

Studia Theologica Transsylvaniaensia

A Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola Folyóirata

TARTALOM

MARTON JÓZSEF

Az egyházatyák korában
a klérus elköteleződése
a szegények iránt

12/2

PAP LEVENTE

A klérus fogalma Tertullianusnál

FERENCZI SÁNDOR

Világi papok Erdélyben
a számadatok tükrében (1556–1716)

TAMÁSI ZSOLT

Az erdélyi egyházmegyes papság
radikálisabb reformtörekvéseinek háttere 1848/49-ben

BODÓ MÁRTA

Katolikus egyházi tanítás a női szerepvállalásról

SZÉKELY DÉNES

Jézus és a nők

DIÓSI DÁVID

Az izajási és a liturgikus
Sanctus-szöveg közötti különbségek

Szerkesztőség címe: Institutul Teologic Romano-Catolic,
RO - 510010 - Alba Iulia, Str. Gabriel Bethlen, Nr. 3.
Tel.: 02058-811-688; E-mail: studia.theol@yahoo.de
www.sis.uab.ro

Szerkesztők: Dr. Marton József
Dr. Diósi Dávid

Szerkesztőbizottság:
(Editorial Board) Dr. Peter Schallenberg - Paderborn
Drd. Oláh Zoltán - Gyulafehérvár
Drd. Bara Zoltán - Gyulafehérvár
Dr. Alexandru Boboc - Bukarest
Dr. Ecsedy Judit - Budapest
Dr. Madas Edit - Budapest
Drd. Ferenczi Sándor - Gyulafehérvár
Peter Jäger - Gyulafehérvár
Ilyés Zsolt - Gyulafehérvár

Szaklektorok:
(Advisory Board) Dr. Brendan Leahy - Maynooth
Dr. Franz Sedlmeier - Augsburg
Dr. Stefan Tobler - Nagyszeben
Dr. Nagy József - Gyulafehérvár
Dr. Vizkelety András - Budapest
Dr. Székely Dénes - Gyulafehérvár
Drd. Orbán Szabolcs OFM. - Gyulafehérvár
Dr. Kovács Zsolt - Gyulafehérvár
Dr. Peter Sedlák - Kassa
Drd. Lukács Róbert - Gyulafehérvár
Dr. László László - Ottawa

© RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA - GYULAFEHÉRVÁR

Editura MEGA
ISSN 1582 - 0661

Megjelent: 2009
Alak: 61 × 86 / 16

TARTALOM – SUMAR

MARTON JÓZSEF

*Az egyházatyák korában**a klérus elköteleződése a szegények iránt*

Angajamentul clerului

față de săraci în perioada sfinților părinți 201

PAP LEVENTE

*A klérus fogalma Tertullianusnál*Conceptul de *cler* la Tertullian 225

FERENCZI SÁNDOR

Világi papok Erdélyben a számadatok tükrében (1556–1716)

Situația preoților diecezani din Transilvania,

în perioada 1556–1716 237

TAMÁSI ZSOLT

*Az erdélyi egyházmegyei papság**radikálisabb reformtörekvéseinek háttere 1848/49-ben*

Fundalul aspirațiilor reformelor radicale

din 1848/49 ale clerului diecezan transilvănean 259

BODÓ MÁRTA

Katolikus egyházi tanítás a női szerepvállalásról

Învățătura bisericii catolice

despre acceptarea rolului de femeie 283

SZÉKELY DÉNES

Jézus és a nők

Isus și femeile 309

PETER SCHALLENBERG

Szent Pál apostol etikája és antropológiája

Etică și antropologie la Sfântul Paul 325

DIÓSI DÁVID

Az izajási és a liturgikus Sanctus-szöveg közötti különbségek

Diferența dintre textul sanctusului liturgic

și cel din cartea lui Isaia 335

SOMMARIO – INHALT

MARTON JÓZSEF

L'impegno del clero nel periodo patristico

Das Engagement des Klerus für die Armen

in der Zeit der Kirchenväter 201

PAP LEVENTE

Il concetto del clero a Tertulliano

Der Begriff des „Klerus“ bei Tertullian 225

FERENCZI SÁNDOR

*I sacerdoti diocesani in Transylvania**nello specchio dei numeri (1556-1716)*

Die Situation der Weltpriester in Transylvania

zwischen 1556–1716 237

TAMÁSI ZSOLT

*La retroscena dei tentativi riformatori dei sacerdoti**diocesani di Transylvania in 1848/49*

Hintergrund der Reformbestrebungen der Diözesanpriester

von Transylvania in 1848/49 259

BODÓ MÁRTA

Dottrina cattolica sul ruolo delle donne

Katholische Kirchenlehre über die Rollenannahme der Frau 283

SZÉKELY DÉNES

Gesù e le donne

Jesus und die Frauen 309

PETER SCHALLENBERG

Etica ed antropologia di San Paolo

Ethik und Anthropologie beim Apostel Paulus 325

DIÓSI DÁVID

Le differenze tra il Sanctus-testo isaiano e liturgico

Unterschiede zwischen dem jesaischen

und liturgischen Text des Sanctus-Gesanges 335

DR. MARTON JÓZSEF

Az egyházatyák korában a klérus elköteleződése a szegények iránt

Zusammenfassung: Die Kirche füllte sich in ihrer zweitausendjährigen Geschichte den Worten Jesu – „Arme habt ihr immer bei euch“ (Mt 26,11) – verpflichtet. Sie hat auf die Ausgestoßenen der Gesellschaft, wie auf Christus geblickt. In diesem Engagement hat die Hierarchie eine wichtige Rolle gespielt. Die Armenverpflegung wurde durch die Bischöfe und Diakone institutionalisiert. Zur Systematisierung der sozialen Arbeit kam es aber erst nach der konstantinischen Wende. Die Armenverpflegung wurde zuerst in den östlichen Städten des Reiches, mit einer kleinen Verspätung aber auch im dessen westlichen Teil organisiert. In dieser Arbeit haben die Kirchenväter sowohl in Osten, als auch in Westen viel geleistet.

Schlagwörter: Bischof, Diakon, Diakonisse, Caritas, Almosen, Arme, Kranke, soziale Arbeit, Xenodochium, Rom, Antiochien, Konstantinopel.

Az Egyház kétezer éves történelme folyamán a Krisztustól kapott tanítást hirdette. Eközben mindig visszacsengett Megbízójának a kihívást és elkötelezettséget jelentő figyelmeztetése: „szegények mindig lesznek veletek” (Mt 26,11). Ilyen irányú kötelezettségének igyekezett eleget tenni, mert a kereszténység léte elképzelhetetlen a szegények gondozása nélkül!

Római arcképek

A szegénységnek és a szegények gondozásának fontosságát sajátos formában fedezte fel és élte elénk a 2000 éve született Szent Pál apostol. Amikor a damaszkuszi úton Krisztussal találkozott, egészen belevetette magát a mindenféle veszéllyel járó nagy kalandba. A legdrámaibb körülmények között élt, mert saját életét Krisztusnak adta annyira, hogy többé már semmiben sem rendelkezett önmagával. Ezt szokás misszionáriusi szegénységnek nevezni! Elfogadta, hogy népe kitalázza, és a világ is bolondnak tartsa. Ugyanez áll mind-

azokra, akik komolyan veszik Krisztust, és Krisztus nevében végzik szeretet-szolgálatukat. Bárki, aki egy kicsit is komolyan veszi Krisztus szegénységét, és át akarja ültetni az életébe, a világ szemében különködőnek számít. Azzal fogják vádolni, hogy csak feltűnni akar.¹

Szent Pál tanított meg arra, hogy Krisztus követése soha nem jelenthet mást, mint hogy még komolyabban magunkra vállaljuk az emberek nyomorúságát, még inkább szeressük őket. Hiszen, amikor ő a világ szemében teljesen elveszett,² a legnagyobb szegénység közepette a legfőbb gazdagságra, a szeretetre talált rá. Szegénysége így vált ajtóvá a lelki termékenység felé, szegénysége révén tett másokat gazdaggá.

Ha ezt a nagy igazságot – lelki szempontból – alkalmazzuk a szeretetszolgálatot végző mai keresztényre, akkor az mindjárt bátorítást és értelmet kaphat önzetlen cselekedetéhez. Bizonyára átélték mindnyájan, hogy a karitászmunkást csakis a szegények teszik gazdaggá! A szegényektől feléje száll egy „hívás”, amely minden ajándékánál jobban gazdagítja. Mert a legnagyobb adomány, amelyet élő – lett-légyen gondozásra szoruló – embertől kaphatunk, a belőle áradó hívás, és az, amit ez a hívás felébreszt bennünk. Amikor tárgyakat ajándékozunk másoknak, néha az csak egy módja annak, hogy ne kelljen önmagunkat adni, hogy kikerüljünk a valódi adományt, ami nem kincseink, hanem szegénységünk odaadása.³

A krisztusi Egyház – történelmének kezdetétől napjainkig – elképzelhetetlen a szociális munka végzése nélkül!

A szegényeket az Egyház mindig a legértékesebb kincsének tekintette. Amikor Szent Lőrincet, II. Szent Sixtus pápa (257–258) fődiakónusát – Valerianus császár által indított keresztényüldözés (253–260) alkalmával – Róma prefektusa

¹ Vö. DANIELOU, Jean: *A történelem misztériuma*. Kairosz Kiadó. Budapest 2006. 322–325.

² Vö. 2Kor 4,16.

³ Vö. DANIELOU: *A történelem misztériuma*. 327–331.

felszólította, hogy adja elő az egyház kincseit, Lőrinc kétnapi halasztást kért. Ez alatt Hyppolitus házába összegyűjtötte a római egyház által gondozott szegényeket és betegeket, majd valamennyit a prefektus elé vezette. „Íme, ezek az Egyház kincsei!” – mondta.⁴ Nagy Szent Leó pápa (440–461) szerint Szent Lőrinc „nemcsak a szentségek kiszolgáltatásánál, hanem az Egyház javainak kiosztásánál is élenjárt”.⁵ Szeretetszolgálatára mára legendává vált, számunkra szimbolikus jelentéssel bír. Állíthatjuk: a rászorulók az Egyház kincsei; és az egyház hitelességét, Krisztus melletti tanúságtevését a szegények gondozásában nyerheti el.

Már a kezdetek kezdetén, azáltal ért el missziós sikereket a jeruzsálemi ősegyházközség, hogy gondja volt a szegényekre. Az apostolok szükségesnek látták a hetek szervezetének kialakítását, ma úgy mondanánk: a diakónia intézményét. Az „egyház első gyermekeinek”⁶ „közös volt mindenük” (2,44). „Birtokaikat és javaikat eladták, s az árát szétosztották azok közt, akik szükségét szenvedtek” (*ApCsel* 2,43). S amikor a „mindennapi alamiznaosztáskor” jogtalanságok fordultak elő, annak kiküszöbölésére az apostolok hét diakónust bízta meg (vö. *ApCsel* 6,1–6).

Különben az egyház kezdetől fogva a szegények gondozásánál hangsúlyt fektetett az igazságosságra. A Didaché (kb. az első század végén) a két-útról szóló részében az adományozásra vonatkozóan előbb megfontoltságot ajánl: „izzadjon meg az adomány a kezekben, míg megtudod, kinek adjad,”⁷ s

⁴ ARANYSZAVÚ SZENT PÉTER: *Sermo 135. Beszéd Szent Lőrincről.* 2. In: Ókeresztény örökségünk 4. Az egyházatyák beszédei az apostolok és vértanúk ünnepére. (ford. Vanyó L.). Jel Kiadó. Budapest 1996. 235–237.; PARSCH, Pius: *Az üdvösség éve III.* Budapest 1937. 321–325.

⁵ NAGY SZENT LEÓ: *Sermo 83. Beszéd Szent Lőrinc vértanúról.* 2. In: Ókeresztény örökségünk 4. 232.

⁶ NAGY SZENT LEÓ: *Sermo 95, 3; PL 54, 462.*

⁷ *A tizenkét apostol tanítása* I, 6. (ford. Kühár Floris) In: *Keresztény remekírók* 4. 28.

azután biztat a nagylelkű magatartásra: „ne légy fősvény” és „el ne utasítsd a szűkölködőt!”⁸

Az apostolok kihalása után fontosnak mutatkozott az egyházi struktúra pontos rögzítése. Témánkkal kapcsolatosan ajánlatos megjegyezni, hogy a 2. század elejére az egyházi hierarchia állandós keretet kapott,⁹ és az egyházközségek egysége és élete főképp a közösséget vezető püspökök személyétől függött. Korinthusi Dénes püspök leveleiből értesülünk (171 körül), hogy a különféle egyházak püspökei „számos jócselekedetről tesznek tanúbizonyságot.” Róma híveihez írt levelében a rászoruló testvéreken való segítést, mint a „náluk eluralkodott jó szokást” dicséri: „megőriztéték az atyáktól örökölt római szokást, melyet nemcsak fenntartott boldog püspökötök, Soter, hanem gyarapított is, mert bőségesen küldte a szenteknek a támogatást”.¹⁰ A római közösség kezdettől nagylelkűnek bizonyult, nemcsak saját szegényeit látta el, de más városok keresztényeit is támogatta. Ezt olvassuk – továbbá – Korinthusi Dénes leveléből: „jót tesztek, és minden városban sok egyháznak támogatást küldtök. Így aztán könnyítetek a rászorulóknak nyomorúságán, és kezdettől fogva küldött segítségetekkel tartjátok fenn a bányákban lévő testvéreiteket”.¹¹

Róma 2. századi társadalmi viszonyáról kapunk betekintést Hermász *Pásztor* című munkájában. A képletes beszámoló szerint a keresztény közösségekben is léteznek gazdagok és szegények. Egymásrautaltságuk elkerülhetetlen. Ezért az egymáshoz való viszonyukat a szilfa és a szőlő (melyek kölcsönösen támogatják egymást) tanulságos hasonlata kell,

⁸ *A tizenkét apostol tanítása* II, 4., IV, 7. (ford. Kühár Floris) In: *Keresztény remekírók* 4. 29–30.

⁹ Vö. ANTIÓKHIAI SZENT IGNÁC: *Magnéziakhoz, Szmirnaiakhoz, Efezusiakhoz írt levelek*. In: ÓÍ. III.

¹⁰ EUSZÉBIOSZ: *Egyháztörténelem* IV. 23, 9. In: *Ókeresztény Írók* IV. (továbbiakban: ÓÍ) 179.

¹¹ EUSZÉBIOSZ: *Egyháztörténelem*. Uo.

hogy jellemezze. A gazdagoknak bőkezűen kell segíteniük a közösség szegényeit, s a megsegített szegények pedig „imádságban munkálkodva” kell, hogy viszonzják a gazdagok jószágát.¹² Rómában (ahol Hermász élt) még néhány száz évvel később is aktuális téma maradt a gazdag–szegény viszony. Nagy Szent Leó pápa örömmel állapítja meg, hogy a gazdagok is lelkileg szegények. „Ismerünk azonban olyan jó lelkületű gazdagokat is, akik anyagi javaik bőségét nem kevélységük felduzzasztására, hanem jótékonykodásra használják fel, és azt tartják legnagyobb nyereségüknek, amit embertársuk bajának, nyomorának enyhítésére áldoznak.”¹³

A keresztény közösségek meg is találták a módját szegényeik felpártolásának. Már a keresztségre való felkészülés során a katekumeneknek feltételül szabták az aktív felebaráti szeretetbe és a jótékonyági munkába való betanulást. Az eucharisztia ünnepléséhez eredetileg olyan szeretetlakomák kapcsolódtak, amelyek a szegények ellátását szolgálták, és a rászorultaknak adott ajándék a későbbiekben is elválaszthatatlan velejárója maradt a szentmisének. A keresztények hozták létre az első jóléti intézményeket a városi tömegeknek, akik a pogány korban semmiféle szociális intézménnyel nem rendelkeztek.¹⁴ Még a temetéseknel is megfigyelhető a keresztények szeretetgyakorlata. A katakombák őriztek meg számunkra festményeket a halotti torról, ahol a szegények lakomán vesznek részt. A gyászoló hozzátartozók a szegényeket „pománában” részesítették.¹⁵

A keresztény testvériség legszebb jeleit fedezhetjük fel Szent Jusztinus hitvédő 155 körül írt tudósításából. Nagy

¹² HERMASZ: *Pásztor*, 51. In: ÓI. III. Budapest 1980. 303–305.

¹³ NAGY SZENT LEÓ: *Sermo* 95, 2: PL 54, 462. Magyarul In *Az imaórák liturgiája* IV. Budapest 1991. 157.

¹⁴ ANGENENDT, Arnold: *A kora középkor*. Szent István Társulat. Budapest 2008. 65.

¹⁵ HAMMAN, A.: *Így éltek az első keresztények*. Szent István Társulat. Budapest 1987. 227.

Apológiájában a vasárnapi szentmise felajánló részénél írja a következőket: „A jómódúak, és aki akar, ki-ki szándékának megfelelően adakozik; azt, amit jónak lát; az összegyűjtött adományokat az előljáró elteszi, s belőle gondoskodik az árvákról és az özvegyekről, azokról, akik betegség vagy más oknál fogva szükségét szenvednek, továbbá a bebörtönzöttekről, az átutazó idegenekről; egyszóval mindenkin segít, aki arra rászorul.”¹⁶

Püspökök és diakónusok a szeretetszolgálatban

A szociális szolgálat az első századokban tulajdonképpen a püspök feladata volt. Hermász szerint ideális püspök az, aki mindenkor, szünet nélkül szolgálataival oltalmazza az özvegyeket meg a szűkölködeket.¹⁷ Nem véletlen, hogy a püspökválasztásnál a megválasztandó személyre vonatkozóan – többek között – figyelembe vették, hogy rendelkezik-e „karitás karizmával”. Egyházi előírás volt, hogy a püspökök, „mint Isten jó vagyongazdái, gazdálkodjanak jól azzal, amit adnak, és ami az egyházhoz bejön... Fordítsátok az árvák, özvegyek, szűkölködők és idegenek javára. Gondoljátok meg, Isten az, aki számadást kért tőletek, mert ő adta át nektek a vagyongazdálkodást. Osszatok és adjatok tehát minden rászorulóknak.”¹⁸ A kereszténység kezdeti időszakában annyira lényegesnek tartották a püspök szeretetszolgálati feladatát, hogy Keleten szívesebben választottak a közösség élére püspöknek egy olyan gazdag keresztényt, aki képes volt megoldani annak szociális szükségleteit.¹⁹

A korabeli egyházfegyelmi szabályok kimondják, hogy a püspököknek „Keze legyen nyitva, hogy adjon, szeresse az

¹⁶ JUSTINOSZ: *Apologia I.* LXVII, 6. In: ÓÍ. VIII. Budapest 1984. 118.

¹⁷ HERMÁSZ: *Pásztor*, 104. In: ÓÍ. III. 356.

¹⁸ *Didascalía VIII.* In: ÓÍ V. 144.

¹⁹ *A szerdikai zsinat kánonjai X.* In: ÓÍ. V. 309–310.

árvákat és özvegyeket, szeresse a szegényeket és az idegeneket is. Legyen ügyes és buzgó a szolgálatban, ne szégyenkezzék és tudja, kinek van nagyobb szüksége rá, hogy kapjon (valamit). Ha van egy özvegy, akinek van valamije, vagy képes arra, hogy ellássa magát azzal, ami testének fenntartásához szükséges, és ott egy másik, aki ugyan nem özvegy, de hiányt szenved, akár betegség, akár gyermekei nevelése miatt, akár testi gyengeség következtében, akkor inkább efelé nyújtsa ki a kezét.”²⁰

A püspök „keze és szíve” pedig a diakónus volt.²¹ A diakónusok voltak a szokásos közvetítők a püspök és a nép között. Elsőrendű feladatuknak nem a liturgikus szolgálat, hanem a szociális tevékenység számított. A diakónus a szeretet és a szolgálat követe, mint ahogy a neve is mutatja: diakónus – aki szolgál!²² Állandó kapcsolatban volt a hívekkel, ismerte mindnyájuk anyagi és lelki állapotát. Látogatta a szegényeket és a betegeket, hogy segítségükre legyen. Különösen az özvegyekre, az öregekre és az árvákra volt gondja.²³ Az árva gyermekek gondozásának kihangsúlyozása a keresztényüldözés idején vált időszerűvé. Egyházi előírások szabályozták, hogy a vértanúsülők árvaságra jutott gyermekeiről a püspököknek kellett gondoskodniuk.²⁴ S mivel a püspök „lelke és gondolata minden munkában” a diakónus volt, neki kellett felkeresnie a rászorulókat, és „hírt adnia a püspöknek mindenről, aki szükségben van.”²⁵

A keresztény közösségek – gazdagabb keresztények szervezésében – a szegényeket rendszeresen meghívták a szeretetlakomákra (*agapé*ra). Ez a gyakorlat elsősorban Afrikában és a görög területeken volt elterjedve. A rászorulókat a

²⁰ *Didascalía* IV. In: ÓÍ V. 120.

²¹ Vö. *Didascalía* XI. In: ÓÍ 5. 162.

²² HAMMAN: *Így éltek az első keresztények*. 127.

²³ Vö. *Didascalía* XVI. In: ÓÍ V. 187–189.

²⁴ Vö. *Didascalía* XVII. In: ÓÍ V. 191.

²⁵ *Didascalía* XVI. In: ÓÍ V. 189.

diakónusoknak kellett felkutatniuk. A püspök azokat hívta meg a szeretetlakomákra, akikről „a diakónusok útján tudomást szerzett”, hogy jobban rászorulnak.²⁶

A diakónusi információk alapján – sok helyen – a segítségre szorulókat anyakönyvbe írták be. Pontosan nyilván-tartották, még az életkorukat is feljegyezték a szegényeknek. Caesareai Euszébiosz († 340 k.) egyháztörténész ilyen anyakönyvi adatokra támaszkodik, amikor egy alexandriai járvány pusztítását méri fel: „A negyvenévesektől egészen a hetven-évesekig annyira többen voltak akkortájt, hogy ma nem érik el számukat azok, akiket tizennégy éves kortól egészen nyolcvan-éves korig összeírtak és besoroltak a közsegélyre szorulók közé.”²⁷

A püspök és a diakónus szociális szolgálatának ennyire szoros összefonódása érteti meg az utókorral, hogy a püspököket csaknem kizárólag a diakónusok köréből választották, és nem a lelkipásztori szolgálatot végző papság köréből.²⁸

A diakónusi intézménnyel párhuzamosan fejlődött ki a szeretet-szolgálatot végzők női vonala. Már az ifj. Plinius Trajanushoz írt beszámolójában – külső szemlélőként – említ két nőt, két diakonisszát, akik meghatározott feladatot látnak el az egyházban.²⁹ Ők, a diakónusokkal párhuzamosan, a nők körében fejtettek ki szeretetszolgálatot, különösen a szegények, betegek, öregek között. Továbbá – a katekumenátus intézményének fennállásáig – fontos szerepet játszottak a nők megkeresztelésénél. A Didaskália is többször beszél a diakonisszák-ról. A beiktatásukról szóló részben található, hogy „gondoskodjatok minden módon a szegényekről!”³⁰ Az egyházi rendtartás azt is feladatuknak jelöli meg, hogy felkeressék a vegyes házasságban élő és támogatást igénylő nőket: „a

²⁶ *Didascalía* IX. In: ÓÍ V. 150.

²⁷ EUSZÉBIOSZ: *Egyháztörténelem* VII, 21. In: ÓÍ IV. 320.

²⁸ ANGENENDT: *A kora középkor*. 91.

²⁹ PLINIUS: *Ep.* X, 96. In: *Plinius művei* (ford. Borzsák) 355–358.

³⁰ Vö. *Didascalía* XIV. In: ÓÍ V. 177–179.

diakonisszának kell mennie a pogányok házába, ahol hívő nők vannak, hogy meglátogassa a betegeket és ellássa őket mindennel, amire szükségük van”.³¹

A karitászai szolgálat formája kialakult a 2. század elején, de ez nem jelentette azt, hogy minden tökéletesen is működött. A pénz kezelése mindig veszélyes. Úgy látszik, hogy Hermász Pásztorának szeme előtt a hivatalával visszaélő diakónusok botránya lebegett, amikor azzal vádolta őket, hogy ahelyett, hogy szolgáltak volna, meggazdagodtak, kiszipolyozták a gazdag keresztény asszonyokat, és meghíztak az özvegyeknek és árváknak szánt adományokból. „A bepiszkolt kövek azok a diakónusok, akik beszenyezték magukat. Rosszul végeztek szolgálatukat, az özvegyek és árvák életében kárt tettek, és a szolgálatot, amit kaptak, a saját javukra használták ki”.³²

Szent Cyprianus († 258) püspök azért próbálta megreformálni a karthágói klérust, mert szívesen vállaltak gyámságot. Ugyanis gazdagszülők végrendeletileg vagyonuk kezelését és gyermekük nevelését a klerikusokra bízták. Mivel visszaélések fordultak elő, és az örökséget szűkösen fordították az örökösök neveltetésére, számos egyházi személyt gyanúsítottak. Ezért Cyprianus papjainak megtiltotta a gyámságvállalást, és központi bevételekből igyekezett ellátni a klérusát és a fogadalmas szüzek csoportját, a „diakonisszákat”.³³

A szociális intézmény kibontakozása Keleten

Bár a kereszténység kezdettől fogva fontosnak tartotta és szorgalmazta a hívek karitatív tevékenységét, a karitászai szolgálat igazában a kereszténység szabaddá válása után

³¹ *Didascalia XVI.* In: ÓÍ V. 188.

³² HERMÁSZ: *Pásztor.* 103. In: ÓÍ. III. Budapest 1980. 355.

³³ Ld. VANYÓ László: *Az ókeresztény egyház irodalma I.* Jel Kiadó. Budapest 2007. 416–417.

bontakozott ki.³⁴ Ekkor vált lehetővé szervezettebb formában a szociális munka intézményesített megszervezése. Az állam és az egyház összefonódása a népjóléti intézmények létrejöttében és működésében is megnyilvánult. S mivel a Római Birodalom központja Keletre került, nyilvánvaló hogy először Keleten alapítottak xenodochiumokat, a diakóniának olyan intézményét, amely egyszerre volt karitatív gondozó hatóság, menedékház és kórház.

Valószínű, hogy először a 4. század közepén Alexandriában jött létre „szegények háza”, ahová vallási hovatartozástól függetlenül bárkit befogadtak. Itt az elesett emberek rendszeres ételmezést és szállást kaptak, s ha betegek lettek, ápolták őket. Amennyiben gondozottjaik náluk meghaltak, az elhunytak végtisztességének megrendezését és anyagi terheit is magára vállalta az intézmény. Ugyanebben a városban indult meg a szociális otthonok specializálódása: a szegényházak mellett árvaház és öregek otthona is létesült. Nem véletlen, hogy az egyre inkább gyakorlattá vált pátriárkai körlevelek külön kitértek a szegények megsegítésére. Theophilosz alexandriai pátriárka 401-ben írt húsvéti körlevelében, melynek nagyobb részében alaposan vizsgálat alá veszi az origenizmust és az apollinarizmust, nem feledkezik el biztatni a klerikusokat a karitászti ténykedésekre. „Hitünket az egymással való érintkezés díszítve a szegények iránti irgalom révén utánozzuk az Istent... Kiknek testébe nyavalyatörés költözött és szakadatlan betegség porlasztja testük, a mennyben elhelyezett jutalom fejében serény törődéssel szolgáljunk!”³⁵

Szíríában, 361-ben kezdődött el, s később országos méretűvé szélesedett az az építkezés, amely minden nagyobb városban „szállást” biztosított a hajléktalanoknak. A rászoruló

³⁴ A karitász teológiai alapja: Mt 22,37–40 és 25,31–46, ApCsel 2,42–44, 1Kor 13,13 stb.

³⁵ Theophilosz körlevelét Szent Jeromos fordította latinra. Ld. SZENT JEROMOS: *XCVI. 20. Levél*. In: *Levelek II.* (ford. Puskely M.) Szenszár Kiadó. Budapest 2005. 30–31.

egy- xenodochiumban teljes ellátást kaptak, másokban csak éjjeli szállást.³⁶ Az ötödik században Rabbula püspök († 436) Edesszában már olyan xenodochiumot létesített, amely nemcsak az egészséges zarándokoknak nyújtott szállást, hanem az útközben megbetegedetteknek, sőt a helybéli betegeknek is. Ettől fogva mind a vendégházakra, mind a kórházakra alkalmazták a xenodochium elnevezést.

Nagy Szent Bazilról (330–379) tudjuk, hogy nemcsak beszédeiben sürgette a szociális igazságosságot, hanem azt gyakorlatba is ültette. Felkarolta a szegények ápolásának ügyét székhelyén és egész metropoliájában egyaránt. Egyháztartománya minden részében ispotályokat állíttatott fel a betegek, szegények, árvák, öregek, utasok gyámolítására. Kappadókia központjában (*Neocaesarea*) népjóléti intézményt hozott létre: kórházat, öregotthont, vendégfogadót, hivatalnokok és munkások számára lakásokat. A régi városon kívülre egész városnegyedet épített (368–373), amely abban az időben valóságos karitász-központnak tekinthető, népkonyhával is ellátva.³⁷ Bazil intézete külön várossá fejlődött, melyet a nép az ő nevééről nevezett el: *Basziliadé*-nak – Bazil városának. Ennek közepén állott a templom, mellette a püspöki rezidencia, mert ő mindig a szegények és a betegek között akart tartózkodni. Körülötte a klerikusság lakásai csoportosultak, melyekben utasok számára voltak szállások fenntartva. Ezek mellett voltak a kórházak, az öregek, szegények részére emelt épületek. A bélpoklosok részére, akik ekkor nagy számban léteztek, külön épületcsoportot biztosítottak. Azután jöttek az orvosok, betegápolók háza, az istállók, műhelyek, melyekben különféle mesteremberek dolgoztak. Az sem elhanyagolandó megállapítás, hogy a világon elsőként Bazil alkalmazott főfoglalkozású orvost a betegek számára. Így, az általa létesített intézmény-

³⁶ JÓZSA László: *A szociális ellátás rendszere a Bizánci Birodalomban*. Esély, Társadalom és Szociálpolitika. 18 (2) 63–76

³⁷ HOLLÓS János: *Patrológia*. (Jegyzet). Nyíregyháza. é. n. 95.

együttes valóságos karitász-Campust alkotott (a mai *Kaizarieh*).³⁸

Szent Vazul jó barátja, Nazianzoszi Szent Gergely (329–390) egyik nagy beszéde a *szegények szeretetéről* a „basziliadé”-nak nevezett menhely építkezésének megkezdésével vagy felavatásával van összefüggésben. Érdemes Nazianzoszi püspök beszédéből idézni. Bevezetőjében úgy ítélte meg, hogy a keresztény erények között a legelső helyet „a szegények szeretete” képezi.³⁹ „Emberiségünk jele,” ha a nyomorultakon segítünk. „Minden szegény előtt legyen nyitva a szívünk, és mindenki előtt, aki bármi oknál fogva szorult helyzetben van”.⁴⁰ „Ahogyan a testtagok egymásért vannak, úgy egyikünk a másikért, és mindenki mindenkiért. Ezért körültekintőnek kell lennünk, nem szabad gondozás nélkül hagyni azokat, akik betegségbe estek. Ne jelentsen nagyobb örömet nekünk az, hogy testileg jól vagyunk, mint amilyen szomorúságot az, hogy testvéreinknek nyomorúságos a sorsa”.⁴¹ A keresztény orator nagy érve, hogy akik a „nyomorúságtól szenvednek, Isten szerint testvéreink..., még képmás mivoltunknak is osztályrészei..., belső emberként ők is Krisztusba öltöztek, a Lélek ugyanazon foglalóját kapták, értük ugyanúgy meghalt Krisztus”.⁴² Nazianzoszi beszédében továbbá szembesíti hallgatóságát fényűző életével, s felszólítja, hogy az „odaáti nyugodalmat” szerezzék meg az itteni mulandó javak odaadásával. Az adakozó emberek egyet nem felelhetnek el: ha mindenüket odaajándékozzák a szegényeknek, úgysem lehet-

³⁸ VARGA Dezső: *Képek a nagy egyházatyák korából*. Budapest 1914. 57–58.

³⁹ NAZIANZOSZI Szent Gergely: Or. 14. PG 35, 857–909. *A szegények szeretete*. 5. In: ÓI XVII. Budapest 2001. 86.

⁴⁰ NAZIANZOSZI Szent Gergely: *A szegények szeretete*. 6. In: ÓI XVII, 87.

⁴¹ NAZIANZOSZI Szent Gergely: *A szegények szeretete*. 8. In: ÓI XVII, 89.

⁴² NAZIANZOSZI Szent Gergely: *A szegények szeretete*. 14. In: ÓI XVII, 94–95.

nek „győztes vetélytársai Isten bőkezű ajándékozásának”.⁴³ A rászorulóknak tett jócselekedet mindig Krisztusnak szól, ezért „látogassuk meg Krisztust, tápláljuk Krisztust, ruházzuk Krisztust, fogadjuk házukba Krisztust, tiszteltjük Krisztust!”⁴⁴

Ugyanilyen szociális érzékkel közelítette meg a szegénygondozást Aranyszájú Szent János (344–407), Nazianzoszi utóda a konstantinápolyi pátriárkai székhelyben. Aranyszájú előbb antiókhiai presbyterként együttérzéssel viseltetett a város katasztrofáival, és kritikával a dúskálók fényűzésével szemben.⁴⁵ Egyik beszédében még azt is megkockáztatta állítani, hogy a gazdag ember imáját mérhetetlen vagyonának birtoklása majdhogynem gúnyolódássá változtatja. Az önző és dúskáló ember Isten előtt nem számíthat meghallgatásra: „Ha azt tapasztalod, hogy hiába imádkozol, gondold csak arra, hányszor talált tenálad süket fülekre a szegény ember könyörgése... Ha azt akarod, hogy hatékony legyen imád, ne az égre tárd ki kezed, hanem nyújtsd a szegények felé.”⁴⁶

A szegények szószólójaként – jogosan – ostromozta a botrányos fényűzést Antiókhiaiban. Ekkor a város 1/3-a szegény volt, s az egyház szociális munka keretében igen sok embert látott el ruházzal és élelemmel, ezen kívül beteggondozói és vendégházakat is fenntartott.⁴⁷

A gazdagság és a szegénység témájával nagyon gyakran találkozunk Aranyszájú konstantinápolyi beszédeiben is.

⁴³ NAZIANZOSZI Szent Gergely: *A szegények szeretete*. 22. In: ÓI XVII, 102.

⁴⁴ NAZIANZOSZI Szent Gergely: *A szegények szeretete*. 40. In: ÓI XVII, 120.

⁴⁵ Aranyszájú Szent János szerint (kb. 401-ben) Konstantinápolyban 100 000 keresztény élt és 50.000 szegény. Ezen kívül a rabszolgák, akik nem tartoztak a szegények közé. Vö. COMAN, G. I., *Personalitatea și actualitatea* ..., 141.

⁴⁶ GILBERT Márkus: *Aranyszájú Szent János*. In: *Aki követni akar...* (Szerk. uő.). Pannonhalma 1996. 42.

⁴⁷ *Máté evangélium magyarázata*, 66 PG 58. 630. In: MEYENDORFF, J., *Birodalmi egység és keresztény szakadások. Az egyház 450 és 680 között*, Varia Byzantina, Bizánc világa IV. (Ford. UTRY G.). Budapest 2001. 29.

Egyéni mérlegelése szerint, minden meggazdagodás eredetében valami igazságtalanság rejlik: „Mondd csak, hogyan lehetséges, hogy ekkora vagyonod van? Hol, kitől tettél szert rá? És az vajon honnan szerezte? Azt mondod: a nagyapjától. Az meg az apjától. Mondd, ha végigtornászod magad az egész családfán, el tudod hitetni, hogy igazságosan ülsz ekkora gazdagságban? Persze, hogy nem: sokkal valószínűbb, hogy már kezdetétől, gyökerében ott van az igazságtalanság.”⁴⁸ Érvelésének alapja, hogy Isten kezdetekkor mindenkinek ugyanazt a földrészt egyformán adja: Isten nem tesz senkit gazdaggá vagy szegénnyé. „Azt ne mondd: 'Azt költöm, ami az enyém, abból dözsölök, ami az enyém'. Nem igaz, hogy a tiéd! Másnak volna joga rá”.⁴⁹ Ebből pedig egyenesen az következik, hogy az igazságtalanságot vagy az követi el, akinek vagyona van, vagy az, aki örököseinek továbbadta. S ha mégis, valaki igazolná, hogy jogosan gazdagodott meg, úgyszólván bűnös, mert vagyonát önző módon használja. Tehát, az *enyém* és a *tiéd* kifejezéseknek a valóságban semmi igazi jelentésük nincs: „Az enyém és a tiéd kifejezések csak egyszerű szavak: a valóságban sem értelmük, sem alapjuk nincsen”.⁵⁰

Aranyszájú, amikor oly nagyon a szegények pártját fogta, nem kívánta a társadalmi rendszert felborítani, távol állt a lázítástól, szociális követelődése a méltányosság szintjén mozgott.⁵¹ Szerinte Isten a természeti javakból mindenkinek egyformán osztott, és pedig abból a megfontolásból, hogy minket a földi javak közös használatával is neveljen!⁵²

⁴⁸ *A Timóteushoz írt első levél magyarázata*, 12, 4: PG 62, 562–563. Magyarul idézve GILBERT Márkus: *Aranyszájú Szent János*. In *Aki követni akar...* (Szerk. Uő.). Pannonhalma 1996. 41–42.

⁴⁹ Uo. PG 62, 563–564.

⁵⁰ *Az első korintusi levél magyarázata*, 10, 3.: PG 61, 85.

⁵¹ PELLEGRINO, M.–CRIS, G.: *Giovanni Crisostomo. Richezza e povertà*, Roma 1947, 40.

⁵² ZINCONE, S., *Ricchezza e povertà nelle omelie di Giovanni Crisostomo*, Ed. Japadre, L'Aquila 1973. 151.

Továbbá az egyházatya nem ellenezte a tulajdonjogot, és a gazdagokat sem kötelezte, hogy személyes javaikról egészen lemondjanak. De hangsúlyozta, hogy mindenkinek csak egyetlen egy tulajdonosa létezik, és ez maga az Úristen: „Semmi sem a tied, sem a gazdagság, sem az értelmed, sőt még a lelked sem, mert mindezeket az Úrtól kaptad!”⁵³

A konstantinápolyi pátriárka a szociális helyzetről nemcsak ténymegállapításokat tett, hanem meghirdette az alamizsnálkodás pontos programelvét is. Mindenki a lehetőségeihez mérten – a kötelességein túl – kell, hogy „áldozatot hozzon!”⁵⁴ Mivel az alamizsnálkodás az igazságosság helyreállítását szolgálja, ezért amint Konstantinápoly főpapja lett, el is kezdte a szegényházak létesítését. A keresztények legfontosabb feladatának a szegények pártfogását tartotta. Ezért javasolta, hogy minden hívő köteles otthonában egy olyan helyet berendezni, ahová bármikor befogadhatja a hajléktalant, mert őbenne magát Krisztust fogadja be. Az orvosoktól pedig kérte, hogy a szegényeket ingyen istápolják.⁵⁵

A nagy egyházatyák szónoklatai és konkrét kezdeményezései nem voltak hiábavalók. A Birodalom keleti részében az első ispotályokat hamarosan követték más egyházi és állami alapítású betegházak. Fokozatosan egy olyan szociális hálózat alakult ki, amely a kora bizánci időszak végére valamelyest biztosította az állami-egyházi szociális ellátást, s kisebb-nagyobb módosulásokkal a keresztény Konstantinápoly fennállásáig (1453) működött.

Ezzel a karitás-szervezettel szembesült az aposztata Julianus szászár (361–363), aki rövid uralma alatt mindent megtett, hogy a Római Birodalomban visszaállítsa a pogányságot. „Szégyen-gyalázat – mondotta –, hogy az istengyűlölő keresztények nemcsak a maguk, hanem a mi szegényeinket is

⁵³ *Az első korintusi levél magyarázata.* 10, 3: PG 61, 85.

⁵⁴ *Az első korintusi levél magyarázata.* 21, 6: PG 61, 178–179.

⁵⁵ *Az Apostolok Cselekedeteihez írt magyarázat.* 25, 4. PG 60, 196.

istápolják, mi meg segítség nélkül hagyjuk őket.” Tehát a kereszténységet megsemmisíteni akaró hitehagyott császár is elismerte, s ugyanakkor irigykedve igazolta, hogy Birodalmában az egyház kórházakat és más jótékonyági intézményeket működtetett.⁵⁶

Az örményországi Szebasteiától Jeruzsálemig, Antiokhiától Konstantinápolyig, illetve Alexandriáig, és más helységeken kolostorhoz kapcsolt, több részlegből (vendégház, aggok otthona, szegényház, kórház) álló komplexumokat alakítottak ki az arra hivatottak. Az Egyház állami támogatásának előfeltétele az volt, hogy az újonnan alapítandó kolostorokban betegápolás vagy legalább egyfajta filantróp intézmény legyen. Justinianus császár (527–565) rendelkezései világosan megkülönböztetik Bizáncban a gyógyító fekvőbeteg intézeteket az egyéb ellátó (szegényház, öregek háza, rokkantak otthona stb.) egységektől. A 6. században a szerzetesi monostorok azzal is igyekeztek népszerűségüket és befolyásukat növelni, hogy a városokban nagyszámú *diakoniát* létesítettek. S ez a versengés végül odavezetett, hogy a közép-bizánci időszakban a lakosság már természetesnek vette a városokban a szociális intézetek működését.

A Római Birodalom keleti városait az 5-6. században átszőtték a *xenodochiumok* (xenosz = idegen, átvitt értelemben utazó), a vendégházak, s ezzel párhuzamosan elterjedtek a csecsemőotthonok (*brephotropheion*), az árvaházak (*orphantropheion*), az öregek házai (*gerokomeion*), a szegényházak (*ptochotropheion*, *ptókheion*), a vakok intézetei, a menhelyek (*katagogia*) stb. De azért marad a kérdés: a szociális létesítmények mennyire voltak hatékonyak, át tudták-e fogni a korabeli társadalmat? Feleletként állítjuk: az egyházatyák korában kiépült keresztény szociális hálózat közel sem oldotta meg valamennyi rászoruló nyomorultnak az élethelyzetét, viszont

⁵⁶ SZÁNTÓ Konrád: *A katolikus egyház története I.* Ecclesia. Budapest 1983. 147.

nem kétséges, hogy jelentősen enyhítette a késő ókori és középkori nyomort. A szociális kihívásoknak képtelenek voltak a meglévő intézmények eleget tenni, mert a nincstelenség, elesettek tömege évről évre újratermelődött. A járványok, az éhínségek, a háborúk és polgárháborúk a lakosság óriási tömegeit tették földönfutóvá, akiknek nagy része városokba özönlött. Ők csak a szeretetszolgálattól remélhették az éhhaláltól való megmenekülésüket. De összegzésként állíthatjuk, hogy a keleti szociális intézmények – minden elégtelenségük ellenére – évszázadokon keresztül működtek, s példaképpül és számos tanulsággal szolgáltak a koraközépkori Nyugat-Európának.⁵⁷

A szociális intézményrendszer kibontakozása Nyugaton

A népvándorlás korszakában Nyugaton, ha nem is annyira szervezeten, mint Keleten, de a püspökségek és a kolostorok körül megszerveződött a karitatív munka. Ekkor a társadalomnak nagy szüksége volt az egyház szociális szolgálatára, mert hiányoztak a civilizációs előfeltételek, és a nyomorúság különféle formái (éhség és hideg, elnyomorodás és eladósodás, vakság, süketség, köszvény, bénulás, gyógyíthatatlan sebek, lelki betegségek, szánalmas ruházat, egészségtelen lakásviszonyok, higiénia és orvos-ellátási hiányok stb.) nagyon gyakoriak voltak. Abban az időben az adott lehetőségek (szociális intézmények) kevésnek bizonyultak a nyomort kiküszöböléséhez; a szegények megsegítése sokszor hiábavalónak tűnt.

A keresztény szónokok mégis kitartottak amellett, hogy a szegénygondozás minden kereszténynek alapvető kötelessége. Ezt konkrétan az alamizsnáskodásban, az éhezők táplálá-

⁵⁷ JÓZSA László: *A szociális ellátás rendszere a Bizánci Birodalomban*. Esély, Társadalom és Szociálpolitika. 18 (2) 63–76.

sában, a mezítelenek felruházásában és foglyok kiváltásában jelölték meg.⁵⁸

Szent Márton († 397) katekumként „jócselekedeteivel bizonyította, hogy jelölt a keresztségre: ápolta a betegeket, támogatta a szerencsétleneket, táplálta nélkülözőket, ruházta a szegényeket, és zsoldjából csak annyit tartott meg magának, amennyi napi élelmére szükséges volt.” S amikor Amiens kapujánál szembetalálkozott a ruhátlan szegénnyel, „kettévágta köpenyét, a felét odaadta a mezítelen szegénynek”.⁵⁹

Rómában a karitás szelleme a konstantini fordulat után sem halt ki, hanem inkább fokozódott. Ősi gazdag családok leszármazottai miután megkeresztelkedtek, az első századok római szeretetszolgálatához hűen magas fokban gyakorolták az irgalmasság testi-lelki jócselekedeteit.

Fabiola († 399/400) ősi római család sarja, miután megözvegyült, elosztotta hatalmas vagyonát: egy részét a szegényeknek adta, a másik részéből Rómában kórházat épített. Szent Jeromos szerint ez volt Róma első kórháza. Fabiola itt ápolta a társadalom kivetettjeit.⁶⁰

A szintén arisztokrata római család sarja, idősebb Paula (347–404) nagy figyelemmel viseltetett a szegények iránt. Halála alkalmából leányához, Eustochiumhoz vigasztaló levelet írt Szent Jeromos. Ebben Paula szegények iránti magatartását összehasonlítja más római matrónákéval. A hangoskodó és csak egyeseknek adományozó matrónákéval szemben Paula „minden rászorulóknak pénzt adott, amennyire annak szüksége volt, nem kényelmére, hanem szüksége szerint. Egyetlen szegény sem ment el tőle üres kézzel. Ezt nem vagyonának nagysága, hanem szétosztásának okossága által érte el.” Továbbá, – a mai emlékérmeket, emlékszobrokat stb. gyártó

⁵⁸ ANGENENDT: *A kora középkor*. 217–218.

⁵⁹ SEVERUS, Sulpicius: *Szent Márton élete*. 2–3. In: Ókeresztény Örökségünk 5. Jel Kiadó. Budapest 1999. 161–162.

⁶⁰ PUSKELY Mária: *Kétezer év szeretessége*. Dinasztia Kiadó. Budapest 1998. 342.

világunknak is figyelmeztető – Szent Jeromos fogalmazása: Paula „nem akarta a kövekbe önteni a pénzét, melyek a földdel és a világgal együtt múlandóak, hanem élő kövekbe, akik a földön élnek.”⁶¹

Valeria Melania (383–439) ősi dúsgazdag szenátori család gyermeke volt, akit a *senatrix* cím is megilletett. Férjével, Pinianus-sal elhatározták, hogy külvárosi otthonukba költöznek, távol a korrupció és tobzódó Rómától. Közös megegyezéssel megkezdték vagyoni szétosztását, s birtokaikat pénzzé tették, melyből templomokat és monostorokat, xenodokiumokat és szegényeket segítettek. Rabszolgáik közül nyolcezer szabadítottak fel.⁶² „Birtokaikat és vagyontárgyaikat értékesítették, hogy szétosszák a szenteknek és a szegényeknek, a másik részt a foglyok kiszabadítására fordították.”⁶³

Az előkelő császári hivatalnok, Szent Ambrus (334–397) amint püspök lett, vagyonát szétosztotta a szegények között. Ajtaja mindig nyitva állt a látogatók és kérelmezők előtt, akik segítségét gyakran vették igénybe.⁶⁴ A szegények iránti magatartását prédikációiban is megfogalmazta. Ezekből kiolvasható Szent Ambrus szociális elvei. Minden visszaélést, melyet pénzzel, gazdagsággal követtek el, keményen ostromozta. Beszédeiben a keleti nagy egyházatyák szavai csengenek vissza: „Nem a tiédből juttatsz a szegénynek, hanem azt adod vissza, ami az övé. Elbirtokoltad ugyanis azt, ami közös és mindenki használatára adatott. A föld mindenkié, nem a gazdagoké. Mégis sokkal kevesebben vannak azok, akik nem élnek tulajdonukkal, mint akik élnek vele. Azt adod vissza, ami megilleti a szegényt, nem azt, ami neked nem lenne kötelező. Ezért mondja neked az Írás: *Figyelj a szegényre, add meg neki,*

⁶¹ SZENT JEROMOS: *CVIII. Levél Eustochiumhoz. Paula epitaphiuma*. 16. In: *Levelek II. Szenzár Kiadó. Budapest 2005. 122–123.*

⁶² PUSKELY Mária: *A monachismus kezdetei a Római Birodalomban*. 76–83.

⁶³ PALADIE: *Lavsaiokon*. Isovaire duhovnicest IV. Alba Iulia 1994. 117–118.

⁶⁴ Ld. VANYÓ László: *Az ókeresztény egyház irodalma II.* Jel Kiadó. Budapest 2007. 280–286.

*ami megilleti, s válaszolj neki szelíden (Sir 4, 8).*⁶⁵ Papjainak írt értekezletében (*De officiis ministrorum*) a sok jó tanács mellett nem feledkezik el a „bőkezűség” szorgalmazásáról. „Tökéletes az adakozás annál, aki munkáját csöndben elfödi, és segítségére van a rejtekben a szűkölködőnek, akit a szegény szája dicsér, nem pedig a maga ajka.”⁶⁶

Possidius, Szent Ágoston (354–430) diakónusa az afrikai főpap életrajzában arról számol be, hogy „Soha nem feledkezett meg azokról, akik a szegénységben társai voltak, így nekik is juttatott abból, ami a maga és a vele együtt lakók fenntartását szolgálta”.⁶⁷ Gondja volt a perselyre („a szegények eltartását szolgáló perselyre és a sekrestyei perselyre, amelyből az oltárhoz szükséges dolgokat szokták fedezni”), amely gyakorlatot – bevallása szerint – Szent Ambrusnál is tapasztalta. „Ha az egyház pénze elfogyott, akkor azt a keresztény népnek kihirdette, hogy nincs miből adnia a rászorulóknak. A foglyokért és a sok nélkülözőért még a templomi edények bezúzását is elrendelte és kiosztotta a nincsteléneknek.”⁶⁸

Arles-i Caesarius († 543) az első nyugati püspök, aki megpróbálta intézményesíteni a felebaráti szeretet munkáját. Keleti minta szerint a rászorulók számára xenodochiumot, egyfajta menhelyet alapított. Prédikációinak kedvenc témája volt az alamizsnáskodás. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy beszédeiben megfogalmazta az „alamizsnáskodás teológiáját”. Szerinte mindenfajta jótétemény alamizsnát jelent: a pénzadó-mánytól a pohár vízig, az éhező táplálásától a ruhanemű ajándékozásáig. Mert minden, ami nem föltétlenül szükséges

⁶⁵ *De Nabothe*, 53. Magyarra fordította és idézi VANYÓ László: *Az ókeresztény egyház irodalma II.* 284.

⁶⁶ SZENT AMBRUS: *A kötelességekről.* 147. (ford. Tóth V.). In: Ókeresztény örökségünk 9. Jel Kiadó. Budapest 2005. 117.

⁶⁷ POSSIDIUS: *Szent Ágoston élete.* 23. (ford. Györffy A.). In: Ókeresztény örökségünk 5. Jel Kiadó. Budapest 1999. 286.

⁶⁸ POSSIDIUS: *Szent Ágoston élete.* 24. In: Ókeresztény örökségünk 5. Budapest 1999. 286.

az élethez, az a szegényeké kellene hogy legyen. A vagyon nem megváltoztathatatlan tulajdonnak számít, és birtoklója csak gondnoka, mert Istentől adott jótétemény. A szegények a gazdagok által élnek, s ha visszatartjuk tőlük az alamizsnát, az egyenlő a megölésükkel. De a gazdagoknak is éppúgy szükségük van a szegényekre, mert alamizsnájuk által váltják meg magukat a bűneiktől. A bűnök alamizsnával való megváltásának gyakorlata a középkorban lesz gyakoribb. Ha ebből a szempontból „kisarkítva” nézzük a szegénygondozást, akkor egy kicsit „énes” jellegű (az adakozó üdvössége a fontos!). Pedig az alamizsnálkodásnak megvan az emberbaráti vonatkozása is: az egyén üdvösségét szolgáló bőkezűsége ugyanakkor enyhíti a kérlelhetetlen keménységét is.⁶⁹

Caesarius érsek által alapított első xenodochiumot hamarosan újabbak követték, egyre több lett belőlük a galliai városokban. Az alapítók között eleinte csak püspököket fedezhetünk fel, de hamarosan a kolostorok előjárói s végül a királyok és királynék is megtalálhatók. Szent Radegunda (520–587) frank királynőről, aki a szent kereszt tiszteletére templomot építtetett, jegyezték fel: „nagybőjtben sanyarú öltözetet viselt mindennap” és „a szegényeknek úgy udvarolt, mint szolgálóleány,”⁷⁰ személyesen ápolta a matrikulaházakban és a leprakórházakban a betegeket.

Gallia területén a 6. század folyamán a szociális munkában – melynek részese volt Arles-i Caesarius is – fejlődés tapasztalható. Az egyházi előírások kötelezték a székesegyházakat, a kolostorokat és a falusi templomokat, hogy a szegényeket eltartsák és nevüket egy külön „listán” (*matricula*) vezessék. Eredetileg a Matriculában valószínűleg csak rokkantak szerepeltek, akik az egyház matrikulaházában laktak.

⁶⁹ ANGENENDT: *A kora középkor*. 107.

⁷⁰ MOLNÁR János: *Az Anya-Szent-Egyháznak történeti. Második rész*. Nagyszombatban 1770, 49.

Hamarosan azonban a munkaképeseket is beírták, és a támogatásban részesülőket különféle munkára igénybe vették.⁷¹

Róma püspöki székébe akkor került Nagy Szent Gergely († 604), amikor Nyugat a „legzivatarosabb” korszakát élte. A háborúk, a természeti katasztrófák és járványok éhínséget, területek elnéptelenedését, teljes gazdasági csődöt és a társadalmi rendszer összeomlását eredményezték, ami a katasztrófákat túlélő emberekben érzéketlenséget és zsidbadtszívűséget szült.⁷² Ebben az elesett helyzetben lett pápa Gergely, „Isten szolgálójának szolgálója” (*Servus servorum Dei*), ahogyan önmagát nevezte. Pápai megnevezése számára azt jelentette: *non praeesse sed prodesse* (nem élen állni, hanem használni), vagyis nem uralkodhat az embereken, mert természeténél fogva minden ember egyenlő. „A jó vezetők érezzenek együtt a gyarló emberekkel és vegyüljenek közéjük, mert csak akkor emelkedik csodálatos magasságokba a szeretet, amikor irgalmasan közelít embertársai gondjaihoz. Minél jóságosabban ereszkedik le az egyszerű dolgokhoz, annál lendületesebben szárnyal fel a nagyszerű magaslatokba”.⁷³ Pápasága korszakában szükség is volt erre a szemléletre, de még inkább a gyakorlati hozzáállásra. Róma városa és környéke valóságos „nyomortanyává” vált. Gergely pápa családi örökségének és a pápai birtokoknak jövedelmét egészében a rászorulóknak megsegítésére fordította. Székhelyén megszervezte a szociális segélyezést. Minden hónap elején – listák alapján – a pápai birtokok magtárából hozott élelmiszereket (gabona, bor, olaj, zöldség, sajt, szalonna, hús, hal, szárnyas) szétosztották a szegényeknek. Naponta kocsik járták Róma városát, hogy az élelmet a legszegényebbeknek és a betegeknek elvigyék. A pápa egyszer állítólag vezekelt azért, mert egy éhen halt ember

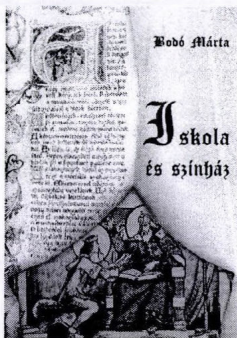
⁷¹ ANGENENDT: *A kora középkor*. 217–219.

⁷² MARKUS A. ROBERT: *Nagy Szent Gergely és kora*. Budapest 2004. 21–28. 127–225.

⁷³ NAGY SZENT GERGELY: *A lelkipásztor kézikönyve*. V. fejezet. (ford. Ságghy M.). Budapest 2004. 84.

találtak. Teológiai vonatkozásban úgy tekintette az alamizsnát, mint Istennek felajánlott áldozatot, ami érdemet szerez, és az ítéletkor az adakozónak kegyelmet fog kieszközölni. S mivel ez, – a visszaélések miatt – veszélyt is rejteget magában, ezért írja: „figyelmeztetni kell azokat, akik könyörületből szétosztották jószágaikat, ügyeljenek arra, hogy ha elkövetett bűneiket megváltották alamizsnáskodásukkal, ne kövessenek el újabb bűnöket. Ne higgyék, hogy ha bűneik megváltásáért pénzt osztogatnak, büntetlenül vétkezhetnek”.⁷⁴ A szegények megsegítésének mindig megmarad az értéke: az adományozó Istent teszi „adósává”, mert amit a szegénynek ad, azt nem egyszerűen odaajándékozta, hanem „kölcsonbe” adja, s majd Istentől kamatostul kapja vissza.⁷⁵ Csak hogy – hangzik a figyelmeztetés – a „kegyes adományaikba ne keverjenek földi dicsőséget, és jótékonykodásukkal ne hajhásszanak kegyet!”⁷⁶

Nagy Szent Gergely utolsó gondolatával zárnam is tanulmányomat, mely kiváló üzenet minden kor emberének: a karitászmunkánkat végezzük Isten és ember iránti szeretetből, és szeretetszolgálatunkban sohase keressük a földi dicsőséget!



Bodó Márta: Iskola és színház. Verbum, Kolozsvár 2009
A színjáték ma is népszerű eszköz a pedagógia, sőt a pszichológia területén. Évszázadok óta használatos a katolikus egyház által fenntartott iskolákban: a jellemnevelés eszköze, ugyanakkor a társas és szakmai, nyilvános életre szükséges felkészítés része. Segítségével a fiatalok megtanulták a szép és helyes beszédet, a jó megjelenést és a jellemes viselkedést. – E kötet a színi nevelés keresztény keretek közti megjelenését követi nyomon, elsősorban az erdélyi katolikus szerzetesiskoláknak és azok utódainak falai közti színi gyakorlatot tekinti át az iskolai színjátszás pedagógiai felhasználása szempontjából.

224 oldal, puhafedelees, B5
Ára 25 lej

⁷⁴ NAGY SZENT GERGELY: *A lelkipásztor kézikönyve*. XX. fejezet. 193.

⁷⁵ ANGENENDT: *A kora középkor*. 269–270.

⁷⁶ NAGY SZENT GERGELY: *A lelkipásztor kézikönyve*. XX. fejezet. 191.



V E R B U M

KERESZTÉNY KULTURÁLIS EGYESÜLET

A Verbum Egyesület és kiadó

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

A kiadó kiadványai megrendelhetőek:

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

A Verbum Keresztény Kulturális Egyesület címe:

S.C. Verbum S.R.L

400045 Cluj

str. A. Einstein nr. 2.

Számlaszám: RO93RNCB0106026572990001

A kiadó könyvajánlóját, egyes kiadványait az érdeklődők megnézhetik az interneten: www.katolikhos.ro/konyvajanlo

DRD. PAP LEVENTE

A *klérus* fogalma Tertullianusnál

Zusammenfassung: Obwohl die altchristliche Literatur sich an mehreren Stellen mit den auf verschiedenen Stufen des Klerus stehenden Mitgliedern beschäftigt, ist Tertullian derjenige, der unter den ersten die Wichtigkeit der führenden Rolle des Klerus betont. Er hebt den Klerus von den Laien hervor und widmet ihm besondere Aufmerksamkeit.

Schlüsselwörter: Tertullian, Klerus.

A papság intézménye mindig megkülönböztetett szerepnek örvendett a történelem során (Mezopotámia¹, Egyiptom², Görögország³). Ezek általában külön csoportokba szerveződtek, külön szakrális feladatokat láttak el – noha elég gyakran keveredett a politikai, vezetői feladattal is. Az Ószövetség zsidó papsága, jóllehet csak később alakult külön kaszttá, a különböző történelmi korokban hol erősen átpolitizálódott, hol pedig lényegesen eltávolodott a világi hatalomtól. A római birodalom különböző papi tisztségei is nagy tekintélynek

¹ Vö. D. CHARPIN, *Le Clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi*, Genève 1986; G.J.P. McEWAN, *Priest and Temple in Hellenistic Babylonia*, 1981 Wiesbaden; J. RINGER, *Untersuchung zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit*, in ZA 58 (1967), 110–188; 59 (1969), 104–230; Uő. *Örtliche und zeitliche Differenzen in der Struktur der Priesterschaft babylonischer Tempel*, in: A. Finet (Hrsg.), *Le temple et le culte* (Compte Rendu de la XX^{me} Rencontre Assyriologique Internationale), 1975, 108–115; K. WATANABE (Hrsg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg 1999.

² Vö. H. KEES, *Das Priestertum im ägyptischen Staat*, Leiden 1953; S. SAUNERON, *Les prêtres de l'égypte ancienne*, New York 1988.

³ Vö. S.B. ALESHIRE, *Towards a Definition of State-cult for Ancient Athens*, in: R. HÄGG (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice*, Stockholm 1994, 9–16; J. QUAEGBEUR, *The Egyptian clergy and the cult of the Ptolemaic dynasty* AncSoc 20 (1989), 93–116.

örvendtek, különösen a *pontifex*⁴. Az ehhez a rendhez tartozó személyek vallási megbízatása nem csak az áldozatok bemutatására szorítkozott, hanem felügyelték a különböző vallási tevékenységeket, de jogi kérdésekben is döntő szavuk volt. A római világ pluralitására vall, hogy nem csak a fent említett papság létezett, hanem jóval több vallási ténykedést ellátó személy, szervezet és szövetség létezett⁵.

Az ószövetségi papság szerepe szintén a közvetítés volt Isten és a választott nép között. Az ószövetségi papság nagy hatalommal bírt, pl. a babiloni fogságig ők kenték fel a királyokat, vagy a fogság után a főpap volt a Főtanács elnöke⁶.

Az antik keresztény világ kezdetekben – jóllehet voltak különböző papi tevékenységet végző személyek – nem különítette el a hívők közösségétől markánsan a papi szolgálatot végző személyeket.

A *klérus* a gr. *klérosz* szóból származik, jelentése: tulajdon, kiválasztott rész, osztályrész. A laikus a gr. *laosz* szóból származik, jelentése: nép, a bibliában kezdetben a választott népet, vagyis Izraelt jelentette⁷. Az Újszövetségben nincsen meg a laikus és klerikusok polarizált elkülönítése. A mi fogalmainkkal illetett laikusokat és klerikusokat egyaránt *laosz theounak* nevezte, vagyis Isten népének (1Péter 2,10), és a *kléroszt* Isten nyájának kiválasztottainak, példaképeinek. Az Újszövetség a pap és a főpapság (*hiereusz*, *archireusz*) megnevezést csak Jézussal kapcsolatban használja (Róm 6,5–6), és a

⁴ E testület feladata volt minden vallásos szertartás felügyelete. A név eredete vitatott, valószínű alakja a Tiberisen vert első cölöphídra (*pons publicus*) és az itt bemutatásra kerülő áldozatokra utal.

⁵ *Augures, Quindecemviri sacris faciundis, Septemviri epulonum, Salii, Fratres Arvales,*

⁶ Vö. H. ROZSA, *Papság, papi szolgálat az Ószövetségben*. In: *Teológia* 42 (2008) 58–69; KEK 1539–1541; A. C. WALCH, *Prophet and priest in the Old Testament*, Oxford 1953.

⁷ Mint érdekes párhuzamot említem meg, hogy Homérosznál hadi nép, polgárok, földművesek jelentésben szerepel, aminek van fogalom párja: hősök, előkelők.

hierateuma az Isten népére vonatkozik, semmiféle kivétel nélkül (1Péter 2,5–9).⁸ Jézus papságának alapja áldozatos kereszthalála és a halálból való feltámadása, bővebben szól erről a zsidókhöz írt levél (Zsid 5,8–10). Az egész Isten népe fölötti papságának az alapja nem más, mint a keresztség, amelyben mindnyájan meghaltunk és mindnyájan életre keltünk. Talán ennél több példát is fel lehetne hozni a témában, de most elégedjünk meg ennyivel annak bizonyítására, hogy az Újszövetségben a laikus és klerikus megnevezés még nem különült el markánsan egymástól.

Ez nem jelenti azt, hogy ne létezne az Újszövetségben egy sor beosztás és fokozat, amelyet különböző személyek tölthettek be az egyházban. A Szentírás megemlíti a 12 apostolt, kik Izrael törzsét jelképezték és Krisztus közelében szolgáltak (ApCsel 1,22). Mindezek mellett azonban voltak más beosztások is a korai egyházban, amelyek különböző feladattal és különböző *ajándékokkal* jártak (1Kor 12,4–6), egyesek ideiglenes jellegűek, mások pedig örökérvényűek. Az *ajándékok (khariszmata)* közt megemlíti Pál apostol a bölcsességet, a tudományt, a hitet, a gyógyítást (1Kor 8–10). Szintén a Korinthusi levélben beszél a különböző beosztásokról: apostolkodás, prófétálás, tanítás, gyógyítás, gondozás, kormányzás, nyelveken beszélés (1Kor 12,28). Valószínű, a felsorolás nem jelent egyben rangsorolást is. Pál apostol szerint mindenik fontos az egyház virágzása szempontjából. Úgy amint a testnek egyik része sem tudja mondani a másoknak: *nincs rád szükségem* (1Kor 12,21).

Végül is érdemes négy másik fogalom megemlítése: *episzkoposz*, *preszbüterosz*, és *diakonosz* és a *khérai*, amelyek specifikus funkciók voltak a korai egyházban.

Az *episzkoposz* első jelentése *felülvizsgáló, felügyelő*, melyet általában püspöknek szoktak fordítani. A második

⁸ Vö. B. TARJÁNYI, *A papság az Újszövetségben*. In: Teológia 41 (2007), 86–92.

idősebbet jelent, papnak szokták fordítani. A harmadik jelentése pedig: *szolgáló, az asztalnál felszolgáló*, ezt azonban nem szokták fordítani, hanem az eredeti görög változat latinos formáját, a diakónust használják.

A papság – *hieroi* – megnevezést inkább csak a zsidókkal kapcsolatban használja az Újszövetség.

A Filippiekhez írt levelében Pál apostol külön küldi üdvözlését a püspöknek és a diakónusnak. Ebből arra lehetne következtetni, hogy a beosztásuk jelentős kellett legyen már akkor is, hiszen Pál külön kiemeli őket (Fil 1,1).

A Rómaiakhoz írt levélben egy *Phoebe* nevű nőt emel ki külön, aki az egyház *diakónusa* volt.

A *pasztorális levelek* szintén említik ezeket a beosztásokat. Nem csak említi, hanem elvárandó kritériumokat is támaszt velük szemben: *A püspöknek azonban feddhetetlennek, egyszer nősülnék, józannak, megfontoltnak, mértéktartónak, vendégszeretőnek és a tanításra rátermettnek kell lennie. Ne legyen iszákos vagy erőszakoskodó, hanem megértő, békeszerető s nem kapzsi. Saját családjának legyen jó gondviselője, aki gyermekeit fegyelemre és teljes tisztességre neveli* (1Tim 3,2–4). *Újonnan megtért se legyen, nehogy felfuvalkodják, és a sátán sorsára jusson. Legyen jó híre a kívülállók körében is, nehogy megszólják, és a sátán csapdájába essék* (1Tim 3,6–7).

A diakónus irányában is vannak elvárásai: *A diakónusok hasonlóképpen legyenek tisztességesek, ne kétszínűek, borisszák vagy piszkos haszonra lesők. A hit titkát őrizzék tiszta lelkiismerettel. Ki kell előbb próbálni őket, s csak akkor szolgáljanak, ha kifogástalanok* (1Tim 3,9–10). *A diakónus legyen egyszer nősült, s gyermekeinek és otthonának jó gondviselője* (1Tim 3,12)⁹.

Az egyik legjelentősebb keresztény apológéta, Justinus (kb. 101–165) Szamáriában született, pogány filozófiával foglalkozott és *Marcus Aurelius* császár alatt Rómában vértá-

⁹ Továbbá vö. 1Tim 5,17; 4,14; Tit 1,7; 4,14; Jak 5,14; 1Pét 5,2–3

núhalált szenvedett. Több híres művet írt, köztük az *Antoninus Pius* császárhoz intézett Apológiáját a keresztények védelme érdekében. Ebben Justinus azt mondja, hogy minden keresztény egyben pap is a keresztségben kapott kegyelmek által. Ő sem tesz markáns különbséget *klerikusok* és *laikusok* között. Ez nem jelenti azt, hogy abban a keresztény közösségben, amelyben ő élt, nem lettek volna vezető személyek, vagy ne ünnepelték volna az Eukarisztiát. Sőt maga Justinus ad arról bővebb leírást, hogyan ünnepelték a keresztények az Eukarisztiát.

A bevezetőben azért írtam le, hogy képet kaphassunk arról, hogy az újszövetségben és a korban ehhez közel álló keresztény íróknál nem volt még markánsan elkülönítve a laikus és a klerikus fogalma.

Ahol talán először lehet markánsan megfigyelni a két fogalom külön válását, az *Tertullianus* munkássága lehet.

Tertullianus Karthágóban született 160 körül és 240 előtt halt meg. Személyét legjobban az ellentmondás szóval lehetne jellemezni. Ellentmondás jellemzi a kutatásban életének határait (születését, halálát), képzettségét, foglalkozását (jogász vagy sem), ellentmondás övezi teológiáját, érvelési technikáját, de érvényes ez stílusára is. Szintén ez jellemzi későbbi megítélését is. Jóllehet mindent megtett a keresztény hit védelmének érdekében, mégsem kerülhetett az egyházatyák sorába, mert nem csak az *approbatio Ecclesiae* hiányzik, hanem a *doctrina orthodoxa* is, és a *sanctitas vitaeről* ugyancsak nem sok adatunk van, de az *antiquitasa* mindenképpen *competens*. Az előbbi állítást látszik alátámasztani az is, hogy bár a *Decretum Gelasianum* elítéli írásait, mégis később egy egyházatya sem ignorálhatja azokat. Művei ma is több kutatás tárgyát képezik, mind egyházi, mind pedig világi tudósok kutatják azokat.

A klérus fogalmával korábban Római Szent Kelemen és Antióki Szent Ignác is foglalkozott, de amint már említettem,

annak ahogyan Tertullianus felveti a kérdést, nincsen előzménye sem az egyházatyáknál sem a biblikus írásokban.

A *De baptismo*¹⁰ című írásának, amint a címe is mutatja, a keresztség problematikája áll középpontjában. Annak kapcsán, hogy ki is jogosult a keresztség kiszolgáltatására, leszögezi: „*elsődleges joga a főpapé, aki –ha van– a püspök; azután a presbiteré és a diakónusé*”, – és kihangsúlyozza – „*de nem a püspök tekintélye nélkül*”¹¹. Végül elismeri, hogy a laikusoknak is joga van ezt kiszolgáltatni, ha éppen nem hívják a fent említett személyeket¹², az asszonyoknak azonban megtiltja¹³. Megemlíti, a szerénység és az alázatosság fegyelme

¹⁰ Tertullianusnak egyik korai, valószínűleg 198-203-ból fennmaradt írása, melynek a kiindulási pontja az, hogy egy nő, akit „a kainiták eretnekségéből való viperának” nevez, kétségbe vonta a keresztség létjogosultságát és fontosságát. Szerinte egy egyszerű vízbe merülés nem tudja megtisztítani az ember lelkét. Tertullianus igyekszik mindezeket megcáfolni, és hangsúlyozza a felnőttkori keresztség fontosságát. Beszél a víz éltető erejéről, annak életbevágó fontosságáról (különösen a száraz Afrikában), és arról az életről, amelyet a víz magában hordoz. Azután leírja a keresztelés szertartását és az itt elhangzó bibliai részleteket.

¹¹ De bap. 17. 1 Superest ad concludendam materiam de observatione quoque dandi et accipiendi baptismi commonefacere. dandi quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est episcopus: dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem quo salvo salva pax est.

¹² De bap. 17. 2 Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit cum ea [quae] maioribus competat, ne sibi adsumant [dicatum] episcopi officium. episcopates aemulatio schismatum mater est. Omnia licere dixit sanctissimus apostolus sed non omnia expedire.

¹³ De bap. 17. 4–5 Petulantia autem mulieris quae usurpavit docere utique non etiam tinguendi ius sibi rapiet, nisi si quae nova bestia venerit similis pristinae, ut quemadmodum illa baptismum auferebat ita aliqua per se [eum] conferat. 5. Quod si quae Acta Pauli, quae perperam scripta sunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendant, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse. Quam enim fidei proximum videtur ut is docendi et tinguendi daret feminae potestatem qui ne discere quidem constanter mulieri permisit? Taceant, inquit, et domi viros suos consulant.

megköveteli a laikusoktól, hogy azt, ami a nagyobbakat illeti meg, a püspökök feladatát ne ragadják magukhoz¹⁴, mert a püspökséggel folytatott viszály a szakadás anyja¹⁵. Ezekből a sorokból nyilván arra lehet következtetni, hogy a klérusnak nagyobb volt a tekintélye, mint a laikusoknak, elsőbbséget élvezett a keresztség szentségének a kiszolgáltatásánál.

Az üldözések idején való menekülésekről értekezve a *De fuga in persecutione*-ben¹⁶ felteszi a kérdést, hogy hogyan állnának helyt a laikusok ott, ahol maguk a tekintélyek, azaz a diakónusok, presbiterek és püspökök menekülnek?¹⁷ Szerinte egy vezetőnek példát kell adni az üldözés idején is a nyájnak, mert egy jó pásztor életét adja juhaiért és erre az ószövetségből hoz példát Mózes személyében, ki azt mondta az Úrnak: *Ha elveszejted ezt a népet, vesszek el én is hasonlóképpen vele* (Kiv 32,32). Tehát nép és pásztor(ok), klerikusok és laikusok között más-más a tisztesség, de más-más az elvárás is. Szintén lehet látni, hogy a klérus tagjait magasabb státussal bíróként emeli ki és a laikusok az alacsonyabb státusúak.

Az eretnekekkel való vitázás során a *De praescriptione haereticorum*-ban¹⁸ azt is felhossa az eretnekek ellen vádul,

¹⁴ De bap. 17. 2

¹⁵ Uo.

¹⁶ Montanista korszakában írt művében (211) arról értekezik a műben, hogy a keresztények valóban ismerik-e Istent vagy sem. Mert ha valóban ismerik, akkor nem kell félni semmiféle megtorlástól, és megengedhetetlenek tartotta a keresztények menekülését az üldözések idején, mert az ellenkezik Isten akaratával.

¹⁷ De fug. 11.1 Haec sentire et facere omnem servum dei oportet, etiam minoris loci, ut maioris fieri possit, si quem gradum in persecutionis tolerantia ascenderit. Sed cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intelligere poterit, qua ratione dictum: Fugite de civitate in civitatem? Itaque cum duces fugiunt, quis de gregario numero sustinebit ad gradum in acie figendum suadere?

¹⁸ A *praescriptio* a jogban egy eljárási eszköz neve volt, ami a vádlott szándéka szerint pergáló kifogásként merült fel. Tertullianus előszeretettel vitatkozott az eretnekekkel. Első próbálkozása görög nyelven született meg, s ebben a keresztséggel kapcsolatos eretnekséget igyekszik megszüntetni. A

hogy tekintély és fegyelem nélküliek, mert az eretnek asszonyok annyira szemtelenek, hogy veszik a bátorságot, hogy tanítsanak, ördögöt űzenek, sőt még hogy kereszteljenek is!¹⁹ Tehát ezek az eretnekek mindent összekavarnak: *ma az egyik a püspök, holnap a másik; ma diakónus valaki, holnap lektor; ma presbiter, holnap laikus, hiszen a laikusokra is rábízák a papi feladatokat*²⁰. Tehát nagy eretnekségnek, eretneki ténykedésnek számít; hogy nem tartják tiszteletben a különböző hivatalok betöltésére vonatkozó szabályt, sőt mi több, laikusból is könnyen presbitert csinálnak!

A püspöki tisztség Tertullianus szerint apostoli hivatal volt, tehát nagy tekintélynek örvendett. Meg is említ néhány püspököt, kiket az apostolok neveztek ki: a szmirnai püspököt, Polikárpot János apostol állította a helyi egyház élére, a római egyház pedig azt mutatja ki, hogy Kelemt Péter rendelte az egyház élére.²¹ Az eretnekekkel való vitázása

De praescriptione haereticorum körülbelül 203-ban keletkezett. Megírása idején az egyház tagjai közül nagyon sokan lettek eretnekek, különösen Karthágóban. A markionisták sokakat azzal nyertek meg, hogy templomaikat a keresztény templomokhoz hasonlóan rendezték be. Tertullianus kijelenti, hogy az eretnekeknek nincsen joguk a keresztény írásokat használni, mert arra egyedül csak a keresztények méltók. Ebből megismerhetjük az ősi kereszténység *traditio* felfogását, vagyis azt, hogyan hagyományozódik át a keresztény hitvallás az ún. anya-egyházról egy másikra, amelyet az előbbi hozott létre. Röviden leírja, hogyan terjedt kereszténység az apostolok tanítása által, hangot adva annak a meggyőződésnek, hogy az akkor létező egyházakat mind az apostolok vagy azok közbenjárására alapították.

¹⁹ De prescr. 41. 5 Ipsae mulieres haereticas, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere.

²⁰ De prescr. 41. 6 Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ut gloria eos obligent quia veritate non possunt.

²¹ De prescr. 32. 2 Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Iohanne conlocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum est.

során gúnyosan megjegyzi: *Találjanak ki valami ilyesmit az eretnekek*²²! Tertullianus nézete szerint minden apostoli egyház nem volt egymással alá- vagy fölérendeltségi viszonyban. Csodálattal volt a Római egyház iránt, de nem azért, mert az valami elsőbbséget élvezett volna, hanem mert az apostol fejedelmek, Péter és Pál itt szenvedtek vártanú halált hitükért. Azt is megtudjuk Tertullianustól, hogy ebben az időben zsinatokat is tartottak – különösen Görögországban –, ahová minden helyi egyház küldött képviselőket.²³

Montanista korszakában Tertullianus a bűnbocsátó hatalomról azt tanította, hogy azt a *homines spirituales* osztálya gyakorolja az egyházban, ezeket apostoloknak, prófétáknak nevezte.

Az ebben a korszakban született *De pudicitia*-ban²⁴ arról beszél, hogy Krisztus Péternek és csakis Péternek mondta, hogy erre a sziklára fogom építeni egyházamat, és ez minden egyházra vonatkozik, amelyet Péter apostol alapított.²⁵ Róma püspökét, a *pontifex maximus* mint *episcopus episcoporum*ot említi.²⁶ Szintén ebben a művében találkozunk a *papa*

²² uo.; vö. De fug. 13. 6 Hanc episcopatus formam apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandae salutis? Scilicet enim talem pacem Christus ad patrem regrediens mandavit a militibus per Saturnalia redimendam!

²³ De iei. 13. 6 Aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur.

²⁴ Ebben a művében (208-211) kemény kritikával illette Hermász Pásztor című művét, amelynek szellemét túl lazának ítélte. Ugyancsak támadta a népszerűvé vált „Jó Pásztor” ábrázolásokat, mert ez a „jó pásztor” szerinte a bűnök pártfogója, nem véletlenül díszítették képével a lakomai serlegeket.

²⁵ De pud. 21.

²⁶ De pud. 1, 6 Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum, edicit: »Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto«. Valószínűleg Agrippinus karthágói püspökre vagy Callixtus pápára célzott. Vö. A. M. VELLICO, „*Episcopus episcoporum*” in *Tertulliani libro „De pudicitia”*, *Antonianum* 5 (1930), 25–26.

megnevezéssel, amely a *benedictus* jelzővel van ellátva, itt ez is, mint az előtte elhangzó *pastor bonus* megnevezés, a püspöknek jár ki.²⁷ Ahogyan eltávolodik az egyháztól, már nem mindig ismeri el a püspökök tekintélyét és vitatkozik is azokkal, különösen a vértanúság vállalása kapcsán.²⁸

A *Scorpiaceben*²⁹ elismeri, hogy Krisztus a hatalom kulcsát Péter által közvetítette az egyháznak.³⁰

A *De monogamiában*³¹ az a kijelentés váltotta ki felháborodását, hogy *Megengedi az apostol az ismételt házasságkötést, csak azokat kötelezi az egyszeri házasság igájának a viselésére, akik a klérushoz tartoznak*³². Szerinte mindenki kötelezve van (lenne) erre, hiszen – induktív érveléssel élve – ha a püspökre érvényes, miért ne lenne érvényes a laikusokra is, hiszen felteszi a kérdést: *Honnan vannak a püspökök és a klérus? Nem a mindenkiből?* Valóban a nép közül származnak a klérus tagjai is, de mint ezek a megjegyzések is bizonyítják,

²⁷ De pud. 13 7 Et tu quidem paenitentiam moechi ad exorandum fraternitatem in ecclesiam inducens conciliatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacrimas suadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem, inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae inlecebris bonus pastor et benedictus papa contionaris et in parabola ovis capras tuas quacris?

²⁸ De fug. 13. 6.

²⁹ Ebben az írásában, melyet 203/204-ban írt a gnóziással vitatkozik, amelyet a skorpiók mérgéhez hasonlít és ennek egyetlen ellenszerként a vértanúságot említi.

³⁰ Scorp. 10. 8 Nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves eius hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum. Sed asseuerat diabolus illic confitendum, ut suadeat hic negandum.

³¹ A *De monogamia* (208-211) az újraházasulás kérdését boncolgatja, és elveti a megözvegyültek újraházasodását.

³² De mon. 12. 1 Aspice nunc ad ipsa quoque exempla divinae potestatis. Dies moritur in noctem et tenebris usqueaque sepelitur; funestatur mundi honor, omnis substantia denigratur: sordent silent stupent cuncta: ubique iustitium est, quies rerum: ita lux amissa lugetur.

már nem tartoznak a *plebs*, a *laosz* közé, egy más rendnek a tagjai. Még az ezután következő híres kijelentése sem arra vonatkozik, hogy megkérdőjelezné a klérus létjogosultságát, hanem ellenkezőleg. Erről azonban nagyon sokat írtak a kutatók, szinte mondhatnánk *lerágott csontnak* is.

A püspök, pap és diakónus mellett más személyeket is megemlíti, akik az egyház szolgálatában álltak. Az *olvasók*, *lectorok* rendjéről beszél, akiknek az volt a feladata, hogy felolvassák az írásokat a népnek.³³ Szintén említést tesz az *özvegyek* rendjéről (*khérai*). Erről a rendről szent Pál apostol is beszél, és meg is határozza, hogy ki lehet ennek a rendnek a tagja: hatvanesztendősen legalább, egyszer ment férjhez, legyen jó híre, gyakorolta a vendégszeretetet, segített a bajbajutottakon (1Tim 5,5–10). A fiatalabb özvegyeket különböző oknál fogva (mert fenn áll a veszély, hogy erőt vesz rajtuk az érzékiesség, tétlenkednek, pletykálnak stb.) eltanácsolja (1Tim 5,11–15). Igaz, felhívja az idős asszonyok figyelmét is, hogy óvakodjanak a laza életmódtól: *Az idős asszonyok hasonlóképpen legyenek komoly magaviseletűek, senkit se rágalmazzanak, ne igyanak sok bort, hanem tanítsanak a jóra* (Tit 2,3). Továbbá fontos feladatuknak tűzi ki, hogy tanítsák a fiatal asszonyokat (Tit 2,4–5). A vezetésbe nem volt különösebb beleszólásuk, szintén nem volt joguk a templomban beszélni, tanítani stb. (1Kor 14,34). Szintén ebben a szellemben rója fel Tertullianus az egyik püspöknek, hogy egy szüzet, aki még el sem érte a 20 évet,³⁴ beválasztott ebbe a rendbe, aki

³³ De praescr. 41. 8 Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt.

³⁴ De virg. 9. 5 Plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam. Cui si quid refrigerii debuerat episcopus, aliter utique salvo respectu disciplinae praestare potuisset, ne tale nunc miraculum, ne dixerim monstrum, in ecclesia denotaretur, virgo vidua, hoc quidem portentuosior, quod nec qua vidua caput texit, utrumque se negans, et virginem, quae vidua deputetur, et viduam, quae virgo dicatur.

még közel sincs a hatvanéves korhatárhoz és egyéb kvalitásoknak is hiával van e feladat, tisztség betöltéséhez³⁵, felrúgva az egyházi fegyelmet, ami által valami *szörnyet* teremtett az egyházban. Az özvegyek feladata a szegények segítése, de valószínűleg, a házasságkötés szertartását is végezhatték a püspökök, papok és diakónusok mellett.³⁶

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy az ókeresztény irodalom, jóllehet több helyen foglalkozik a klérus különböző fokozatán álló tagokkal, azonban Tertullianus az, aki elsők között hangsúlyozza a klérus vezető szerepének fontosságát, kiemelve őt a laikusok közül és megkülönböztetett figyelmet szentelve neki. Ezt valószínűleg nem azért teszi, mert – mint Hieronymus tartja – *sacerdos* lett volna, hanem őszintén csodálja a klérus tagjait, igaz annak lazaságát is felrója, hiszen alaptermészeténél fogva a rigorózussághoz vonzódik. A kortárs *Hyppolitos* szintén bőven foglalkozik a *Apostolica Traditio*-jában³⁷ a klérus kérdésével, azonban inkább a kor liturgikus gyakorlata szempontjából tartotta fontosnak ezt az elemzést, és még egy lényeges eltérés, hogy görög nyelven írta művét.

*Origenés*³⁸, *Alexandriai Szent Kelemen*³⁹ bár szintén foglalkoztak a kérdéssel, nem tették azt ennyire hangsúlyosan és egyik sem latin nyelven alkotott.

³⁵ De virg. 9. 6 Sed ea auctoritate illic sedet intacta qua et virgo; ad quam sedem praeter annos sexaginta non tantum univirae, id est nuptae, aliquando eliguntur, sed et matres et quidem educatrices filiorum, scilicet ut experimentis omnium affectuum structae et facile norint ceteras et consilio et solacio iuvare et ut nihilominus ea decucurrerint, per quae femina probari potest.

³⁶ De mon. 11 1 Ut igitur in domino nubas secundum et apostolum - si tamen vel hoc curas -, qualis es id matrimonium postulans, quod eis a quibus postulas non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti, a viduis, quarum sectam in te recusasti?

³⁷ *De charismatibus Apostolica Traditio* (PG 10, 870).

³⁸ *Homiliae in Jeremiam* 11. 3 (PG 13, 219–254).

³⁹ *Quis dives salvetur* 42 (PG 9, 603–652).

DRD. FERENCZI SÁNDOR

**Világi papok Erdélyben
a számadatok tükrében (1556–1716)**

Secular priests in Transylvania in the mirror of numbers (1556–1716):

It is a well-known fact that the relatively fast spreading of Reformation led to the decrease in number of Catholic priests in Transylvania. This was, as we know, animated by those diatal decrees, which brought the Catholic clergy at a disadvantage compared to the prists of other denominations. These decrees were in force regarding the whole clerical hierarchy and all its institutions, therefore the diocese was in lack of a bishop, the properties were secularized, monks were expelled from the principality. The study intends to gather the data concerning the number of secular priests in Transylvania between 1556–1716 through the analysis of the documents that are available. The conclusion of the investigation is that despite the hard circumstances and unfriendly resolutions, the Catholic Church was able to continue its pastoral activity, Catholic communities did not remain completely without priests. The number of Catholic priests was constantly increasing from the first decades of the Reformation. It must be also noted that the universal Church, within the frame of her possibilities, tried to help out the Transylvanian priesthood.

Keywords: Transylvania, secular priests.

Köztudomású, hogy a reformáció tanainak Erdélyben való viszonylag gyors térnyerése a katolikus papság létszám-beli csökkenéséhez vezetett. Természetesen ehhez az erdélyi országgyűlési határozatok tiltó¹ illetve megszorító² rendelkezé-

¹ Torda, 1566: *Végezetre: miérthogy az Úr Isten jó voltából az Evangélium-nak világosságát az ő Felsége birodalmában mindenütt felgerjesztette, és kívánja, hogy a hamis tudomány és tévelygések az Anyasztnegyházban kiirtassanak, egyenlő akarattal végeztetett, hogy afféle egyházi renden lévő személyek, kik a Pápai tudományhoz, és emberi szerzésekhöz ragaszkodtak és abból megtérni nem akarnak, az ő felsége birodalmából mindenünnen kiigazittassanak.*

A Váradi Káptalannak ő Felsége e jövőndő Virágvasárnapig hadta, kik ha megtérnek, házokba, szőlőjökbe, marhájokba, jószágoktól megválva, kiket ő

sei is hozzájárultak, mivel a katolikus papságot *hátrányos* helyzetbe hozták a többi felekezet papságával szemben.

Ezek az intézkedések az egyházi hierarchia egészére és mindennemű egyházi intézményére vonatkoztak. A papság és a hívek püspök nélkül maradtak, az egyházi vagyont szekularizálták, a szerzeteseket kitiltották az országból.

Az igazsághoz persze az is hozzátartozik, hogy a papság jelentős része a reformáció eszméit magáévá téve kilépett a katolikus egyházból, és az *új hit* lelkészévé vált. Esetenként e váltás nem egyszerre történt, hanem egy hosszabb folyamat előzte meg, amelyhez a fennálló politikai hatalom is áldását adta: a beszterceiek például 1541-ben már lutheránussá lettek, de az ottani *ágostai hitvallású káptalan* csak 1554 november elején írt két levelet Bornemisza Pál püspöknek, hogy *lelkiismeret dolgában nem hallgatnak reá, hanem a Szentírásra és Istenre: ezért a tőle hirdetett zsinaton nem jelenhetnek meg, hanem maguk helyett egy beadványt nyújtanak be.*³

Felsége magának akar tartani, békességgel megmaradhatnak. Ha pedig az Isten ígését nemakarnák venni, személyekbe marhájokkal egyetembe valahová akarnak menni, szabadon elbocsáttassanak. VESZELY Károly: Erdélyi egyháztörténelmi adatok I. Kolozsvár 1860. 176. (A továbbiakban: Veszely I. 1860.)

² Pl. a község csak ott tarthatott katolikus papot, ahol a lakosság többsége katolikus vallású volt. A protestánsoknak azonban szabad volt akkor is papot tartaniuk, ha kisebbségben voltak. A katolikusok hasonló esetben csak birtokaikon tarthattak papot s nyilvánosan vallásukat nem gyakorolhatták, papot nem *rendszeresíthettek*, sőt a privát vallásgyakorlat is a városokban, községekben csak az oda időnként bejáró papok által bizonyos szentségek kiszolgáltatására s némely más – nem ünnepélyes – egyházi aktus elvégzésére (haldoklók gyóntatása, keresztelés, temetés) volt szorítva úgy, hogy a privát vallásgyakorlat is teljességben csak a földesurak házi kápolnáira szorítkozott. BOCHKOR Mihály: *Az erdélyi katolikus autonómia.* Kolozsvár 1911. 110. (A továbbiakban: Bochkor 1911.)

³ Vö. VERESS Endre dr.: *Báthory István erdélyi fejedelem kapcsolata Besztercével.* Beszterce 1943. 15.

Másfelől főleg a Székelyföldön egyes vidékek katolikusnak maradtak, s a főurak egy része is megmaradt katolikusnak, vagy a későbbiek során néhányan (a Báthoryak alatt) katolizáltak.

Dolgozatomban a továbbiakban az erdélyi világi papság létszámára vonatkozó adatokat próbálom összegyűjteni a vizsgált korszakban, az elérhető dokumentumok felhasználásával.

A papság létszámának megcsappanása miatt és Erdély lelkipásztori életének javítására, Bornemisza Pál püspök 1554-ben jezsuitákat kért, de a fiatal rend még nem rendelkezett annyi taggal, hogy kérését teljesíteni tudja.⁴

Antonio Possevino⁵ jezsuita, aki Lengyelországból jövet 1583 márciusában hosszabb időt töltött Erdélyben, ekkor megfordult Kolozsváron és a Székelyföldön is, *Transilvania* című könyvében tárgyilagos és részletes helyzetjelentést nyújt, amelyből megismerhetjük az 1570-es évek katolicizmusának tengődését. Eszerint Erdély mintegy 50.000 katolikusának 24 pap jutott, ebből a székelységnek (40.000 katolikus) tíz fő, akik közül hat törvénytelen házasságban élt. Összehasonlításképpen említjük csak, hogy ugyanebben az időben a kálvinistáknak

⁴ Vö. SÁVAI János: *Missziók, mesterek, licenciátusok. Documenta Missionaria III/I* Szeged 1997. 63. (A továbbiakban: Sávai 1997.)

⁵ Mantuai származású pápai diplomata (1533–1611). Mint hitszónok küzdött a tévtanok ellen Savoyában, majd Franciaországban. 1733–1577 között a római jezsuita generális titkára volt. 1581-ben a pápa Lengyelországba küldte, hogy Báthory István és IV. Iván orosz fejedelem között békeközvetítőként szerepeljen, és az orosz ortodoxoknak a katolikus egyházzal való egyesülését előkészítse. A későbbiek során hitszónokként Erdélyben is megfordult. Hitvitázó, teológiai, aszkétikai, történeti és neveléstani műveket írt. Vö. *Katolikus lexikon*. Szerk. BANGHA Béla S.J. Budapest 1933. IV. 29.

200, a lutheránusoknak ugyanennyi, míg az unitáriusoknak mintegy 100 lelkészük volt.⁶

A katolikus hívek számához és elszórtságához mérten a székelyföldi papság létszáma alacsony volt. Csíksomlyón 1572-ben négy felszentelt ferencendi és három fráter élt. A székelyföldi húszonnégy pap közül Csík-székre (Csík, Gyergyó, Kászonszék) tizenöt esett. Egy-egy pap volt Csík-szenttamáson, Csíktszentmihályon, Csík-szentmiklóson, Csík-somlyón, Csík-szentgyörgyön, Csíkmenaságon, Kozmásán, Csík-szentsimonban, Csík-szentkirályon, Csík-mindszenten, Nagyboldogasszonyfalván, Kászonújfaluban és Gyergyó-szentmiklóson kettő volt, de ez utóbbi helyhez négy plébánia tartozott. Háromszéken (Kézdi-Orbai szék) kilenc pap működött, Orbai-széken négy, Kézdi-széken öt: Kézdi-ben, Kézdiszentkereszten, Esztelneken, Lemhényben, Kézdiszentléleken.

Mivel a katolikusoknak püspökük nem lehetett, a székely papság két esperes igazgatása alatt állt. Egyikük a csíki papságnak volt a feje és Csík-somlyón lakott, a másik Háromszék papságát igazgatta, és Gelence volt a székhelye.⁷

Erdély más részein gyakorlatilag nincsenek papok. 1579-ben Kolozsváron csupán egy ácsmester maradt, aki a templomban felolvasta az evangéliumot a népnek. Nagyváradon és Szilágysomlyón két ferences, Kraszna vármegyében

⁶ *Transilvania*, kiad. VERESS Endre (Fontes rerum Transylvanicarum III.), Kolozsvár, 1913.; Vö. még: TEMPFLI Imre: *A Báthoryak valláspolitikája*. Budapest 2000. 60.

⁷ BIRÓ Vencel dr.: *A Báthoryak kora (1571–1605)*. 47. (A továbbiakban: Biró 1925.) In: *Az erdélyi katolicizmus múltja és jelene*. 46–61. Dicsőszentmárton 1925. Lásd még: BOGA Alajos dr.: *A katolikus iskolázás múltja Erdélyben*. Cluj-Kolozsvár 1940. 29.

pedig három pap: rajtuk kívül egész Erdélyben, Székelyföld kivételével, nem volt több pap ebben az időben.⁸

Báthory Endre bíboros Rómába küldött jelentésében 1591-ben többek között beszámolt arról, hogy Csíkszéken 17 templom (plébánia) és 13 plébános van. Mindenik templomhoz 300 család tartozott. Csíksomlyón 8–10 ferences szerzetes tartózkodott. Gyergyóban négy plébánia volt, de ekkor csak egynek volt papja, mert hármat Lázár András elpusztított, és más vallású papokat helyezett oda. Kászonszéken két plébánia volt egy pappal, Kézdiszéken pedig hat plébánia található ugyanannyi pappal.⁹

Bármennyire is hihetetlennek tűnik, a Báthoryak közel 30 éves uralkodásuk idején, jóllehet a katolikus restauráció hívei voltak, a katolikusok hátrányos helyzetét, valamint a paphiányt nem tudták megszüntetni. Őket is kötötték az országgyűlési határozatok, valamint a hatalom mindenáron való megtartásának kényszere.

Az uralkodásukat követő néhány *zűrzavaros* esztendőben felcsillant a remény, hogy a katolicizmus újjáéledhet, a paphiány megszűnik Erdélyben, annál is inkább, mivel Napragy Demetert 1598. május 1-jén beiktatták püspöknek.

A jezsuiták nagy reményeket fűztek a katolikus vallás újbóli térnyeréséhez, valamint az elegendő számú és megfelelő képzettségű papi utánpótláshoz. Napragy püspök Erdélyből való kiutasítása előtt egy nappal 1601. január 20-án Kabos

⁸ Vö. SÁVAI 1997. 75. Meg kell jegyeznünk, hogy amikor a források az erdélyi paphiányról beszélnek, ebbe nem mindig nem értik bele a Székelyföldet. Pl. Kolozsmonostor, 1625. január 12.: Szini István jezsuita 1625. január 12-én Muzio Vitelleschi rendfőnöknek írja Rómába: Munkájukra nagy szükség van, hiszen *Erdélyben mindössze négy világi pap tartózkodik*. A fejedelem egyelőre nem járult hozzá újabb jezsuiták befogadásához. Vö. *Erdélyi és hódoltsági jezsuita missziók I/2. 1617–1625.* Szerk. KESERŰ Bálint. Szeged 1990. 318. sz. 441. (A továbbiakban: Kesperű I/2. 1990.)

⁹ Vö. BIRÓ 1925. 60; VESZELY I. 1860. 306–307.

István jezsuita atya Kolozsvárról Claudio Acquaviva rendfőnöknek azt írta Rómába, hogy ha a kolozsvári szemináriumuk megkapná azt a támogatást, amit Báthory István idejében, akkor remény lenne arra, hogy Erdélyben mindenki visszatérjen a katolikus hitre. Ennek az akadálya, hogy kevesen vannak. Rajtuk kívül mindössze 5-6 katolikus pap van Erdélyben, s ezek is tudatlanok: inkább vannak az egyház kárára, mint épülésére.¹⁰

Napragy püspök azon rövid idő alatt, míg a püspöki székből ült, igyekezett megszervezni a lelkipásztorkodást. Ez abból a dokumentumból is kitűnik, amely beszámolt a jezsuiták erdélyi működéséről. A Kolozsváron (?), 1601. január 1-jén keltezett beszámoló alapján tudomást szerzünk arról, hogy a jezsuiták a paphiány miatt plébániai feladatokat is teljesítettek.¹¹ Gyulafehérváron plébániai feladataik nincsenek, mert ezeket teljesítik a székesegyház kanonokjai.¹²

Székely Mózes veresége után (1603. július 14.), amikor Erdélyben ismét Rudolf császár parancsolt, újból napirendre került rekatolizáció terve. A császár Prágából, 1603. október 28-án a Znióvárálján tartózkodó jezsuitáknak küldött levelében azt írta, hogy elhatározott szándéka: Erdélyben kiírtja az eretnekséget. Ezért minél nagyobb számban olyan katolikus papokat kell odaküldeni, akik latinul, magyarul, németül és szlávul

¹⁰ *Jezsuita okmánytár I/1. Erdélyt és Magyarországot érintő iratok 1601–1606.* Szerk. KESERŰ Bálint. Szeged 1995. 3. sz. 10. o. (A továbbiakban: Keszérű I/1–2. 1995.)

¹¹ A jezsuita történetírásban általánosan elfogadott tétel volt, hogy a rendtagok, a rendalkotmány előírása értelmében nem vezettek plébániákat. A gyakorlatban persze voltak kivételek, az Európán kívüli missziókban, vagy Európában a 16. században a hitújítás okozta igen nehéz helyzetben. Intézményes és hosszantartó plébániai munkát azonban ritkán végeztek. SZILAS László S.J.: *Jezsuiták plébániai munkában Magyarországon a 16–18. században.* 35. In: *Magyar egyháztörténeti vázlatok*, 17. évf. (2005) 3–4. sz. 35–82. (A továbbiakban: Szilas 2005.)

¹² Vö. KESERŰ I/1. 1995. 1. sz. 7. o.

tudnak.¹³ Ebből a tervéből természetesen nem lett semmi, és az elkövetkezendő közel száz év erdélyi történései sem kedveztek a katolicizmusnak. A katolikus egyház a *túléléséért* küzdött, igyekezett megtalálni a módját annak, hogy híveit lelkipásztorokkal ellássa. A veszélyes méreteket öltő paphiány miatt sok esetben *elnézte* az itt szolgáló papság hibáit is.

Giovanni Argenti¹⁴ jezsuita tartományfőnök-helyettes *De Societate Jesu*¹⁵ című művében beszámolt az 1603–1607 közötti évek erdélyi eseményeiről. Ebben a művében említést tett a székelyföldi papság létszámáról is. Közlése szerint 1603-ban Székelyföldön negyven katolikus pap van, s valamivel több eretnek...¹⁶

Fent említett művében Argenti tudósít, a gyulafehérvári székesegyház Bocskay katonái általi feldúlásáról, valamint a székesegyházi plébános szorult helyzetéről is.¹⁷

¹³ Vö. KESERŰ I/1. 1995. 175. sz. 212. o.

¹⁴ Giovanni Argenti 1561 körül született Modenában, ahol 1583-ban belépett a jezsuita rendbe. Felszentelt papként több helyen működött, majd Páduából Aquaviva Claudio generális az erdélyi misszióba küldte. *Giovanni Argenti jelentései magyar ügyekről 1603–1623*. Gyűjtötte: VERESS Endre. Szerk. KESERŰ Bálint. Szeged 1983. VIII.

¹⁵ Teljes címe: *De Societate jesu in Transilvania ab anno 1603 ad annum 1607*. Megtalálhatók két másolatban: Archivum Romanum Societatis Jesu Polonia 50. kódex és Austria 235. kódex. KESERŰ I/2. 1995. 348. sz. 500. o.

¹⁶ Vö. KESERŰ I/1. 1995. 192. sz. 262. o.

¹⁷ Részlet: Gyulafehérvár 1605.: A város megadta magát Bocskay hajdúinak. ... A plébánoson kívül egy általuk korábban megtérített férfi maradt itt. Ő azonban csak prédikálhatott, mivel nős volt. Később aztán ő is Gerendre ment. ... Bocskay elvette tőlük a fedetlen székesegyházat, s a kálvinistáknak adta. ... A plébánost eltávolították a plébánia épületéből. Ez annyira megrettent, hogy a várost is elhagyta volna, de erre nem volt lehetősége. Így aztán a kollégiumban lakott. Elfogták egy levelét, amelyben Argentinék írván az eretnekekre panaszkodott. Jacobus Litteratus azzal csendesítette le a vihart, hogy elhitette a tanáccsal: az eretnek kifejezés a heros szóból származik. Mivel az aranyért kutató katonák feldúlták a

1624. október 28-án Móry István jezsuita atya Kolozsmonostorról Muzio Vitelleschi rendfőnöknek Rómába címzett levelében azt írja, hogy Kolozsvár környékének a nemessége katolikus, a lelkipásztori teendők ellátása végett gyakran hívják őket a környék hat falujába. A kálvinisták fellépnek ugyan ellenük az országgyűlésen, de ennek ellenére Szini István jezsuita atyával együtt jól megvannak. Abban reménykednek, hogy ha Bethlen Gábor fejedelem a császár leányát feleségül¹⁸ veszi, akkor az a katolicizmus ügyét előreviszi. Ők a katolikus nemesek anyagi támogatásával élnek, jelenleg ketten vannak. Szini Gyulafehérváron tevékenykedik. Rajtuk kívül még mintegy öt katolikus pap van Erdélyben különböző nemesi udvarházakban. A paphiány miatt segítségre lenne szükségük. De egyelőre, legfeljebb arról lehet szó, hogy néhány világi papnak öltözött jezsuitát küldjenek segítség gyanánt.¹⁹

Szalina István²⁰ erdélyi vikárius 1638-as vizitációja alkalmával megállapította, hogy egy-egy plébánia és filiák éveken keresztül nélkülözték a lelkipásztort. Ilyenkor a szomszéd plébánosok és a szerzetesek teljesítettek szolgálatot. Ezekben az években hosszabb ideig pap nélkül volt Székelyudvarhely is. Az ott lakók állandóan ostromolták a missziófőnököt, hogy küldjön nekik *miséspapot*, különben prédikátort

székesegyházat, a kálvinisták nem tudták használni.... KESERŰ I/2. 1995. 348. sz. 500. o.

¹⁸ Károlyi Zsuzsanna halála után folytak tárgyalások Bethlen Gábor és II. Ferdinánd leánya esetleges házasságáról.

¹⁹ *Erdélyi és hódoltsági jezsuita missziók I/2. 1617–1625.* Szerk. KESERŰ Bálint. Szeged 1990. 312. sz. 427. o. (A továbbiakban: Keserű I/2. 1990.)

²⁰ Szalini (de Salinis) István OFM, szül. Turza (Bosznia), 1579. 1641–1652. jan. 9.: erdélyi vikárius (a pápa is kinevezi). Simándi c. pk. vikáriusa. Az első erdélyi ferences custos (1640–1643). Meghalt Mikháznál, 1652. jan. 9-én. FERENCZI Sándor: *A gyulafehérvári (erdélyi) főegyházmegye történeti papi névtára.* Budapest – Kolozsvár 2009. 409. (A továbbiakban: Ferenczi 2009)

fogadnak.²¹ Többen közülük már *át is álltak a kálvinizmusra...* Szalainai továbbá arról is beszámol, hogy Rákóczi György megtiltotta neki, hogy a szerzeteseket a plébániákra helyezze és megparancsolta, hogy minden szerzetest rendeljen vissza a kolostorba. A paphiányt súlyosbította a papság nagy részének alacsony tudományos színvonala és erkölcsi életének fogyatékosága. Katolikus középiskolák és papnevelők híján sok pap a plébánosok oldalán sajátította el hivatásának inkább csak gyakorlati ismereteit, és titokban valamely misszós püspöktől vette fel az egyházi rendet.²²

Az erdélyi katolikusok lelkipásztorokkal való ellátásáért fáradozott a Hitterjesztés Szent Kongregációja,²³ a Magyar-

²¹ Előfordult, hogy egyes egyházközségek vagy nemesek vándorpapokat, szónokokat fogadtak fel. Főleg a török hódoltság területéről vetődött Erdélybe egy-egy katolikus pap. Volt olyan katolikus nemes, aki katolikus pap híján protestáns szónokot tartott birtokán, de beszédét ellenőrizte. Vö. BIRÓ 1925. 47.

A kolozs megyei Jegenyén felfogadták az egeresi kálvinista lelkészt, *avval a céllal, hogy bizonyos napokon eljőve hozzájuk, jelentse nekik a következő ünnepnapokat és böjtöket; ő keresztelt, ő esketett, halottjaikat ő temette el, de sohasem engedték meg neki a prédikálást, vagy a képek érintését. Midőn azután egykor a megegyezéssel ellentétben az oltár lépcsőjére hágott és beszédet akart tartani, egy tekintélyesebb, Varga Boldizsár nevű paraszt így szólt hozzá: „Hallgass el, szállj le a lépcsőről és távozzál innen önként, mert akaratom ellen fogsz kimenni, tartsd meg a velünk kötött szerződést stb.” Így beszéli el ezeket az igen vallásos, feddhetetlen hitű férfiú, a mi egykori custodiánknak kiérdemesült atya: Kájoni János, akit az említett egyházban ugyanaz a más vallású lelkipásztor keresztelt meg. GYÖRFFI Pál: *Az erdélyi ferences custódia története*. Budapest 1989. 33. (A továbbiakban: Györffi 1989)*

²² GALLA Ferenc: *Ferences misszionáriusok Magyarországon: A királyságban és Erdélyben a 17–18. században*. Budapest – Róma 2005. 154.

²³ A Sacra Congregatio de Propaganda Fide (Hitterjesztés Szent Kongregációja) intézményét 1622. január 6-án, XV. Gergely pápa hozta létre. A katolikus hitterjesztés központi és legfőbb műve kettős feladatot kapott az alapító dokumentumok értelmében: az ortodoxokkal és a protestánsokkal létrehozandó egység, valamint a pogányok közötti misszió előmozdítása.

országi főpapok, és nem utolsósorban az erdélyi címzetes püspökök és vikáriusok, valamint a katolikus főurak.

Mindenikük igyekezett a maga eszközeivel segíteni. E szándéknak azonban határt szabtak az Erdélyben hatályban lévő országgyűlési határozatok, amelyeknek betartása állandó vita tárgyát képezte a katolikus és a protestáns rendek között.

A Hitterjesztés Szent Kongregációja Erdélyt missziós területként kezelte, ezért arra törekedett, hogy hithirdetőket küldjön ide, az újonnan alapított pápai egyetemeken ösztöndíjakat biztosított azoknak az ifjaknak, akik arra készültek, hogy papként Erdélyben fognak működni. Természetesen az erdélyi misszió számára anyagi háttérrel is biztosított. Itt jegyzem meg azt is, hogy az Erdélybe jövő hithirdetők nemcsak a szerzetesek közül kerültek ki. Főleg nem azok, akik innen mentek ki külföldre tanulni.

A Kongregáció rendszeresen értesült az erdélyi történésekről, az itteni paphiányról és annak orvoslási lehetőségeiről. Az általa összegyűjtött információk alapján megoldási javaslatokat fogalmazott meg mind a Szentszék, mind a hatáskörébe tartozók számára.

Az alábbi néhány dokumentum ezekre a megoldási kísérletekre vonatkozik:

1627. január 20., Belgrád: Alberto Rengjich szendrői püspök levelet írt a Hitterjesztés Szent Kongregációja bíborosainak, amelyben értesíti őket, hogy megkapta a Propaganda utasításait, miszerint a bécsi nunciussal és az esztergomi érsekkel egyetértve keressen módot arra, hogy

Alapvető célkitűzései közé tartozott a bennszülött papság képzése, a politikától és a kereskedelemtől való távoltartás, alkalmazkodás a helyi kultúrához. VIII. Orbán pápa 1626-ban az erdélyi egyházi ügyek intézését kivette a bécsi udvar fennhatósága alól: a Hitterjesztés Kongregációja alá helyezte Erdélyt, mint missziós területet. Vö. SÁVAI 1997. 38; 113.

néhány papot találjanak a Temesvár környéki és az erdélyi katolikusok számára, akik pap nélkül szenvednek.²⁴

A paphiány megoldását a Kongregáció választott püspököknek a Szentszék általi megerősítésében látja, akik az egyházmegyéjük részére papokat szentelhetnek.²⁵

Damokos Kázmér²⁶ obszerváns ferences szerzetes levele Francesco Ingolinak, a Kongregáció titkárának, 1640. június 16-án, Kassáról: Papokat kér, mert abból a kevés papból is, akik Erdélyben vannak, nemrégiben kettő kálvinistává lett, néhányan pedig meghaltak.... Sok plébánia üresen áll, így félok, hogy eretnek prédikátorok foglalják el őket. Kéri, hogy kapjanak felhatalmazást, hogy egy nap két helyen misézheszenek.²⁷

1654-ben pedig az alábbiakat írja Rómába a Kongregáció bíborosainak: *II. Rákóczi György erdélyi fejedelem üldözi és el akarja törölni Erdélyben a katolikus vallást, ezért a jezsuitákat teljesen kitiltotta Erdélyből, és megtiltotta, hogy az*

²⁴TÓTH István György: *Litterae missionarium de Hungaria et Transilvania (1572–1717) I–II.* (Bibliotheca Academiae Hungariae – Roma. Fontes 4) Roma – Budapest 2002. I. 239. (A továbbiakban: Tóth 2002. I–II.)

²⁵ A Kongregáció véleménye 1638. október 25-én: *Két, a Császár, mint Magyarország királya által kinevezett püspök, a pécsi és az erdélyi, folytonosan a megerősítésükért folyamodnak: igen fontos lenne fölszentelésük, mert egyházmegyéjük a török és az eretnekek uralma alatt áll, s fontos lenne, hogy papot szenteljenek, mivel igen nagy a paphiány, ami miatt a katolikus egyházból ezen a vidéken a lutheránusok és kálvinisták zsinagógáját csináltak, ugyanis kénytelenek beérni pusztán laikusokkal, akik keresztelnek, katekizálnak és esketnek.* SÁVAI 1997. 239.

²⁶ Damokos Kázmér-Mihály OFM, szül. Szováta, 1606. szept. 29. 1629: belépett a ferencrendbe. Erdélyi ferences custos 1654–1658 és 1662–1665 között. 1668-ban a pápa kinevezte Corona (in Graecia) c. pk-vé és erdélyi vicarius apostolicus-szá. Főleg Gyergyóalfaluban székelt. 1675–1678 között Gyergyóalfaluban plébános. 1674-ben egyházmegyei zsinatot tartott a csíksomlyói plébánia templomban. Meghalt Csíksomlyón, 1677. szept. 5-én. Vö. FERENCZI 2009. 225.

²⁷ TÓTH 2002. II. 1138.

előkelők a fiaikat Erdélyen kívüli iskolába küldjék. Nem engedi, hogy Erdélybe tudós papok jöjjenek, mert fél, hogy jezsuiták. Ugyanakkor a nős és ágyvast tartó katolikus papokat nagyon támogatja, tizenegy nős embert a bákói püspök pappá szentelt. III. Ferdinánd császár és János Kázmér lengyel király is figyelemzették, hogy ne üldözze a katolikusokat, de nem hallgat rájuk. A Hitterjesztés Szent Kongregációja írjon a francia királynak, akinek nagy szava van a portán, hogy isztambuli követe érje el a szultánnál és a vezíreknel, hogy az erdélyi fejedelem szüntesse be a katolikusok üldözését.²⁸

Ebben az évben Damokos Kázmérnak még van egy segélykérő és helyzetjelentő levele Róma részére: *Ha a pápa nem törődik az erdélyi és a moldvai katolikusokkal, ott a katolikus vallás elenyészik. Ennek okai: Alig van nőtlen pap. A nős papok azért, hogy II. Rákóczi György kegyét elnyerjék, megígérték, hogy a katolikusokat áttérítik kálvinistának. 2. Erdély címzetes püspöke nem jöhet be. 3. Senki sem mehet Magyarországra, hogy ott felszenteljék...*²⁹

Az 1671. június 15-i hitéleti jelentésében pedig, amelyet Rómába ugyancsak a Kongregáció részére küldött, beszámolt arról, hogy az udvarhelyi főesperesség 7500 lelket számlál: 6 papja és 9 licenciátusa van. Maroszáron 1 világi pap, 2 licenciátus és ferences szerzetesek szolgálnak. Kászonszéken 2 plébánia s két pap van.³⁰

A Hitterjesztés Szent Kongregációjával párhuzamosan az erdélyi katolikus főurak (katolikus rendek – Státus) az erdélyi országgyűlésben a protestáns rendekkel szemben kemény harcot vívtak a katolikusokat hátrányos helyzetbe hozó határozatok megszüntetése érdekében. S ugyanakkor kapcsolat-

²⁸ TÓTH István György: *Litterae missionarium de Hungaria et Transilvania (1572–1717) III–IV*. (Bibliotheca Academiae Hungariae – Roma. Fontes 4) Roma – Budapest 2005. III. 2027. (A továbbiakban: Tóth 2005. III–IV)

²⁹ TÓTH 2005. III. 2029.

³⁰ SÁVAI 1997. 244.

ban álltak a királyi Magyarország főpásztoraival is, akiktől papokat kértek.

A Bethlen Gábor erdélyi fejedelem halála utáni békésebb időt az erdélyi katolikus főurak igyekeztek a katolicizmus javára kihasználni. A Báthory István-féle meglátást és elvet vallották, hogy belsőleg kell segíteni a paphiányon. Az volt a szándékuk, hogy minél több papot hozzanak Erdélybe, ezért Pázmánytól kértek³¹ és kaptak megértő segítséget, bár maga a bíboros is folyton a paphiány miatt panaszkodott. Ennek ellenére két világi papot küldött, de ennél is fontosabb volt, hogy előrelátással a papnevelést akarta biztosítani. Pázmány intézkedett, hogy az erdélyi és székelyföldi papnövendékeket az általa alapított bécsi Pázmáneumba a felvételnél elsőbbségben részesítsék.³²

Főnemesek ajánlására a csíksomlyói ferences iskolából és a jezsuiták keze alól számos erdélyi fiú érkezett Magyarországra, hogy az egyháznak szentelje életét. Pázmány mellett Forró György és a választott erdélyi püspökök, Csíki István, Simándi István segítették a fiatalok tanulmányait. Ezeknek a fiataloknak a többsége, különösen a legtehetségesebbek azonban elvesztek Erdély számára, mivel a királyi Magyarország katolikus egyháza szintén paphiánnyal küzdött, a politikai és az anyagi feltételek is itt jobbak voltak, mint a szülőföldjükön.³³

Arról is tudunk, hogy Pázmány utódai is igyekeztek mérsékelni az erdélyi paphiányt. Miután 1653-ban a jezsuiták Erdély elhagyására kényszerültek Lippai György esztergomi

³¹ Kornis Zsigmond (Szinyérváralja, 1635. február 14.) egy alkalommal például negyven helyre kért papot Pázmány Pétertől. HORN Ildikó: *Az erdélyi katolikus elit Pázmány Péter korában*. 87. In: *Pázmány Péter és kora*. 81–92. Szerk. HARGITTAY Emil. Pilicsaba 2001. (A továbbiakban: Horn 2001.)

³² SÁVAI 1997. 44.

³³ Vö. HORN 2001. 87.

érsek levelet küldött a *megyepapként* Kolozsmonostoron maradt Szászfenesy Mihály jezsuita atyához, akire rábízta a kolozsmonostori egyházat és iskolát. Ebből a levélből megtudjuk, hogy az érsek a papneveldejéből Erdélybe papokat szándékozik küldeni, és nemsokára küldött is egyet, Kászoni Mártont. Tudjuk, hogy 1666-ban Szelepcsényi György akkori prímás Szárhegyi Mihály esztergomi egyházmegyés papot különös joghatósággal ruházta fel Erdély számára. *Feltehető tehát, hogy 1653 előtt is az esztergomi érsek gondoskodott Erdélyről, papokat szentelt, házassági perekben ítélt stb., bár ennek biztos nyomát forrásainkban nem találjuk.*³⁴

Mivel az erdélyi katolikusoknak nem volt papnevelőjük, a papság utánpótlását más országokból várták. Az idegenből jött katolikus papsággal szemben azonban a protestánsok bizalmatlanok voltak, mivel attól tartottak, hogy jezsuiták, erőszakosan léptek fel velük szemben. Ezt a katolikus rendek nem hagyhatták szó nélkül, 1675-ben szóvá is tették az országgyűlésen: *más vallású papok, mesterek, diákok szabadon jöhetnek be, a mieinket megfognak, börtönbe vetik, árulóknak, kémeknek nevezik.* A protestánsok azzal védekeztek, hogy egyes papoknál iratokat találtak, és ezért vigyáznak. S máskülönben ezeket a törvényeket a *régi pápista fejedelmek idejében hozták.*³⁵

A katolikus főurak nevében három főúr, Kovácsóczi, Toldalaghy és Bálintith, 1630-ban a bosnyák obszerváns ferences provinciához fordultak segítségért. Arra kérték a provinciát, hogy *a lelkek iránti szeretetből, küldjön Erdélybe kíséretű ferences papokat, akik legalább misézzenek és a jártasabbak latin gyónását meghallgassák.*³⁶

³⁴ BOCHKOR 1911. 152.

³⁵ Vö. BOROS Fortunát: *Az első erdélyi törvénykönyv és a katholicizmus.* Cluj-Kolozsvár 1930. 24.

³⁶ SÁVAI 1997. 44.

A török fennhatóság alól érkező szerzeteseket az erdélyi protestáns rendek valamint a fejedelmek tolerálták. Nem tekintették őket habsburg kémeknek, mint a jezsuitákat. Mivel a magyar nyelvet sem beszélték, nem tekintették őket a rekatolizáció *eszközeinek* sem.

Ugyanez a helyzet az 1660 után a Moldvából Erdélybe menekülő konventuális ferencesekkel is.³⁷

A szerzetesek nyelvismeretének hiánya miatt elégedetlenség is támadt az erdélyi katolikus körében. Ezért Jászkay János Norbert obszerváns ferences szerzetes, erdélyi misszionárius 1648-ban levélben fordult a Kongregációhoz: *Erdélyben igen nagy szükség van magyar szerzetesekre és tanult emberekre. Erdély valamennyi katolikusa, de különösen Kornis Zsigmond és Haller István nevében azzal fordul a Hitterjesztés Szent Kongregációjához, hogy tanult magyarokat küldjenek, mert a hasznot nem hajtó bosnyákokból nem kérnek.*³⁸

Az 1690-es erdélyi fordulat után, amikor Erdély újból habsburg uralom alá került, a katolikus egyház fellélegzett ugyan, de ez még nem jelentette a teljes vallásszabadságot. A fejedelmi korszakban kialakult *status quo*-t a protestáns rendek szerették volna továbbra is fenntartani, ezért az erdélyi püspöki széket egészen 1716-ig nem lehetett elfoglalni.

Ebben az időszakban az egyház mégis igyekezett *rendezni sorait*, ámbár a papság alacsony létszáma továbbra is problémát jelentett.

³⁷ A Magyarországon és Erdélyben a 17. században működött több mint negyven olasz konventuális ferences misszionárius közül háromról: Pietro de Sant Angelóról, Francesco Cosmi de Moglianról és Pietro Cima de Coneglianóról tudjuk, hogy valamelyest megtanultak magyarul, egy negyedikről pedig, feltételezhetően itt térítő Regiano di San Feliceről, bár nem írt erről, feltételezhetjük. (Ez utóbbi a Felvidék németek és szlovákok lakta részén élt és térített.) TÓTH István György: *Misszionáriusok a kora újkori Magyarországon*. Budapest 2007. 155. (A továbbiakban: Tóth 2007.)

³⁸ TÓTH 2005. III. 1652.

A *hatalomváltás* után két évre Erdélyben 42 plébános, köztük 8 jezsuita, három kolostorban pedig kb. 24 ferences pap volt, tudjuk meg Szebelébi Bertalan erdélyi vikárius leveléből, amelyet 1692. február 1-jén Kollonich Lipót bíborosnak, győri püspöknek címzett. A levélből azt is megtudjuk, hogy pap kellene, és Thököly pusztítása óta különösen szegény a nép.³⁹

1693. december 1-jén Boné Péter csíkszentgyörgyi és Haulicza Antal gajári születésű ifjak a pápához intézett kérvényükben azért kérték felvételüket a római Collégium Urbanumba, hogy idővel mint misszionáriusok visszatérhesenek *nagy paphiányban sínylődő hazájukba*. Ebben a kérésben az is szerepel, hogy Erdélyben 6 plébániának van egy plébánosa. Boné részére az esztergomi káptalan állított ki tanulmányai végzése céljából ajánlólevelet.⁴⁰

A vizsgált időszak plébániának és plébánosainak számáról két részletesebb beszámoló áll rendelkezésünkre. Nevezetesen Báthory Endre bíboros 1591-es és Szalainai István OFM erdélyi vikárius 1638-as Rómába küldött jelentései (1. táblázat).

1. táblázat. Plébániák és plébánosok száma: 1591, 1638. (Forrás: VESZELY 1860. I. 306–307; TÓTH 2002. II. 922–926).

Év	1591		1638	
	Plébániák	Plébánosok	Plébániák	Plébánosok
Csíkszék	17	13	17	14
Gyergyószék	4	1	4	3
Kászonszék	2	1	2	2
Háromszék	6	6	17	10
Marosszék	-	-	4	1
Udvarhelyszék	-	-	14	3
Összesen	29	21	58	33

³⁹ Vö. TÓTH 2005. IV. 2845.

⁴⁰ Vö. GALLA Ferenc: Magyar tárgyú pápai felhatalmazások, felmentések és kiváltságok a katolikus megújulás korából. Budapest 1947. 97.

A fenti táblázat alapján megállapíthatjuk, hogy a két évszám alatt szereplő adatok között Csík-, Gyergyó- és Kászonszék esetében nem mutatkozik lényeges eltérés. Háromszék, Marosszék és Udvarhelyszék számadatai között már lényeges különbségeket találunk. Véleményem szerint az eltérések abból adódnak, hogy Báthory bíboros tényszerűen nem ismerte az utóbbi plébániák helyzetét. Ez abból is látható, hogy Háromszékkel (pontosabban Kézdiszékkel kapcsolatban) a plébániák és a papok neveinek feltüntetése nélkül csupán ennyit ír: *In sede Kézdi sub Archidiacono sunt sex parochiae, sex parochi sat.*⁴¹

Maros-, és Udvarhelyszékkel kapcsolatosan pedig Györffy Pál azt írja, hogy az előbbiben két anyaegyház 6 faluval, az utóbbiban pedig 6 anyaegyház maradt meg a reformációt követően katolikusnak.⁴²

Szalinai István vikárius viszont személyesen látogatta végig a plébániákat. A látogatása alkalmával beszámolt az adott plébánián tapasztaltokról: a hívek számáról,⁴³ a plébánosok életviteléről stb. Meglepő, hogy egy szót sem ejt a katolicizmus megtartásában oly fontos szerepet betöltő licenciátusokról, akik felszentelés nélkül kereszteltek, eskettek, temettek... Nélkülük a katolikusok minden bizonnyal a közeli protestáns települések lelkészeit kérték volna fel egyházi szolgálatokra, ahogy erre volt már példa. Talán azért *mellőzte* őket, mert a licenciátusokat nem tekintette egyházi személyeknek. Az igazsághoz hozzátartozik az is, hogy a plébánosok

⁴¹ VESZELY 1860. I. 307.

⁴² GYÖRFFI 1989. 31.

⁴³ Összesen 9307 katolikus családfőt (házas férfit) talált a Székelyföldön. Ez azt jelenti, hogy a Székelyföld katolikusok lakta részében kb. 46.535-ön éltek. Vö. TÓTH 2007. 253.

mellett működő iskolamesterek és kántorok ugyancsak kimaradtak a beszámolójából.⁴⁴

Az 1556–1716 közötti időszakban 198 plébánosnak, akik az erdélyi egyházmegyében szolgáltak, sikerült a nevét és a szolgálati helyét megállapítani. Itt elsősorban világi papokról van szó. Természetesen előfordulhatott az is, hogy a szerzetest világi papként tüntetem fel vagy fordítva. Ez annál is inkább megtörténhetett, mivel még a 17. században is sok helyen az egyházmegyés papot is *páter* megszólítással illették, bár ezt többnyire szerzetespapok megszólítására használták. Meg azért is, mert a jezsuiták is a világi pap „áruhájában” teljesítettek szolgálatot Erdélyben a fejedelemség idején.

A további kutatások remélhetőleg újabb és újabb plébánosok neveit hozzák majd felszínre, hisz több olyan korabeli diák nevét ismerjük, akik a későbbiek során papok lettek, de szolgálati helyük számunkra még ismeretlen.

Az alábbi táblázat (2. táblázat) azokat a plébániákat tartalmazza, amelyeknek névszerint is ismert plébánosai voltak. Szám szerint is megjelölöm, három időintervallumra osztom a plébánián pasztoráló ismert papok számát.

2. táblázat. *A plébániák és névszerint is ismert világi papjaik száma 1556–1716 között*

(Forrás: TÓTH 2002. II. 922–926.; FERENCZI 2009.)

Sor sz.	Plébánia	1556–1600	1601–1690	1691–1716	Össz.
<i>Csikszék</i>					
1.	Csikdelne		3	1	4
2.	Csikmenaság		1		1
3.	Csikmindszent	1			1
4.	Csiknagyboldogasszony	1	3	2	6
5.	Csikrákos	1	3	2	6
6.	Csiksomlyó	1	4	1	6

⁴⁴ Vö. TÓTH 2007. 248.

7.	Csikszentgyörgy	1	4	3	8
8.	Csikszentimre		1		1
9.	Csikszentkirály			5	5
10.	Csikszentlélek		1	1	2
11.	Csikszentmárton	1	4	2	7
12.	Csikszentmihály	1	2		3
13.	Csikszentmiklós	1	2	2	5
14.	Csikszentsimon	2	1	2	5
15.	Csikszenttamás		3	4	7
16.	Kozmás	2	16	4	22
Kászonszék					
1.	Kászonújfalva		1	2	3
2.	Nagykászon		2	1	3
Gyergyószék					
1.	Ditró		1	1	2
2.	Gyergyóalfalu	1	5	1	7
3.	Gyergyószentmiklós	2	10	2	14
4.	Gyergyóújfalva		4	2	6
5.	Szárhegy		2	1	3
Háromszék					
1.	Altorja		9	1	10
2.	Barót		5	12	17
3.	Bodola		1		1
4.	Esztelnek		5		5
5.	Futásfalva		5		5
6.	Gelence		10	1	11
7.	Imecsfalva		1	1	2
8.	Kézdikővár		1		1
9.	Kézdimartonos		2		2
10.	Kézdiszárazpatak		1	1	2
11.	Kézdiszentkereszt		3	1	4
12.	Kézdiszentlélek		6	3	9
13.	Lemhény		10	2	12
14.	Ozsdola		3	1	4
15.	Petőfalva		1		1
16.	Szentkatolna		4	5	9
Udvarhelyszék					
1.	Korond			1	1
2.	Lövéte			3	3

3.	Oroszhegy		2		2
4.	Székelyszentlélek		1	3	4
5.	Székelyszenttamás	1	4	4	9
6.	Székelyudvarhely		5	3	8
7.	Szentegyházásfalu		2	1	3
8.	Vágás			3	3
9.	Zetelaka		2	2	4
Marosszék					
1.	Nyárádköszvényes		4	2	6
2.	Székelyhodos		6	3	9
Más					
1.	Borbánd (1716) ⁴⁵			1	1
2.	Gyulafehérvár		2	1	3
3.	Hátszeg (1716)			1	1
4.	Kisbács			1	1
5.	Kolozsvár			1	1
6.	Szászfenes			6	6
7.	Szőkefalva (1692)			1	1

A táblázat alapján megállapíthatjuk, hogy a vizsgált időszakban egy-egy plébániának időközben hány plébánosa volt. A számok nem a plébániai lelkipasztoráció folyamatoságáról árulkodnak. Tudjuk, hogy az adott korban a papot esetenként csak egy évre választották, amelynek következtében gyakori volt a plébánoscsere. Így előfordul az is, hogy ugyanannak a plébánosnak a neve több plébánián is szerepel. Vagy voltak olyan plébánosok is, akik egyszerre több plébániát is elláttak. Erre a legjobb példa a háromszéki Nagy Mózes pasztorációs tevékenysége. Ő ugyanis az 1674-ben történt hazatérte után plébánoskodott Esztelneken, Lemhányben, Nyújtódon és Bereckben. A négy falun kívül további 8, pap nélkül maradt egyházközséget is ellátott.⁴⁶

⁴⁵ A település neve utáni zárójelbe tett évszám azt jelöli, hogy ott az adott évtől kezdődően ismerjük a plébános nevét.

⁴⁶ Vö. VARGA Júlia: *A kolozsvári jezsuita gimnázium és akadémia hallgatósága 1641–1773 (1784)*. Budapest 2007. 24.

Az egyes plébánosoknak világi vagy szerzetesapként való feltüntetésének kérdése körül még sok a tisztázandó kérdés. Erre példaként említhetem azt a három, név szerint is ismert gyulafehérvári plébánost, akikről úgy tudjuk, hogy jezsuiták voltak.

1646-ban Gyulafehérváron Tusnádi Bálint volt a plébános. Ez kitűnik abból a megbízólevélből, amelyben egy kiskapusi földbirtokos a sárdi gazdaságának a felügyeletét reábizza.⁴⁷ 1651-ben Tusnádi neve már lemhényi plébánosként fordul elő.⁴⁸ 1657-ben Ruttkai Miklos,⁴⁹ 1693-ban pedig Baranyai László az itteni plébános.⁵⁰

Szilas Lászlónak a jezsuita plébánosokat felsoroló kimutatásában pedig egyiknek a neve sincs plébánosként feltüntetve.⁵¹ Lehetséges, hogy nem voltak hivatalosan kinevezett plébánosok, a plébániai teendőket pedig megbízás alapján végezték.

Az erdélyi világi papság létszámának alakulását vizsgálva, arra a következtetésre juthatunk, hogy az erdélyi fejedelmi hatalom katolikusokat sújtó, hátrányos helyzetbe hozó intézkedései ellenére sem tudta az itteni katolicizmust megszüntetni, a híveket pásztor nélkül hagyni. A papság létszáma a reformációt követő időszakról kezdődően, ha nem is ugrásszerűen, de állandóan emelkedett. S azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az *egyetemes egyház* a lehetőségekhez mérten nem hagyta magára az itteni papságot.

⁴⁷ Gyulafehérvári Érseki Levéltár, I. 1/g., 1. doboz.

⁴⁸ FERENCZI 2009. 435.

⁴⁹ 1657. december 26-án keltezett dokumnetumban: *Reverendus Pater Nicolaus Ruttkai Ecclesia Roman: Catholica Alben...Parochus*. Batthyaneum Dokumentációs Könyvtár Gyulafehérvár, X. doboz 28. sz.

⁵⁰ Gyulafehérváron házat vásárol. BEKE Antal: *Az erdélyi káptalan levéltára Gyulafehérvárt. II. füzet*. Budapest 1892. 912. sz.; 914. sz.

⁵¹ SZILAS 2005. 47.

Az egyháziak és a világiak összefogása az erdélyi katolicizmus megőrzése érdekében, a jelen és a jövő nemzedékek számára példaértékű.



Farmati Anna: Más régi ének. A XVII. századi katolikus népénekköltészet szövegtípusai és motívumrendszere. Verbum, Kolozsvár 2009

Templomi énekköltészetünk – minden történelmi egyházé – több évszázados (akár évezredes) kulturális és teológiai örökséget hordoz. Nemcsak dallamaik értékesek: szövegük sokkal inkább árulkodik az egyetemes keresztény kultúra és a XVI–XVII. században fellendülő anyanyelvű egyházi műveltség gazdagságáról. A katolikus énekköltészet különösképpen is képviseli ezt a folytonosságot a megújulás korában, ugyanakkor a népéneklés „inkulturációs képességét” is bizonyítja. Az első teljes és hivatalos gyűjtemények Kisdi Benedek, Szelepcsényi György, Szegedi Ferenc Lénárd, Kájoni János, Illyés István és más szerkesztők és mecénások hozzáértő munkája révén énekköltészetünk legjavát mentették át későbbi századok énekgyakorlatát is meghatározva. Mai énektárunk legszebb darabjai – dallamai és/vagy szövegei – ezek közül valók. Énekeinknek az egyetemes katolikus énekköltéssel való kapcsolatáról, műfaj- és motívumrendszeréről, lelkiség- és irodalomtörténeti jelentőségéről olvashatunk a kötetben.

264 oldal, puhafedele, B5

Ára: 20 lej

DR. TAMÁSI ZSOLT

**Az erdélyi egyházmegyes papság
radikálisabb reformtörekvéseinek háttére 1848/49-ben¹**

The radical clerical reform plans came forward in the Transylvanian bishopric in 1848-1849: They didn't represent an isolated phenomenon, but only reacted the changed circumstances, they favoured the church's self-defence discourses, they joined to the reforms formulated in bishoprics in Hungary. The more radical requests were grouped around inner proposals democratizing his function strengthening the church's national character in his bulk. So we do not present the full reform movement because of this, but we pay attention to the story of the draughting of the reforms being attached to these topics only. The objective analysis of proposals considered this scandalous one may make it possible that took shape in the literature let it be possible to correct a wrong picture.

Keywords: Minor order reforms, self-defence discourse, democratisation claim, national character

1848/49-ben az erdélyi római katolikus papság mélyreható reformcsomagot dolgozott ki. A reformelképzelések egyaránt tükrözték az egyházmegye reális pasztorációs igényeit, illetve leereagálták a magyarországi egyházmegyékben kibontakozó radikális alsópapsági követeléseket, miközben támogatták a felsőpapságnak a megváltozott helyzetben megfogalmazott önvédelmi diskurzusát is. Az 1848/49-es forradalom alatt szinte természetes, hogy minden felekezet átpolitizálódása megtörtént. Az egyházakat nem hagyta érintetlenül, belső életüket is beleértve a politikai változás és közhangulat. Az egyházon belüli reform ugyan jelentős mértékben kapcsolódik a politikai eseményekhez, mégsem annak egyenes következménye. A katolikus egyház esetében radikálisnak nevezhető alsópapsági reformmozgalom nem ekkor vette kezdetét, s nem is érhetett véget a forradalom és szabadságharc leverésével. A forradalmi események csak a konkrét megfogal-

¹ Készült a Bolyai János Ösztöndíj támogatásával.

mazás lehetőségét és keretét adták. A papság a korábban is élő vágyainak ad ekkor nagyon látványosan hangot. Nem nevezhetjük ezt hirtelen fellángolásnak, hiszen a kérések folyamatos megfogalmazása lehetővé tette, hogy ezek jelentős része gyakorlati megoldást nyert 1849 után, még ha csak több mint száz éves csúszással, a 2. vatikáni zsinat dokumentumainak életbe lépésével. Intenzitásukat tekintve két nagyon jól körülhatárolható időintervallumba tartoznak a legradikálisabb alsópapi követelések. Az első szakaszban a forradalom kezdetén, többnyire 1848 júniusáig kerülnek megfogalmazásra, a szabaddá vált sajtó segítségével terjesztve, illetve a püspöki engedéllyel vagy a nélkül tartott kerületi papi gyűlések keretében. A kérések többsége korábban élő vágyakat hozott felszínre, ezért is sikerült rövid idő alatt jelentős reformprogramot kidolgozni. A radikálisabb kérések zömében az egyház nemzeti jellegét erősítő, belső működését demokratiszáló és a papok életkörülményeit javító javaslatok körül csoportosultak.² A túl radikális követelésekkel szemben a püspöki kar részéről a legkézenfekvőbb megoldás az volt, hogy ezeknek a kért zsinati formát megadva, egy belső szűrővel kiküszöböljék a túlzónak tekintett kéréseket. A második szakaszban, 1849-ben a trónfosztást követően találkozunk gyökeres, esetenként már az egyház katolicizmusát is megkérdőjelező követelésekkel, illetve ezek gyakorlati életbe léptetésének megkísérlésével is. A papság tömeges részvétele az egyházi reformok kidolgozásában és sürgetésében 1848-ban sokkal általánosabb, mint 1849-ben. Ennek magyarázata az, hogy 1848-ban, a lelkesedés hangulatában mindenki tenni akart valamit a változás érdekében. Akik viszont a forradalmi események során a magyar szabadság ügye mellett elkötelezték magukat, tevékeny részt vállaltak a politikai eseményekben is,

² LAKATOS Andor – SARNYAI Csaba Máté (szerk.): *Válogatott dokumentumok a Kalocsai Érseki Levéltár 1848-1851 közötti anyagából* (Forráskiadvány). Kalocsa 2001. 49.

minek következtében igazukat nem egyházi, hanem politikai vonalon keresték. Ezért mondhatjuk, hogy a reformtörekvések közül az 1848-as megfogalmazások tükrözik inkább az alsópapság vágyait, az 1849-es követelések elszigeteltebb jelenséget képviselnek, s sokkal inkább a napi politikához kötődnek. Nem célunk azt bemutatni, hogy meddig ment el egy-egy követelés radikalizmusa, hanem sokkal inkább az általánosabban támogatott reformokat igyekszünk behatárolni. A bemutatás során a megváltozott körülmények vázolásával párhuzamosan a felsőpapsági védekezési mechanizmust igyekszünk rekonstruálni, rámutatva az egyes egyházmegyékben a reformtevékenység főbb vonulataira. Így válhat érthetőbbé az erdélyi egyházmegyei reformigény sajátossága s egyben kapcsolata a magyarországi papi reformprogramokkal.

1848 tavaszán és nyarán az alsópapság reformigénye és a felsőpapság egyházat védő önvédelmi diskurzusa formailag találkozott. A reformok életbe léptetését tekintve ugyanis az alsópapság tudatában volt, hogy radikális követeléseinek törvényes teret csak a zsinati jóváhagyás adhat, s a felsőpapság a pozsonyi törvénykezés után felismerte, hogy az elkövetkező országgyűlési tárgyalásokon követeléseinek csak akkor szerezhet érvényt, ha ténylegesen maga mögött tudja nem csak az alsópapság, hanem a hívek támogatását is. Ezért veszik tervbe már 1848 májusában egy nemzeti zsinat megtartását.

A felsőpapság által felvállalt katolikus önvédelmi diskurzust a pozsonyi törvénykezés indította be. A 3. tc. (püspökök kinevezése a felelős miniszter útján) elfogadása után a püspökök négy pontos memorandumban kérték az uralkodót, hogy vagy őrizze meg a kinevezési jogot, vagy visszaadva ezt az egyháznak biztosítsa a teljes belső autonómiát.³ Ez a kérés az alsópapság körében a demokratizáló reformok kibontakozá-

³ FOGARASY Mihály: „Átmeneti szabadság” – Emlékirat az 1847/8 országgyűlés alatt Pozsonyban tartott püspöki tanácskozmányokról. Egy résztvevőtől, Pesten 1848. Nyomtatott Trattner–Károlyi betűivel, 81.

sának biztosított hátteret. Az alsópapság részletes javaslatokat kezd kidolgozni arra vonatkozóan, hogy ki és kinek jelöli széküresedés esetén kinevezésre a püspök személyét. Ezekkel a demokratizáló kérésekkel szemben fejt ki Kunszt József esztergomi általános helynök, hogy az egyház autonómiáján nem a belső hatalomtól, hanem a külső befolyástól való függetlenséget kell érteni. A 13. tc. az egyházi tized eltörlését kimondva tartalmazta az ígéretet, hogy az így jövedelmet vesztett papság ellátásáról az állam gondoskodni fog. Ez reményt adott az alsópapságnak, hogy országosan egységes fizetékulcs szerint javíthassa megélhetési forrásait.⁴ Mivel nyilvánvaló volt, hogy az egyház az állam támogatását csak akkor veheti igénybe, ha a szükségletek fedezésére saját alapjai nem elegendők, a radikálisabb alsópapsági követelések javasolták, hogy az egyház minden anyagi jövedelmét adja át az államnak. Gyakori kérés volt az is, hogy a papság pontos kimutatást követelt az egyházmegye jövedelmeiről, alapjairól. A 20. tc. megfogalmazása során, amely a vallásfelekezetek teljes egyenlőségét mondta ki, miközben államvallási státusát elvesztette a katolikus egyház, időhiány miatt már nem tudta elérni, hogy ennek a helyzetnek megfelelő kérései tárgyalásra kerülhessenek az országgyűlésen. Az elnapolt javaslatok közt megfogalmazták, hogy a katolikus egyház alapítványairól szabadon kíván rendelkezni, akárcsak iskoláiról. Ugyanakkor kérték a szabad zsinattartás jogát, illetve, hogy az egyháznak a polgári hatalommal való viszonya kizárólag csak a törvény által kerüljön rendezésre, mint más felekezetek esetében. A törvénycikk szentesítése után a felsópapság Szcitovszky János pécsi püspök szövegezésével össze is állít egy petíciós formulát, amelynek a hívek általi összeíratásával igyekeztek az

⁴ Az alsópapság a forradalmi változásokat részben azért is támogatta, mert mint a leggyengébben fizetett réteg, minden változásban érdekelt volt, amely anyagi helyzetét javíthatta. ZAKAR Péter: „Egyedül Kossuth szava parancsolt...” *Katolikus papok feljegyzései az 1848/49-es szabadságharc eseményeiből*. Szeged 2001.

elnapolt kéréseknek érvényt szerezni a következő országgyűlésen.⁵ Ez a formula viszont már csak az alapítványok és az iskolák kérdését tartalmazta. A beinduló izgatások arra törekedtek, hogy a híveket visszatartsák az aláírástól, arra hivatkozva, hogy az egyház ezzel az eltörölt tizedet akarja visszaállítani, hiszen saját forrásokból – s eddig ide tartozott a tizedjövedelem is – szeretné rendezni egyházi és iskolai szükségleteit. Az alsópapság sem járult hozzá feltétlenül az ívek aláíratásához, mert egy részük úgy értékelte, hogy ha nem kerül az állam kezelésébe az anyagi forrás, akkor hiába reménykednek anyagi helyzetük javulásában. Ennek ellenére a legtöbb egyházmegyében megtörténik a petíciós ívek aláíratása, ugyanis ezek szétküldése párhuzamosan történt az esztergomi székes káptalan felhívásával, amelyben a közeljövőben tartandó nemzeti zsinatot javasolták megszervezni. A zsinat lehetősége reményeket váltott ki a papság körében, hogy a szükségesnek látott reformok megfogalmazására és életbe léptetésére sor kerülhet.

A kezdeti elképzelés szerint az 1848 szeptemberére tervezett, de végül elmaradt nemzeti zsinatot egyházmegyei zsinatok kellett volna, hogy megelőzzék,⁶ amelyek előkészítése az esperes kerületek rendszeres tanácskozásain történhetett meg. A különböző egyházmegyék készülődése a váci egyházmegye közvetett ráhatása alatt kezdődött el, az egyházmegyék

⁵ Gyulefehérvári Érseki és Főkáptalani Levéltár (= GYÉFKL) Fond: Püspöki Iratok (= PI.) – 389.d. 3.cs. 703/1848. – *Szcitovszky pécsi püspök körlevele az esperesekhez, 1848. Május 20. Átküldve Csiktusnádi Kovács Miklós erdélyi püspöknek is.*

⁶ Ezt konkrétan megfogalmazta a váci szentszék 1848. május 11-én közzétett felhívása, amelyben az egyházmegyéket kérték az egyházmegyei zsinatok megszervezésére, előkészületül az esztergomi káptalan által május 2-án kelt körlevélben ajánlott nemzeti zsinat megtartásához. Váci Püspöki és Káptalani Levéltár (= VPKL), Püspöki Hivatal Iratai. Egyházmegyei Zsinatok. 1848. május 11.

zsinati terveiket mind megküldték a váci egyházmegyének.⁷ A rozsnyói püspök, Bartakovics Adalbert május 11-én a káptalan és az alesperesek jelenlétében már megtartotta a tanácskozást. Szcitovszky János pécsi püspök május 14-én jelzi, hogy egyházmegyéjében zsinatot készül tartani. E levél jelentősége, hogy elsőként emeli ki, hogy a felveendő kérdések tárgysorát a papságtól várja.⁸ A váciak a pécsi példán fellelkesedve kérik a papságot, hogy a kerületi gyűléseken a zsinatba felveendő tárgyakról is tanácskozzanak, szem előtt tartva az egyházi szabályok szellemét, amely szerint *„a magyar Clerus mindig magán kezdette a reformot, és előbb az egyház belügyeiről rendelkezett, s csak ezeknek megszilárdítása után terjeszkedett külső oeconomijának tárgyalására”*. Május 18-án Lonovics József csanádi püspök közli az általa összehívandó zsinat tárgyait. Május 20-án az erdélyi püspök, Kovács Miklós is értesíti egyházmegyéjét a tervbe vett egyházmegyei zsinatról. A nemzeti zsinatra készülve a győri egyházmegyében a klérussal május 24-én közlik a tárgyalandó témák listáját, de ebben a körlevélben már szerepel, hogy a püspöki kar egységes tematikát dolgoz ki a nemzeti zsinatra.⁹ A székesfehérvári papság május 24-25-én tartja meg a papság tanácskozását, ennek

⁷ VPKL, Püspöki Hivatal Iratai. Egyházmegyei Zsinatok. 1848. Május 11-én a váci szentszék ugyanis megfogalmazta, hogy megkéri az összes megyés főpásztort és káptalani helyettest, hogy *„a jelen körülmények tekintetéből megyéikben kibocsátott, vagy kibocsátandó rendeleteiknek ezen egyházmegyei kormányal leendő közlése iránt megkerestetni rendeltettek.”* VPKL, Protocollum consistorialia. 1847-1849. 1848. május 11.

⁸ Szcitovszky ügyviteli szempontból ajánlja, hogy a tárgyalások, ha az egyház belső szerkezetét érintik, latin nyelvűek, ha világiakat is érintő kérdések, akkor magyar nyelvűek legyenek.

⁹ A nemzeti zsinat tervét üdvözölve megfogalmazzák, hogy *„édes reményeink csatlakoznak ezen, apostoli gyakorlat szentesítette, s törvényeink parancsolta egyházi gyülekezethez, mint a burjánzó mérges növények kiirtására legalkalmasb eszköz, a vallásosság erős támasza, az erényesség hatalmas emeltyűje, és a megváltozott viszonyoknak biztosb elvek szerinti elrendezőjéhez.”* Győri Egyházmegyei Levéltár (= EL Győr), Currentales 1847-1851. 684/1848.

nyomtatott jegyzőkönyvét¹⁰ elküldve a többi egyházmegyének is. A tematika elsősorban az egyházi vezetőség kinevezéséhez és a vagyoni kérdésekhez kapcsolódott.¹¹ Elvi kérdésként rögzítették, hogy semmilyen reformot sem óhajtanak bevezetni, amíg a püspöki székesedés tart. Szcitovszky János május 27-ről kelt levelében a megyei zsinatra javasolt pontjai közt megtaláljuk az iskolaügyet, az alsópapság ellátását, kegyúraságra vonatkozó kérdéseket. A váradi püspök, Bémer László május 31-én kelt levelében kifejti, hogy azért nem hív össze zsinatot, mert fontosabbnak látja Pesten védeni az egyház érdekeit a miniszternél. Nádasdy Ferenc kalocsai érsek június 15-én a tervezett köztanácskozásra kítűzött pontokról küld listát,¹² amelyekkel a Szcitovszky által már közzétett pontokat

¹⁰ OSZK, Kisnyomtatványtár. *Jegyzőkönyve a' székesfejevári megyebeli papság 1848-ki május 25-én és 26-án tartott tanácskozmányi ülésének.* Lejegyezte Pados János.; *Munkálata a' székesfejevári megyebeli papság által 1848-diki május 25-kén és 26-án tartott tanácskozmányi ülésekből kiküldött egyházi középponti választmánynak.*

¹¹ Ezekon kívül más téren is tesznek javaslatokat. Például részletes javaslatokat fogalmaznak meg a teológiai neveléssel kapcsolatban. Előbb a tantárgyakat rögzítették. Ezen belül nagyobb hangsúlyt adtak a biblikus tantárgyaknak és ezek segédtudományainak, a gyakorlati képzésnek. Kiemelték a dogmatika, morális, pasztorális, katekétikai oktatás jelentőségét. Az egyházjog terén az állami jogi ismereteket is fontosnak tartják. A rendes tanulmányok mellett opcionálisként bevezethetőnek javasolták az európai nyelvek, orvostan, zene oktatását is.

¹² A tervezett zsinat tárgyalási pontjai Nádasdy Ferenc kalocsai érsek javaslata szerint: papnevelési reform, anyagi ügyek (államtól az egyház visszakérüljenek az alapítványok), kegyúri rendszer, szerzetesek reformja. A javaslat 13 tárgyalási pontot tartalmaz (1. A papság tudományos készültségének fokozása esperes-kerületi könyvtárak felállításával és lelki életének tökéletesítése lelkigyakorlatokkal. 2. A breviárium elmondására vonatkozó parancs keresztülvitele. 3. Miért süllyedt annyira a papság tekintélye? 4. A plébános és káplán közti viszony rendezése. 5. A zsinati vizsgálat hogyan tartassék? 6. Az eladósodott papok megmentése. 7. A papság fizetése. A párbér és stóla fenntartandó-e a jövőben is? 8. A kegyúri jog újjászervezése. 9. Alakítandók-e katolikus egyesületek? 10. Mi a teendő a jó sajtó érdekében? 11. Vallásos nevelés az iskolában. 12. Istentisztelet és

kiegészíti a papnevelés, a papság lelki életének, a szerzetesrendek reformja, alapítványok saját kezelése, az egyesületi élet és az egyházi sajtó tematikával.

A szervezési sokszínűség miatt a váciak május 20-án az esztergomi káptalanhoz címzett levelükben kérik, hogy az egyformaság és az összetartás kedvéért az esztergomi káptalan közölje a zsinat összehívási és tartási módját.¹³ Kunszt József helynök meg is fogalmazza, hogy az egyházmegyei zsinatok csak olyan kérdéseket tárgyaljanak, amelyek a papság egyháziasságát, a hívek vallásosságát, illetve az egyháznak az államtól való függetlenségét támogatják, kiemelve, hogy amíg nincsenek az üres püspöki székek betöltve, zsinatokra se kerüljön sor.¹⁴

A nemzeti zsinat előkészítésének a részleteit a Pesten tartózkodó püspöki kar dolgozta ki. A magyar püspöki kar már június 3–5 között tartott tanácskozásán Eötvös József

szertartások. Ezek a pontok később még kiegészültek pl. az „elhunytak tömegének” (értsd: hagyatéka) kezelésének, javadalmak felosztásának, lelkészek kinevezésének, börtvi törvények esetleges módosításának kérdésével is.). Kéri, hogy más témákat ne vegyenek fel, s a zsinaton kivételesen megengedi, hogy kerületenként egy-egy káplán is megjelenhessen az esperesek, plébánosok (egy-egy kerületenként), kanonokok mellett. A javasolt pontok kapcsán a kerületek megfogalmazzák javaslaataikat, többnyire betartva, hogy csak a 13 pontról legyen szó. Az 1848. augusztus 31. és szeptember 1. között megtartott kalocsai egyházmegyei tanácskozmány tárgysorozata. In. LAKATOS – SARNYAI i.m. 59.

¹³ Levelükben kérik, hogy a tematika a szigorúan vett egyházi ügyek feletti intézkedés, a belső erő kifejtése legyen. Szükségesnek látják az egyház teljes szabadságát biztosítani, a Katolikus Institutumot (angol mintára) létrehozni, a sajtó és egyházi kiadványok támogatását megoldani. VPKL, Püspöki Hivatal Iratai. Egyházmegyei Zsinatok. 1848. május 20.

¹⁴ Kunszt József helynök ezeket az elveket a váci szentszék beadványára írt válaszában foglalta össze, A váciak beadványának előzménye, hogy itt elhangzott a javaslat, hogy a július 2-re összehívott országgyűlés előtt jó lenne egyházmegyei zsinatokat tartani, ami viszont Kunszt szerint azért is fölösleges, mert a katolikus klérus érdekeit a petíciók aláírásával lehet hatékonyabban védeni.

miniszterrel megállapodott, hogy célszerű lenne az esetleges felfordulások elkerülése miatt megyei zsinatokat és zártkörű megbeszéléseket is tartani.¹⁵ Ennek háttérében az állt, hogy a püspöki kar zsinati készülődéssel párhuzamosan az alsópapság sajátos reformprogramot képviselt, amely a sajtó segítségével hatást gyakorolt az alsópapság gyűléseire, s egyre nagyobb támogatottságot tudott maga mögött. A forradalmi kormány felhívásai az egyház vezetőihez folyamatosan a békés átalakulás támogatását kérték. Az egyházon belül bekövetkezhető felfordulás ilyen szempontból sem a kormánynak, sem a püspöki karnak nem lehetett érdeke. A budapesti papság 12 pontos beadványa¹⁶ kapcsán megfogalmazódott, hogy a sajtó felhasználása azt a látszatot kelti, mintha palotaharcok lennének az egyházon belül. A beadványban az aláírók az egyházon belüli demokratizáló javaslatok mellett síkra szálltak az anyanyelvi liturgia, a papság méltányos és arányos fizetése, a világi ruha viselése, a teljes papság bevonásával tartandó évenkénti zsinatolás mellett. Az esztergomi főkáptalan május 2-án kérte is, hogy az egyház jólétével kapcsolatosan ne csak egyesek nyilatkozzanak, hiszen a lehetséges korlátolt vagy hibás fölfogással az olvasóközönséget megzavarhatják.¹⁷ A sajtószabadság viszont lehetővé tette az egyre radikálisabb követelések megjelentetését. Jelentős sajtóvisszhangot váltott

¹⁵ LAKATOS – SARNYAI i.m. *Ferenc érseknek az Eötvös József vallás- és közoktatásügyi miniszterrel június 3-5. között tartott püspökkari találkozóról és az ez alkalomból folytatott püspökkari tanácskozásokról.* 10/a. Buda, 1848. június 1. Első jelentés.

¹⁶ OSZK, Kisznyomtatványtár. *Magyarország alrendű papságának üdvözlét az Urban! Buda-Pest összes lelkészei.*

¹⁷ Az esztergomi főkáptalan körlevele elítéli az ilyen jellegű megnyilatkozásokat: „*részint a hir- és már lapokban közölt sürgetéseik, részint, s ezt fájdalommal említjük, némely elégedetlenek ingerült és anyaszentegyházunk szelíd, béketűrő s a testvériséget mindenkor sértetlenül fönntartani törekvő szellemével (1. Kor. 1, 10.) homlokegyenest ellenkező fölszólalásaik is súlyosbitanak*” – GYÉFKL PI. – 389.d. 3.cs. 687/1848. – *Az esztergomi káptalani gyűlés határozata*, Esztergom, 1848. Május 2.

ki Szabó Richárd kiskundorozsmai káplán cölibátusról írt röpirata,¹⁸ aki a kérdés rendezését, amennyiben az egyházi zsinaton nem lehetne ezt megoldani, az államtól várta. Szerencspataki János röplapja¹⁹ radikalizmusával a budapesti papság 12 pontján is túlmutat. Az egyház javait teljesen az államnak adná, hogy abból biztosítsák a papság fizetését, a böjtölést mindenki saját belátására bízna, módosítaná a szentgyónást, megszüntetné a búcsújárásokat. Hét oldalt szán a szakáll, bajusz és világi ruha viseletének igazolására, 16 oldalt a cölibátus eltörlésére, s hosszan részletezi a szerzetesek feloszlatásának szükségességét is. A sajtó útján terjesztett nézetek ugyan hatással voltak az alsópapságra, de nem feltétlenül a papság általános véleményét tükrözték.²⁰ A sajtóban megjelenő követelések megfogalmazása általában ugyanis ott jelentkezett, ahol a szerző tudatában volt, hogy rendes egyházi gyűlésen véleményével magára, vagy legalább is alul maradna.²¹ Ebben az esetben a nagyobb nyilvánosságtól remélték a kérés támogatottságát.

A sajtóban propagált nézetekkel párhuzamosan az egyházmegyes papság sorra fogalmazta meg reformigényét a papi gyűléseken. Így például a csanádi és a váradi egyház-

¹⁸ OSZK, Kisnyomtatványtár. SZABÓ Richárd: *A coelibatus*, Szeged, nyomtatott Grün Jánosnál, 1848.

¹⁹ OSZK, Kisnyomtatványtár. SZERENCSPATAKI János: *Szózat az egyházi reform ügyében*. 1848.

²⁰ Esetenként a köztudatba rögzült ismertségük se állítható. A váci szentszéki ülésen például azért maradt el a váci egyházmegyes, cölibátus elleni röpiratáról elhíresült Szabó Richárd megbüntetése, mert a gyűlés résztvevői nem ismerték a röpirat tartalmát. VPKL, Protocollum consistorialia. 1847-1849, 1849. augusztus 26.

²¹ Szabó Richárd esetében például amikor radikalizmusa nem került elfogadásra, a katolikus egyházból, s egyben a papságból való kilépést választotta, áttérve reformátusnak, s publicistaként tevékenykedve tovább. ZAKAR Péter: *Szabó Richárd kiskundorozsmai segédlelkész 1848-49-ben*. In: DÖBÖR András – JANCSÁK Csaba – KISS Gábor Ferenc – NAGY Tamás – ZÓKAR Péter: *Katonák, papok, polgárok 1848/49-ben*. Szeged 1999.

megyében a püspökök által javasolt tárgyalási pontok kiegészítése miatt gyűltek össze az egyházmegyes papok, püspöki engedély nélkül.²² A kalocsai egyházmegyében a helynök felismerve ezt a helyzetet, kéri az espereseket, hogy vegyenek részt a gyűléseken, hogy gátat szabhassanak a liberális erőknél. A székesfehérvári papság maga igyekszik a törvényességet biztosítani azáltal, hogy látva a reformok terén a konszenzus hiányát, a javaslatok összegzésére egy központi bizottság kinevezését kéri. Az erdélyi egyházmegyében még május végén jelzi a gyergyói kerület, hogy a budapesti papság beadványát elfogadta, s más kerületekkel együtt kéri az egyházmegyei zsinat összehívását.²³ Miután a püspök megígéri, hogy erre sor fog kerülni, a zsinatra készülve tartják a kerületi gyűléseket, de nem csak a püspöki kar által javasolt pontokról tárgyalnak. Külön figyelmet érdemel a váci egyházmegyéből a turai gyűlés 1848 júniusából, ugyanis ennek elnökletét Horváth Mihály, a későbbi kinevezett csanádi püspök, majd vallás és közoktatási miniszter látta el. E gyűlésen a reformokat hármass csoportba osztották. Az első csoport (mindenki szabad döntésétől függő) a ruhára és a szakállra, a második (mielőbbi megoldását kérve) az egyházkormányzatra vonatkozott (pénzügyek nyilvánossága körlevelek által, alesperesek kerületekben történő választása, fegyelmi vétségek esküdtszéki tárgyalása), a harmadik csoportba olyan kérések kerültek, amelyeket a nemzeti zsinatnak kell megoldania (egyház és állam viszonya, főpapok demokratikus választása az egyházmegyei papság által, egyházi alapítványok ügye).²⁴ A kalocsai egyházmegyében a felső tiszai kerület a maga során megfogalmazta, hogy a hierarchia az elavult feudalizmusnak felel meg, az új polgári társadalomban alulról

²² Temesvári Püspöki Levéltár (= TPL) Protocol. Expedit et Exhibit Off. Dice.Csanad 1848. a 1 . Jan usque ult Dec., 1083-1084/1848.

²³ GYÉFKL PI. – 389.d. 11.cs. 821/1848. – Szamosújvár, 1848. május 24.: *Gajzágó Kristóf Belső Szolnoki esperes levele Kovács Miklós püspökhöz.*

²⁴ VPKL, Protocollum consistorialia. 1847-1849, 1849. június 14.

kell szilárdítani az egyházat. Attól azonban visszakoztak, hogy az egyház szerkezetét módosító javaslatokat tegyenek. A papi gyűléseken és a sajtóban megfogalmazott kérések érvényesítésére ugyanis – még ha túlmutattak, vagy ellenkeztek is a püspöki kar véleményével – az alsópapság a törvényes utat választja, Csicsáky József kalocsai szemináriumi tanár megfogalmazásában „*az indítványozás és a capacitatio*” útján. A legtöbb egyházmegyében az alsópapság követeléseit törvényesen akarta érvényesíteni, ezért sürgetik a különböző kerületek a tridenti zsinat szellemében az egyházmegyei zsinatok összehívását. Megfogalmazásaikban, akár a sajtó útján terjesztett egyéni követelésekben is állandóan visszatérő motívum, hogy a megváltozott viszonyok közepette, az egyház hitelveit tiszteletbe tartva óhajtának változásokat életbe léptetni. Még ha demokratizálóak is a kérések, nem óhajtának szembe kerülni a hatályos egyházi törvényekkel, hanem azok keretei közt törekednek a reformra. Esetenként már ekkor is előfordult viszont a nyílt szembefordulás az egyházi vezetőséggel. A váradi egyházmegye két kerülete espereseik vezetésével kényszeríteni próbálta a püspököt, hogy a szerintük jogtalanul kinevezett helynökét²⁵ távolítsa el. Céljuknak igyekeztek

²⁵ Salamon András esperes cinikus hangvétellű levelében tiltakozik Czambert kanonok vikáriusi kinevezése ellen (nem honi, hanem sohonnai embernek nevezve a nem váradi egyházmegyei kanonokot). Levelét a sárréti kerület nevében fogalmazza meg, a július 3-diki kerületi gyűlés után. A sárréti papság Nagyváradra augusztus 1-re tervezett a püspöki jóváhagyás mellőzésével gyűlést. A püspök címzés nélküli leveléből kiderül, hogy Salamon az általa küldött tárgyalási pontokat további 12-vel toldotta meg. Salamon helyett más alesperest nevez ki, Salamont 15 napon belüli bocsánatkérésre kötelezi. Kéri beküldeni a 12 pont kidolgozásának körülményeit, hogy az abban szerepet vállalókat azonnal meg lehessen fenyeíteni. (augusztus 2-vel datálva). A levélből kiderül, hogy a sárréti kerület május 25-én és június 9-én is tartott tanácskozást. Augusztus 3-án eltölt minden papot a Salamon által szervezendő gyűléseken való részvételtől. Salamonnal (körösi alesperes) párhuzamosan tisztségéből elmozdította Király Antalt (sárréti alesperes) is. Utóbbi a tárgyalások jegyzőkönyveit a debreceni nyomdában kiadta, s így köröztette. Bémer

megnyerni a többi kerület papságát. Bémer László püspök miután megtiltja papjainak, hogy engedélye nélkül tartott gyűléseken részt vegyenek, a két érintett esperest is megfosztja hivatalától. Pontosítja, hogy ha az érintettek fellebbeznének is a kalocsai érseki székhöz, s az igazat adna nekik, akkor sem adja vissza esperesi funkciójukat, mert a kinevezés és a lemondatás a megyéspüspök kizárólagos joga. A két esperes bocsánatkérése után is csak az egyiket, Király Antalt²⁶ helyezte vissza funkciójába.²⁷

László megyéspüspök a miniszterhez írt levelében (augusztus 6.) a szabálytalankodások előzményeként felsorolja, hogy az egyházmegyében különböző okok miatt az egyházi fegyelem terén régóta hiányok mutatkoznak. Külön problémaként jelzik, hogy a váradi teológián a görög katolikusokat is képzik, akik nővadászaton vannak, szentelés előtt, ami nyilvánvalóan rossz hatással van a cölibátusra készülő növendékekre: „...erkölcsi tekintetben is vélném megszüntetendőnek az én növendékeimnek a gör[ög] egy[esült] papnövendékekkel együtt létét, és pedig fontos okoknál fogva én ezt mindég ellenzettem, mert a gör[ög] egy[esült] ifjaknak mind születésük mind nevelésük, mind jövő élet állapotuk egész más, és különböző irányú a gör[ög] egy[esült] ifjak többnyire a legalsó osztálybéli szülőktől származván, a neveletlen szülőktől magok sem kapván jó nevelést a papnöveldembe behozván durva szokásokat, erkölcsöket, társas életbe lépve az én jobb születésű, jobb nevelésű növendékeimmel, szoros érintkezésnél fogva az enyimek beszívják amazoktól a mételyt a gör[ög] szert[artású] papnövendékek, mint jövő házasulandók, már a hittani pálya közepette, figyelmüket, gondoskodásokat, elméjüket, a leányokra is kiterjesztik, a városban kimenetelve alkalmat keresnek papnövendékeimet csintalan pajkosság hevében, kaczerkodás csapodárkodásra, és búja gerjedelmekre ingerlik, izgatják és így megrontják.” MOL. Mikrofilmtár. Szekción kívül. 795 mikrofilm.

²⁶ Király Antal elmozdítás orvoslása miatt a miniszterhez fordul augusztus 10-én. Ügyében a kerület papsága is levelet ír, ahol beszámolnak a május 23-án Debrecenben és a július 3-án Hosszúapályiban tartott gyűlésekről.

²⁷ A levélváltások teljes anyaga: MOL. Mikrofilmtár. Szekción kívül. 795. mikrofilm.; 844. Mikrofilm: Esztergomi primási levéltár. Hám János kinevezett primás egyházkormányzati iratai. Pótlások.; Kalocsai Főegyház-megyei Levéltár (= KFL), Kalocsai Érseki Hivatal. A. Egyházkormányzati iratok. Metropolica. Általános iratok. 14. cs. 1842-1954. Nagyváradai iratok.

Eötvös József és a püspöki kar miután felmérte, hogy felfordulás elkerülése miatt a kibontakozó reformmozgalomnak keretet szükséges biztosítani a zsinati készülés pontos szabályozásával, az első egyeztetésen a nemzeti zsinatra a következő témákat javasolták: prímási szék betöltése, petíció, egyházi javak államosítása, papnevelés költségei, kegyúri jog. Június 6-án a miniszterrel történő tanácskozás előtt a püspöki kar ezt kiegészíti a hitélet megreformálásával, az egyház függetlenségével az államtól, az alsópapság javadalmazásával, a katolikus sajtó támogatásával, a liturgikus rend szabályozásával és a klerikusok ruházatával. Június közepéig a magyar püspöki kar körlevelét megkapják az egyházmegyék a zsinati tanácskozásokról és a tárgyalandó pontokról is. A terv szerint ezek megvitatása után a javaslatokat a nemzeti zsinatra öt bizottság összesítette volna. Lonovics József egri érsek az egyházi autonómia, püspökségek és esperességek betöltése, az iskolaügy és az egyházi sajtóra vonatkozó pontokat, Zichy Domokos veszprémi püspök a liturgikus javaslatokat (vasár- és ünnepnapok, év végi hálaadás megtartása, elsőáldozás, böjti fegyelem, ájtatos társulatok, és búcsúk), Szcitovszky János pécsi püspök az anyagi kérdéseket (egyházi javadalmak elnyerése, plébániák felszereltsége, papi jövedelmek, kegyúri jogok és kötelességek), Rudnyánszky József beszercebányai püspök a szertartáskönyv reformjára (ezen belüli anyanyelviség), a főpapság végrendelkezésére, és a fölösleges, javadalommal nem járó egyházi címek megszüntetésére vonatkozó javaslatokat, míg Ocskay Antal kassai püspök a szerzetesi és világi papság fegyelmi kérdéseire és a papi lelkigyakorlatokra tett javaslatokat összegző bizottság vezetésével lett megbízva.

A tematika meghatározása után a püspöki kar a korábbi tervet feladva, már nem szorgalmazza a nemzeti zsinatot előkészítő egyházmegyei zsinatok megtartását, hiszen azok határozatai jogerősek lettek volna az adott egyházmegye számára. Ismerve az alsópapság követeléseit, az egyházmegyei zsinatok helyett csak egyszerű tanácskozásokra hívják össze a

papságot. A váradi egyházmegyében Bémer László püspök kezdettől azt képviselte, hogy a megyei zsinatra csak a nemzeti után kerülhessen sor, októberben. A győri²⁸ és a veszprémi püspök²⁹ kiemeli, hogy csak tanácskozás keretében, és csak a megjelölt tematikát engedi meg feldolgozni. Az egri egyházmegyében Lévay Sándor helynök előbb az egyházmegyei zsinatot helyezte kilátásba, de a kalocsaihoz³⁰ hasonlóan ezt tanácskozásra változtatta. Az egyházmegyei zsinatok megtartását kezdettől a leginkább szorgalmazó váci egyházmegyében a turai és a hódmezővásárhelyi radikális papi gyűlések után

²⁸ Az augusztus 22-24-én megtartott tanácskozáson – jegyzőkönyvét ki is nyomtatták – a püspöki kar által megküldött pontokról tanácskoztak csupán. Rámutattak, hogy az egyházat veszélyeztető új körülményeknek szükséges gátat szabni, s üdvözlik a püspökök eljárását, amellyel a soron következő tanácskozásoknak egységes irányt akartak biztosítani, illetve a vallásügyi törvények nyomán megszerezni azokat a kedvezményeket, amelyeket a más vallásúak birtokoltak. MOL, Mikrofilmtár. 846. mikrofilm: *Jegyzőkönyve a győri püspökmegyebeli Clerus, 1848-ik évi Kisasszonyhó 22, 23, és 24-ik napjain tartott, tanácskozmányának.*

²⁹ Zichy Domonkos megyéspüspök elutasította a reformokat, ezért amikor a papság nyomásának engedve 1848. június 6-7-re meghirdette az egyházmegyei tanácskozás összehívását (elhalasztva június 14-15-re), leszögezte, hogy azon csak az általa is elfogadott témákról folyhat tárgyalás, s a káplánok csak tanácskozási joggal vehetnek részt rajta. A június 17-én kezdődött tárgyalások első napján a négy pontos petíció tárgyalására került sor. Másnap a katolikus egylet és a katolikus sajtó kérdése került sorra. A köztanácskozmányon a püspök bejelenti, hogy lesz nemzeti zsinat, de a papság hiába kéri, hogy azt megelőzően legyen egyházmegyei zsinat is, erre csak a nemzeti zsinat után kerítene sort. Előkészületül a kerületi gyűléseken kéri tárgyalni a zsinat pontokat, s kiválasztani egy-egy plébánost, vagy ha szükséges, egy-egy káplánt, aki a megyei tanácskozmányon a kerületi óhajokat képviselheti. A kinevezendő választmány csak azokat az óhajokat fogja összesíteni, amelyek tematikája egybeesik a püspökök által meghirdetett zsinati pontokkal. Ezt a választmányi munkát újra csak kézhez kapná a papság, hogy a kerületi gyűléseken ezekről tanácskozzon. Az elkészült választmányi munkálat szétküldésére június 26-án került sor, a megyei tanácskozást szeptember 12-re hirdeti meg. Veszprémi Érseki és Főkáptalani Levéltár (= VÉL), Protocollum exhibitorum, 1848. június 17.

³⁰ LAKATOS – SARNYAI i.m. 50.

megfogalmazzák, hogy itt is csak megyei tanácskozás lesz. Erdélyben Kovács Miklós püspök miután május 20-án bejelent, hogy lesz egyházmegyei zsinat, július elején beleegyeznek, hogy a 25 pontra kiegészített püspökkari listának azon pontjairól is tanácskozzanak, amelyek csak a nemzeti zsinatra voltak javasolva, azt sem zárva ki, hogy az egyházmegye szükségleteinek megfelelően más kérdések is sorra kerülhetnek.³¹ Ezt követően itt kivételesen meg is tartják az egyházmegyei zsinatot.

A megtartott tanácskozásokon a püspöki kar által javasolt pontok kapcsán megfogalmazták időszerű meglátásait a résztvevők, de a lehetőségekhez mérten igyekeztek bevinni a tárgyalásokba az alsópapság programját is. A böjti fegyelem szerepelt az alsópapság, de a püspöki kar reformcsomagjában is. A legtöbb tanácskozás az enyhítés különböző formáit javasolta. Többnyire a nagyböjti időszakot leszámítva a pénteki, esetleg a szombati hústilalmat tartották volna csak meg. A székesfehérvári papság a kérdést a nemzeti zsinatra bízta, a veszprémi papság csak annyit javasolt, hogy kevesebb böjti napon nagyobb szigorot alkalmazzanak.³² Erdélyben az enyhítés különböző módozatai mellett két kerület képviselői kérték, hogy a böjtöt bízzák a hívek lelkiismeretére. Mivel itt zsinatra került sor, a püspök jelezte, hogy ebben a kérdésben csak a kérelmi megfogalmazást használva tegyenek javaslatot. A böjti fegyelem kérdéskörében egyébként a nemzeti zsinatnak sem lett volna joga egyetemes egyházi törvényt megváltoztatni. A papság fizetésének rendezését a püspöki kar is bevette a javasolt tárgyalási pontok közé. A tanácskozások hosszas változatokat dolgoztak ki az arányos és igazságos bérezésre, viszont egyértelműen a felsőpapság szempontja érvényesült

³¹ GYÉFKL. Pl. – 389.d. 4.cs. 707/1848: *A gyulafehérvári káptalan és tanárok részvételével tartott egyházi tanácskozás jegyzőkönyve, Gyulafehérvár, 1848. május 20.*

³² VÉL, Protocollum exhibitorum, 1848. szeptember 12.

abban, hogy általános konszenzussal az egyházi vagyonnak egyházi kézen való maradását megerősítik a résztvevők.

A demokratizáló javaslatok terén már nyilvánvalóbb volt az alsópapság újítási szándéka. A májusban megtartott székesfehérvári tanácskozáson a püspöki szék betöltésénél a papságra bíznák a javaslatot, amire részletes, szavazócédulás módszert is kidolgoztak. Az esperesek esetében a püspöknek csak a megerősítés jogát hagynák meg, a választást a kerületre bíznák. Elképzelésük hatással volt a később sorra kerülő egyházmegyei tanácskozásokra, ahol általában valamilyen formában a papság részvételét sürgetik a püspök jelölésébe, többnyire fenntartva az uralkodó kinevezési jogát a javasolt három jelölt közül. Veszprémben³³ és Erdélyben a jelölésbe valamilyen formában, korlátoltan a világiak részvételét is javasolták. Az esperesek esetében a legtöbb javaslat a kerület általi választást kérte, a püspöknek csak a megerősítés jogát tartva fenn. A kanonokok kinevezésénél kevésbé csorbították volna a püspök szabad kinevezési jogát, a hangsúly inkább arra került, hogy az egyházmegye papságával egyetértésben gyakorolja a püspök a kinevezési jogot. A tanácskozásokra be nem engedett papság utólag fogalmazza meg, már radikálisabb formában a demokratizáló törekvéseit. Például Sörös Imre kalocsai érseki könyvtáros és Csicsáky Lajos szemináriumi tanár is Nádasdy számonkérő leveleire válaszolva kitanak amellet, hogy a papság a felszentelés révén részesült a kormányzási hatalomban, tehát a megyei zsinaton szavazattöbbséggel joguk van döntést hozni, akár a püspöki akarattal szemben. Ez nem sérti megfogalmazásukban a püspök kormányzási jogát. Megközelítésük nem jelent elszigetelt jelenséget, Erdélyben az egyházmegyei zsinat kezdetén az egyik résztvevő megkérdezte a püspököt, hogy olyan zsinat

³³ A javaslat szövege: a „*püspök kinevezésére az uralkodónak három jelöltet terjesszen fel a megye papsága, a világiaknak is mérsékelt befolyást engedve a jelölésbe*”. VÉL, Protocollum exhibitorum, 1848. szeptember 12.

veszi-e kezdetét, amelyen szavazattöbbséggel lehet döntést hozni.³⁴ Nádasdy Ferenc kalocsai érsek, amikor megkapta az erdélyi zsinat jegyzőkönyvét, ezért is kérdez rá Kovács Miklós püspökre, hogy érvényesült-e a szavazattöbbség, ugyanis ez esetben érvénytelen lenne a döntés.³⁵ A későbbiekben, 1849-ből a megfogalmazott demokratizáló kérések tényleges érvényesítésére is van konkrét példa. A váci egyházmegye papság 1849 júniusában a ceglédi konventikulumon³⁶ a káptalani jogkörhöz tartozó püspöki helynök választását saját maga gyakorolta, amikor az ősegyházi modellt, a persbytérium választási jogát felelevenítve Bobory Károlyt megválasztja ideiglenes kormányzóknak,³⁷ tőle remélve, hogy a forradalmi kormányt támogató intézkedéseket bevezetését. Eljárásuknak a jogosságában³⁸ maguk is kételkedtek, ezért akarják kieszközölni Horváth Mihálynál, hogy az egyházmegye a püspökét szabadon választhassa. A demokratikus választás jelen esetben nem jelentett többet, mint a püspöki helynök választásának jogát a káptalanról átruházni az egyházmegye papságára. A mégis radikálisnak mondható – s a forradalom bukása után

³⁴ GYÉFKL Fond: Egyházmegyei Zsinatok (= EZs,) d. I. 1/e. 1085/1848. *Az erdélyi egyházmegyei zsinat jegyzőkönyve*. Első ülés, 4. pont.

³⁵ GYÉFKL PI – 389.d. 3.cs. 1357/1848. – *Nádasdy Ferenc kalocsai érsek levele Kovács Miklós erdélyi püspökhöz*. Kalocsa, 1848. Szent Mihály hó 25.

³⁶ VPKL, Converticum Cegladiense, 1849.

³⁷ Szarvas Ferenc prépost helyett.

³⁸ A gyűlést összehívó körlevélben Bobory kiemelte, hogy nem terveznek semmi törvény vagy rendellenes dolgot, hanem azon „*egyedül az egyház java és dísze párosulva igaz hazafiusággal*” lesz a napirendi pont – derül ki a szentszéknek a gyűlést engedélyező leiratából, ahol ugyanakkor kiemelik, hogy „*az összejövetelnek politikai tekintetből lehető következményeiért a felelősség Ön vállait terhelhelendi.*” – VPKL, Converticum Cegladiense, 1849. Szentszéki leirat Lukács Imre alesperes és nógrádi plébános, Bobory Károly ceglédi plébánosoknak a váci szentszék 1849. június 16-i üléséből. Lukács Imrének egyébként azt is megírják, hogy a Bobory által összehívott gyűlésen nem köteles részt venni. – VPKL, Protocollum consistorialia. 1847-1849, 1849. június 16.

egyházfegyelmi úton számon is kért, szkizmatikusnak nevezett – döntés háttere nem annyira az ilyen jellegű döntésre való feljogosultság tudata volt, hanem a politikai igény a forradalmi kormánnyal való együttműködésre.³⁹ Amikor ugyanis a káptalan a maga részéről Mericzay Antal személyében szintén a forradalmat támogató helynököt választ, sem Bobory Károly, sem megválasztói nem ragaszkodnak a ceglédi választás érvényesítéséhez. Erdélyben a gyulafehérvári várba az ostromzár miatt elszigetelődött püspök 1849 májusában kénytelen volt helyettest kinevezni, akinek forradalmat támogató utasításait a székely kerületek ugyan végrehajtják, de egyben megfogalmazták, hogy kinevezését mégse fogadják el törvényesnek, mert ez ellenkezik az 1848-ban megtartott egyházmegyei zsinat határozataival.⁴⁰ Pedig a helynök zsinati megválasztására csak az előkészítő esperes kerületi gyűléseken hangzottak el javaslatok, magán a zsinaton ez nem került terítékre. A székely kerületek viszont a zsinati javaslataikat önkényesen életbe léptették. Az udvarhelyi esperest, Rajmund Jánost még 1848-ban leváltották püspöki engedély nélkül, s helyébe a forradalmat lelkesen támogató kerületi jegyzőt emelték. A marosvásárhelyi kerület papsága ezen a példán felbuzdulva egy másik kerületnek, a szebeninek esperesét tervezi 1849 júniusában „*elcsapni*”.⁴¹

³⁹ A káptalant ért vád alapja az volt, hogy Hám János 1849. január 12-én elrendelte a császári proklamáció felolvasását Ferdinánd lemondásáról és Ferenc József hatalomátvételéről. Hám utasításáról a káptalan január 17-én értesülve, néhány napi gondolkodás után, január 22-én a köröztetés mellett dönt. – VPKL, Protocollum consistorialia. 1847-1849, 1949. január 22.

⁴⁰ GYÉFKL PI. – 394.d. 11.cs. 633/1849: Udvarhely, 1849. június 11.: *Az udvarhelyszéki esperesi kerület papság közgyűlésének jegyzőkönyve.*

⁴¹ GYÉFKL Fond: Személyi Hagyaték. Kovács Miklós püspök. *Zerich Tivadar levele a püspökhöz* (Brassói Lap 17. szám, június 11, 1849. – *kijegyzetelve megküldi a püspöknek Zerich Tivadar*); GYÉFKL PI. – 389.d. 11.cs. 1010/1848: Marosvásárhely, 1848. augusztus 12.: *Marosi kerület beadványa.*

Szintén az alsópapsági reformtörekvéseknek igyekeztek érvényt szerezni az 1848-as tanácskozásokon résztvevők, amikor a tárgyalási pontok közé beviszik a szakáll, bajusz és a világi ruha viseletének problémáját. A kérekcsoomag az egyház nemzeti jellegét erősítő javaslatokhoz tartozik. A forradalmi elkötelezettség külső jeleként értékelték úgy a papok, mint a későbbiekben a megtorlás kezdetén az osztrákok is. Erdélyben azáltal is hangsúlyozódik a külső megjelenés nemzeti jellege, hogy a székelyföldi papság a világi ruha mellett nemzeti színű kollárét is viselt.⁴² Ennek ellenére nem kifejezetten a forradalmi hangulat magyarázza a kérdés megjelenését, legfeljebb csak kiéleződését. Bémer László váradi püspök a forradalom leverése utáni körlevelében visszautal a világi ruhát tiltó rendeletére 1843-ból, amelyet elsősorban a forradalom ideje alatt nem tartottak be.⁴³ A püspöki megrovást kapó papság több alkalommal is megfogalmazta, hogy ezen a téren egy idő óta nagyobb engedékenységet mutattak az egyházi előljárók, s így lassan általános gyakorlattá vált. Az 1848-as tanácskozásokon az alsópapság folyamatosan kérte az engedélyezést, de a felsópapság által vezetett tanácskozásokon jóváhagyásra nem került sor. Az is igaz, hogy a kemény tiltások csak az osztrák megszállás árnyékában fogalmazódtak majd meg.

A cölibátus kevés egyházmegyei tanácskozáson kerülhetett terítékre. Itt jobban érződött, hogy a nemzeti zsinatot előkészítő tanácskozások során az elnökletet ellátó püspökök, illetve helynökök igyekeznek gátat szabni a radikális indítványoknak. Kivételnek tekinthető a székesfehérvári 1848. május

⁴² OSZK, Mikrofilmtár: FM 3999. SZENTKATOLNAI Bakk Endre: *Az erdélyi r. kath. Világi és szerzetes papság az 1848-49-iki szabadságharc alatt*, In Történelmi lapok, 1902. augusztus 19-1903. január, 43.

⁴³ OSZK, Kisnyomtatványtár. *Bezdédi és Kis-Bákai báró Bémer László, Isten irgalmából és az apostoli szent szék kegyelméből, nagyváradi deák szertartású megyés püspök, Krisztusban nekünk kedves tisztelendő rokonink...*, 1848.

végi tanácskozás, amely megtartásakor még nem érvényesülhetett a püspöki kar egységes álláspontja. Itt a cölibátus kapcsán, ha nem is a teljes eltörlését, de legalább csak evangéliumi tanácsként való kezelését javasolták. Ugyancsak kivételnek számít az erdélyi egyházmegyei zsinat, ahol a jelenlevők a papi fegyelem tárgyalásánál a püspöki figyelmeztetés ellenére többségi szavazattal határozottan kérték, hogy „*a papi nőtlenség a maga útján töröltessék el*”.⁴⁴ Eredetileg, az előkészítő esperes kerületi jegyzőkönyvek szerint csak egy kerület⁴⁵ javasolta a feltétlen eltörlést, öt kerületben evangéliumi tanácsként javasolták csak megtartani, hét kerület pedig a kérdést nem is szerepeltette. Nyilvánvaló volt ugyanis, hogy a kérdésben döntést hozni nem csak az egyházmegyei, de a nemzeti zsinatnak sincs joga. Ha leszámítjuk azokat az eseteket, amikor a legradikálisabb indítványozók országszerte ezt a fegyelmi szabályt megszegve elhagyták a papságot, azt is figyelembe kell venni, hogy a magyar papság véleménye a kérdésben megosztott volt. Márkus Lajos hajósi plébános például megjegyzi, hogy saját magáért ugyan jót áll, de halála óráján is a cölibátus ellen szavazna,⁴⁶ miközben a pápakovácsi plébános, Vidovics Ágoston a naplójába azt jegyzi fel, hogy ha a cölibátust eltörlőlnék, a katolikus papság helyét akár át is vehetnék az evangélikus prédikátorok.⁴⁷

⁴⁴ GYÉFKL EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *Vélemény azon zsinati tárgyakról, melyekről készítendő megyezsinati munkálat kassai nagyméltóságú püspök Úrnak leszen beküldendő.*

⁴⁵ A szebeni és a fogarasi. GYÉFKL PI. – 389.d. 11.cs. 1010/1848: Brassó, 1848. július 20.: Erzsébetváros, 1848. augusztus 9.: *Erzsébetvárosi kerület beadványa.*

⁴⁶ Hajós, 1848. július 20. Márkus Lajos hajósi plébános véleménye a nemzeti zsinat tárgysorozatával kapcsolatban. In. LAKATOS – SARNYAI i.m. 77.

⁴⁷ *Vidovics Ágoston pápakovácsi plébános naplója az 1848-49-es eseményekről. Részlet a pápakovácsi római katolikus plébánia historia domusából.* Sajtó alá rendezte Varju Dezső., 1997.

Amikor Horváth Mihály kinevezett csanádi püspök, vallás és közoktatási miniszter 1849. június elején augusztusra nemzeti zsinatot⁴⁸ hirdet meg – amelyben a független magyar polgári államban óhajtotta a független magyar katolikus egyház autonómiáját kidolgozni – az elnapolt alsópapsági reformok újra előtérben kerültek.⁴⁹ Ilyen hangulatban követeli a marosvásárhelyi júniusi papi gyűlés a cölibátus feltétel nélküli eltörlést, megtoldva ezt azokkal a reformjavaslatokkal, amelyeket ugyan tárgyalt az erdélyi egyházmegyei zsinat, de amelyek az elmaradt nemzeti zsinat miatt nem kerülhettek megoldásra. Ezért szerepeltetik követeléseik közt az anyanyelvi liturgiát, a szerzetesek egybeolvasztását a világi papsággal, az arányos fizetéskulcsot, az egyházi lapot, a papneveldei reformot, a házassági akadályok enyhítését, a püspök körüli személyzetnek zsinati megválasztását. Szintén e tervezett zsinathoz adta ki valószínűleg hozzászólásként Mujszer József veszprémi egyházmegyei, barcsi plébános, országgyűlési képviselő brosúráját, amely az egyik leggazdagabb tárháza a radikális követeléseknek.⁵⁰ Mujszer miközben megfogalmazza Róma kritikáját, a pápasággal való kapcsolatra nem tér ki, így nem megállapítható, hogy támogatta-e volna a teljesen

⁴⁸ Az augusztusra tervezett nemzeti zsinat célja, a Közlönyben június 15-én közzétett Vallás és Közoktatási Minisztérium 161. szám alatti rendelete szerint a „*magyar kath[olikus] egyháznak a szabadság alapján történendő újjászületésére, s mind az álladalom iránti viszonyainak, mind belkormány szabályozására módot és alkalmat nyújtani, s az egyháznak az álladalom irányában szabályozandó viszonyait törvény által is biztosítani kívánván, ezen ügyek elismerésére ffolyó] é[v] aug[usztus] 20. napján Pesten oly közgyűlés fog tartatni, melynek tagjai az összes magyar kath[olikus] egyházat képviseljék.*” VPKL, Protocollum consistorialia. 1847-1849, 1849. június 30.

⁴⁹ Június 22-én a Közlönyben 635 száma alatti rendelet előírta az egyházmegyéknek, hogy terjesszék be az 1848-ban tartott tanácskozások vagy zsinatok jegyzőkönyveit.

⁵⁰ Mujszer József : A gyámság alól felszabadult katolika egyház teendője Magyarországon, 1849. Ismerteti: FAZEKAS Csaba: *Ismeretlen egyházpolitikai röpirat 1849-ből.* In: Magyar Könyvszemle, 2001. 4. sz. 454–466.

független magyar egyház létrehozását. Követeléseiben megismétli a korábban megfogalmazódott alsópapsági reformokat, érvel a cölibátus ellen, a polgári ruha és szakállvisélet,⁵¹ a liturgia anyanyelvűsége mellett. Demokratizáló javaslataival odáig megy, hogy a papokat a hívek válasszák meg, akik köteleznék magukat a pap eltartására. A hierarchia szerepét teljesen mellőzné, csak a nepotizmus elkerülésére ügyelne. A káptalan feladatát a kerületi esperesekre bízna, a püspököt zsinatilag választatná meg a kerületek 2–2 klerikus és laikus képviselőjével. Kérései helyenként már katolicizmusát kérdőjelezi meg. A papságból való szabad kilépés javasolásával nem fogadja el a szentség eltörölhetetlen jellegét, a bűnt nem enyhíteni akarja, hanem létjogosultságát kérdőjelezi meg, s szerinte az Egyházat az állam csak, mint filozófiai irányzatot, vagy mint bármely társadalmi egyesületet, vagy kereskedelmi társulatot kellene csupán, hogy kezelje. Radikalizmusa nyilvánvalósága viszont nem tükrözte az alsópapság véleményét, hiszen ő maga fogalmazta meg, hogy 1848-ban azért nem csatlakozott egyetlen alsópapsági mozgalomhoz sem, mert egyiket sem találta elég radikálisnak. Ezért is állítható, hogy az 1849-ben megfogalmazott, nagyon radikális követelések nem feltétlenül a papság követeléseit foglalták össze, hanem egyre gazdagabb tárházát jelentették az időközben megfogalmazódó reformkéréseknek. Képletesen fogalmazva: a tartalomjegyzék bővült ugyan, de ez nem jelentette a támogatottság növekedését is.

Tekintve, hogy Horváth Mihály a tervezett nemzeti zsinata elővetítette annak a lehetőségét, hogy kimondják a magyar katolikus egyház teljes függetlenségét, Róma ezt az anglikán szakadáshoz hasonlóan minősítve egyértelműen elítélte mindazt, ami hozzájárulhatott volna ehhez a zsinat-

⁵¹ Stílusát érzékelendő idézzük ezzel kapcsolatos megjegyzését: „a valláshoz most se tartozik, mint előbb se tartozott, hogy valakinek simára borotvált, vagy szőrrel benőtt pofája van-e”.

hoz.⁵² Mivel Horváth Mihály előkészítéseként kérte betervezni az 1848-ban tartott tanácskozások és zsinatok jegyzőkönyveit, a pápai ítélet megbélyegezte összességében az 1848-as javaslatokat is. Napjainkra viszont nyilvánvaló, hogy a megfogalmazott reformjavaslatok jelentős része reális pasztorációs tapasztalatokon alapult, s egy részük át is ment a gyakorlatba. Az itt tárgyaltak közül például a böjti fegyelemnél tervezett enyhítésre sor került, a papok világi ruha viseletét nem tiltja egyházi törvény, a liturgia is anyanyelvűvé vált a 2. vatikáni zsinattal. Az összes reformjavaslat taglalása jelen tanulmány kereteit meghaladná, ezért a fentiekben kiemelten csak azokat a hangsúlyosabb alsópapsági kéréseket foglaltuk össze, amelyek téves értelmezése miatt a szakirodalom helyenként „*vörös papokról*” beszél, s kérdés háttértörténetének téves ismertetésével azt a látszatot kelthetve az olvasóban, hogy 1848/49-ben a katolikus papság köreiben palotaharc volt, miközben csak a megváltozott körülmények közt igyekeztek az egyházi kereteket mindvégig tiszteletbe tartva a szükségesnek látott területeken a kor igényeinek megfelelő újításokat bevezetni.

⁵² IX. Piusz elrendelte, hogy a megyei zsinatokat boldogabb időkre halasszák, mert „*az ál-szabadságnak kárhozatos szelleme számtalanokat az egyháziak közül is elkábított, kik nem azon szabadságot, mely Krisztus Urunktól való keresik, hanem azt, mely hizlalván a testet, és a testi érzékeknek tömjénez, a lelket azonban megöli.*” Pécsi Püspöki és Káptalani Levéltár, Protocollum 1849, 1277/1849.

DR. BODÓ MÁRTA

Katolikus egyházi tanítás a női szerepvállalásról

Women's Roles According to the Teaching of the Catholic Church: The article shows the actual teaching of the Catholic Church on women's roles within family and society, on women's rights. The official documents of the Catholic Church (the teaching of Vatican II, the pastoral letters of the late pope John Paul II, the documents of the Congregation of Faith, and also the recent Compendium of the teaching of the Church on social issues) acknowledge the right of women to work, to a career, to activity within the church as well as in society. Moreover the church teaches that women's voice is highly needed in any field. Women are capable and expected to be present in any field. The church also states that women should be provided with all that they need to be able to perform in family and in social life.

Keywords: women, Catholic Church, teaching, roles, rights, work, career.

A mai társadalomban a nemi szerepek és a velük kapcsolatos elvárások az általános társadalmi, gazdasági, politikai változások következtében átalakultak, eltérnek a korábban megszokottól, attól, ami akár egy-két generációval előbb ismert, elfogadott, begyakorolt volt. Ez a helyzet a kirívóan aberráns eseteket leszámítva nagyobb egyenlőséget biztosít a lehetőségek és a talentumok megélése terén a meglehetősen hagyományörző, hagyományosan férficentrikus erdélyi társadalomban is a nők számára.

Egyre tágabb körökben válik elismertté, hogy a házon kívül is dolgozó, s így a családi költségvetéshez hozzájáruló nők a hivatalbeli után még egy műszakot ledolgoznak otthonukban. Ugyanakkor az is egyre elfogadottabb tényné válik, hogy a gyermeknevelés nem a nők kizárólagos kötelessége vagy joga, sőt, gyermekeikhez, a velük való foglalkozáshoz s az abból fakadó lelki megelégedettség érzéséhez, valamint gyermekeik neveléséhez a férfiaknak legalább olyan mértékben köze s joga van, mint a nőknek; hogy még a csak házi és családi keretek közt dolgozó nők sem tárgyak vagy használati cikkek, bántalmazásuk súlyos megsértése minden

emberi normának; hogy a munkahelyi hierarchiában a javadal-
mazást illetően egyenlő munkáért egyenlő bér jár(na) nemi
jellegtől (is) függetlenül. Mindezek mára olyan elemi jogok,
amelyek megkérdőjelezése kulturált és művelt körökben nem
illendő, elismerésük nem föltétlenül függ össze sem ideológiai,
sem vallási hovatartozással, s nem is jelent feminista meggyő-
ződést. Mindezek kivívása és elismertetése nagyban összefügg
a világ más tájain a hazainál lényegesebben árnyaltabban értett
és értékelt feminista törekvésekkel és küzdelemmel.

II. János Pál pápa *Mulieris dignitatem* címet viselő
irata¹ már az 1980-as évek végére körvonalazta a katolikus
egyház irányulását, e kérdés iránti figyelmeztetést, azt, hogy
egyházunk sem kíván érzéketlen lenni – e téren sem. Jelentős
mérőföldkő a Tanítóhivatal megnyilatkozása is immár a 21.
század hajnalán: ekkor született egy, a püspökökhöz intézett
levél a férfiak és nők együttműködéséről,² amely többek közt
megfogalmazza:

[...] emlékeztetnünk kell arra, hogy a[...] női értékek elsősorban
emberi értékek: az Isten képmásául teremtett férfi és a nő
emberi állapota egy és oszthatatlan. A nők csak azért lehetnek
ezen értékek reklámjai és kiváltságos jelei, mert közvetlen
közelségben vannak ezekkel az értékekkel. Végső soron
azonban minden ember, akár férfi, akár nő, arra van rendelve,
hogy „a másikért” éljen. Ebből a szempontból az, amit
„nőiességnek” neveznek, több, mint a női nem egyszerű
jelzője. Ez a szó ugyanis a másikért és a másik kedvéért való
élet alapvető emberi képességét jelenti. Éppen ezért a nő
társadalmon belüli helyzetének jobbítását úgy kell érteni és
akarni, mint humanizációt, amely olyan értékek által valósul
meg, melyek fölfedezése a nőknek köszönhető. Minden olyan
program, mely a nemek harcát tűzi ki célul, illúzió és
veszedelem: férfiak és nők között elkülönülések és összeüt-
közések, valamint a szabadság hamis felfogásából táplálkozó

¹ II. JÁNOS PÁL, *Mulieris dignitatem*. Budapest 1989.

² RATZINGER, Joseph–AMATO, Angelo (Hittani Kongregáció), *Levél a katolikus egyház püspökeihez a férfi és a nő együttműködéséről az egyházban és a világban*. Róma 2004.

önzés (solipsizmust) születik belőle. Ezek az észrevételek nem előítéletek az erőfeszítésekkel szemben, melyek a nők társadalmon és családon belüli jogainak érvényesítésére irányulnak, hanem azt a szemléletet akarják helyesbíteni, mely az emberekben legyőzendő ellenségeket lát. Nem lehet várni, hogy a férfi–nő kapcsolat megtalálja az őt megillető helyet a szembenállások, bizalmatlanságok és védekező álláspontok közepette. Ezt a kapcsolatot békességben és a kölcsönösen megosztott szeretet boldogságában kell megélni. Konkrétan: a politikának – a nevelés, a család, a munka, közszolgálat vállalása, közéletben való részvétel terén – egyrészt harcolnia kell minden igazságtalan szexuális megkülönböztetés ellen, másrészt meg kell hallgatnia és pontosan meg kell fogalmaznia minden egyes ember szükségleteit. Az egyenlő személyi méltóság és a közös személyes értékek megvédését és támogatását összhangba kell hozni a kölcsönösség és a különbözőség figyelmes elismerésével ott, ahol ezt a sajátosan férfiúi és női emberség megvalósítása megköveteli.³

Mindezek világosan mutatják, hogy a kérdéssel hazai viszonylatban is foglalkozni kell, s egy változó világ megváltozott szerepeire fel kell készíteni a jövő nemzedékeit. A templomok padjait nagy számban megtöltő lányok, asszonyok igényeit is fel kell tární, hangjukat érvényre juttatni. Mindezeknek a hazai pasztorációban és liturgikus gyakorlatban is vannak jelei, illetve kell hogy jelei legyenek.

A kulcskérdés: mi a következő generációk számára alkalmas szerepkör és szerepfelfogás, amelyre nevelni kell őket, s hogyan kell ezt tenni? Melyek a társadalmi előítéletek, amelyeken változtatni kell, s melyek az örökérvényű igazságok, amelyeket a mai kor nyelvén megfogalmazva alkalmazni kell a mai életre? Mindezekre több tudományág: a teológia s annak egyes ágai mellett a pedagógia, a pszichológia eredményeinek megismerésével és alkalmazásával lehet az egyházi szerepek vonatkozásában válaszokat találni, megfogalmazni s

³ *Levél a katolikus egyház püspökeihez a férfi és a nő együttműködéséről*, 14.

azokat a nevelésben, az általános felfogás formálásában hasznosítani.

Ezért fontos az egyház alapvető hivatkozási pontjait szemügyre venni, amikor erre a kérdésre keressük a választ. Az egyházi tanítás és gyakorlat nőkre vonatkozó eszmélődésének végigkövetése alkalmat ad arra, hogy átlássuk, e kérdésben az egyház hogyan határozta meg a társadalmi gondolkodást, s hogy az utóbbi változása hogyan hatott az előbbi felfogására. E kontextusban lehet azt is áttekinteni, a feminista mozgalom hogyan alakult–fejlődött, s hogyan jött létre ennek keresztény meghatározottságú ága, amely a két nem Isten előtti egzisztenciális egyenlőségéből kiindulva a társadalmi berendezkedés igazságosságára törekszik. E téren érdekes összefüggés, hogy e keresztény, katolikus feminista irányzat a felszabadításteológia egyik ágaként tételezi magát, ezzel mintegy azt is kijelentve: a nők kérdése hosszú ideig egy olyan rétegé volt, amely más elnyomott rétegekhez hasonlóan a társadalmi elnyomás alóli felszabadítás alánya, tehát a társadalmi igazságosság megteremtésének kérdéskörébe tartozik a vele való foglalkozás.

Mindenekelőtt azonban fontos a katolikus egyház hivatalos tanítását első kézből, azaz a dokumentumok olvasásával és helyes értelmezésével megismerni: ez az erdélyi gyakorlat számára is lényeges kiindulópont.

A II. vatikáni zsinat a nőkről

A zsinat több dokumentumában foglalkozott a nőkérdéssel. A világi hívek apostolkodásáról szóló határozat, az *Apostolicam actuositatem* kezdetű alapvetően a nem klerikus személyeknek az egyház iránt és az egyházban végezhető és végzendő tevékenységeit tárgyalja. Itt tehát mindenféle státusú és életállapotú emberről szó esik. A nőkre vonatkozóan kifejezetten *Az apostolkodás területei* című részben olvashatjuk: „napjainkban egyre fokozódik a nők tevékeny jelenléte a

társadalom életében: igen fontos, hogy egyre nagyobb szerep jusson nekik az egyház apostolkodásának különféle területein is” (AA 9).

Ennél részletesebben és több helyen foglalkozik a nők helyével és helyzetével – az adott kontextusban, azaz a mai világban – a katolikus egyház irányvonalát meghatározó *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció. E dokumentum az egyház és a mai világ viszonyát elemzi, mély beleérzéssel, megértéssel és együttérzéssel szól a mai világ és embere gondjairól. Szemlélete bemutatására hosszabban idézem ezek leírását:

„Valójában azok az egyensúlyzavarok, melyektől a mai világ szenved, azzal az alapvetőbb egyensúlyzavarral függenek össze, mely az ember szívében gyökerezik. Magában az emberben ugyanis sok ellentmondó elem küzd egymással. Egyrészt ugyanis mint teremtmény sokszorozottan korlátozottnak, másrészt vágyaiban korlátlanak és egy magasabbrendű életre hivatottnak érzi magát. Sokféle érték vonzza egyszerre, és mindig választani kénytelen közöttük, nem egyről pedig egészen le kell mondania. Ráadásul mivel esendő és bűnös, gyakran teszi azt, amit nem akarna, amit pedig szeretne, nem teszi meg. Ezért megosztott önmagában, amiből sok és nagy társadalmi ellentét is származik. Nagyon sokan nem is észlelik világosan e drámai helyzetet, vagy azért, mert életüket megfertőzi a gyakorlati materializmus, vagy mert a nyomorúság nem engedi, hogy ezzel foglalkozzanak. Sokan úgy vélik, hogy nyugalmat találnak a dolgok sokféle értelmezésében. Mások egyedül az ember erőfeszítésétől várják az emberi nem igazi, és teljes felszabadulását és meggyőződésük, hogy az ember eljövendő uralma a föld felett ki tudja majd elégíteni a szív minden vágját. Vannak olyanok is, akik kételkednek az élet értelmében, ezért magasztalják azok vakmerőségét, akik úgy vélekedve, hogy az emberi létezésnek önmagában semmi értelme sincs, kizárólag egyéni bátor döntésükkel akarnak neki értelmet adni. És mindazonáltal egyre többen lesznek, akik a világ jelen fejlődését látva fölvetik vagy fokozott érzékenységgel élik át a legalapvetőbb kérdéseket: mi az ember? Vajon mi a fájdalom, a rossz és a halál értelme, melyek minden fejlődés ellenére változatlanul megmaradnak? Mit érnek az oly drága

áron szerzett győzelmek? Mit nyújthat az ember a társadalomnak és mit várhat tőle? Mi következik e földi élet után? Az egyház pedig hiszi, hogy Krisztus, aki mindenkiért meghalt és föltámadt, Szentlelke által világosságot és erőt ad az embernek, hogy megfelelhessen nagyszerű hivatásának; és nem adatott az ég alatt más név az embereknek, melyben üdvözülhetnek. Hasonlóképpen hiszi, hogy az egész emberi történelem kulcsát, középpontját és célját Urában és Mesterében találja meg. Az egyház azt is hirdeti, hogy az összes változás mögött sok minden van, ami nem változik, és mindezeknek végső alapja Krisztus, aki ugyanaz tegnap, ma és mindörökké. A zsinat tehát Krisztusnak, a láthatatlan Isten képmásának és az egész teremtés elsőszülöttének fényességével mindenkihez szólni akar, hogy megvilágítsa az ember misztériumát, és együttműködjék korunk fő kérdéseinek megoldásának megtalálásában.” (GS 10.)

A zsinat e dokumentuma a következőket szögezi le a családnak szentelt I. fejezetben, ahol a házasság és a család helyzetének javításáról szól: igaz, hogy a gyermekek érdekében fontos az anyának lehetővé tenni a kicsinyeivel való otthoni foglalkozást, de „úgy, hogy az asszony jogos társadalmi felemelkedése is biztosítva legyen”. (GS 52.) Ugyane dokumentum II. fejezetében arról is szó esik, hogy mindenkinek mind egyénileg, mind közösségében joga van a kultúrához a közjó határain belül, s hogy „a nők előtt már nyitva áll a tevékenység csaknem valamennyi területe; fontos azonban, hogy teljes értékűen vállalhassák a természetüknek megfelelő munkaköröket. Mindenki köteles elismerni és segíteni a nők sajátos és szükséges részvételét a kulturális életben.” (GS 60.) Ugyanakkor az öröm és remény szavaival indító zsinati dokumentum nagyon reálsan látja és láttatja a gondokat is: a világban tapasztalható egyensúlyhiányokat, amelyek közt a társadalmi léptékűek mellett ott vannak a generációsak és az olykor a férfiak és nők közt felmerülő ellentétek is (GS 8.). „A nők követelik a férfiakkal való jogi és gyakorlati egyenlőséget ott, ahol még nem vívták ki” – írja a dokumentum (GS 10.), és e kijelentés ténymegállapító, semmiképp nem ítélet vagy rangsorol. Hiszen ugyanitt következik az a témánkra is

vonatkozó megállapítás: „mindeme követelések mögött egy még mélyebb és még egyetemesebb vágy húzódik meg: mind az egyének, mind a csoportok egy emberhez méltó, tartalmas és szabad életre szomjaznak, amelyben önmaguk szolgálatába állítanak mindazt, amit a mai világ oly bőségesen kínál nekik.” (GS 10.) Mindez azt mutatja, hogy a zsinat meglehetősen előremutatóan foglalkozik a kérdéssel, s bár többnyire a család kontextusából kiindulva foglalkozik a nők kérdéseivel, mégis a nőket is autonóm, nem csak más(ok)tól függő emberi személyekként kezeli, olyanokként, akik önmagukban, s nem csak más(ok)hoz, elsősorban egy férfihez vagy a gyermekeihez való viszonyban rendelkeznek értékkel. Ugyanakkor a zsinati dokumentum regisztrálja a nők közösségi szerepvállalásának lehetőségét és jogosságát a szűk családi körön túl a nagyobb közösség vonatkozásában is, éppen teremtményi mivolta miatt és e ténynek a személyi identitására vonatkozó hatásai miatt. Összefoglalóan azt állapíthatjuk meg, hogy a II. vatikáni zsinat nyomán egyházi szemszögből nézve is jogosnak tarthatjuk azt a törekvést, hogy az emberek, köztük a nők is élni szeretnének a Teremtő által a világba rejtett, beléjük oltott, saját személyes talentumaikban jelentkező jókkal.

A legutóbbi évtizedek pápai és vatikáni megnyilatkozásai

II. János Pál pápa több ízben foglalkozott a kérdéssel. 1988-ban, a Mária-év alkalmával *Mulieris dignitatem* címen a nő méltóságáról és hivatásáról fogalmazta meg gondolatait apostoli levél formájában, így adva közre az általa vezetett és képviselt egyház felfogását a nő-kérdésben. Filozófiai és (biblikus) teológiai köntösben szólt az emberi személy méltóságáról a *Mulieris dignitatem* lapjain. „A nő méltósága és hivatása – az emberi és keresztény gondolkodás állandó tárgya – az utóbbi években igen nagy jelentőségű lett” – jelenti ki a

nagy pápa már az első mondatban.⁴ Miután elődei állásfoglalásaira és a II. vatikáni zsinatnak e témában megfogalmazott dokumentumaira hivatkozik, azt szögezi le, hogy a nő méltóságának kijelentése és hivatásának értelmezése nyomán szeretné a nő tevéleges helyét meghatározni az egyházban és a társadalomban. Ebben az értelmezési kísérletben az egyház hagyományos tanításának mozzanatait tekinti végig: az anyaság, a szüzesség képeit, az Éva–Mária párhuzamot és annak teológiai hozadékait, majd ezek mai értelmezését is vázolni kezdi. Meghatározása pillérei az egyházi hagyomány értelmezésének vonatkozásai mellett elsősorban filozófiaiak, ezt a személy-értelmezésre való törekvés is mutatja: „Személynek lenni az istenképiség alapján azt jelenti: vonatkozásban létezni, egy másik *énnel* közösségben.”⁵ Teológiai jellegű a pápa apostoli levelének végkicsengése, ahogyan az egyház misztériumában és a szeretet rendjében próbálja elhelyezni a kérdést és megnyugató megoldást kínálni.

II. János Pál pápa később, 1995-ben a nőknek címzett levelében (amely műfaját tekintve valóban a személyes levélhez közelít) szinte himnikus hangvétellel fogalmazott:

Hála neked, nő, aki édesanya vagy, aki egyedülállóan örömteli és fájdalmas tapasztalattal anyaöllé leszel az ember számára, aki a világra jövő gyermek számára Isten mosolyává leszel, aki első lépéseit irányítod, gondját viseled, míg felnő, és olyan pontot jelentesz további életútján, ahová mindig visszatérhet.

Hála neked, nő, aki feleség vagy, aki sorsodat visszavonhatatlanul egy férfiéhez kapcsolod, önmagatok kölcsönös eljándékozásában szolgálva a közösséget és az életet.

Hála neked, nő, aki leány és nővér vagy, aki érzékenységeddel, intuitív adottságoddal, önzetlenségeddel, állhatatosságoddal gazdagítod a szűkebb családot, s általa a társadalom egész életét.

Hála neked, dolgozó nő, aki a szociális, gazdasági, kulturális, művészeti és politikai élet minden területén jelen vagy – azért,

⁴ II. JÁNOS PÁL, *Mulieris dignitatem*, 3.

⁵ II. JÁNOS PÁL, *Mulieris dignitatem*, 19.

hogy nélkülözhetetlen módon hozzájárulsz az értelmet és érzelmet összekapcsoló kultúra fölépítéséhez, az életnek a misztériumra mindig fogékony értelmezéséhez, az emberibb gazdasági és politikai struktúrák létrehozásához.

Hála neked, nő, aki szerzetesnő vagy, aki Krisztus, a megtestesült Ige édesanyjának, minden nők között a legnagyobb példája szerint engedékenyen és hűséggel nyílsz meg az isteni szeretet számára, így segítvén az egyházat és az egész emberiséget, hogy élete Istennek adott jegyesi válasz legyen, mely csodálatos módon fejezi ki a közösséget, melyet ő teremtményeivel meg akar valósítani.

Hála neked, nő, azért, hogy nő vagy! Női mivoltodban gyökeröző érzékenységeddel gazdagítod a világ megértését és hozzájárulsz az emberi kapcsolatok teljes igazságához.

A hála azonban nem elég, tudom. Sajnos olyan beidegződésekkel átszótt történelem örökösei vagyunk, mely minden korban és mindenütt megnehezítette a nő útját, akinek méltóságát félreismerték, értékeit eltorzították, akit gyakran kizártak, sőt rabszolgává tettek. Ez akadályozta, hogy valóban önmaga legyen, az egész emberiséget pedig megfosztotta az igazi lelki gazdagságtól.⁶

Majd levele megírásának szándékát így összegezte:

Ha a család 1994-ben tartott nemzetközi évében a nőre mint anyára terelődött a figyelem, akkor a pekingi konferencia alkalmasnak tűnik, hogy újjólag tudatosítsuk mindazt, amivel a nő egész társadalmak és nemzetek életéhez járul hozzá. E hozzájárulása mindenekelőtt szellemi-kulturális, de társadalmi-politikai és gazdasági természetű is. Valóban sokat köszönhetnek a nőknek a társadalom különböző területei, az államok, a nemzeti kultúrák és – mindent egybevetve – az egész emberiség fejlődése!⁷

A pápa szavai az 1988-as *Mulieris dignitatem* emelkedetten filozófiai szövegezésétől az 1995-ös keltezésű levélig szemléletének a mindennapi valósághoz közeledését, a probléma iránti érzékenysége növekedését mutatja. Ma sokan nem

⁶ II. JÁNOS PÁL pápa levele a nőkhöz a *Nők IV. Világkonferenciája alkalmából*. 1995, 5.

⁷ II. JÁNOS PÁL pápa levele a nőkhöz, 10.

vallásosak, nem kíváncsiak az egyházi álláspontra akkor sem, ha az adott kérdésben az egyháznak mérvadó véleménye és valós megoldása van. Egy pápai levél műfajánál fogva inkább irányt jelző, a gondolkodás irányát megmutató jellegű. A recepció és továbbértelmezés, -magyarázás során lehet II. János Pálhoz hasonlóan előítéletmentes nyitottsággal, a másik helyzetébe való beleélésre képesen rendszeres vizsgálat alá vetni a kérdést. Mindenképpen ajánlatos az idézett vatikáni iratok mértéktartó hangnemét követni, nem célravezető az ellentétek élezése, a végeredményben fájdalmas szembenállásra építés, annak bármilyen – még az egyházat féltő – szándékkal történő fokozása sem. A dualisztikus és az ellentéteket szem előtt tartó felfogás és megkülönböztetés ugyanis legalább annyi fájdalmat szül egyik (női), mint másik (férfi) oldalon. A lenézés és elnyomás gyűlöletet és lázadást szül, az erőszak erőszakot, s a sornak sose lesz vége. Ugyanakkor a teremtés eredeti elgondolásának egyéni életekben valóra váltott példái mögött kiegyensúlyozott személyiségek állnak: mind férfiak, mind nők. Erre érzett rá, ezt kívánta megmutatni II. János Pál pápa, példát is mutatva sokaknak a félelemmentes szembenézésre, az előítéletmentes és főleg szeretettől átitatott és vezérelt, empatikus megközelítésre. „Mert a nő különösen önmagának a mindennapi életben való elajándékozásában ragadja meg életének mély elhivatottságát, ő, aki talán jobban látja az embert, mint a férfi, mert ő a szívével lát”⁸ – írta a nagy pápa. A *talán* nem tűnik ugyan tudományos meghatározásnak, de II. János Pál nyitottságát mutatja, ezzel a fogalmazásmóddal nyilvánítja ki hajlandóságát saját itt lefektetett nézetei későbbi esetleges felülvizsgálására, illetve a pszichológia eredményeinek figyelembe vételére. Nem lehet véletlen II. János Pál pápa szövegében a pszichológia területére utaló különbségtétel és a megoldást ebben az irányban jelző mondat. Egy, az ember lényegét, mert két nembe oltott egy személyét

⁸ II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a nőkhöz*, 14.

érintő válság megoldásában a teológiai érvek mellett helyet kaphatnak, helyet kell kapniuk az ember valóságát megérteni segítő lélektani szempontoknak is. Tehát az egyházi gondolkodás hajlandó a korábbi filozófiai alapú, dogmatikus, teológiai érvelésénél a társadalomtudományok eredményeire tekintettel lenni, mint ahogy ezt meg is teszi, ha nem is oly gyors ütemben véve át a kutatási eredményeket, ahogyan a türelmetlenebbek szeretnék.

Ugyanakkor a katolikus egyházi tanítóhivatal a világ egésze számára fogalmaz meg mérvadó tanítást: ez azonban annak figyelembe vételét is jelenti, hogy a világ különböző országaiban élő katolikusok különböző társadalmi, gazdasági körülmények közt élnek, s más és más mértékben jutottak el hozzájuk a tudományos eredmények. Vannak vidékek, ahol a társadalmi és gazdasági viszonyok egészen más szinten állnak, mint az európai és észak-amerikai kultúrkörben. De elég Kelet-Európa országaira értő tekintetet vetnünk ahhoz, hogy megállapíthassuk: más a tétje egy-egy kijelentésnek ott és itt. Ahogyan az ún. fejlett konzumtársadalmak esetében más a tétje a feminizmusnak vagy az egyenlő jogok követelése egészen másról szól, úgy mást jelent a nők esélyegyenlőségének hangoztatása Szomáliában, ahol a „fáraói vágás”-nak nevezett rituális lánycsonkítás gyakorlata ma is él.⁹ Másképp érti a nyugati világ az abortusz egész kérdéskörét szemben azzal a kínai asszonnyal, akinek állami rendelet tiltja az egynél több gyermeket, és kényszeríti az abortuszra, a sterilizációra.¹⁰ A példák sorolhatóak, a lényeg az, hogy a vatikáni megnyilat-

⁹ A rituálé leírását ld. BOULAD, Henri, *A nők szenvedése és küldetése. Erős a tett, de erősebb a lét.* Márton Áron Kiadó, Budapest é.n., 50. A szerző e fejezet kezdetén előrebozsátja: erősebb idegzet szükséges a részletek végigolvasásához, mert nemcsak az elrettentő, hogy efféle barbár és céltalan, pusztán diszkriminatív „értékkel” bíró műveletet manapság is végrehajtanak, hanem a mód, ahogyan azt teszik: a higiéne és érzéstelenítés teljes mellőzése is.

¹⁰ Uo. 45.

kozásoknak az egész világon a legkülönbözőbb körülmények közt élőkre érvényes megfogalmazásokat kell adniuk, és minden katolikus szempontját figyelembe kell venniük. A helyi teológusok dolga a hivatalos tanítást az adott viszonyok közt értelmezni és alkalmazni. Erre az írás utolsó részében még visszatérek. E közbevetésre azért volt szükség, hogy a szexuális identitás és az ún. „gender”-kérdés helyes értelmezése lehetséges legyen számunkra. A kérdést, amely témánk szempontjából is lényeges, a vatikáni megnyilatkozások tárgyalják vagy érintik, többek közt A Család Pápai Tanácsa 2000-ben született nyilatkozata,¹¹ valamint a Hittani Kongregáció 2004-es megnyilatkozása.¹²

Az előbbi, a *Család, házasság és a „de facto” kapcsolatok* című irat elsődleges célja a házasság és a családi kapcsolatok óvása, illetve az ezt fenyegetni, sőt helyettesíteni látszó másféle együttélési formák elítélése. E szempontból tárgyalja a társadalmi szerepek és a társadalmi nem kérdéskörét. Nem vitatja az emberi együttéléstől szükségszerűen származó társadalmi–kulturális hatások identitásalakító hatását, hiszen ez nem is vitatható, hanem csak azzal vitatkozik, ahogyan a biológiai és társadalmi nemi meghatározottságot egyes érdekkörök szembeállítják egymással. A nyilatkozat 8. pontja foglalkozik a „gender”-témával. Mivel ez igen lényeges és sokan az eredeti iratot nem ismervén, pusztán annak értelmezéseit értelmezik tovább, ez pedig tévedésekre adhat okot, ezért a vonatkozó szövegrész magyar fordítását az alábbiakban közlöm:

¹¹ A Család Pápai Tanácsa, *Famiglia, matrimonio e „unione di fatto”*. Nyilatkozat (2000. VII. 26.), 8. In: Supplemento a L'Osservatore Romano (2000. XI. 22), 4. Angolul: Pontifical Council For The Family, *Family, Marriage And “De Facto” Unions*. Forrás: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_en.html (2009. aug. 11.)

¹² RATZINGER–AMATO (Hittani Kongregáció), *Levél a katolikus egyház püspökeihez a férfi és a nő együttműködéséről az egyházban és a világban*.

Annak a folyamatnak a során, amelyet úgy írhatunk le, mint a házasság intézményének fokozatos kulturális és emberi tönkretétele, egy bizonyos „gender”-ideológia terjedése nem elhanyagolható. Ennek az ideológiának az értelmében a férfi vagy női lét alapvetően nem a biológiai nem által meghatározott, hanem a kultúra által. Ezért a család és a személyközi kapcsolat alapját támadja. Néhány megfontolást kell tenni e vonatkozásban ennek az ideológiának a mai kultúrában való jelentősége miatt és a de facto kapcsolatokra gyakorolt hatása miatt.

Az identitás az egyik nagyon fontos összetevője az emberi személyiségnek a maga integratív dinamikájában. A gyerek- és kamaszkor során a személy fokozatosan szerez egyre nagyobb mértékben tudomást saját magáról, önazonosságáról. Ez integrálódik abba a folyamatba, amelynek során a saját lényét, következésképpen ennek szexuális dimenzióját is megismeri. Ez tehát az azonosság és különbözőség tudatosulása. A szakemberek általában különbséget tesznek a szexuális identitás (az egyén szexusának pszicho-biológiai tudatosodása, és különbözőése a másik nemtől) és a generikus, azaz általános identitás (annak a pszichoszociális és kulturális identitásnak a tudatosulása, hogy egy adott szexusú személy milyen szerepet játszik a társadalomban). Egy helyes és harmonikus integrációs folyamat során a szexuális és általános szexuális identitás kiegészítik egymást, mert a személyek a társadalomban a biológiai nemük által meghatározott kulturális vonatkozásoknak megfelelően élnek. Az általános szexuális identitás („gender”) ezért pszichoszociális és kulturális jellegű. Harmóniában van a természetes pszicho-biológiai nemi identitással és megfelel annak, amikor a személyiség integrációja teljesedik, amikor az mint a személy belső igazsága teljességének, a test és a lélek egységének elismeréseként történik.

Az 1960-as, 70-es évektől kezdődően néhány elmélet (amelyet ma a szakemberek konstruktivista néven ismernek) azt tartja, hogy nem csupán az általános szexuális identitás („gender”) a közösség és az egyén interakciójának terméke, hanem hogy ez az általános szexuális identitás független az egyén szexuális azonosságától, ami azt jelenti, hogy a társadalomban a férfi és női nem kizárólag szociális termék, amelynek semmi kapcsolata nincs a személy szexuális dimenziójának semmilyen igazságával. Ily módon bármilyen szexuális viselkedés jogos, a homoszexualitást is beleértve, és a társadalomnak kellene

megváltoznia annak érdekében, hogy más nemeket is befogadjon a férfi és női nemmel együtt, amelyek a társadalmi életet meghatározzák.

A „gender”-ideológia kedvező fogadtatásra talált a radikális neoliberalizmus individualista antropológiájában. A házasság és a de facto kapcsolatok (beleértve a homoszexuális kapcsolatokat) egyenrangú elfogadottságát ma azon az alapon szokták kérni, amelyek a „gender”-ideológiából származnak. Ily módon létezik egy olyan tendencia, amely családnak nevez minden kölcsönösségi alapon működő kapcsolatot, így figyelmen kívül hagyva az emberi szabadság természetes hajlamát a kölcsönös egymásnak ajándékozásra, s ennek alapvető sajátosságait, amelyek az emberiség közös javának alapjánál állnak, s amely a házasság intézménye.¹³

Egyértelmű ebből az iratból, hogy A Család Pápai Tanácsa, amelynek szakemberei ezt megfogalmazták, a család intézményét kívánják megvédeni elsősorban azokkal szemben, akik a családot nem csupán egy férfi és egy nő kölcsönös egyetértésen alapuló kapcsolataként határozzák meg, hanem szeretnék a bármely, akár azonos nemű felek együttélését is idesorolni. Ezzel cseng össze egy, a későbbiekben elemzendő irat, a püspököknek a férfiak és nők együttműködéséről szóló levél következő megállapításai:

Akár egyik, akár másik nem felsőbbrendűségének kizárása érdekében tagadni próbálják a különbségeket, és úgy tekintik ezeket, mint egyszerű történeti–kulturális jelenségeket. E kiegyenlítő szemléletben a *sex*-nek nevezett testi különbséget a legkisebbre redukálják, és a *nem*-nek nevezett, szorosan kulturális jelleget elsődlegesnek tartják s amennyire csak lehet, hangsúlyozzák. A szexuális kettősség és különbözőség elhomályosodása különböző szinteken abnormális következményekkel jár. Ez az antropológia, mely megszüadítva a nőt minden biológiai meghatározottságtól az egyenjogúság jelszavát hangoztatja, de valójában olyan ideológiákat táplál, melyek –

¹³ Forrás: Pontifical Council For The Family, *Family, Marriage And “De Facto” Unions*. www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_en.html (2009. aug. 11.)

megkérdőjelezve a családot a maga természetes, kétszülős (azaz apából és anyából álló) formájában – egyenlővé teszik a homoszexualitást a heteroszexualitással, és a szexualitásnak egy új modelljét hirdetik.¹⁴

Ezen eszmeáramlatokkal szemben a Jézus Krisztusba vetett hittől megvilágosított egyház a férfi és a nő *tevékeny együttműködéséről* beszél, teljesen elismerve különbségeiket.¹⁵

A (hagyományos) család védelmében fogalmazódott meg a vatikáni álláspont, amely nem tagadja az emberi identitás kulturális meghatározottságát, tehát a „gender”-fogalmat, hanem az ellen tiltakozik, hogy az ember azonosságát a biológiaiától elválasztva szemléljék, hogy a biológiai és kulturális-társadalmi nemi jelleget elválasszák egymástól, egyiket a másikkal szembeállítva rangosorolják, melyik fontosabb, s végül, hogy a társadalmi nemet, ahogy az irat nevezi, az általános szexuális identitást, azaz a „gender” fogalmát ideológiai célokra felhasználva a házasság intézménye ellen fordítsák. Hiszen ahogyan számtalan tudományos tétellel és igazsággal sem lehet szembeszállni, úgy nem kérdőjelezhető meg, hogy az ember azonosságtudata fejlődés eredménye, amely fejlődésben a szűk és tág társadalmi közösség fontos szereppel bír, mert szocializálja, a társadalomba bevonja az egyént, annak működését megtanítja, minták által átadja neki. Simon Baron-Cohen orvosi szemmel a férfi–nő különbségről azt állítja: az ember neme a két említett tényező mellett még továbbiak által meghatározott, ezek közt van a genetikai, a gonadális (ez a másodlagos nemi jelleget jelenti, a megfelelő hormonokat termelő belső szerveket), a genitális (azaz a nemi szervek szintjén meghatározott), az agy típusa, valamint a viselkedésben megnyilvánuló, azaz a társadalmi szereppel való azonosu-

¹⁴ *Levél a katolikus egyház püspökeihez a férfi és a nő együttműködéséről*, 2.

¹⁵ *Levél a katolikus egyház püspökeihez a férfi és a nő együttműködéséről*, 4.

lás.¹⁶ Amikor tehát a vatikáni megnyilatkozásokra hivatkozva a magunk körében akár ennek a nyilatkozatnak, akár más dokumentumoknak az alapján az emberi biológia vagy psziché, társadalomlélektan terét is érintő tudományos jellegű kijelentésekbe bocsátkozunk, nem szabad elfelejtenünk, hogy a vatikáni dokumentumokat szakértő bizottság készíti elő, az egyházi képviselők és a megfelelő szakterület tekintélyeivel, szakértőivel az irat publikálása előtt konzultálnak, tehát minden ilyen vatikáni megnyilatkozás gondosan előkészített, s nem engedi meg magának, hogy tudományosan megalapozott eredményeket önmagukban ítéljen meg, el: hanem azok felhasználásáról mond ítéletet, s felhasználói tevékenységének következményeire figyelmezteti vagy azoktól óvja a híveket.

Még konkrétabban: a vatikáni megnyilatkozások nem fordítják vissza a nőket kizárólag a fakanálhoz, legkevésbé sem támogatják kizsákmányolásukat, kihasználásukat, a közösségekben alacsonyabbrendűként való kezelésüket, csak kisegítői munkakörben való foglalkoztatásukat, hallgatásra ítélsüket, ahogy sokszor értelmezni próbálják szerepüket a hagyomány nevében. Ugyanezt a megközelítést figyelhetjük meg a Hittani Kongregáció 2004-es levelében is, amelynek a kongregáció akkori vezetője, Joseph Ratzinger bíboros az egyik szerzője. A korábbi, a nők általános helyzetére vonatkozó vatikáni megnyilatkozásokat ért kritikák, valamint az olykor messzire elrugaszkodó teológiai extrém feminizmus készítette a Hittani Kongregációt 2004-ben, hogy újabb állásfoglalást fogalmazzon meg és hozzon nyilvánosságra. Ez a II. János Pál pápa korábbi írásaihoz hasonlóan szintén levélformában megfogalmazott, de ezúttal nem a nőkhöz, hanem a püspökökhöz szóló tanítás igyekezett reflektálni az ellenvetésekre, ugyanakkor néhány kérdésben határozottan kitartott a korábbiak mellett. Megszületésének indokaira világít rá a következő részlet:

¹⁶ BARON-COHEN, Simon, *Elemi különbség. Férfiak, nők és a szélsőséges férfiagy*. Osiris Kiadó, Budapest 2006, 129.

Az eredeti bűn megváltoztatta a módot, ahogyan a férfi és a nő hallgatja és megéli Isten szavát, és a Teremtővel való kapcsolatukat. [...] A Genézis elbeszélése [...] az ok és okozat kapcsolatát állítja a két különbözőség között: amikor az emberiség ellenségének tekinti Istent, a férfi és a nő kapcsolata megromlik. Amikor pedig a férfi és a nő kapcsolata sérül, ez azt a veszélyt vonja maga után, hogy az Isten színe elé járulás romlik meg. [...] A szavakban, melyeket Isten a bűn elkövetése után az asszonyhoz intéz, nagyon tömören, de nagyon kifejezően mutatkozik meg a kapcsolat, amely ezek után a férfi és a nő között lesz: „vágyakozni fogsz a férjed után, ő pedig uralkodni fog rajtad” (Ter 3,16). Olyan kapcsolat lesz ez, melyben a szeretet gyakran tiszta önkereséssé torzul, egy olyan kapcsolatban, mely tagadja és megéli a szeretetet, és az egyik nem másik fölötti uralmának igájával helyettesíti azt. Az emberi történelem valójában újra meg újra létrehozza azokat a helyzeteket, melyekben nyilvánvalóvá válik az a hármás vágyakozás, melyről Szent János beszél, amikor a test kívánságáról, a szemek kívánságáról és az élet kevéségéről beszél (vö. 1Jn 2,16). Ebben a tragikus helyzetben elvész az az egyenlőség, az a megbecsülés és az a szeretet, amit Isten eredeti terve szerint a férfi és a nő kapcsolata megkíván.¹⁷

A személyek azonos méltósága úgy valósul meg, mint fizikai, pszichológiai és ontológiai komplementaritás, ami helyet ad a harmonikus „páros” kapcsolatnak, melyet csak a bűn és a kultúrában megvalósuló „bűnös struktúrák” tesznek konfliktusok lehetséges forrásává. A szentírási antropológia arra indít, hogy a szexuális különbséggel járó, magán- és közéletben megjelenő problémákat a kölcsönös kapcsolat és nem a versengés szemléletével kell megközelíteni.¹⁸

Valamennyien, akik megkeresztelkedtek Krisztusban, Krisztust öltötték magatokra [...] nincs többé férfi és a nő” – írja Szent Pál a Galatáknak (3,27–28). Az apostol nem a férfi és a nő megkülönböztetésének kiiktatását hirdeti – amiről másutt úgy beszél, mint Isten tervének részéről –, hanem inkább ezt akarja mondani: a férfi és a nő kapcsolatát eltorzító versengés,

¹⁷ *Levél a katolikus egyház püspökeihez a férfi és a nő együttműködéséről*, 7

¹⁸ *Levél a katolikus egyház püspökeihez a férfi és a nő együttműködéséről*, 8.

ellenségeskedés és erőszak Krisztusban legyőzhető és már le van győzve.¹⁹

E levél szemléletéről általában elmondható: a benne foglaltak értelmében nem csak a családi szerepvállalásra korlátozódik a nők tevékenykedése, sőt, munkavállalásuk társadalmi–szociális–jogi oldalára is felhívja a figyelmet, s többek közt a levél III. fejezete *A női értékek aktualitása a társadalom életében* címet viseli. Itt olvashatjuk a következőket:

...a nőknek tevékenyen és állandóan jelen kell lenniük a családban [...] mert elsősorban a családban formálódik egy népek az arca, és tagjai benne kapják meg a legalapvetőbb tanításokat. [...] Ez azt is magában foglalja, hogy a nőknek jelen kell lenniük a munka és a társadalmi szervezetek világában is, s hozzá kell férniük olyan felelős állásokhoz, melyekben hatással lehetnek a nemzetek politikájára és előmozdítják a gazdasági-szociális problémák új megoldásait. Nem szabad azonban megfélemlíteniük arról, hogy [...] a család és a munka – összefonódása a nő esetében más jellegű, mint a férfinál. Ez veti föl a problémát, hogyan lehet összehangolni a törvényhozást és a munkaszervezést a nő családon belüli küldetésének követelményeivel. A probléma nem csupán jogi, gazdasági és szervezési jellegű; sokkal inkább a lelkiület, a kultúra és a megbecsülés problémája. Megköveteli ugyanis a nő családban végzett munkájának igazságos értékelését. Ily módon azok a nők, akik szabadon ezt választják, egész idejüket a házi munkának szentelhetik anélkül, hogy társadalmilag megbélyegeznék és gazdaságilag büntetnék őket. Ugyanakkor azok a nők, akik megfelelő órászámmal más munkát is szeretnének végezni, megtehetik anélkül, hogy választaniuk kellene családi életük elhalása és a munka között, illetve nem kell állandó stresszt viselniük, ami nem kedvez sem személyes lelki egyensúlyuknak, sem a család harmonikus életének.²⁰

A IV. fejezet *A női értékek aktualitása az egyház életében* címet viseli, benne teológiai érveléssel megfogal-

¹⁹ *Levél a katolikus egyház püspökeihez a férfi és a nő együttműködéséről*, 12.

²⁰ *Levél a katolikus egyház püspökeihez a férfi és a nő együttműködéséről*, 13.

mazott megállapítások találhatóak, amelyek ugyanakkor jelzik azt a szándékot, hogy a korábbi egyoldalúság, lenézés, háttérbe szorítás vagy félretolás ellen szeretnének utat mutatni:

Amikor Máriára hivatkozunk, nem a nőiesség bizonytalan modelljére építjük az egyház identitását, hanem Mária figyelmes odahallgatása, befogadása, alázatossága, hűsége, istendicsérete és várározása az egyházat Izrael lelki történelmének folytatójává teszi. Ezek az erények és magatartásformák Jézusban és általa minden megkeresztelt ember hivatásává válnak. Eltekintve a külső körülményektől, az életállapottól, a különféle hivatásoktól, akár visel közhivatalt valaki, akár nem, ezek határozzák meg a keresztény élet igazi mivoltát. [...] a nőknek nagyon jelentős szerepe van az egyház életében, amennyiben minden megkeresztelt előtt képviselik ezeket az erényeket, és páratlan módon hozzájárulnak ahhoz, hogy megmutatkozhasson az egyháznak, Krisztus menyasszonyának és a hívők anyjának igazi arca. Mindazonáltal Mária szemlélése és követése nem azt jelenti, hogy az egyház olyan passzívításra van kárhoyztatva, melyet a nőiességnek már túlhaladott fölfogása sugall, és veszedelmesen sebezhetővé teszi egy olyan világban, melyben az uralkodás és a hatalom mindenek fölött áll.²¹

A nők életének tanúságtételét úgy kell fogadnunk, mint azoknak az értékeknek a kinyilatkoztatását, melyek nélkül az emberiség önelégültségbe, a hatalom álmaiba és az erőszak drámájába zárkózna be. A maga részéről a nők is engednie kell megtérítenie magát, és neki is el kell ismernie a másik iránti szeretet páratlan és nagyon hatékony értékeit, melyeknek a maga nőiességével hordozója. Mindkét esetben az emberiség Istenhez megtéréséről van szó, úgy, hogy mind a férfi, mind a nő megismeri Istent mint az ő „segítőjüket”, mint gyöngédséggel teli Teremtőt, mint Megváltót, aki „annyira szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte” (Jn 3, 16).²²

²¹ *Levél a katolikus egyház püspökeihez a férfi és a nő együttműködéséről*, 16.

²² *Levél a katolikus egyház püspökeihez a férfi és a nő együttműködéséről*, 17.

Mint sok vatikáni megnyilatkozást, ezt is érték különféle bírálatok, az azonban megjegyzendő számunkra az erdélyi kontextusban is, hogy a Hittani Kongregáció e dokumentuma határozottan felhívja a figyelmet arra a keresztények körében is elterjedt visszásságra és kettős, álszent erkölcsi hozzáállásra, hogy „jóllehet az anyaság a női identitás kulcsa, nem hatalmaz föl arra, hogy a nőt csupán a biológiai szaporodás szempontjából lássuk. E téren súlyos túlzások fordulhatnak elő, melyek magasztalják a biológiai termékenységet, miközben a nő ijesztő megvetésével társulnak.”²³ Ennek romániai valóságára a zárórészben még visszatérek, utolsó egyházi dokumentumként itt tekintsük most át a katolikus egyház társadalmi tanításának a nők szerepére, helyére vonatkozó megfontolásait.

A 2004-ben megjelent és magyarul 2007-ben kiadott *Az egyház társadalmi tanításának kompendiuma* is érdemben foglalkozik a kérdéssel, s már bevezető mondatai megfogalmazzák: „az egyház társadalmi tanítását is rendelkezésre bocsátja útítársai, korunk férfiai és asszonyai számára” (3.). Itt a megfogalmazás árnyaltságára érdemes felfigyelni, a férfiak és nők külön-külön való megszólítására, ami a magyar nyelvben ugyan nem annyira feltűnő, hiszen a két nem nyelvtani elkülönítése nem olyan éles, mint az indoeurópai nyelvekben, de éppoly bántó lehet, ha a templomot zsúfolásig megtöltő asszonyoknak azt a tanítást kell hallgatniuk, hogyan váljanak Isten fiaivá, ha üdvözülni akarnak!²⁴

A kompendium 13. pontja név szerint is utal a *Gaudium et spes* zsinati dokumentumra, és jelzi: annak szemléletét folytatja, mert azt érvényesnek tartja. A kompendium 60. pontjában kijelenti, hogy a katolikus egyház minden emberrel minden időben és a világ minden részén szolidáris, örömeinek és reményeinek, félelmeinek és szomorúságainak részese. A

²³ *Levél a katolikus egyház püspökeihez a férfi és a nő együttműködéséről*, 13.

²⁴ Az eset nem a fantázia szüleménye: valós, erdélyi katolikus templomban átélt élmény nyomán fródott ide.

62. pont pedig még árnyaltabban fogalmaz, amikor azt is jelzi, hogy az egyház magára kívánja venni az ember gondját, „ami azt jelenti számára, hogy missziós és üdvösségközvetítő munkájába a társadalmat is bevonja”, azaz nem zárkózik el és nem is ítéli el a világban jelentkező, különféle, és mint a *Gaudium et spes* fogalmazta, egyensúlyvesztésre utaló jeleket és megnyilatkozásokat, hanem emberinek, az emberhez tartozónak ismerve el azokat, az embert ezekkel a hibákkal vagy hiányosságokkal együtt fogadja el, öleli át és kívánja Isten szeretetére ébreszteni. Ily módon tehát helye van a nők törekvéseinek, vágyainak és reményeinek, rejtett, olykor maguk előtt sem ismert vagy elismert elégedetlenségeinek vagy sajátos örömeinek. Mi több, ezeknek szabad megfogalmazódniuk az egyház közösségében. A 88. pont világosan megfogalmazza:

A 19. században végbemenő gazdasági fejlemények drámai társadalmi, politikai és kulturális következményekkel jártak. Az ipari forradalomhoz kapcsolódó események felforgatták a világ rendjét. Óriási problémákat gerjesztve az igazságosság vonatkozásában, ezzel előtérbe állítva az első jelentős társadalmi kérdést, az úgynevezett munkáskérdést, amelyet a tőke és a munka konfliktusa szított fel. Ilyen körülmények között ismerte fel az egyház annak szükségességét, hogy újfajta módon lépjen fel: az említett események szülte új jelenségek (res novae) kihívást jelentettek a tanítás számára, s a férfiak és nők széles tömegei iránti sajátos lelkipásztori gondoskodásra indították az egyházat. A helyzet újfajta elemzésére volt szükség, olyanra, amely alkalmas megoldásokat vázol fel ezekre a szokatlan és addig nem tapasztalat problémákra.²⁵

A kompendium a 108–114. pontokban külön és részletesen foglalkozik az egyháznak az emberi személyre, ezen belül a férfi és nő egymáshoz való viszonyára vonatkozó tanításával. Ezek lényege a két nem egymásra utaltsága és egymás iránti nyitottsága, mindkettőnek Istenre utaltsága,

²⁵ *Kompendium* 88.

valamint a két nem partneri egymás mellé rendeltsége, amely kölcsönösségen alapuló szövetség és az élet szolgálata. Mivel Isten nem tesz különbséget, minden ember azonos méltósággal bír (144.), s csak az emberi méltóság elismerése által válik az egyéni és közösségi fejlődés is lehetővé (145.). „A férfi és női mivolt két különböző individuális adottság – egyenlő méltósággal, ám ez nem statikus egyenlőséget jelent, mivel a sajátos női mivolt különbözik a férfi mivolttól, ez az egyenlőségen belüli különbözőség pedig gazdagítja a harmonikus emberi együttélést, és nélkülözhetetlen ahhoz.” (146.) „A nő kiegészítője a férfinak, amint a férfi a nőnek; kölcsönösen kiegészítik egymást nemcsak fizikai és lélektani, hanem ontológiai szempontból is.” (147.) Az emberi jogok kérdésnek tárgyalásakor pedig azt a kijelentést teszi a kompendium, hogy az egyház nem habozik pozitívan értékelni az *Emberi jogok egyetemes nyilatkozatát* (152.) Ezzel ismét az egységes vérkeringésbe utalja s nem elkülönítve, kiemelten kezeli egyház és világ viszonyát a vatikáni álláspont.

A kompendium átfogó tematikájából említendő a 224. pont, amely a nemi identitásra vonatkozóan a *Katolikus egyház katekizmusára* alapozott kijelentést tesz, de nem azt állítja, mint sokan tévesen értik, hogy a társadalmi, kulturális hatás nem létezik a nemi szerepek vonatkozásában, csupán annyit szögez le, hogy a férfi vagy női mivolt nem csak társadalmi kérdés, nem csak kulturális produktum. Ugyanakkor ezzel annyit állít, hogy minden embernek fel kell ismernie és el kell fogadnia szexuális identitását.

A 250. pont említi a család és munka közti kapcsolatot s arra hívja fel a figyelmet, hogy a nők otthon végzett munkáját különlegesen is, kiemelten figyelni kell, hiszen ez olyan sok ideig elsikkadt mint nem produktív munka. De arra is figyelmeztet a 289. pontban, hogy a munkanélküliség, az alulfoglalkoztatás peremre szorulást, a személyiség egészségére káros hatásokat idéz elő, márpedig a kirekesztés, amely több kategória mellett a nőket fokozottan sújtja, nem helyes egyházi

szempontból sem. A 292. pont arra is kitér, hogy a nőknek is (otthoni és az otthonon kívüli) munkájukért a megfelelő ellenszolgáltatást kell kapniuk, a 295. pontban pedig tételesen jelzi: a nők szellemiségére a társadalmi élet egészében és minden terepén szükség van, „ezért biztosított a nők jelenléte a munka világában is”. Ezért tehát mind a képzés, mind a munkával kapcsolatos jogok elismerése szükséges, az egyenlő bérezés pedig az elemi igazságosság kérdése. Ugyanakkor a nőknek a munka terén is szabad előre haladniuk, csak a társadalmi szervezés olyan módjára hívja fel a kompendium a figyelmet, amely lehetővé teszi a nők szakmai előrelépésének a családi élettel, a gyermekekről való gondoskodással összhangolását. Az egyházi kompendium leszögezi: „olyan kérdés ez, amelyen le lehet mérni egy társadalom minőségét és a nők munkához való jogának hatékony védelmét”. (295.) Továbbá kifejezetten elítéli a nők hátrányos munkahelyi megkülönböztetését, azt is, amely emberi méltóságukat, azt is, amely szakmai hivatásukat sérti. Állítja, hogy ma is létező valóság az akár rabszolgaságig menő megalázás, semmibe vevés a nők helyzetében, mindezeket „a nehézségeket sajnos még nem győztük le; ezt igazolja, hogy a nőket sok helyütt megalázó helyzetben tartják, leigázzák, s különféle módokon valóságosan és ténylegesen kizsákmányolják” (295.).

Zárszó helyett: néhány szó a nők lehetőségeiről Romániában. Talán azt gondolnánk, mindez az erdélyi valóságot nem érinti, itt már nemcsak a jogegyenlőség és az azonos munkáért azonos javadalmazás eszménye valósult meg, de akár az extrém feminizmus fenyegetésétől kellene tartani. Ám a kijózanító valóság az, hogy a nők nálunk sem érték el azt, amit az egyházi tanítás a szükséges, méltányos alapnak tekint. A társadalmunkban élő előítéletek és a rájuk építkező, még mindig túlnyomórészt patriarchális gondolkodásmód a családszervezésben különösen látható, de a munka világában is kirívóan

jelen van.²⁶ Egy nemzetközi jelentés értelmében másfél millióan halnak meg évente erőszak következtében világszerte, ez 100000 lakosra számítva 28,8 esetet jelent.²⁷ Romániában a helyzet talán még sötétebb, és még kevésbé szokás beszélni róla. Az adatok a következőket mutatják: a nők 45 százalékát „csak” szóbelileg, 30 százalékát azonban tettelesen is bántalmazták, 7 százalékukat szexuálisan zaklatták–bántották. A bántalmazott nőknek azonban alig 16 százaléka tett a rendőrségen feljelentést.²⁸ A gond a felmérések és statisztikák körül is ez: a bántalmazott nők nem panaszkodnak! Egy 2009. januári rádióműsor riportere utánajárt, hogy Botoșani megyében 2008-ban hivatalosan „mindössze” 100 nőt vertek meg: ennyi lenne a rendőrségi adat, mert mindössze ennyien tettek hivatalos

²⁶ Ld. az erre vonatkozó hazai valóságot a szociológiai adatok fényében: FEJES Ildikó, Generációk, nők, férfiak. In: *Korunk* 2007/3; FEJES Ildikó, Család a társadalomban és az egyházban. In: Bodó Márta (szerk.), *Vasárnap Évkönyv 1999*. Kolozsvár 1998, 56–64.

²⁷ STOICESCU, Iulia, *Violeța în familie*. „Începând cu data de 1 septembrie 2003, a intrat în vigoare Legea nr. 217/22.05.2003 pentru prevenirea și combaterea violenței în familie, care a fost modificată și completată recent prin Ordonanța nr. 13/8 ianuarie 2004.” (22.04.2004) Forrás: <http://www.121.ro/articole/art2082-violenta-in-familie.html> (2009. május 11.)

²⁸ ROCKHOFF, Dani, *Violența în familie*. Forrás: HotNews.ro, 2005. április 18.

<http://www.hotnews.ro/stiri-arhiva-1231793-documentar-violenta-familie.htm> (2009. május 11): „studiile privind violența în familie realizate în România arată că »45% dintre femeii au fost agresate verbal, 30% au fost abuzate fizic și 7% au fost abuzate sexual pe durata vieții. Aproape două treimi dintre femeii au fost supuse cu forța la relații sexuale de către partenerii actuali sau anteriori; 15% au fost violate de un prieten sau fost prieten, 12% au fost violate de o cunoștință sau o persoană cu care se întâlneau. În ciuda severității actelor de violență intrafamilială, femeile sunt refractare la a se adresa unei unități medicale sau unei autorități legislative. Deși între două treimi și o jumătate dintre femeile care au fost abuzate în ultimul an au discutat despre aceasta cu o rudă sau cu un prieten, doar 16% au reclamat episodul de violență domestică la poliție și 15% au discutat cu un cadru medical. Numai 9% dintre femeii au solicitat consultanță juridică pentru abuzul domestic suferit recent.« Deci, se tace în continuare.”

feljelentést.²⁹ Ám a dolgok háttere sokkal sivárabb ennél: Romániában, de még a „civilizált” Nyugathoz közelebb eső erdélyi részeken is él a felfogás, hogy a nőt „meglegyinteni” (valójában: megütni) természetes dolog, a házasság velejárója, hiszen a férfi az úr és parancsoló, aki a pénzt a házba hozza, s emiatt a nőnek alá kell rendelnie magát, a férfinak pedig fölényét egy kis veréssel megpecsételni férfias dolog...³⁰

Az adatokat szemlélve, a történeteket továbbolvasva, a történetek mögé nézve rácsodálkozhatunk a katolikus egyház hivatalos álláspontjának árnyalt és dokumentált voltára és azon gondolkodhatunk: mindez mennyire ismert a gyulafehérvári főegyházmegyében és általában Erdélyben, a Partiumban, a Bánságban, mennyire tudatos, mennyire van jelen e részegyház pasztorális elméletében és gyakorlatában. Kérdés, mennyire határozza meg a jelenlegi pasztorációt, azon belül a nők pasztorációját vagy a családpsztorációt és az arra való felkészülést az egyetemes egyháznak és tanítóhivatalának e kérdésre vonatkozó tanítása, annak mélységében és teljességében való ismerete. Ez azonban már egy következő írás témája lehet.

²⁹ POENARU Gina, *Violența în familie*. Elhagzott a román közszolgálati rádió reggeli műsorában 2009. január 28-án.

Forrás: <http://matinalradioromania.wordpress.com/2009/01/28/violenta-in-familie> (2009. május 11): „în județul Botoșani, oficial, doar în jur de 100 de femei au fost bătute în anul 2008. Cu alte cuvinte, acestea sunt femeile care au avut țâria de a depune plângere împotriva celui care le-a transformat viața în iad.”

³⁰ BALINT, Andrea, *Alarmă: Violența în familie*. (a megjelenés dátuma: 2007. március 17.) Forrás: <http://www.kudika.ro/articol/special/4006/Alarma-Violenta-in-familie/pagina-2.html> (2009. május 11): „Românul încă mai are concepția că nu e mare scofală să-ți mai *boxezi* din când în când nevasta. De asemenea, mulți sunt adepții ideii că *bătaia este ruptă din cer* și trebuie să facă parte integrantă din educația unui copil. Iar aici nu vorbim despre o palmă scăpată la nervi o dată la 3 ani, ci despre cazurile în care copiii sunt snopiți în bătaie cu pumni, picioare, cu cureaua, dați cu capul de pereți sau alte pedepse de genul acesta, în urma cărora rămân răni fizice grave, dar mai ales răni psihice și sufletești deosebit de profunde.”



Árpád-házi Szent Erzsébet

Magyar–német kultúrkapcsolatok Kelet-Közép-Európában

Gábor Csilla – Knecht Tamás – Tar Gabriella-Nóra (szerk.): Árpád-házi Szent Erzsébet. Magyar–német kultúrkapcsolatok Kelet-Közép-Európában. Verbum, Kolozsvár 2009

2007 a világegyházban, különösen pedig a magyar és német nyelvterület részegyházaiban Szent Erzsébet-év volt: 800 évvel korábban, 1207-ben látta meg a napvilágot az az Árpád-házi királynő, akinek életpályája mintául szolgálhatott nőknek és férfiaknak, házasoknak és szerzeteseknek, időseknek és fiataloknak egyaránt: talán ez a korokat, társadalmi és nemi meghatározottságokat átívelő üzenőképeség tette őt nyolc századon keresztül töretlenül népszerűvé Európaszerte. Három erdélyi (rész)intézmény: a Gyulafehérvári Caritas, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Bölcsészkarának Magyar Irodalomtudományi Tanszéke, illetve Német Nyelv és Irodalom Tanszéke konferenciát szervezett az évforduló alkalmából. A kötetben az ott elhangzottak kaptak helyet: magyar, német és osztrák kutatók irodalom- és művészettörténeti, történeti, valamint néprajzi, szociális és caritástudományi vonatkozású tanulmányai.

280 oldal + 32 oldal színes melléklet, keménytáblás, B5
Ára: 45 lej

DR. SZÉKELY DÉNES

Jézus és a nők

Gesù e le donne: L'atteggiamento di Gesù nei riguardi della donna segna una reazione sistematica contro lo stato d'inferiorità che caratterizza la posizione sociale e religiosa del sesso femminile nel giudaismo. Gesù rifiuta di conformarsi ai costumi che mettevano in disparte la donna nella vita sociale. Pur non accettando alcuna inferiorità per la donna, Gesù ha riservato unicamente a uomini il ministero sacerdotale. I dodici apostoli sono uomini, ed anche i discepoli, più numerosi, che Gesù invia in missione (Lc 10,1-23). Fin dalle origini della chiesa antica è stato riconosciuto un posto speciale per la donna, ma Gesù ha voluto la promozione femminile in una via diversa da quella del sacerdozio ministeriale. Ha evitato di assegnare ai due sessi una missione identica. Ha rispettato la diversità dell'uomo e della donna, favorendo la loro complementarità. Nell'ultima parte dell'articolo vengono menzionati i documenti di papa Paolo VI e Giovanni Paolo II che confermano la posizione cattolica, fondata sulla Scrittura e sulla pratica costante della Chiesa cattolica.

Parole di chiave: donne nella Bibbia, donne nella Chiesa, l'ordinazione delle donne.

A 20. századot sokan a „nő évszázadának” nevezik.¹ A társadalomban ez a szemléletváltás nagyrészt a feminista mozgalomnak tulajdonítható, mely indulásakor a nők egyenlő jogi és politikai elismeréséért küzdött. A feminista mozgalom elsősorban etikai indíttatású, de ma is küzd a nők mindenfajta diszkriminációja ellen, legyen az a civil társadalomban vagy az egyházban betöltött szerepvállalás. A hatvanas és hetvenes években keletkezett feminista teológia a társadalomban megnyilvánuló emancipációs törekvéseket felerősítette és az egyházra is kiterjesztette.² Ma egyházunkban arról folyik a vita, hogy mit lehet és mit szabad egy nőnek, és hogy a

¹ KOVÁCS Gusztáv, *A nőkérdés az egyház társadalmi tanításában*, in: *Vigilia 2* (2009) 103.

² Vö. GIBELLINI, Rosino, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, 429-432.

megengedett dolgok vajon az isteni vagy az egyházi jogon alapulnak-e.

A következőkben szeretném röviden vázolni a nők szerepét a Szentírásban és az Egyház életében. Ahhoz, hogy jobban megvilágítsuk Jézusnak a nőkhöz való viszonyát, először röviden megvizsgáljuk a nők helyzetét az Ószövetségben, majd csak ezután térünk rá Jézus és a nők kapcsolatára.³ Ezután a nőknek az Ősegyházban betöltött szerepét elemezzük, végül pedig a nők szentelési lehetőségét vizsgáljuk meg a legújabb egyházi dokumentumok fényében.

Ószövetség

A Szentírás első könyvében a teremtéstörténet két változata és a bűnbeesésről szóló elbeszélés (Ter 1–3) ősi mítoszokat dolgoz fel, nem a történetírás szempontjait követi, hanem „etiológiai” magyarázatot próbál adni a fennálló helyzetre. Így például a Ter 1,27-ben olvasható rövid megállapítás – *„férfinak és nőnek teremtette őket”* – a korabeli emberek kérdését tükrözi: honnan ered a nemek különbözősége? A válasz: a különbség végső soron a világ Teremtőjétől származik, ezért nem tekinthető rossznak. A feltehetően régebbi elbeszélés, mely szerint az asszony az ember oldalából vétetett (Ter 2,21-24) a nő és a férfi egyenlő értékére utal. Amikor a szöveg úgy ábrázolja az asszonyt, mint aki az emberből ered, nem a nő alacsonyabb rendűségét állítja, hanem azt, hogy a férfi vágyakozik a nő után, és egyesülni kíván vele.

A bűnbeesés jól ismert története (Ter 3) hasonló szemléletű keleti elbeszélésekre épül. Ábrázolásmódjában, miszerint Évát kígyó vezeti félre, többek közt az a történelmi tapasztalat tükröződik, hogy Izrael királyait és velük együtt sok

³ Vö. LÉON-DUFOUR, Xavier, *Nő*, in *Biblikus Teológiai Szótár*, Róma 1974, 1018–1026. KREMER, Jacob, *Nők a Bibliában és az Egyházban*, in: *Mérleg* 1 (1996) 27–30.

izraelitát idegen földről származó asszonyaik csábították bálványimádásra. A bűnbeesés-történet nem utolsó sorban arra mutat rá, hogy a szüléssel járó fájdalom és a nő alávetett, sőt elnyomott helyzete Izrael és más népek történetében nem Isten szándékából fakad, hanem az emberi bűn következménye.

Egyrészt ha végigtekintünk az Ószövetség könyvein, azt látjuk, hogy nem egy asszony töltött be meghatározó szerepet Izrael történetében. Gondoljunk csak Rebekára, Izsák feleségére, akinek a fondorlatai kieszközölték az áldást Jákobnak, Izrael ősatyjának. Jákob pedig mindent elkövetett annak érdekében, hogy a szívéhez oly közelálló Ráchelt – legkedvesebb fiai, József és Benjámín anyja – megszerezze Lábántól, és feleségül vegye. A nő iránti tiszteletről tanúskodik a Kivonulás könyve is, mikor arról ír, hogy Mirjám, Mózes nővére, az Egyiptomból való szabadulás után saját maga szerzette győzelmi énekekre zendít (Kiv 15). Mai szemmel akár botránkoztató is lehet az a történet, melyben a parázna Ráháb elrejtí és menekülésre segíti kuncsaftjait, s ezért Jerikó ostromakor egész háza népe kíméletben részesül (Józs 6). Ráhábót egyébként, másik három nővel együtt, Jézus családfája is említi. Később Izrael bírójaként lép fel Debóra prófétanő, a Királyok második könyvében pedig Hulda prófétanővel találkozhatunk. Továbbá nagy jelentőséggel bír még Eszter és Judit is, bár az utóbbi történeti szempontból aligha besorolható.

A nők megbecsüléséről tanúskodik jó néhány prófétai szöveghely is, ahol Izrael úgy jelenik meg, mint JHWH szeretett jegyese és hitvese (pl. Iz 54,5; Óz 2,21), s ahol a JHWH-tól való elpártolást a házasságtörés képe szemlélteti. Vannak továbbá olyan prófétai szövegek is, amelyek magát Istent ruházzák fel női, illetve anyai vonásokkal (vö. Iz 66,13). A Biblia legkésőbbi iratai is számos pozitív, magasztaló kijelentéssel illetik a nőket: így a Makkabeus-fiak anyjával kapcsolatban (2Mak 7), a derék asszony dicséretében (Péld 31,10-31), vagy a nőalakként megszemélyesített isteni bölcsesség himnuszában (Bölcs 8). Különös probléma és érdekesség

továbbá egy ősi matriarchális társadalom, amelyre néhány öszövétségi utalás mutat.

Ugyanakkor nem hallgathatunk a jogi korlátozásokról sem. A társadalmi életben, amely nagyjából a férfiak köré szerveződött, nem ritkán másodrangú teremtményként kezelték a nőt, vagy éppenséggel hátrányos helyzetbe hozták (pl. örökösödés). Különösen a lányok és a hajadon fiatal nők szerepe függött az apa tekintélyétől. Amikor pedig a nő házasságot kötött jogilag a férjének volt alávetve. A nő a férfi tulajdonának számított, a „válólevél” pedig lehetővé tette a házasság egyoldalú felbontását.⁴ A nők többnyire passzívan vettek részt az istentiszteleten, sőt tanúskodásuk a bíróság előtt sohasem számított jogerősnek.⁵

Az időben előrehaladva a negatív kijelentések súlya egyre növekszik, feltehetően azzal a korábbi tapasztalattal összefüggésben, hogy aki idegen asszonyt vesz el, könnyen elpártolhat a hittől. Hasonló tapasztalat állhat a József elcsábításán mesterkedő Potifárné (Ter 39) vagy az idegen földről származó Jezabel (1Kir 16,31) elmarasztaló ábrázolása mögött. Később ugyanezért terjedt el az a meggyőződés, hogy Évát az ördög csábította el, s „az ő bűne miatt halunk meg mindnyájan” (Sir 25,24). Sajnálatos, hogy alexandriai Philon (Kr.u. 45/50) és a templom elpusztítása után működő rabbik még rosszabb

⁴ Jézus érvénytelenítette a Mózes tekintélyére alapozott törvényt (MTörv 24,1), és újraértelmezte a házasságtörést (Mt 19,9). Ha a jegyes nem volt szűz, a házassági szerződés a Tóra szerint érvénytelenné válhatott (MTörv 22,13–20). Ebben az esetben Jézus is megengedte a nő elbocsátását. Ha azonban a válás bármilyen más okból történt, egy második házasság megkötése házasságtöréssé vált. A férfi is házasságtörő lett, és ezzel a nőt és a férfit teljesen egyenlővé tette a házassági elkötelezettség szempontjából. Ez a megállapítás a hegyi beszédben is megtalálható (Mt 5,32), és még Jézus tanítványai körében is nagy megrökönyödést keltett (Mt 19,10). SOMFAI Béla, *Szexuáletika a Bibliában II.*, in: *Új Ember Magazin*, 8-9 (2002) 38.

⁵ Vö. KREMER, *Nők*, 27–30; WOLTER, Michael (Szerk.), *Theologische Realenzyklopädie XI.*, Berlin 1983, 422–423.

véleménnyel voltak a nőkről, mint elődeik. Sokan ennek bizonyosságát látják az alábbi megállapításban: „Ha fiú születik, mindenki örvendezik; ha leány születik, mindenki szomorkodik” (bNid 31b). Ezzel cseng össze az a reggeli imádság is, melyet a zsidó férfiak mondtak: „Köszönöm Neked, hogy embernek születtem és nem állatnak, férfinak és nem asszonynak.” Az efféle kijelentésekből azonban még nem következik, hogy a korai zsidóság általános megvetéssel tekintett volna a nőkre.⁶

Jézus és a nők

Mivel a nők háttérbe szorítása mind a korai zsidóságban, mind a szomszédos pogányság bizonyos köreiben megszokott jelenség volt, nem csodálkozhatunk azon, hogy az evangéliumok is aránylag ritkán tesznek róluk említést. Elgondolkodtató az a néhány adat is, amit *Máriáról*, Jézus anyjáról mondanak. Megjelenése mindannyiszor az ószövetségi kijelentésekre utal vissza. Mária kegyelemmel felkarolt Izrael, ill. Sion előképe. Ez olvasható ki az angyali üdvözlétekből, Erzsébet köszöntő szavából, a Magnificat hálaénekekből, az ősz Simeon ígéretéből, de abból is, hogy Mária jelen van a kánai menyegzőn és a kereszt tövében, valamint Jézus mennybemenetele után a tanítványok körében. E szövegrészek olyannyira tipológikus színezetűek, hogy történelmi tényekre jóformán alig következtethetünk belőlük. Ám annál érdekesebben szólnak az első keresztények Mária (mint nő) iránti tiszteletéről szóló beszámolóik.⁷ A család központjában egy nő van Mária, és csak másodsorban egy apa. Ez a klasszikus antik és zsidó társada-

⁶ Vö. KREMER, *Nők*, 30.

⁷ Vö. KREMER, *Nők*, 30.

lomban elterjedt család-modellnek a fordítottja. Ez a keresztény feminizmus antropológiai okának az alapja.⁸

Jézus nyilvános működése idején elsősorban férfiakhoz fordult üzenetével, miként az adott korban várható is volt. Nem meglepő tehát, ha szűkebb tanítványi körében kizárólag férfiakat választott.⁹ A „tizenkettő” meghívása jelképes formában arra világít rá, hogy Jézus tudatában volt: küldetése Izrael házának mind a tizenkét törzséhez szól. Jézus azonban korántsem törekedett a nők kirekesztésére. Nemcsak férfiak voltak tanítványai között, hanem „néhány asszony” is, akiket korábban meggyógyított. Közülük *Magdalai Mária*, *Johanna* és *Zsuzsanna* nevét ismerjük. Voltak azonban „még sokan mások, akik vagyonukból gondoskodtak róla” (Lk 8,1–3). Egyáltalán nem volt magától értetődő az sem, hogy Jézus baráti érzelmeket táplált Lázár mindkét nővére iránt (Jn 11,1–5), Betániában pedig hagyta, hogy egy asszony nárdus kenetet öntsön a fejére (Mk 14,3–9). A szírfőniciai asszony története (Mk 7,24–30) és a szegény özvegyasszony dicsérete a templompersely előtt (Mk 12,41–44) ugyancsak tanulságos arra nézve, mennyire komolyan vette Jézus a nőket.¹⁰

Jézus lojalitását bizonyítja *Mária és Márta* epizódja is, amely Máriát a korabeli szokással szöges ellentétben, figyelmes hallgatóként ábrázolja (Lk 10,38–42). Jézus találkozása a *szamariai asszonnyal* Jákob kútjánál nyilvánvalóan húsvét utáni kompozíció, de a jelenetből kitűnik, hogy a tanítványokat meglepte a beszélgetés (Jn 4,27). Különös az is, hogy Simon farizeus házában Jézus megértést tanúsít az illetéktelenül közelébe férkőző utcanő iránt, sőt példaképpül állítja őt a jelenlévők elé (Lk 7,36–50). Végül pedig eszünkbe

⁸ Vö. SCARAFFIA, Lucetta, *A feminizmus és a katolikus egyház*, in: *Vigilia* 7 (2007) 509.

⁹ RATZINGER, Joseph – XVI. BENEDEK, *A Názáreti Jézus*, Budapest 2007, 149–159.

¹⁰ Vö. HAAG, Herbert, *Csak aki változik, marad hű önmagához*, Pannonhalma 2006, 100–101.

juthat, amit Jézus a házasságtörésen ért asszonynak mondott: „Én sem ítélek el téged, menj el, és mostantól fogva többé ne vétkezz!” (Jn 7,53-8,11). Az írástudókkal ellentétben Jézus teljesen egyenjogúnak tekinti a nőt és a férfit, aki ugyanúgy nem bocsáthatja el feleségét, amint a feleség sem a férjét. A házasságnak ilyen forradalmi szemlélete megdöbbeníti az apostolokat.¹¹

S noha példázatainak képanyaga elsősorban a férfiak világából származik, az asszonyok életére tett utalások sem hiányoznak belőle: elveszett drachma, a kovász, a malomban őrlő asszonyok és a tíz szűz példabeszéde, valamint az a hasonlat, melyben a vajúdó asszony gyötrelméről s a szülést követő örömről hallunk. Ebben az összefüggésben kell megemlítenünk azt is, hogy amikor Jézus elmarasztalja a válólevéllel történő elbocsátás gyakorlatát, hallgatóinak rá kell ébredniük, hogy a feleség több mint pusztán a férfi tulajdona, és ha a férfi házasságot tör, ellene is vétkezik (Mt 5, 30-31).¹²

Az egyházi hatóságok feltűnő szabadságán megütközhettek, ahogy az évszázadok folyamán megszentelt jámbor szokásokat bírálta. Élete és tanítása máséhoz nem hasonlítható, felülemelkedik a vallási-politikai villongásokon.¹³

Alighanem forradalmi tettnek számított, hogy Jézushoz nők is csatlakozhattak, még ha nem is a szorosabb értelemben vett „tanítványok” közé hívta meg őket. A legismertebb kijelentéseket erre vonatkozóan Lukács evangéliumában (Lk 8,1-3) találjuk, ahol elmondja, hogy Jézus bejárta a városokat és a falvakat, tanított és hirdette Isten országát, miközben nemcsak férfiak kísérték, hanem „néhány asszony” is, akiket korábban meggyógyított. Tehát Isten országának örömhírét tekintve egyenjogúságról beszélhetünk. A Lk 8,1-3 szövegét nem lehet úgy olvasni, hogy ez a modern egyenjogúságra utal, sem úgy,

¹¹ NYÍRI Tamás, *Ki ez az ember?*, Budapest 1976, 133.

¹² Vö. KREMER, *Nők*, 31.

¹³ Vö. NYÍRI, *Ember*, 18. 26.

hogy a nők csupán a férfiak egyházában a szolgálatok legalját végezték. A földi Jézus nem azért hívott meg asszonyokat, hogy szolgálai tevékenységet végezzenek, hanem egyszerűen lehetőséget adott nekik is, hogy Isten elközeltető országát a maguk módján megéljék. Az asszonyok Jézus halála és temetése idején is a közelében maradtak (Mk 15,40-41). „Az, hogy hívóként Jézussal tartottak, a közösség létrejöttéhez egészen lényeges volt.”¹⁴

A rendelkezésre álló szövegekből nem derül ki teljes bizonyossággal, hogy részt vettek-e vajon Jézus búcsúvacsoráján is. Ha feltételezzük, hogy húsvéti vacsora volt, akkor ők sem hiányozhattak. Hitelt érdemlő az a tudósítás, hogy szombatnap elmúltával a halott-siratás ellenére is felkeresték a sírt, s éppígy hiteles az az élmény is, amelyben részük volt: Isten, ill. az őt képviselő angyal, értésükre adta, hogy a megfeszített él (Mk 16,1-8). Az újabb kutatások joggal tekintik őket a feltámadás első hirdetőinek. Szemléletesen ábrázolja ezt az a jelenet, amelyben *Mária Magdolna* Jézussal találkozik (Jn 20), és mint az „apostolok apostolnője” (apostola apostolorum), megbízást kap arra, hogy vigye el a tanítványoknak a húsvéti örömhírt.¹⁵ Egyébként a galileai asszonyokról rendelkezésünkre álló összes adat Mária Magdolnát említi első helyen, miként Péter is első a tanítványok között. „A korai közösségeken belül azért részesült rendkívüli megbecsülésben, mert – más asszonyokkal együtt – ott állt a kereszt alatt, és minden valószínűség szerint neki jelent meg először a feltámadt Úr.”¹⁶

A gnosztikus iratok azonban tovább színezik majd azt a ténnyt, miszerint Mária Magdolna szerelmi kapcsolatban állt volna Jézussal, ám ez a fantázia szüleménye; hasonlóképpen kettejük menyegzője is a képzelet szüleménye, vagy a vélekedés arról, hogy a látszólagos kereszthalál után Qumránban

¹⁴ RATZINGER, *Jézus*, 158.

¹⁵ Vö. HAAG, *Csak aki változik*, 101–103.

¹⁶ GNILKA, Joachim, *A Názáreti Jézus*, Budapest 2001, 220.

házasságot kötöttek, majd elváltak, s Jézus másodszor is megnősült: ezúttal Lídiát vette feleségül. Az apokrif iratok, amelyek tartalmazhatnak hiteles Jézus-mondásokat is,¹⁷ különösen a Tamás evangéliuma,¹⁸ amelyben kitűnik, hogy Mária Magdolna és Péter között feszültség volt.¹⁹ Az egyiptomiak szerinti apokrif evangélium szerint pedig Jézus Szalóméval beszélget, bizalmas tanításokat közöl vele.²⁰ Amikor az 1Kor 15,5-8 felsorolja Jézus megjelenésének tanúit, azért nem szól asszonyokról, mert a nők tanúskodását a korabeli jogrend nem fogadta el. Nem kizárt, hogy a „több mint ötszáz testvérnek” kifejezés rájuk is vonatkozik, mivel a „testvér” kifejezés alkalmazása akkoriban nem korlátozódott a férfiakra, hanem magában foglalta a „nővéreket” is.²¹

Nem csak forradalmi tett volt, hanem a kortársak szemében provokációnak is számított, hogy Jézus nőket is felvett tanítványai közé. Női tanítványok rabbinikus körökben elképzelhetetlenek voltak. Az sem volt természetes, hogy vallásoktatásban részesüljenek. Amikor tehát Jézus nőket enged tanítványai közé, akkor ezzel könnyíteni akar a társadalomban elnyomott nők helyzetén is, s emberi méltóságuk visszaállítására ösztönöz.

Ösegyház

Jézusnak a nők iránt megnyilvánuló különleges tisztelete láttán nem csodálkozhatunk azon, hogy utóbbiak az alapvetően férfijogú egyházban is viszonylag fontos pozíciókat töltöttek be. A nőknek a korai kereszténység elterjesztésében

¹⁷ Vö. JAKUBINYI György, *Bevezetés az Újszövetségbe*, Gyulafehérvár 1989/1990, 14–17.

¹⁸ Vö. JAKUBINYI, *Bevezetés*, 16.

¹⁹ Vö. VANYÓ László, *Ókeresztény írók II*, Budapest 1980, 311.

²⁰ Vö. VANYÓ, *Ókeresztény írók II*, 295–296.

²¹ Vö. GNILKA, *Jézus*, 219–221; HAAG, *Csak aki változik*, 100–102.

betöltött szerepéről különösen az ApCsel szövege nyújt meggyőző képet. Gyakran nők vezették a házakat, ahol a közösség összegyűlt: Jeruzsálemben (ApCsel 12,12), Filippiben (ApCsel 16,15–40), Efezusban (1Kor 16,19; 2Tim 4,19) és Rómában (Róm 16,5).²²Továbbá a páli üdvözlőlistákon felsorolt munkatársak mintegy negyedrészen nők. A levelek végén összesen tíz név szerepel: Evodia, Júlia, Junia, Mária, Perszia, Fébe, Piszka, Szüntükhé, Trüfainia és Trüfósza. Fébét a Róm 16,1 kifejezetten „diakónus”-nak nevezi. Nem kétséges, hogy a többször is említett Piszka (Priscilla), férjével, Akvilával együtt különböző helyeken missziós feladatokat látott el. A Róm 16,7-ben Andronikossal együtt Pál megnevez egy bizonyos Juniászt: „Köszöntések Andronikoszt és Juniá(sz)t... akiket nagyra becsülnék az apostolok körében.” A „Junia” női név, de a középkor óta általában a „Juniász” férfinévvel helyettesítik, abból kiindulva, hogy az „apostol” cím nem igen illik asszonyokra. Az ApCsel 16-ban Lídia bíbor árusnővel találkozhatunk, aki Filippiben házába fogadta Pált és kísérőit, s nyilvánvalóan vezető szerepet töltött be a gyülekezetben. Az ApCsel 21 szerint pedig Fülöp diakónus négy lánya Cezáreában prófétanőként tevékenykedett. A házközösséget vezető asszonyok valószínűleg vezették az istentiszteleteket is.²³

De hogyan vélekedjünk e szövegtanok tükrében Pál apostolnak azokról a kijelentéseiről, melyeket nemritkán nőellenesnek minősítenek? E megnyilvánulások helyes értelmezéséhez figyelembe kell venni, hogy Pál nőtlen volt, nem mintha kevésre becsülte volna a házasságot vagy az asszonyokat, hanem mert mindenestől a különleges megbízatás szolgálatára szentelte magát. Másfelől kijelentései nem rendszeresen felépített értekezés keretében hangzanak el, hanem levelekben, amelyek konkrét nehézségek kapcsán íródtak. Pál számára nem lehetett könnyű feladat a patriarchális viszonyokat a nemek

²² HAAG, *Csak aki változik*, 103.

²³ KREMER, *Nők*, 32–33; HAAG, *Csak aki változik*, 101–103.

egyenrangúságának új, keresztény tapasztalatával összhangba hozni. Ezt bizonyítja az 1 Kor.

Amikor az 1Kor 7-ben a házasság kérdéséről nyilatkozik, válasza mögött az adott kor problémáját ragadhatjuk meg: szabad-e a keresztényeknek egyáltalán házasságot kötniük, vagy a már megkötött házasságukban kitartaniuk, ha egyszer Jézus nőtlen volt? Ha Pál válaszait ebből a nézőpontból olvassuk, könnyebben beláthatjuk, hogy miközben különleges karizmának tekinti, és nyomatékkal ajánlja a nőtlenséget, egyáltalán nem veti meg a házasságot és a házas életet.

Amikor Pált arról faggatják, hogy miért nem imádkozhatnak, vagy prófétálhatnak az asszonyok fedetlen fővel (1Kor 11,2-16), gyakran bírált válaszában Pál nem tiltja meg, hogy az istentiszteleten a nők nyilvánosan imádkozzanak, vagy prófétáljanak. Csupán azt sürgeti, hogy közben ne szegjék meg a helyi szokást, amely előírja, hogy fedett fővel jelenjenek meg. A Gal 3,28-ból, miszerint végső soron nincs különbség férfi és nő között, néhány korintusi asszony azt a következtetést vonta le, hogy az egyenjogúság nevében, teljes mértékben semmibe veheti az uralkodó szokásokat. Ez ellen írhatta Pál a fenti előírását. Eltérő álláspontot képviselnek a lelkipásztori levelek (1Tim, 2Tim, Tit), amelyek később (80 és 100 között) íródtak, és az apostol kijelentéseit, az ő tekintélyére hivatkozva, az Egyház új helyzetére alkalmazták. Ezek kifejezetten megtiltják a népnek, hogy tanítsanak, és Ádám elsőbbségére, valamint Éva kudarcára hivatkozva üdvösségük útját a gyermekszülésben jelölik meg (1Tim 2,11-15). A korszak egyéb írásait is figyelembe véve kiderül, hogy szerzőjük a gnosztikus irányzatoktól félrevezetett asszonyok ellen szólal fel, akik zavart keltettek a gyülekezetben.

Hasonló a helyzet azzal a mondattal is, amelyet manapság botránkoztatónak érzünk: „*az asszonyok hallgassanak a gyülekezetekben*” (1Kor 14,34). Sok teológus későbbi betoldás-

nak tekinti ezt a részt:²⁴ Biztosra vehető, hogy 1Kor 14,33-35 nem Páltól származik, hanem csak egy a korintusi levélbe illesztett, Pál utáni betoldásról van szó. (...) Ez a két rendelkezés több következménnyel járt egyházzogilag és egyháztörténetileg, mint az összes tisztségekről szóló újszövetségi kijelentés együttvéve.²⁵ Aki azonban figyelembe veszi a teljes szövegösszefüggést, könnyűszerrel rájöhethet, hogy Pál itt az istentiszteletek zökkenőmentes ünneplése érdekében intézkedik, és azokat az asszonyokat utasítja rendre, akik közbeszólásaikkal, kérdéseikkel megzavarják a liturgikus összejevetelt.²⁶

Ismeretes, hogy a nők háttérbe szorítása, melyről az Újszövetség későbbi iratai tanúskodnak, egészen napjainkig meghatározta az Egyház történelmét. A nők kirekesztése tovább folytatódott. 250 körül a római közösségekben már nincsenek női tisztségviselők, és a 3. század teológusai, mint Órigenész, kitartóan hirdették a nők alacsonyabb rendűségét. Jelentősebb tevékenységet csak egy-egy asszony (pl. Bingeni Hildegard, Avilai Teréz) fejthetett ki, némi korlátok között. A modern mélylélektan nem ok nélkül állapítja meg, hogy a nőekkel kapcsolatos fenntartásokat nemritkán a tőlük való félelem szüli. A szentírástudomány szemszögéből még a következő körülményre is rá kell mutatni: ez az állapot azért húzódatott el az újkorig, mert Pál és tanítványai leveleiben található kijelentéseket nem szövegösszefüggésüknek megfelelően, hanem betű szerint értendő igeként olvasták, s a jelenkorban is érvényes jogi útmutatásként kezelték.²⁷

²⁴ Vö. KREMER, *Nők*, 34.

²⁵ HAAG, *Csak aki változik*, 105.

²⁶ Vö. KREMER, *Nők*, 34.

²⁷ Vö. HAAG, *Csak aki változik*, 105–106; KREMER, *Nők*, 34–35.

Nők az Egyházban

A felvilágosodástól kezdődően az európai kultúrkör országaiban élő népek nem tekintik többé kötelező érvényűnek a Biblia megszorító kijelentéseit. Sokan közülük világszerte nagy elszántsággal szállnak síkra a nők gyakorta semmibe vett jogai mellett. A legutóbbi évtizedekben, olykor külső nyomásra, sok változás történt a katolikus Egyházban is: a nők egyházi tanulmányokat végezhetnek, és egyházi hivatalokat láthatnak el, taníthatnak egyházi főiskolákon és teológiai fakultásokon, egyházi fórumokon aktív és passzív szavazati joggal rendelkeznek.²⁸

Jelenleg főként a nők pappá, ill. püspökké szenteléséről folynak viták.²⁹ Több protestáns egyházban a nők lényegében az összes egyházi tisztséget felvehetik. Hogy mennyi gond és feszültség árán, arról az anglikán egyházban történtek tanúszkodnak. A férfiak és a nők teljes egyenjogúsága ma a hívek legsürgetőbb óhaja Egyházukkal szemben, mert a tanítás és a gyakorlat sajnos nem fedi egymást. A római katolikus Egyház, kivált hivatalos oldalról, elutasítja a nők pappá és püspökké szentelését. Azonban már XXIII. János hangsúlyozta a *Pacem in Terris* kezdetű enciklikájában az emberek egyenlőségét, hasonlóképpen tett az Egyház a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* (12-22) és *Lumen Gentium* (30-38) kezdetű konstitúciójában. Ennek ellenére II. János Pál pápa *Ordinatio sacerdotalis* kezdetű, a világ püspökeinek írt apostoli buzdításában (1994. V. 22.) elutasítja a nők szentelését: „Hogy e fontos, az egyház alkotmányát érintő kérdésben minden kétséget eloszlassunk, testvéreink megerősítésére szolgáló hivatali tekintélyünknel fogva (vö. Lk 22,32) kijelentjük, hogy az egyházban minden hívőnek végérvényesen ehhez a döntéshez kell igazodnia”. Egy évvel korábban a *Katolikus Egyház Katekizmusa* (1993)

²⁸ Vö. KREMER, *Nők*, 35.

²⁹ GALOT, Jean, *Donna nella chiesa*, in: Nuovo Dizionario di Teologia, (Szerk. Giuseppe Barbaglio-Severino Dianich), Milano ⁴1985, 346–348.

bővebben is megindokolja a tilalmat: „Az Úr Jézus férfiakat választott ki, hogy létrehozza a tizenkét apostol kollégiumát, és ugyanezt tették az apostolok, amikor munkatársakat választottak, akiknek folytatniuk kellett az ő feladatukat. A Püspökök Kollégiuma, melyhez az áldozópapok a papságban kapcsolódnak, jelenvalóvá és aktuálissá teszi a Tizenkettő kollégiumát Krisztus visszajöveteléig. Az Egyház tudja, hogy Urának e kiválasztása kötelezi. Emiatt nem lehetséges a nők pappá szentelése” (vö. KEK 1577). A pápai levél tulajdonképpen nem tartalmaz semmi újdonságot az előző, hasonló megnyilatkozásokhoz képest, s mégis erős visszhangot váltott ki nem csak az egyházban, hanem a sajtóban is.³⁰

A pápa legfőbb érvként arra hivatkozik, hogy Jézus kizárólag férfiakat hívott meg apostolai közé, és az utolsó vacsorán őket bízta meg az eucharisztia ünneplésével. Továbbá nyomatékos indokként az Egyház több évszázados egyöntetű hagyományát említi. Az Egyház ezeken kívül még számos egyházi dokumentumban nyilatkozik a nőkérdésről.³¹ Hasonló megfontolásból az ortodox egyházak is elutasítják a nők pappá vagy püspökké szentelésének a lehetőségét.³²

Igen sok római katolikus teológus azon a véleményen van, hogy a fenti érvek tarthatatlanok, mivel nem egészen veszik tekintetbe, hogy mind Jézus magatartását, mind az Egyház évszázados gyakorlatát nagymértékben meghatározta a történelmi helyzet.³³ A nők hivatalos egyházi működése – lehetőség szerint a feloldozásra és a betegek szentségének

³⁰ A sajtóvisszhangot ld. magyarul bővebben: in *Távlatok* 1995/5 és *Mérleg* 1999/2.

³¹ A Hittani Kongregációnak a VI. Pál pápa által jóváhagyott *Inter insigniores* nyilatkozata (1976. okt. 15), II. János Pál több dokumentuma: *Christifideles laici*, 51; *Mulieris dignitatem*, 26. Vö. HARTAI ÉVA, „*Saját képmására, férfinak és nőnek...*”, in: *Távlatok* 5 (1995) 683–687; KOVÁCS Gusztáv, *A nőkérdés az egyház társadalmi tanításában*, in: *Vigilia* 2 (2009) 103–113.

³² Vö. HAAG, *Csak aki változik*, 106–107; KREMER, *Nők*, 36.

³³ Vö. GALOT, Jean, *Teologia del sacerdozio*, Firenze 1981, 273–275.

kiszolgáltatására való felhatalmazással – eloszlathatná a széles körben uralkodó érzelmi előítéleteket, és olyan megoldás útját egyengethetné, amelyet nagyon sok katolikus nő és férfi elfogad.³⁴ Haag véleménye szerint azonban a nők szentelése nem oldaná meg az Egyház fő problémáját (a klérus és a világiak közötti szakadék), mivel így a férfiakból álló klérus mellé egy női klérus is alakulna.³⁵

A teológiai vita azonban korántsem zárult le, már csak azért sem, mert a pápai „buzdítás” nem definito ex cathedra. Az Egyházi Törvénykönyv azonban abból az alapfeltételből indul ki, hogy az egyházi rendet csak érvényesen megkeresztelt férfi veheti fel (1024. kán.), tehát nő nem lehet sem diakónus, sem pap, sem püspök, sem pápa. Csupán az oltárszolgálat tekintetében változott nem régiben a helyzet. Kifejezetten engedélyezett a nők számára a szentírási szövegek felolvasása (az evangélium kivételével) és az áldoztatás³⁶ Mindazonáltal a római katolikus Egyházban egyelőre komoly lelkipásztori megfontolások szólnak a nők pappá vagy püspökké szentelése ellen. Ezáltal ugyanis csökkennének az ortodox egyházzal való egyesülés esélyei. Türelemre és további kutatómunkára van tehát szükség, hogy ezáltal is „érlelődjék az Egyház ítélete”.

Amint láttunk, a kor felfogásával ellentétben Jézus egyenjogúnak tekinti a nőt és a férfit; ő maga nem élt házasságban, noha ez társadalmi elvárás volt. Számára az elközelgett Isten országa fontosabb a családi kapcsolatoknál is: „Ha valaki követni akar, de jobban szereti apját, anyját, feleségét, gyermekeit, fivéreit és nővéreit, sőt, még saját magát is, mint engem, nem lehet a tanítványom” (Lk 14,26). Ugyanakkor a nőkkel szemben szokásos hátrányos megkülönböztetésnek semmi jelét sem mutatta. Beteg nőt megérintett, a vérfolyásos asszony megérintette őt, de Jézus nem tiltakozott,

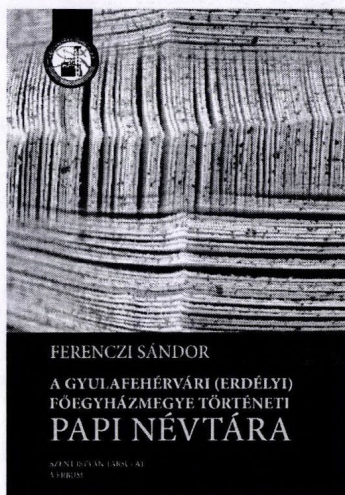
³⁴ Vö. KREMER, *Nők*, 37.

³⁵ HAAG, *Csak aki változik*, 107–108.

³⁶ HAAG, *Csak aki változik*, 107.

noha ezek a cselekmények a törvény szerint tisztátalanná tették őt is. Beszélt a szamariai asszonnyal, apostolai meghökkenése ellenére is, továbbá nem ítélte el a házasságtörő asszonyt sem. Követői és barátai között voltak nők is. Máriának, Lázár nővéreinek megengedte, hogy „lábainál üljön”, és tanítvány módjára hallgassa őt.³⁷

Míndezeket a jézusi tulajdonságokat, Jézusnak a nők-höz való viszonyát, az Egyháznak is figyelembe kell vennie, és valamilyen módon gyakorlatba kell ültetnie a harmadik évezred küszöbén.



Ferenczi Sándor: A gyulafehérvári (erdélyi) főegyházmegye történeti papi névtára. Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2009

A névtár átöleli a főegyházmegye ezer évét. Ezalatt a főegyházmegye egyházi közigazgatási területe változott, a névtár történelmi jelzőjében benne van, hogy a ma nem Gyulafehérvárhoz tartozó egykori területén működött papok is szerepelnek benne. A szerző többrétű elfoglaltsága mellett vállalta a gyulafehérvári főegyházmegye millenniumának és az erdélyi papságnak a tiszteletére e terjedelmes mű megalkotását.

480 oldal, keménytető, B5

³⁷ Vö. SOMFAI, *Szexualitika*, 38.

DR. PETER SCHALLENBERG

Die Herausforderung des Menschen durch das Ewige

Ethik und Anthropologie beim Apostel Paulus

Zusammenfassung: Ethik meint ganz grundsätzlich die reflektierte, also mit Vernunftgründen abgesicherte beständige Frage nach dem Guten, ja mehr noch: nach dem Besten. Der Mensch als Lebewesen der Freiheit kann so fragen. Seine Freiheit ist die erste Bedingung einer christlichen Anthropologie, wenn der Mensch radikal im Gegenüber zum absoluten Gott und als dessen Abbild verstanden wird. Gibt es eine spezifisch christliche Ethik des Apostels Paulus? Eine spezifisch christliche Ethik gibt es wohl kaum bei Paulus. Seine Frage ist anders. Bei Paulus findet sich eine spezifisch christliche Anthropologie, also eine Sicht des Menschen im Licht der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, und daraus folgend eine spezifisch christliche Soteriologie. Paulinische Ethik zeigt sich als Seinsethik: das Handeln folgt dem Sein.

Schlagwörter: Hl. Paulus, paulinische Ethik, paulinische Anthropologie.

Beginnen wir unsere Überlegungen mit der einfachen Frage: Gibt es eine spezifisch christliche Ethik des Apostels Paulus? Bereits hier, gleich beim ersten Hören der scheinbar so einfachen Frage, müssen wir einen Augenblick innehalten und nachfragen: Was ist näherhin gemeint mit Ethik, was ist näherhin mit einer spezifisch christlichen Ethik gemeint und welcher Zusammenhang besteht zu einer spezifisch christlichen Anthropologie? Ethik meint zunächst ganz grundsätzlich die reflektierte, also mit Vernunftgründen abgesicherte beständige Frage nach dem Guten, ja mehr noch: nach dem Besten. Der Mensch als Lebewesen der Freiheit kann so fragen; er unterliegt in vielen Bereichen des Lebens naturhaften Zwängen; er findet aber, im Unterschied zu den anderen Lebewesen, ein breites Feld der Entscheidungsmöglichkeiten vor. Das macht seine Freiheit aus und ist somit die erste Bedingung einer christlichen Anthropologie, wenn der Mensch radikal im Gegenüber zum absoluten Gott und als dessen Abbild verstan-

den wird. Der Mensch kann so oder auch ganz anders von einer Person oder von einer Situation denken; dementsprechend kann er so oder auch ganz anders aus dieser ersten Bewertung erste Schlussfolgerungen für ein entsprechendes Verhalten ziehen. Bewertung und Verhalten aber fallen nicht einfach vom Himmel ungeklärter oder unerklärlicher Willkür, vielmehr sind sie abhängig nicht nur einfach von neuronalen Hirnprozessen, sondern ebenso von denkerischen und emotionalen Vorentscheidungen einer Person. Wie ein Mensch behandelt wurde, insbesondere und nicht zuletzt in seiner frühesten Kindheit, so wird er auch (tendenziell zumindest) selbst handeln; und wie einer denkt, so redet er und verhält sich.

Daher fragt die Ethik immer auch nach einer absolut letzten Begründung des guten Handelns, eigentlich und genauer nach einer letzten und absoluten Begründung des vollkommen guten und geglückten Lebens, also: Was wäre für mich als personales Individuum der letzte und nicht weiter hinterfragbare Grund meines guten Handelns? Und die Ethik fragt, zumindest in ihrer abendländischen Version, immer auch universalistisch, also nicht nur für mich, sondern für jeden Menschen: Was wäre grundsätzlich und für jeden Menschen das Gute und damit das letzte Kriterium des guten Handelns? Eine erste Antwort darauf versucht die so genannte Goldene Regel zu geben, die wir in der christlichen, biblischen Überlieferung, aber auch in anderen nicht-christlichen Traditionen finden: Handle so, wie auch Du behandelt werden möchtest! Im Matthäus-Evangelium heißt das dann: „Alles nun, was ihr von den Menschen für euch erwartet, sollt auch ihr ihnen tun; denn das ist das Gesetz und die Propheten.“ (Mt 7, 12) Oder in negativer Fassung, und so auch im Buch Tobit: „Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg auch keinem andern zu!“ (Tob 4,16) Und Paulus selbst notiert im Römerbrief: „Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. So ist nun die Liebe die Erfüllung des Gesetzes.“ (Röm 13,10) Leider ist die Goldene Regel sehr allgemein gehalten: „Die Goldene Regel fordert, Gleiches

gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln. Sie sagt aber nichts darüber aus, wo relevante Gleich- bzw. Ungleichheiten vorliegen.“¹ Immanuel Kant verschärfte daher diese Grundregel bekanntlich in dem ersten Satz seines Kategorischen Imperativs: Handle stets so, dass die Maxime Deines Handelns allgemeines Gesetz werden könnte! Diese Einsicht in eine grundsätzliche ethische Erkenntnisfähigkeit des Menschen bildet den innersten Kern des sittlichen Naturgesetzes, also dessen, was alle Menschen und jeder Mensch von Natur aus zu tun bereit ist, weil er das Gute erkennt. Die daraus erwachsenden und im Lauf der Menschheitsgeschichte erkannten Grundnormen finden sich in jüdisch-christlicher Tradition im Dekalog des Alten Testaments (Ex 20,2–17), wobei sich der Teil der Zehn Gebote, der das menschliche Zusammenleben betrifft, also die in der moraltheologischen Tradition bekannte zweite Tafel, nochmals in die vier Grundnormen des Verbotes der Tötung eines Unschuldigen², der Lüge, des Ehebruchs und des Diebstahls zusammenfassen lassen. Dies sind gleichsam „vier umfassende uralte Richtlinien, die sich in den meisten Religionen dieser Welt finden“.³ Es ist das universal gewollte Gute als Kern eines universal gültigen Weltethos: Das Gute in dieser Konkretion und Universalität will jeder Mensch von Natur aus. Dann aber fragt sich: Gibt es auch eine spezifisch christliche Einsichtsfähigkeit des Menschen, näherhin also des Christen? Was fügt denn der christliche Glaube an Gott den Schöpfer und an Jesus Christus den Heiland dem von Natur aus guten Streben des Menschen hinzu? Mehr noch: Was ist der

¹ WERNER WOLBERT, *Die Goldene Regel und das ius talionis*, in: Werner Wolbert, Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion, Fribourg 2005, 61–74, hier 71.

² Vgl. erhellend WERNER WOLBERT, *Du sollst nicht töten*. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Fribourg 2009.

³ HANS KÜNG / KARL-JOSEF KUSCHEL, *Erklärung zum Weltethos*, München 1993, 28.

spezifische Sinn der christlichen Rede von Heil und Heiligkeit der menschlichen Person?⁴

Und damit sind wir in der Tat beim Denken des Apostels Paulus angekommen: Es geht ihm um die Erkenntnis und die Verkündigung Jesu Christi, dem er selbst auf dem Weg nach Damaskus begegnet ist, von dem er als „Spätberufener“ seinen Auftrag als Apostel erhielt, den er predigt als den Heiland der Welt und jedes Menschen. Daher gibt es wohl kaum eine spezifisch christliche Ethik beim Apostel Paulus im engeren Sinn. Seine Frage ist anders. Bei Paulus findet sich eine spezifisch christliche Anthropologie, also eine Sicht des Menschen im Licht der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, und daraus folgend eine spezifisch christliche Soteriologie, also Erlösungslehre, und dies vornehmlich im Römerbrief und im Galaterbrief, zum Teil und geringer auch im Philipperbrief. Das heißt: Aus der Heilsgeschichte der Menschheit wird eine Anthropologie gefolgert, oder anders: Das Volk Israel wird typologisch und beispielhaft für die gesamte Menschheit und zugleich beispielhaft für jeden einzelnen Menschen, der je noch geboren werden wird, gerettet. Damit aber muss nun gefragt werden: Gerettet woraus denn? Mit Paulus gesprochen: Aus der Macht der Sünde seit Adam, seit jenem ersten Menschen, der nicht so sehr historisch als vielmehr korporativ, als Verkörperung der Menschheit schlechthin zu verstehen ist. Und weiter muss gefragt werden: Worin besteht denn diese Macht der Sünde? Wiederum mit Paulus gesprochen: Im Zwang, dem Fleisch gemäß leben zu müssen, oder, moderner ausgedrückt: In der Unmöglichkeit, wirklich und rein und lauter lieben zu können. Alle Anstrengung des Gesetzes vermag diese Liebe nicht wiederherzustellen, die Gott als Lebensraum im so genannten Paradies für den Menschen geschaffen hatte, und den der Mensch freiwillig verließ (und

⁴ Vgl. PETER SCHALLENBERG, *Jenseits des Paradieses*. Ethische Anstöße für den Alltag, Münster 2007, 43–52.

mit ihm die nachfolgende Menschheit), weil er die vollkommen genügende Liebe Gottes bezweifelte, was sich ausdrückt im Griff Adams nach dem von Eva angebotenen Apfel. Die Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse ist keinesfalls größere Klarheit über das Gute, sondern größere Zweifel an dem wirklich Guten, das eigentlich und bei Licht besehen durch keinen Vergleich erkannt und wertgeschätzt werden kann, sondern allein durch spontane und frohe Bejahung als Geschenk empfangen wird. Da alle Anstrengung des Menschen aber in der Form des Gesetzes diese verlorene, weil bezweifelte Liebe nicht wiederherstellen kann, stellt Gott selbst in seinem fleischgewordenen Sohn Jesus Christus den Raum der Liebe und den Lebensraum des Paradieses wieder her. Das genau nennt sich in paulinischer Sprache: Rechtfertigung des Sünders. Rechtfertigung meint hier eben nicht einen rein äußerlichen, forensischen Akt der Rechtsprechung, sondern eine seinsmäßige, also ontologische Erlösung vom Zwang zur Bosheit durch die Offenbarung einer alles Naturhafte überragenden Liebe Gottes. „Paulus' Ethik ist nicht mit Unschuld im rechtlichen Sinne, dass einer für gerecht erklärt wird, organisch verbunden, sondern mit der Teilhabe an einem anderen Wesen oder einer anderen Macht.“⁵

Im Hintergrund steht der typisch paulinische Dualismus von Fleisch und Geist, von Welt und Gott (ähnlich wie im johanneischen Schriftwerk), von altem Adam und neuem Christus (Gal 5,17), von Gesetz und Gnade. Der hl. Augustinus wird dies später in den Gegensatz von zwei Staaten oder zwei Lebensweisen münzen, nämlich die *civitas Dei* und die *civitas terrena* mit den unterschiedlichen Haltungen von unberechneter Liebe (*frui*) und berechnender, ausnützender Liebe (*uti*): „Denn die Guten gebrauchen die Welt, um Gott zu genießen; die Bösen hinhegen gebrauchen Gott, um die Welt zu

⁵ ED PARISH SANDERS, *Paulus*, Stuttgart 2006, 100.

genießen.“⁶ Paulus beschreibt mit seinen eigenen Worten den Zwiespalt und den Gegensatz von Gesetz und Gnade in Röm 7,14–25: Es ist das Geschick des unglückseligen Menschen, der von Adam (als korporativer Persönlichkeit) herkommend, dessen Typos und dessen Geschick erfüllt, der aber durch Christus, den neuen Adam, aus dem Zwang zum Bösen und aus der Sklaverei der Sünde befreit wurde. Die katholische Dogmatik nennt diesen Zwang zum Bösen auch Konkupiszenz und lehrt, dass auch nach der Befreiung von der Erbsünde, also auch nach der Taufe, diese Konkupiszenz als böse Begierlichkeit und als Verführbarkeit zum Bösen dem Menschen bleibt. Diese Konkupiszenz war aber nicht gottgewollte Natur und Schöpfung und auch nicht zwangsläufige Konsequenz der Endlichkeit, als habe Gott den Menschen nicht anders als mit Sünde und Begierlichkeit schaffen können. Nein: Die Konkupiszenz ist vom Menschen frei erworbene Eigenschaft, die als solche auf den Verlust der vom Menschen aufgekündigten Freundschaft mit Gott hinweist. Der Mensch ist, paulinisch gesprochen, zum Feind Gottes geworden (Röm 5,10) und als solcher nicht in der Lage, aus eigener Kraft die lebensnotwendige Freundschaft mit Gott wieder zu erreichen.

Dieser Dualismus beim Apostel Paulus hat seinen Ursprung nicht äußerlich, etwa im Prinzip eines doppelten Gottes, des bösen Gottes des AT und des guten Gottes des NT, wie dies auch manichäische Anschauung war, sondern hat den Ursprung innerlich, im Herzen des Menschen, wie dies in biblischer Sprache heißt. Moderner gesprochen: Das Böse und die haltlose Unentschiedenheit und schleierhafte Unkenntnis im Angesicht von Gut und Böse rührt aus dem Gewissen oder der Seele des Individuums. In diesem Zusammenhang ist oft der an die Adresse des Paulus gerichtete Vorwurf des Heilsindividualismus zu hören. Dagegen unterstreicht aber Ernst Käsemann deutlich: „Die paulinische Rechtfertigungslehre ist

⁶ Augustinus, De civitate Dei XIV 7.

ganz und gar Christologie, freilich eine von Jesu Kreuz her gewonnene und darum anstößige Christologie. Darum darf sie nicht länger individualistisch interpretiert werden.⁷ Denn Adam ist ja immer korporativ zu sehen, als Verkörperung der alten Menschheit, so wie Christus nun im neuen Bund den neuen Menschen repräsentiert und verkörpert.⁸ Dies wirft dann auch ein neues und helles Licht auf das paulinische Verständnis von Erbsünde und Erbschuld, beides in analoger Weise als Sünde und Schuld bezeichnet: Adams Erbsünde des grundstürzenden existentiellen Zweifels an der vollkommen genügenden Liebe Gottes ist mithin typisch für den Menschen schlechthin. Der Mensch als endliches Wesen bezweifelt die absolute Liebe Gottes, ja überhaupt die Möglichkeit einer absolut hingebenden und sich schenkenden Liebe, auch unter den Menschen, und rechtfertigt stattdessen sich und sein brüchiges Dasein durch Zweckhandeln auf den Feldern von Geld, von Sexualität, von Macht und Anerkennung, von Eitelkeit, kurz: auf den Feldern, deren Terrain später bei Gregor dem Großen die sieben Todsünden abstecken.

Daher bedarf es aus paulinischer Sicht unbedingt einer umfassenden Bekehrung des Menschen und einer Umkehr des Herzens (oder auch des verstockten Gewissens). Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass prinzipiell die Erkenntnis des Guten, also die Kenntnis der Goldenen Regel und der humanen Grundgebote des Dekaloges, im natürlichen Gewissen jedes Menschen aufleuchtet, und dies auch ohne die Gnade Jesu Christi. Daher werden die Heiden nach paulinischer Auffassung infolge ihres objektiven Gewissensspruches wegen ihrer bösen Taten verurteilt, mit anderen Worten: Das Gewissen des Menschen bleibt auch nach der Ursünde und im Zustand der Erbsünde durchaus fähig, das Böse zu erkennen und zu verur-

⁷ ERNST KÄSEMANN, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 130.

⁸ Vgl. KARL KERTELGE, *Adam und Christus*. Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12–21, in: Karl Kertelge, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg/Br. 1991, 161–173.

teilen, auch wenn die Neigung zu bösen Taten im Zustand der unerlösten Natur schier übermächtig ist. In Röm 2, 14 unterstreicht Paulus sehr deutlich und bestimmt die Gültigkeit des naturhaften menschlichen Gewissens und seine Funktion hinsichtlich des Guten und seiner Erkenntnis. Dennoch braucht es die Bekehrung zur vollen Erkenntnis des nicht nur Gerechten, sondern der Liebe. Die traditionelle Moraltheologie nannte dies die „Werke der Übergebüß“ und wollte zum Ausdruck bringen: Die Forderungen der bloßen Gerechtigkeit und des Gesetzes lassen sich auch im Zustand der noch unerlösten Natur vollbringen, aber sie haben keine Liebe und damit letztlich keine Lösung aus dem Sklavenhaus des Bösen zur Folge. Wer stets nur fragt, was er tun muss, und niemals auf die Idee käme zu fragen, was er tun darf, der hat die Sklaverei der ichbezogenen Sünde längst noch nicht verlassen. Vielmehr sieht erst derjenige, der Gottes erbarmende und vergebende Liebe erkennt das Übermaß der Liebe, das nun seinerseits von ihm gefordert wird. Hingebende Liebe lässt sich nicht durch das Gesetz verordnen, sie erscheint als größere Möglichkeit eines Menschen in dem Moment, in dem er selbst von solcher Liebe beschenkt wird. Diesen Moment der Bekehrung und damit das endgültige Ende des Gesetzes⁹ schafft Gott selbst im Sakrament der Taufe als seinshafte Verwandlung des Menschen, und er eröffnet damit den lebenslangen Freiheitsraum des Guten und der Liebe. Es ist dieser Freiheitsraum des Guten, den Paulus in Röm 12,1 als „logiké latreia“, als lebendiges und heiliges und vernünftiges Opfer bezeichnet,¹⁰ als lebenslangen Raum der bewussten und frohen Entscheidung für das Gute, und zwar von der einmal erkannten Lebensentscheidung bis hin

⁹ Vgl. EDUARD LOHSE, *Christus, des Gesetzes Ende?* Die Theologie des Apostels Paulus in kritischer Perspektive, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 99 (2008) 18–32.

¹⁰ Vgl. EDUARD LOHSE, *Das Evangelium für Juden und Griechen*. Erwägungen zur Theologie des Römerbriefes, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 92 (2001) 168–184.

zu den vielen kleinen Entscheidungen für das je Bessere im Zwielficht alltäglicher Güterabwägung.

Der Christ ist und bleibt in gewisser Weise *simul iustus et peccator*, also gerechtfertigt und sündig zugleich: gerechtfertigt und verwandelt im Innersten durch Gott, gemäß seiner Erfahrung und in seiner Willensschwäche als Sünder hinter dem Anspruch der Liebe zurückbleibend.¹¹ Die Gefährdung des Christen durch die Sünder, so könnte man sagen, liegt freilich nicht auf der gleichen Höhe wie die Rechtfertigung durch Gott, sondern ist durch Gottes sakramentale Vergebung stets auszulöschen und auch zu vermeiden. Daher entwickelt sich allmählich im Lauf der ersten frühchristlichen Jahrhunderte die Bußtheologie als Erneuerung der Taufe und damit auch das Sakrament der Beichte als erneute Gabe der Taufgnade.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Paulinische Ethik zeigt sich als Seinsethik, ganz im Sinn des scholastischen Axioms: *agere sequitur esse*: das Handeln folgt dem Sein. Romano Guardini nennt das die Vorordnung des Logos vor dem Ethos und verweist auf die Liturgie als Quelle aller Moralität. Er sieht eine reine autonome neuzeitliche Moral als Verhängnis, da sie dieses Verhältnis umkehre und den Menschen somit überfordere: „Indem der Schwerpunkt des Lebens aus der Erkenntnis in den Willen, aus dem Logos in den Ethos übergang, wurde das Leben immer haltloser. Es wurde vom Menschen verlangt, dass er in sich selber stehe. Das kann aber nur ein Wille, der wirklich schöpferisch im unbedingten Sinn des Wortes ist, und das ist nur der göttliche. So wird dem Menschen eine Haltung zugemutet, die voraussetzt, er sei Gott.“¹² Vielmehr ist die Erkenntnis der Wahrheit die notwendige Bedingung für das Gelingen des Lebens. Und

¹¹ Vgl. UDO SCHNELLE, *Paulus*, Berlin 2003, 629–644. Daneben GÜNTER BORNKAMM, *Paulus*, Stuttgart 1969; KONRAD SCHMIDT (HG.), *Paulus – ein unbequemer Apostel*, Paderborn 2009.

¹² ROMANO GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Mainz 1997, 83f.

so ist es durchaus Zumutung Gottes aus dem Ewigen, aus dem neuen Sein der Taufe leben zu sollen; unter diesem lebenslangen Anspruch steht der Christ und sein Gewissen. Es ist näherhin die Zumutung, in der Zeit Ewigkeit zu denken, zu erspüren und zu leben, oder anders: auf kurzfristige irdische Bedürfnisbefriedigung zu verzichten um der langfristigen Verwirklichung von Idealen willen. Dies wäre dann aus paulinischer Sicht ein Leben nach dem Geist, nicht nach dem Fleisch, ein Leben im Widerspruch zur Zeit und in Sehnsucht nach der Ewigkeit Gottes.¹³ Nichts anderes ist gemeint, wenn Paulus von den drein großen Gaben Glaube, Hoffnung und Liebe spricht, die Gott dem getauften Christen als Weg der Vollendung aufweist:¹⁴ Am größten, weil gottähnlich bis in Ewigkeit ist die Liebe.¹⁵ An dieser Stelle wenden sich Ethik und Anthropologie hin zur Mystik: Der Christ lebt aus der inneren Erfahrung der liebenden und vergebenden Erlösung vom Zwang der Selbstrechtfertigung, aus der Erfahrung der Liebe des gekreuzigten Herrn. Solche Erfahrung aber bündelt sich zuinnerst im Gebet: Nur wer mit dem Herrn am Kreuz im *colloquium misericordiae* sich befindet, weiß, welches Ziel sein Leben hat.¹⁶

¹³ Vgl. dazu nach wie vor grundlegend ALBERT SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930.

¹⁴ Vgl. HEINRICH SCHLIER, *Nun aber bleiben diese Drei*. Grundriss des christlichen Lebensvollzuges, Freiburg/Br. 2008; THOMAS SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus*. Eine exegetische Studie, Stuttgart 1992.

¹⁵ Vgl. THOMAS SÖDING, *Das Liebesgebot bei Paulus*. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik, Münster 1995.

¹⁶ Vgl. PETER SCHALLENBERG, *Gott, das Gute und der Mensch*. Grundlagen katholischer Moraltheologie, Paderborn 2009, 154–158.

DR. DIÓSI DÁVID

Sanctus, Sanctus, Sanctus...

Az izajási és a liturgikus Sanctus-szöveg közötti különbségek

Zusammenfassung: In jeder Eucharistiefeyer erklingt das wohlbekannte Sanctus. Man nennt diesen Gesang auch *Hymnus seraphicus*, und denkt dabei an die Berufungsvision des Propheten Jesaja (Jes 6,3). Die vorliegende Studie hat sich vorgenommen den liturgischen Sanctus-Gesang mit dem Gesang der Seraphe, den Jesaja in seiner grandiosen Vision vernommen hat, zu vergleichen. Im liturgischen Text des Sanctus sind gegenüber der biblischen Grundlage von Jes 6 einige neue Akzente zu beobachten. Diese wollen wir im Folgenden analysieren.

Schlagwörter: Sanctus, Berufungsvision Jesajas, Engel, Seraphe, Serafim.

Minden szentmisében mint az eucharisztikus ima integráns része elhangzik a Sanctus, amely tulajdonképpen a prefáció teológiai gondolatmenetének szerves folytatása és ünnepélyes kicsengése.¹ *Hymnus seraphicus*nak is szoktuk

¹ A Sanctusról részletesebben: J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe II, Wien ⁵1962, 156–165; J.A. JUNGSMANN, *A szentmise*. Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés, Eisenstadt 1977, 199–201; M. KUNZLER, *Az Egyház liturgiája* (AMATECA X), Szeged 2005, 298k; M. KUNZLER, *Liturge sein*. Entwurf einer Ars celebrandi, Paderborn 2007, 486–491; L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik II*, Freiburg 1933, 159–163; J. LECHNER, *Liturgik des römischen Ritus*, Freiburg ⁶1953, 237–239; A.-G. MARTIMORT, *Handbuch der Liturgiewissenschaft I*, Freiburg/ Basel/ Wien 1963, 413–415; M. RICETTI, *La Messa*. Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano II (Manuale di Storia Liturgica III), Milano ³1966, 364–368; A. BAUMSTARK, *Trishagion und Qeduscha*, in: JLW 3 (1923), 18–32; K. GAMBER, *Die Einführung des Sanctus in die Heilige Messe*, in: HID 14 (1960), 132–136; G. KRETSCHMAR, *Die Einführung des „sanctus“ in die lateinische Meßliturgie*, in: JLH 7 (1962), 79–86; D. FLUSSER, *Sanctus und Gloria*, in: O. BETZ/ M. HENGEL/ P. SCHMIDT (Hrsg.), *Abraham unser Vater* (FS Otto Michel), Leiden 1963, 129–152; E.R. HARDY, *Kedushah and Sanctus*, in: StLi 6 (1969), 183–188; H. EISING, *Die Bedeutung des Sanctus*, in: TH. MAAS-EWERD/ K. RICHTER (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier*, Einsiedeln/ Zürich/ Freiburg/ Wien 1976, 297–302;

nevezni, mivel a *Sanctus* „eredetileg” azoknak a szeráfoknak az éneke, amelyet Izajás próféta meghívásakor látomásában hallott (Iz 6,3). Ha a szóban forgó ószövetségi perikópát közelebről megnézzük² és azt a liturgiánkból ismert *Sanctus* szövegével összehasonlítjuk, jó néhány különbségre is felfigyelhetünk. Jelen tanulmányunk ezeknek a különbségeknek a részletesebb vizsgálatát tűzte ki célul rávilágítva a liturgikus szövegben eszközölt változtatások teológiai motivációjára és értelemgazdagságára. A könnyebb összehasonlítás érdekében az alábbiakban az idevágó ószövetségi szövegrészt a Vulgatafordításban hozzuk. Íme az összehasonlítandó két szöveg:

B.D. SPINKS, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge 1991; B. D. SPINKS, *The Jewish Sources for the Sanctus*, in: HeyJ 21 (1980), 168–179; A. GERHARDS, *Das Sanctus*. Herkunft, Bedeutung und Verwendung eines zentralen Gesangs, in: Gd 17 (1983), 49–51; S. BROCK, *The Thrice-Holy Hymn in the Liturgy*, in: Sobornost 7/2 (1985), 24–34; CH. BÖTTRICH, *Das „Sanctus” in der Liturgie der hellenistischen Synagoge*, in: JLH 35 (1994/1995), 10–36; L. DOBSZAY, *A Sanctus-ének liturgiai méltósága*, in: Magyar Egyházzene 2 (1994/ 1995), 331-334; G. WINKLER, *Das Sanctus*. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken (OCA 267), Rom 2002; G. WINKLER, *Beobachtungen zu den im „ante Sanctus” angeführten Engeln und ihre Bedeutung*, in: ThQ 183 (2003), 213–238; D. DIÓSI, *A Sanctus éneklésének történeti háttere a kezdetektől a többszólamúság kialakulásáig*. Egyházzene- és liturgiátörténeti visszapillantás, in: Studia Theologica Transsylvaniensia 12 (2009/1), 23–62.

² Az ószövetségi *Sanctus*-énekekkel egy hamarosan megjelenő külön tanulmányban foglalkozunk (Vö. D. DIÓSI, *A Sanctus-ének ószövetségi gyökerei*; valamint D. DIÓSI, *Der jesajische „Hymnus seraphicus”*. Untersuchung der alttestamentlichen Wurzeln des Sanctus-Gesanges, in: Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Catholica Latina 54 [2009/1]).

Vulgata (Is 6)

¹In anno quo mortuus est rex Ozias
vidi Dominum sedentem
super solium excelsum et elevatum
et ea quae sub eo erant
implebant templum

²seraphin stabant super illud
sex alae uni et sex alae alteri
duabus velabant faciem eius
et duabus pedes eius
et duabus volabant

³et clamabant alter ad alterum
et dicebant

sanctus sanctus sanctus
Dominus exercituum
plena est omnis terra
gloria eius

⁴et commota sunt
superliminaria cardinum
a voce clamantis
et domus impleta est fumo.

Missale Romanum

Et ideo cum Angelis et Archangelis,
cum Thronis, et Dominationibus,
cumque omni militia coelestis
exercitus, hymnum gloriae tuae
canimus, sine fine dicentes:

Per quem majestatem tuam laudant
Angeli, adorant Dominationes,
tremunt Potestates.
Caeli caelorumque Virtutes,
ac beata Seraphim,
socio exultatione concelebrant.
Cum quibus et nostras voces,
ut admitti iubeas, deprecamur,
supplici confessione dicentes:

Quem laudant Angeli atque Archangeli,
Cherubim quoque ac Seraphim,
qui non cessant calamare cotidie,
una voce dicentes:

Unde et nos, Domine,
cum Angelis
et Sanctis universis,
tibi confitemur,
in exultatione dicentes:

Sanctus, Sanctus, Sanctus
Dominus Deus Sabaoth.
Pleni sunt caeli et terra
gloria tua.

Seraphim – Omnes angeli et sancti

Az első különbség mindjárt az „ante sanctus”³ olvasásánál szembeötlik. A liturgikus szöveg szerint a mennyben nemcsak a szeráfok, hanem az *Areopagita Dénes* (*De caelesti hierarchia*⁴) szerinti közismert angyali karokból⁵ (az angyalseregeket

³ A *Missale Romanum*ban szereplő többi „ante sanctus”-ok a következők: Quapropter, profusis [paschalibus] gaudiis, totus in orbe terrarum mundus exsultat. Sed et supernae Virtutes atque angelicae Potestates hymnum gloriae tuae concinunt, sine fine dicentes:/ Unde et nos, cum omnibus Angelis te laudamus, iucunda celebratione clamantes:/ Unde et nos tibi gratias agimus, et tuas virtutes cum Angelis praedicamus, dicentes:/ Unde et nos, Domine, cum Angelis et Sanctis universis, tibi confitemur, in exultatione dicentes:/ Et ideo, choris angelicis sociati, te laudamus in gaudio confitentes:/ Et ideo, cum innumeris Angelis, una te magnificamus, laudis voce dicentes:/ Et ideo, cum Angelorum atque Sanctorum turba, hymnum laudis tibi canimus, sine fine dicentes:/ Et ideo, cum Sanctis et Angelis universis, te collaudamus, sine fine dicentes:/ Et ideo, cum caelorum Virtutibus, in terris te iugiter celebramus, maiestati tuae sine fine clamantes:/ Propter quod caelestia tibi atque terrestria canticum novum concinunt adorando, et nos cum omni exercitu Angelorum proclamamus, sine fine dicentes:/ Quapropter nunc et usque in saeculum cum omni militia Angelorum devota tibi mente concinimus, clamantes atque dicentes:/ Sed et angelici chori atque agmina beatorum hymnum gloriae tuae concinunt, sine fine dicentes:/ Quem caeli et terra, quem Angeli et Archangeli confitentur et proclamant, incessabili voce dicentes:/ Per quem maiestatem tuam adorant exercitus Angelorum, ante conspectum tuum in aeternitate laetantium. Cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas, deprecamur, socia exultatione decentes:/ Per quem multitudo Angelorum tuam celebrat maiestatem, quibus adorantes in exultatione coniungimur, una cum eis laudis voce clamantes:/ Et ideo cum Angelis et Archangelis, cumque multiplici congregatione Sanctorum, hymnum laudis tibi canimus, sine fine dicentes:/ Unde merito tibi cunctae serviunt creaturae, te redempti rite collaudant universi, et uno Sancti tui te corde benedicunt. Quapropter et nos cum omnibus te Angelis celebramus, iucunda semper confessione dicentes:/ Et ideo cum Angelis et omnibus Sanctis gloriam tuam praedicamus, una voce dicentes:/ Et ideo, choris angelicis sociati, te laudamus in gaudio confitentes: Sanctus [...].

⁴ PG 3, 200sk.

kilenc karba és három rendbe osztotta⁶), más angyalseregek is kiáltják a Háromszor-szent énekét.⁷ A földi hívő sereg az *Et ideo* kezdetű „ante sanctus” értelmében *cum Angelis et Archangelis, cum Thronis, et Dominationibus ... cumque omni militia coelestis exercitus* egyetemben éneklí a *Sanctust*. A *Per quem* „ante sanctus” a felsorolt különböző angyalseregek

⁵ Dionysios Areopagita szóhasználatában a „hierarchia” szó többet jelent, mint létrendet vagy tekintélybeli rangsorolást. Isten a szó etimológiai értelmében „theo-archia”, vagyis (θεῖος + ἀρχῶν) isteni hatalom, a szellemi valóságok pedig egy „hier-archiát” (ἱεὸς + ἀρχῶν), papi hatalmat, képeznek. A papság lényegében véve az isteni hatalomban való részesedés, s így a hierarchia az a hatalom, amely valamilyen módon az isteni hatalomból részesül. Dénes felfogása értelmében az angyalok hierarchiája nem csupán egymásután felsorakoztatott titokzatos nevek listája, hanem mindegyik kar az angyalok összességében egy specifikus helyet és funkciót kap, aszerint hogy mennyire közvetlenül részesedik az Isten fényből. Az első rendbe tartozó és megismerésünk számára a legtávolabb eső angyali karok a szeráfok, kerubok és trónusok. Ezekre az isteni fény sugarai közvetlenül esnek és a legtisztább módon ragyog fel bennük. Ők, akik Isten patyolat tiszta tükrei, közvetítik elsőként minden más teremtménynek az isteni fény ragyogását. A második, köztes rendbe tartóznak az uralkodók, erők és a hatalmasságok. Ők az isteni fényben az első rendbe tartozó angyalok közvetítésével részesednek. A fejedelemségek, főangyalok és angyalok az utolsó rendbe tartoznak. Velük záródik az angyalok világa és mivel ők állnak az emberhez a legközelebb, rajtuk keresztül jut el hozzánk az isteni kinyilatkoztatás. Részletesebben erről lásd: J. STIGLMAYR, *Die Engellehre des sogen. Dionysius Areopagita*, Friburg 1898; G. TAVARD, *Die Engel*, in: HDG II/2b (1968), 48k; F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas II*, Münster ¹⁰1952, 63k; J. POHLE/ J. GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik I*, Paderborn ¹⁰1952, 637k; M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik II*, Freiburg 1933, 92k.

⁶ Ezt a tanítást Aquinói Szent Tamás († 1274) is átvette (vö. *Summa Theologica* I,108,1–8).

⁷ Az angyalokról a liturgiában lásd D. DIÓSI, *Amikor ember és angyal csókot vált. Plaidoyer a liturgia angeológiai dimenziójának „reneszánszáért”*, in: *Vigilia* 74 (2009), 580–583; B. NEUNHEUSER, *Der Engel im Zeugnis der Liturgie*, in: *ALW* 6 (1959/2), 4–27; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre (Katholische Dogmatik 3)*, Aachen 1997, 329–331; A. PUSKÁS, *A teremtés teológiája*, Budapest 2006, 320–322.

magatartását is részletezi: *Majestatem tuam laudant Angeli⁸, adorant Dominationes, tremunt Potestates. Caeli⁹ caelorumque Virtutes, ac beata Seraphim¹⁰, socia exultatione concelebrant.* „Csodálatos változatosság van az angyali karok magatartásának leírásában. Az Uralkodók mélyen leborulnak, a Hatalmasságok Istentől való félelmükben remegnek, az Egek Erői és a Szeráfok együtt ujjongva ünnepelnek.”¹¹ A IV. eucharisztikus ima prefációjának „ante sanctus”-a közelebbről is ecseteli a mennyei „vita angelica”-t:¹² *Az angyalok számtalan serege ezért áll színed előtt, éjjel-nappal szolgál néked, és arcod dicsőségét szemlélve szüntelenül dicsér téged.*¹³ A *Quem laudant* „ante sanctus” a kerubokat is megemlíti: *Quem laudant Angeli atque Archangeli, Cherubim quoque ac Seraphim, qui non cessant calamare cotidie.* A prefációk összeségében tehát kilenc angyali kar szerepel: *Angeli, Archangeli, Throni, Dominationes, Caeli, Potestates, Virtutes, Seraphim* és *Cherubim*, amelyből nyolc megegyezik az általunk imént említett Areopagita Dénes szerinti angyalok karával. A Dénes szerinti közismert kilenc korból, csak a fejedelemségek (*Principatus*) hiányoznak. Helyettük – a *Te Deum*-ból¹⁴ is ismert¹⁵ – egek¹⁶ kara

⁸ Az „angeli” itt nem az angyalokat általában jelenti, hanem az angyalok hierarchiájában legalacsonyabban lévő angyalok karát.

⁹ A „caeli”, azaz az „egék” külön angyali karként szerepelnek.

¹⁰ „Beata Seraphim”, mivel az általános nyelvtani szabály értelmében az indeklinábilis főnevek semleges neműen.

¹¹ F. FARAGÓ, *Hozsanna a magasságban!* A szentmise prefációja, in: *Az Oltár. Az Erdélyi Oltáregyesületek hivatalos lapja* 3 (1930), 14–17, 16

¹² *Et ideo coram te innumeratae turbae angelorum, qui die ac nocte serviunt tibi et, vultus tui gloriam contemplantes, te incessanter glorificant. Cum quibus et nos et, per nostram vocem, omnis quae sub caelo est creatura nomen tuum in exultatione confitemur, canentes: Sanctus...*

¹³ A magyar misekönyv hivatalos fordítása.

¹⁴ A *Te Deum*-ról részletesebben lásd A. ADAM, *Te Deum laudamus*. Große Gebete der Kirche, Freiburg/ Basel/ Wien 1987; S. ŽÁK, *Das Te Deum als Huldigungsgesang*, in: *HJ* 102 (1982), 1–32; E. WERNER, *Das Te Deum und seine Hintergründe*, in: *JLH* 25 (1981), 69–82; A. GERHARDS, *Te Deum*

(*Caeli*) szerepel.¹⁷ A római liturgia szövege szerint újabban¹⁸ az angyalokon kívül a szentek is belekapcsolódnak a Sanctus éneklésébe.

„Et ideo cum ... canimus”

Izajás látomásában csupán szemléli, amint a szeráfok Isten színe előtt a háromszor szentet éneklük. A liturgikus

laudamus – Die Marseillaise der Kirche? Ein christlicher Hymnus im Spannungsfeld von Liturgie und Politik, in: LJ 40 (1990), 65–77.

¹⁵ A latin szöveg: Te Deum laudamus. [...] Tibi omnes angeli, tibi caeli et universae potestates: tibi cherubim et seraphim incessabili voce proclamant: Sanctus [...]. *Pázmány Péter* († 1637) fordításában: Téged, Isten, dicsérünk. [...] Néked mindnyájan az angyalok, néked az egek és minden hatalmaságok. Néked a kerub és szeráf angyalok szüntelen szóval énekelnek: Szent-Szent [...]. *Sík Sándor* († 1963) verses fordításában: Téged, Isten dicsérünk./ [...] Téged minden szép angyalok,/ kerubok és szeráfkarok,/ egek és minden hatalmak/ szüntelenül magasztalnak./ Szent vagy [...].

¹⁶ Az egek angyali kara a *Per quem* kezdetű „ante sanctus”-ban szerepel. Ez magából a szövegből csak akkor derül ki, ha az interpunkciót ennek az értelemnek megfelelően helyezzük. Ha ugyanis a „Potestates” és a „Caeli” közé nem teszünk semmilyen írásjelet, a „caeli”-t a „Potestates”-hoz tartózó genitivus-ként értelmezhetjük, s ebben az esetben a „caeli” nem az angyali karokat, hanem egyszerűen az „ eget”, az „égboltozatot” jelöli, s a „tremunt” ige a „caelorumque” „-que” hozzáragsztása miatt nem csupán a „Potestates”-re, hanem a „Virtutes”-re is vonatkozik, míg a „concelebrant” ige, csak a „Seraphim”-re (vagyis: tremunt Potestates caeli caelorumque Virtutes,/ ac beata Seraphim, socia exultatione concelebrant).

¹⁷ Vö. J.A. JUNGSMANN (lásd I. lábjeget), 160⁷⁴.

¹⁸ Így pl. a II. eucharisztikus ima saját prefációjában (1968). A 8. század végén keletkezett és a kelta liturgiába betekintést nyújtó *Stowe-Missale* egyik prefációjában a következő olvasható: „per dominum nostrum Iesum Christum, cui omnes angeli et archangeli, prophetae et apostoli, martyres et confessores, virgines et omnes sancti hymno perpetuo et indefessis laudibus cum quattuor animalibus viginti quattuor senioribus concinunt dicentes: Sanctus ...” (A. HÄNGGI/ I. PAHL, *Præx eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* [Spicilegium Friburgense 12], Fribourg Suisse, 1968, 478).

közösség – ettől eltérően – nemcsak szemlélője az angyalok énekének, hanem abba belekapcsolódik, annak aktív résztvevője. Mi – a liturgián egybegyűltek – az angyalokkal és a szentekkel egyetemben énekelünk (*canimus*). „A prefáció második része égi magasságokba emelkedik s az angyali karok zengő harmóniájába fűzi bele emberi lelkek egyszerű, de szeretettől lendületes dallamát. [...] Az emberi lélek, mint parányi kis gyermek lábujjhegyre emelkedve, lélegzetvisszafojtva bepillant ebbe a csodás világba, melyet „szem nem látott, fül nem hallott s emberi lélek fel nem foghatott”, – addig néz, addig hall, míg megnyílik a lelke és az ajka és panaszos, nyögdécselő hangján beleénekel az angyalseregek zengő kórusába úgy, amint Izaiás próféta látta és hallotta (Iz 6,3): *Szent, szent, háromszor és milliószor szent a Seregek Ura, Istene! Sanctus*kor az ég nyílik meg s csilingelését fülünkbe csendíti a kis csengő hangja, hogy az égi Sanctus csilingeljen végig lelkünkön.”¹⁹ A liturgikus szövegek számtalan ehhez hasonló utalása a *lex orandi lex credendi* elve alapján „bizonyítja” – még akkor is ha ez nem bír *de fide* erővel – „hogy az angyalok nem csupán költői elemként szerepelnek az Egyház hitében.”²⁰ A földi zarándokútját járó egyház azáltal, hogy részt vesz a mennyei liturgiában és a fölséges Király „udvartartásához” tartozó angyalokkal karöltve trónusa előtt dicshimnuszokat énekel, egyrészt a „mennyei Jeruzsálemmel” valós és erőteljes egységét valósítsa meg, másrészt pedig a megdicsőült és vándorló egyház között fennálló közösséget hathatósan erősíti, amely révén az egyház liturgiája nemcsak, hogy aktuálisan kozmikus dimenziót nyer, hanem ezen túlmenően az „itt és most”-ban bemutatott áldozat eszkatológikus jellege is kidomborodik. Fontos megjegyeznünk azt, hogy mi emberek vagyunk azok, akik az angyalok énekéhez társulunk, akik – amint azt a Missale Romanum *Praefatio de Quadragesima* (IV) „ante sanctus”-ának *Cum quibus* [= angya-

¹⁹ FARAGÓ (lásd 11. lábjegy.), 16.

²⁰ PUSKÁS (lásd 7. lábjegy.), 320.

lok] *et nostras voces ut admitti jubeas, deprecamur*²¹ frázisa kifejezi – arra kérjük Istent, hogy hangjainkat – akárcsak az angyalokét – meghallgatni, elfogadni méltóztasson. Márpedig, ha mi vagyunk azok, akik az angyalokhoz társulunk, akkor ebből világosan kitűnik az is, hogy az emberek Istent „megszentelő” éneke nem olyan, mint az angyalok dicsérő éneke.²² Az angyalok éneke nemesebb, előkelőbb, makulátlanabb, tisztább, s éppen ebben rejlik az mennyei és a földi liturgia közötti különbség.

Ebben az összefüggésben fontosnak tűnhet még két nyelvtani megfigyelés is. Először is megjegyzendő, hogy a *canimus* ige *indicaticus praesens imperfectum* alakja szerepel, amit a latin abba az esetben használ, ha a cselekvést valóságnak, bizonyosnak tartja. Itt tehát nem a *coniunctivus* szerepel, amely csupán lehetőséget, kívánságot, óhajtást, bizonytalanságot, képzelt, feltételes cselekedetet jelent. Nem jön itt szóba a *coniunctivus adhortativus* (a buzdítás *coniunctivusa*), *coniunctivus imperativus* (a felszólítás *coniunctivusa*) vagy pedig a *coniunctivus optativus* ([a teljesülhető] óhajtás *coniunctivusa*) valamelyike. A *canimus* igeformával a liturgikus szöveg arról tesz tanúságot, hogy a földi egyház (testületileg, de egyénenként is) ténylegesen, valóságosan bekapcsolódik a mennyei egyház dicsőítő énekébe. A liturgia e helyén már nincs hely a buzdításra, a morális – tehát nem ontológiai – méltóság kétséget kiváltó mérlegelésére. Mindezeknek a kiküszöbölése már meg kellett történnjen a szentmise előtt a szentgyónásban vagy pedig a liturgia bűnbánati részében. A *Per quem „ante sanctus” cum quibus et nostras voces, ut admitti iubeas, deprecamur* passzusa nem mond ellen megfigyelésünknek, hisz a szóban forgó rész valójában úgy fordítandó, hogy *velük a mi szavainkat is elfogadni/ meghal-*

²¹ Ugyanígy a *Praefatio de S. Cruce* (die 14. septembris: In exaltatione Sanctae Crucis).

²² Vö. E. PETERSON, *Von den Engeln*, in: E. PETERSON, *Theologische Traktate*, München 1951, 323-407, 354.

lगतनि méltóztassál, nem pedig úgy, amint az a magyar misekönyvben szerepel *add, kérünk, hogy az ő szavukhoz társuljon szózatunk*; vagyis ez a kérés itt a ténylegesen felcsendülő hangra vonatkozik és arra kéri Istent, hogy ez – az emberek ajkán valóságosan felhangzó ének – számára kedves legyen.

A másik grammatikai nüansz magára az ige jelentésére vonatkozik. A *canere*²³ latin kifejezés ugyanis nem csupán az „énekelni” jelentést hordozza magában, hanem – amint arról a latin misekönyv szövege is tanúskodik²⁴ – „ünnepélyesen kihirdetni”, de „megjövendőlni” jelentéssel is bír. E szemantikai ambivalencia nagyon jól rávilágít a Sanctus-ének igazi karakterére. Mi ugyanis nemcsak, hogy az angyalok seregével karöltve megénekeljük Isten végtelen szentségét, hanem ezt cselekedve egyben ünnepélyesen kihirdetjük, beleharsogjuk a világegyetem minden zugába: *Sanctus, sanctus, sanctus [est] Dominus Deus [...]*, sőt mi több azzal, hogy Isten véget nem érő szentségét hirdetjük, hitünk erejére támaszkodva bizonyos értelemben „megjövendőljük”, hogy minden evilági látszat ellenére Isten szentsége „túlél” minden kontingenciát.

Gloria sua – Gloria tua

A liturgikus Sanctus megmásítja a birtokos névmást is – tehát nem „dicsősége” (*gloria sua*), hanem „dicsőséged” (*gloria tua*) szerepel – s így az eredeti izajási proklamációból

²³ Szótári formája: *cano, -ere, cecini, can(ta)tus*.

²⁴ Keresztelő Szent János születésének főünnepén (jún. 24) az ünnepi mise secretája a következőképpen hangzik: *Tua, Domine, muneribus altaria cumulamus: illius nativitatem honore debito celebrantes, qui Salvatorem mundi et cecinit adfuturum, et adesse monstravit, Dominum nostrum Jesum Christum Filium Tuum: Qui tecum...* (MR szerint). A magyar nyers fordítás pedig: *Oltárod, Urunk, ajándékokkal halmozzuk el: annak születését köteles tisztelettel ünnepelve, aki a világ Megváltóját mint eljövendőt ünnepélyesen meghirdetett/ megjövendölt és mint jelenlétét megmutatott, Urunkat Jézus Krisztust, a Te Fiadat: Aki veled...* (ford. – D. D.).

akklamáció lesz. Ha Izajásnál a szeráfok a háromszor szentet még egymásnak mondogatták (Iz 6,3), a liturgiában dicsőítésünk címzettje maga Isten, nemcsak róla éneklünk, hanem hozzá szólunk, és ezt meg merjük tenni, mert Krisztusban²⁵ Isten végtelen szeretetének és alázatának kisugárzásaként közvetlen „létbeli” párbeszédbe bocsátkozott az emberrel, vagyis a transzcendens és immanens találkozása nemcsak verbális síkon mutatkozott meg, hanem az abszolút transzcendens Lény a Fiúisten leereszkedése, megtestesülése, kozmikus „anyaggá levése”, emberi természetünk magára vétele által az emberi valónkat körülhatároló, s annak gátat szabó téridő koordinátaiban közvetlenné, érzékeink számára receptibilissé, palpábilissá lett. Krisztus, akinek része volt az emberi lét teremtményi végességében és korlátozottságában, egy lett közülünk, ezen a földön közöttünk járt, ismerte az éhséget és szomjazást, a nevetést és a sírást, vagyis mindenben hasonlóvá lett hozzánk, a bűnt kivéve²⁶, s mégis – még ha olyan ember is, mint mi – másképp ember, mint mi, mert „személyében az ember-volt maximuma mutatkozik meg”²⁷, ő a végtelen Isten emberi véges ikonja, Isten dicsőségének „tárva-tárt kapuja”, akiben Isten saját lényének képmását (Zsid 1,3) emberi formában leképezte, s ezért „az ember Jézusban több lépett és lép elénk, mint más emberben”²⁸, de ugyanakkor a földi történetében az Atyával való örök viszonya emberi alakot öltött. Krisztusban – az igaz emberben – az igaz Isten egészen velünk van. Krisztusban mint „locus theophanicus”-ban Isten önmagát számunkra még fenségesebbnek, kimond-

²⁵ Vö. L. JITIANU, *Krisztus, az abszolút üdvösséghezó*. Karl Rahner krisztológiája, in: L. JITIANU, *Krisztus, az Isten-ember*. Krisztológiai tanulmányok, Kolozsvár 2007, 51–90.

²⁶ Vö. Zsid 4,15; 7,26sk; 2Kor 5,21; 1Pét 2,22; 3,18; 1Jn 2,1sk; 3,5; Jn 8,46; 14,30.

²⁷ JITIANU (lásd 25. lábjegy.), 58.

²⁸ H. KESSLER, *Krisztológia*, in: TH. SCHNEIDER (SZERK.), *A dogmatika kézikönyve I*, Budapest 1996, 251–472, 419.

hatatlanabbnak nyilatkoztatta ki magát, a megtestesülésében irántunk – bűnösök iránt – tanúsított mérhetetlen szeretete pedig nekünk őt még felfoghatatlanabbá tette. A Jézusban közénk leereszkedő Isten közelségének, közvetlenségének misztériuma értelmünket még jobban elkápráztatja, s a minden evilági pompát nélkülöző inkarnációs esemény Isten szeretetművét még csodálatraméltóbb fényben csillogtatja meg számunkra. Erre az értelmünket és érzelmünket egészséges, a megváltott és Istenre tekintő teremtményekhez méltó módon állandó feszültségben tartó faktumra történik utalás, amikor a Sanctus énekében Istent – mivel közelségének megtapíthatóságára méltóztatunk – közvetlenül, tulajdonképpen tegezve megszólítjuk, de ugyanakkor – anélkül, hogy a Krisztus-eseményben megvalósult alázatával visszaéljünk – csodálatraméltó, mámorba ejtő szeretetének felfoghatatlan misztériumában elmerülve végtelen szentségét felismerjük, és a teremtet világ minden (látható és láthatatlan) szférát átölelő „egyhángú polifóniájába” bekapcsolódva zengjük: *Sanctus, Sanctus, Sanctus*.

„Plena est omnis terra” – „Pleni sunt caeli et terra”

A liturgikus szöveg abban is eltér Izajástól, hogy Isten dicsősége itt nemcsak „az egész földet”, hanem „az eget és a földet” betölti, amely kifejezésre juttatja az egyház hitét, miszerint a liturgiában ég és föld találkozik,²⁹ mennyei és földi

²⁹ A mennyei és földi liturgia viszonyáról lásd részletesebben D. DIÓSI, *Der Eigencharakter der liturgischen Feiern. Die gegliederte Gemeinde als Subjekt der Liturgie*, in: D. DIÓSI, „Von seinem Glanz erstrahlen die Wolken...” (Ps 18,13). *Theologische Beiträge*, Kolozsvár 2008, 135–156; H.-J. DEGENHARDT, *Irdische und himmlische Liturgie*, in: P. BORMANN/ H.-J. DEGENHARDT (HRSG.), *Liturgie in der Gemeinde II*, Paderborn 1965, 77–91; M. KUNZLER, *Az egyház liturgiája* (AMATECA 10), Szeged 2005, 39–43; C. VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln/ Zürich/ Köln, 1952, 218–232; J. RATZINGER, *Ein neues Lied für*

egybeolvad, a földi liturgia nemcsak a mennyei előképe, hanem annak megjelenítője is, anticipáció és participáció egy időben.³⁰ A szent liturgiában mi *Sion hegyéhez járul[unk]*³¹, az *elő Isten városához, a mennyei Jeruzsálemhez, az angyalok ezreire, az égben számon tartott elsőszülöttek ünnepi sokadalmához és gyülekezetéhez, mindnyájunk birájához, az Istenhez, a tökéletes igazak lelkéhez, az új szövetség közvetítőjéhez, Jézushoz, a ránk hulló vérehez* (Zsid 12,22–24).³² Az Isten előtti közös liturgikus „randevútól” eltekintve, a mennyei létezők aktív részt vállalnak a földi hívők életében is, hisz ők azok, akik *mindig készen állnak arra, hogy az Úr fölséges színe elé lépve* (Tob 12,15) – amint azt az első római kánon *Suplices te rogamus* része is kifejezi – a földi egyház áldozatát és imáit Istenhez vigyék. *Az angyal kezéből a tömjén füstje a szentek imádságával felszállt az Isten elé* (Jel 8,4) – olvashatjuk a Jelenések könyve 8. fejezetében található, a lassan felszálló tömjénfüst révén mennyei nyugalmat árasztó, valamint ég és föld között meghitt harmóniát sugalló jelenetben,³³ amelyben az emlegetett „szentek imádsága” az egész

den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg/ Basel/ Wien 1995, 165–186; PUSKÁS (lásd 7. lábjegy.), 321k.

³⁰ Éppen ezért fontos és felelősségteljes feladat a konkrét liturgiát úgy ünnepelni, hogy a maradandó és lényeges a mulandó földi formában világosan előtérbe kerüljenek.

³¹ Annak ellenére, hogy a 1Kor 11,17kk és 14,23.26 versekben használt *συνέρχομαι* liturgikus vonatkozása egyértelmű, sőt mi több a keresztény liturgikus összejöveteleknek valóságos *terminus technicus*-a (vö. J. SCHNEIDER, *Art. συνέρχομαι*, in: ThWNT 2 [1935], 682), az itt fellelhető *προσέρχομαι* ige liturgikus-kultikus jelentése vitatott. Tény azonban az, hogy, ha ezt a kifejezést a szent szerző nem is speciálisan liturgikus értelemben használja, hanem csupán az Istennek tetsző keresztény életvitel általi mennyei közösséghez való járulást ért alatta, teológiaiilag ezt továbbgondolva a liturgiára hatványozottan érvényes.

³² Vö. R. KERESZTY, *A bárány menyegzője*. Az Eucharisztia teológiája történeti, biblikus és rendszerző megközelítésben, Budapest 20008, 70-75.

³³ Vö. I. ROHR, *Der Hebräerbrief und die geheime Offenbarung des Heiligen Johannes*, Bonn ⁴1932, 100.

egyház imádságát jelenti.³⁴ A földi egyház tehát sohasem keseredhet el, hiszen vele együtt imádkoznak a boldog mennyei szellemek is; sohasem tekintheti magát elhagyatottnak, hanem sokkal inkább a mennyei karok segítő és közbenjáró erejében bízva biztonságban kell éreznie magát.

A keleti liturgiában a diakónusok egyenesen a szeráfok képviselőinek tekintik magukat. Ezt fejezi ki a Jakab-liturgia kis bemeneténél mondott imájuk is: *Áldjon meg az Úr bennünket és tegyen minket méltóvá, hogy, akárcsak a szeráfok, adományokat ajánljuk fel és az elragadó háromszoros szent fölötte magasztos énekét annak zengjük, akinek semmire sincs szüksége és mindenhol szent tökélyvel jelen van most és minden időben és mindörökké. Amen.*³⁵ A keleti egyház liturgiateológiai felfogását³⁶ jó volna a nyugati egyházban is – ahol sokszor nem tudnak mit kezdeni a diakónussal, s azt csupán egy a papságra vezető átmeneti fokozatra degradálják – megszívlelni. A diakónus ugyanis – akárcsak a püspök és a pap – a liturgia ünnepléséhez szorosan kötődő mennyei valóságot tükröz a földön: ő azonban a püspöktől és paptól eltérően – akiknek papságuk lényege abban mutatkozik meg, hogy a reálisan jelenlévő, de testi szemeink, valamint a többi érzekeink elől elrejtett Urat mint érzekeinkkel észlelhető instrumentumok megjelenítik, reprezentálják, ugyanakkor pedig Krisztus misztikus testét, az egyházat, az eucharisztia tisztító erejéből kifolyólag, amely annak az Istenben való végső és örök egyesülésnek a prelúdiuma, amelyben már semmi üresség sem fog tátongani, amit Isten jelenléte át nem hatott volna, a szeretet feloldhatatlan köteléke révén egybekössék³⁷ – nem Krisztust

³⁴ Vö. E. SCHICK, *Die Apokalypse* (GSL.NT 23), Düsseldorf 1971, 74.

³⁵ Németből ford. – D. D. (a német szöveg: EISING [lásd 1. lábjegy.], 300).

³⁶ Vö. M. KUNZLER, *Archieratikon*. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine, Paderborn 1998, 55-58.

³⁷ Vö. H.U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln/ Trier³ 1988, 322k.

reprezentálja, hanem az evilági idő és tér dimenzióiban azt a közvetítő szerepet látja el, amelyik a mennyei liturgiában az angyalok feladata. A diakónus tehát tulajdonképpen az angyalok mennyei szolgálatát jeleníti meg, reprezentálja érzéseinkkel felfogható módon. Ezt fejezi ki szimbolikusan a keleti egyházban a diakónus legfontosabb ruhadarabja, ill. rendi jelvénye az *orácion*, amelyet – a nyugati egyházhoz hasonlóan – bal vállukon viselnek, mégpedig olyan formában, hogy annak két vége mellükön és vállukon szinte a földig leér.³⁸ Az *orácion* az Isten trónja előtt szolgáló angyalok szárnyait jelképezik. Felöltésekor a diakónus, miután megcsókolta a rajta levő keresztet, az izajási szeráfok háromszorszent énekét (Iz 6,3) imádkozta (*Szent, szent, szent, a mindenség Istene*), amely hajdan főleg a görögöknél (de helyenként még ma is) az *orácionra* fel is volt hímezve. A szentáldozás előtt a diakónus az *oráciont* testén keresztben az angyalok szárnyának becsukását imitálva felövezi, utalva a szeráfokra, akik Izajás próféta meghívásának látomásában mély tiszteletük jeléül Isten jelenlétében betakarták arcukat.³⁹

³⁸ Az *orácionról* részletesebben lásd: I. IVANCSÓ, *Görög katolikus szertartástan*, Nyíregyháza 1997, 54; E. BRANIȘTE, *Liturgica generală I*, Galați 2002, 246sk; M. KUNZLER, *Archieratikon* (lásd 36. lábjegy.), 145; N.V. GOGOL', *Betrachtungen über die Göttliche Liturgie*, Würzburg 1989, 150.

³⁹ A szeráfok e lelkületét, magatartásformáját igyekezett imitálni a pap a hagyományos római rítusú, ún. „tridenti” mise - amelyet XVI. Benedek pápa *Summorum Pontificum* motu propriójával mint a szentmise rendkívüli formáját ismét engedélyezett - Sanctus-ára vonatkozó előírás betartásával. Ennek értelmében a celebráns a prefáció *dicentes* végszavainál kezeit összetéve kissé meghajol (*inclinatio corporis mediocris*), anélkül hogy kezeit az oltárra tegye ill. azt kezeivel megérintse félig hangosan (*voce mediocri*) mondja: *Sanctus, sanctus etc.* Az első *Hosanna in excelsis* elmondása után felegyenesedik, bal kezét mellkasa alá helyezve, jobb kezével pedig miközben a *Benedictus qui venit in nomine Domini Hosanna in excelsis* szövegét mondja, lassú méltósággal keresztet vet magára, méghozzá úgy, hogy a *Benedictus*-nál homlokát, a *qui venit*-nél mellkasát, az *in nomine*-nél bal, a *Domini* szavaknál pedig jobb vállát érinti, melyet

Az liturgiánkban található „ eget és a földet” bővítés történelmi háttere vitatott. Nehéz, a jelenleg rendelkezésünkre álló források hiánya miatt majdhogynem lehetetlen, minden kétséget kizáróan megállapítanunk, hogy ez a *Sanctus*ban bekövetkezett bővítés tipikusan keresztény eredetű, vagy pedig már a zsidó zsinagóga imáiban is szerepelt. A korabeli zsinagóga imáiból ugyanis nem maradt fenn egyetlen egy teljes formularé sem – ami kétségtelenül összefüggésben van azzal,⁴⁰ hogy a zsidók ahhoz, hogy a liturgikus használatra már nem alkalmas kéziratokat a profanálástól megóvják más liturgikus

elvégezve, kezeit összeteszi. Figyelemreméltó a miséző számára a *Sanctus*-nál (*Hymnus seraphicus*) és a *Benedictus*-nál (*Hymnus triumphalis*) előírt liturgikus gesztusok egymástól való feltűnő eltérése, amely a két ének más-más karakterével, ill. liturgikus funkciójával magyarázható. A pap ugyanis, amikor a háromszor szent imádkozásával az angyali karokhoz csatlakozik, követi az Izajás próféta meghívásának perikópájában ecsetelt szeráfok magatartását, sőt mi több, ráébredve és ráérezve arra, hogy az angyalok énekét fogja halandó ajkaira venni, szemét nem meri az ég felé szegezni, hanem alázatosan meghajol, és méltatlan voltának tudatában kezét összetéve, összeszedetten, leeresztett hanggal mondja: *Sanctus, sanctus etc.* A *Benedictus* ellenben, amely tulajdonképpen Jézus Jeruzsálembé való bevonulását kísérő a Zsolt 118,25k-ra támaszkodó ének liturgikus felidézése (Mt 21,9; Lk 19,15), a szentmisébe az átváltoztatáskor „bevonulni” készülő Krisztus köszöntése, akit a pap felegyenesedve üdvözöl, keresztet vetve pedig kifejezi, hogy Krisztus, a győzedelmes hős és a béke fejedelme, aki eljövetelekor keresztjével alapította meg királyságát, most az oltáron megjeleníti keresztáldozatát (vö. PH. HARTMANN, *Repertorium Rituum. Übersichtliche Zusammenstellung der wichtigen Ritualvorschriften für die priesterlichen Funktionen*, Paderborn ¹²1913, 384; Á. MIHÁLYFI, *A nyilvános istentisztelet. Egyetemi előadások a lelkipásztorkodástan köréből*, Budapest ²1918, 530; M. GATTERER, *Praxis celebrandi. Functiones ordinarias sacerdotales: Regulae et ritus, Oeniponte/ Lipsiae* ³1940, 224; G. KIEFFER, *Rubricistik. Ritus des katholischen Gottesdienstes nach den Regeln der heiligen römischen Kirche*, Paderborn ⁸1935, 163).

⁴⁰ Vö. E. ZENGER, *Heilige Schrift der Juden und der Christen*, in: E. ZENGER u.a. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1/1)*, Stuttgart/ Berlin/ Köln ²1996, 11–33, 27.

tárgyakkal együtt a zsinagóga közelében lévő *geniza*⁴¹ (héb. גניזא, az arám *gnz* „drága, értékes”, ill. „elrejt” szóból) elnevezésű kamrába rejtették, innen pedig megszentelt földbe temetve átadták őket az enyészetnek – de még ezeknek a kora-keresztény kéziratok alapján történő rekonstrukciója sem lehetséges teljes egészében. Egyik legfontosabb forrásunk, amelyben zsidó eredetű imák egész sora kimutatható a valószínűleg 380 körül Szíriában keletkezett *Apostoli Konstitúciók*. Ez tulajdonképpen egy álapostoli egyházjogi és liturgikus szabályokból álló gyűjtemény. Itt a VII. és VIII. könyvben zsidó imádságok egész gyűjteménye található. Az Apostoli Konstitúciókban a Sanctus (a zsidóknál: *kedusa*) két is helyen szerepel:

„Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαβαώθ,
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου.”
(VII, 35, 3)

„Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαβαώθ,
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ.”
(VIII, 12, 27)

Rögtön első látásra feltűnik, hogy mindkét helyen az „ég és föld” (*ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ*) nyelvfordulattal szerepel. Fogalmazási különbség csupán a személyes névmásra vonatkozólag észlelhető, ami a legegyszerűbben a kontextussal magyarázható. Ennek függvényében az első idézetben a *Sanctus* proklamációként, a másodikban pedig akklamációként szerepel. Ezt a különbséget azonban nem szabad túlértékelnünk, hiszen még a későbbi keresztény keleti liturgiákban is a *Sanctus* hasonlóképpen hol proklamáció, hol pedig akklamáció között ingadozik. Lehetetlen azonban az ebben a szövegben szereplő *Sanctus*-rész *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* fogalmazását – még akkor is, ha mindkét helyen ez változatlanul szerepel is – zsidó gyökerekre visszavezetni, annál is inkább mert gyakorlatilag itt – eltérően más imáktól, amelyekben a keresztény eredetű inter-

⁴¹ Erről lásd részletesebben H. HAAG, *Bibliai Lexikon*, Budapest 1989, 485k.

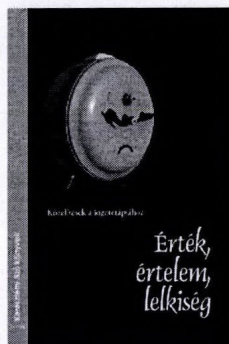
polációk egyértelműen kimutathatók – egyetlen egy kritériumot sem lehet felállítani, miszerint elhatárolható lenne, hogy az itt idézett *Sanctus*ban melyik a keresztény és melyik a zsidó réteg. Az *Sanctus* szöveg alapjául szolgáló Izajási perikópa *dicsősége betölti az egész földet a dicsősége betölti az eget és a földet*-re való bővítése nem szükségszerűen keresztény átdolgozásról árulkodik, hisz Jahveról mint az „ég (és föld) Istenéről” többször történik említés az ószövetségi szentírásban, s így az sem lehet kizárt, hogy innen a zsidó liturgikus nyelvezetébe is átszivárgott. Az „ég Istenének” nevezték Jahvet a zsidók és nem zsidók, (pontosabban perzsa adminisztráció hivatalos képviselői) közötti kommunikációban. A perzsák ugyanis *Ahura Mazdát* (jel. „a bölcs úr”) az ég urának tekintették, s ha a zsidók Jahvet szintén az „ég Urának” titulálták, azzal elősegítették azt, hogy a perzsák Izrael Istenét a saját legfőbb istenségükkel azonosítsák,⁴² annál is inkább, mert ez zsidó részről semmilyen teológiai nehézségbe nem ütközött. A *Sanctus* gondolata tulajdonképpen már Habakuk prófétánál is megtalálható: *Isten [...] dicsősége elborítja az eget, méltósága betölti a földet* (Hab 3,3). Jeremiás prófétánál pedig maga az Úr mondja magáról: *Vajon nem én töltöm-e be az eget és a földet?* (Jer 23,24).

Ma is minden szentmisében – mind a keleti, mind pedig a nyugati egyházban – felcsendül a *Sanctus* csodálatos éneke, az az ének, amely évezredek⁴³ óta Isten végtelen, soha meg

⁴² Vö. BÖTTICH (lásd 1. lábjegy.), 24.

⁴³ A háromszor szent éneke valószínűleg már alkotórésze lehetett a jeruzsálemi templom liturgiájának (vö. H. WILDBERGER, *Jesaja I* [BKAT X/1], Neukirchen 1972, 248; C.T.R. HAYWARD, Art. *Sanctus I: Alttestamentlich und jüdisch*, in: TRE 30 [1999], 20–25, 22sk; J. JENSEN/ W.H. IRWIN, *Izajás könyve 1-39*, in: R.E. BROWN/ J.A. FITZMYER/ R.E. MURPHY [Szerk.], *Jeromos Bibliakommentár I: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest 2002, 365–393, 373).

nem szűnő⁴⁴ szentségét hirdeti. Vizsgálatunk kimutatta, hogy a keresztény betoldások, kiegészítések célja nem a Sanctus eredeti szövegének értelmét akarták megváltoztatni, hanem azt a keresztény liturgiateológia értelmében gazdagítani, fényét a keresztény teológia prizmáján keresztül felbontani. A lényegében változatlanul megőrzött szöveg recitálása – vagyis annak a szövegnek az elhangzása, amellyel már ószövetségi őseink, hitbéli elődeink is az egy igaz Istent magasztalták – megérteti velünk, hogy ugyanazon üdvtörténeti „folyam” részei vagyunk. Ennek erős tudatában merünk, bűnös voltunk kakofóniájától disszonáns, gyenge, törekeny, nyögdecslő emberi hangunkkal minden földi gondot félretéve az angyalok és szentek kristálytiszta hangjához csatlakozni s velük együtt a világmindenség minden zugába beharsogni: *Sanctus, Sanctus, Sanctus [est] Dominus Deus.*

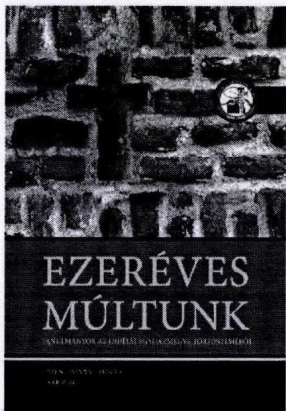


Bodó Márta (szerk.): Érték, értelem, lelkiség. Közelítések a logoterápiához. Keresztény Szó Könyvek 3. Verbum, Kolozsvár 2009

Viktor Frankl személyisége és munkássága mérföldkő a 20. századi pszichológiában, az általa kidolgozott irányzat, a logoterápia az élet értelmességébe vetett hitét fejezi ki. A kötet Viktor Frankltól és Viktor Franklról szóló írásokat gyűjt egybe, a tanulmányok erdélyi vagy Erdéllyel kapcsolatban levő szerzőktől (Zsók Ottó, Szócs E. László, Vik János, Visky Béla, Homa Ildikó) származnak és Frankl munkásságát, a logoterápiai irányzatot, a logoterápia keresztény felhasználásának néhány módját mutatja meg.

146 oldal, puhafedeles, A5
Ára: 15 lej

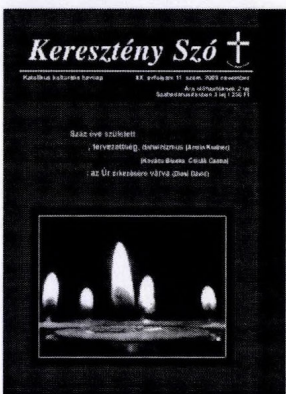
⁴⁴ Erre való utalásként is értelmezhető a „szent” szó háromszori ismétlése. Isten szentsége és annak dicsérete soha meg nem szűnik, örökké tart, s így az izajási látomásban hallott háromszor-szent csupán a teremtéstől a végtelességig tartó istenimádás számukra – földiek számára – röviden felvillanó fragmentuma, ebbe bepillantást engedő momentumuma. Egy háromszor szent erejéig megnyílik számunkra az ég és felcsillan szemünk előtt a mennyei liturgia ragyogása.



Marton József–Bodó Márta (szerk.): Ezeréves múltunk. Tanulmányok az erdélyi egyházmegye történelméről. Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2009

Anélkül, hogy kezünkben tartanánk a gyulafehérvári főegyházmegye (1932-ig erdélyi püspökség) Szent István király által kibocsátott alapítólevelét, a korabeli dokumentumok és az azokat értelmező egyháztörténészek egybehangzó véleménye alapján az erdélyi püspökség alapítása az 1009. esztendőre tehető. A 2009. évet jogosan tekinthetjük millenniumi esztendőnek. Az ezer év egyháztörténelmének eseményeit, nagyjait és kicsinyeit, papjait és híveit, szenvedéseit és örömeit,

alkotásait és romjait próbálja e kötet a teljesség igénye nélkül bemutatni. Egy mondatban összegezve a gyulafehérvári főegyházmegye ezeréves múltjának általános jellemzéseként, ugyanakkor a jubileumi mottóval – szentírási kontextusa értelmében – a jövőjét is remélve vallják a szerzők: „Krisztussal ezer esztendeig” (Jel 20, 6).



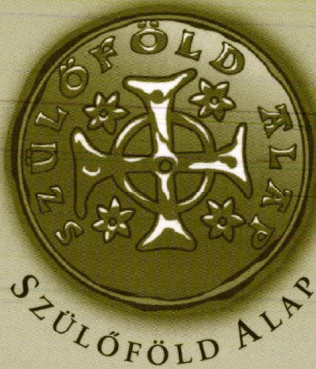
Keresztény Szó erdélyi katolikus kulturális havilap A *Keresztény Szót* 1990-ben alapították az erdélyi katolikusok szolgálatára. Azóta tartalmában folytonosan gazdagodik, külalakjában színesedik. A katolikus értelmiség számára tájékoztatást és világképet nyújtó lap havi rendszerességgel jelenik meg. 2009-től tudományosan is jegyzett folyóiratként a katolikus teológiai kutatás irányait, más tudományágaknak a katolikus élettel, kultúrával kapcsolatos eredményeit mutatja be.

Szerkesztőbizottsága, amelybe erdélyi magyar és külföldi egyetemi tanárok tartoznak, valamint szerzői, akik az erdélyi, magyarországi és külföldi tudományos és irodalmi, kulturális élet jelesei, garantálják a magas színvonalat, az elmélyült kutatást, az olvasmányosan tálat tudományosságot, a sokoldalú, egyházas tájékozódást. Ugyanakkor a lap lehetőséget teremt a tehetséges fiatal kutatóknak is a bemutatkozásra. A *Keresztény Szó* körül szerveződik, teológiai képzettséggel rendelkező fordítógárda az idegen nyelvű írások magyar tolmácsolására is törekszik.





Folyóiratunk 2009-ben megjelent mindkét számát a
Szülőföld Alap
támogatatta.



ISSN 1582 - 0661