint évenként jelentették be meghatározatlan időre annak meghosszabbítását. A 2. vatikáni zsinat ideje alatt tehát mindvégig érvényben volt a kényszerlakhelyi büntetése. Márton Áron (aki különben a börtönben sem kérte büntetésének elengedését) külön kéréssel nem óhajtott belemenni egy kockázatos kezdeményezésbe, egyszer sem kért kiutazási engedélyt a zsinatra.

*

A romániai latin főpapok zsinaton való részvételének kérdésére a választ a kommunista rezsim és az annak egészében alárendelt

ortodox egyház hozzáállásában találjuk meg. A zsinat kifejezetten izgatta a román kormányt és az ortodox egyházat. Amikor XXIII. János pápa meghirdette a 2. vatikáni zsinatot, a média azonnal lereagálta gúnyolódás szintjén: az újságírók a „nyugtalan klerikális vezető körök" kezdeményezését Szent Péter süllyedező hajójának megmentésére tett erőfeszítésnek minősítették.[2]

De azért a hivatalos állami szervek nem viszonyultak közömbösen, megtették a szükséges lépéseket. Iustin Moisescu moldovai metropolita (rangban a pátriárkát követő főpap) vezetésével tekintélyes püspöki küldöttséggel vettek részt a három rodoszi ortodox konferencián (1961. aug. 30, 1963. szept. 26–29., 1964. okt. 1.). Ezeken Athenagorász konstantinápolyi pátriárka a dialógust és a zsinaton való részvételt szorgalmazó álláspontjával szemben mindhárom alkalommal a román püspökök kifejezetten gáncsoskodtak. Még a párbeszéd elkezdését is ellenezték, magatartásukkal hűségesen képviselték a vallásügyosztály (*Departamentul Cultelor*) álláspontját. Hallani sem akartak a zsinaton való megfigyelői státusukról. Az 1964-es rodoszi pán-ortodox konferencián VI. Pál pápa *Ecclesiam suam* (1964. aug. 6.) enciklikáját tudatosan félremagyarázták. Szerintük a pápa az ortodox egyházat nem ismeri el egyenrangúnak a katolikusokkal. Ezért arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a párbeszéd elkezdésénél is meg kell várni a zsinati munkálatok befejezését és annak végső döntéseit.

Athenagorasz pátriárka mindvégig odafigyelt a román ortodox hierarchia érzékenységére. Pl. a VI. Pál pápával esedékes jeruzsálemi találkozója (1964. jan. 5/6) előtt konzultált a bukaresti pátriárkával. A román szent szinódus az esedékes találkozót Arhenagorász személyes kezdeményezésének nyilvánította,

[2] Vö. LAKATOS András: *Extra omnes! Külföldi lapszemle a vatikáni zsinat előestéjén.* In. Előre 1962. október 11.

és merev álláspontjukat meg is fogalmazták; szerintük egyetlen ortodox autokephal egyházfő sem kezdeményezhet dialógust a pápával a többi autokephal egyház beleegyezése nélkül.

A román kormány nyomására a Szent Szinódus mindvégig kitartott várakozó és támadó álláspontja mellett. Nem meglepő, hogy az autokephal ortodox egyházak közül csak a román ortodoxok képviselői hiányoztak a 2. vatikáni zsinatról.[3] A Szentszék részéről kezdeményezett mindenfajta közeledést olybá vettek.

A román külügyminisztérium viszont másként viszonyult a 2. vatikáni zsinathoz, mint a vallásügyosztály nyomása alatt álló ortodox egyház. A nyugati nagyhatalmak felé presztízs-kérdésnek tekintették a romániai jelenlétet. Álláspontjuk: ha az ortodox klérus egyértelműen elzárkózott, akkor – a „vallásszabadság" igazolása érdekében – legalább a római katolikusok által legyen képviselve az ország.

A zsinatra meghívott római katolikus gyulafehérvári püspökre külön odafigyeltek. Tudták, hogy Márton Áron az egyetlen feljogosított püspök az országban, aki meghívót is kapott a zsinatra. De Márton Áron 1962-ben (mint palotafogoly) nem volt hajlandó a hatóságok külön kegyét kérni a kiutazáshoz. Találgatásokra vagyunk utalva ebben a kérdésben. Legvalószínűbb feltételezés: ha kérte volna a kényszerlakhelyi büntetésének feloldását és kiutazási engedélyét, talán megkapta volna, azért is, hogy szabaduljanak tőle – esetleg visszajövetelét akadályozták volna meg.

A gyulafehérvári főpásztor és Erdély hívő népe Rómától, a zsinat székhelyétől fizikailag távol ugyan, de lélekben mindvégig jelen volt. A 21. egyetemes zsinat megnyitása előtt Márton Áron körlevelet bocsátott ki, melyben felhívta a hívek figyelmét,

[3] Vö. Bozgan, Ovidiu: *Cronica unui eşec previzibil. România şi Sfântulu Scaun în epoca pontificatului lui Paul al VI-lea (1963–1978).* Bucureşti 2004. 114–132.

hogy „*Szentséges Atyánk szándékát és a zsinat munkáját imánkkal kívánjuk támogatni*".[4] Elrendelte, hogy f. év október 11-én, csütörtökön éjfélkor minden plébániatemplomban szentmisét mondjanak az egyetemes zsinat megnyitása alkalmából. Papjaitól kérte, hogy „*ismertessék a nagy nap jelentőségét, s híveikkel együtt buzgón imádkozzanak, hogy a zsinati atyák, a Szentlélek segítségével, üdvös határozatokat hozzanak az Anyaszentegyház és az egész emberiség javára*".[5]

A zsinattól távolmaradt püspök helyi szinten a hatóságokkal tovább vívta küzdelmét egyháza és népe érdekében. Otthonmaradásának jelentősége kétségbevonhatatlan. 1963 márciusában a vallásügyosztály elnöke, Dumitru Dogaru provokatív módon felszólítja Márton Áront, hogy anyagilag támogassa a békemozgalmat. A püspök válaszlevelében határozottan nemet mond a felkérésnek, mert „*a katolikus egyház jelenlegi helyzete sem mondható békésnek.*" Felsorolja a sérelmes pontokat, melyek a romániai katolikus egyház akkori helyzetéről árulkodnak: „*a püspök szabad mozgásában korlátozva van; papok és hívek lelkiismereti kényszernek vannak kitéve; a papokat akadályozzák egyik legsúlyosabb kötelességük teljesítésében, a hitoktatásban; az iskolákban a növedékeket büntetik, ha hitoktatáson vagy az istentiszteleteken részt vesznek; a felnőtteket ugyanezért munkahelyeiken vonják felelősségre. Legutóbb egyházunk fejének, a római pápának ítélték oda a »Békéért és humanizmusért« c. nemzetközi békedíjat, de ha ugyancsak a Pápa levelet küld a mi címünkre, azt mi nem kapjuk meg, s hivatalos közlönyét is 1948-ban olvashattuk utoljára.*" De levelében nem áll meg a sérelmek sorjázásánál, hanem az igazi vallásszabadságról értekezik: „*Mi úgy véljük, hogy a béke osztha-tatlan, s erősen meg vagyunk győződve, hogy a békemozgalom és a*

[4] GYULAFEHÉRVÁRI ÉRSEKI LEVÉLTÁR (GYÉL): Num. 1171–1962. 09. 29.
[5] GYÉL: Num. 1225–1962. 10. 4.

népek békés együttélésének magasztos eszméje jelentős mértékben közelebb jutna a megvalósuláshoz, ha szabadon követnék lelkiismeretük szavát, és szabadon gyakorolhatnák vallási kötelességeiket azok az állampolgárok, akik istenhithez ragaszkodnak".[6]

A vallásügyosztály elnöke a levélváltás után alattomos úton kívánja Márton Áron tekintélyét lejárattatni. 1963. szeptember 17-én felkéri Francisc Augustin bukaresti kanonokot, hogy tegyen jelentést a Szentszéknek Márton Áron püspök destruktív magatartásáról, és ugyanakkor hozza a Vatikán illetékeseinek tudomására, hogy amennyiben őt mint bukaresti főegyházmegye kormányzóját meghívják a zsinatra, megkapja a kiutazási engedélyt.

Dumitru Dogaru elnököt továbbra sem hagyja nyugton a gyulafehérvári püspöknek a rezsim irányában tanúsított passzív, de következetesen egyházhű magatartása. Augustin megbízását követően egy hónapra (1963. okt. 12.) Dogaru a következőket írja jegyzetében: „*Márton Áron obstrukcionista magatartásával akarja felhívni a nemzetközi közvélemény figyelmét a romániai katolikusok helyzetére; provokációjával elindít egy olyan újságkampányt, amely a romániai katolikusokat negatívan befolyásolja, éspedig fokozza a katolikusok vallásos életét és a fiatalok katekizálását; nőni fog a katolikusok részvétele a vallásos megnyilvánulásokon és a speciális zarándoklatokon*".[7]

Ugyanekkor a külügyminisztérium más álláspontot képvisel; a vallásügyosztály elnökének álláspontjától eltérően azt latolgatják, hogy a román kormány katolicizmussal szembeni merev magatartása hátrányos üzenetet hordoz külföld felé. Pl. Gheorghe Macovescu miniszterhelyettes levélben tárja fel a kialakult hely-

[6] Márton Áron 1963. március 20-án kelt levele Dumitru Dogaru elnökhöz. In Gyél/ Márton Áron Múzeum dos. 27. sz. 13.

[7] ASSC. Notă din 12 octombrie 1963, s/Dumitru Dogaru. Idézi Bozgan: *Cronica unui eşec privizibil.* 143.

zetet, Josip Slipyj ukrán bíborossal példázódva, akit a szovjetek – a kibékülés gesztusaként – kiengedtek Rómába. De szerinte is a végső döntés meghozatala előtt a Vatikánnal egy nem hivatalos kapcsolatfelvételt kellene kezdeményezni, melyen pontosítanák a feltételeket a zsinaton való részvételhez.[8]

1964-ben Bukarestnek ismét gondot jelentett a zsinat. Giovanni Cicognani bíboros Márton Áronhoz címezve 1964. febr. 14-én meghívót küldött Konrad Kernweis temesvári ordináriusnak. Márton püspök örömmel továbbítja Kernweis ordináriusnak a Szentszék levelét. Gratulál, hogy Őszentsége a folyamatban lévő zsinat szakértői közé választotta, és peritusi feladatához Isten segítségét kéri.[9]

Ezzel egyidőben az állami hatóságok ismét tapogatóznak Márton Áron hozzáállása felől: vajon hajlandó lenne-e kiutazni a zsinatra? A gyulafehérvári püspök 1964. május 6-i levelében közölte Dogaru elnökkel, hogy ismételten visszautasítja a zsinati meghívást, arra hivatkozva, hogy „*amíg egyházmegyéjéből 17 pap és 14 ferences pap börtönben van, ő nem vehet részt a zsinaton*".[10] (Túlzás viszont, illetve meg nem alapozott állítás Szőke János *Márton Áron* című könyvének az a kitétele, hogy Márton Áront „a kormány felszólította, hogy menjen Rómába, ő azonban visszautasította azzal érvelve, hogy amíg fel nem oldják kényszerlakhelyét, nem megy".[11]) Egy ügynöki (Bartha Ignác

[8] Dosar Consiliul de Ministri/1963–1964, George Macovescu către Dumitru Dogaru, 30 octombrie 1963, f. 271. Idézi BOZGAN: *Cronica unui eşec privizibil.* 144.

[9] GYÉL: Num. 475–1964.

[10] Dosar MAI, vol. II/1964, Informare din 1964. Idézi BOZGAN, Ovidiu: *Cronica unui eşec previzibil.* 144.

[11] Életrajzírói közül vannak, akik ezt a döntését attól való félelmével indokolják, hogy a hatóságok meg akartak volna szabadulni tőle. Ld. SZŐKE János: *Márton Áron.* Nyíregyháza 1990. 162.

ügyvéd, 1963. okt. 10.) jelentésből egyértelműen kihámozhatjuk, hogy „*a minisztérium jóváhagyta volna a püspök római utazását, ha kéri*". Továbbá Márton Áron azt is tekintetbe vette, hogy „*fiai [papjai] még mindig fogságban vannak*, és az esetleges római jelenlétével *a nagyvilág felé a Romániában nem létező vallásszabadságot igazolta volna*".[12]

1964 nyarán a vallásügyosztály is magáévá tette a külügyminisztérium álláspontját. Eldöntötték, hogy legalább egy római katolikus reprezentánst kiengednek a 2. vatikáni zsinatra, de a meghívott Konrad Kernweis ordinárius neve, aki Márton Áron vonalát követte, nem jöhet szóba.[13] Ezzel a helyzet egyelőre blokkolódott. Cicognani bíboros újbóli próbálkozása diplomatikus: a meghívottak listáját minden egyházmegyére kiterjeszti, a görögkatolikus főpapokat is beleértve. Meghívót kapnak a kommunista hatóságok előtt elfogadott és ellenszenves klerikusok egyaránt: Márton Áron Gyulafehérvárról, Francisc Augustin Bukarestből, Petru Pleşca Iaşi-ból, Szatmárról: Czumbel Lajos szatmári ordinárius és Pakocs Károly kanonok, Kondrad Kernweis temesvári ordinárius, Schriffert Béla nagyváradi kanonok, Iuliu Hossu szamosújvár-kolozsvári görögkatolikus püspök (Căldăruşani-ban kényszerlakhelyen), Alexandru Rusu máramarosi görögkatolikus (börtönben meghalt már 1963-ban). A vallásügyosztály elnöke a Szentszék meghívottjai közül csak néhány személyt javasol a zsinat harmadik ülésszakára. Végül megfelelő instrukciókkal ellátva Francisc Augustin és Pakocs Károly kanonokoknak engedélyezik a római utat (1964. okt. 15-én).

[12] Dr. Bartha Ignác, a kolozsvári római katolikus Szent Mihály plébánia jogtanácsosa, „Bărbosu" álnév alatt tette a tájékoztató jelentéseit. Ld. Puskás Lajos: *Más jövőt álmodtam*. Charta Kiadó. Sepsiszentgyörgy. 2008. 91–92.

[13] ASSC. Notă din 12 august 1964, s/Dumitru Dogaru. Ld. Bozgan: *Cronica unui episcop privizibil*. 145.

A Vatikánban mindkettőjüket fogadja a Rendkívüli Egyházi Ügyek Kongregeciójának[14] altitkára, Agostino Casaroli.[15]

A tárgyaláson – Casaroli kezdeményezésére – szót ejtenek a romániai katolikus egyház helyzetéről, különös tekintettel Márton Áronra. A két katolikus pap a kormány által szuggerált álláspontot képviselte. A kihallgatásokon motorikusan szajkózták: Romániában vallásszabadság van, a hívek hitüket gyakorolhatják, a hitoktatást a papok szabadon végezhetik, a templomok és egyházi épületek jó állapotban vannak stb.[16] Nyilván érveléseikkel nem győzték meg a Szentszék hivatalnokait, de szembesítették őket a Romániával való esetleges diplomáciai kapcsolatfelvétel nehézségeire.

A következő évben (1965) az állami hatóságok nem gördítettek akadályt az általuk is favorizált zsinatra kiutazó kato-

[14] A Rendkívüli Egyházi Ügyek Szent Kongregációját (*S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*) VII. Piusz pápa 1814-ben alapította. X. Szent Piusz pápa 1908-ban az Államtitkárságot három szekcióra osztotta: az első lett a nevezett Kongregáció. VI. Pál pápa 1967-ben ennek a *kongregáció*nak új nevet ad és *tanács* rangja lesz: *Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa* (Az Egyház Közügyeinek a Tanácsa). Ugyanakkor függetleníti az Államtitkárságtól. II. Boldog János Pál pápa 1988-ban megreformálta az Államtitkárságot: két szekcióra osztja: *Sezione degli Affari Generali* (Általános Ügyek) és *Sezione dei Rapporti con gli Stati* (Kapcsolatok az államokkal). Ebbe a második szekcióba olvasztották be az előbbi Tanácsot. Ez a beosztás van érvényben ma. Ld. *Note storiche, Segreteria di Stato,* in: *Annuario Pontificio 2012,* LEVaticana 2012, 1820–1821.

[15] *Agostino Casaroli* (sz. Castel San Giovanni, Piacenza, 1914. 11. 24.– †Róma, 1998. 6. 9.). A Rendkívüli Egyházi Ügyek Kongregációjának altitkára volt 1961. február 24-től, majd titkára 1967–1979 között, az Államtitkárság helyettes államtitkára 1979. április 28-tól 1979. június 1-jéig. 1979. június 30-tól bíboros. Az Államtitkárság államtitkára 1979. június 1-jétől 1990. december 1-jéig, amikor lemondott.

[16] ASSC. Raport despre călătoria la Roma a Monseniorilor Francisc Augustin si Carol Pakocs, s/Francisc Augustin. Ld. BOZGAN: *Cronica unui eşec privizibil.* 146–147.

likus papok utazása elé. A – bevett feltételek mellett – Hosszú László nagyváradi vikárius és Petru Pleşca iaşi-i egyházmegyei kormányzó kapott engedélyt a zsinaton való részvételre. Hosszú László öt alkalommal találkozott Agostino Casarolival és másokkal, többek között VI. Pál pápával (1966. jan. 12.) is. Ő is beszámolt a romániai katolikus egyház kielégítő helyzetéről, a hatóságok elvárásainak megfelelően bizonyítva a „vallásszabadságot." Védelmébe vette Petru Pleşca és Francisc Augustin papi méltóságokat, s a róluk formált vatikáni jellemzést rágalomnak minősítette. Érvelései nem voltak hiábavalóak. Petru Pleşcát a román kormány hallgatólagos beleegyezésével és megelégedésére VI. Pál pápa meghagyva a jászvásári *ordinarius substitutus*-i joghatóságát, 1965. december 4-én Voli c. püspökévé nevezte ki, s másfél hét múlva, 1965. december 16-án Carlo Confalonieri bíboros, a S. Congregatio Consistorialis titkára püspökké szentelte a Sixtina kápolnában.

De Hosszú vikárius egészen másképpen vélekedett Márton Áronról. Megítélése szerint Márton Áron szolgálata semmi jót nem jelent a romániai katolikus egyháznak, mivel a hatóságok szemében nagy szálka, és miatta kerül hátrányba a katolicizmus. Okosabb lenne, ha a pápa nyugdíjazná a gyulafehérvári püspököt, és helyette a püspöki széket más nyerné el.[17]

Hosszú László római nyilatkozataival eleget tett a vallásügyosztály által diktált kérelmeknek és elvárásoknak. A későbbi fejleményekből is megállapítható, hogy római szolgálatát Bukarestben megelégedve nyugtázták. Egyházmegyéjének kormányzását zökkenőmentesen – a hatóságok elvárásainak megfelelően – vé-

[17] Arhivele Secretariatului de Stat pentru Culte (ASSC), Dosar personal Ladislau Hosszu. Notă din 22 ianuarie 1966. Idézi Bozgan: *Cronica unui eşec privizibil.* 153.

gezhette, nem gördítettek elébe akadályt, mint a „rebelis" Márton Áron püspök elé.

*

Márton Áron *nem fogadta el a római utazás lehetőségét* – olvashatjuk Fejérdy András *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat 1959–1965.* c. könyvében.[18] De a zsinatot székhelyéről figyelmesen követte, tanítását magáévá tette és intézkedéseit végrehajtotta. Egyházmegyéjében igazi zsinati hangulatot teremtett a zsinat befejezése alkalmából kiadott körlevelével. Szándéka az volt, hogy a zsinat ünnepélyes bezárását megelőző három nap lelkipásztorok és hívek együtt kérjék a Szentlélek segítségét a zsinati határozatok végrehajtásához. Ezért minden szentmise után imádkozzanak a Szentlélek hét ajándékáért. Előírta: december 8-án, Szeplőtelen Fogantatás ünnepén a szentmisén prédikáció szóljon a zsinat munkájáról és jelentőségéről, „*buzdítva a híveket, hogy a határozatok végrehajtásában támogassák az egyházi elöljárókat, főleg azzal, hogy igaz keresztény életre törekszenek az evangélium szellemében*".

Márton püspök kifejezetten értékelte a zsinatot. Körleveléből olvashatjuk: „*A zsinat az isteni tanítás számos pontjának a megvilágításával, vallásgyakorlati és fegyelmi bölcs intézkedéseivel, ünnepélyes állásfoglalásaival és nyilatkozataival az egyházi és vallási élet megújulását indította el, de hozzájárul az emberi értékek védelméhez, az emberi problémák megfelelő megoldásához*

[18] Klempa Sándor veszprémi apostoli kormányzónak 1965-ben – az ügynökjelentések alapján –, amikor megkérdezte Márton Áront, hogy miért nem megy a zsinatra, többek között ezeket mondta: *Mert ott csak rosszat tudnék mondani önökről.* Ld. FEJÉRDY András: *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat 1959–1965.* Társadalmi és művelődéstörténeti tanulmányok. Budapest 2011. 144.

is az evangélium fényében".[19] Ő maga a zsinat záróünnepségével egy időben a gyulafehérvári székesegyházban szentmisét celebrált. Szentbeszédében ismertette a zsinat munkálatait és főbb okmányait. Szerinte „*az Egyház tudomásul vette az adott történelmi helyzetet, és bátran a zsinat napirendjére tűzte a legsúlyosabb és legkényesebb kérdéseket. Sorra vette és imponáló őszinteséggel, nem egyszer éles önbírálattal boncolgatta azokat, és tiszteletet-parancsoló felelősségtudattal hozta meg határozatait...*" Érdemes tovább idézni a püspök ünnepi beszédéből, mert gondolataiból megállapíthatjuk, hogy Márton Áron együtt lélegzett a zsinati atyákkal: a zsinat „*munkája közben egyik szemét a világra függesztette, a másikkal pedig Krisztusra figyelt, hogy csak azt mondja és tegye, amit isteni Alapítója vár az Egyháztól. Az Egyház meg akar újulni, olyan értelemben, hogy minél jobban megértse a világot. Közelebb akar jutni a világhoz, nem azért, hogy hozzá hasonuljon, hanem azért, hogy közelről és a világ nyelvén mondhassa a világ fülébe Krisztus igazságait. Mozgósítani akarja erőit, minden erejét, hogy a saját életében felragyogtassa és a célja-vesztett világnak megmutassa az örök eszményt, Jézus Krisztus arcát. Nem uralkodni akar, hanem szolgálni...*" Beszédének végén megállapítja: „*A zsinat munkáját befejezte. Most következik a végrehajtás, a határozatok valóra váltása, az Egyház missziójának teljesítése a mai világban. Kezdjük a végrehajtást magunkon.*"[20]

*

Romániában, s ezen belül Erdélyben a zsinati határozatok végrehajtása viszont számos akadályba ütközött. Az *állami ha-*

[19] Gyél: Num. 2185–1965.

[20] Gyél/ Márton Áron Múzeum. dos. 16. sz. 3. Közzétéve: *Márton Áron írssai és beszédei II. kt.* (Szerk. Marton J.) Gyulafehérvár 1997. 91–92.

tóságok rosszallóan nézték a zsinat által szorgalmazott elveket. A vallásügyosztály megítélése szerint *a zsinat munkálatainak során egyre világosabbá vált, hogy a Vatikán megőrizni kívánja a hagyományos centralista és kizárólagos jellegét.*[21] Ugyanakkor a zsinati okmányokból a Vatikánnak azt a törekvését olvasták ki, *hogy egyre hangsúlyozottabb spirituális hatást kíván gyakorolni az egész társadalomra,* és erősíteni akarja a vallási életet. A liturgikus megújulást a „hívek mozgósításának", a prédikációk szorgalmazását pedig a „keresztények felvértezésének" minősítették. A *világiak apostolkodásáról* (*AA*) szóló határozatban prozelitizmusra való bíztatást véltek felfedezni. Szerintük az *Apostolicam actuositatem „nemcsak a római katolikus hívek vonzásának terve, hanem egy átfogó és aprólékosan előkészített program a római katolikus egyház nagyobb befolyásának érvényesítésére, mely világosan megfogalmazza a materializmussal és az új társadalmi renddel szembeni ellenségeskedését; és misztifikálva a dolgokat azt állítja: egyedül a vallási ideológia felel meg a társadalmi jólétnek és fejlődésnek".*[22]

A vallásszabadságról szóló határozat (*Dignitas humanae*) kapcsán a vallásügyosztály elemzői azt írták: *„a római katolikus egyház nemcsak vallási téren követeli magának a felsőbbséget, hanem társadalmi szinten is; követelésekkel lép fel az államokkal szemben, például hogy támogassák a vallásszabadságot és segítsék elő a katolikus egyház küldetését".*[23]

---

[21] ASSC, *Acțiuni organizate de peste hotare având ca obiectiv intensificarea vieții religioase în țara noastră,* 1966. Idézi BOZGAN: *Cronica unui eșec previzibil.* 244.

[22] ASSC, *Noile tendințe ale Vaticanului de intensificare a vieții religioase.* Ld. BOZGAN: i. m. 245.

[23] ASSC, Dosar Consiliul de Miniștri, II/1867, Notă informativă din 22 aprilie 1966. Idézi BOZGAN: uo.

A jelentések arról is beszámolnak, hogy a vallásügyosztály által foganatosított intézkedések sikerrel fogják megakadályozni a zsinat határozatainak gyakorlatba ültetését, elsősorban azokét, amelyek ellenkeznek az állam felekezeti politikájával.[24]

Az állami hatóságok gáncsoskodása mellett akadálynak tekinthető továbbá, hogy a zsinati dokumentumok később jutottak el az erdélyi klérushoz, a laikusokról nem is beszélve. De minden nehézség ellenére a 2. vatikáni zsinat az erdélyi egyházmegyékben nem maradt tabutéma. Állami szinten is következményekkel járt. A rezsim engedett merevségéből. A Rómába kijutó papokon keresztül a külügyminisztérium és a vallásügyosztály felvette a diplomáciai kapcsolatot a Vatikánnal. De a két évtizedet kitevő tárgyalások igen csekély eredménnyel végződtek. A romániai katolikus egyház továbbra is *ex lex* állapotban működött 1990-ig.

*

1965-ben Románia vezetésében jelentős változás történt: március 19-én meghalt Gheorghe Gheorghiu Dej, és a Román Munkáspárt (július 24-től Román Kommunista Párt) Központi Bizottsága tagjai Nicolae Ceauşescut főtitkárává s az Államtanács elnökévé választották. A katolikus egyház felé a pozitív váltás egyelőre váratott magára. A Minisztertanács eldöntötte (1965. május 3.): nem kezdeményez tárgyalásokat a Vatikánnal, de árgus szemmel figyelte a vatikáni eseményeket.[25] Pl. amikor meg-

[24] ASSC, *Acţiuni organizate de peste hotare având ca obiectiv intensificarea vieţii religioase în ţara noastră*, 1966, Ld. Bozgan: 244.

[25] A döntést megelőzte a szalvatoriánus rendfőnök látogatása Romániában, aki a Vatikán tárgyalásai szándékát közvetítette a hatóságok felé. Erre reagálva a Külügyminisztérium és a Vallásügyi Osztály kifejtette, hogy Románia nem írhat alá semmilyen egyezményt a Vatikánnal, mert azzal a katolikus egyház kedvező helyzetbe kerülne. Ld. AMAER, Vatican 220/1965,

jelent VI. Pál pápa *Populorum progressio* enciklikája (1967. március 26.), azt a román kormány gyanakodva értelmezte. Szerintük a Vatikánnak az a politikája, hogy visszahódítsa az elveszített terét, amit azzal a látszattal tesz, hogy az egyház az elnyomott és kizsákmányolt tömegek mellett áll, s amikor támogatja a békére és a társadalmi haladásra való törekvéseket, tulajdonképpen a tömegeket csapja be. A pápa egyetemes joghatóságát pedig a polgárok élete fölötti manipulatív befolyásolásnak mondták: „VI. Pál és az egész propagandista rendszere arra törekszik, hogy fokozatosan visszanyerje a hívek bizalmát, és határtalan engedelmességre bírja őket, még akkor is, ha ez saját szociális és nemzeti érdekeik elhanyagolását jelenti".[26]

1967-ben a kormány mintha álláspontot változtatott volna: a Vatikánnal való kapcsolatfelvételre határozta el magát (1967. május 24.). A Szentszék részéről a fő kezdeményező Agostino Casaroli volt, aki a római román nagykövetnek nagy ígéreteket tett. Többek között késznek mutatkozott arra, hogy az elkezdődő párbeszéd diszkrét, személyes és nem hivatalos lesz.[27] Ennek következtében a Minisztertanács (1967. jún. 22.) jóváhagyta a nem hivatalos és bizalmas kapcsolatok kiépítését a Vatikánnal.

Úgy tűnt, hogy a katolikus egyház helyzete jóra fordul, és a dolgok jó irányba felgyorsulnak. 1968. január 24-én Ion Gheorghe Maurer miniszterelnököt és Corneliu Mănescu külügyminisztert kihallgatáson fogadja a pápa.[28]

Notă a Ministerului Afacerilor Externe şi a Departamentului Cultelor, 27 aprilie 1965. idézi BOZGAN: i. m. 248.

[26] A Secretariatul de Stat pentru Culte (ASSC) levéltára: *VI. Pál pápa – a római katolikus egyház és Vatikán állam fele*, 1968. január, BOZGAN: i. m. 17.

[27] ASSC, Dosar 1967, *Notă de propuneri, 24 mai 1967, s/ George Macovescu, f. 300–304*, ld. BOZGAN: i. m. 248–249.

[28] BOZGAN: i. m. 262.

Márton Áron püspököt feloldják házi fogságának kötelezettsége alól,[29] visszanyeri szabad mozgásterét.[30]

1968. október 29-én megérkezik Romániába az első szentszéki diplomáciai küldöttség: Giovanni Cheli (1918–2013) az Egyházak Közügyeinek tanácsosa[31] Petru Tocănel moldvai származású minorita szerzetes (a Legfőbb Törvényszék tanácsosa) kíséretében.[32] A megbeszéléseken a vallásügyosztály elnöke a katolikus egyház szervezeti és működési szabályzatát szorgalmazta, felkínálva annak lehetőségét, hogy megszerkesztésénél a szentszéki illetékesek együttműködhetnek a helyi egyházi vezetőkkel.[33]

---

[29] Márton Áron 1967. december 16-án kelt körlevelében ismerteti a papsággal a kormány 1967. november 22-én visszavonta az 1957. június 6-án kiadott rendelkezését. Ld. Gyél: Num. 2580–1967.

[30] A Szentszék és a román kormány közeledését, s ezzel párhuzamosan Márton Áron szabad mozgását eredményezte Franz König bíboros romániai látogatása. A bécsi érsek-bíboros Iustinian pátriárka meghívását azzal a feltétellel fogadta el, ha találkozhat Márton Áron püspökkel. A látogatás jelentőségének utólagos méltatását ld. még Marton József: *Franz König bíboros dicsérete* (a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Kara dékánjának laudációja a bíboros díszdoktorrá avatásán). In Keresztény Szó 4/2004. 16–18.

[31] *Giovanni Cheli* (sz. Torino, 1918. 10. 4.– † Róma, 2013. 2. 8.) szentszéki diplomata: 1952–1967: Guatemalában, Spanyolországban, majd Olaszországban az apostoli nunciatúrán hivatalnok, titkár. 1967–1973: az Egyház Közügyeinek Tanácsában nunciatúrai tanácsos rangban Casaroli titkár mellett dolgozik. Ekkor jár Romániában is. 1973–1986: az ENSZ mellett a Szentszék állandó megfigyelője. Közben 1978-ban c. érsek, felszentelt püspök, és az ENSZ mellett akkreditált első apostoli nuncius. 1986–1998 ismét Rómában a Migránsok és Útonlévők Lelkipásztori ellátása Pápai Bizottságának elnökhelyettese, majd 1988-ban ugyanennek a dikasztériumnak, most már Pápai Tanács rangra emelve első elnöke. 1998-ban nyugdíjba vonul, és bíboros lesz.

[32] 1968-ban Cheli kétszer találkozott Márton Áronnal (nov. 1-jén és 5-én).

[33] A látogatásról ld. Bozgan: i. m. 261–270. Cheli még kétszer volt Romániában, 1969 márciusában és 1970 augusztusában, ld. uo. 271–272.

A magas szinten elkezdett tárgyalások nem hoztak megnyugvást a romániai katolikusok számára. A kormány 1970. július 13-án kiadott *szabályozó iratával* a vallásügyosztályt túlzott hatáskörrel ruházta fel,[34] növelve annak önkényeskedését és az egyházak kiszolgáltatottságát. Ebben a húzd meg–ereszd meg kormánypolitikában a vallásügyosztály egyházi kérdésekben több alkalommal a külügyminisztérium fölé kerekedik. Amikor (1970-ben) például a Külügyminisztérium újra javasolja a Vatikánnal való kapcsolatfelvételt (hivatkozva az 1970. évi árvízkor nyújtott vatikáni 120 ezer dollár segélyre is), a kezdeményezést a vallásügyosztály megakadályozza.[35] S ugyanekkor engedélyezik Márton Áron püspök Rómába való utazásait (1969. okt. 11–28 között a püspöki szinóduson, 1970. febr. 24.–márc. 6. között ismét Rómába látogat). A gyulafehérvári püspök 1970-ben kérte

[34] „Felügyeli és ellenőrzi a felekezetek egész tevékenységét, javasolja a Minisztertanácsnak az új püspökségek létrehozását és jóváhagyja azok behatárolását, engedélyezi a felekezetek szervezeteinek és részeinek (egy plébánia) egyszerű létrehozását is, engedélyezi a szerzetesi intézmények létrehozását, a Minisztertanácsnak elismerésre javasolja a felekezetek elöljáróit és a püspökségek vezetőit, elismeri a vezető szerveket és az egyházi méltóságokat (vikáriusok, tanácsosok, esperesek stb.), a klérusba lépő személyeknek megadja a működési engedélyt, jóváhagyja a teológiai iskolák létrehozását és a tanárok működését, felülvigyázza és ellenőrzi a felekezetek közti kapcsolatokat, biztosítja a törvény betartását a felekezeteknek külfölddel való kapcsolattartása terén, megoldja a fizetési gondokat, ellenőrzi a felekezetek ellátását, döntéseket hoz a történelmi emlékművek, a történelmi és művészi értékkel rendelkező kegytárgyak és a levéltárak megőrzésére, jóváhagyja adományok fogadását, biztosítja a kapcsolatot a felekezetek és az állam helyi, valamint központi szerveivel (mindez az 5-ös pontban); kérhet a felekezetektől bármilyen információkat és adatokat, amelyekre szüksége van feladatköre betöltéséhez (6.); felfüggesztheti a felekezet bármely körlevelét, előírását, szabályzatát, amely egyenes módon vagy hatásaiban ellentmond a törvényeknek vagy a statútumoknak, és kötelező útmutatásokat ad a törvénybe lépéshez (7.) Ld. BOZGAN: i. m. 13–15.

[35] Ld. BOZGAN: i.m. 254–256.

először VI. Páltól a felmentését. A pápa ezt a kérését elutasítja (ezt követően még ötször!), de eleget tesz a másik kérésének: hajlandó segédpüspököt kinevezni utódlási joggal.[36]

Közben a kommunista rezsim részéről újabb szigorítások lépnek életbe, éspedig Nicolae Ceauşescu *intézkedésjavaslatai a politikai-ideológiai tevékenység javítására, a párttagok és a dolgozók marxista-leninista nevelésére* (1971. júl. 6.), és rendelkezései az ideológiai, tanulmányi és kulturális intézményekre vonatkozóan (júl. 15.). Mindezek az ateista propaganda kibővítését szolgálták.[37]

1973-ban mégis úgy tűnt, hogy előrelépés lesz a Vatikán és a román kormány kapcsolatában. VI. Pál pápa kihallgatáson fogadta Nicolae Ceauşescut (május 26). De a román pártfőtitkár által képviselt álláspont (lezártnak tekinti a román görögkatolikus kérdést, és a római katolikusok helyzete az állam által is elfogadott statútummal rendezhető)[38] a Szentszék részéről elfogadhatatlan volt és maradt mindvégig. A következő években elkezdődött megbeszéléseken a román diplomaták a Ceauşescu-i álláspontól nem térnek el, s ezért Jan Bukovsky kíséretében Luigi Poggi a keleti országokban sajátos ügyekkel megbízott nuncius romániai tárgyalásai (1973. nov. 24–27.),[39] (1975. jan. 11–25.),[40] (1976. okt. 8–19.) eredménytelenül végződtek. 1976-ban csupán

[36] A püspök hatszor próbálkozott lemondással, míg végül a Szentszék elfogadta. Jakubinyi György érsek szerint Márton Áron élete végén már nem tudta követni a Szentszék keleti politikáját, de mindig engedelmes maradt hozzá. Ld. Jakubinyi György: *Márton Áron püspök és a Szentszék.* In *Keresztény Szó.* 9/2005. 3–4.

[37] Ezek az intézkedések is közrejátszottak abban, hogy 1968–1978 között a katolikusok aránya az országban 6,5%-ról 6%-ra csökkent. A DC vizsgálata alapján Bozgan: i. m. 73.

[38] Ld. Bozgan: i. m. 282.

[39] Poggi első látogatásáról ld. Bozgan: i. m. 283–287.

[40] ASSC, *Dosar vizita lui Luiggi Poggi şi John Bukovsky,* 11–25 ianuarie 1975 alapján ld. Bozgan: i. m. 292–302.

két kisebb engedményt könyvelhetett el a romániai katolikusság: római tanulmányi utak engedélyezését és az *Acta Apostolicae Sedis*, valamint az *Osservatore Romano* behozatalának jogát.[41]

Újabb diplomáciai látogatásra 1977. júliusában (4–16.) került sor. Ez alkalommal a vatikáni küldöttek ígéretet kapnak, hogy a statútum elkészülése után a Szentatya kinevezheti az új püspököket.[42] Ezért az 1977-es (október 5.–12; december 20),[43] 1978-as (június 24–30) és 1979-es (július 9.)[44] megbeszélések a romániai katolikus egyház statútumáról szóltak. De Poggiék hiába mentek el a legvégsőkig, a vallásügyosztály alapelvéből nem engedett: ti. hogy a katolikus egyház működését az állami törvényekkel összhangban kell szabályozni.[45] Tehát nem született meg a katolikus egyház szervezeti és működési szabályzata, de a bizonytalan helyzetben mégis a 2. vatikáni zsinat határozatai Erdélyben ismertté váltak, azoknak szellemiségét és tanítását a papság magáévá tette, s még ha késve is, a zsinati határozatok és intézkedések megvalósultak.

*

A zsinat rendelkezéseinek végrehajtásában meghatározó szerepet a főpásztorok játszottak: Márton Áron, valamint segédpüspöke s utóda, dr. Jakab Antal. Márton Áron temetésén Jakab Antal püspök jogosan mondhatta: Márton Áron *„vállalta és oda-*

[41] ASSC, *Dosar vizita delegației Vaticanului 8–19 octombrie 1976*, BOZGAN: i. m. 302–321.

[42] Ld. BOZGAN: i. m. 311–321.

[43] A dokumentum szövegét ld. BOZGAN: i. m. 405–411.

[44] A dokumentum szövegét, valamint a román fél hozzáfűzött észrevételeit ld. BOZGAN: i. m. 411–426.

[45] A Departament által a Minisztertanácsnak 1980. december 6-án átadott dokumentumot ld. uo. 426–433.

adással teljesítette azokat a feladatokat, amelyeket időközben a II. vatikáni zsinat (Christus Dominus) a püspöknek előír: az egyetemes Egyház gondjaiban való részvétel, saját egyházmegyéjében a tanítás, a hívek megszentelése és kormányzása. Féltő gonddal őrizte a hit és az Egyház egységét, annak fegyelmét. A zsinat kívánsága szerint korszerűen hirdette a mai embernek az örök és változatlan krisztusi tanítást. Különös érzékkel áldotta meg Isten, hogy rámutasson, mennyire megfelel ez a tanítás a mai kor legmagasabb igényeinek és józan belátásának."[46]

Márton Áron különösen két zsinati okmányt kedvelt és népszerűsített: az Egyházról szóló dogmatikus konstitúciót (*LG*) és az Egyház a mai világban lelkipásztori konstitúciót (*GS*). Mindkettőt magyar nyelvre fordította és a kispapoknak tartott előadásain ismertette és kommentálta. Utóbbiból vaskos jegyzet született. De nem állt meg ezeknél, számára mindegyik zsinati okmány fontos volt. Elég csak a prédikációit, az 1965 után elmondott papszentelési és bérmálási beszédeit fellapozni, rájöhetünk arra, hogy mennyire elkötelezettje volt a zsinatnak.

A zsinat befejezését követő évben, amikor VI. Pál pápa meghirdette a rendkívüli jubileumi esztendőt (1966. jan. 1.–máj. 29.),[47] Márton püspök lelkesen csatlakozott a Szentatya kezdeményezéséhez. A jubileumi év kettős célját a következőképpen összegezte: egyrészt, *„hogy hálát adjunk a zsinat alkalmával elért eredményekért, különösen pedig a szellemi és lelki megújulásnak azért az egyetemes vágyáért, mely a zsinat, és a vele kapcsolatos események hatása alatt az egész egyházban érezhető"*; másrészt *„hogy az egyház minden tagja, papok és hívek, felkészüljenek a*

[46] Jakab Antal: *Márton Áron püspök halála.* In: Istenem és mindenem. Száz éve született Jakab Antal. SZIT.–Verbum. Budapest–Kolozsvár 2009. 54.

[47] VI. Pál pápa *Mirificus eventus* kezdetű 1965. december 7-én kelt apostoli konstitúciójával hirdette meg a rendkívüli jubileumi esztendőt.

zsinati határozatok végrehajtására azáltal, hogy a zsinati határozatokat megismerik, és a zsinat legfőbb célkitűzését, a lelki és erkölcsi megújulást elkezdik önmagukon".[48]

A papnevelést az *Optatam totius* papképzésről szóló zsinati határozat szellemében kívánta továbbvinni. 1968-ban új szabályzatot adott a Papneveldének, bevezetve minden tantárgy anyanyelven való oktatását. A tanári kart megbízta, hogy a dekrétum elveinek megfelelően dolgozza ki azok konkrét alkalmazását.[49] Ugyancsak 1968-ban a püspök körlevélben tudatja a papsággal, hogy *Szentséges Atyánk ezt az évet a hit évének nyilvánította.* S mivel „*az Egyház megújulása és a hívek megszentelése nagyrészt a papságtól függ, azért a zsinat nyomatékosan figyelmezteti és ösztönzi a papokat igazi életszentségre és szilárd erényességre*".[50] A gyulafehérvári Hittudományi Főiskolán már 1965-től elkezdik a zsinati dokumentumok feldolgozását.[51]

A zsinat által elindított megújulás a világegyházban zavaró tüneteket is előidézett. Ezek megelőzése érdekében Áron püspök 1971-ben papjainak tudomására hozza VI. Pál pápa az Egyház Püspökeihez intézett apostoli levelét.[52] A Szentatya aggodalmai-

[48] GYÉL: Num. 150–1966.

[49] GYÉL: Num. 1639–1968.

[50] GYÉL: Num. 530–1968.; VI. Pál pápa *Petrum et Paulum* kezdetű 1967. február 22-én kelt apostoli buzdításával (Adhortatio Apostolica) meghirdeti a *hit évét* és *Szent Péter és Szent Pál vértanúságának XIX évszázados évfordulójának jubileumát* (1967. június 29-től 1968. június 29-ig).

[51] JÄGER, Peter: *Hatvanas évek a Gyulafehérvári Teológián.* In: Seminarium Incarnatae Sapientiae. Jubileumi emlékkönyv. Gyulafehérvár 2003. 57.

[52] VI. Pál pápa 1970. december 8-i keltezéssel kibocsátotta a *Quinque iam anni* kezdetű apostoli buzdítást a 2. vatikáni zsinat lezárása ötödik évfordulójára. Isten Szolgája Márton Áron püspök ennek a foglalatát közli papjaival 492-1971. szám alatt az 1971. február 4-én keltezett körlevélben közölt rendelkezésével. Sajnos Márton Áron az apostoli buzdítást levélnek nevezi, s nem adja meg a címet (a kezdő szavakat, a keltezést). Zárójelben azonban ott áll latinul, hogy Adhortatio Apostolica. Ld. *Enchiridion Vaticanum,*

hoz csatlakozik, és kéri papjait: *őrizzék gondosan mind a maguk, mind a gondjaikra bízott hívek hitének tisztaságát.* Mert *„ma elég sokan vannak az írástudók között, akik minden áron újat, meglepőt, sőt meghökkentőt akarnak mondani, és mondanak is. A profitra éhes kiadóvállalatok és szenzációt vadászó tömegtájékoztató szolgálatok, s még katolikus cégér alatt megjelenő sajtóorgánumok is felkapják ezeket, és terjesztik. T. Testvéreim fogadjátok kritikával és sok fenntartással az ilyen közleményeket vagy könyveket".*[53]

Az egészséges újítástól a püspök és az egyházmegyéje nem zárkózott el. Már 1964-ben, amikor csak cikkek és híradások alapján szerzett tudomást VI. Pál *Sacram liturgiam* kezdetű *motu proprio*járól,[54] mellyel a *Sacrosanctum Concilium* konstitúció egyes határozatainak végrehajtását szorgalmazza, az erdélyi egyházmegyék ordináriusaihoz fordult és indítványozta egy egyházmegyeközi liturgikus bizottság felállítását. Ennek feladata lett volna: a konstitúció és a *motu proprio* intézkedéseinek gondos tanulmányozása, valamint az idők folyamán az egyházmegyékben kialakult sajátos szokások anyagának összegyűjtése abból a célból, hogy az anyanyelvi Rituálék szerkesztésénél esetleg felhasználhatóak legyenek.[55] S amikor aktuálissá vált a szentmise új rendjének bevezetése és lehetősége (mert a misekönyveket Magyarországról vámmentesen hozhatták be), előbb a liturgikus tér kialakítását írta elő, majd 1971. nov. 1-jétől az anyanyelvű misézésnek a bevezetését. A magyar nyelvű misekönyv szövegében módosításokat eszközölt. Hűségesen ragaszkodva a latin szöveghez, előírta, hogy a „te" szócska helyett az „aki" kerüljön

Documenti ufficiali della Santa Sede, Testo ufficiale e versione italiana (EV), EDB (Edizioni Dehoniane Bologna), 3 (1977) 2868–2894.

[53] Gyél: Num. 492–1971.

[54] VI. Pál pápa 1964. január 25-én adta ki a *Sacram liturgiam* kezdetű motu proprio apostoli levelét. Ld. *EV* 2. kt. 1979, 135–147.)

[55] Gyél: Num. 1048–1964.

az *Agnus Dei* magyar változatába – Isten Báránya, *aki* elveszed a világ bűneit –, s a *Gloria*-ban is, ahol ez a mondat előfordul. Az „e" hangzók halmozása miatt a végső áldáskor „Áldjon meg benneteket" helyett „Áldjon meg titeket", és az elbocsátáskor „A szentmise-áldozat véget ért. Járjatok békével" formát írja elő, mert a „szentmise" szó nem fejezi ki, amit a pap és a hívek végeztek: az áldozatot. Az instrukció legvégén olvasható: „Az áldoztatás eddigi módját megtartjuk változatlanul, vagyis: az áldozó térdel, és a pap a szentostyát az áldozó nyelvére helyezi".[56]

A szentségek új szertartásának bevezetése Erdélyben is a magyarországi püspöki kar intézkedései szerint történtek, egy kis időeltolódással. Különben a gyulafehérvári egyházmegyében azért sem volt annyira sürgős a szentségek szertartásának mielőbbi bevezetése, mert a házasságkötést, a keresztelést, a szentkenet kiszolgáltatását, a temetési szertartást régóta magyar nyelven végezték. A gyulafehérvári püspökség átvette a magyarországi szertartásokat, kivéve a temetésit, melybe a régi helyi hagyományokat is bevette. Erdélyi sajátosságra vall, hogy a püspök utasításaiban megengedi, hogy ha a más vallású halott lelkésze nem lehet jelen, de tud róla, a katolikus pap elvégezheti a katolikus szertartást vagy annak részeit. Továbbá: másvallású temetésen katolikus pap vagy katolikus temetésen másvallású lelkész mondhat beszédet, amit imával fejezhet be, de liturgikus öltözék és egyházi szertartás nélkül. Másvallású halottakért, katolikus hozzátartozók kérésére, szentmise is végezhető. De a hitét elhagyó katolikusnak vagy azok számára, akik életükben az egyházzal szemben ellenséges magatartást tanúsítottak, egyházi végtisztesség semmilyen formában nem adható.[57]

[56] GYÉL: Num. 750–1971.

[57] GYÉL: Num. 23–1978.; Num. 210–1978.

Az 1973-ban újjászerveződött papi koronagyűlések – évente négyszer – jó alkalomul szolgáltak a zsinati határozatok ismertetésére és a püspöki rendelkezések megbeszélésére.[58] Hasonlóképpen a káplánvizsgák módosításával, 1978-tól – a zsinat rendelkezéseire hivatkozva (OT 22, PO 19) – a püspök elrendeli a papság újszerű továbbképzését. A továbbképzőt – öt éves beosztással – kötelezővé tette a fiatal papok számára, amelybe viszont az idősebb papok is belekapcsolódhatnak.

Összegzésként: a körülményeket is beleszámítva állíthatjuk, hogy a zsinat nem hagyta érintetlenül az erdélyi egyházmegyéket. A szobafogságra kényszerített gyulafehérvári püspököt mozgásában igen, de szólásában nem tudták teljesen elhallgattatni. Tárgyalófél maradt mindvégig. Intézkedéseit megfontoltan, az egyházát és népét ért sérelmek miatti tiltakozásait oly bölcsen hozta meg, hogy azokba a hatóságok nem köthettek bele. A szó nemesebb értelmében a zsinat embere volt. Magatartásával befolyásolta az erdélyi papokat és a híveket egyaránt.

[58] Gyél: Num. 1510–1973.

Jakubinyi György

Lászai János

Abstract: One of the best known parts of the Alba Iulia (Gyulafehérvár) cathedral is the so-called Lászai chapel. It is historically important and also from an architectural point of view. The article presents János Lászai, a Catholic priest, canon, who financed the construction for the chapel at the Nothern entrance to the cathedral in the 16th century.
Keywords: cathedral, Alba Iulia/Gyulafehérvár, chapel, canon

A gyulafehérvári székesegyház egyik építészeti híressége a Lászai kápolna. Ebben a rövid tanulmányban csak arra kérdésre akarok válaszolni, hogy ki volt Lászai János. A *Magyar Katolikus Lexikon* rövid életrajzi cikkét közlöm:

„**Lászai** *János, Lazai, Lazó, Lazoynus, Lazinus* (vsz. László, Torna vármegye, 1448–Róma, 1523. aug. 17.): apostoli gyóntató. *Geréb* László püspök rokona, *Sánkfalvai* Antal tanítványa volt. 1483: királyi káplán, gyulafehérvári kanonok, főesperes. Vsz. a pozsonyi egyetemen tanult. 1500: Rómába, majd Fábri Félix ulmi szerzetessel a Szentföldre zarándokolt. Kairóban elfogták, de pártfogói segítségével kiszabadult és magyar *mamelukokat* térített vissza a katolikus vallásra. Hazatérve 1512: fölépítette a gyulafehérvári székesegyház északi kapujának előcsarnokát. 1517: Rómában apostoli gyóntató, 1523: pestisjárvány áldozata lett. Sírja a Santo Stefano Rotondo templomban."

A fenti cikk alapján már a családi neve is bizonytalan. Több változatban maradt fenn. Feltételezik, hogy a születési helyről kapta a nevét. Azért bizonytalan a helység, ahol 1448-ban született, mert Lázi nevű község volt a középkorban Veszprém mellett, Torna vármegyében, de hasonló hangzású községet Tolna, Hunyad és Sáros vármegyében is lehetett találni.

Lászai János Vingárdi Geréb László erdélyi püspök (1475–1501, †1502. július 26-án kinevezett kalocsai és bácsi érsekként, beiktatás előtt) rokona volt. Sánkfalvai Antal kánonjogi doktor tanítványa (később nyitrai püspök 1490–1500). Mátyás király nemességet adományoz neki. Címere látható a Lászai kápolna homlokzatán és sírkövén is: három összemarkolt nyílvessző.

1483-ban királyi káplán lett, majd gyulafehérvári kanonok, és egyúttal telegdi főesperes. Feltételezhetően Bolognában is tanult. Ott ismerkedett meg tanulótársával, az ulmi domokos atyával, Felix Faberrel. A középkor szokása szerint a humanisták latinosították nevüket, akár egyenes fordításban, mint az első (?) magyar jezsuita, Szántó István Stephanus Arator lett. Félix atya német családi neve, Schmid, kovácsot jelent, de a latin *faber* többféle kézművest.

Lászai kétszer járt a Szentföldön. Második útja azonban bizonytalan. Először az ulmi domokos atyával, Felix Faber (Schmid) OP csoportjával: 1483–1485. Felix atya könyvet írt a szentföldi zarándokok részére. Mivel a könyv megírása szinte egybeesett a nyomtatás feltalálásával, útikalauza több kiadást ért meg és a mohácsi vész előtt beállott oszmán török szentföldi zárlat idejéig a legnépszerűbb útikalauz volt latin nyelven. Könyvében gyakran méltatja a humanista latin költőt, Lászait. Németül nem tudott, de folyékonyan beszélt latinul, olaszul és egy szláv nyelven. Félix atya művét két kritikai kiadásban is megjelentették. Neki köszönhetjük Lászai egyik versének a fennmaradását, amelyet könyvében leközöl: a Sínai-hegyi Szent Katalin kolostor emlékkönyvébe írta ott helyben! Az egyiptomi mamelukok között magyarokat is talált. Visszatérített néhányat, sőt gyermekeiket is megkeresztelte. Megígérték, hogy amint szökni tudnak, visszatérnek katolikus hitükre. Feltételezik, hogy Lászai fogadást is tett: ha a Boldogságos Szűz Anya hazavezeti, tiszteletére kápol-

nát épít a gyulafehérvári székesegyház oldalára. Ez a híres Lászai kápolna.

1500-ban Rómában részt vett a szentévi zarándoklaton, s onnan Pannóniai Ferenc pécsi kanonokkal és Pesti Mátyás váci klerikussal (később ferences) indult másodszor is a Szentföldre. Erről az útról nincsenek adataink. Mameluk fogsága is vitatott.

1508–1512 között felépítette a gyulafehérvári székesegyház „Hívő Lelkek" vagy „Szentlélek" kápolnáját valószínűleg szentföldi fogságában tett fogadalma alapján. Ma „Lászai kápolna" néven ismert. A bejárat fölött felirat, Entz Géza helyreállítása szerint: **(Mich)aeli Patrono Ioannes Lazoynus pro sua et bene merentium salute aedem hanc vestibularem a fund(amento) aere suo erigen(do) dicand(o)q(ue) curavit. M.D.XII.** = Mihály védőszentnek Lászai János saját és az arra érdemesültek üdvösségéért gondoskodott, hogy ezt az előcsarnok épületet alapjától saját pénzén felépítsék és felszenteljék. 1512-ben.

A szentévi római zarándoklaton látta, hogy sok a magyar zarándok, de kevés a magyar gyóntató. Ezért a kápolna befejezése után visszament Rómába. X. Leó pápa (1513–1521) kinevezte a Szent Péter bazilika pápai gyóntatójának. Ő volt a 19. pápai magyar gyóntató! *Apostoli penitenciárius* 1517-től haláláig. Az akkor magyar pálos kézen levő Santo Stefano Rotondo sul Monte Celio kolostorban lakott. Onnan járt be munkahelyére, a Szent Péter bazilikába. A magyar Lászai Rómában is magyar intézetben akart lakni! Abban az időben a magyar pálos rend gondozásában négy római templom is állt. (A Santo Stefano Rotondo, a Kerek Szent István bazilika 1454–1579 között volt pálos kézen. Ma magyar nemzeti templomnak tekintik, jóllehet csak egy kápolnája a magyaroké. Mindszenty bíboros tituláris temploma is volt.)

Sajnos Lászai költői művei nem maradtak fenn. Kivétel a *Könyörgés Alexandriai Szent Katalinhoz* Suscipe Virgineae Decus…

kezdettel, amelyet 1483. szept. 26-án írt a Sínai-hegyi Szent Katalin kolostorban és P. Felix Faber őrizte meg útikönyvében! Tóth István költőnk a gyulafehérvári humanista költészet antológiájában magyar fordításban csak ezt a költeményt közölhette. Ezenkívül még a Lászai kápolna négy kőbevésett disztichonját 1512-ből és saját sírfeliratát 1523-ból.

Lászai Rómában halt meg 1523. augusztus 17-én pestisjárvány idején. Másnap temették a Santo Stefano Rotondo bazilikában. Sírkövét restaurálták, és 1997. júniusában visszahelyezték eredeti helyére.

Dr. Luigi (Lajos) Cicutti római mecénás szorgalmazására a magyar kormány két másolatot készített a sírkőről. Az egyiket nekünk ajándékozta. 1999. december 16-án dr. Pál József, a Nemzeti és Kulturális Örökség Minisztériuma államtitkára adta át dr. Hámori József miniszter nevében a Lászai-kápolnában az érseknek. Ott is helyeztük el függőlegesen a falon. A másik példány Budapesten a Nemzeti Múzeumban van.

A sírkő felirata a fekvő alak körül, a rövidítések feloldásával (Érszegi szerint):

fent	**IO(HANNES) - LAZO ARCH**
jobb oldalt lefelé	**IDI(ACONUS) - TRANSIL(VANUS) - PANNO(NIUS) - PENIT(ENTIARIUS) AP(OSTOLICUS) - DVM**
alul fordítva	**ANN(UM) AGERET**
bal oldalt felfelé	**LXXV - OBIIT - XVII AVG(USTI) - M - D - XXIII -**

= Lászai János erdélyi főesperes, magyar, apostoli penitenciárius, 75 évet élt, meghalt 1523. augusztus 17-én.

A sírvers eredetiben régies és népies latin igealakokat használ. Ezeket Lászai nem használta a szentföldi epigrammáiban. Ezért

vitatott, hogy sírversét maga írta volna (vö. Érszegi). Az eredeti sírvers, a rövidítések feloldásával (Érszegi szerint):

NATVM Q(UOD) GELIDVM VIDES AD ISTRV(M)
ROMANA TEGIER VIATOR VRNA
NON MIRABERE SI EXTIMABIS ILLVD
Q(UOD) ROMA EST PATRIA OMNIVUM FVUITQ(UE)

Prózában (Érszegi szerint):
VIATOR, NON MIRABERIS, QUOD VIDES NATUM AD GELIDUM ISTRUM ROMANA URNA TEGI, SI EXTIMABIS ILLUD, QUOD ROMA EST FUITQUE PATRIA OMNIUM.

Szokásos olvasás:
Natum quem gelidum vides ad Istrum
Romana tegitur, viator, urna,
non mirabere si extimabis illud,
quod Roma est patria omnium fuitque.

Prózában (Érszegi szerint):
Viator, non mirabere, quem vides, ad gelidum Istrum natum, Romana urna tegitur, si extimabis illud, quod Roma est patria omnium fuitque.

Ennek a sírfeliratnak a fordításával minden magyar műfordító megbirkózott. Eddig nyolc változatot gyűjtöttem össze: Bókay László, Ferencz Győző, Jászay Magda, Riedl Frigyes, Cs. (Csíkcsekefalvi) Szabó László, Tóth Istvánnak két változata is van, Tóth Sándor, H. Vladár Ágnes. Nekem a Jászay Magda fordítása tetszik. Ezt közlöm:

Ki a jeges Dunánál jött világra,
Látod, utas: római sír takarja.
Nincs min csodálkozz, ha arra gondolsz:
Róma volt és marad mindnyájunk hazája.

Örömmel és büszkeséggel fedeztem fel Rómában negyven évvel ezelőtt, hogy a legtöbb római útikalauz kézikönyv fedelén mottóként ott áll Lászai halhatatlan megállapítása: Róma volt és marad mindnyájunk hazája. Csak éppen azt nem említik, hogy ez a Róma igazi értékét kifejező sírvers erdélyi magyar főpap sírkövén található!

Lászai személye és sírfelirata örökre összeköti Rómát, az Örök Várost, a pápák székhelyét és Gyulafehérvárt, az erdélyi püspökök és fejedelmek városát.

Felhasznált irodalom

Ady Endrét valószínűleg Lászai sírverse ihlette meg a *Nyárdélutáni Hold Rómában* verse megírására. 1911-ben Elek Artúr vezette el a Santo Stefano Rotondo Lászai sírkőhöz is (Sárközy, *Roma est...* 28–29.

A magyarok ezer esztendeje Rómában. Intézmények az Örök Városban Szent István király óta napjainkig, szerk. **Póczy Klára, Szelényi Károly,** Veszprém–Budapest, 2000, 81–88.

Entz Géza, *A gyulafehérvári székesegyház,* Budapest 1958, 165–166 közli a Lászai kápolna feliratait is. Az epigrammákat valószínűleg maga Lászai János írta.

Géza Érszegi, „*Romana urna tegier...*" Estratto da: „*L'eredità classica in Italia e Ungheria fra tardo Medioevo e primo Rinascimento*". Atti dell'XI Convegno italo-ungherese Venezia, 9–11.11.1998, a cura di Sante Graciotti e Amedeo Di Francesco, Roma MMI, 21–34.

Felix Faber (Schmid) OP, *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregerinationem 1483.* in: Donatus Baldi OFM, *Enchridion Locorum Sanctorum,* Jerusalem 1982, xxvi.

Gyürki László, *Lázói János szentföldi zarándoklatai,* in: Gyürki László, *Magyar zarándokok és magyar emlékek a Szentföldön,* Körmend 2000, 22–30. Újabb átdolgozásban, in: Gyürki László, *Magyar zarándokok és emlékek a Szentföldön,* Budapest 2008, 30–38.

Jászay Magda (Aba 1920–), *Párhuzamok és kereszteződések. A magyar–olasz kapcsolatok történetéből,* Budapest 1982,190. Idézi: Gyürki László, *Magyar zarándokok és magyar emlékek a Szentföldön,* Körmend 2000, 29.

Magyar Katolikus Lexikon, VII. kt. Budapest 2002, 660.

Magyar Nagy Lexikon, Budapest 2000 meg sem említi!

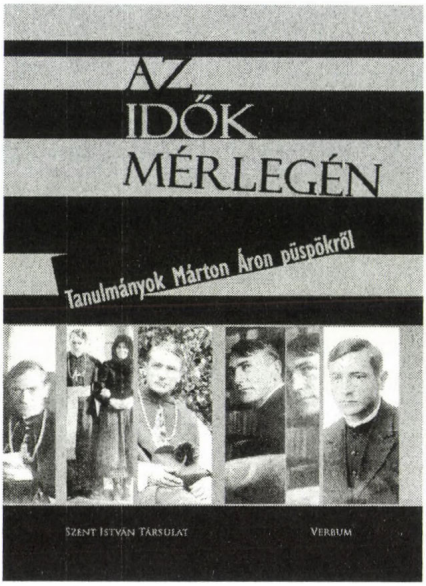
Pásztor Lajos, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*, Budapest 2000, 118.

Dr. Rákos Balázs Raymund OMC, *Roma, Patria di tutti,* in: Raimondo Biago Rákos, *Roma Patria di tutti,* Roma 1972, 116–123.

Sárközy Péter, *Roma, la patria comune,* Roma 1996, 1–12.

„Roma est patria omnium fuitque", SZIT Budapest 2001.

Tóth István, *A gyulafehérvári humanista költészet antológiája,* Budapest 2011, 16–18.



Bodó Márta, Lázár Csilla, Lövétei Lázár László (szerk.): Az idők mérlegén. Tanulmányok Márton Áron püspökről

Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2013

A csíkszentdomokosi Márton Áron Múzeum és a budapesti Márton Áron Társaság együttműködésében 2012. augusztus 24–25-én megtartott konferencia szerkesztett előadásait tartalmazza ez a tanulmánykötet. A püspök halála óta eltelt több mint harminc évben számos történész, kutató foglalkozott Márton Áron szerteágazó egyház- és társadalomszervezői tevékenységével. Az ő munkájuk eredményének szélesebb körű ismeretését és a további kutatások ösztönzését tűzte célul az esemény. A kötet szerkesztői remélik, hogy amilyen felemelő volt a kiváló előadásokat hallgatni Márton Áron szülőfalujának iskolájában, ugyanolyan épületes és élvezetes élményt nyújtanak az itt közölt írások a tisztelt olvasónak.

B5, 224 oldal

Nemes István

A vallásügyi kérdés az erdélyi politikai életben a reformkorban[1]

Abstract: The study deals with the complete set of religious problems and debates performed by Transylvanian states during the reform era in the National Assembly of Transylvania. In the first chapter we tried to draw a short sketch of the development of the question during the 18th century in order to provide a key of understanding. The study has as topic not only the debates on religious issues between Catholics and Protestants, conservatives and liberals. It also reveals the content of the documents found in the Archives of Archbishopric of Alba Iulia related to what happened in matter of religion on the political battlefield of the era. These sources are essential to get a new perspective on the position of the Catholic Church on issues like aversions from Catholicism, intermarriages and other injuries of Transylvanian Protestantism during the absolutism of Francis the 1st. These documents show us, that Catholic bishop Miklós Kovács couldn't avoid conflict with liberal States of the country which assumed the defense of Protestant rights on the highest level. These documents let us also know the ways the Catholic Church cooperated with the power in order to keep her privileges. We also find a considerable argumentation of Catholic positions taken on different issues. These arguments of juridical and theological nature reflect both the contemporary Catholic way of thinking about society and politics and the theological position of the Catholic Church on dogmatical topics such as marriage or ecclesiology.

Keywords: Protestantism, Catholic Church, 19th century, intermarriages, Bishop Miklós Kovács, Grand Duchy of Transylvania.

[1] Készült a Collegium Talentum támogatásával.

1. Történelmi keret: a vallásügyi problematika kialakulása a 18. században

A politikatörténetben vallásügyi vagy egyházügyi kérdésként ismert 19. századi jelenség a felekezetközti viszonyok 18. századbeli állami szabályzásának köszönhetően jött létre. Az egyházügyi kérdés nem egyetlen probléma volt: egy egész sor bonyolult jogi és politikai természetű témát ölel fel, amelyek a katolikus restauráció következtében léptek fel, és a felekezetek közötti viszonyrendszer egyenlőtlenségeiről folytatott vitákként határozhatók meg. Jelen bevezető fejezet nemcsak a vallásügyi kérdéskör kialakulását hivatott tisztázni, hanem a rendek 18–19. századi törvényhozási kísérleteivel is foglalkozik, amelyek egyszersmind azt a pályát is megrajzolták, amelyen a reformkori országgyűlések vitái mozogtak.

A vitás kérdések eredetét nemcsak a Habsburg uaralkodóház azon törekvésében kell keresnünk, hogy a birodalom egységesítése érdekében a katolicizmust erőteljesen támogatták. A sokat emlegetett erdélyi vallási egyenlőség és szabadság sem a teljes egyenlőségen és viszonosságon alapult. Trócsányi Zsolt szerint az 1568-ban Tordán kimondott, majd néhány évtizeddel később Gyulafehérváron megerősített (1595) vallásszabadság a reformáció utáni *status quo* stabilizálása volt annak érdekében, hogy a vallási vitákból származó politikai konfliktusokat elkerüljék. Szó sem lehetett teljes egyenlőségről az adott keretek között.[2] A katolicizmus és a számbelileg országos szinten kicsinynek számító unitárius felekezet[3] vallásgyakorlatát az elvben kimondott

[2] Vö. Trócsányi Zsolt, *Három nép, három nemzet, négy vallás*, in: *Erdély a históriában*, Pro-Print Kiadó, Csíkszereda 1998, 87–93.

[3] Az unitáriusok még a 19. században is csak 47 000 lelket számláló közösség voltak szemben a többségben levő reformátusokkal és a szintén kisebbségben levő katolikusokkal, akik 1837-ben 187 031-en voltak. Vö.

szabadság ellenére jelentősen korlátozták, közvetlen vagy közvetett intézkedésekkel megszorították.[4]

A Habsburgok hatalomátvételével fokozatos restauráció és rekatolizáció indult el. I. Lipótnak és utódának, I. Józsefnek a dinasztia uralmának teljes konszolidálásáig nem volt számottevő lehetősége az erdélyi katolicizmus támogatására. Ennek ellenére a leopoldi kötéslevél 3. pontja a katolikus és protestáns felek közötti döntetlen vitákban a császárra ruházta a határozat jogát, ami jogilag engedélyezte Bécs beavatkozását a felekezetek közötti kapcsolatokba.[5]

A Rákóczi szabadságharc vége és III. Károly trónra lépése fordulatot hozott az ügyek folyásában. Nem tudjuk feváz olni e rövid prolegomenában a katolikus restauráció teljes folyamatát. Elégséges bibliográfia áll az olvasó rendelkezésére a témáról mind katolikus, mind protestáns részről, amelyek megrajzolják ezen evolúció útjait és rejtekútjait. Ám a jobb problémamegértés kedvéért elengedhetetlenül szükséges a reformkori vallásügyi problematika bizonyos fokú tematizálása, a 19. századi vitatémák kialakulásának vázlatos ismertetése.

A Habsburg impériumváltást követően a katolikusok számára a legfontosabb kérdés a püspökség helyreállítása volt. A fejedelemségkori törvények tiltották, hogy a katolikusoknak püspökük legyen, a Diploma Leopoldinum 1. pontja pedig kimondta

---

BENIGNI, I. H., *Handbuch der Statistik und Geographie des Großfürstentums Siebenbürgen*, I. Abteilung: *Grundmacht*. M. H. Thierry's Buchhandlung, Hermannstadt 1837, 22. illetve DOBSZAY Tamás – FÓNAGY Zoltán, *A rendi társadalom utolsó évtizedei*, in: GERGELY András (szerk.), *Magyarország története a 19. században*, Osiris Kiadó, Budapest 2003, 94.

[4] *Approbatae Constitutiones I. 1. 5.* illetve *I.1.9.*, in: MÁRKUS Dezső (szerk.), *Magyar törvénytár. 1540–1848. évi erdélyi törvények*. Franklin Társulat – Révai Testvérek. Budapest 1900, 12–14.

[5] Vö. *Diploma Leopoldinum 5.*, In: MÁRKUS, *Erdélyi törvények...*, 491–493.

a fennálló helyzet változhatatlanságát.[6] Az erdélyi rendek ellenállása miatt a püspökség helyreállítása III. Károlyig nem sikerült. A császár 1716-ban de facto helyreállította a püspökséget az 1713-ban kinevezett Mártonffy György[7] gyulafehérvári installációjával és a fehérvári uradalom, a székesegyház éa a kollégiumi épületek püspökségnek való adományozásával.[8] A püspököt 1718-ban kinevezte kormányszéki tanácsossá, és ezt a tisztséget utódai is mind megkapták. Ám a püspökség helyreállítása 1744-ig puszta hatalmi tény maradt. A jelzett évben az országgyűlés a 7/1744 törvénycikkel helyreállította a püspökséget és a helyreállításba beleértette mindazon királyi rendeleteket, amelyek addig a püspökség restaurációjára irányultak.[9]

III. Károly alatt indult meg az áttérések fluxusa a protestantizmusról a katolicizmusra. A motivációk különbözőek voltak, de nem szabad kizárnunk az őszinte meggyőződést és a jezsuiták buzgó működését és úgy ábrázolnunk ezen áttéréseket, mintha azok csak pénzért, erőszakos nyomásra vagy karrierizmusból történtek volna.[10] Természetesen ez fordítva is működött, így az egyháznak és az államnak valamilyen módszert kellett találnia a katolikusok averziójának megakadályozására. Mária Terézia

[6] Vö. uo. 489.

[7] Marton József, *Az Erdélyi (Gyulafehérvári) egyházmegye története,* Gyulafehérvár é.n. 89.

[8] Pokoly József, *Az erdélyi református egyház története,* 1691–1880, III. kötet, Budapest 1904, 71–73.

[9] „Juxta resolutiones hactenus emanatas" (azaz az addig kibocsátott rendeletek szerint) állította helyre a püspöki hivatalt és törölte mindazon törvényeket, amelyek a katolikusokra nézve sérelmesek voltak. Mindazonáltal a protestánsokra ezen törvénycikkek érvényesek maradtak, amennyiben számukra pozitív előírásokat tartalmaztak. Vö. 7/1744 törvénycikk, in: Márkus, *Erdélyi törvények...,* 387.

[10] Vö. Zamfir Korinna, *Katolikusok és protestánsok. Történelmi visszatekintés és teológiai párbeszéd,* Stúdium Kiadó, Kolozsvár 2002, 124.

aposztáziarendelete (1751) e célt szolgálta. Szigorúan megtiltotta az áttéréseket az esküszegésért járó drákói büntetés terhe mellett. Az esküszegők büntetésére vonatkozó magyar cikkely azonban nem lévén elég pontos, 1771-ben a királynő rendeletben szabályozta a büntetéseket, 4–6 hét vizsgálati fogságban állapítva meg a királyi vizsgálat eredményéig az áttérő közrendűek büntetését, amit elmarasztalás esetén kényszermunka követhetett. A vegyes házasságok megkötését csak katolikus pap előtt engedélyezte, és csak reverzálisok ellenében.[11] E rendelkezések a 19. századi vallásügyi viták két legfontosabb fejezetének nyitányát képezték: az áttérésekét és a vegyes házasságokét. E kérdések II. József egyházpolitikájának is fontos fejezetei voltak. Édesanyja felekezeti politizálásának szenvedélyes ellenlábasaként a „kalapos király" mindkét kérdésben méltányosabb álláspontot képviselt. Az áttéréseket híres toleranciapátense szabaddá tette,[12] ám a hirtelen megindult konverziós hullám miatt 1782-ben egy rendelettel a vizsgálati fogság helyett a katolicizmusról átállók számára az áttérést hat heti, hitről szóló oktatás feltételéhez kötötte.[13] A vegyes házasságok megkötésekor a császár betiltotta a reverzálist és úgy rendelkezett, hogy a gyerekek nemük szerint kövessék szüleik vallását.[14] A rendeletet 1791-ben a rendek kodifikálták az 57/1791. törvénycikkben.[15] A házasságkötésre vonatkozólag a helyzet lényegében a Mária Terézia korabeli maradt. 1792-ben

[11] Vö. Bíró Vencel, *A katolikus restauráció kora*, in: Bagossy Bertalan et alii, *Az erdélyi katolicizmus múltja és jelene*, Erzsébet Könyvnyomda Részvénytársaság, Dicsőszentmárton 1925, 134–135.

[12] Vö. Juhász István, *A türelmi rendelet és az erdélyi egyházak*, in: Juhász István, *Hitvallás és türelem. Tanulmányok az erdélyi református egyház és teológia 1542–1792 közötti történetéből*, Kolozsvár 1996, 130–131.

[13] Vö. Pokoly, *Az erdélyi református egyház...*, 138–140.

[14] Vö. Bíró, *A katolikus restauráció...*, 169.

[15] Vö. *57/1791. törvénycikk*, in: Márkus, *Erdélyi törvények...*, 547.

I. Ferenc kiadott egy rendeletet, amely vegyes házasságok megkötését csak katolikus papoknak engedélyezte, azonban megtiltotta, hogy a klérus bármilyen akadályt gördítsen a házasságkötések útjába.[16] 1811-ben az országgyűlés megpróbált – még egyszer, utoljára a reformkor előtt – törvényhozás útján változtatni a vegyes házasságok és áttérések állapotán. Három törvényjavaslatot is alkottak. Az áttérésekre vonatkozó 92. törvényjavaslat a hatheti oktatást minden egyes felekezetre kiterjesztette, nemcsak a katolikus hitről protestánsra való átmenet esetében. A 93. számú javaslat előirányozta: a vegyes házasságok megkötését mindkét felekezet papjai végezzék kinek-kinek saját szertartása szerint. A 94. törvénytervezet a válásokat világi törvényszékek alá rendelte, rövidített eljárásmódot írt elő, de a pereket a felek vallási kánonjai szerint kívánta lefolytatni.[17]

Időről-időre villongásokat idézett elő a vagyonjogi aránytalanság is. Két fontos vitatéma is adódott. Egyik a templomfoglalások és elvételek kérdése volt, amelyek közül a leghosszabb életű talán a kolozsvári Szent Mihály templom körüli huzavona volt. Ennek rendezése végett az unitárius egyház több mint 120 évig mindig újabb petíciókat nyújtott be az országgyűléshez és az uralkodóhoz. Az 55/1791. törvény rendezte a templomok vagyonjogi helyzetét, elismervén az I. Lipót utáni változásokat, azonban szentesítvén az azóta meg nem változott, fejedelemségkori tulajdonjogot.[18] A második vitatott kérdés a katolikus püspökségek (gyulafehérvári és fogarasi) állami támogatása körül alakult ki.

[16] Vö. *Statuta almae dioecesis Transsilvanicae. Anno 1822 die 17-ma Aprilis in Synodo Dioecesana publicata et Concordibus votis approbata*, Claudiopoli 1822, 133. Pars II. Sectio V. Art. 18., 133.

[17] *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség MDCCCIX dik Esztendőről MDCCCX dikre által nyújtatott és Sz. Jakab Havának 9dik napjától fogva Kolosvár városában folytatva tartatott országos gyűlésének jegyző könyve*, Kolosváronn 1811, 989.

[18] Vö. 55/1791. törvénycikk, in: Márkus, *Erdélyi törvények...*, 545.

A katolikus püspökség ugyanis jelentős állami uradalmak fölött rendelkezett, amelyeket kivettek a fiskus állományából. Az állam tetemes alapítványok révén gondoskodott a papság egy részének béréről és az iskolák fenntartásához szükséges összegekről is.[19] A protestáns rendek a 18. század folyamán e helyzet méltánytalanságával szorították sarokba Bécset, valahányszor az kísérletet tett a protestáns lelkészi kamerátikumok felülvizsgálatára,[20] ám mint vallási egyenlőséget sértő panasz, a 19. században is gyakran fölmerült a katolicizmus anyagi támogatása.

1752-ben, egy protestánsokat mellékesen érintő intézkedés újabb panaszt szült: Bécs korlátozta a fejedelemség polgárainak külföldre utazását, amikor bevezette az útlevélkérelem és tanulmányi ösztöndíj bizonyításának kötelezettségét, módosítva az Approbaták és Compilaták vonatkozó rendelkezéseit.[21] E törvénycikk azért volt érvágás a protestantizmusnak, mert érzékenyen érintette peregrinus diákjaikat, abban az időben különösen a poroszországi egyetemeken tanulókat. Mária Terézia ősellensége, Nagy Frigyes, ragyogó taktikai érzékkel, jó néhányat alapított ezekből.[22] A Habsburg uralkodók ettől fogva időről-időre megismételték, szigorították vagy enyhítették ezen intézkedést (utoljára 1813-ban), az ellenséges és szövetséges országok váltakozásának, illetve az aktuális belpolitikai irány módosulásának megfelelően.

[19] Vö. *A volt erdélyi királyi főkormányszék kebelében fennállott katholikus bizottság hatásköréről és az erdélyi kath. status-gyűlés és igazgatótanács által követendő eljárási módozatokról eredeti okmányok alapján,* Püspöki Lyceumi Nyomda (Volz és Körner), Gyulafehérvár 1876, 7., 11–34.

[20] Vö. pl. a Mária Terézia korabeli felülvizsgálattal. POKOLY, *Az erdélyi református egyház...*, 95.

[21] Vö. *1/1752* törvénycikk. A törvénycikk a teljesen szabad határátlépést korlátozta, amelyet címe szrint az *Approbatae constitutiones III. 9.* engedélyezett, in: MÁRKUS, *Erdélyi törvények...*, 433.

[22] Vö. POKOLY, *Az erdélyi református* egyház..., 101–102.

A vallásos könyvek nyomtatásának szabályzása is komoly tiltakozást okozott a 18. század folyamán. A III. Károly kérésére a Gubernium által összeállított igazságügyi reformtervezet már 1729-ben foglalkozott a kérdéssel, előirányozva a nyomdák alapításának királyi engedélyhez kötését és a cenzúra bevezetését, valamint a nem katolikus vallási könyvek nyomtatásának betiltását.[23] E reformjavaslatból nyilvánvaló okokból semmi sem lett. Az 56/1791. törvénycikk szabályozta a kérdést: biztosította a vallásos könyvek nyomtatásának szabadságát, azonban betiltotta azt, hogy a felekezetek ezekben egymást gúnyolják.[24] E törvény betartása azonban az I. Ferenc nevével fémjelzett késői abszolutizmus és jozefinizmus idején csorbát szenvedett: a könyvek szövegét kiadás előtt vizsgálatra bekérték a Guberniumhoz, ami sértette a protestánsokat, különösen ha a katolikusok olyan könyveket is megjelentethettek, amelyeket ők sérelmesnek tartottak a maguk hitére nézve.[25]

1791-ben panaszra adott okot a katolikus püspökök kormányszéki tanácsossága is, amelyet törvény híján rendeletek szabályoztak. Miután a 20/1791 választójogi törvény a szász ispán kormányszéki hivatalát kivéve a rendek skrutiniumának rendelte alá az összes kormányszéki, főtáblai és kardinális méltóságot,[26] az országgyűlési választások után botrány robbant ki a katolikus Státus és a protestáns rendek között. A szavazás eredményeképpen ugyanis gróf Batthyány Ignác püspök kimaradt a kormányszéki tanácsból. A katolikus rendek tiltakoztak, a protestánsok reprotestáltak, a püspök pedig könyvet adott ki a kérdésről, amely a püspök jogát a hivatalhoz a püspökség helyreállítását

[23] Vö. Pokoly, *Az erdélyi református* egyház..., 78–79.
[24] Vö. *56/1791 törvénycikk*, in: Márkus, *Erdélyi törvények...*, 545.
[25] Vö. Pokoly, *Az erdélyi református egyház...*, 176.
[26] Vö. *20/1791 törvénycikk*, in: Márkus, *Erdélyi törvények...*, 519.

tárgyazó 7/1744. törvénycikk már idézett királyi rezolúciókra való hivatkozásával alapozta meg.[27] A király végül is megígérte, hogy a püspökök későbbi kinevezése során mérlegelni fogja a rendek érveit és ellenérveit, meghagyva Battyhányt állásában. A mérlegelés azonban elmaradt.

Jelentős vélménykülönbség alakult ki a katolikus Státus egyházi és iskolai alapok kezelését illető mellőzésével kapcsolatban is. A Mária Terézia által a Gubernium kebelében létrehozott Commissio Catholica 1767-ben átvette az alapok fölötti adminisztrációt. A bizottságot időnként olyan jogkörrel is felruházták az uralkodók (különösen II. József), amely a protestáns egyházak approbatális alapokon nyugvó belső autonómiáját sértették.[28] A protestáns rendek emiatti tiltakozása pedig alkalmasint egybeesett a katolikus Státus mellőzöttsége miatti sérelmével, amely a reformkorban, Kovács Miklós püspök alatt érte el tetőfokát. Az érdekek egybeesése pedig ahhoz a fura állapothoz vezetett, hogy a protestáns rendek követelték a katolikus Státus sérelmeinek orvoslását.[29]

2. A reformkori országgyűlések és a vallásügy

A felvázolt vitás ügyek a reformkorra megértek az országgyűlési tárgyalásra, talán a megoldásra is. Magyarországon a reformkor kezdetével az ellenzék arra törekedett, hogy a teljes egyenlő-

[27] Vö. Fogarasy Mihály, *Az Erdélyi Püspökről Polgári Tekintetben*. Strauss Antal özvegye betüjivel. Bécs 1837, 21.

[28] Vö. Bochkor Mihály, *Az erdélyi katolikus autonomia*, Ajtai K. Albert Könyvnyomdája, Kolozsvár 1911, 339–357.

[29] Vö. Bagossy Bertalan, *A jozefinizmus hatásai s az erdélyi egyházmegyék küzdelme ezek ellen*, in: Bagossy Bertalan et alii, *Az erdélyi katholicizmus múltja és jelene*, Erzsébet Könyvnyomda és Részvénytársaság, Dicsőszentmárton 1925, 181.

ség és viszonosság megteremtésével a felekezetközti viszonyokat – eltekintve minden dogmatikai és morális természetű teológiai problémától – új alapokra helyezzék. Erdély minden tekintetben más volt. A rendiség gyengébb és konzervatívabb, az országgyűlés egykamarás, a királyi meghívottak relatív többségével. A magyar rendek a nemzeti lét biztosítását a Szent István-i Magyarország kereteihez való visszatéréssel és az egységes modern magyar polgári nemzet megteremtésével képzelték el. A társadalom és gazdaság és liberális elvek mentén való megreformálásán túl ezt a célt szolgálták a modern magyar nemzeti kultúra létrehozására tett erőfeszítések csakúgy, mint Erdély uniójának célkitűzése. Így érthető, hogy a magyar ellenzék mélyen érdekelt volt abban, hogyan zajlanak a dolgok Erdélyben. Az erdélyi ellenzék pedig, amely ugyan gyengébb és tétovább volt magyar párjánál, ugyanazon hitvallással rendelkezett, mint a magyarországi liberalizmus, azonban tekintve az ország sokoldalú elmaradottságát, máshol és máskor kellett kezdeni.

2.1. Az erdélyi vármegyei mozgalom és a vallásügy

Máskor és máshol... A magyarországi 1822–23. évi vármegyei *vis inertiae* radikális lépéséhez az erdélyiek – szinte jellegzetesnek mondható szinkópával – csak 10 évvel később jutottak el. I. Ferenc abszolutizmusa, a rendek mellőzöttsége, a rendeleti kormányzás és a törvényeket sértő császári intézkedések együttesen vezettek a vármegyék passzív ellenállásához. Az adminisztráció megbénult, a vármegyék a császári rendeleteket felülíró rendelkezéseket hoztak.[30]

[30] Vö. Ballagi Géza, *A nemzeti államalkotás kora, 1815–1847.* In Szilágyi Sándor (szerk.), *A magyar nemzet története*, 9. kötet, Athaeneum Bp. 1897. 251–252.

A császár Wlassich báró vezetésével katonaságot küldött az országba, hogy a zendülést elfojtsa. Ám a tábornagy, vállalva a rendek és a császári udvar közötti közvetítő szerepet, meggyőzte Bécset arról, hogy össze kell hívni az országgyűlést.[31]

A gyulafehérvári érsekség dokumentumai azt mutatják, hogy a vármegyei zendülés a vallásügyet sem hagyta érintetlenül. A gyrás gyűlések felülírták mind az áttérésekre, mind pedig a vegyes házasságokra vonatkozó császári rendelkezéseket. 1833 májusában Hene Xavér Ferenc vikárius, akire a püspök pozsonyi távolléte miatt az egyházmegye igazgatását bízta, körlevelet adott ki, amelyből még csak annyit tudunk meg, hogy megugrott az egyházból kitérni óhajtók száma. A helynök a papokat arra utasította, hogy vasárnaponként dogmatikus szentbeszédekben oktassák a híveket a hit titkaira, hogy elkerüljék a további áttéréseket és megfeleljenek a világi törvények követeléseinek.[32] A következő, júniusban kelt körlevélben viszont már felszólította a papságot, hogy mellőzve a hatheti oktatást betiltó vármegyei határozatokat tartsák be a királyi rendeleteket, és ha nem sikerül betartatni azokat az áttérni akarókkal, folyamodjanak a legnagyobb szelídséggel a hatóságok segítségéhez.[33] Július elsején azonban már újabb helynöki megnyilvánulásra volt szükség: ebben a vikárius leküldte az egyházmegyébe a Gubernium azon rendeletét, amely közölte a császári udvar 4393/1833 leiratát.[34] A reskriptum eltörölt minden áttérésekkel

[31] Vö. uo.

[32] *De instituanda plebe in dogmatibus fidei orthodoxae*, in: *Offenb*ányai plébánia protokolluma, Gyulafehérvár, 1833. május 14., Gyulafehérvári Főegyházmegyei Levéltár (a továbbiakban GYFL), Püspöki körlevelek, 757/1833. sz., 91–92.

[33] *De sex hebdomadali institutione a fide deficere volentibus impertienda*, in: *Offenb*ányai *plébánia protokolluma*, Gyulafehérvár 1833. június 5., GYFL, Püspöki körlevelek, 883/1833. sz., 93.

[34] *De cassatis marchalium Congregationum abolitae 6 hebdom. instr. decisionibus et subsidium pro incolis* Szászvessződiensis colligenda, in:

kapcsolatos vármegyei intézkedést, amelyet 1833-ban hoztak. A császár megtiltotta a protestáns papoknak, hogy katolikusoktól jelentkező áttérőket vegyenek át a hatheti oktatásról szóló bizonylat híján. A protestáns papok előtt kötött katolikus–protestáns házasságokat katolikus pap előtt újra kellett érvényesíteni. Megtiltotta, hogy kiszolgáltassák a szentségeket a protestáns hitre illegálisan áttérteknek és büntetést helyezett kilátásba a renitens protestáns lelkészek számára. Július végén Hene újabb körlevélben közölte az esperesekkel a püspök Pozsonyban július 15-én kelt azon rendelkezését, hogy utasítsák a papságot az áttérések összeírására, majd az összegyűjtött adatokat a lehető legnagyobb diszkrécióval kezelve küldjék fel az egyházmegyei központba.[35]

Szeptemberben viszont már maga a Pozsonyból hazatért püspök írt papságának. A pasztorális levél nem a másfelekezetűek ellen fordult, hanem antiliberális retorikát vonultatott fel. A pozsonyi országgyűlést testközelből megélő püspök megértette az új idők új üzenetét. A magyar diéta ekkor már a vallásügyet is tárgyalta[36] és a püspök láthatta, nem a régi korok dogmatikai vagy rendi keretek között folyó jogi „elmesúrlódásairól" volt szó többé, hanem radikálisan új diskurzusról, amely az egyház pozícióit és ezzel együtt a pasztorációját meghatározó közjogi kereteket is alapjaiban rengette. Mindazonáltal a dolog érdemi része el lévén végezve csak pasztorális intézkedéseket javasolt az egyház elhagyása ellen.[37]

---

*Offenb*ányai plébánia protokolluma, Gyulafehérvár, 1833. július 1., GYFL, Püspöki körlevelek, 954/1833. sz., 93.

[35] *De Machinationibus Acatholicorum*, in: *Offenb*ányai plébánia protokolluma, Gyulafehérvár, 1833. július 29., GYFL, Püspöki körlevelek, 1028/1833. sz. 97.

[36] Ballagi.

[37] *De machinationibus novatorum*, in: Offenbányai plébánia protokolluma, Gyulafehérvár 1833. szeptember 11., GYFL, Püspöki körlevelek, 1278/1833. sz. 99.

A püspök által kért összeírásnak mindeddig két táblázat-csomagjára bukkantunk a gyulafehérvári főegyházmegyei levéltárban. A püspök a táblázatokat átküldte a Guberniumhoz. Ismételten kérte azok benyújtását a királyhoz. A levélből, amely a táblázatokat kísérte, megtudjuk, hogy Kovács Miklós 1834. február 5-én bepanaszolta a Guberniumnál a református lelkészeket, akik bizonylat nélkül átvették a katolikus vallásból kitérőket, majd 1834. március 8-án megismételte a panasztételt. A most idézett iratban már az unitárius lelkészek is szerepeltek mint törvénysértők.[38] Az egyik erzsébetvárosi kerületből felküldött statisztika hét illetéktelen áttérésről számolt be.[39] A küküllői főesperességben 39 esetet regisztráltak.[40] Tudomásunk van továbbá arról, hogy Abosfalván a plébános egy ilyen természetű ügyben a püspöktől kérte, járjon küzben a Guberniumnál a kérdésben.[41]

A dokumenumok alapján nem vonhatunk le semmilyen általánosítható következtetést, azonban annyit láthatunk, hogy a küküllői szám jelentős, és súlyát elsősorban nem tömegjellege, hanem precedensértéke adja meg. Az egyház – hívei védelmében – minden egyes esetet próbált megakadályozni, mivel veszélyes példa lehetett az áttérést fontolgatók számára.

2.2. Az 1834-35. évi országgyűlés

A hírhedt „szétkergetett" országgyűlés, ahogyan a kortársak és történészek egy része emlegeti, udvarhelyszéki követének,

[38] Vö. *Kovács Miklós püspök levele a Guberniumhoz, amelyben átküldi Losteiner János küküllői főesperes statisztikáit az illetéktelen áttérésekről*, Kolozsvár, 1834. március 17., Püspöki Iratok I. 1/a, 428/1834. sz., 340. doboz

[39] Vö. az erzsébetvárosi kerület csatolt táblázataival.

[40] Vö. a küküllői kerület csatolt táblázataival.

[41] *Kovács Miklós püspök Bogos János abosfalvi plébánoshoz írott levele különféle témákról*, Kolozsvár, 1834. március 22., GYFL, Püspöki Iratok, I.1/a., nr. 460/1837 sz., 340. doboz.

Wesselényi Miklós bárónak hatását tükrözi. A lázadó liberális hazafi, aki aktívan részt vett a megyei ellenállás szervezésében és a vándor patriótáknak nevezett ellenzékiek közismert tagja volt, az egész erdélyi reformkori ellenzék politikai cselekvésének mozgásterét előre megszabta. Az ő gondolata volt az, hogy Erdélyben nem érdemes reformprogrammal kezdeni, az a rendek részéről is értetlenségbe torkollna. Először az erdélyi rendi alkotmány tekintélyét kell helyreállítani. Ha az ellenzéki rendek győznek ebben a küzdelemben, megerősödik tekintélyük és remélhetőleg táboruk is, azután pedig jöhet a feudalizmus tabuinak döntögetése, ahogyan Magyarországon is.[42]

Az országgyűlés el sem juthatott a vallásügyig. Ám ez korántsem jelenti azt, hogy ne merült volna fel. 1834 őszén a rendek követséget menesztettek a császárhoz, aki Brünnben fogadta a rendek követeit. A követeknek adott részletes utasítás az ország erkölcsi erejét gyöngítő tényezők között első helyen tárgyalta a vallásügyi problémákat. A hatheti oktatás nemcsak az áttérések szabadságát biztosító approbatális törvények értelmében volt törvénytelen, hanem a rendek erkölcstelennek is tartották, mivel szerintük a katolikus papság az oktatásról szóló bizonylatok kiállításának késleltetésével vagy megtagadásával akadályozta az áttéréseket. A Hunyad megyei Tátéban történt templomfoglalást, ahol a református közösséget arra kényszerítették, hogy templomukat közösen használják a görögkatolikusokkal, szintén mélyen sérelmezték a rendek. Kifogásolták, hogy a protestánsok nem egyenlő mértékben részesülnek az ország kardinális hivatalaiban, az unitáriusok pedig nem jutnak álláshoz az erdélyi kancelláriánál Bécsben. A protestánsok panaszai nem jutnak el a császárhoz, nem nyomtat-

[42] Pajkossy Gábor, *A reformkor (1830–1848)*, in: Gergely András (szerk.), *Magyarország története a 19. században*, Osiris Kiadó, Budapest 2003, 305.

hatnak könyveket a cenzúra miatt, míg a katolikusoknak szabad olyan könyveket is kiadni, amelyekben a protestantizmust a „hitetlenség rendszerének" titulálják.[43] A katolikus bizottság kormányszéki működése is a vallási egyenlőséget sértette, mivel a protestáns konzisztóriumok ezen kívül tevékenykedtek. A rendek felpanaszolták a püspök kormányszéki tanácsosságának illegalitását, a katolikus egyházak állami támogatottságát, azt, hogy a szebeni Theresianumba csak katolikus árvákat fogadnak be, ámbár annak terheit az egész ország viseli.[44]

A püspök kormányszéki tanácsossága volt az egyetlen kérdés, amelynek *ex thesi* fölvetését az ellenzéki rendek az országgyűlés vége felé komolyan fontolóra vették. Gróf Gyulai Lajos naplója szerint az ellenzékiek egyik klubszerű gyűlésén Szász Károly vetette föl a kérdést és ő teremtette meg a püspök pozíciójának megrengetéséhez az elméleti-jogi megalapozást is.[45] Kovács Miklós püspök azonnal összehívta a diétán részt vevő katolikus rendeket és azt kérte tőlük, hogy katolikus Státusként tiltakozzanak, ha sor kerül a kérdés tárgyalására. A rendek azonban elutasították a püspök kívánalmát. Kijelentették, nem tekinthetik magukat formális katolikus Státus-gyűlésnek, amíg az összes képviselő nincs összehíva és a püspök föl nem oszlatta a Catholi-

[43] Az úgynevezett Laval-levél publikálása okozta a panaszt, amelyben egy katolikus hitre tért protestáns fordul volt hitsorsosaihoz. Vö. POKOLY, *Az erdélyi református egyház...*, 176.

[44] Vö. *A 147. Jegyzőkönyvi számú országgyűlési határozat által őfelségéhez rendelt követség küldetése tárgyát felfejtő és kivilágosító utasítvány, 23. szam alatt*, in: *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1834-ik esztendőben május 26-kára Kolozsvár szabad királyi városba hírdetett Országgyűlésének irománykönyve*, Kolozsvártt az Ev. Ref. Kollégyom könyv és kőnyomó intézetének betűivel 1834, 56–59.

[45] Vö. KUUN Géza, gr. (editor), *Az 1834-iki erdélyi országgyűlés. Töredékek gróf Gyulai Lajos naplójából. III. közlemény*, in: *Erdélyi Múzeum*, 22. évf., 6. sz., Kolozsvár 1905, 321.

ca Commissiót. A püspök pedig, amennyiben ezt nem teszi meg, tiltakozzék csak a saját nevében.[46]

A Diéta azonban nem jutott el a kérdés tárgyalásáig, bár a rendek megegyeztek abban, hogy a választások megejtése után sort kerítenek a kérdésre. Bécs – amint a magyar országgyűlésben eldőlt, hogy egyelőre nem lesz unió Erdéllyel – feloszlatta az általa terméketlen időhúzásnak minősített renitens országgyűlést, amely nem volt hajlandó a királyi propozíciók tárgyalásához fogni.[47]

2.3. Az 1837–38. évi országgyűlés

A kudarccal végződött 1834. évi diétát az 1837–38. évi nagyszebeni, ún. „csendes" országgyűlés követte. A „kioktatott" rendek ezúttal eleget tettek a választásokra felszólító királyi propozíciónak és megválasztotta a Gubernium tagjait. A korábbi kormányszék a törvények értelmében illegális volt, tagjai a császár által lévén kinevezve. A kandidációkra érkezett királyi válasz azonban sok tekintetben törvénysértő volt. E sérelmek legfontosabbika Kovács Miklós püspök kormányszéki hivatalában való meghagyása volt, őt ugyanis a rendek nem választották tanácsossá.[48]

Kovács Miklós számára már a diéta előtt bizonyos volt, hogy politikai pozíciója vitára fog kerülni az országgyűlésen. A diétát és az országgyűlési vitát tehát készülődés előzte meg az egyház részéről, amely egyfelől, mai szóval élve „sajtókampány-

[46] Uo., 322.

[47] Vö. Kuun Géza, gr. (adatközlő), *Az 1834-iki erdélyi országgyűlés. Töredékek gróf Gyulai Lajos naplójából. IV. és befejező közlemény* in *Erdélyi Múzeum*, 22. évf., 7. sz. Kolozsvár 1905, 382. Vö. Pajkossy, *A reformkor...*, 205.

[48] Vö. *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1837-ik esztendőben május 26-kára Nagyszeben szabad királyi városba hírdetett Országgyűlésének irománykönyve. Tiltsch Sámuel Könyvnyomó Intézete. Nagyszeben 1837*, 100–101.

nyal", másfelől politikai manőverekkel jellemezhető. Fogarasy Mihály későbbi erdélyi püspök, akkor bécsi szemináriumi igazgató az erdélyi püspökök politikai szerepéről és státuszáról könyvet jelentetett meg.[49] Politikai téren Kovács Miklós, aki súlyos betegen feküdt Gyulafehérváron, Kedves István kolozsvári plébánost és kolozsmonostori apátot bízta meg azzal, hogy tárgyaljon Nopcsa Elek országgyűlési elnökkel. A püspök reprotestációt is küldött arra az esetre, hogyha a rendek fölvetnék a témát, és *pro notitia et privato usu* egy disszertációt is küldött Kedvesnek instrumentumként az esetleges vitához,[50] több mint valószínű Fogarasy könyvét. A diéta végül a guberniumi választások kapcsán közvitára bocsátotta a püspök tanácsosságának törvényességét. Az érvek és ellenérvek lényegében két probléma körül csoportosultak:

1. Vajon a 7/1744 törvénycikk „*juxta resolutiones hactenus emanatas*" kitételébe beleértendők-e azok a rendeletek, amelyekkel az udvar a törvény meghozása előtt erdély egyházfőinek kormányszéki méltóságot kölcsönöztek. Ha igen, akkor ezek törvényerejűek, tehát a püspök is törvényes tanácsos és nem eshet választás alá.

2. Vajon e tanácsosságot – ha mégoly törvényes is lenne az említett jogszabály révén – nem írta-e felül a 20/1791. évi választási törvénycikk.

[49] Fentebb idéztük: Fogarasy Mihály, *Az Erdélyi Püspökről Polgári Tekintetben*. Strauss Antal özvegye betüjivel. Bécs 1837.

[50] *Kedves István válaszlevele Kovács Miklóshoz az erdélyi püspök kormányszéki tanácsosságának ügyében, Nagyszeben*, Nagyszeben, 1837. május 18., GYFL 887/1837 sz. Püspöki Iratok I. 1/a., 347. doboz. *Kovács Miklós püspök válasza Kedves István kolozsvári plébánosnak a kormányszéki tanácsosság* ügyében, Gyulafehévár, 1837. május 20. , GYFL 691/1837 sz. Püspöki Iratok I. 1/a., 346. doboz.

A vitában részt vettek mind az ellenzék, mind a konzervatívok legjobbjai. Érdekessége, hogy a katolikusok nem feltétlenül a püspököt védő táborhoz csatlakoztak, egyben szimptomatikus is volt. Sokkal inkább a politikai vonal mentén konzervatívokra és ellenzékiekre oszló csoportok alkották már e korban a vallásügyi csatározások hadseregeit, semmint a protestáns és katolikus rendek 1791-ből oly jól ismert táborai.[51] Döntésre nem jutottak, és nem is került sor. A többséget alkotó ellenzékiek a választásokat kísérő királyi leiratra sérelmi felirattal válaszoltak, amelyben a püspök tanácsosságát a hivatalok betöltésében tapasztalható vallási egyenlőtlenség mellett a főhelyen alkotmánysérelemnek minősítették.[52] A konzervatív rendek *oppinio dissentiens*-szel válaszoltak, amelyet báró Jósika Samu szerkesztett, többen is aláírták, majd a sérelmi felirattal együtt felküldték Bécsbe.[53] Az udvar azonban semmit sem változtatott a helyzeten: a püspököt meghagyta tanácsosságában.[54] Az erdélyi püspökök a Monarchia idejének beköszöntéig viselték kormányszéki méltóságukat.

A diéta másik fontos momentuma a protestáns felekezeti sérelmek benyújtása volt. Miután az udvar – 27 év „gondolkodási időt" követően – elutasította az 1811. évi törvényjavaslatokat és új, az országban törvények által leszögezett vallási egyenlőségnek és toleranciának jobban megfelelő törvényeket javasolt a diétának, a protestánsok sérelmeik beadásával válaszoltak.[55] A panaszdokumentumok közül a legfontosabb és terjedelmesebb a reformátusoké volt. Mi ezt mutatjuk be, mivel a szász evangélikus egyházé rövidebb formában ugyanazokat a pontokat

[51] Vö. *Beszédek tára záratékul az 1837dik országgyűlési jegyzőkönyvhez,* Tiltsch Sámuel Könyvnyomó Intézete, Nagyszeben 1837, 808.

[52] *Országgyűlési irománykönyv 1837,* 120–130.

[53] Vö. uo., 131–136.

[54] Vö. uo., 238–239.

[55] Vö. uo., 82.

sérelmezte, az unitáriusoké pedig e kis egyház részéről annyira specifikus problémákat tárt föl, hogy az külön tanulmányt érdemelne. A panaszirat fő tétele az áttérések és a hatheti okatatás voltak. Nem lehet egy ilyen lelkiismereti döntést korlátok közé szorítani, még akkor sem, ha érdekből történik, hisz a lelkiismereti fórum fölött egyetlen instancia ítélkezhet, az isteni. A vegyes házasságok esetében súlyosnak tartották, hogy annak ellenére, hogy nincs erre törvény, királyi rendelet értelmében a katolikus papok adhatják csak össze a feleket. A vegyes válásoknál az *actor sequitur forum rei* elvét kellene követni. A protestánsok sértőnek találták, hogy konzisztóriumi jegyzőkönyveiket be kell mutatniuk a Guberniumnak. A házassági kötelékvédői hivatal bevezetése a protestáns házassági bíróságokra a protestáns egyházak szervezetétől és tanításától idegen elemként került elutasításra. Az irat felpanaszolta a protestáns tábori lelkészek hiányát, a protestáns diákok külföldre utazásának akadályozását, ami jelentős ösztöndíjalapok megszűnésének veszélyével járt, a protestánsok mellőzését az állami hivatalokban, az állami támogatás egyenlőtlenségét.[56]

Ezen pontok alapján állította össze az országgyűlés rendszeres vallásügyi bizottsága azt az operátumnak nevezett dokumentumot, amelynek pontjait a rendek megvitatták az 1841–43. évi országgyűlésen.[57]

2.4. Az 1841–43. évi országgyűlés előzményei

A két országgyűlés közötti események azonban váratlan hangsúlyeltolódást eredményeztek, amelyek az eredetileg máso-

[56] Vö. uo., 182–193.

[57] Vö. *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1841-ik esztendőben november 16-ára Kolozsvár szabad királyi városba hírdetett Országgyűlésének iromány könyve*, Kolozsvártt az Ev. Ref. Kollégyom könyv és kőnyomó intézetének betűivel 1841, 140–160.

dik helyet elfoglaló vegyes házassági kérdést elsőrangúvá tették. A Kölnben 1838-ban kitört vegyes házassági botrány eredményeképpen Róma sürgetni kezdte a reverzális ellenében kötött vegyes házasságok és a passzív asszisztencia gyakorlatát. Noha a rozsnyói egyházmegyében Szcitovszky János püspök ezen intézkedéseket már korábban bevezette, a magyar országgyűlésben akkor robbant a bomba, amikor Bihar vármegye feljelentette Lajcsák Ferenc váradi püspököt és papjait a vegyes házasságok megáldásának megtagadása miatt.[58] Lajcsák 1839. március 15-én adta ki instrukcióit. Magyarországon a 26/1791 vallásügyi törvénycikk hagyott egy kiskaput a reverzálisoknak: protestáns apa esetén legalább a lányokat katolikusnak kellett keresztelni, de a törvény nem tiltotta meg, hogy a fiúgyermekeket is katolikus hitben neveljék. E megszövegezés fényében nem tűnt törvénysértőnek a nagyváradi főpap rendelkezése, azonban a liberális ellenzék annak tekintette és hosszú vita követte az intézkedést. A vita eredménye 1840-ben egy új magyar törvényjavaslat lett, amely betiltotta a reverzálisokat.

Az országgyűlés berekesztését követően azonban 1840. május 14-én a magyar püspöki kar úgy határozott, hogy egységesen bevezeti a reverzálisokat, azok megtagadása esetén pedig a passzív asszisztenciát, és kieszközölte az udvarnál Lonovics József csanádi püspök Rómába menesztését, hogy tárgyaljon a pápával. A konferencián csak az országgyűlésen jelen levő magyar püspökök vettek részt, azonban az intézkedéseket a magyar egyháztartományhoz tartozó Erdélybe is be kellett vezetni. Kopácsy József prímás tehát minden a gyűlésen született dokumentumból kül-

[58] Vö. Meszlényi Antal: *A jozefinizmus kora Magyarországon*. Budapest, 1934, 362., 386.

dött egy példányt Kovács Miklós püspöknek.[59] A magyar püspökök tudatában voltak annak, hogy Erdély helyzete különleges, mert itt a törvény kifejezetten érvénytelennek mondja a reverzálisokat, éppen ezért külön pontban is tárgyalták abban a jelentésben, amit Lonovics József Rómába vitt magával. Erdélyben az egyetlen jó megoldásnak a tridenti forma alól való felmentés ígérkezett.[60] A kalocsai érsek, Klobusiczky Péter egyébiránt ötletet is adott arra, hogy a magyar egyháztartomány rendelkezéseit hogyan lehetne törvénysértés nélkül bevezetni Erdélyben: szóbeli esküt kellene követelni a házasfelektől a gyermekek katolikus nevelésére vonatkozólag, amelyet az egyháztanács vagy alkalmas tanúk előtt kellene letenni.[61]

Az erdélyi instrukciók azonban továbbra sem jelentek meg. A püspök, aki tudatában volt annak, mekkora botrányt kockáztat a reverzálisok és passzív asszisztencia bevezetésével, konzultatív jelleggel összehívta a konzisztóriumot, hogy az tanácsot adjon, miként lehetne alkalmazni a magyar püspöki kar rendelkezéseit a Nagyfejedelemségben anélkül, hogy törvénysértést követnének el. A gyűlés azonban a konzisztórium több tagot számláló csoportja részéről tiltakozássá fajult. A püspök kérésére írásban beadott véleményeikben teológiai tanárok, papok, sőt még Tamási József kanonok is ellenjavallotta a magyar vegyes házassági intézkedések bevezetését, nem tartván azt jónak, hazafiasnak,

[59] Vö. *Kopácsy József hercegprímás levele Kovács Miklós erdélyi püspökhöz az 1840. május 14-i pozsonyi konferenciáról,* Pozsony, 1840. június 16., GYFL, Püspöki Iratok, I.1/a, 1055/1840. sz., 354. doboz.

[60] MESZLÉNYI, *A jozefinizmus...*, 415.

[61] Vö. *Klobusiczky Péter kalocsai érsek levele Kovács Miklós erdélyi püspökhöz a reverzálisok bevezetésének ügyében.* Kalocsa 1840. augusztus 3. GYFL, Püspöki Iratok, I.1/a, 1055/1840 sz., 354. doboz (Kalocsai ikt. sz.: 1142/1840).

evangéliumi szelleműnek, és az Approbaták által tiltott hitbeli újítások[62] kategóriájába sorolván a tervezett intézkedéseket.[63]

[62] *Approbatae Constitutiones I. 1. 3.*, in: Márkus: *Erdélyi törvények*, 11.

[63] Vö. az 1840 szeptember 3–17. között tartott konzisztóriumi tanácskozások jegyzőkönyveit, valamint az ahhoz csatolt alábbi dokumentumokat, mind az 1055/1840 gyulafehérvári szám alatt: *Protocollum conferentiae, apud Celsissimum ac Reverendissimum Dominum Principem Primatem die 14ª Maii 1840 per infrascriptos episcopos celebratae...*, GYFL, Püspöki Iratok 1055/1840. sz. I.1/a, 354. doboz. *Hám János tájékoztató válaszlevele Kovács Miklós püspökhöz*, Szatmár, 1840. augusztus 1. GYFL, Püspöki Iratok, 1055/1840. sz. I.1/a, 354. doboz. *Pyrker János László tájékoztató válaszlevele Kovács Miklóshoz a reverzális tárgyában.* 1840. november 3., Eger. GYFL, Püspöki Iratok, 1593/1840. sz. I.1/a., 354. doboz. Kovács *Miklós 1840. szeptember 17-én mondott konzisztóriumi beszédének magyar nyelvű kézirata.* 1840. szeptember 17., Gyulafehérvár GYFL Püspöki Iratok, 1055/1840. sz. I.1/a., 354. doboz. *Extractus Protocolli Consistorialis ddº 3ªe Septembris 1840.* GYFL Püspöki Iratok 1055/1840 I.1/a., 354. doboz. *Ad quaestionem in Consistorio die 3ª cur. mensis Septembris, sub Praesidio Excelentissimi Domini Praesulis celebrato, gratiose propositam...* Gyulafehérvár, 1840 szeptember 5., GYFL Püspöki Iratok 1055/1840. sz., I.1/a., 354. doboz. *Tamási József véleményezése a passzív asszisztencia bevezetéséről*, Gyulafehérvár, 1840. szeptember 4. GYFL Püspöki Iratok 1055/1840, sz. I.1/a., 354. doboz. *Kovács Dániel véleménye a passzív asszisztencia bevezetéséről*, Borbánd, 1840. szeptember 4., GYFL Püspöki Iratok 1055/1840 sz. I.1/a., 354. doboz. Andrássy István: *Humillima Opinio infrascripti, In negotio Reversalium, atque Adsistentiae sic dictae Passivae*, Gyulafehérvár, 1840 szeptember 5., GYFL Püspöki Iratok 1055/1840 sz. I.1/a., 354. doboz. *Andrássy Antal teológiai professzor véleményezése a reverzálisok és passzív asszisztencia bevezetéséről*, Gyulafehérvár, 1840 szeptember 5., GYFL Püspöki Iratok 1055/1840, I.1/a., 354. doboz. *Sándor Ádám véleményezése a reverzálisok és passzív asszisztencia bevezetéséről*, Gyulafehérvár, 1840 szeptember 5., GYFL Püspöki Iratok 1055/1840, I.1/a., 354. doboz. *Extractus ddo 10 Septembris anni eiusdem*, GYFL Püspöki Iratok 1055/1840 I.1/a., 354. doboz. *Kovács Miklós beszéde. ACarolinae 10ª Sept 840 in Consistorio in Residentia Celebrato.* GYFL Püspöki Iratok 1055/1840. I.1/a., 354. doboz. *Kovács Miklós levele Kopácsy József hercegprímáshoz és Klobusiczky Péter kalocsai érsekhez a vegyes házasságokról folytatott konzisztóriumi tanácskozások tárgyában*, Gyulafehérvár, 1840. szeptember 18., GYFL Püspöki Iratok 1591/1840, I.1/a., 354. doboz. Kovács *Miklós 1840.*

A püspökre tehát két oldalról is jelentős nyomás nehezedett: a magyar püspöki kar és a saját papsága részéről. Amikor pedig Kossuth *Pesti Hírlapja* is – utólag tendenciózusan meghamisított kacsának bizonyult[64] – cikket jelentetett meg arról,[65] hogy a püspök egy vegyes házaspárt áldással adott össze a kolozsvári Szent Mihály templomban és nem követelt kautelákat, a magyar püspökök részéről a nyomás még sürgetőbbé vált.

Így 1841. április 20-i keltezéssel Kovács Miklós kiadta reverzális-körlevelét, amelyben szóbeli bizonyságot követelt a vegyespároktól a gyerekek vallását illetően.[66] A kezdetben titokban tartott körlevél hamar nyilvánosságra került. Az országgyű-

szeptember 17-én mondott konzisztóriumi beszédének magyar nyelvű kézirata. Gyulafehérvár, 1840. szeptember 17., GYFL Püspöki Iratok 1055/1840. sz. I.1/a., 354. doboz. *Kovács Miklós püspök válaszlevele Klobusiczky Péter kalocsai érsek 1840. augusztus 3-i levelére.* Gyulafehérvár, 1840. szeptember 5. GYFL, Püspöki Iratok 1055/1840. sz., I.1/a., 354. doboz. *Kovács Miklós levele Kopácsy József hercegprímáshoz és Klobusiczky Péter kalocsai érsekhez a vegyes házasságokról folytatott konzisztóriumi tanácskozások tárgyában.* GYFL, Püspöki Iratok 1591/1840 sz., I.1/a., 354. doboz. *Klobusiczky Péter válaszlevele Kovács Miklós püspökhöz a konzisztóriumi ülések ügyében.* Kalocsa, 1840. október 16., GYFL Püspöki Iratok 1055/1840 sz., I.1/a., 354. doboz. *Extractus e Rituali Parisiensi, Auctoritate Illmi et Rndmi, in Christo Patris et Domini,D. Hyacinthi-Ludovici de Quelen, Parisiensis Archiepiscopi edito Lutetiae Parisiorum 1839.* Csatolmány *Kopácsy József konzisztóriumi tárgyalások ügyében Kovács Miklóshoz intézett válaszleveléhez.* Esztergom, 1840. szeptember 8. GYFL, Püspöki Iratok, 1055/1840 sz., I.1/a., 354. doboz. *Kopácsy József konzisztóriumi tárgyalások ügyében Kovács Miklóshoz intézett válaszlevele.* Esztergom, 1840. november 8. GYFL, Püspöki Iratok, 1055/1840 sz., I.1/a., 354. doboz

[64] Vö. *Kovács Miklós erdélyi püspök levele a vegyes házassági intézkedések bevezetéséről Erdélyben,* Gyulafehérvár, 1841. április 25., GYFL, Püspöki Iratok, I.1/a, szám nélkül, 355. doboz.

[65] *Vegyes házasság Erdélyben.* In: *Pesti Hírlap,* 1841. február 10, 91–92.

[66] *Literae pastorales in negotio mixtorum matrimoniorum ad clerum suae dioecesis dimissae 1841.* Gyulafehérvár, 1841. április 20., GYFL, Püspöki Iratok, I.1/a, 555/1841 sz., 355. doboz.

lés előtt álló és választói gyűléseket tartó vármegyei gyűléseken nagy volt a felháborodás,[67] és Kolozs megye Bécsbe való felírás mellett is döntött, amire a többi vármegyét is felszólították.[68]

A püspök a Guberniumnál tiltakozott a vármegyei zaklatások miatt. A püspök érvelésének lényegét jól tükrözi az, ahogyan röviden összefoglalta mondandóját guberniumi beadványában. A megyék és székek általában „... igen hangos homlokos rohanással elsietve, – ezen fontos tárgy érdekébe igazságos szemmel bé nem nézve, vagy ha kancsal szemmel néztek is de azt jól meg nem fontolva nyitották fel szájokat minden tisztelt vármegyék és székek a panaszra". A püspök a sajtót is vádolta: a politikum és a társadalom észre sem vette volna az ügyet, és semmilyen hatása nem lett volna a társadalomra annak, ha a „lázaszto ujságírók arra törvény sérelmet nem kürtölnek vala" ugyanis az egyház az özvegyek egybekelésekor sem ad áldást, anélkül is érvényes lévén a házasság. Tehát nem volt alapja az aggodalomnak. Joguk sem volt erre: a szentségek kiszolgáltatása spirituális cselekmény, ami kívül esik a közjog tartományán.[69] Noha a későbbiekben a püs-

[67] Comitatul Solnocul interior. *Registru protocol de procese verbale luate în şedinţele adunării generale a comitatului,* România Nemzeti Levéltára, kolozsvári fiók, 173. sz. állomány, Comitatul Solnocul Interior, Inv. 74., Nr. 97/1841., Az 1841. szeptember 14-én tartott ülés jegyzőkönyve, 100–102. Ugyanezen értelemben nyilatkozott Felső-Fehér megye is. Vö. *Nemes Felső Fejér Vármegye Közönséges Gyrás székinek Jegyzö könyve,* 4. sz. állomány, Comitatul Alba de Sus, Inv 12., I/14., 1841. október 7-én tartott első ülés jegyzőkönyve: 8.

[68] *Pesti Hírlap,* 58. sz., 1841. július 21., 488.

[69] *Kivonata azon Reflexioknak mellyeket a Ns Küküllő, Kolos s é Vármegyei Marchalisok a Vegyes Házassági Ügybenn a Kir. Kormányhoz intézett sronnan Eő Felségé eleibe felterjesztetni kért Repraesentatioira tettem s september 14^{én} 841 a Tisztelt Fő Kormányhoz a juliusi 6104 N^{rus} alatt költ és hozzám leküldött Decretomanak következésében felelet alakbann felküldöttem,* Gyulafehérvár, 1844. szeptember 14., GYFL, Püspöki Iratok I.1/a., szám nélkül, 355. doboz

pök terjedelmesen, pontról-pontra cáfolni igyekezett az összes jogi érvet, amelyet eljárása ellen felhoztak, amelyet lehetetlen e tanulmány kereteiben közölni, a fenti részletek elárulják, hogy az egyház saját belső, hitrendszeréhez tartozó ügynek tekintette a kérdést, és az efölötti szabad rendelkezést az Approbaták megadták minden recepta religiónak Erdélyben. A fenti fejlemények vezettek oda, hogy az 1842. év júniusának végén megkezdett egyházügyi vitasorozat fő pontjává a vegyes házasságok váltak.

2.5. Az 1841–43. évi vallásügyi vita

Az országgyűlési vita nyitányát voltaképpen az 1837–38-as diétán megszületett azon döntés képezte, hogy a rendek – visszautasítva V. Ferdinánd javaslatát – nem voltak hajlandók új törvényhozásba bocsátkozni, hanem a már meglévő, elvileg vallási egyenlőséget biztosító cikkelyeken esett sérelmek megvitatását és azok orvoslására tett javaslatok kidolgozását tűzték ki célul.

Noha az 1842. évi vallásügyi vita főszereplői a vegyes házasságok voltak, az operátum rendje szerint haladva először az áttérések és a hatheti oktatás kerültek sorra. Az ellenzék egyértelműen sérelemnek nyilvánította a hatheti oktatást és a vallásváltoztatás teljes szabadsága mellett nyilatkozott. A javaslatok tekintetében már nem volt ennyire egyhangú az ellenzék. Elutasították a konzervatívok azon 1811. évi törvénytervezetet ismétlő javaslatát, hogy a hatheti oktatást ki kell terjeszteni minden felekezetre.[70] Hangsúlyozták, hogy noha jelentős a konzervatív érv, miszerint a korlátlan vallásváltoztatás rejtetten minden vallásnak igazat ad és így az indifferentizmust támogatja, a vallás lelkiismereti

[70] Vö. Cserei Miklós regalista hozzászólásával, aki nem ellenzéki, de a kiterjesztést javasolta, valamint Szombatfalvi József udvarhelyszéki követ reagálásával. Vö. Vö. *Beszédtár záradékul az 1841–42-ik országgyűlési jegyzőkönyvhöz*, Szerkeszti és kiadja Hajnik Károly, II. kötet, Kolosvárt, Nyomatott a Királyi Lyceum betüivel, 522. ill. 524.

kérdés, és így nem lehet kényszert alkalmazni esetében. Polgári szempontból az erdélyi alkotmány egyik alappillére a vallási egyenlőség, az ezen esett csorba pedig sérelem, amit orvosolni kell.[71]

A katolikus egyház álláspontját a kolozsmonostori követ, Kedves István védelmezte. Kedves érvelésének leglényegesebb momentuma talán az volt, amikor kijelentette, hogy a hatheti oktatás nem akadályozza meg az áttéréseket, ezért nem lehet törvénytelennek sem mondani. Az oktatás csupán szabályozza az áttérések módját. Mivel az egyházaknak a fejedelem beleegyezésével joguk van belső rendszabályokat hozni, a hatheti oktatás nem törvénytelen, hiszen törvényességének mindkét fenti ismérve megvan. A hatheti oktatás előnye éppen az, hogy az Approbatákat erősíti, amelyek megtiltották az érdekből, félelemből stb., azaz nem meggyőződésből származó áttérést. A hatheti oktatás a meggyőződés kialakulását segíti elő és nem ejt csorbát a lelkiismereti szabadságon, mivel az áttérés lehetőségét nem semmisíti meg.[72] A rendek végül azt a határozatot hozták, hogy a hatheti oktatás sérelem, elutasítva a katolikus álláspontot, és az oktatás kiterjesztését a más felekezetekre.[73]

A vegyes házasságokkal kapcsolatos vitát e helyen nem ismertetjük, mivel e kérdésről közöltünk már egy részletes tanulmányt.[74] Mindössze annyit jegyzünk meg a vitával kapcsolatosan, hogy a rendi keretek és huzavonák között kifáradó vallási egyenlőségi elv álláspontjáról elmozdulva egyes követek az 1868.

[71] Vö. Nagy József marosszéki követ hozzászólásával, uo. 537.

[72] Vö. Kedves István hozzászólása, uo., 525–536.

[73] Vö. uo. 541–542.

[74] Nemes István, *Reverzális instrukció és vita a vegyes házasságokról az 1841.42. évi erdélyi diétán*, in: *Studia Theologica Transsylvaniensia*, 14. évf., 2. sz. Gyulafehérvár 2012/2, 239–260.

évi vegyes házassági törvénycikk felé előre mutató javaslatokkal léptek fel.

Az erdélyi országgyűlés végül július 4-én fejezte be a június 30. óta folyó vitát. A vita rövidsége is megmutatta, hogy az erdélyiek nem akartak új törvényt. Magyarországon a vallásügy elhúzódása annak volt köszönhető, hogy az ellenzék törvényhozás révén átfogóan igyekezett szabályozni az egyházak közötti viszonyokat, aminek mind a konzervatív rendek, mind a katolikus főpapság tartósan ellenállt. Az erdélyi rendek már határozatuk elején jelezték, hogy nem fogadják el a császár törvényalkotásra irányuló javaslatát. Értelmetlennek láttak egy újabb meddő kísérletet, ezért fogalmaztak úgy, hogy a régi törvények elégségesek és az azokon esett sérelmeket kell orvosolni. A hatheti oktatás kérdésében az országgyűlési többség elismerte, hogy II. József szándéka a korábbi szigoron való enyhítés volt. Azonban a vallásváltoztatás szabadsága törvénybe iktatott jog Erdélyben, míg a hatheti oktatásra vonatkozó rendelkezés csak királyi rendelet. Ráadásul a vallási egyenlőséget kimondó 53/1791 cikkely „*non obstantibus in contrarium editis resolutionibus*" kitétele eltörölt minden egyenlőséget sértő királyi rendeletet. A hatheti oktatás kényszerjellege miatt hatékony sem lehet. Ezért kérték a királyt, törölje el annak szellemében, amit az 1811. évi törvényjavaslatok visszautasításakor írt, vagyis a vallási tolerancia és az ország alaptörvényeivel való jobb egyezés kedvéért.[75] A vegyes házasságok megkötését illetően azt javasolták, hogy külföldi minta szerint (az orléans-i herceg és a belga király példájára hivatkoztak) a vegyespárokat kinek-kinek saját papja eskesse és ebbe beleértették az ortodox papságot is. A válóperek kérdését is az osztó

[75] *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1841-ik esztendőben november 13-ára Kolozsvár szabad királyi városba hírdetett Országgyűlésének jegyzőkönyve*, Kolozsvártt 1841., 369–370.

igazságosság elve alapján próbálták megoldani. A reverzálisok ügyében, ahol kettős egyházi törvénykezéssel is kellett számolni, mivel Szilágy megye egyes részei a nagyváradi egyházmegye joghatósága alá estek, a reverzális mindkét – írott és szóbeli – formáját illegálisnak nyilvánították. A püspök körlevele a határozat szerint ellentétes volt azzal az 1557. évi törvénnyel, amely kimondta, *quisque teneat eam fidem, quam vellet, permittentes in negotio fidei eorum arbitrio id fieri, quod ipsis liberet.* Az intézkedést a katolicizmus törvénytelen terjesztésének minősítették, mégpedig a protestánsok elnyomásával, így beleütközik az Approbatákban leszögezett unionális juramentumba, de a vallások egyenlőségét is sérti. Mindezek következtében a rendek kérték a császárt, hogy szüntesse meg a pápai körlevél és a püspöki instrukciók hatályát az országban, amennyiben pedig a papság ellenkezne, Ulászló 6. dekrétumának 8. cikkelye szerint büntesse őket.[76] A felirat nehezményezte azokat az eseteket, amelyek során különböző okokból különböző protestáns személyek után világi hatóságok nyomoztak vagy perelték őket, holott egyházi vagy felekezetközötti viszonyokból fakadó, tehát egyházi immunitás alatt álló belső ügyek voltak ezek.[77] A leghíresebb ilyen ügyletek az Ercsey János és a Szász Károly professzoroké[78] voltak, azonban a hatheti oktatás megsértéséből kifolyó törvényhatósági eseteket is felsoroltak a rendek. Mindez a belső egyházi igazgatásba való illetéktelen beleszólásnak minősült, amint a katolikus alapítványi ügyek guberniumi adminisztrálása is.[79]

[76] Vö. uo. 370–373.

[77] Vö. uo. 474.

[78] Vö. Pokoly, *Az erdélyi református egyház...*, 184.

[79] Vö. *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1841-ik esztendőben november 13-ára Kolozsvár szabad királyi városba hírdetett Országgyűlésének jegyzőkönyve*, Kolozsvártt az Ev. Ref. Kollégyom könyv és kőnyomó intézetének betűivel 1841, 474.

Sérelemnek nyilvánították továbbá a vallásos könyvek nyomtatásának guberniumi felülvizsgálatát, a külföldi peregrináció akadályozását (főleg a svéd és holland ösztöndíjak voltak veszélyben), a katolikus ünnepek (pl. Szent István király) általános megülésének kényszerét, az erdélyi püspöki cím megtagadását protestáns püspököktől, a szebeni Theresianum ügyét, a protestáns tábori lelkészek hiányát az erdélyi ezredeknél, és a protestáns egyház birtokok fiskalitás alatt tartását. Kérték a felséget, hogy tartsa be a protestánsok egyenlő arányát a kormányhivatalokban.[80]

Az országgyűlés érdekessége, hogy több vármegye követei – utasításuk értelmében vagy egymás támogatásaként – kérték az ortodoxok felvételét a bevett vallások sorába.[81] Az elutasítás ellenére az ortodoxia sérelmeivel is foglalkoztak a rendek határozatukban: sérlemezték, hogy nem szabad papot fogadjanak, noha száz személy fölött ehhez törvényadta joguk lenne, sokszor görögkatolikus papokat rendelnek feléjük akkor is, ha csak egyetlenegy tért át közülük, majd ha vissza akarnak térni a görögkeleti egyházhoz, hatheti oktatás kiállása nélkül nem tehetik. Ha nem fogadják el a hetheti oktatást, megtagadják tőlük a keresztelést, temetést, házasságok megáldását stb. Mivel a 60/1740 törvénycikk megtiltotta, hogy az ortodox vallásúakat jobban terheljék

[80] Uo. 475–476.

[81] Vö. Beszédtár, 521. Deáky Sámuel zilahi követ utasítása eredményeképpen minden vallás bevetté nyilvánítását követelte. Nem meglepő, hogy e liberális gondolat Nyugat-Erdélyből, Magyarország közeléből, még pontosabban a Wesselényi birtokok szomszédságából származott. A liberális báró Huszár Károly kolozsi követ pártolta indítványát, annak ellenére, hogy a javaslatot korábban elutasította mint olyat, amely nem tartozik a négy bevett felekezet közötti viszonyokról szóló jelenlegi operátumhoz, hanem új téma.

mint a többieket,[82] követelték, hogy Bécs szüntesse meg az ortodoxok görögkatolikus hitre való térítésére irányuló nyomást.[83]

A sérelmi felirat ellen a vallási vitákban részt vevő katolikusok egy kis csoportja különvélemény benyújtását jelentette be. A különvélmény szövegét megtaláltuk a gyulafehérvári főegyházmegyei levéltárban. Aláírói megegyeznek azokkal, akiket az országgyűlési jegyzőkönyv felsorol.[84] Kis csoportról van szó, mindössze öt rendről, akik között a legrangosabb talán Lemhényi János görögkatolikus püspök volt.

A különvéleményben tiltakoztak a hatheti oktatás eltörlése, a vegyes házasságok ügyében kiadott pápai bulla betiltása, a vegyes házassági ügyekbe való illetéktelen beavatkozás és a papság megbüntetésének kérése ellen. A tiltakozók a dissentiens opinióhoz csatolták azokat a reflexiókat is, amelyeket Kovács Miklós és Lemhényi János az 1837–38. évi országgyűlésnek nyújtottak be feleletként a reformátusok panasziratára és ezt a sérelmi felirathoz csatolva felküldték Bécsbe.

3. Következtetések

A vallásügyi viták erdélyi krónikáját olvasva elkerülhetetlen a kérdés: vajon Erdélyben miért nem történt meg ugyanaz a szemléletváltás, mint Magyarországon? A rendek miért nem törekedtek új törvényalkotásra a kérdésben? Miért utasították vissza azt a hallatlan lehetőséget, amelyet Bécs ajánlott fel 1838-ban? Magyarországon maga az ellenzék lépett fel törvények kezdeményezésével és súlyos harcot kellett vívnia avégett, hogy céljait elérje.

[82] Márkus, *Erdélyi törvények...*, 547.
[83] *Jegyzőkönyv 1841*, 477.
[84] Uo.

A válasz egyrészt abban adható meg, hogy a 17. századi erdélyi törvények – a katolikus egyház számára sérelmes tételek törlése után – valóban méltányosnak és igazságosnak tűntek a rendek számára. Más részről az 1811-es törvényjavaslatok visszautasításának körülményei eleve valószínűtlennek tüntették fel a rendi törvénykezésnél jobb jogalkotás esélyét, amint ezt már jeleztük is. A legfontosabb akadály azonban a vallási egyenlőség alkotmányos voltában rejlett. A bevett vallások Erdélyben nem a politikai rendszer részelemei voltak, mint Magyarországon, hanem annak középkorból örökölt alapvető tényezői. Ahogyan Magyarországon az ősiség vagy jobbágyság felszámolása a konzervatív arisztokrácia és nemesség számára a társadalom alapvető rendjét fenyegette, úgy Erdélyben a kialakult vallási viszonyok alkotmányos elveket meghaladó szabályzása a földindulással fenyegetett. Épp ezért, a szó szoros értelmében vett modern rendezésre irányuló javaslatok csak a „caeterum censeo" catói kategóriájában merülhettek fel az országgyűlésen, de sosem valós politikai opcióként, és a rendek akárhányszor elutasították és későbbre halasztották azok fontolóra vételét. A magyarázat tehát a rendszer tehetetlenségi tényezőjében keresendő, ami az erdélyi rendek „vallásügyi nyelvre" lefordított, egyébiránt a történeti irodalomban sokszor emlegetett konzervativizmusával egyenlő.

Másodszor, a történettudománynak komolyan kell vennie azon két „nyelvjáték" különbségét és terminusait, amelyben a viták folytak. Nevezzük az egyiket „polgári" argumentációnak, a polgári szó reformkori értelmében. Az érvrendszert főként a politikum használta. A diskurzus a vallásügy társadalomra gyakorolt negatív hatásainak hangoztatásán és a joggal való viszonyának meghatározásán alapult. A másik az „egyházi" nyelvjáték, amely tartalmazta az egyházak dogmatikai, egyházfegyelmi és liturgikus érveit, megfontolásait. Ezekből érthető, hogy miért ragaszkodtak a szemben álló egyházak saját elképzeléseikhez és

gyakorlatukhoz a vita folyamán. Noha a gyakorlati életben az egyházi és politikai keveredett, és a politikum államérdekből előnyös és hátrányos megkülönböztetéseket tett, amelyekhez pretextusként egyházi kívánalmakat ragasztott, a vita folyamán az egyházi nyelvezetet elszigetelték és kizárták a közbeszédből, mondván, hogy az országgyűlés csak a törvényekkel és azok betartásával foglalkozik. Ez a furcsa hiányosság kölcsönös meg nem értéshez és a politikai és vallási szféra egymás melletti „elbeszéléséhez" vezetett.

A egyházak egymáshoz való viszonyát illetően az egyháztörténetírás és teológia szemszögéből ökumenikus vákuumról kell beszélnünk. Az ökumenizmus légüres tere csak akkor kezdett el tartalommal „feltöltődni", amikor a folyamatos vitákba belefáradt és egyre ellenségesebb politikum a 19. század végén a szekularizáció útját választotta, és a 20. századi modernizáció következtében a vallásosság megszűnt a közösségi önmeghatározás kardinális pontjának lenni. Voltaképpen e teológiai természetű párbeszéd hiánya vezetett a Habsburg elnyomás mellett oda, hogy politikai fórumoknak kellett dönteniük a vallásügyi kérdésekben, mivel a társadalom megosztottságát sem nemzeti, sem más tekintetből nem lehetett megtűrni, és praktikus megoldásokra volt szükség a mindennapi élet szabályzásához. Ám ez egyben azt is jelentette, hogy az egyházak elszalasztották a lehetőséget, hogy egymás között oldják meg dolgaikat. És ha már nem vállalták a közvetlen párbeszédet, konfliktusaik megoldásához közvetítőként a politikai szférát kellett felhasználniuk, ami a sebeket tovább mélyítette. Mire a párbeszédre sor került, az egyházak politikai és társadalmi befolyásuk jelentős részét elveszítették. Tehát a jelen tanulmányban bemutatott történelem nem más, mint a szekularizációhoz vezető út egyik lépésének leírása.

Kovács F. Zsolt

Magyarázom a magyarázhatatlant

Időszerű katolikus Biblia-értelmezés

Riassunto: *Il dialogo tra Dio ed uomo nei tempi biblici si è realizzato tramite le categorie classiche dello spazio e del tempo. Nel mondo della tecnologia digitale sono emersi gli spazi virtuali dove la comunicazione tra Dio e uomo è cambiata dal punto di vista qualitativo. Come conoscere e parlare su Dio e la sua parola nei social network? Il modo di parlare su Dio in questi campi virtuali richiede un cambiamento di pensiero anche sull'esegesi – i principi dell'esegesi cattolica elaborata nel documento della PCB del 1993 continuano a rimanere validi nel futuro, ma nello stesso tempo devono tener conto dei cambiamenti nel mondo della comunicazione.*

Parole di chiave: *comunicazione tra Dio e uomo, digital media, rei sociali, tempo e spazio, rivelazione, Magistero, PCB, esperienza religiosa, criteri per la cattolicità.*

I. Tudományossági kritérium

Túlzás nélkül kijelenthetjük, hogy a Szentírás a világ legelterjedtebb és egyben legolvasottabb könyve, bárki számára elérhető. Ha voltak is valaha némi megszorítások terjesztésével kapcsolatban, mára az emberiség közkincsévé vált. Elérhető, de vajon közérthető is egyben? Szükségszerű-e „szakszerű magyarázatot fűzni" tartalmának megértéséhez, vagy üzenetének nyitjához elégséges a ma emberének „átlag-műveltsége" is? A teológiának mint tudománynak a művelése némi téves elképzelés szerint sok esetben (a valós élettől) könyvtár-várba visszahúzódott elitkasztok kiváltsága. A tudományos nívó megtartása mintha a hétköznapi élettől való szükségszerű elhatárolódást is kellene jelentsen. A teológián belüli szakterületek tudományos szinten való

megtartása szintén ennek a téves sztereotípiának az áldozata. A Szentírás-értelmezésre vonatkoztatva – lévén hogy itt filológiai és archeológiai, valamint történelmi ismeretekre is szükség van – még inkább érvényes a tudományos kritériumok betartása. Valamikor 1999-ben alkalmam volt részt venni egy kéthónapos angol nyelvkurzuson a jezsuiták jóvoltából Londonban. Első órán bejött egy lezser, szemüveges, vöröshajú, középkorú tanár és így kezdte az órát: „I am not English. I am Irish." Nem tudtuk hirtelen, most nevetni kell vagy tanácsosabb inkább félni. Angol nyelvet tanítani úgy gondoljuk, csak az „Oxford Englisht" beszélők kizárólagos illetékessége, de lám, az angol nyelvtől magát privatizáló Írország is ápolja a nyelvet, terjeszti az élő, beszélt angolt ír sajátosságaival ízesítve azt. Hasonlóan sajátos meglátást importálhat a teológia fellegvárába a padsorban ülő is, sőt még az előadótermen kívüli érdeklődő is.

Teológia és lelkipásztorkodás, tudomány és gyakorlat – mintha valamiféle ellentétes kényszerpályán haladnának el egymás mellett párhuzamosan. Mi sem tanulságosabb ennek a dilemmának a feloldására, mint a katedra mindkét oldalán szerzett tapasztalat alkalmazása. Tanulságos lehet a katedra tanítói oldaláról is hirdetni Isten igéjét, de ez csak akkor lehet célszerű, ha közben maximális empátiát érez az oktató a padokban ülőkkel. Isten igéjének hirdetése akár katedráról vagy szószékről – nevezzük ezt Szentírás-értelmezésnek, exegézisnek, prédikációnak vagy *lectio divina*-nak – akkor van létjogosultsága, ha előadó és hallgató közös nyelvet beszél, és itt nem lingvisztikai egységről beszélünk. Ez lehetne minden katolikus Szentírás-értelmezésnek az alap-axiómája, *sine qua non*-ja. Zsákutcába vezet a teológia lelkipásztori szempontok nélküli gyakorlása, ugyanakkor a lelkipásztori munka is felhígul teológiai megalapozottság nélkül. Hatványozottan érvényes ez a Szentírás-értelmezésre.

Ha az előadás címét fundamentalista módon szó szerint értelmeznénk, akkor tanácsosabb lenne az előadást itt és most abbahagyni – filozófiailag és egzegetikailag ez a kijelentés ugyanis zsákutcába vezet. Főleg ha figyelembe vesszük az egyház megfogalmazását a Bibliáról. Hitünk szerint ugyanis „a Szentírás Isten önközlése az emberrel", azaz „a Szentírásban Isten szól az emberhez..." (KEK 109).

Ezt a kijelentést tekintve valóban reménytelen próbálkozás lenne értelmezni Isten önközlését. A transzcendens világ létezésének evilági megnyilvánulásaira ugyanis emberi érzékszerveinknek nincsenek megfelelő receptorai. A mondat azonban tovább folytatódik: „...emberi módon", tehát „a Szentírásban Isten szól az emberhez emberi módon" (KEK 109). Ilyen értelemben tehát megtörik a „Magyarázom a magyarázhatatlant" kijelentés bűvköre, a transzcendens és az immanens világ határvonalán pedig metamorfolizálódik a *logosz theotikosz* és emberi szóvá alakul. Isten szavának kortörténeti beágyazódása és emberi szóvá való átalakulásától kezdődően folyamatosan szükség van szavának értelmezésére a korszellem nyelvezetén. Bárki olvashatja a Biblia szavait, de nem biztos, hogy érti is annak üzenetét. Isten és ember párbeszéde csak akkor jön létre, ha értjük Isten nyelvét – ez pedig ismételten nem lingvisztikai kategóriaként értendő. A következőkben Isten szava katolikus szempontok szerinti értelmezésének főbb jellemvonásait mutatjuk be a teljesség igénye nélkül, olyan sajátosságokat emelve ki, amelyek Isten szavának korhoz kötött és a kor nyelvén megfogalmazott üzenetét hatékonyabban képviselné.

II. Kommunikációs lehetőség Isten és ember között

Manapság az információ és a kommunikáció hálójában vergődünk – hívő és nem hívő egyaránt – azzal kínlódva, hogy a

szükséges és elégséges információs hot-mailt, azaz forró drótot megtaláljuk és letöltsük a szükséges anyagot. Roska Tamás professzor megfogalmazásában[1] ma az információ megszerzése már nem jelent monopolt, viszont az információk közötti lavírozás igazi művészeti képességre vall, a helyes információ felismerése pedig igazi tehetségről árulkodik. A relatív ismeretek hálójából kiszűrni az abszolút igazságokat – ez még az egzakt tudományokban is komoly feladatot jelent. A digitális világban számtalan információ áll rendelkezésünkre, rengeteg a „kínálat" a kérdéseinkre adott válaszok piacterén, a helyes válasz kiszűrése ebből az információáradatból (*information overload*) a ma emberének igazi kihívása.[2]

Már Pál apostol megállapítja, hogy Isten a teremtményeken keresztül felismerhető az emberi értelem révén (Róm 1,20), azaz Isten a teremtményeken keresztül közli magát. A szent könyvek, és ezek között elsősorban a Biblia tulajdonképpen egy kóddal ellátott médium, eszköz, melynek megfejtésére a vallások, a Biblia esetében pedig egyház hivatott, hogy értelmezze annak üzenetét az emberek számára. Milyen értelemben lehet a Biblia kommunikációs eszköz Isten és ember között? A Bibliában Isten az ember kommunikációs szintjére ereszkedik, az ember pedig ennek dekodifikálása révén Istennel lép kapcsolatba. Ennek megvalósulásához A. Joos[3] elmélete szerint a következő feltételeknek kell teljesülniük: egy akarati aktussal létrehozott személyes kapcsolat

[1] Roska, T., „Információ és dezinformáció", *Távlatok* 58 (2002), 598ff.

[2] A. Spadaro is az információdömping rázúdulását teszi felelőssé a ma emberének felbomlott életstílusáért. Ugyanakkor felteszi a kérdést is, hogy lehet Istent meghallani a sok hang között. V.ö. Spadaro, A., „Nativi digitali: linguaggio e rituali", *Culture e fede* 21 (2013) 37–46.

[3] Joos, A., *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, vol. I., Verona 1988, 74–87. Jóllehet a szerző ú.n. binominálisokról, szópárokról beszél, elméletét csupán annyiban vesszük át, amennyiben célunknak megfelel.

Isten és ember között; Krisztushoz fűződő tanítványi viszonyulás; egyházi közösségben való aktív részvétel; jelképrendszerek és azok valós jelenlétének megélése, valamint inkulturációs beágyazódás. Ezen feltételek mellett a Szentírás üzenetének olyan ismereti szintjére mélyedhet a kutató, melyre egy „külsős érdeklődő" pusztán csak kíváncsiságból sohasem juthat. Figyelemre méltó A. Joos ekkleziológiai szempontja a tanítványisággal párosítva, mely kombináció egy egyedi Szentírás-értelmezés előtt nyithatja meg az utat. Amennyiben a katolikus egzegézis magáévá tenné ezt az értelmezési formát, minden bizonnyal sajátos arculatot hozna a Biblia-értelmezés interkonfesszionális platformján, akár további stílusjegyekkel gazdagítva azt. Ebben az összefüggésben a Bibliának mint Isten üzenete eszközének a teológiáját is meg lehetne alkotni, kidomborítva az értelmezési kulcs fontosságát az Isten és ember egyazon kommunikációs szintjének elemzésében.

Isten és ember kommunikációja a Szentíráson keresztül akkor valósul meg, ha létrejön az a találkozási pont, ami nem más, mint Isten leereszkedése és az ember felemelkedése. Egy rahneri[4] gondolat mezsgyéjén haladva némi szofisztikával a következőket mondhatjuk: Isten annyiban kommunikál az emberrel, amennyiben magát kinyilatkoztatja – az ember pedig annyiban kommunikál az Istennel, amennyiben felemelkedik lélekben (és nem csak értelemmel!) Istenhez. Isten annyiban kommunikál, amennyiben nem-Istenné válik ... azaz Isten minél inkább el-Istenül, annál inkább lesz emberi és ezáltal „köz-érthető". (Ennek értelmezése pedig az egzegéta feladata). Ennek az el-istenü-

[4] RAHNER, K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo, Milano 1990, 292–295. Ugyanezen rahneri gondolatot veszi górcső alá G. Mazza és G. Perego szerzőpáros, akik Isten és ember közötti párbeszéd lehetőségeit kutatják szem előtt tartva ennek nyilvánvaló egzisztenciális lehetetlenségeit, cf. MAZZA, G. – PEREGO, G., *Bibbia e comunicazione*, Cinisello Balsamo, Milano 2008, 9–10.

lésnek a csúcspontja pedig a megtestesülés, azaz az Isten–ember közötti kommunikációnak a legemberibb mozzanata. Persze itt a tér-időbeli síkok relativizálódnak – a megtestesülés behatárolható térben/időben, de ennek hatásai egyetemes értékűek lettek.

III. Virtuális tér – kommunikációs fórum

Vajon a ma embere meg tudja hallani még a Biblia Istenét? Főleg akkor, ha a páli értelemben vett teremtmények fogalma – amiből Isten megismerhető – a digitális technikának köszönhetően gyökereiben átértelmeződik. A Biblia Istene hajdanán a tér/időbeliség színpadán, azaz „kézzel fogható" teremtményein keresztül nyilatkoztatta ki magát –, de mit jelent a digitalizált világban a tér/időbeli kategória, amikor az emberek közötti kommunikációs kategóriák minőségi szinten is átrendeződnek? Beszélhetünk-e még térbeliségről az interneten? A world wide web tér-fogalma virtualizálódik, ahol megszűnik a „hely vagy tér" kategória, és ezzel együtt az „idő" is, hiszen a kronológiai egymásutániság is tulajdonképpen manipulálható. A bibliai események helyszínei, mint az isteni önközlés koordinátáinak beazonosított paraméterei, és a virtuális „hely-színek" ún. IP-szerű beazonosításai mára már nem nevezhetőek az isteni kinyilatkoztatás egyazon kategóriájú „helyszíneinek".[5] Az akkori kinyilatkoztatás földrajzi helyszínei és az esetleges mai értelemben vett

[5] A bibliai helyszín és a digitalizált világ „helyszín" fogalmának összehasonlításáról írt lenyűgöző elemzést G. Mazza, amelyben a térbeliség fogalmáról értekezik, cfr. Mazza, G., „Mobilità virtuale: spazi dell'uomo, spazi di Dio", *Ricerche Teologiche* 18/1 (2007) 183–195. A gondolatot továbbfejlesztve ugyanennek a térbeliségnek a kommunikációs vonatkozásaira tér ki egy másik művében, cfr. Mazza, G., „*Spazio, comunicazione, virtualità: Una possibilità-limite per Dio e per l'uomo*", in Mazza, G. – Perego, G., *Bibbia e comunicazione*, 36–51.

virtuális „helyszínek" már nem sorolhatóak be egyazon fizikai kategóriába. A reális fizikai és a virtuális tér-fogalom, valamint ezek érzékelése más és más síkon mozog.

Milyen formában lenne manapság lehetséges Isten önközlése, kinyilatkoztatása a bibliai értelemben vett helyszíneken, térben a világhálón, igen, az interneten?! Mit kellene tudni az egzegétának ahhoz, hogy ezt hitelesen értelmezze? Informatikusnak, papnak, designernek, hackernek kellene lennie? Érvényes lenne még az, hogy a hitelesség biztosítékaként kereszténynek, muszlimnak, keleti vallásúnak, vagy a kereszténységen belül katolikusnak, református nak, evangélikusnak kell-e lennie? Érezhetően megbomlanak az egzegetikai sztereotípiák, főleg, ha olyan kategóriákat bátorkodunk elővenni, mint történet-kritikai módszer, hatástörténeti vagy a francia nyelvterületen idealizált irodalomkritikai módszer.

A kommunikációs terep modern-kori átminősülése értelemszerűen magával hozza a Szentírás értelmezési normák felülvizsgálatát is. Ha egyházunk lényegi küldetését az evangélium hirdetésében látja, akkor ezt a leghatékonyabb módon és eszközökkel kell gyakorolnia – nem elégedhet meg klasszikusnak számító módszereivel, ha az nem hozza meg várt gyümölcsét. Ha a katolikus egyház „egzegéziséről" beszélünk a szó szoros értelmében, akkor ennek az „egzegetikai módszernek" is meg kell találnia azt a főszerepet az összegyházi színpadon, melyet például a történetkritikai vagy a hatástörténeti módszer képviselt a 18–19. századi racionalizmus korában. A Biblia értelmének kifejtése ezen újszerű digitális hálón egy új *ágora* felemelkedését jelenti – XVI. Benedek kifejezésével élve –, mely új retorikai műveltséget feltételez. Az újszerű kommunikációs világban Isten igéje hirdetésének elsődleges kritériuma a köz-érthetőség ebben a digitális hálóban, melyet csak ennek az „új idegen nyelvnek" az elsajátítása révén érhetünk el. (A klasszikus tudományos kritériumok

betartása mellett végzett egzegetikai kutatások eredményeinek koefficiense ehhez a digitális világban használt nyelvezet érthetőségi szintjéhez igazodik). A digitális hálón való „jelenlétre" hívta fel a figyelmet a pápa a kommunikációs világnapra kiadott dokumentumában, tudomásul véve ezt a realitást figyelmeztetve ugyanakkor arra is, hogy az ember mint személy nem veszhet el a *social network* személytelenségében.[6]

Ferenc pápánk anélkül, hogy egyetlen tollvonással is rendelkezett volna a Hittani Kongregáció vagy a Nevelésügyi Kongregáció működési struktúrájában, esetleg azonnali hatállyal új irányt mutatott volna a Pápai Biblikus Bizottságnak, egyszerű fellépéseivel és gesztusaival olyan mezsgyéket jelölt meg a hit és az értelem útvesztőiben, amelyen elfér egymás mellett – ha akar – a legmagasabb egyetemi címmel rendelkező kutató, de a saját hibáján kívül a lét peremére szorult, kitaszított ember is. Ezen a keskeny zarándokúton aztán párbeszédbe kezdhet a doktor és a balga, olyan közös nyelvet beszélve, melynek szókincse csak a Szentlélek által szőtt tarsolyban lelhető fel. Ha a XIII. János pápa vagy a II. vatikáni zsinat kinyitotta az egyház ablakát, akkor Ferenc pápa az egyház kapuit nyitotta ki jó szélesre..., ha már le nem vette teljesen időközben.

IV. Keresztény / Katolikus létjogosultság

Az imént elhangzottak szemszögéből vessük tekintetünket a katolikus egyházunk Biblia-értelmezésére. A Kr. utáni 20. század második feléig tűrnünk kellett azt a megbélyegzést a tudományok műhelyeinek szalonjaiban, hogy a katolikus egyház Szentírás-értelmezése a konzervatív tradicionalizmus béklyójá-

[6] XVI. Benedek pápa, „Occasione XLVII Mundialis Diei Communicationis Socialis", *AAS* CV (2013) 181–185.

ban vergődik. A katolikus egyház *Biblia pauperum* vonala azonban közelebb állt az emberhez – persze a rongyruhába öltözött kispolgár lelkéhez – mint bármilyen, a felvilágosodás szemfényvesztésében fogant metodológiai bravúr. Ugyanis amíg a Szentírással való foglalkozás professzionálisan elitizálódott, addig a katolikus egyház templomaiban a falfestmények közérthetőbben és gazdagabb tartalommal megtöltve „mutatják be és magyarázzák" a bibliai történeteket a többségében írástudatlan templomba járóknak. Lelkipásztori szempontból a katolikus egyháznak az ilyen jellegű Biblia-értelmezése volt talán a leghatékonyabb egzegetikai módszer. Nézzük meg a következőkben ennek a katolikus egzegézisnek a hajszálgyökereit...

Hosszú évtizedek, talán évszázadok fáradtságos munkájának eredménye, hogy mára a felekezetek egymással karöltve vizsgálják a Biblia szövegének értelmét. Egyetemeken, bibliatársulatoknál, sőt közösen szervezett konferenciák szintjén is egyre több olyan fórum nyílik, ahol vallási meggyőződéstől és szakmai irányultságtól függetlenül vizsgálják a szövegek jelentését. Figyelemre méltóak a közösen kiadott szakkönyvek, kommentárok és egyéb munkaeszközök, melyek azt bizonyítják, hogy nem annyira a felekezeti sajátosság, sokkal inkább a közösen végzett kutatói tevékenység a fontosabb.

A Biblia üzenete akkor válik elevenné minden kor embere számára, ha egy állandó újraértelmezési folyamatnak lesz alávetve, mely a kor embere nyelvén szólaltatja meg a szöveget. Ennek két módja lehetséges: vagy állandóan bővül az írásba foglalás, mely újabb és újabb fejezettel gazdagodik, vagy pedig a már megírt és egykor lezárt szöveget állandó értelmezésnek vetik alá. Fennáll azonban egyrészt a kanonizált szöveg – *Scripta sacra* – megmerevedésének a veszélye, mely kizárja az értelmezési szabadságot, másrészt pedig éppen a lezártság teszi lehetségessé az újbóli értelmezést, aktualizálást. Ez a bibliai értelmezésnek a paradoxona,

amit csak a szöveg előzetes kialakulásával és kánonná rögzülésével, majd pedig ennek szövegértelmezésével lehet feloldani.

A kereszténység első évezredében egy többé-kevésbé egységes Biblia-értelmezéssel találkozunk, mely inkább a patrisztika lényeges jegyeit viseli magán. A második évezredre a Biblia-értelmezések a sokszínűsége jellemző. A metodológiai pluralizmus kialakulása a felvilágosodás korára helyezhető, amikor nem csak a felekezeti különbség, de az értelmezések sokszínűsége is meghatározóvá válik.

V. Szentírás-Hagyomány-Magisztérium

A következőkben a katolikus egzegézis fejlődéstörténetének eredményét szeretném felvázolni, de nem mennék bele nagyon ennek történetébe, inkább csak a mai katolikus egzegézisnek a főbb jellemvonásait emelném ki. Katolikus hitvilágunk megfogalmazásában az üdvösségünkre vonatkozólag szükségünk van részben a Szentírásban foglalt igazságokra, részben pedig a hagyományban, azaz az egyház történelmén keresztül az apostolok igehirdetése révén megfogalmazott és kifejtett igazságokra is. A Tanítóhivatal mint hivatalos értelmezője és magyarázója a Szentírásnak és a Szenthagyománynak, minden korban a megfelelő eszközökkel és módon magyarázza a Szentlélek fényénél Isten örök, de aktuális üzenetét.

Ez a strukturális szervezet, egymásra utaltság, összefonódás vegyes érzelmeket kelt minden emberben – ez tagadhatatlan. Az imént felvázolt séma szerint a Szentírás egyedüli és kizárólagos értelmezője maga az egyház. Ez egyfelől hihetetlenül nagy biztonságérzetet kölcsönöz, másfelől pedig az egyház nemcsak magyaráz, hanem egyszerűsít is. Volt időszak, amikor azzal vádolták a katolikus egyházat, hogy elzárja az embereket a Biblia ismeretétől. Ez az állítás már csak azért sem lehet helytálló, mi-

vel az összes katolikus templomunk tele van bibliai képek ábrázolásával, melynek célja nem bálványimádás, hanem az ú.n. *Biblia pauperumnak* a terjesztése, vagyis a szegények Bibliájának ábrázolása, amelynek nem volt mást célja a középkorban, mint az embereknek is elmesélni a Bibliát képekben. Amikor az írás és olvasás csak keveseknek volt a kiváltsága, a katolikus egyháznak akkor is volt gondja arra, hogy a bibliai történeteket lehetőleg minél szélesebb körben elmesélje.

Egy családi levél is egy konkrét időszakban, konkrét személy tollából születik meg, konkrét tartalommal. A baj csak az, hogy nem értjük teljes egészében a levél tartalmát. És tulajdonképpen itt kezdődik a probléma a Szentírás értelmezésével is, ugyanis ez a könyv évezredekkel ezelőtt íródott, idegen nyelven, más kultúrában. Isten egyetemes üdvözítő terve azonban minden kor minden emberének szól! Az, hogy erről mi is értesültünk itt a 20–21. században, ezt az egyháznak köszönhetjük, amely a Szentírásból és a Szenthagyományból merítve folyton közvetít nekünk.

VI. „Szakszerű" Biblia-értelmezés

Ismeretes, hogy katolikus értelmezésünkben az egyház a Szentírás hivatalos értelmezője. Lássuk, hogy miért is. Énekeskönyvet, zenekottát csak zenéhez hozzáértő tud helyesen olvasni; egy műszaki rajzot is csak egy mérnök tud helyesen értelmezni. Hasonlóan, minthogy a Szentírás Isten történetét írja le az ő népével, hitelesen csak az tudja értelmezni a benne foglaltakat, aki maga is tagja az ő népének. Mint ahogyan egy családi levelet csak az érthet meg igazán, aki és akinek írták, valamint azok, akik tagjai a családi körnek, ugyanígy a Bibliát is csak az értheti meg, aki részesévé válik annak a vallásos egyházi körnek, amelyből születtek ezek az iratok, és akiknek írták. Aki nem ismeri a

családi levélben szereplő személyeket, nem érti a kifejezéseket, a szituációkat, nincs honnan megértse a levél belső üzenetét.

Nehezen elképzelhető, hogy olyan valaki is megértse a Szentírás teljes üzenetét, aki nem tud vagy nem akar annak vallásos légkörébe beleilleszkedni. A bibliai iratok hitélményekből születtek és nyilván vallásos emberek számára íródtak. Csak azok érthetik meg ezek tartalmát, akik szintén ezt a vallásos nyelvezetet értik és használják. A Szentírástól sem többet, sem kevesebbet nem lehet elvárni. Nem veszek a kezembe kottáskönyvet, ha főzéshez készülök; sem művészeti lexikont, ha egy autónak a motorjával akarok megismerkedni. Hasonlóan a Szentírást is csak arra használhatom, amire íródott – nem keresek benne tudományos leírást, mert nem szakkönyv, sem történelmi beszámolót, mert nem ezzel a céllal íródott, sem ételreceptet, mert nem szakácskönyv.

Az egyház nem úgymond birtokvágyból tartja fenn magának a jogot, hogy magyarázhassa a Szentírást, hanem megfelelő apparátussal is rendelkezik, hogy ezt hitelesen végezhesse. Az egyház az, akinek a körében keletkeztek a szent iratok, egyházi személyek – apostolok és apostoli tanítványok – írták le a szövegeket és egyházi személyek voltak a címzettjei is. Tehát már csak jogi szempontból is nyilván az egyház a legilletékesebb a Szentírás értelmezésére és birtoklására. Jelenleg három olyan intézmény működik a világon, amely a katolikus egyház szervezetében tanulmányozza a Szentírást. Az egyik a Jeruzsálemben működő École Biblique egyetem, mely a francia domonkos szerzetesekre van bízva. Ennek sajátossága, hogy a Szentföldön helyi szinten végezhetnek archeológiai kutatásokat és vizsgálják az éppen napfényre kerülő szövegmaradványokat. Második intézmény a római Pápai Biblikus Intézet, ahol inkább elméleti szinten magyarázzák a szentírási szövegek mai korhoz szóló üzenetét. Jelenleg a Biblikus Intézet rendelkezik a világon a legnagyobb inf-

rastrukturális háttérrel és biblikus jellegű könyvtárállománnyal. Végül pedig a Hittani Kongregáció keretében működik a Pápai Biblikus Bizottság, amely a katolikus hitre vonatkozólag fejti ki és értelmezi a Szentírást. Ennek élén hosszú ideig a nemrég leköszönt XVI. Benedek pápa, az akkori Joseph Ratzinger bíboros elnökölt.

VII. Textus – Kanonicitás

A katolikus Biblia-értelmezésnek az alapkőletétele a *tridenti zsinathoz* (1546–1563)[7] köthető, ami a hagyomány tekintélyét és az egyház értelmező szerepét emeli ki. A poszt-tridenti katolikus teológusok azonban mégsem alkottak maradandót az egzegézis területén. Az általunk, katolikusok által használt Szentírásnak a mai formáját és sorrendjét a tridenti zsinat 1546-ban véglegesítette, azaz jelentette ki végérvényesen, hogy mely iratok kerülhetnek be a Szentírásba, és melyek nem. Igaz, már a karthágói zsinat Kr. u. 497-ben már ismer egy listát az Újszövetség könyveiről. A meglévő kanonikus és deuterokanonikus levelekkel valamint a számtalan elveszettnek vélhető irattal kapcsolatban a leuveni klasszika-filológiai tanszék kutatója, G. van Riel, arra hívja fel a figyelmünket, hogy a birtokunkban levő ókori iratok révén csupán csak egy nagyon keskeny résen keresztül van betekintésünk az akkori világba. Platonnak, Arisztotelésznek, Ovidiusnak ismerjük néhány munkáját, de nem tudhatjuk, mennyit írtak valójában. Hasonlóan ismerünk néhány evangéliumot, pár

[7] A zsinat szövegének tanulmányozásához a DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Enchiridion delle professioni di fede, delle definizioni e dichiarazioni su questioni di fede e morale*, Bologna 2001-es kiadványt használtam.

páli levelet, de nem tudhatjuk, hányat írhattak valójában, vagy esetleg hány rejtőzik még a romok alatt.

A kanonikus és apokrif iratok megítélésében jön be a Tanítóhivatal szerepe a katolikus egyházban, amelyik meghatározza az egyes iratok hitelességét. Három kritériumnak kellett megfelelniük az iratoknak, hogy annakidején a tridenti zsinat felvegyen egy iratot a Szentírásba – ezen itt az Újszövetséget értem (az ószövetségi iratoknál átvettük a zsidó hagyományt). Nyilván ez a kritérium már a kezdetek kezdetén is hatályban volt, csak a tridenti zsinat véglegesítette: 1. apostoli eredet – az apostol, esetleg apostoli tanítvány kellett írja; 2. apostoli hithagyománnyal megegyező tanítást tartalmazzon; 3. liturgikus használat – használt és ismert kellett legyen az ősegyházban. Mindazok az iratok tehát, amelyek ezeknek az elvárásoknak nem feleltek meg, nem kerültek bele az általunk ismert Szentírásba.

VIII. A katolikus egzegézis fellendülése

XII. Piusz pápának a *Divino afflante Spiritu* enciklikája adta meg a zöld lámpát 1943-ban a katolikus egzegéták számára, hogy ezeket a kanonikus iratokat szakszerű tudományos vizsgálatoknak vessék alá. Tulajdonképpen ezzel oldódik meg az eddigi fagyosnak mondható légkör a katolikus Biblia-kutatásban. A *Divino afflante Spiritu* képezi a katolikus bibliakutatás *Magna Charta*-ját, melyben a profán tudományok eszközeinek alkalmazását nemcsak elismeri és engedélyezi, de mihamarabbi pótlását is szorgalmazza a katolikus Biblia-kutatásban. A bibliakutatók immár szabadnak érzik magukat kutatásukban, új bibliafordítások keletkeznek az eredeti nyelvből és elkezdődik egyfajta párbeszéd az archeológiai felfedezések terén is. Katolikus egzegéták más vallású bibliakutatókkal is felvehetik a kapcsolatot, sőt közösen szerkesztett munkák is keletkeznek. Ilyen munkahangu-

latban tevékenykedett többek között R. de Vaux, P. Heinisch és F. Inscot a katolikus egzegézis őskorában, manapság pedig ennek se szeri, se száma.

XII. Piusz halálával kissé alábbhagy a lelkesedés, a PBI bizonytalannak érzi magát a pápai háttérszél hiányában és inkább védekezésre, de legalábbis némaságra áll be. L. Alonso Schökel, S. Lyonnet, valamint M. Zerwick kerülnek vita tárgyává, mely a katedrától való elmozdításukban konkretizálódik.

Mindez előkészítette a talajt a biblikus tudományok igazi felvirágzásának a katolikus egyházban, mely teljes gyümölcsét a II. vatikáni zsinat hozta meg. VI. Pál pápa lesz az, aki teljes egészében ismét megteremti a XII. Piusz által meghonosított szabad légkört a bibliakutatásban.

A II. vatikáni zsinat 1965. november 19-én promulgált *Dei Verbum*[8] konstitúciója az isteni kinyilatkoztatásról képezi a katolikus Biblia-kutatás ún. pál-fordulását. Az egyház nemcsak a Bibliából táplálkozik, hanem a hagyományból is – minthogy a kinyilatkoztatás a hagyomány és az írott szöveg alapján történt, e kettő alkot tehát egy egészet (DV9). Az egyházi Tanítóhivatal mindkettőt értelmezi, ami nem azt jelenti, hogy a Magisztérium a Biblia fölött állna, hanem annak hallgatója és értelmezője.

A század elejére tehát inkább a modernista tanok elutasítása jellemző, majd ennek elfogadása az '50-es évektől kezdődik. A XII. Piusz pápa által meghirdetett modern katolikus egzegézis, melyet a *II. vatikáni zsinat* hitelesített, már túlságosan jelen van az egyház életében, hogy ezt bármiféle irányultság visszafordíthatná. A század utolsó harmadában egyetlen magisztériumi figyelmeztetés sem érkezett a katolikus egzegétákhoz, ami a 20. század elejére volt jellemző a Syllabusok formájában.

[8] *A II. Vatikáni Zsinat tanítása: a zsinati döntések magyarázata és okmányai* (szerk. CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á.), Budapest 1974[4].

A *PBB* utolsó nagy horderejű megnyilatkozása az 1993-ban kiadott *A Biblia értelmezése az Egyházban*[9] című dokumentuma, mely összefoglalja és egyfajta egyensúlyt keres az egyes értelmezési metódusok között. A második részben hermeneutikai kérdésekkel foglalkozik, harmadik részben pedig a katolikus egzegézis sajátosságait emeli ki, befejező részében a Biblia szerepét rajzolja körül az egyház életében. A dokumentum tulajdonképpen csak szempontokat adott a Biblia értelmezésére, összegezte az eddigi tapasztalatokat és új utakat jelölt meg, melyek közelebb visznek Istennek a Bibliában megfogalmazott üzenete megértéséhez. Időrendben az utolsó két nagy dokumentuma a bizottságnak a 2001-ben kiadott dokumentum,[10] mely a zsidó nép és az újszövetségi Szentírás kapcsolatát taglalja, valamint a 2008-ban közölt megnyilatkozás[11] etikai kérdésekről.

IX. A római katolikus egzegézis irányelvei

Az egyház sorozatos hivatalos megnyilatkozásai következtében nem alakultak ki úgynevezett „katolikus bibliai iskolák", mivel a hivatalos tekintély ereje erősebben hatott, mint az egyének spontán, úttörő jellegű kutatói tudásszomja. Az egyháznak a hagyományra való odafigyelése inkább irányelvek felmutatására korlátozódott és kevésbé adott lehetőséget egyéni alkotások megszületésére. A katolikus kutatók ezért úgymond idegen

[9] Pontificia Comissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993. A dokumentum magyar fordításban is megjelent a Szent István Társulat gondozásában.

[10] Pontificia Comissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue scritture nella Bibbia cristiana*, Città del Vaticano 2001. A dokumentum magyar fordítása szintén a Szent István Társulat gondozásában jelent meg.

[11] Pontificia Comissione Biblica, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Città del Vaticano 2008.

fórumokon megjelentett munkákban fejtették ki gondolataikat, de nem jutottak egységes és szisztematikus szentírásértelmezési alapelvek kidolgozására.

Az egyházi Tanítóhivatal továbbra is fenntartja magának a jogot, hogy hit és erkölcs jellegű kutatási témákban ő maga formáljon álláspontot és ennek az egyházban érvényt is szerezzen. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a bibliakutató ne végezhetne egyéni kezdeményezettségű kutatói munkát, pusztán az eredményt kell az egyház hagyományos tanításának figyelembevételével kifejtenie. Egy kifejezetten katolikus „iskola" már csak azért sem alakulhatott ki a 20. században, mert a századvégi bibliakutatás felekezeti megoszlása egyre inkább „légiesedett", vagyis elmosódóban vannak a felekezeti sajátosságok. Néhány katolikus sajátosságot azonban mégis megemlíthetünk a bibliai kutatómunkában.

1. A hagyomány és a kritika közötti feszültség

A katolikus egyházban a hagyomány tisztelete még az ószövetségi praktikára nyúlik vissza. Jézus is földi életében gyakran vonatkoztatott a hagyomány és az elődök tiszteletére. Pál szintén egyik legfontosabb feladatának tartotta továbbadni azt, amit ő maga is kapott.

A II. vatikáni zsinat a következőképpen érvel: „*A Szentírás ugyanis Isten szava... A Szenthagyomány viszont Isten szavát, melyet Krisztus Urunk és a Szentlélek bízott az apostolokra, sértetlenül származtatja át ezek utódaira, hogy az igehirdetésükkel, az igazság Lelkének fényénél, hűségesen őrizzék, kifejtsék és terjesszék... Kizárólag az Egyház eleven tanítóhivatalára van bízva az a feladat, hogy hitelesen magyarázza Isten írott vagy áthagyományozott igéjét.*"[12] (DV9)

[12] *A II. Vatikáni Zsinat tanítás*, 148.

A Biblia teljes egészében isteni és emberi tevékenység eredménye. Amennyiben emberi, annyiban kritikai vizsgálat tárgyát is képezi, mely tudományos eszközök segítségével történik. Ebben a munkában kevésbé lehetne különbséget tenni katolikus és nem-katolikus kutató között. Az egzakt tudományok pontos mérései alapján végzett történelmi, archeológia és demográfiai vizsgálatok nem hitbeli meggyőződés függvényei.

A katolikus bibliakutatók azonban az elért tudományos eredményeket az egyház hagyományának figyelembevételével értelmezik. A szövegek eleve hitközösségekben fogalmazódtak meg, tehát csak az egyház közösségében történhet az értelmezésük is;[13] a szerzők is itt fejtették ki írói tevékenységüket, tehát az egzegéta is részt kell vegyen a közösségi életben, hogy megérthesse annak üzenetét. Az Istenben nem hívő egzegéta olyan lehet, mint a gravitáció erejében nem hívő fizikus.

Bibliának a *sui ipsius interpres* elve pusztán az Ószövetségnek az Újszövetségben való értelmezésében lehet érvényes, de ez nem ad további értelmezési módot a Bibliának a későbbi korok megfejtésére vonatkoztatva. A Biblia ugyanis nem tartalmazza Jézus és az apostolok minden tanítását (Jn 20,30), maguk az apostolok is erősen hangsúlyozzák a szóbeli tanítás fontosságát.[14]

[13] Igen nagy hangsúlyt kapott az utóbbi idők katolikus egzegézisben az egyházias jelleg, az 1993-as *PBB* dokumentumának értelmezését F. Lambiasi magyarázza és emeli ki annak ekkleziológiai jelentőségét, vö. Lambiasi, F., „Dimensioni caratteristiche dell'interpretazione cattolica", in Ghiberti, G. – Mosetto, F., *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*, Torino 1998, 299–363, főleg a 337-es oldalon.

[14] Külön fejezetet érdemelne a Szentírás és a szent hagyomány kapcsolatának vizsgálata a hittartalommal kapcsolatban. Ebben a témában a zsinati tanításra hagyatkozunk, mely megismételve az egyház korábbi tanítását is az írott és a szóbeli áthagyományozás útján továbbadott források együttesét tekinti a hit letéteményeseinek (*depositum fidei*).

A bibliamagyarázó tehát először a történet-kritikai módszer segítségével kell megfejtse a szöveg korabeli értelmét, majd ezután következhet az aktuális korra való értelmezése. A hagyomány semmilyen esetben sem lehet értelmezési kritérium a Biblia történelmi vizsgálatánál, de a Biblia teológiai értelmezésének elhanyagolásával pusztán egy történelmi dokumentummá zsugorodik. Ezért fontos mindig a Biblia hitbeli aspektusának is a szem előtt tartása.

2. A metodológiai módszerek komplementáris alkalmazása

A metodológiai módszerek komplementaritása ugyanannak a bibliai szövegnek több szempontból való vizsgálatát jelenti. A módszerek pluralizmusa azonban nem semlegesítheti a bibliaértelmezés többi elemeit, mint a hagyomány figyelembevételét, a szöveghűséget, a közérthetőséget.

A Biblia tudományos szempontból tekintve komplex szöveggyűjtemény, melyet formai és stílusbeli sokszínűség jellemez. Éppen ezért egyetlen metodológiai módszernek a hegemóniája csak rombolólag hathat a Biblia értelmezésére. Már a 20. század közepére megdőlni látszott a történet-kritikai módszer egyeduralma[15] és helyébe – vagy legalábbis mellette – más metodológiai módszereket is alkalmaztak.[16] Az egymástól való tanulás és

[15] A történet-kritikai módszer gyengeségeire mutat rá több közelmúltban napvilágot látott elemzés, melyek talán némi elfogultsággal viszonyulnak ehhez a metodológiához. Egy viszonylag kiegyensúlyozott ábrázolást nyújt P. S. Williamson szisztematikus vizsgálatában a PBB 1993-as dokumentumának fényében, v.ö. WILLIAMSON, P. S., *Catholic Principles for interpreting Scriptures*, Subsidia Biblica 22 (2001, repr. 2008), különösen 219–253.

[16] A történet-kritikai módszer legújabbkori kritikája a még bíboros-prefektusi minőségében tevékenykedő J. Ratzinger tollából származott M. Dibelius és R. Bultmann művei nyomán, vö. RATZINGER card., J., „L'interpretazione biblica in conflitto (problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea)", in POTTERIE de la, I. (szerk.), *L'esegesi cristiana oggi*, Casale

a saját korlátok felismerése mindkét fél számára a kölcsönös gazdagodást jelentheti. Ezért javasolja az 1993-as pápai dokumentum a különböző metodológiai módszerek alkalmazását, egymás kölcsönös kiegészítését.[17] Egyetlen metodológiai módszer sem meríti ki teljes egészében egy bizonyos bibliai szöveg teljes értelmét. Mint ahogy nem lehetséges ráerőltetni Pál leveleire a történet-kritikai módszert, úgy az evangéliumi beszámolókat sem lehet pusztán a retorikai analízis módszerével értelmezni.

A katolikus egzegéta tehát több metodológiai módszer alkalmazását is igénybe veszi, amennyiben ez az adott szöveg mélyebb megértését segítené elő. A katolikus egzegézis egyik metodológiai módszer mellett sem érvel abszolút értelemben, hanem a történet-kritikai alapoktól elindulva, minden filozófiai előítélettől mentesen, szabadon alkalmazza az egyes módszereket, sőt akár új metódusok kidolgozását esetleg kombinálását is kilátásba helyezi.

Monferrato 1991, 2000[3], 93–125. A történet-kritikai módszer önkritikája nyitotta meg az utat új módszerek alkalmazása előtt.

[17] A metodológiai pluralizmus nem jelentheti azonban az egyes metodológiák önmagukban való alkalmazásának teljes felrúgását és egyfajta „szinkretista metódus" megalkotását – ez metodológiai hiba lenne. A kutatók azonban egyre inkább kombinálják az egyes metódusokat, mely a szöveg mélyebb és tágabb értelmének kifejtését szolgálhatja, vö. Vignolo, R., „Questioni di ermeneutica", in *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*, (szerk. Ghiberti, G. – Mosetto, F.), 261–298, a metodológiai pluralizmusra vonatkozólag vö. 275-ös oldal. A metódusok komplementaritására következtet C. Osiek frissen megjelent cikkében: „... can we not produce not a cacaphony but a symphony of our various methods and not only tolerate diversity of methods, but begin to see how they complement each other, can be integrated with each other, and can together form a rich network of interpretations?", vö. Osiek, C., „Catholic or catholic? Biblical Scholarship at the Center", *JBL* 125 (2006) 5–22, itt 22.

3. A Biblia egységes szemlélete

Mindenki által elfogadott tény, hogy a Biblia két részből áll: Ó- és Újszövetség. A katolikus egyház mindig is vallotta és vallja, hogy mindkét szövetség könyveinek ugyanolyan létjogosultsága van. Az Újszövetség írói is felismerték az üdvösségtörténet ószövetségi időben történt eseményeit, és hirdették, hogy az Ószövetség az Újszövetségben teljesedett be. Ez nemcsak azt jelenti, hogy minden egyes értelmezendő szövegben a két szövetség közötti kapcsolatot kell megtalálni, hanem a könyv belső összefüggéseit is tudomásul kell venni.

Egy adott szöveg értelmezését nem lehet egy másik szöveggel szöges ellentétben értelmezni, mivel a Biblia önmagában egységes egészet alkot. Itt is érvényes a filozófiai tétel: *az egész több, mint a részek összessége*. Az egyes szövegrészeket nem csupán egymás melletti sorrendben kell szemlélni, hanem az egészet kell szem előtt tartani, magyarán nem elégséges egy *szün*-opszis, hanem a Biblia *hol*-opszis vizsgálata szükséges. A Római levél megigazulástanát elképzelhetetlen lenne helyesen megérteni az Ószövetség számos megigazulástanának, de Jézus megváltói történetének háttere nélkül.

Ennek megvalósításában metodológiailag talán leginkább a kanonikus megközelítés segíthet, mely a bibliai szöveg kialakulására és végső formájára fekteti a hangsúlyt.[18] A katolikus kutatónak is ez kell kiindulópontként szolgáljon, hogy felfedezhesse a szöveg hozzánk szóló üzenetét.

[18] Az ún. „kanonikus megközelítés" alapító atyjának B.S. Childs tekinthető, aki az Ó- és Újszövetség együttes szemléletét tartja minden Biblia-értelmezés alapjának, metodológiáját az 1992-ben kiadott művében fejti ki részletesen, vö. CHILDS, B.S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London 1992.

4. A Biblia-értelmezés krisztológiai, ekkleziológiai és trinitárius szemlélete

A katolikus Biblia-értelmezés nem merült ki egy *l'art pour l'art* jellegű egzegézisben, hanem az mindig valamilyen célt szolgált. A Bibliából a hívő ember tanulni akar valamit, jobban megérteni Istennek az emberrel való történetét, Jézus megváltói művét, és a hétköznapi életben a keresztényi magatartás alappilléreit szeretné elsajátítani.

Jóllehet a Bibliát több cél érdekében is lapozzák, de a katolikus ember elsősorban egy krisztocentrikus olvasatra hangolódik, ugyanis Krisztus-követőként a szöveget elsősorban azért vizsgálja, hogy jobban megvilágítsa Krisztus-követésének mibenlétét. A keresztény ember egy egyháznak a közösségében él, annak szűkebb és tágabb keretei között éli meg kereszténységét, ezért elengedhetetlen a Biblia-értelmezés egyházra vonatkozó kitétele is. Maga a Biblia is egy vallási közösségben született, a hívő emberek írásban megfogalmazott Isten-tapasztalatait tartalmazza. A Bibliát végül ugyanannak a Léleknek a fényénél kell olvasni és értelmezni, melynek fényénél és melynek sugalmazására íródott (DV12).

5. Katolicitás – egyetemesség

Mind a hagyomány, mind a kanonicitás a katolikus Bibliakutatás lényeges kritériuma. Ezek mellett a katolikus Bibliakutatásnak egyik leglényegesebb eleme az egyetemességre való törekvés.[19] Ez olyan metodológiai és fogalmi rendszer kidolgo-

[19] Egy szoros értelemben vett „katolikus egzegézisről" még mindig csak mozaikszerűen olvashatunk a szakirodalomban, íme néhány legfrissebben megjelent írás a témával kapcsolatban: Fogarty, G.P., *American Catholic Biblical Scholarship: A History from the Early Republic to Vatican II*, New York 1989; Murphy, R. E., „What Is Catholic about Catholic Biblical Scholarship – Revisited", *BTB* 28 (1998) 112–119; Béchard, P., *The Scripture Documents:*

zását jelenti, mely minden olvasó számára közérthetővé tenné a Bibliát. A katolikus egyház minden nemzetiségű és kultúrájú emberhez érez küldetést, teológiai tanítását is ebben a szemléletében fogalmazza meg.[20] A katolikus egzegézis ennek jegyében törekszik egyrészt a szakmai egyöntetűségre, másrészt pedig „katolicitása" kibontakoztatására. Ez utóbbira elsősorban azért van szükség, mert a katolikus Biblia-kutatás egyházi célt szolgál, vagyis a hívek lelki szükségleteit hivatott kielégíteni.

Minthogy a metodológiai módszerek is átalakulóban vannak, ezért katolikus szempontból egy olyan metódus lenne az ideális, mely a bibliai szöveget a legszélesebb tömegek számára közérthetővé teszi. Ez egy olyan multifunkcionális „fordítói" munka lenne, mely többnyelvű és kultúrájú hallgatóság számára fordítaná le Isten szavát.

6. Interdiszciplinaritás

A II. vatikáni zsinat és ez ezt követő hivatalos egyházi megnyilatkozások igen nagy hangsúlyt fektetettek a hit és a tudomány kapcsolatának kibékítésére.[21] Egyházi részről több kezdeményezés is született a párbeszéd felvételére a tudomány különböző területeivel. A Biblia-kutatás különösképpen is rá van utal-

An Anthology of Official Catholic Teachings, Collegeville 2002; JOHNSON, L.T. – KURZ, W. S., *The Future of Catholic Biblical Scholarship: A Constructive Conversation*, Grand Rapids 2002; OSIEK, C., „Catholic or catholic? Biblical Scholarship at the Center", *JBL* 125 (2006) 5–22.

[20] C. Osiek a „katolikus bibliakutatáson" mindenekelőtt az egyetemességet – lehetőleg minél szélesebb kultúrájú hallgatóság megszólítását, valamint a múlt és a jelen összekapcsolódását érti: „I suggest that it is precisely the challenge of holding together ancient text, ongoing history of interpretation, modern science and postmodern insight, within a conscious participation in a living tradition...", vö. OSIEK, C., „Catholic or catholic? Biblical Scholarship at the Center", 22.

[21] II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998.

va segédtudományok eredményeinek alkalmazására, hogy előbb megfejtse a bibliai szövegek korhoz kötött értelmét,[22] majd ennek megértése után fordítsa le a modern ember számára.

Nemcsak a külső interdiszciplinaritás, hanem a belső diszciplinaritás is legalább ennyire fontos. Az egzegézis a teológia többi ágával – mint a dogmatika, morális, fundamentális – is élő kapcsolatot kell ápoljon,[23] hogy egységesen ugyanzt az egyházias célt szolgálják. A katolikus egzegézis szem előtt tartja a szisztematikus teológia hittételeit, ugyanakkor éppen az egzegézis nyújt alapot teológia tanítások megfogalmazására. A szisztematikus teológia egyrészt befolyást gyakorol a biblikus teológiai kutatásra, másrészt azonban éppen a biblikus teológia munkájának gyümölcséből táplálkozva fogalmazza meg a szisztematikus teológia saját alaptéziseit. Így a biblikus és a szisztematikus teológia kölcsönösen kiegészítik egymást.

7. Közzététel – publicitás

Végül igen nagy figyelmet kell fordítani arra is, hogy bibliai kutatások ne maradjanak csak a szakavatottak kezében, hanem munkájuk eredményét tegyék közkinccsé az egész egyház számára. Ezért a katolikus egyház számos szóbeli és írott fórumon igyekszik kutatási eredményeit közzétenni. Magyarázható ez mindenekelőtt a katolikus Biblia-kutatás egyházközpontúságával, de fakad ez abból a krisztusi küldetéstudatból is, mely az apostolokon keresztül a mai egyház tagjaiban is elevenen él. Tudományos folyóiratok, egyetemi katedrák, valamint lelkipásztori

[22] Ennek megvalósítására mind a mai napig a történet-kritikai módszer nyújtja a leghatékonyabb segítséget.

[23] Külön fejezetben tárgyalja a pápai dokumentum a katolikus egzegézisnek a többi teológiai tárgyakkal való kapcsolatának fontosságát, vö. Pontificia Comissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 98ff.

fórumok sora áll rendelkezésre, hogy a legújabb kutatások minél hamarabb napvilágot láthassanak. A tudományos eredmények széles körben való terjesztése is a katolikus egzegézis egyik lényeges jellege.

Az elmúlt századok visszafogottsággal jellemezhető katolikus bibliakutatása mára felvette a versenyt a többi felekezetek kutatóival, és közös tudományos projektek segítségével kutatják az írásokat. Ezáltal kerül vissza az Írások kutatásának művészete arra a méltóságra, mely őt megilleti.

X. Mai katolikus egzegéták és egzegézis

Nehéz lenne és talán fölösleges is szelektálni az egzegétákat felekezeti hovatartozásuk alapján, mivel ennek mára már semmi relevanciája nincsen; manapság inkább a kollaborációra törekednek, mintsem felekezeti kalandvágyra. Érdemes azonban megemlíteni, hogy pl. a nemzetközi Biblia-kutatás terén kimagasló *Society of Biblical Literature* elnöke között jó néhány katolikus egzegéta is szerepelt: R. E. Brown (1977), J. A. Fitzmyer (1979), R. E. Murphy (1984), E. Schüssler Fiorenza (1987), J. J. Collins (2002). Ugyancsak nemzetközi hírnévnek örvend a Leuveni Katolikus Egyetemen évente megrendezett *Colloqium Biblicum Lovaniensis* is. Megemlítendő még – a teljesség igénye nélkül – az 1973-ban alapított *Catholic Biblical Association of America*, melynek első női tagja K. Sullivan RSCJ nővér lett 1947-ben, 1958-ban pedig ennek elnökhelyettese, valamint az 1939 óta létező *Catholic Biblical Quarterly*. Ezekből is látható, hogy a 20. századi egyházi megnyilatkozások meghozták a gyümölcsöt és kitárták a kaput a katolikus Biblia-kutatás előtt; most már csak az a kérdés, kutatóink milyen sajátossággal tudnának élen járni a Biblia-kutatás terén.

A különböző kulturális közegben tevékenykedő egzegéták mindegyike magával hozza környezetének sajátosságait mind kultúrtörténeti, mind tudományos tekintetben. Egy speciálisan „katolikus egzegézis" – már ahogyan a neve is jelzi – „egyetemes" jellegű kell legyen annak minden hozadékával. Az egyetemes pedig egyszerre értendő horizontális és vertikális értelemben: horizontális, azaz mindenkinek szóló, minél átfogóbb értelemmel; vertikális, azaz a hagyomány folyamatába illeszkedő.[24] Erről a hagyományba való beágyazottságról beszél P. Béchard, aki a katolikus egzegézist kizárólag az egyház élő hagyományába illeszkedve tudja elképzelni.[25]

Lehet, hogy külső szemmel kisajátítónak tűnik a katolikus egyház pretenciója a Szentírás-értelmezéssel kapcsolatban, amikor annak hiteles magyarázójának az egyházat tekinti a DV9 tanítása alapján. Találóan fogalmaz C. Osiek, amikor kijelenti, hogy a Biblia az egyházhoz tartozik, nem a teológusoké, sem társulásoké vagy kutatóké.[26] A Szentírás, mint láttuk, hitélményből született a közösségek hitének táplálása céljából. A katolikus egzegézisnek tehát minden tekintetben szem előtt kell tartania ezt a szempontot, miszerint a kutatói munka az egyházi közösség lelki javára, hit-táplálását célozza. Ezen tevékenysége közepette nyilván mindennemű szakmai szabadságot élvez, hiszen az igazság ismeretének keresésében széles utakat kell bejárnia, hogy minél tágabb rálátása legyen a kinyilatkoztatott tanításokra. A kutatói szabadságnak azonban szilárd alapokra helyezett teoló-

[24] Sajátos értelmezést adott O. Maduro a „katolikus" egzegézisnek a hagyomány szempontjából: "It has been said that being Catholic means learning to think in centuries", O. Madura elhangzott beszédéből az idézet a Brite Divinity School-on, 2005. október 11-én.

[25] Béchard, P. (szerk.), *The Scripture Documents: An Anthology of Official Catholic Teachings*, Collegeville 2002, 284.

[26] Osiek, C., „Catholic or catholic?", 21.

giai ismeretekre kell épülni,[27] különben a Bibliának mint Isten szavának az értelmezésének sem alapja, sem célja nem lesz.

XI. Befejezés

Talán fajsúlyosabbá válik az iménti „katolikus egzegetikai érdemek" felsorolása mellett a kijelentés: *Isten szavának őrzője és értelmezője az egyház - akin belül íródott, és akinek íródott.* Olvashatja kívülálló is? Persze. Csak az soha nem fogja megérteni belső üzenetét, aki maga nem lép be annak belső hitvilágába. Az árnyékból lehet mesélni a nap melegéről, vizsgálni műszerekkel a fény erősségét, de a nap simogató melegét csak az érezheti meg, aki kilép az árnyékból a napfényre.

Kétféleképpen lehet a Szentíráshoz nyúlni: leemelni a polcról és mintegy külső szemmel tanulmányozni annak keletkezési körülményeit, vagy pedig lehet a betűk és történetek mögött meglátni annak hozzám szóló üzenetét. C. Osiek értekezésében felveti a kérdést a mindennemű egzegézissel kapcsolatban: „But what does this have to do with life today?"[28] Megrendítő kérdés ez minden egzegéta számára, aki a Bibliát mint Isten szavát értelmezi, hiszen minden magyarázat az evangélium hirdetésének szemszögéből kellene történjen.

Az elhangzottak alapján feltevődik a provokatív kérdés: hogyan viszonyulok én a Szentíráshoz? Mint könyvespolcon tárolt történelemkönyvhöz vagy életet alakító szent irathoz? A minket megelőző évszázadokban a Szentírás társadalom-meghatározó szerepet töltött be, a ma embere számára inkább csak érdeklő-

[27] Megfontolandóak P. S. Williamson meglátásai, aki rámutat arra, hova „tévelyedhet" a pusztán vallástudományra alapozott Biblia-kutatás, v.ö. WILLIAMSON, P. S., *Catholic Principles*, 335–336.

[28] OSIEK, C., „Catholic or catholic?", 20.

dés tárgya, esetleg egyéni nézetek alátámasztására használt antik irodalmi gyűjtemény.

Immanuel Kant bátorított annak idején: *Merj tudni! Ismerj és vizsgálj meg mindent!* Csakhogy a Szentírás nem ismeretszerzés céljából íródott, hanem vallásos emberek hitélményeit fogalmazták meg benne, hogy másokat is a hitre vezessenek. A Szentírás tehát nem tudományos igényességgel készült szakkönyv, hanem az egy Istenbe vetett hit szemével szemléli az eseményeket.

Mikortól válik élővé a Biblia? Akkortól, amikor belépek a bűvkörébe. Akkor látom meg a szavak és a betűk mögötti értelmet, ha cselekszem, amit leír. Jóllehet egy bizonyos korban íródott – konkrét embereknek, konkrét témákkal –, viszont üzenete nekünk is szól. Mert Isten kinyilatkoztatott szavai nem élettelen kövekre hullott csörömpölő magvak, hanem olyan igék, amelyek életre kelnek és életben maradnak. Isten igéjének őrzését és magyarázását az egyházra bízta, ez akkor válik élővé, amikor valaki tagjává válik annak az egyháznak, melybe a keresztség révén bekerült. Egy diplomás szakember diplomával a zsebében még nem jó szakember, jó szakemberré akkor válik, ha a képzettségét gyakorolni kezdi.

Az igazi keresztény még nem elégszik meg keresztségével, hanem gyakorolja is a keresztségben kapott képességét. A Szentírás nem attól válik valaki számára élővé, ha csak kívülállóként olvasgatja, tanulmányozza, történeteket olvas fel belőle, hanem ha az ott leírt szövegből meghallja Isten személyre szóló üzenetét. Ha Isten szavát keresi az érdeklődő a Szentírásban, akkor eltörpülnek a Bibliát érő kritikák, és a keletkezésével kapcsolatban felmerülő nehézségek.

Ugo Vanni, a római Gergely Egyetem Szentírás-kutatója egyik féléves előadását a következő szavakkal fejezte be: „*Mi mindannyian csak szemlélői vagyunk a nagy titoknak; professzorok és diákok, idősek és fiatalok, tanultak és tanulatlanok egyformán hallgatjuk Isten szavát. De hogy ki ért meg belőle többet, az Is-*

tennek a kegyelme." Nem attól válik valaki jó kereszténnyé, ha jó Biblia-szakértőnek képezteti ki magát, ha pusztán csak olvassa, hallgatja és kutatja Isten szavát, hanem ha életét hozzá igazítja. A hit éve adjon sok kegyelmet a Szentírás megismeréséhez, hogy ezáltal Jézust jobban megismerve még inkább megértsük, felfogjuk és mindenekelőtt kövessük őt.

A Verbum Egyesület és Kiadó

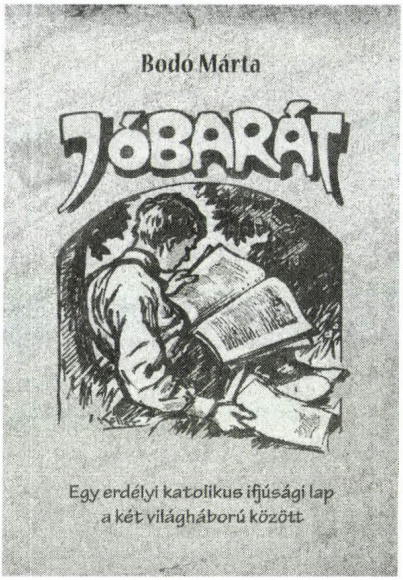
A *Verbum Kiadó* a romániai magyar katolikus kiadványok létrehozására, terjesztésére alakult. Hagyományos kiadványai a romániai magyar katolikus hetilap, a *Vasárnap*, valamint a katolikus kulturális havilap, a *Keresztény Szó* (amely immár tudományos akkreditációval is rendelkezik). Saját kiadványai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

Kiadványai megrendelhetőek:
a szerkesztőségben (A. Einstein utca 2. szám, Kolozsvár)
Telefonon: +40-264-596478
Faxon: +40-264-450747
e-mailben: verbum@katolikhos.ro



VERBUM

KERESZTÉNY KULTURÁLIS EGYESÜLET



Bodó Márta: *Jóbarát*
Egy erdélyi katolikus ifjúsági lap a két világháború között

Verbum, Kolozsvár 2013

A *Jóbarát* (1925–1940) Kolozsváron kiadott, katolikus szellemiségű, felekezeteket összekötő ifjúsági lap volt. Mailáth G. Károly erdélyi püspök indulásakor így üdvözölte: „feladata a krisztusi ideál folytonos szemmel tartásával nemesítőleg, irányítólag hatni fejlődő ifjainkra és megteremteni közöttük a szellemi kapcsolatot, felfedezni a szunnyadó tehetségeket, munkára ösztönözni a kényelmeseket". Átgondolt, pedagógiailag megalapozott, kereszténységet és bölcs emberséget tükröző szerkesztési elgondolást tükröz. Mostoha történelmi körülmények között egy szerzetesek által vezetett katolikus iskola tanárijában született meg. A szerzetestanárok fenntartás nélküli odaadottságukat, rendjük kiváló pedagógiai arzenálját, imában, szellemi munkában edzett emberségüket, kereszténységüket, közösségi szemléletüket adták bele, kiváló világi kollégákat gyűjtöttek maguk köré, kiemelkedő tehetségű diákokat vonzottak. Az általános dermedtségben így villanthatott fel fénysugarat az elsötétült erdélyi horizonton a *Jóbarát*. A kötet a lap történetét mutatja be. Ugyanakkor bő válogatást tartalmaz a kor ismert szerzőitől (többek közt Sík Sándor, Mécs László, Reményik Sándor, Dsida Jenő) a lapban közölt írásokból, amelyek közt alkalmi és vallásos versek, színdarabok, novellák olvashatóak.

232 oldal, A5

Mărgulescu Cotiso

„Százötvenhárom nagy hal"

A 153-as szám értelme Jn 21,11-ben

Zusammenfassung: Zur Auslegung der Zahl 153 in Joh 21,11 sind verschiedene Vorschläge gemacht worden. Neben dem konkreten Verständnis als Augenzeugenbericht, sind Zahlreiche symbolische Auslegungen erschienen, die im Bereich der Zahlensymbolik oder der Gematrie einzuordnen sind. Der Kontext (Joh 21) liefert mehrere Hinweise darauf, dass Ez 47 den Schlüssel zum richtigen Verständnis dieser Zahl ist, und das Wunder in Joh 21,1-14 zeichenhaft die Erfüllung der Prophetie in Ez 47 ankündigt. Das konkrete und das symbolische Verständnis der Zahl 153 schließen sich aber nicht gegenseitig aus. Ein konkretes Erlebnis der Jünger mit dem Auferstendenen, in dem diese die wunderbare Versorgung durch Jesus erlebt haben, dürfte im Laufe späterer Reflexionen den ersten Christen seine tiefere, symbolsche Bedeutung bezüglich der Mission und des Schlüssels zu ihrer Erfolg eröffnet haben.

Schlüsselwörter: Augenzeugenschaft, Gematrie, Mission, wörtliche Auslegung, Zahlensymbolik

János evangéliumának utolsó fejezetében a feltámadt Jézusnak olyan jelenéséről olvasunk, amelyben az Úr egy halfogásos csoda révén nyilatkoztatja ki magát tanítványainak (lásd Jn 21,1.14). Már első olvasásra is feltűnik, hogy a Jn 21 elbeszélésének értelme olyan mélységeket tartalmaz, amelyek miatt érdemes minden apró részleten elelmélkedni. Jelen tanulmány csupán egyetlen ilyen részletre fókuszál: a 11. vers szerint 153 nagy halat fogtak ki a tanítványok. Miért említi meg a szerző ezt a pontos adatot, míg olyan részleteket nem említ, mint például a jelenés időpontját, vagy azt: miért és mikor mentek el a tanítványok Jeruzsálemből a Tibériás tavához?

A 153-as szám jelentőségével kapcsolatban rengeteg vélemény van: az ókori szerzőktől kezdve (Origenész, Szent Jeromos, Szent Ágoston) egészen a jelenkorig. Általában az a kérdés merül fel elsőként, hogy ez a szám a kifogott halak valóságos számát vagy pedig egy szimbolikus számot fejez ki, majd pedig – amennyiben a második feltevés tűnik valószínűnek – hogy ez mit akar kifejezni.[1]

Konkrét (szó szerinti) értelmezés

A szám értelmezése mögött először is az a kérdés áll, hogy a leírt elbeszélést valóságosan megtörtént eseménynek tekintjük-e vagy sem. Mert ha valóságos eseményről van szó, akkor valószínű, hogy a halak számát is a szemtanúi tanúság alapján említik.[2] Ezen nézet kritikusai az elbeszélés feszültségeire hivatkoznak:

[1] Egy egészen sajátos magyarázatot próbál T. Nicklas nyújtani, aki szerint Jn 21,11-ben a halak száma a János evangéliumában előforduló számos, ugyancsak vitatott értelmű részlethez hasonlóan nem hordoz egyértelmű jelentést. A szerző az ilyenfajta részleteket azért iktatta be a szövegébe, hogy megtörje a hagyományos elbeszélői ökonómiát, és így az olvasót arra késztesse, hogy a mélyebb, szimbolikus értelmet keresse, ami a 153-as szám, mint a többi részlet esetében is gazdag recepciótörténethez vezetett – vö. Nicklas, T., *'153 große Fische' (Joh 21,11). Erzählerische Ökonomie und 'johanneischer Überstieg'*, in: Biblica 84 (2003), 366–387, 379–387. A recepciótörténet azonban a szentírási szöveg gazdagságát mutatja, amely helyet ad szubjektív magyarázatoknak, s ezek közt sok hasznos üzenetet is találhatunk. Hogy egy szentírási szövegnek számos magyarázata született, nem jelenti azt, hogy nem létezik egy objektív értelme is, amely megfelel a szerző szándékának.

[2] Így Kruse, H., *Magni Pisces Centum Quinquaginta Tres*, in: VD 38 (1960), 129–148, 130; de Boor, W., *Das Evangelium des Johannes* (Wuppertaler Studienbibel NT 2), 1. kötet, Wuppertal 1968, 256; Thiede, C. P., *Bibelcode und Gotteswort. Die Suche nach verschlüsselten Botschaften in der Heiligen Schrift*, Basel-Gießen 1998, 74–81; Brown, R. E., *The Gospel according to John* (The Ancor Bible), 2. kötet, New York 1970, 1075–1076. Utóbbi valószínűnek tartja, hogy ezt a számot a szerző egy forrásából vette át, de ugyanakkor ki-

Jézus felszólítja tanítványait, hogy hozzanak a kifogott halból, mire Péter kihúzza a hálót, majd pedig következik a közös reggelizés. Mikor maradt volna idő a halak megszámolására? A szöveg azonban a 11. és a 12. vers között nem jelzi egy szóval sem, hogy a háló partra húzása és a tanítványok reggelihez való hívása között mennyi idő telt el. Elképzelhető, hogy a tanítványok előbb elrendezték a halakat (ami igazi halászok esetében magától értetődő).[3] De az is elképzelhető, hogy a számolás a jelenés után történt meg.

Egy másik lehetőség a szám konkrét értelmezésére, hogy a 153-as szám említése csupán a szemtanúi vallomás érzését akarja kelteni, ezzel a számmal akarja kifejezni a csoda nagyságát.[4]

A konkrét értelmezés ellen azt az érvet hozzák fel, hogy János evangéliumára nem jellemző ez a fajta szó szerinti értelem, és gyakran a szimbolizmushoz folyamodik, hogy hatékonyan ossza meg mondanivalóját.[5] Az evangélium azonban helyenként egészen konkrét részleteket említ, a 2,6-ban pedig pontos számot is említ (hat kőkorsó, mindegyik két vagy három mérős), hasonlóképpen Jn 6,9-ben az öt kenyeret és két halat, majd a 6,13-ban a tizenkét kosár maradékot.

Másrészt ha csupán a csoda nagyságának a kiemelése céljából szerepel a halak száma, akkor ehhez elég lett volna egy körülbelüli számot megemlíteni vagy pedig egy kerek számot, pl.

---

hangsúlyozza, hogy a szám eredetéről megfogalmazott véleménye „nem nyújt megoldást a történelmiség problémájára" (fordítás tőlem).

[3] de Boor, W., *Das Evangelium des Johannes*, 1. kötet, 256.

[4] Vö. Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium* (HThKNT 4), 3. kötet, Freiburg 1975, 426. Schnackenburg arról nem tesz említést, hogy valóságosan megtörtént eseményt lát-e Jn 21 elbeszélésében. Vö. továbbá Brown, R. E., *The Gospel according to John*, 2. kötet, 1075–1076, aki szerint a szám azért lett megtartva Jn 21 szövegében, mert kifejezi a halak sokaságát, és egy szimbolikus magyarázatot is megengedett.

[5] Vö. Owen, O. T., *One Hundred anf Fifty Three Fishes*, 52.

150-et.[6] De a szöveg itt a pontos számot emeli ki, amely amellett, hogy alátámasztja a szemtanúság és a szám valóságosságának a szempontját, arra is enged következtetni, hogy ennek a számnak valamilyen sajátos, szimbolikus jelentősége is van.[7]

Megjegyzem, hogy a szám konkrét értelmezése nem zár ki egy szimbolikus értelmezést.[8] A kérdés ugyanis az, hogyan jut el egy szentírási motívum oda, hogy szimbolikus értelmet kapjon? Ha azt feltételezzük, hogy a szöveg szerzője egy bizonyos teológiai mondanivaló megfogalmazásához szimbólumot keresett, akkor minden okunk megvan arra, hogy kételkedjünk a motívum történelmi valóságában.[9] Ebben az esetben viszont egyúttal a szerzőt az igaztalan tanúság vádjával illetjük. A másik, számomra sokkal valószínűbb lehetőség, hogy a megtörtént esemény részletein elmélkedve az első keresztények összefüggéseket fedeztek fel, és így a konkrét esemény több szintű jelentőséget kapott.

Ennek a kérdésnek az Istenről alkotott képünkhöz is köze van. Mert itt Isten cselekedeteiről, az általa művelt csodákról van szó, de arról is, hogy a szentírási szövegek nem egyszerűen

[6] Vö. THYEN, H., *Das Johannesevangelium*, 785.

[7] Vö. BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, 549.

[8] R. Schnackenburg szerint a 153 hal megemlítése már abban a csodáról szóló elbeszélésben jelen volt, amit egy redaktor átdolgozott és egy jelenés-történettel kötött össze. A redaktor a 153-as számban az univerzalitás szimbólumát láthatta – vö. SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*, 3. kötet, 425–426. J. Werlitz kételkedik Jn 21,1–14 redakciótörténeti szemléletében, de két lehetőséget lát: vagy történelmi eseményről szóló beszámolóról van szó, 153 hal tényleges kifogásáról, vagy pedig a számnak mélyebb jelentősége van. Werlitz a második lehetőséget tartja valószínűnek – vö. WERLITZ, J., *Warum gerade 153 Fische? Überlegungen zu Joh 21,11*, in: SCHREIBER, ST. – STIMPFLE, A. (SZERK.), *Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy* (FS LEROY, H.), BU 29, Regensburg 2000, 121–137, 132–133.

[9] Így pl. WERLITZ, J., *Warum gerade 153 Fische?*, 134–135.

leírt emlékek (vagy esetleg kitalált történetek). A szerzőik azzal a szemlélettel lépnek fel, hogy konkrét, történelmileg megbízható eseményekről írnak (lásd pl. Lk 1,1–4), amelyekről azonban a Szentlélek sugalmazása által nyert mélyebb értelmezési képességgel számolnak be annak megfelelően, amit Jézus a Jn 16,13-ban ígért: „Amikor pedig eljön az igazság Lelke, elvezet majd titeket a teljes igazságra". Ha az istenképünkben olyan Isten van jelen, aki képes csodákat tenni, és aki képes cselekedeteinek többszörös értelmet is adni, akkor nem jelent nehézséget elfogadni és feltételezni, hogy a Szentírásban olvasható valós esemény több szinten is jelentőséggel bír, például konkrét és szimbolikus értelemben is. A halak száma esetében ez azt jelenti, Jézus úgy vitte végbe a csodát, hogy a tanítványok 153 nagy halat számoltak meg, ami egyrészt jelezte a csoda nagyságát, de ugyanakkor Jézus tudatosan szimbolikus mondanivalót is rejtett ebbe a ténybe, amit a tanítványok a későbbi reflexió során felfedeztek és alkalmaztak életükben és írásaikban. A Szentírás tele van Istennek ilyenszerű művészien beépített összefüggéseivel, amelyeket a keresztény olvasó felfedezhet és hittel elcsodálkozhat rajtuk, még akkor is, ha azért vigyázni kell, ne essünk bele egy alexandriai jellegű allegorizálásba,[10] amely minden egyes részlet mögött mélyebb, allegorikus értelmeket keres.

Számszimbolika

Az egyik legismertebb szimbolikus magyarázat Szent Jeromostól származik, aki az Ez 47,6–12-ről szóló kommentárjában[11] zoo-

[10] Vö. Pitta, A., *Ichthys ed opsarion in Gv 21,1–14: semplice variazione éessicale o differenza con valore simbolico?*, in: Biblia 71 (1990), 348–364, 356.

[11] Hyeronimus, Eusebius, *Commentaria in Ezechielem*, Migne, J. P., *Patrologiae cursus completus, Series latina*, 25. kötet, Párizs 1845, 15–490, 474: „Aiunt autem qui de animantium scripscere naturis et proprietate, qui

lógusokra hivatkozik – közöttük Oppianus Cilixre –, akik szerint 153 fajta hal létezik, és így ez a szám a teljességet jelképezi, az üdvösség univerzalitását. R. M. Grant megvizsgálta Oppiánusz kb. 3500 soros művét, és megállapította, hogy a lista nem szisztematikus, és nagyon nehéz összeszámolni benne 153 fajt, főleg hogy Oppiánusz kijelenti, a halfajok sokasága megszámlálhatatlan.[12] Így valószínű, hogy Szent Jeromos a Jn 21,11 fényében értelmezte a görög zoológiát, és nem fordítva.[13] Megjegyezhetjük azonban, hogy Szent Jeromos kapcsolatba hozza Ez 47 jövendölését Jn 21-el – ehhez a későbbiekben még visszatérünk.

Origenész egy allegorikus értelmet vezetett be. A 153-as számban a Szentháromság szimbólumát látta, mivelhogy kétszeresen is tartalmazza a hármas számot: 150 = (50 x 3) + 3.[14] Őt követve az allegorikus értelmezés a középkor végéig nagyon kedvelt volt. Így Alexandriai Szent Cirill a 100-as számot a pogányok teljességére értelmezi, míg az 50 Izrael maradékát, a 3-as pedig a Szentháromságot jelenti.[15] Deutzi Szent Rupert a 12. században hasonló módon bontotta fel a számot, csakhogy nála a

---

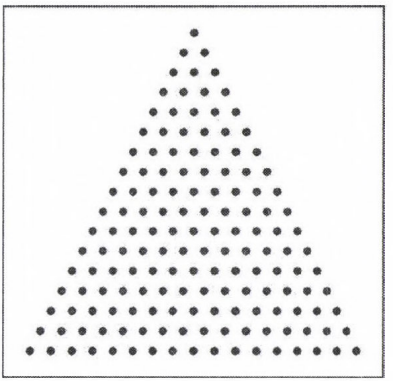
avlieutika, tam Latino, quam Graeco didicere sermone, de quibus Oppianus Cilix est, poeta doctissimus, centum quinquaginta tría esse genera piscium qua omnia capta sunt ab apostolis, et nihil remansit incaptum, dum et nobiles et ignobiles, divites el pauperes, et omne genus hominum de mari hujus saeculi extrahitur ad salutem."

[12] Grant, R. M., *One Hundred and Fifty-Three Large Fish (John 21:11)*, in: HTR 42 (1949), 273–275, 273.

[13] Vö. Brooke, G. J., *4Q252 and the 153 Fish of John 21:11*, in: Kollmann, B. – Reinbold, W. – Steudel, A. (szerk.), *Antikes Judentum und frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann* (FS Stegemann, H.), BZNW 97, Berlin 1998, 253–265, 258.

[14] Vö. Owen, O. T., *One Hundred anf Fifty Three Fishes*, in: The Expository Times 100 (1988), 52–54, 52.

[15] Vö. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarium in Joannem*, lib. XII, in: Migne, J. P., *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, 74. kötet, Párizs 1863, 9–757, 745.



100 az egyház házas tagjait, az 50 az özvegyeket, a 3 pedig a szüzeket jelenti.[16]

Szent Ágoston is szimbolikusan értelmezi a halak számát, de abból indul ki, hogy a 153-as szám az 1-től 17-ig levő számok összegét képezi, amelyet – ha a számokat pontokkal jelöljük – egy egyenlő oldalú háromszöggel szemléltethetünk, melynek minden oldalán 17 pont lesz. Ez azt jelenti, hogy a 153 egy háromszögszám.

Ezért Szent Ágoston a 17-es számnak tulajdonít jelentőséget, amelyet 10-re és 7-re oszt el, mint a tíz parancsolatnak és a Szentlélek hét ajándékának, vagyis ezek a törvénynek és a kegyelemnek a szimbólumai.[17]

Ugyancsak a 17-es számra építi fel elméletét van der Bergh van Eysinga, aki az ApCsel 2,9–11-ben megemlített 17 népre való utalást vél felfedezni a Jn 21,11-ben, s így szerinte a 153-as szám a teljességet jelöli.[18] Azonban az ApCsel 2,9–11-ben nem szerepel egyértelműen 17 nép (pl. a prozelitákat nem tekinthetjük népnek), a 17-es szám pedig nem játszik szerepet ebben a részben.

[16] Vö. Ruppert, Deutzi, *In Euangelium S. Ioannis*, in: R.D.D. Rvperti Abbatis Monasterij S. Heriberti Tvitiensis Ordinis D. Benedicti, *Viri longe doctissimi, summiq[ue] inter veteres theologi, Opera Quotquot hactenus haberi potuerunt, auctiora quam antea: Cvm Dvobvs Indicibvs: priore rerum et verborum posteriore locorum S. Scripture*, 2. kötet, lib. XIV, 217–267, 465.

[17] Vö. Aurelius, Augustinus, *In Joannis Evangelium*, CXXII, 8 in: Migne, J. P., *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, 35. kötet, Párizs 1845, 1379–1976, 1964.

[18] Vö. van der Bergh van Eysinga, G. A. , *Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis*, in: ZNW 13 (1912), 293–306, 296–297.

A Bibliában különben sem találjuk a 17-es számot mint a népek teljességének a számát.[19]

Újabban Adrienne von Speyer állított fel egy egészen sajátos számszimbolikát. Ő a 153-as számot a következőképpen bontotta fel:

97 + (3 x 17) + 5
97 + (2 x 19) + 17 + 1
97 + (4 x 13) + 4
97 + (2 x 19) + 11 + 7
97 + (5 x 11) + 1
97 + (4 x 11) + 12
97 + (4 x 11) + 7 + 5
97 + 31 + 12 + 5 + 7 + 1
97 + 53 + 3

A 153-as szám A. von Speyer szerint az egyház szentségének a teljességét jelenti, a felbontásuk által kapott prímszámok pedig a szentségnek különböző alapelveit, amelyeket egy-egy szent képvisel: 5 – Mária, 17 – Assziszi Szent Ferenc, ahol Isten (1) a Szentlélek karizmáiban (7) árad ki, 4 – kereszt, 11 – Loyolai Szent Ignác, 13 – Szent Ágoston, 31 – Szent Mónika stb.[20]

G. Salomon[21] is felbontja a 153-as számot 144-re és 9-re. Mivel hogy 144 a 12-es négyzetszáma, Izraelt jelképezi, a 9-es pedig a Szentlélek gyümölcseit. Továbbá a 153 számjegyeinek összege is 9; a 17 (beteljesülés jelképe) és a 9-es (Lélek gyümölcsei) szorzata; a 17-es háromszögszáma; valamint számjegyei köbének az összege is ($1^3+5^3+3^3=153$).

[19] Vö. Werlitz, J., *Warum gerade 153 Fische?*, 125.

[20] Vö. von Balthasar, H. U., *Erster Blick auf Adrienne von Speyer*, Einsiedeln ²1968, 72–74.

[21] Vö. Salomon, G., *Zahlen der Bibel. Ihre Symbolik, aufschlußreichen Zusammenhänge und mathematischen Hintergründe*, Lahr–Dinglingen ²1989, 118–125.

Az ilyenfajta spirituális számszimbolikai értelmezések problémája az, hogy az eredetük nem a zsidó, bibliai világban keresendő (bár a számok ott is jelentéshordozók lehetnek), hanem a pitagoraszi számszimbolikában, melynek alapelve, hogy a számok minden dolognak a lényegét képezik. Ezt a gondolkodásmódot az egyházatyák vették át, majd a történelem során nagy hagyománya alakult ki, egészen a legújabb időkig. A bibliai írókról nem feltételezhetünk ilyenfajta aritmetikai számjátékokat.[22]

Másrészt egy szimbolikus magyarázathoz szükség van arra, hogy a szöveg valamilyen módon jeleket adjon a helyes értelmezés irányába, például más szentírási részekre való utalásokkal. Erre alapozott M. Rissi, aki ugyancsak a 17-es szám szimbolikájára építette fel elméletét, a Jn 6-ban keresve a kapcsolódó pontot, amelyre a Jn 21-ben több visszhangot is találunk. Ő a 17-es számot 5-re és 12-re bontja fel, amelyek Jn 6,13-ban szerepelnek. Számára az 5-ös (az öt kenyér) az emberi képtelenséget jelenti, a 12-es pedig (a 12 kosár maradékkal) Jézus csodájának a bőségét.[23] Azonban J. Werlitz rámutatott arra, hogy nem logikus az öt kenyér és a tizenkét kosár maradék összeadása, hanem sokkal inkább az öt kenyér és a két hal adható össze, és így a hetes számot kapnánk.[24]

Gemátria

A szimbolikus értelmezésnek egy másik módja az ún. gemátria, amely a héber és a görög betűk számértékéből indul ki. Az ókorban mind a zsidóságban, mind a görög világban használatos volt az eljárás, hogy neveket és szavakat a számértékükkel

[22] Vö. WERLITZ, J., *Warum gerade 153 Fische?*, 126.

[23] Vö. RISSI, M., *Voll grosser Fische, hundertdreiundfünfzig, Joh 21,1–14, in*: ThZ 35 (1979), 73–89, 82.

[24] Ezeket és további ellenérveket sorol fel WERLITZ, J., *Warum gerade 153 Fische?*, 125.

fejezzenek ki.[25] Hogy a jánosi közösségek világában ez az eljárás ismert volt, több kutató is feltételezi. Elsősorban a Jel 13,18-ban szereplő 666-os számra hivatkoznak.[26] De gemátriát vélnek felfedezni más helyeken is, pl. János evangéliumában az 5,5-ben, ahol a beteszdai bénáról megtudjuk, hogy 38 éve beteg. Ennek a számnak a betűkben való átírása לח, amely egyrészt nedvességet, másrészt pedig frissességet, életerőt jelent, és a beteszdai jelenet kontextusában nagyon találó.[27]

A gemátriai értelmezés nehézsége az, hogy a számokat görög (izopszefia) vagy héber szavakra (tulajdonképpeni gemátria) lehet átszámítani, másrészt pedig az ókorban több gemátriai rendszer volt használatban, így minden számnak sok értelmezési lehetősége van. A következő táblázatot J. Werlitz állította össze a héber írás különböző rendszereinek szemléltetésére:[28]

[25] Vö. WERLITZ, J., *Warum gerade 153 Fische?*, 127; SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*, 3. kötet, 426.

[26] OBERWEIS, M., *Die Bedeutung der neutestamentlichen »Rätselzahlen« 666 (Apk 13 18) und 153 (Joh 21 11)*, in: ZNW 77 (1986), 226–241, 234, rámutat arra, hogy a görög ψῆφος szó (amely az Újszövetségben még csak Lk 14,28-ban szerepel, „kiszámítani" jelentéssel) nemcsak „számot", hanem „számjegyet" és betűt" is jelent, és így a Jel 13,18-ban szereplő ige, ψηφίζω jelentése is „egy számot számjegyekkel/betűkkel írni"; vö. WERLITZ, J., *Warum gerade 153 Fische?*, 127. Így nagyon valószínű, hogy ez a szám gemátriai szimbólum (vö. SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*, 3. kötet, 426; BROWN, R. E., *The Gospel according to John*, 2. kötet, 1075). Ebben az esetben is a szám felbontása mint a 36 háromszögszáma, amely pedig a 8-as háromszögszáma – vö. pl. BALZ, H., ψηφίζω, in: BALZ, H.–SCHNEIDER, G. (SZERK.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3. kötet, Stuttgart ²1992, 1196 – túl önkényes, és nincs alapja a szentírási szövegben.

[27] Vö. OBERWEIS, M., *Die Bedeutung der neutestamentlichen »Rätselzahlen« 666 (Apk 13 18) und 153 (Joh 21 11)*, 236–237.

[28] Vö. WERLITZ, J., *Warum gerade 153 Fische?*, 127–128.

	Szám-ábécé	Számjegyek összege szerinti rendszer	Atbash (fordított rendszer)	A szám-ábécé hatványos értékei	Összeg, illetve három-szögszámok	A betű nevének értéke
א	1	1	400	1^2	1	111 aleph
ב	2	2	300	2^2	1+2	412 bet
ג	3	3	200	3^2	1+2+3	73 gimel
ד	4	4	100	4^2	1+2+3+4	434 daleth
ה	5	5	90	5^2	1+2+...+5	6 he
ו	6	6	80	6^2	1+2+...+6	12 waw
ז	7	7	70	7^2	1+2+...+7	67 zajin
ח	8	8	60	8^2	1+2+...+8	418 chet
ט	9	9	50	9^2	1+2+...+9	419 tet
י	10	1	40	10^2	1+2+...+10	20 jod
כ	20	2	30	20^2	1+2+...+11	100 kaph
ל	30	3	20	30^2	1+2+...+12	74 lamed
מ	40	4	10	40^2	1+2+...+13	90 mem
נ	50	5	9	50^2	1+2+...+14	110 nun
ס	60	6	8	60^2	1+2+...+15	120 samech
ע	70	7	7	70^2	1+2+...+16	130 ajin
פ	80	8	6	80^2	1+2+...+17	85 pe
צ	90	9	5	90^2	1+2+...+18	104 sade
ק	100	1	4	100^2	1+2+...+19	186 qoph
ר	200	2	3	200^2	1+2+...+20	510 resh
ש	300	3	2	300^2	1+2+...+21	360 sin
ת	400	4	1	400^2	1+2+...+22	406 taw

A 153-as számmal kapcsolatban is számos gemátriai értelmezés született.

O. T. Owen a Fászga névre vél utalást találni – héberül הפסגה (5+80+60+3+5 = 153) – arra a hegyre, amelyről Mózes a MTörv 24,1–5 szerint megtekinthette az Ígéret Földjét.[29] A pár-

[29] Vö. Owen, O. T., *One Hundred anf Fifty Three Fishes*, 53.

huzam Mózessel pedig az, hogy Mózes a Szám 11,16–25-ben hetven vezetőt állít, a Szám 27,17–18-ban pedig Józsuét jelöli ki utódjául, hogy a nép ne maradjon úgy, mint a „pásztor nélküli juhnyáj". Ezeknek a megbízásoknak felelne meg egyrészt a tanítványok megbízása a Jn 20,22-ben, másrészt pedig Péter speciális meghívása a Jn 21,15–17-ben. A mondanivaló ezek szerint a következő lenne: „Amilyen Mózes volt a vének számára, olyan Jézus a tanítványok számára, és amilyen Mózes volt Józsué számára, olyan Jézus Péter számára."[30] A megemlített jelenetek közös vonásai ugyan tagadhatatlanok: Jn 20,22-ben a tanítványok megkapják a Szentlelket, ahogyan a véneket is eltöltötte Isten Lelke; a pásztor-juhnyáj metafora pedig szerepel mind a Szám 27,17-ben, mind a Jn 21,15–17-ben. Nem meggyőző azonban a Szám 11,16–25 kapcsolata a Szám 27,17–18-al, valamint Jn 20,22 kapcsolata a Jn 21,15–17-el. A szöveg legalábbis nem támogatja ezen jelenetek összekapcsolását. Továbbá a MTörv 24,1–5 kapcsolatba helyezését az előbb említett jelenetekkel sem támogatja semmi.

M. Oberweis[31] a lehető legegyszerűbb betűkombinációt állítja fel – קנג –, amely a hé betű elhagyását feltételezve a Kána nevet meg egy gimel-betűt eredményez, mint a Galilea név rövidítése. Így a szám értelme: a galileai Kána. Abból a feltételezésből kiindulva, hogy az egyedül János evangéliumában szereplő Kánának a háromszoros említése, két kiemelkedő csodával egybekötve, egy jánosi közösség létrejöttére utal ebben a városban,[32] Oberweis arra a feltételezésre jut, hogy a kánai keresztények összetartását jelképezi az egészben maradó háló egy olyan időben, amikor

[30] OWEN, O. T., *One Hundred anf Fifty Three Fishes*, 53, fordítás tőlem.

[31] Vö. OBERWEIS, M., *Die Bedeutung der neutestamentlichen »Rätselzahlen« 666 (Apk 13 18) und 153 (Joh 21 11)*, 238–240.

[32] Vö. SCHILLE, G., *Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte*, BEvTh 43, 1966, 186.

a keresztény közösségek – a jánosi levelek tanúsága szerint – a szakadás veszélyében voltak. De amellett, hogy ez a gemátriai értelmezés a hé betű elhagyásával és Galileának a rövidítésével túlságosnak mesterkéltnek tűnik, figyelembe kell vennünk azt a tényt is, hogy a kánai jánosi közösség létezése – bár nem zárható ki – csak elmélet marad, mivel csupán egy helységnév háromszoros említése alapján lett felállítva. A további utalások is, amelyeket Oberweis a Jn 21 szövegében vél felfedezni Kánával kapcsolatban, egyáltalán nem nyugszanak szükségszerű összefüggéseken.[33]

H. Kruse[34] a קהל האהבה (5+2+5+1+5+30+5+100 = 153) – „a szeretet közössége" – megoldást javasolja, de ez a fogalom sehol sem játszik szerepet a jánosi iratokban. J. A. Romeo[35] pedig a בני האלהים (40+10+5+30+1+5+10+50+2 = 153) – „Isten gyermekei" – fogalmat tartja valószínűnek, amely szerepel ugyan a Jn 1,12-ben és 11,52-ben, de a Jn 21-hez való kapcsolatát semmi sem alapozza meg.

J. Werlitz[36] helyesen állapítja meg, hogy a Jn 21,1–14-ben az emberhalászat szimbolikája fontos szerepet játszik, ezért amennyiben a 153-as szám jelképes értelmű, ezzel kapcsolatos kell legyen. Ezért ő a gemátriának a számjegyek összege szerinti rendszerét alkalmazza, és így a קהל (3 5 1) szót találja, melynek görög megfelelője az ἐκκλησία vagy a συναγωγή. Ez a fogalom

[33] A hálónak a hajó jobb oldalára való kivetését (21,6) például úgy értelmezi, hogy a hajó valószínűleg Betszaidából indult el, és így Kána a hajótól jobb oldalra feküdt; továbbá a Betszaida és Kána közötti távolság 200 stádiumnyi, amit Oberweis szerint Jn 21,8-ban a 200 könyök fejez ki – vö. Oberweis, M., *Die Bedeutung der neutestamentlichen »Rätselzahlen« 666 (Apk 13 18) und 153 (Joh 21 11)*, 240–241.

[34] Vö. Kruse, H., *Magni Pisces Centum Quinquagesima Tres*, 129–148.

[35] Vö. Romeo, J. A., *Gematria and John 21:11 – The Children of God, in: JBL 97 (1978), 263–264*, 263–264,

[36] Vö. Werlitz, J., *Warum gerade 153 Fische?*, 135–137.

jól talál az eucharisztia-szimbolikával is, amely szintén jelen van a Jn 21-ben. Azonban ennek az értelmezésnek is az a hátránya, hogy a fogalom nem játszik szerepet a jánosi iratokban, csupán a *συναγωγή* szó szerepel kétszer az evangéliumban, de negatív töltettel, a zsinagógából való kizárással kapcsolatban.

Érdekes eredményekre jut el R. Bauckham,[37] aki a gemátriát a szavak illetve szótagok számolásának, valamint bizonyos szavak előfordulási számának a módszereivel ötvözi. Egy egész sor következtetést von le ebből: 1. Jn 21 nem későbbi kiegészítés, mert Jn 20–30–31-gyel együtt kettős befejezést képez, amely a prológushoz hasonlóan 496 (háromszögszám) szót tartalmaz; 2. az epilógus első részében (Jn 21,1–14) a szavak száma 276, amely a 23-as háromszögszáma. Ha a 23-at 17-tel szorozzuk meg, akkor a 391-es számot kapjuk, amely Jézus nevének (יהשע) a számértéke; 3. a 153-as szám már a Jn 20,30–31-ben is megtalálható, mivelhogy ezen versek kulcsszavainak (*σημεῖον*, *πιστεύειν*, *Χριστός*, *ζωή*) előfordulási száma összesen 153; 4. A szeretett tanítvány első megemlítése Jn 21-ben a fejezet 466. szavánál történik, ez a szám pedig a héber יהוחנן (János) számértéke, ami Bauckham szerint annak a bizonyítéka, hogy az evangélium szerzője János apostol.

Bauckham eljárása sok esetben önkényesnek bizonyul. De a szavak és bizonyos fogalmak előfordulásának a számolása azért bizonyul megbízhatatlan alapnak, mert a szentírási szövegek különböző olvasatai szerint különböző eredményeket kapunk. Bauckham is bizonyos olvasatok alapján egészítette ki a szöveget vagy elhagyott szavakat,[38] hogy elérje a fent említett értékeket.

[37] Vö. Bauckham, R., *The 153 Fish and the Unity of the Fourth Gospel*, in: Neotestamentica 36 (2002), 77–88, 79–86.

[38] Vö. Bauckham, R., *The 153 Fish and the Unity of the Fourth Gospel*, 81.

A gemátriai megoldások sorát még számos más, a görög[39] vagy a héber ábécé alapján kiszámított értelmezések egészítik ki, de minden esetben hiányoznak vagy elégtelenek a szövegből vett alátámasztások.

A 153-as szám értelmezése Ez 47 fényében

Ugyancsak gemátriai módszerrel javasolt J. A. Emerton egy további értelmezést,[40] amely nagyon valószínű. Ő a szám-ábécé rendszerét használva az Ez 47,10-ben említett (En-)Eglaim helységnév számértékét véli felfedezni a 153-as számban:

עגלים (40+10+30+3+70 = 153)

Ugyancsak Ez 47,10-ben szerepel egy másik helységnév is, (En-) Gedi, amelynek számértéke 17, amelynek háromszögszáma 153:

גדי (10+4+3 = 17)

Így két kapcsolódó pont is lenne Jn 21 és Ez 47,10 között. Ez 47,10–12-ben a próféta arról jövendöl, hogy majd En-Geditől En-Eglaimig halászok fogják szárítani hálóikat. En-Gedi a Holt-tenger keleti partján levő oázis, En-Eglaim fekvése ismeretlen, valószínűleg ugyancsak egy Holt-tenger melletti oázis volt, egyesek szerint azon

[39] Így pl. N. J. McEleney, aki az ivcqu,j szó rövidítésére következtet (i = 70, c = 3, q = 80) – vö. McEleney, N. J., *153 great fishes (John 21,11) - gematrical atbash*, in: Biblica 58,2 (1977), 411–417, 415. R. Eisler pedig a halak számában a Si,mwn (76) és az ivcqu,j (77) szavak értékének az összegét látja, amely számban kifejezi, hogy amikor Simon Péter felvette köntösét, Jézust öltötte magára (akit a hal szó számértéke jelképez), és belevetvén magát a vízbe megkeresztelkedett; így pedig ő is „hallá" lett, Krisztushoz hasonlóan – vö. Eisler, R., *Orpheus – The Fisher. Comparative Studies in Orphicand Early Christian Cult Symbolism*, London 1921, 119.

[40] Vö. *Emerton, J. A., The Hundred and Fifty-Three Fishes in John XXI,11*, in: JThS 9 (1958), 86–89.

a ponton, ahol a Jordán a Holt-tengerbe ömlik.[41] A prófécia tehát egy olyan időről szól, amikor az élettelen vízben a halak sokasága lesz, és a halászok bő fogásnak örvendhetnek. Ezen a ponton közös vonást fedezhetünk fel Jn 21 és Ez 47 között. Ugyanis Jn 21-ben is halászokról van szó, akik Jézus beavatkozása által egy bőséges halfogást élnek meg, holott a vízből azelőtt teljesen hiányoztak a halak.

Ebben az esetben is fennáll az, amit, előbb említett értelmezéseknél ellenérvként hoztunk fel, hogy ezek a nevek nem szerepelnek a jánosi iratokban, és a Jn 21-ben sem találunk utalást rájuk. János evangéliumában azonban több helyen is felfedezhetünk utalásokat az Ez 47-ben levő próféciára, és Jézusnak a Jn 21,6-ban levő felkérése, hogy a tanítványok a bárka jobb oldalán vessék ki a hálót, ugyancsak ezzel az ezekieli résszel áll összefüggésben. Már a 7,37–39-ben is utalás történt Ez 47-re (amellyel Zak 14,8 is intertextuális viszonyban áll), amely szerint Jézus, aki az új templom (Jn 2,21), az élő vizet, a Szentlelket adja (7,39). A Jn 19,34-ben Jézus (az új templom) jobb oldalából vér és víz folyik ki. Így Jn 21-ben a tanítványok a vízen vannak, a bárka jobb oldala pedig Ez 47 templomának a jobb oldalára utal, ahol az élő víz folyik, mely a halak bőségét hozza egészen le a Holt-tengerig.[42] Ez a motívum tehát a misszió sikerének a titká-

[41] Vö. *Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz*, Witten, [8]2012, 1712.

[42] Vö. PITTA, A., *Ichthys ed opsarion in Gv 21,1–14*, 359; THYEN, H., *Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005*, 773; BAUCKHAM, R., *The 153 Fish and the Unity of the Fourth Gospel*, 83–84. G. J. Brooke is kapcsolatot lát Jn 21,11 és Ez 47 között, de mivel az ezekieli próféciára Jn 7,37–39 is utal, amelyben Jézus a sátoros ünnepen beszél, továbbfűzi a kapcsolatot a qumráni 4Q252 Teremtés könyvéhez írt magyarázathoz. Abból ugyanis kiderül, hogy Noé bárkája a vízözön kezdetétől számítva a 153. napon feneklett meg az Ararát hegyén, amely a zsidó naptár szerint a hetedik hónap 17. napján történt. És mivel az 1 Pét 3,20–21 Noé történetét a keresztség előképeként értelmezi, Brooke szerint Jn 21,11-ben a 153 hal Noé történetére is utal,

ról szól: csak a megfelelő forrásból kiindulva, az új templomnak a jobb oldalából, Jézusnak a kereszten megnyílt oldalából, vagyis megváltó kereszthalálából kiindulva és arra építve lesz sikeres minden próbálkozás. Mert Jézus az, aki – miután a kereszten felmagasztalták – magához vonzza az embereket (vö. Jn 12,32).

A 153-as számnak Ez 47 fényében való értelmezése a fentiek alapján megalapozott, mivel: 1) János evangéliumában is találunk utalásokat erre a részre mint Jézusban való beteljesülésére; 2) Jn 21 szövegében is találunk olyan motívumokat, amelyek utalnak erre a szövegre.[43]

Mit jelent a 153 hal?

A tanítványok csodálatos halfogásban részesülnek. Amikor a háló partra kerül, kiderül, hogy 153 nagy hal volt benne. Ennek a ténynek a mondanivalója akkor a helyszínen, a tanítványok számára, de most is, számunkra, akik olvassuk a szentírási szöveget, elsősorban az, hogy Jézus bőségesen gondoskodik övéiről.

A szimbolikus értelem szerint – amely a Lk 5,1–10-el való hasonlóság alapján egyértelműen a keresztény misszióról szól – a tanítványok Ez 47 próféciájának a beteljesülését élik meg. Ők azok a halászok, akik az élettelen vízben rengeteg halat fognak. Ezek a halak azokat az embereket jelképezik, akiket Jézus von-

a misszió által keresztségre jutó emberek sokaságát jelképezvén (vö. Brooke, G. J., *4Q252 and the 153 Fish of John 21:11*, 253–265). Ez az elmélet nagyon érdekes és szép, de Jn 21 kapcsolata a qumráni 4Q252 irattal teljesen bizonytalan. Bizonyítani kellene azt is, hogy a jánosi közösségekben is ismert volt Noé történetének a keresztségre való értelmezése.

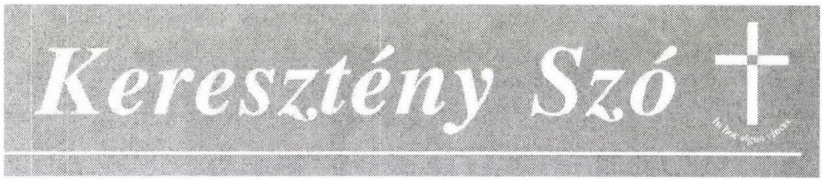
[43] Érdekes, hogy már Szent Jeromos is Ez 47-el hozta kapcsolatba a 153-as számot, bár az ő értelmezése más irányban történik. Lehetséges, hogy Szent Jeromos tudott arról, hogy Jn 21 hátterét Ez 47 képezi (vö. Pitta, A., *Ichthys ed opsarion in Gv 21,1–14*, 361).

zott magához, de most már nem közvetlenül, hanem tanítványain keresztül (vö. ἕλκειν Jn 12,32 és 21,6.11-ben). A tanítványok missziós tevékenysége sokszor olyan, mint a halak nélküli víz: emberileg nem remélhetnek fogást. És ez így is van mindaddig, amíg saját kezdeményezésre, saját erejükben és tudásukban bízva próbálják ezt a munkát végezni. Amikor azonban Jézus szavára vetik ki a hálót, a feltámadt Úr gondoskodik bőséges fogásról, még teljesen kedvezőtlen időben és körülmények között is, mert ő az, aki „magához vonzza" az embereket.

Keresztény Szó
Keresztény kulturális havilap

A Gyulafehérvári (Erdélyi) Római Katolikus Érsekség kiadványa 1990-ben indult Bajor Andor alapító főszerkesztő vezetésével. Kezdetben hetilap, majd 1991 októberétől havilap. Havilapként új formátumban jelent meg a lap, 16, 24, majd a 1994-es év második felétől 32 oldalon.

Szerkesztőség és kiadóhivatal:
400045 Kolozsvár (Cluj)
str. Einstein u., nr. 2. szám
Postafiók: C.P. 1090.
Telefon: +40-264-596478
Fax: +40-264-450747
E-mail: kerszo@katolikhos.ro



Székely Dénes

Jézus rejtett öntudata

Riassunto: La fede non è solamente un sapere o affermare certe verità: è anzitutto l'accettazione di una persona, la persona stessa di Gesù Cristo. *„Chi dice la gente che io sia?"* è una domanda collegata a Gesù. Da allora in poi, la domada ha provocato una varietà di risposte. Soppratutto nei nostri tempi, i libri che valutano Gesù filosoficamente, teologicamente o biblicamente, sono innumerevoli. Da due secoli ormai la questione dell'identità di Gesù Cristo è al centro dell'interesse degli studiosi e più in generale della cultura moderna. Occorre tornare in ogni epoca alla presentazione di Gesù nel primo periodo del cristianesimo. Chi era Gesù di Nazaret? Quali conoscenze aveva? Quale autocoscienza ha manifestato? Come sono da intendere le sue parole e le sue azioni? Come i suoi seguaci hanno riflettuto su di lui? Nel presente saggio mi concentrerò su queste domande come elementi essenziali per la comprensione del mistero di Gesù Cristo.

Parole di chiave: Messia, Gesù, Cristo, Figlio dell'uomo, Figlio di Dio, Kyrios, autocoscienza di Gesù.

Jézus igehirdetése, fellépése és csodái egyaránt azt a kérdést szegezik nekünk, hogy ki ő, mit mond magáról. Nagyon fontos krisztológiai kérdés tehát: tudta-e Jézus, hogy ő a Messiás? Fellépett-e azzal az igénnyel, hogy őt tekintsék a Messiásnak? A *Messiás*, illetve *Krisztus* megnevezés már az Újszövetségben annyira központi helyet foglalt el, hogy végül Jézus nevévé vált. Ez a titulus lett a fő krisztológiai cím. Már elég korán összekapcsolták az *Emberfia* (vö. Mk 8,29.31; 14,61sk) és az *Isten Fia* kifejezésekkel (Mt26,63; Jn 20,31). Ezekkel a messiási címekkel a következőkben bővebben foglalkozunk, de előtte még el kell mondanunk, hogy Jézus korában a Messiás-várás egyáltalán nem volt egy-

séges.[1] Míg az Ószövetségben a reménység eredetileg nem egy külön üdvösséghozóra irányult, hanem magára Istenre és országa eljövetelére, addig Jézus korában a legkülönbözőbb Messiás-elképzelésekkel lehet találkozni: a zelóták politikai-nemzeti várakozása mellett ott volt a rabbinikus várakozás egy új törvénytudóra. De más formák is léteztek: az eszkatologikus főpap, a próféta, a visszatérő Illés, az Emberfia, Isten szolgája. Vagyis a messiási cím nyitott, sőt pontatlan, többértelmű és félreérthető volt. Ezek után nem meglepő, hogy az evangéliumok sosem adják Jézus szájába a Messiás címet, mert túlságosan sokjelentésű és félreérthető volt, hogy pontosan kifejezze Jézus küldetését. Messiásnak mindig csak más nevezi Jézust, ő pedig helyesbíti, sőt kritizálja ezt a szóhasználatot (vö. Mk 8,29–33).

A liberális teológia egészen más magyarázatot ad. A liberálisok „Jézus-élete" könyvei szerint Jézus a nép lelki-erkölcsi felszabadítója volt, aki lelki megújulást, lelki országot akart létrehozni, s aki önként ment a halálba annak tudatában, hogy a halál is országa győzelméhez járul hozzá. Mindehhez az értelmezéshez még antropológiai magyarázatot is fűztek: magából az emberi természetből fakad az a hit, hogy harccal jutunk el a győzelemre, forrongás révén a megdicsőüléshez. Ezzel Jézust tulajdonképpen egy általános eszme és erkölcsi elv kódjává tették.[2] Szellemesen jegyezte meg Albert Schweitzer ezzel kapcsolatban, hogy a liberális Jézus élete-kutatás a három első evangélium pszichológiai értelmezésével egy ideális negyediket teremt, s ezzel helyettesíti a valódi negyediket. A pszichologizálás közepette el sem jutott a tudatukig, hogy arról, amiről ők beszélnek, Márk egyetlen szót sem ejt. H. S. Reimarus (1694–1768) szerint, aki a „Jézus élete kutatás" elindítója, Jézus megmaradt a zsidó várakozások szint-

[1] Vermes Géza: *A zsidó Jézus*, Budapest 1995, 190–192.

[2] Ciola, Nicola: *Introduzione alla cristologia*, Brescia ²1991, 24–25.

jén, Isten országát politikai hatalomnak, magát pedig politikai Messiásnak vélte. Emiatt aztán tanítványai egészen haláláig várták, hogy megnyilvánuljon benne a világi megváltó, és csak halála után vitték át ezt a várakozást egy lelki, szenvedő, az egész emberi nemhez eljövő megváltóra. Wilhelm Wrede (1859–1906) irodalomkritikai megoldása hasznosabb volt. Szerinte az evangéliumok Messiás-eszméje nem zsidó, hanem keresztény jellegű. Wrede abból a megfigyelésből indul ki, hogy Márknál Jézus újra meg újra lelkükre köti a tanítványoknak, hogy hallgassanak messiásvoltáról (3,11 sk; 8,30); a csodásan meggyógyítottat utasítja, hogy a csodát ne mesélje el másnak (1,44; 5,43; 7,36; 8,26). Jézus mégis nagy közönség előtt teszi csodáit. Miként lehet feloldani ezt az ellentmondást? Wrede szerint Jézus élete nem messiási módon folyt le, és csak húsvét után állították a Messiás-hit fényébe. Albert Schweitzer (1875–1965) – a fenti elmélet egyik legismertebb kritikusa[3] – szerint ha Jézus élete nem volt messiási, akkor nincs magyarázat arra, miért ítélték halálra Jézust. Márpedig mind a négy evangélium egybehangzóan említi Jézus keresztjének feliratát: a názáreti Jézus, a zsidók királya (Mk 15,26). Az elítélés okát leíró beszámoló történeti hitelében aligha lehet kételkedni. Ez pedig azt jelenti, hogy a rómaiak Jézust, mint Messiás-jelöltet és politikai lázadót végezték ki.[4] Ha nem akarjuk azt mondani, hogy a felirat pusztán félreértés volt, akkor Jézus fellépése legalább alapot kellett adjon arra, hogy messianisztikus-politikai módon magyarázzák. Schweitzer így jutott el egy másik fontos kérdéshez: hogyan alakulhatott ki a

[3] Albert Schweitzer korszakalkotó művében írta meg a Jézus életére vonatkozó kutatások történetét először „*Von Reimarus zu Wrede*" (1906), majd második kiadásban: „*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*" (1913) címmel, melynek végkövetkeztetése, hogy Jézus történetiségéhez nem fér kétség.

[4] Vö. SZÉKELY Dénes: *Jézus és a politika*, in: Studia Theologica Transsylvaniensia 14 (2011/2) 195–209. 206.

közösségben Jézus messiásvoltának hite, ha életében ilyenfajta nyomokat nem lehet felfedezni? Szerinte „nem könnyű Jézus életéből, főleg a szenvedéstörténetből kizárni a messiásvoltot. Még nehezebb azonban (...) ezt az eszmét utólagosan belevinni a gyülekezeti teológiába." A feltámadás élményeinek messianisztikus-eszkatologikus értelmezése feltételezi azt, hogy már a földi Jézusnál is találhatóak messianisztikus-eszkatologikus utalások.[5]

A továbbiakban Jézus Krisztus személyének titkát akarjuk kutatni, de csak leszűkített keretek között. Az evangéliumok tanúságtétele alapján azt szeretnénk érzékeltetni, hogy a názáreti Jézus Isten Fiának tudta magát. Vizsgálódásunk tárgya nem annyira a történeti Jézus, hanem inkább azok a kijelentések és nyilatkozatok, melyek túlmutatnak emberi természetén.

1. Messiás

Ha arra a kérdése keressük a választ: kicsoda Jézus, minek tartja magát, akkor nemcsak Jézus címeire, hanem beszédére és tetteire is figyelnünk kell. Jézus személyének a titkát legjobban a különféle elnevezéseken keresztül lehet megközelíteni. Az apostoli kor sok címmel ruházta fel Jézust: „Isten Szolgája", „Próféta", „a Szent és Igaz", „Messiás", „Úr", „Isten Fia". Az első három hamarosan kiveszett a használatból. A „Messiás" a görög *Christos* (Χριστός) formájában Jézus nevének része lett. Tehát a „Jézus Krisztus" nem összetett személynév, melynek első tagja Jézus, a második pedig Krisztus. A név egy személynév és egy cím kombinációja. Az „Úr" fennmaradt a liturgiában. De az igehirdetésben és katekézisben a legnépszerűbb cím egyre inkább az „Isten Fia" lett. Az „Isten Fia" cím az előzőknél sokkal kifejezőbb: az egész Újszövetség összefüggésében nézve egyszerre kimondja Jé-

[5] Vö. Kasper, Walter: *Jézus a Krisztus*, Budapest 1996, 114–117.

zusnak az Istennel való egyenlőségét és meghatározza az Istennel való kapcsolatát.

A modern bibliakutatás megállapítja, hogy Jézus földi életében ritkán és keveset beszél önmagáról, legkevesebbet isteni mivoltáról. Tanítása középpontjában nem saját személye áll. Ezt a tényt a liberális protestáns bibliakritikusok – mint később látni fogjuk – félremagyarázták; szerintük Jézus soha nem is állította, hogy ő Isten, hanem egyszerű prófétának vagy tanítónak tartotta magát. Az Atyával egylényegű istenfiúság tanát az egyház későbbi mítoszt teremtő hite alkotta meg.

Ezzel szemben a hagyományos katolikus apologetika meg akarta találni a khalkedóni (451) dogma pontos megfelelőjét a történeti Jézus mondásaiban (DS 301).[6] Azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy a körülmények miatt Jézus tanításának saját személye és főképp istensége nem lehetett központi témája.

Jézus igehirdetésében első ránézésre úgy jelenik meg, mint *rabbi*, *próféta* vagy a bölcsesség *tanítója*, azonban határozott különbség van Jézus és e három csoport között. Ezt bizonyára már Jézus kortársai is észrevették. Kérdezték is egymástól: „Mi ez? Új tanítás, mely ekkora hatalommal rendelkezik, hogy még a tisztátalan lelkeknek is parancsol, s engedelmeskednek neki!" (Mk 1,27). Jézus nem úgy tanít, mint egy rabbi, aki csak értel-

[6] A khalkédoni zsinat közvetlen előzménye a *monofizita* tévedés volt. A monofiziták Cirill egyoldalú formuláit félreértve kétségbe vonták Krisztus teljes emberi valóságát. Krisztus ugyan két *phüszisz*-ből, az isteni és emberi természetből tevődik össze, de a megtestesülés után csak egy természetről beszélhetünk Krisztusban: az emberi természet úgy istenült meg benne, hogy Jézus nem egylényegű velünk, emberekkel. Eszerint Isten nem lett igazán emberré, hanem emberségünket mintegy beolvasztotta, illetve feloldotta istenségében. Az ember nem üdvözülhet mint ember. Azért, hogy Jézushoz hasonuljon, fel kell adnia ember voltát. Azaz megistenülésünk feltétele, hogy megszűnjünk igazán embernek lenni. Vö. KERESZTY Rókus, *Krisztus*, Róma 1977, 152.

mezi Mózes törvényét, bár használ olyan szófordulatokat, mint a rabbik: „Én azonban mondom nektek" (Mt 5,22.28). A hegyi beszéd (Mt 5,1–48) törvényértelmezésében Jézus elhagyja a zsidóság gondolatvilágát, de saját szavát nem állítja szembe Mózessel, a zsidóság legfőbb tekintélyével, hanem Mózes fölé helyezi. Mózes tekintélye fölött azonban Istené áll. Jézus tehát azzal az öntudattal lép fel – „én pedig azt mondom nektek" –, hogy ő mondja ki Istennek azt a végső szavát, amely mindent felülmúlóan beteljesíti Isten ószövetségi igéjét.

Jézus másképpen beszél, mint egy *próféta*. A prófétának csak tovább kell adnia Isten igéjét. Saját szavaival Isten szavára utal vissza: „Így szól az Úr", „Jahve mondása". Ezzel Jézus esetében sehol sem találkozunk: ő nem különbözteti meg saját szavát az Istenétől. Saját tejhatalommal szól (Mk 1,22.27; 2,10 stb.). Ennek az öntudatnak pedig egyedül a *Messiás* kategóriája felel meg – teljesen függetlenül attól, hogy kifejezetten használta-e Jézus ezt a kifejezést. A zsidóság a Messiástól azt várta, hogy ha nem szünteti is meg a régi Tórát, de mindenképpen új értelmezést ad neki. Ezeknek a várakozásoknak annyira megfelelt Jézus személye, hogy a zsidóság egésze nem fogadja el. Ítéletük szerint Jézus: istenkáromló (Mk 2,7).

Egy harmadik módon is megmutatkozik Jézusnak az Atyához fűződő kapcsolata: fellépésével és igehirdetésével Jézus végső döntésre hívta népét – *Isten országa* elfogadását vagy elutasítását egész konkrétan a saját magával, szavával, működésével kapcsolatos döntéshez köti. Ez az összetartozás teljesen egyértelmű a Mk 8,38-ban, amelynek magva minden bizonnyal jézusi: „Aki... szégyell engem és tanításomat, azt az Emberfia is szégyellni fogja..." Az eszkatologikus döntést Jézus fellépése és igehirdetése alapján kell tehát meghozni, azaz Jézus személyében Istenről kell dönteni. Jézusban Isten kegyelmével és ítéletével találkozunk; ő maga Isten uralma, Isten igéje és Isten szeretete *in persona*. Ez

a jézusi öntudat nagyobb annál, mint amit bármilyen „cím" ki tudna fejezni. Jézus nem azért volt igen-igen tartózkodó a különböző címekkel kapcsolatban, mert kevesebbre tartotta magát, hanem éppen azért, mert többre, mint amit a címek ki tudtak fejezni. Hogy ő kicsoda, az csak fokozással mondható el: „itt több van, mint Jónás", „itt több van, mint Salamon" (Mt 12,41sk). Ez a fokozott öntudat azonban Jézusnál minden fennhéjázás és beképzeltség, minden nagyképűség nélkül nyilvánul meg. Jézus szegény és hontalan. Úgy van tanítványai között, mint aki szolgál (Lk 22,27). Újra előttünk tehát a kérdés, hogy ki is ő.[7]

A Jézus messiási öntudata körüli viták kiindulópontja mindig a Fülöp Cezáreája melletti jelenet (vö. Mk 8,27–33). Jeruzsálem felé haladtukban Jézus megkérdezi tanítványaitól: „Kinek tartanak engem az emberek?" Sokféle válasz születik: „Egyesek Keresztelő Jánosnak, mások Illésnek, ismét mások egy másik prófétának." Simon Péter azonban megvallja: „Te vagy a *Messiás*." Az emberek véleményével szemben áll a tanítványok felismerése. A szinoptikus evangéliumok mindegyike másként fogalmazza meg, s ugyancsak másként hangzik Jánosnál: „Te vagy Krisztus (Fölkent), az élő Isten Fia" (Mt 16,16), „Az Isten Krisztusa (Fölkentje) vagy" (Lk 9,20). Végül Jánosnál így szól Péter hitvallása: „te vagy az Isten Szentje" (Jn 6,69). A szövegek különbözősége kétségkívül a fejlődés útját is tükrözi – írja XVI. Benedek pápa –, amelynek során fokozatosan teljes egészében feltárul az, ami kezdetben nem teljes világosan ott rejlett az első tapogatózó kísérletekben.[8] Jézus hallgatást parancsol, hogy „ezt senkinek se mondják el" (vö. Mk 8,30), és Péter hitvallása után az Emberfia szenvedéséről beszél. Amikor Péter ezért szemrehányást tesz

[7] Vö. KASPER, Walter: *Jézus a Krisztus*, Budapest 1996, 111–114.

[8] RATZINGER, Joseph, XVI. Benedek: *A názáreti Jézus*, I. köt., Budapest 2007, 245.

neki, Jézus sátánnak nevezi. (R. Pesch szerint a történet magva minden bizonnyal történeti.) Simon Péter kijelentése azt bizonyítja, hogy a tanítványok már húsvét előtt megvallották Jézusról, hogy ő a Krisztus, vagyis a *Messiás*. Ez a hitvallás azonban különbözött a közvéleményétől, tehát nem jelent politikai messianizmust. Bár voltak Jézus tanítványai között egyesek, akik valószínűleg eredetileg zelóták voltak (pl. Simon) – vagy legalábbis közel álltak ehhez a hazafias mozgalomhoz –, Jézus mindig visszautasította működésének zelotikus-politikai értelmezését.

A főtanács előtt tett vallomás (Mk 14,61) valószínűleg nem bírósági jegyzőkönyv. Jézus tanítványai közül egy sem volt jelen a tárgyaláson. Az eljárásban mégis fontos szerepet kapott a Messiás-kérdés, mert mind a négy evangélista beszámolója szerint Jézust mint „a zsidók királyát"[9] (Mk 15,26), vagyis mint Messiás-jelöltet ítélik el. A kereszt feliratának eredetiségében aligha kételkedhet bárki is. A kereszt felirata megbízható információt nyújt Jézus kivégzésének okáról. Azzal vádolták, hogy királyságra tör.[10]

Következtethetünk a tárgyalás témájára: Jézus nem tagadhatta meg egészen messiási öntudatát, hiszen ezzel feladta volna eszkatologikus öntudatát; ha tagadta volna fellépése messianisztikus jellegét, egész küldetését megkérdőjelezte volna. Valószínűsíthető tehát, hogy a főtanács előtt Jézusból kikényszerítettek egy messiási vallomást. Jézus a szenvedés és a kereszt Messiása lett. A főtanács előtt elhangzott vallomást az is alátámasztja, hogy a *Krisztus* cím először a szenvedéstörténetről szóló kérügmában bukkan fel (1Kor 15,3–5): Jézus a legkorábbi igehirdetés számára is már a kereszt Messiása.

[9] Lk 23,38: Ez a zsidók királya. Mt 27,37: Ez Jézus, a zsidók királya. Jn 19,19: Jézus a názáreti („nazoraios"), a zsidók királya (három nyelven).

[10] Vö. Gnilka, Joachim: *A Názáreti Jézus*, Budapest 2001, 366.

2. Emberfia

Jézus öntudata még a Messiás (Krisztus) címnél is világosabban fejeződik ki, amikor *Emberfiának* nevezi magát. Ez az a cím, melyet Jézus a leggyakrabban használt. Érdemes megjegyezni, hogy a Messiás, illetve Krisztus megjelölést mindig mások alkalmazták Jézusra, és sohasem adják Jézus szájába. Az Emberfiát viszont az Újszövetségben egyetlen kivételtől eltekintve (ApCsel 7,56) Jézus maga használja, összesen kb. nyolcvanszor. Pontosabban Mt 30x, Mk 11x, Lk 25x és Jn 13x alkalommal használják ezt a kifejezést. Általánosan elfogadott tétel, hogy sok esetben utólagosan toldották be a megnevezést, illetve ezt a címet Jézus szájába adták. Végső soron történelmi emlékkel van dolgunk, vagyis azért adhatták Jézus szájába ezt a címet, mert maga Jézus is használta.[11]

Érdemes röviden megemlíteni, hogy a szinoptikusok szerint az Emberfia kifejezés újszövetségi előfordulásait három nagyobb csoportra lehet osztani.

Az *első*, amikor Jézus egyes szám első személye helyett használja az Emberfia kifejezést. Ezek Jézus földi életével kapcsolatosak és az ő működéséről számolnak be: bűnbocsátás (Mk 2,10), a szombat törvényének áthágása (Mk 2,28), Jézus helyzetének összevetése a rókákkal és madarakkal(Mt 8,20), a Jézus elleni vád, hogy falánk és borissza (Lk 7,34; Mt 11,19), az a kijelentés, hogy Jézus az ítélet jele (Lk 11,30).

Az Emberfia kifejezés *második* csoportja „az Isten Szolgája" (Dán 7,14) szerepével kapcsolatos: szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról számol be (Mk 8,31; 9,31; 10,33 stb.). A titokzatos Emberfia kifejezést Jézus arra használta fel, hogy kifejezze vele az egész küldetésén végighúzódó feszültséget. Az idők

[11] GALOT, Jean: *La coscienza di Gesú*, Assisi 1974, 13–16.

eszkatologikus teljessége egy szegényes és kinevetett, üldözött és végül meggyilkolt vándorprédikátor személyében és személyén keresztül valósul meg. A *harmadik* az Emberfia eszkatologikus szerepét írják le: az Emberfia az idők végezetével eljön nagy hatalommal és dicsőséggel az ég felhőin (Mk 13,26; 14,62; Jn 5,27).[12]

Sok egzegéta szerint ezek a helyek képezik az Emberfia-hagyomány legősibb rétegét, mások szerint ezek nem jézusi szavak. Pedig igen valószínűnek látszik, hogy Jézus harmadik személyben beszélt az Emberfiáról, és hogy az Emberfia hirtelen és közeli eljövetelével fenyegetett (Mt 24,27.37; Lk 18,8; 22,22; Mt 10,23).

3. Isten Fia

A János evangélium úgy mutatja be Jézust, mint az Atya fiát. Az atya kifejezés 107 alkalommal fordul elő a János evangéliumban, és 12 alkalommal az első levelében. Jézus legmegfelelőbb megnevezésének a fiú, illetve Isten Fia bizonyult. Ez játszotta a legnagyobb szerepet a későbbi újszövetségi iratok és az ősegyház hitvallásának fejlődésében is. Ezt a címet vizsgálva tárul fel Jézus öntudatának legmélye és személyének egész titka.[13]

Amikor most *fiú* és *Isten Fia* megnevezésről beszélünk, nem szabad a Jézus metafizikai istenfiúságáról szóló későbbi dogmatikai nyilatkozatokból kiindulnunk. Ez a metafizikai istenfiúság idegen mind az ószövetségi-zsidó, mind pedig a hellenisztikus gondolkodás számára. A pogány mitológia azonban gyakran beszél biológiai értelemben vett, emberi asszonytól született istenfiakról; a hellenista korban híres és rendkívüli karizmákkal megáldott férfiakat (uralkodókat, orvosokat, filozófusokat stb.)

[12] Amato, Angelo: *Gesù il Signore*, Bologna 1988, 120–121.

[13] González, Carlos Ignacio: *Cristologia. Tu sei la nostra Salvezza*, Casale Monferrato 1988, 196–197.

hívtak *theiosz anér*-nak. A sztoa filozófiájában minden ember – az egyetlen Logoszban való részesedés révén – Isten gyermekének számított. A szigorúan monoteista és panteista háttere gyanússá tette az Isten fiainak emlegetését.[14]

Amikor az Ószövetség beszélt Isten Fiáról, akkor azt sosem leszármazás vagy más, természetszerű összetartozás alapján tette, hanem kizárólag a kiválasztás, küldetés – illetve az ezeknek megfelelő engedelmesség és szolgálat – alapján. Ilyen értelemben nevezik Izrael *fiú*nak, akit Egyiptomból hívott Isten (Kiv 4,22; Oz 11,1; Jer 31,9). A királyt mint Izrael képviselőjét (Zsolt 2,7; 89,27sk) és ennek megfelelően a Messiást (2Sám 7,14) illették *Isten Fia* névvel.[15] Később minden jámbor ember lehetett Isten fia (Zsolt 73,15; Bölcs 5,5). Minden esetben ki van zárva még a fizikai leszármazásnak a gondolata is. Az istenfiúság kizárólag örökbefogadáson alapszik, alapja pedig az ószövetségi kiválasztás – hit és a theokratikus várakozás.

A szinoptikusok szerint Jézus sosem nevezte magát *Isten Fiának*. Egyértelmű tehát, hogy az istenfiúságról szóló újszövetségi megnyilatkozások az egyház hitvallásai. Csak arról lehet vitatkozni, hogy Jézus beszélt-e önmagáról abszolút formában mint „a Fiú"-ról. Hogy ebben a kérdésben továbbjussunk, legjobb, ha egy nyelvi megfigyelésből indulunk ki: Jézus mindig „az én Atyám"-

[14] Szent Pál apostol használja a kifejezést, amikor Athénben az areopáguszi beszédben Kr.e. 3. századbeli költőket idéz (Arátosz és Kleantész): „... az ő fiai vagyunk. Ha tehát az Isten fiai vagyunk..." (vö. ApCsel 17,28–29).

[15] Egyiptomban testileg értelmezték az istenfiúságot: a királyt Re nemzette, a legfőbb isten. A sumerok, a babilóniaiak, az arabok egy vagy több isten fogadott fiának tekintették a királyt. Ezen túlmenően Egyiptomban, Babilóniában és Arábiában a királyt egyszersmind istenként tisztelték, Asszíriában azonban nem. Az újszövetségi időben a római császár vette át e Keleti kultuszt: először a keleti tartományokban, később az egész birodalomban úgy kellett tisztelni, mint az istenség fiát (vö. *divi filius*) és mint isteni szabadítót. Vö. HAAG, Herbert: *Bibliai Lexikon*, Budapest 1989, 712–713.

ról beszél (Mk 14,36; Mt 11,25), vagy a „ti Atyátok"-ról (Lk 6,36; 12,30.32), illetve a „ti mennyei Atyátok"-ról (Mk 11,25; Mt 23,9), de sohasem „mi Atyánk"-ról. Nem ellenérv a Miatyánk, hiszen ott azt mondja Jézus, hogy „ti azt mondjátok" (Lk 11,2; Mt 6,9). Nyomós érvek szólnak amellett, hogy ezt a megkülönböztetést Jézusnak tulajdoníthatjuk. Ezt az újszövetségi szóhasználatot következetesen követik, egészen a János-evangélium klasszikus fogalmazásáig: „az én Atyám és a ti Atyátok" (Jn 20,17). Nem tudjuk, hogy a Fiú címet Jézus kifejezetten használta-e magára, de szavaiban implicit módon kifejeződik az, hogy ha mindenki Isten Fia (vö. Mt 5,9.45), akkor ő különleges és egyedülálló módon az.

A Mt 11,27, illetve Lk 10,22 vita tárgyát képezi, hogy maga Jézus használta-e a Fiú címet: „Atyám mindent átadott nekem, és senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, és az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú kinyilatkoztatja" (Mt 11,27). Joachim Jeremias újabban egyértelműen bizonyította e logion semita eredetét, ami azt jelenti, hogy a semita nyelvhasználatban bevett az a kijelentés, hogy az apa és fia ismerik egymást.[16] A Fiú kifejezés itt tehát nem cím, hanem Jézus inkább az általánosan érvényes tapasztalat kifejezésére használja. Azt kell tehát mondanunk, hogy a Fiú cím nem Jézustól ered ugyan, de ő egyedülálló módon beszélt önmagáról mint Fiúról. Feltételezhetjük tehát, hogy a Mt 11,27 legalábbis „valódi Jézus-szavak feldolgozását" adja. Ez annál inkább valószínű, mert nyelvileg más Jézus-mondatokkal rokon (vö. Lk 10,23; Mt 5,17; Lk 15,1–7.8–10.11–32).[17]

A legősibb, viszonylag részletes szövegünk Jézus istenfiúságáról a Római levél elején található kérügma, amelyben Pál össze-

[16] Ratzinger, Joseph, XVI. Benedek: *A názáreti Jézus*, I. köt., Budapest 2007, 283–284.

[17] Vö. Kasper, Walter: *Jézus a Krisztus*, Budapest 1996, 122–123.

foglalja az ősegyház hithirdetését. Eszerint az Isten evangéliuma Fiáról szól (Róm 1,3–4). Az istenfiúság legmélyebb megértését azonban a jánosi iratok tartalmazzák.[18] A Fiú öröktől fogva az Atya kebelén volt (Jn 1,18), az Atya dicsőségében létezett a világ kezdete előtt (17,5). A kölcsönös ismeret és szeretet csúcsa, hogy a Fiú kijelenti: „Én és az Atya egy vagyunk" (10,30).[19]

A Fiú azért jött, hogy valóságos emberré legyen, hogy áthidalja az Isten és bűnös ember között tátongó szakadékot. Mindenben egy akart lenni velünk, hogy közvetlen kapcsolatba kerüljön az emberrel. Ha működését azzal kezdi, hogy isteni mivoltát hangsúlyozza, küldetésének célját hiúsítja meg: elidegenített volna bennünket önmagától. Azt is figyelembe kell vennünk, hogy Jézus pusztán szavakkal nem is nyilatkoztathatta volna ki magát érthetően. Ahhoz, hogy személyét helyesen értsük meg, arra volt szükség, hogy istenfiúságát egy emberi történeten keresztül megélje, és így nemcsak szavakkal, hanem tetteivel és szenvedésével, halálával és feltámadásával is megmutassa számunkra, hogyan értelmezzük istenfiúságát.

Csak a kereszt tövében juthatunk el a pogány századossal a hitvalláshoz: „Ez az ember valóban az Isten Fia volt" (Mk 15,39); csak a feltámadt Jézus sebhelyeit szemlélve kiálthatunk fel Tamással: „Én Uram és én Istenem" (Jn 20,28).

A hagyományos katolikus apologetika hangsúlyozta ugyan Jézus istenfiúságát, de elfeledkezett annak konkrét következményeiről. Ha Jézus valóban a Fiú, akkor tanításának középpontjában nem önmaga, hanem az Atya áll: az Atya országa, az Atya akarata, az Atya dicsősége. Ha Jézus valóban a Fiú, akkor önmagát csak *közvetve* nyilatkoztathatja ki. Abból, hogy egyedül ő érti és szereti az Atyát, hogy egyedül rajta keresztül tárul fel az

[18] Vö. GALOT, Jean: *La coscienza di Gesù*, Assisi 1974, 69–83.

[19] Vö. KERESZTY Rókus: *Jézus Krisztus*, Budapest 1995, 129–132.

Atya irántunk való szeretetének egész mélysége, hogy egyedül rajta keresztül nyílik meg számunkra az út az Atyához, egyúttal azt is megértjük, kicsoda maga Jézus. Az tehát, hogy Jézus krisztológiája közvetett, nemcsak nem mond ellent istenfiúi tudatának, hanem ellenkezőleg inkább abból következik.[20]

Tehát különböző módon, sőt részleteiben eltérően lehet kibontani Jézus szavában és művében elrejtett krisztológiát. Kezdjük Jézus fellépésével és magatartásával. Jézus általában teljesíti egy jámbor zsidó kötelességeit: imádkozik, szombaton zsinagógába jár. De meg is szegi a zsidó törvények szabbat-értelmezését (Mk 2,23–3,6 stb.), a böjtre (Mk 2,18–22) és a tisztaságra vonatkozó előírásait (Mk 7,1–23). Közösen étkezik bűnösökkel és vámosokkal, kultikusan tisztátalan – akkoriban istentelennek nevezett – emberek társaságában forog. Ezért Jézust bűnösök és vámosok barátjának is kikiáltják (Mt 11,19). De még valami döntően fontos ebben a kapcsolatban: Jézus az, aki a bűnösöket – miután a magával való közösségbe felvette – az Istennel való közösségbe is befogadja. Ez nem jelent mást, mint hogy megbocsátja a bűnöket. Ennek az öntudatnak páratlan újdonságát nyilván már kezdettől fogva érezték: „Káromolja Istent" (Mk 2,6), hiszen csak Isten bocsáthatja meg a bűnöket. Jézusnak ez a magatartása olyan öntudatról tanúskodik, mint aki Isten helyén áll, benne és általa valósul meg Isten szeretete és irgalma. Innen pedig már nincs messze a János-evangélium szava: „Aki engem lát, látja az Atyát" (Jn 14,9).

4. Küriosz – Úr

Jézus idejében a kimondhatatlan isteni név, Jáhve helyett a liturgikus szövegekben héberül „Adonai"-t, görögül „Küriosz"-t, urat olvastak. Az evangéliumok tanúsága szerint Jézust földi éle-

[20] Vö. Kereszty Rókus: *Krisztus*, Róma 1977, 48–49.

tében tanítványai és mások is arámul „*mari*"-nak, „*uram*"-nak szólították. Ez a cím minden köztiszteletben álló rabbinak kijárt és nem fejezett ki semmiféle isteni méltóságot. A hithirdetés és liturgia legkorábbi töredékei azt mutatják, hogy a tanítványok Jézus abszolút úr-voltát csak a Feltámadottal való találkozásban fogták fel. Ez a cím *Κύριος* már az egyik legkorábbi keresztény hitvallásban is feltűnik: „Jézus Krisztus Úr" (Róm 10,9), s célja hogy megkülönböztesse a Jézusban hívőket azoktól, akik nem hisznek benne. Az őskeresztény hitvallás „Jézus az Úr" vagy az ősi cím „Úr Jézus" már azt jelzi, hogy Jézus isteni hatalommal és felséggel rendelkezik, akinek minden ember feltétlen engedelmességgel tartozik: „Ha tehát száddal vallod, hogy Jézus az Úr..." (Róm 10,9), vagy „Senki sem mondhatja, hogy Jézus az Úr, csak a Szentlélek által" (1Kor 12,3).

A legkorábbi részletes szöveg Jézus úr-voltáról „...minden nyelv hirdesse, hogy Jézus Krisztus az Úr" (Fil 2,9–11). Ezt hangsúlyozza Péter apostol pünkösdi beszédében: „Tudja meg hát Izrael egész háza teljes bizonyossággal, hogy Isten Úrrá és Messiássá tette azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek" (ApCsel 2,36). A Küriosz elnevezés csak Jézus halála után nyerte el teljes értelmét.[21] Az első keresztény szóhasználat valószínűleg az antiochiai közösségben alakult ki. Az ősegyház Maranatha imádságának két jelentése maradt fenn. Az egyik egy felszólítás, míg a másik egy kijelentés: *mar anatha* = az Úr eljön, és a *maranatha* = jöjj el, Urunk! Vagyis az Úr eljön az idő végén, ez biztos, de kérni is kell, ezt az imádság viszi végbe, ahogy Jézus tanította: „Jöjjön el a te országod" (Mt 6,10).[22]

[21] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio: *Cristologia. Tu sei la nostra Salvezza*, Casale Monferrato 1988, 190–191.

[22] Vö. KRÁNITZ Mihály: *Alapvető hittan II., Jézus Krisztus személye*, Budapest 1999,168–172.

Az ősegyház az Eucharisztia ünneplésében, az „Úr vacsorája" éli meg leginkább Jézus uralmát. Jézus mint az egyházi közösség Ura itt valóságosan jelen van, isteni hatalma áthatja és átformálja a közösség életét, a hívők szívét és elméjét.[23]

A judaizmusban helytelennek tartották az Isten nevének kimondását, ezért helyette egy másik szót (adonáj = úr) használtak. Az Ószövetség görög fordításában, a Septuagintában pedig küriosz (úr) szóval fordították Isten nevét. A híres zsidó történetíró, Josephus Flavius feljegyezte, hogy a zsidók visszautasították a császárkultuszban való részvételt és megtagadták, hogy a császárt „úrnak" (küriosz) szólítsák – Kürios Kaisar, Dominus Kaisar –, nyilván azért, mert hittek abban, hogy ez a kifejezés csak Istent illeti meg.[24] A 2. század közepén Polikárp, Szmirna püspöke inkább a máglyahalált választotta, minthogy kimondja: „a császár Úr", amely a Krisztus istenségébe és mindenek fölött való uralmába vetett hitet foglalja össze. Az vitatott kérdés, hogy a *Küriosz* cím a keleti pogány-keresztény közösségekben alakult-e ki (W. Bousset, R. Bultmann) vagy pedig a római császárkultusz Küriosz-címével szemben alkalmazták (O. Cullmann erre következtet az 1Kor 12,3 alapján). A címnek azonban kétségkívül zsidókeresztény gyökerei is vannak.[25]

Összegzés

A keresztény hit tartalmát Szent János így foglalja össze: *„Jézus a Messiás, az Isten Fia"* (Jn 20,31). Hitünk középpontja és normája egy történeti személy, a názáreti Jézus. Meghatározott

[23] Vö. Kereszty Rókus: *Jézus Krisztus*, Budapest 1995, 124–129.

[24] Vö. Mcgrath, Alister: *Bevezetés a keresztény teológiába*, Budapest 1995, 255.

[25] Beinert, Wolfgang: *A katolikus dogmatika lexikona*, Budapest 2004, 409.

helyen és meghatározott időpontban született, élt, cselekedett, meghalt és feltámadt. Azonban hitünk nemcsak történeti személynek vallja Jézust, hanem azt is, hogy Jézusban Isten lépett be az emberi történelembe: Jézus története magának Istennek a története. Ez a történet annyira lenyűgöző – írja Schütz Antal –, hogy hatalmába kerít és fogva tart. Villanóvai Szent Tamással történt, amikor egy alkalommal ezekkel a szavakkal kezdte nagyböjti szentbeszédét: „a mi Urunk Jézus Krisztus kínszenvedése" – gyökeret vert a lába, megmerevedett a keresztformára kiterjesztett karja és így maradt órákon keresztül.[26]

Jézus eredetisége abban rejlik, hogy egyénisége, élete és tanítása máséhoz nem hasonlítható. Önállóan alkalmazza a törvényeket, nem rabja a szokásoknak, felülemelkedik a vallási-politikai villongásokon. Egyszerű, mély, közvetlen tanítása megrendítette és ellentmondásra késztette hallgatóit. Azon ütköztek meg kortársai, hogy nem illett bele sematikus gondolkodásukba. Megbecsülték volna, ha *aszkéta* és az országért teljesen szakít a világgal. Elfogadták volna, ha *apokaliptikus*, és mit sem törődve a valóságos élettel, csak a reménynek él. Elviselték volna, ha *farizeus*, aki az emberi teljesítménytől várja Isten országát, megértették volna, ha *realista*, hiszen az embernek ezen a földön kell élnie. De nem tudták megérteni azt, aki azt hirdette, hogy Isten eljövendő országa már itt van (Lk 11,20) és mégsem győzi meg varázslatos csodákkal az embereket. Betegeket gyógyít, de nem vet véget a betegségnek; éhezőket jóllakat, de nem szünteti meg az éhséget, megjövendöli a templom pusztulását, de nem bojkottálja az istentiszteletet, gyöngének mondja azokat, akik meg tudják ölni a testet, de nem űzi el a rómaiakat. Meg lehet érteni azt, aki Istenre bízza valóra váltását mindannak, amit ő maga ígér?[27]

[26] Vö. SCHÜTZ Antal: *Krisztus*, Budapest [4]1944, 5.

[27] Vö. NYÍRI Tamás: *Ki ez az ember?*, Budapest 1976, 23–29.

Röviden áttekintve a mondottakat: a korai egyház a zsidó gondolkodásból kölcsönzött fogalmakkal írta körül Jézus személyét és küldetését. De nemcsak átvette, hanem át is értelmezte az úgynevezett „krisztológiai címeket". Az Emberfia, Messiás, Isten Fia, Úr egészen mást jelentett a krisztuskövetők ajkán, mint a népi jámborság nyelvén. A jelentésváltozás tagadhatatlan. A Messiás nem hasonlít egyik messiáshoz sem, akit vártak. S ez természetes is, mert ha elfogadta volna a nép ajkán élő rangokat, az meghamisította volna tanítását. A názáreti Jézus nem önmagáról, hanem Istenről beszélt, nem krisztológiai értekezéseket tartott, hanem meghirdette Isten eljövendő országát.[28]

[28] Hercsik, Donath: *Il Signore Gesù*, Bologna 2010, 55–56.

Szemle

Adriana Valerio

Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II, Carocci editore – Sfere, Roma 2012.[1]

Rómában járva egy sötét borítós könyv akadt a kezembe, egy olyan témáról, amely eddig valahogy meglehetősen kívül esett a történeti vizsgálódás látószögén, a nők szerepéről a II. vatikáni zsinaton. A kötet külleme a potenciális olvasó érdeklődésének felkeltésére kiválóan alkalmas: nagy nyomtatott piros betűkkel szerepel rajta a cím, míg a szerző neve és az alcím, valamint a kiadó fehérrel, legalul pedig egy kék lepelbe burkolódzó nőalak feje tűnik fel, lesütött tekintettel. A kép forrását a szerző a hátsó borító belsején megjelölte: Antonello da Messina 1475 körül festett angyali üdvözletének részlete. A könyv főcíme is figyelemfelhívó és kérdéseket ébresztő: „zsinati anyák". A bevezetőben a címadásra nem találunk magyarázatot, viszont a könyvet olvasva világossá válik, hogy ez egy korabeli viccesnek szánt elnevezés volt. Megjelenésének apropóját a II. vatikáni zsinat megnyitásának 50. évfordulója adta.

A kötet szerzője Adriana Valerio, történész, teológus, a nápolyi II. Frigyes Egyetem docense, az Európai feminista szervezet a teológiai kutatásért és a Valéria Alapítvány a nők történetéért elnöke, illetve a Biblia és a nők nemzetközi együttműködés irányítója. Ezen kívül az Olasz Teológusnők Szervezetének megalakításában is részt vett. Ezen utóbbi jelenlegi elnöke, Marinella Perroni írta az ajánlást. Valerio

[1] Készült az MTA-PPKE Lendület Egyháztörténeti Kutatócsoport és az OTKA NN-82307. sz. projekt keretében. A római kutatásaimat a Klebelsberg Kunó ösztöndíj támogatta.

több mint húsz éve foglalkozik a nők katolikus egyház történetében betöltött szerepének feltérképezésével. Mindez előre vetíti a könyv sajátos látásmódját. Mind levéltári forrásait, mind pedig a főbb megválaszolandó kérdéseket már a bevezetésben megjelöli. Az előbbi a Vatikáni Titkos Levéltár – ugyanis itt kutatható a II. Vatikáni Zsinat Levéltára –, a Laikusok Pápai Tanácsánál fennmaradt dokumentumok, valamint különböző szerzetesrendek, társulatok, egyéb levéltárak anyaga, amelyeket nem konkretizál, de a köszönetnyilvánításokból körvonalazható. Szintén megjelöli a főbb kérdéseket, amelyekre igyekszik választ adni: kik voltak, mit képviseltek ezek a nők? Miért őket választották? Hogyan járultak hozzá az egyes bizottságok munkájához illetve az egyes zsinati dokumentumok végleges szövegéhez?

A munka nem az összes zsinaton résztvevő nő történetét dolgozza fel, hanem pusztán a 23 *uditrice*, 10 szerzetesnő és 13 laikusnő munkásságát mutatja be, akik a zsinat harmadik ülésszakától kezdve lehettek jelen a zsinati aulában. Rajtuk kívül még számos más női résztvevő is volt, akiket speciális konzultáció céljából vagy hivatalosan szakértőként hívtak meg, de róluk a szerző csak egy összefoglaló táblázatot közöl (45–46. oldal), amivel megkönnyíti a téma feldolgozása iránt érdeklődő történészek dolgát.

A kötet szerkezeti felépítése főbb vonalakban jól áttekinthető, ugyanakkor részleteiben néhol nehezen követhető, látásmódja meglehetősen egyoldalú – az *uditricé*k kapcsán egyértelműen nőtörténetet olvashatunk. Stílusa néhol költői, túlzásoktól nem mentes, egyes helyeken barokkosan megfogalmazott hosszú körmondatokkal, másutt viszont kifejezetten olvasmányos. A bevezetést követően először a nők küzdelmeit ismerteti a szavazati jogért, munkáért, tanulási jogért, majd a katolikus egyház 19. század végi és 20. századi történetében betöltött szerepüket, célkitűzéseiket és ezek megvalósítása irányába tett lépéseiket vizsgálja. Körvonalazza mind a szerzetesnők, mind pedig a laikus nők jelentőségét a századfordulón. Az előbbieknek a kórházakban, árvaházakban, az oktatásban és

kulturális közvetítőként végzett tevékenységét emeli ki, míg az utóbbiak esetében a modernizmus és a nők kapcsolatához szolgál érdekes adalékokkal. Ez a téma különösen azért figyelemreméltó, mivel kevéssé kutatott. A szerző által említett nők olyan nézeteket vallottak, amelyek a II. vatikáni zsinat után váltak elfogadottá a katolikus egyházban. Dora Melegari és Antonietta Giacomelli például nyitottak voltak az ökumenizmusra és külön interkonfesszionális társulást is létrehoztak 1894-ben a szegények megsegítésére. Giacomelli ráadásul olyan trilógiát írt, *Adveniat Regnum Tuum* címmel, amelyben a hívek aktív részvételét szorgalmazta a misén, előrevetítve az olasz mint népnyelv használatát, a laikusok nyomatékosabb részvételét az egyház életében és az ökumenizmust. 1912-ben írásai az Indexre is kerültek sajátos felfogása miatt. Valeria Paola Pignetti hívőkkel és nem hívőkkel ápolt kapcsolataiban pedig az ökumenizmus, szerzetesi megújulás, lelkiismereti szabadság elismerése és a Biblia újrafelfedezése csíráit látja.

Ezt követően a Jean d'Arc Szövetség és egyes női aktivisták küzdelmét mutatja be az egyházon belüli egyenjogúságért, melynek keretében a nők diakónussá, pappá szentelésének lehetőségét, az ezzel kapcsolatos vitatott 1024-es kánon, illetve a nők diszkriminációját erősítő kánonok revízióját szeretnék elérni, valamint hogy a nők is folytathassanak teológiai tanulmányokat. Ezzel párhuzamosan az az igény is felmerül már 1962-ben, hogy laikus nőket is meghívjanak megfigyelőként a zsinatra. A Szövetség Westminster érsekéhez fordult a kérdésben, majd 1964-ben Suenens bíborosnak javasolta, hogy elnökük is részt vehessen. E témakör a következő nagyobb fejezetben köszön vissza, de előtte a szerző még szót ejt pár témáról, amiket majd a zsinaton tárgyalnak, mozgalomról – mint például a fokoláré, amelyet 1943-ban szintén egy nő, Chiara Lubich alapított –, illetve olyan kiadványról, melyeket nők írtak és az egyházon belüli reformokat sürgették. Köztük 1964-ből egy hat szerzős műről, melynek főcíme: „Wir schweigen nicht länger!" (azaz: „Nem maradhatunk tovább

csendben!"). A könyv címe talán egyfajta replika lehet Szent Pálnak a korinthusiakhoz írt levelében leírtakra – amely mondást a zsinaton következetesen alkalmaztak is –, hogy a nők maradjanak csendben a gyűléseken (1Kor 14, 34). Ezen alfejezetet olvasva az olvasónak az az érzése támadhat, hogy túl sok információt igyekezett a szerző összesűríteni, a logikai gondolatív nem teljesen világos. Ezen túlmenően egy általános kontextusba helyezést, a zsinat előtti lelkiségi mozgalmak rövid felvázolását hiányolom, mivel egy sokkal racionálisabb áttekintést tenne lehetővé.

A következő egység az „Egy új pünkösd" címet viseli, utalva XXIII. János pápa azon reményére, hogy a zsinat egy új pünkösd kezdete lehet. Itt a nők zsinati részvételének közvetlen előzményeiről tudhatunk meg részleteket. Az első és második ülésszakon nem voltak jelen nők, kivéve pár újságírót, de ahogy már korábban utaltam rá, 1962-ben megszületett a gondolat, hogy mint auditorokat meghívják őket. Ennek 1963-ban Suenens bíboros adott hangot felszólalásában, aki vázolta, hogy a nők az emberiség 50%-át alkotják és a szerzetesnők száma is meghaladja az egymillió főt, így tanácsos lenne képviseletük. Véleményét Albino Luciani, a későbbi I. János Pál pápa is osztotta. Adriana Valerio több olyan személyt is felsorakoztat, akik a zsinaton a nők jogai mellett szólaltak fel. Például Gérard Coderre kanadai zsinati atya a férfiak és nők egyenlő méltóságára hívta fel a figyelmet, Augustin Frotz kölni segédpüspök a nők apostolkodását sürgette az egyházban, egy amerikai érsek pedig a kánonjog revízióját sürgette a kérdésben. Egyszer kétségtelenül érdekes lenne e felszólalásoknak, a püspökök felfogásának hátterét is felfejteni, amely a könyvben legtöbb esetben nem szerepel. A közbenjárások következménye végül az lett, hogy a harmadik ülésszaktól kezdve már nőket is meghívtak a zsinatra.

Valerio – a férfi auditoroknak járó kedvezmények ecsetelése után – meglepő fordulattal indítja az *uditricé*k vatikáni zsinati szereplésének bemutatását: bár a pápa már 1964. szeptember 14-én, a harmadik ülésszak megnyitó beszédében üdvözölte őket, de

akkor még nem voltak jelen. Az első *uditricé*ket ugyanis 1964. szeptember 21-én nevezték ki és szeptember 25-én lépett az első világi nő, Marie-Louise Monnet a zsinati aulába. A magyarázat talán abban keresendő, hogy Alfredo Ottaviani és Ildebrando Antonutti *nihil obstat*-jára vártak. Összesen 23 nőt hívtak auditornak, 10 szerzetest és 13 laikust, öt főt közülük csak a negyedik ülésszakra.[2]

A kiválasztásnak több kritériuma volt, melyeket Valerio kiválóan ismertet. Egyrészt a nemzetköziség és képviselet követelménye, tehát általában több országra kiterjedő, többmillió főt tömörítő szervezetek, társulatok, egyesületek vezetői a meghívottak. Mások esetében a személyes indok dominált: a Maria Bambina nővérek elöljárója például feltehetően azért is kapott meghívást, azon túl, hogy a Federazione Italiana delle Religiose Ospedaliere feje volt, mivel ezek a nővérek látták el VI. Pál személyes szolgálatát. Harmadrészt a Vatikánban ügyeltek arra is, hogy más rítusok, például kopt, maronita, szír, örmény is képviselve legyenek. A németországi női szerzetesi elöljárók általános titkárának meghívását pedig vélhetően befolyásolhatta, hogy a nácizmus alatt üldözésnek voltak kitéve. Hadiözvegyeket és egy párt is meghívtak életszakértőként. Mindezeken túlmenően megfelelő ajánlással is rendelkezni kellett, általában egy-egy befolyásos egyházi személyiségével.

A szerző végig hangsúlyozza, hogy bár részvételüket szimbolikusnak szánták, aktívan bekapcsolódtak a zsinati bizottságok munkájába és aktív szerepet játszottak egyes sémák kidolgozásában. Vázolja egy átlagos zsinati nap menetrendjét, az auditorok tribünjének elhelyezkedését, a

[2] A meghívottak a meghívás sorrendjében a következők voltak. A szerzetesek: Mary Luke Tobin, Marie de la Croix Khouzam, Marie Henriette Ghanem, Sabone de Valon, Juliana Thomas, Suzanne Guillemin, Cristina Estrada, Costantina Baldinucci, Claudia Feddish és Jerome M. Chimy. A világiak: Pilar Bellosillo, Rosemary Goldie, Marie-Louise Monnet, Anne Marie Roeloffzen, Amalia Dematteis, Ida Marenghi-Marenco, Alda Miceli, Catherine McCarthy, Luz María Longoria, Margarita Moyano Llerena, Gladys Parentelli, Gertrud Ehrle és Hedwig von Skoda.

nyelvi kontaktus lehetőségeit. A hivatalos nyelv ugyanis a latin volt, de valójában kisebb nyelvi csoportokban beszélgettek és a hétfőnkénti, illetve gyakran pénteki beszélgetések, ahol a héten történtekre reagáltak és a hozzászólásokat készítették elő, általában franciául voltak, ami a 20. század első felének diplomáciai nyelve volt. Gyakran gyűltek össze az egyes szerzetesnők székhelyén is beszélgetni, de több más informális találkozón is részt vettek, köztük négyen a közismert arriciai gyűlésen. A szerző felvázolja a nőkkel szembeni ellenérzést is, az aulában például a XIII. séma kapcsán Szent Pálra hivatkozva nem lehetett az auditorok szócsöve nő, hiába kérték ezt, elutasították. Ugyanígy a nőknek külön büfét nyitottak, amellyel akadályozták a zsinati atyákkal, szakértőkkel folytatott informális eszmecseréjüket. Valerio némi iróniával jegyzi meg, hogy a férfinő közti szakadék nagyobb volt, mint a laikus–klerikus közötti. A zsinat zárásakor az auditorok közös nyilatkozatot adtak ki, melyben számba vették elvégzett munkájukat, azokat a dokumentumokat említve, melyekben közreműködtek. A munka végeztével, 1965. december 7-én a pápa mindnyájukat kihallgatáson fogadta, Újtestamentumot ajándékozva mindenkinek.

A részvétel átfogó ismertetése után a szerző egyenként veszi sorra a 23 résztvevő *uditricét*, először a szerzetesnőket, majd a laikusokat, jelentőségükről, zsinati szereplésükről pár oldalas összegzést adva. A tárgyalás sorrendjét a meghívásuk sorrendje adja. Valamennyi leírásban röviden megemlíti az adott nő előéletét, a szerzetesnők esetében, hogy mely rendhez tartozott, milyen minőségben, melyik szervezet, illetőleg szerzetesrend képviseletében hívták meg a zsinatra, milyen nézeteket vallott, valamint hogy hogyan vett részt a zsinati munkában. Ezen utóbbiról – a források mozaikossága miatt – általában nagy vonalakban kaphatunk képet: melyik sémán, illetve melyik bizottságban dolgoztak, esetleg egy-egy jelentős megnyilatkozásra világít rá. A szerző áttekintést igyekszik adni, nem részletekbe menő elemzést. A különféle levéltárakból, már létező szakirodalomból összegyűjtött infor-

mációkat szépen egységbe rendezve tárja az olvasók elé, néhol külön felhíva a figyelmet rá, hol lehet részletesebben tájékozódni. Például Rosemary Goldie, a női apostolkodás úttörője számos írásbeli hozzászólása a Laikusok Pápai Tanácsának Levéltárában, illetve a Vatikáni Titkos Levéltárban olvasható. Valerio Jerome Chimy kiadatlan visszaemlékezései kapcsán megemlíti azt az általános tendenciát is, hogy a változások mellett leginkább a nyugati, mindenekelőtt az amerikai és német auditorok voltak, míg a keletiek egy visszafogottabb álláspontot képviseltek. Bár ez, mint a leírásokból kitűnik, nem minden esetben volt kizárólagos. Sabine de Valon például, a Societá del Sacro Cuore elöljárója, aki Franciaországban nevelkedett, tartott a változásoktól, de elfogadta a zsinati határozatokat. Akadt olyan buzgó elöljáró is, Suzanne Guillemin, a Figlie della Caritá elöljárója, aki már a zsinat idején életbe léptette a szerzetesi öltözködésben a változtatásokat.

A nagy többségében nemzetközi női szervezetek élén álló nőket jogaikért kiálló, határozott egyéniségeknek mutatja be Valerio. A hadiözvegyeknek inkább diszkrét jelenlétéről ír. Egy zsinati szakértőt, Maria Vendriket is megemlíti, akit a holland nuncius hívott, s az auditorok szinte maguk közül valónak tartottak, valamint az egyetlen meghívott házaspár mindkét tagjáról megemlékezik. Először José Alvarez Icaza Manerót hívták meg, aki a felesége meghívását is kérte, hiszen mindketten a Movimento Familiar Cristiano elnökei voltak. Vélhetően valamely félreértés következtében került bele, hogy az *Inter mirificán* is dolgoztak, hiszen ezt a dokumentumot már a második ülésszakon elfogadták, míg őket csak a negyedik ülésszakra hívták. A leírások külön-külön is teljes egészet alkotnak, mivel egy-egy esemény, ahol több uditrice is részt vett, többször, valamennyi résztvevőnél szerepel, tehát aki külön-külön szeretne tevékenységükre rákeresni, annak is módja nyílik rá.

A kötet végén Valerio összefoglalja a nők zsinati részvételét, kiemelve, hogy mindenekelőtt két dokumentum, a *Gaudium et spes* és a *Lumen gentium* konstitúciókban érhető nyomon hatásuk,

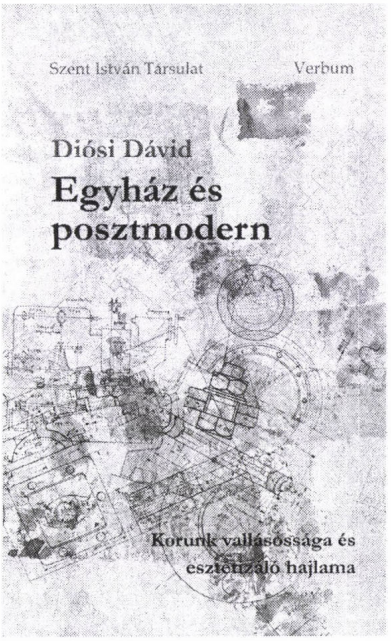
valamint a nők által elért eredményeket, elsősorban a férfiakkal való egyenlőség, alapvető jogaik megerősítését, rámutatva ugyanakkor a máig vitatott kérdésekre, melyeket VI. Pál magának tartott fenn: a születésszabályozás, a nők pappá szentelése, illetve a kötelező cölibátus problémája.

A könyvet fekete-fehér fénykép reprodukciók egészítik ki, illetve egy rendkívül praktikus összefoglaló táblázat zárja, ami tartalmazza, kiket, szerzetesek esetében mely rendből, világiak esetében mely szervezetből, milyen nemzetiségűeket, pontosan mikor hívtak meg a zsinatra, mely szervezet képviseletében vettek azon részt, sőt, még a kinevezési határozatok száma is megtudható belőle. A könyvhöz tartozik továbbá egy hasznos névmutató, amely megkönnyíti a kötetben szereplők visszakeresését.

Összegezve elmondható, hogy erős nőtörténetre kiélezett jellege mellett értékes munkáról van szó, amely a maga nemében hiánypótló, akkor is, ha a férfi és női auditorok zsinati közreműködését célszerű lett volna együttesen tárgyalni. Bár ez talán majd egy másik munka témáját fogja képezni.

Tóth Krisztina

Diósi Dávid:
Egyház és posztmodern



Szent István Társulat–Verbum,
Budapest–Kolozsvár, 2012

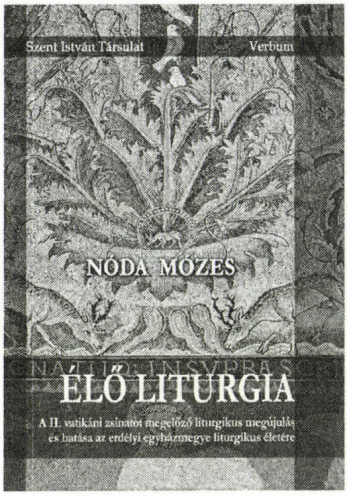
Elkötelezett katolikusként az egyházról írni egy vallásilag sokszínű világban nem könnyű vállalkozás. Különösen akkor nem, ha az ember a leírtakat a hitelesség pecsétjével látja el, és írásában nem mint külső szemlélő vizsgál egy többé-kevésbé ismert világot, hanem saját életteréről ír.

Diósi Dávid Egyház és posztmodern című kötete a katolikus egyház helyzetét vizsgálja a posztmodern jelzővel ellátott világban. Ezen világ sajátja a „megmozdultság", a sajátos határok elmozdulása, felbomlása. A jelzett világ állampolgára konfúz vallásos térségben találja magát, ahol nehéz tisztán látnia. Nehéz ebben a világban a keresztény értékrend képviselete.

Erre vállalkozik Diósi, és vezet el az egyházias térség biztos talajára. Az olvasó hiteles és átfogó képet kap az egyházias élet szépségéről. A gördülékeny stílusban megírt könyv élvezetes olvasmány és fontos hiánypótló munka az egyház kérdésével foglalkozó szakmai piacon. Vedd és olvasd! (Jitianu Liviu teológus)

E könyvben egyházi szolgálatban tevékenykedők és világiak egyaránt hasznos írásokat találnak, melyek nemcsak diagnosztizálnak, de együttgondolkodásra, illetve továbbgondolásra serkentik az olvasót. Váljanak épülésünkre e könyvben elhintett gondolatok, és az Úr áldásával hozzanak életünkben bőséges gyümölcsöt. (Böcskei László nagyváradi püspök)

176 oldal, A5, puhafedeles



Nóda Mózes:
Élő liturgia
A II. vatikáni zsinatot megelőző liturgikus megújulás és hatása az erdélyi egyházmegye liturgikus életére

Szent István Társulat–Verbum,
Budapest–Kolozsvár 2012

Az Élő liturgia című könyv alapszövege a szerző kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán 2011-ben megvédett doktori dolgozata. Az összefoglaló címmel azt a valóságot akarja sugallni, amit egyházunknak a liturgia jelent: élő és éltető. A liturgia egyszerre isteni és emberi, van múltja, jelene és jövője, tehát élő liturgia. A liturgia egyszerre szent és emberi, örök és változásra szoruló, dicsőíti Istent és megszenteli az embert: Istent kell megszólítania és az ember számára Istent kell megszólaltatnia. A kötetben olvasni lehet a teológia helyzetéről a 19–20. század fordulóján, a II. vatikáni zsinatot megelőző egyháztani és liturgikus teológiai átalakulásról, a liturgikus mozgalomról a 19. század végén és a 20. század elején, s ennek magyarországi megjelenéséről. Szó esik a II. vatikáni zsinat által elvárt participatio actuosa jelentéséről s amit ez az elvárás jelent. A tárgyal témák továbbá: az eukarisztia szentmisén kívüli tisztelete, az Úrnapja és az úrnapi körmenet, az eukarisztikus kongresszusok, a Jézus Szíve-tisztelet kialakulása és gyakorlata a 19. század végén és 20. század kezdetén, végül pedig a liturgikus mozgalom recepciója a gyulafehérvári egyházmegyében.

B5, 238 oldal



Szent Anya, üdvözlégy!
Mária-imák
Második, bővített kiadás
Szerkesztette: Farmati Anna

Verbum Kiadó, Kolozsvár 2013

Legszebb Mária-imáinkat gyűjti egybe az imafüzet azzal a céllal, hogy a katolikus hívők Mária-tiszteletét segítse: az egyház ősi himnuszai, liturgikus szövegek, nagy szentjeink imádságai, nemzeti Mária-tiszteletünk értékes szövegei, búcsús énekek, keleti rítusú testvéreink néhány imája, litániák és két Mária-tisztelettel kapcsolatos rövid írás szerepel a gyűjteményben, valamint tíz nagyon szép erdélyi Mária-ábrázolás fényképe. A bővített kiadás újdonsága, hogy 26 kottás Mária-éneket is tartalmaz Geréd Vilmos válogatásában.

A6, 127 oldal

ISSN 1582 – 0661