

Studia Theologica Transsylvaniensia

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

16/2

TARTALOM

TÖRÖK CSABA

„Aki látta, az tett róla tanúságot és igaz a tanúsága” (Jn 19,35)

KOROM IMRE

A XX. század legnagyobb egyházi eseménye,
a II. vatikáni zsinat és fogadtatása a gyulafehérvári szemináriumban

MARTON JÓZSEF

Az 1700 éves milánói rendelet

ANDRÁS ISTVÁN

A rossz Canterbury Anzelm felfogásában
a *De casu diaboli* dialógusa alapján

ROBERT OFFNER

Neue Daten über Joannes Statileus (1472–1542),
den „scharfsinnigen und gelehrten Mann“,
den kaum bekannten ungarischen königlichen Diplomaten
und Bischof von Weißenburg

BOTÁR GÁBOR

A mallersdorfi ferences nővérek
szociális tevékenysége Romániában a kommunizmus idején

Studia Theologica Transsylvaniensia

XVI. ÉVFOLYAM 2. SZÁM
2013

KOLOZSVÁR – GYULAFEHÉRVÁR

Studia Theologica Transsylvaniensia

A Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kar
Pasztorál-teológia Intézetének folyóirata – XVI. évfolyam, 2013/2. szám

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztők:

Dr. Marton József
Dr. Diósi Dávid

Szerkesztőbizottság:
(Editorial Board)

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

Szaklektorok:
(Advisory Board)

Dr. Brendan Leahy – Maynooth
Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg
Dr. Stefan Tobler – Nagyszeben
Dr. Vizkelety András – Budapest
Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár
Dr. Kovács F. Zsolt – Nagyvárád
Dr. Peter Sedlák – Kassa
Dr. Lukács Róbert – Gyulafehérvár
Dr. László László – Ottawa

ISSN 1582 – 0661

© STUDIA THEOLOGICA TRANSYLVANIENSIA – GYULAFEHÉRVÁR

Megjelent: 2013

Alak: 61x86/11

Tartalom

TÖRÖK CSABA

„Aki látta, az tett róla tanúságot és igaz a tanúsága” (Jn 19,35)

155

KOROM IMRE

A XX. század legnagyobb egyházi eseménye,
a II. vatikáni zsinat és fogadtatása a gyulafehérvári szemináriumban

173

MARTON JÓZSEF

Az 1700 éves milánói rendelet

193

ANDRÁS ISTVÁN

A rossz Canterbury Anzelm felfogásában
a *De casu diaboli* dialógusa alapján

203

ROBERT OFFNER

Neue Daten über Joannes Statileus (1472–1542),
den „scharfsinnigen und gelehrten Mann“,
den kaum bekannten ungarischen königlichen Diplomaten
und Bischof von Weißenburg

219

BOTÁR GÁBOR

A mallersdorfi ferences nővérek
szociális tevékenysége Romániában a kommunizmus idején

247

TÖRÖK CSABA

„Aki látta, az tett róla tanúságot és igaz a tanúsága”
(Jn 19,35)

Isteni igazság és emberi szabadság a tanúságtételben

Abstract: The truth of God and the human freedom meet and conclude in witnessing on behalf of the ultimate meaning. The theological synthesis of this is presented in the article, which deals with this theme from the perspective of Christ's witness on the cross and his resurrection. This reveals the ultimate goal of any human freedom. When the human being answers to the call of God, he/she becomes the witness of the Witness, the yes to the Yes. Thus the human alludes to something, somebody that exceeds the human condition, to the transcendent.

Keywords: witness, truth, faith, freedom

A magyar nyelvben két kifejezés – *tanítani* és *tanúsítani* – különösen is közel áll egymáshoz, holott a bibliai görögben nincs kapcsolat közöttük. Mindkettőnek a gyöke a *tan* szótő, amely anyanyelvünkben egy igen kiterjedt szócsalád forrása. Ennek jelentését (éppen a belőle eredő szavak sokfélesége okán) a legtagabb értelemben így határozza meg a Czuczor–Fogarasi-féle szótár: „*legszelesb ért. jelent eszmét, ismeretet, melyet lelki tehetőségünk akár tapasztalás, akár gondolkodás, vagy mindkettő által szerzett, vagyis mindent, amit tudunk, vagy miről tudomást szerezhethünk*”¹. Így nyelvünk e kettőt – *tanítás* és *tanúsítás* – az alapján kapcsolja egybe, hogy általuk egyfajta (elméleti vagy tapasztalati) ismeretet ad át egy olyan személy, aki már rendelke-

¹ Art. *Tan*, in CZUCZOR, G.–FOGARASI, J., *A magyar nyelv szótára*, vol. 6, Athenaeum, Budapest 1874, 51–52.

zik azzal, egy olyan személynek, aki még nem. A *tanító* eszmei ismeretet, a *tanú* tapasztalatit ad át – mindkettőnek a befogadója egyformán *tanul*.² Ő az, aki megfogadja a *tanácsot*, azaz az értelemre vonatkozó javaslatot.³

Ugyanakkor fülünkbe csenghet VI. Pál pápa éleslátó megfontolása: „*A mai embert inkább érdeklik a tanúk, mint a tanítók, és ha mégis hallgat a tanítókra, azért teszi, mert ők egyben tanúk is*”.⁴ Ezt a gondolatot Montini pápa – éppen lényegre törő volta miatt – idézi az evangelizálásról írott szinódus utáni buzdításában is, amikor az élet tanúságtételéről esik szó.⁵ Másként megfogalmazva: bár a hit joggal *tanítható* (hisz hordozza magában a gondolkodás által szerzett, *tanult*, eszmei elemet), mégis alapvetően *tanúsítandó* (azaz a tapasztalati ismeret módján átadandó), hiszen az, akit meg akarunk üzenetével szólítani (vagyis akinek *evangéliumi tanácsot* adunk), csakis akkor lesz kész a *megtanulására*, hogyha hitelesen állunk előtte: tanúskodó tanítóként. Ha ezen a ponton kudarcot vallunk, csak a tanítás lesz jelen munkálkodásunkban, de a tanúságtétel hiányt szenved, szavaink elvésznek, *flatus vocis* lesz belőlük.

² Uo.

³ Ez a megközelítés és látásmód egyébiránt közelít ahhoz a definícióhoz, amelyet S. Pié-Ninot a fundamentális teológiának ad: „*Végső szintézisben tehát a hitelességnek [ti. credibilitas – TCs] az a feladata, hogy a Kinyilatkoztatást »okos vagy értelemre irányuló javaslatként« mutassa meg, amely mint teljesség és definitivitás kerül felajánlásra a történelemnek és az embernek*” – PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental*. „*Dar razón de la esperanza*”, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001⁴, 225.

⁴ VI. PÁL, *Beszéd a Consilium de Laicis tagjaihoz* (1974. okt. 2), in AAS 66 (1974), 568.

⁵ VI. PÁL, *Evangélii nuntiandi* (1975. december 8), in AAS 68 (1976), 5–76; nr. 41 (magyarul megjelent in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1986; mi a Várnai Jakab-féle javított fordítás alapján idézzük, ld. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=121#J67>).

Jelen előadásunkban azt szeretnénk megvizsgálni, miként adható át a hit igazságának *tanítása* a *tanúságtétel* révén *hitelesen*.

1. Kiindulópont: a hit és a tanúságtétel módosult fogalmai

Sokan és sokféleképpen vizsgálták a nyugati hittudomány fejlődését. Ezen kutatások során megfogalmazódott a latin teológiával szemben a túlzott *konceptualizáció* vádja, vagyis az a tendencia, miszerint az európai kultúra hajlamos volt statikus fogalmakba zárni mindazt, amit a keleti, a bibliai megközelítés dinamikus képekben hordozott. Ez azt eredményezte, hogy olykor egyenesen a képek alakultak át fogalmakká, miközben nem tudatosult senkiben, hogy ez az átmenetel egyszersmind veszteséget is jelent.⁶ Természetesen fel kell ismernünk, hogy itt nem a skolasztikus hittudomány valamiféle módszertani hibájáról, mulasztásáról van szó, hanem európai kultúránk egy alapvető adottságáról, az absztrakt fogalmi gondolkodás, az analitikus készség sajátos erejéről, amely civilizációknak gyökereitől fogva velejárója. Így tehát bizonyos értelemben azt is mondhatjuk, hogy ez a folyamat – az „elfogalmiasodás” – a hit európai (nyugati) inkulturációjának szükségszerű velejárója volt, ami egyszersmind megérteti velünk azt is, hogy a kelet-nyugati egyházszakadás és teológiai távolodás tulajdonképpen csak szükségszerű

⁶ Klasszikus példa erre a *pneuma* fogalma, amely a Szentírásban egyszerre jelent szelet, kilélegzett levegőt, innen kiindulva az ember kreatív erejét, spontaneitását, tevéleges energiáit, újszövetségi kontextusban pedig Istennek a Szentlelkét, a harmadik isteni személyt. Így hát a bibliai *rúah* vagy *pneuma* kimondásakor egy olyan képi-dinamikus gondolati gazdagság jelent meg az író/olvasó/beszélő/gondolkodó ember értelmében, amellyel az nem feltétlenül bírt, aki pusztán *terminus technicus*-ként, adott esetben pusztán a Szentlélek fogalmi megnevezéseként kezelte a *Spiritus* szót.

egyházfegyelmi és tudományos következménye volt a mélyben megbúvó *paradigmatikus* eltéréseknek.

Ezt a folyamatot megfigyelhetjük a hit gondolata kapcsán is, amely az Újszövetségben úgy áll előttünk, mint bizalom, ráhagyatkozás valakire, felmutatva az ószövetségi héberből ismerős **munâh* (szilárdnak lenni, igaznak tartani) kifejezés árnyalatait is. Így tehát a hit „nem valaminek a felfedezése, hanem két lény közötti eleven kapcsolat”.⁷ Ha az arámi *bâtâ* gyököt nézzük, ott hasonló módon a személyes-dinamikus elem, a bizalom (rátámaszkodás, ráhagyatkozás valakire) kerül az előtérbe.⁸

Maga a magyar *hit* szó is felmutat ilyen őseredeti jelentést, hisz gyöke (*hi-*) hordozza az igaznak tartás, bizonyosság elemét (vö. **munâh*), mindazonáltal nem feltétlenül utal valamiféle személyes viszonyra. Ennek oka az lehet, hogy az indoeurópai nyelvekben ez a szótő inkább a tudással, a gondolással, a vélekedéssel van összefüggésben.⁹ Az ógörögben például az ἵσθμι annyit tesz, mint tudni.¹⁰ Egyesek ebből a közös ősnyelvi gyökből vezetik le például a német *wissen* igét is.¹¹ Azt mondhatjuk tehát, hogy az európai ember számára a hit inkább a tudás, mint a tapasztalat értelmezési mezőjében áll.¹²

⁷ Art. *Hit*, in LÉON-DUFOUR, X., *Az Újszövetség értelmező kéziszótára*, Új Ember, Budapest 2008, 273–275, 273.

⁸ Ld. uo.

⁹ Ld. art. *Hisz*, in CZUCZOR, G.–FOGARASI, J., *A magyar nyelv szótára*, vol. 2, 1599–1600.

¹⁰ Vö. STRONG, J., *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. Updated and Expanded Version*, Hendrickson, Peabody (MA) 2007, 2008², nr. 2467; az ἵσθμι igét *tudni* jelentéssel ld. ApCsel 26,4; Zsid 12,17.

¹¹ Ld. art. *Hisz*, in CZUCZOR, G.–FOGARASI, J., *A magyar nyelv szótára*, vol. 2, 1599.

¹² Itt hozzá kell még tennünk, hogy emellett persze felbukkan még a *hitelesség* gondolata is, amelynek alapja sohasem a pusztán értelmi tudás, hanem mindig valami módon az adott, tanúskodó vagy tanító személybe vetett bi-

Ilyen megközelítésben nem nevezhetjük meglepőnek, ha a tanúságtétel gondolata is alapvetően fogalmi természetűvé vált. Immár nem az volt az elsődleges, hogy a személyes tapasztalat hordozza azt, hanem sokkal inkább az (értelmi-fogalmi) igazság meggyőző ereje lett hitelességének forrása. „... az első igazságot nevezik a hit tárgyának, mivel erről van a hit: ugyanis nem arra van szükség, hogy bármiféle Istenről alkotott kijelentés legyen hiteles, hanem csakis az, amiről az isteni igazság tanúskodik (...). Az első igazságnak a tanúsága a hitben olyan, mint az alapelv a demonstratív tudományokban.”¹³ Ez nem jelenti ugyan, hogy a tanúskodó személye jelentéktelen lenne, de mégis azt okozza, hogy az objektív-értelmi oldal kerül az előtérbe. A tanúságtétel igazsága önmagában kielégítő (mint *verissimum*). Az embernek azonban nemcsak igazságra, hanem bizonyosságra is szüksége van, ez pedig már a tanúságtevő személyes tanúságtételéből fakadhat csupán – véli Nicolaus de Gorran.¹⁴

Mindezzel összefügg az a mód is, ahogyan a teológia a hit alapját, az evangéliumot, az isteni kinyilatkoztatást megközelítette. Mivel a középpontba az igazság *fogalma* került, a kinyilatkoztatás lényegi eleme is az lett, hogy abban Isten ezt a fogalmi-értelmi igazságot tanítja meg az embernek. Az I. vatikáni zsinat *Dei Filius*

zalom, vö. art. *Hitel*, in CZUCZOR, G.–FOGARASI, J., *A magyar nyelv szótára*, vol. 2, 1605; és art. *Hiteles*, uo. 1606.

¹³ „... veritas prima dicitur esse fidei obiectum, quia de ea est fides: nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile, sed illud solum de quo veritas divina testificatur (...) Ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis” – AQUINÓI SZENT TAMÁS, *De veritate*, q. 14 a. 8 ad 16.

¹⁴ „Sed quaeritur (...), quare testimonio veritatis adiungit suum testimonium cum omni testimonio veritatis sit credendum? Responsio, etsi testimonium veritatis erat verissimum, non tamen certum. Et ideo addit suum testificans testimonium” – NICOLAUS DE GORRAN (GORHAM), *In VII epistolas canonicas*, pars 6 [In III Ioannis].

kezdetű konstitúciója ezért a kinyilatkoztatás tárgyaként „*Istent önmagát*” és „*akarátának örök dekrétumait*” jelöli meg (vö. DH 3004). A kinyilatkoztatás célja az, hogy az ember – akinek önmagában az isteni dolgokra vonatkozó ismeret „*fölfoghatatlan*”, s jelen állapotában „*megismerhetetlen*” lenne (vö. DH 3005) – „*olyan isteni javakban részesüljön, amelyek az emberi elme felfogóképességét teljességgel fölülmúlják*” (uo.). Mint láthatjuk, a kinyilatkoztatás–hit–üdvösség kérdése ezáltal teljesen a megértés–felfogás–istenti igazság tengelye köré szerveződik. Ebben a szöveggörnyezetben a tanúságtétel célja sem lehet más, mint az igazságra való elvezetés a tanítás révén. Az egyházi tanúságtétel funkciója ennek következtében ekként nyer megfogalmazást az I. vatikánumon: „*Az Egyháznak továbbá, mely a tanítás apostoli tisztével együtt parancsul kapta, hogy a hitletéteményt őrizze, Istentől kapott joga és kötelessége az áltudományt*” (vö. 1Tim 6,20) kárhóztatni, nehogy bárki is megcsalatozzék a világi bölcsesség és hiú ámtás által (vö. Kol 2,8; 2. kánon)” (DH 3018).

Hogy ez a megközelítés, s az ebből fakadó magatartás nem teljes értékű, az világosan kiderült a XX. században. VI. Pál a már említett szinódus utáni buzdításában ezért is figyelmeztet: bár elengedhetetlen és központi fontosságú a kifejezett, szóval való tanítás, a hit igazságának átadása (EN 42), ezt szükségyszerűen meg kell előznie az élet tanúságtételének (EN 41). Hogy ez miért és mennyiben elengedhetetlen, az kiderül, hogyha közelebbről megvizsgáljuk az igazság evangéliumi gondolatát.

2. Az igazság mint tapasztalat

A latin nyelvnek számos szava van az igazság leírására (*rectitudo, veritas, iustitia*). A magyar nyelv ezen fogalom kapcsán megint sajátos szemléletet tükröz: az eredeti gyök az *ig-*, amelyből a pozitív állítás szava (*igen*) mellett mind az *igaz*, *igaz-*

ság, mind a *jog, jogosság* szócsaládjaink erednek (vagyis mintha az egyetlen szógyökben összetalálkozna a három fenti latin kifejezés).¹⁵

Ugyanakkor az ógörögben, az evangéliumok nyelvében egy egészen kivételes kép áll az *igazság* leírására: az igazság nem más, mint az ἀλήθεια. Az α- mint fosztóképző közismert. A szó második fele a λανθάνω igéből ered, amelynek jelentése: ismeretlennek lenni, nem feltűnni, elrejtve lenni, olyanként létezni, amiről nem vesznek tudomást.¹⁶ Ilyen értelemben többször is előfordul az Újszövetségben.¹⁷ Melléknévi formája (ἀληθής) igen sok helyen felbukkan,¹⁸ ám itt már megváltozik a jelentése: annyit tesz, mint igaz. Ezen melléknév a közvetlen eredete az igazságot jelentő főnévnek (ἀλήθεια). Ez a szó hangzik el, amikor Jézus így határozza meg önmagát: „Én vagyok az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6), illetve Pilátus előtti önvallomásában is ezen igazság tanújaként jelöli meg önmagát (Jn 18,37). A római helytartóval egyetemben joggal vethetjük hát fel a kérdést: „*Mi az igazság?*” (Jn 18,38).

Kettős irányból közelíthetünk.¹⁹ Az első *filozófiai* természetű: az igazság az elrejtettség ellentéte, a dolgok napvilágra kerülése. Az Úr az, aki éppen ezért igazság-feltáró, igazság-felderítő²⁰ szerepet hordoz: „Ő majd megvilágítja a sötétség titkait, és földeríti a szívek szándékait” (1Kor 4,5). Jézus maga mondja: „Mert semmi

¹⁵ Art. Ig. in CZUCZOR, G.–FOGARASI, J., *A magyar nyelv szótára*, vol. 3, 32.

¹⁶ Ld. STRONG, J., *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, nr. 2990.

¹⁷ Mk 7,24; Lk 8,47; ApCsel 26,26; Zsid 13,2; 2Pét 3,5.8.

¹⁸ A legtöbbször – 13-szor – a János-evangéliumban.

¹⁹ E két megközelítésben az alábbi tanulmányra támaszkodunk: Tücek, J.-H., Bíró és üdvözítő. *Eszkatologikus megközelítésben*, in *Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat* 18 (2010/1–2), 3–14.

²⁰ Ezen értelmezésben a „fényt deríteni az igazságra” magyar kifejezés pontosan visszaadja a görög szó képességét.

sincs úgy elrejtve, hogy elő ne kerülne, és nincs titok, ami ki ne tudódna, és nyilvánosságra ne kerülne” (Lk 8,17). Itt valószínűleg az igazság végső diadaláról van szó.

Ugyanakkor létezik az igazságnak egy *egzisztenciális* szintje is, ezt pedig a görög mitológia (s az abban foglalt alapvető emberi élmény) felől közelítve ragadhatjuk meg. Az ókoriak úgy vélték, hogy az ember lelke a halál után az alvilágba kerül. Mielőtt azonban belépne oda, Kharón ladikján át kell kelnie a Léthé folyón – mint a fentiek alapján már sejthetjük, a λήθη jelentése felejtés vagy elfeledettség.²¹ Ez a szó csak egyetlen egyszer fordul elő az Újszövetségben: „Az, akiben ezek nincsenek meg [ti. a hit, a belőle fakadó erény, s annak gyümölcsei – TCs], *vak és rövidlátó, mert megfeledkezett róla* [λήθην λαβών, feledést vevő – TCs], *hogy régi bűneitől megtisztuljon*” (2Pét 1,9). Miért csak így, a feledés folyamán keresztül jutunk át a halott lelkek világába? Mert így elfeledjük az életet – nemcsak a nap sütését, de a szenvedést, a fájdalmat, a kínt is. A feledés egyfelől egyfajta árnyék-létté tesz bennünket, hiszen személyességünk építőköveit is eltörli; ugyanakkor (és pont ennek révén) enyhét ad, megvigasztal. Megváltás nincs, de legalább a sebek fájását, a betegség nyomorát, a szenvedés keserűségét elfeledve pihenhettünk meg a halálban, valahol a lét és a nem-lét különös határmezsgyéjén.

Ilyen szempontból az evangéliumi igazság fogalma elválaszthatatlan a *memoria Dei*től, attól a tényről, hogy a Szentírás tanítása szerint Isten emlékezetében megőriz mindent és mindenkit.²² VI. Pál így fogalmazott 1976-ban, az *Urbi et orbi* áldás előtt elmondott beszédében: „Krisztus, az Úr, valóban feltámadt. Már

²¹ Ld. STRONG, J., *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, nr. 3024.

²² A *memoria Dei* témája olykor mint az Istenre való emlékezés problematikája is felbukkan, ld. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, 36–37; vö. O'DAILY, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles, 1987, 211skk.

Mária, az ártatlan és kivételes szűz is feltámadt, és Krisztus által felvétellett az ő győzelmes életének halhatatlan teljességébe az Atya jobbján. És már most is készül azoknak a jegyzéke, akik az utolsó napon az eszkatologikus lét testi megújulásába való feltámadásnak a végső csodájára lesznek meghíva (vö. 1Kor 15,20skk.35skk; Jn 5,29), feljegyezvén neveiket az »élet könyvébe« az Isten eltörölhetetlen emlékezetében (vö. Lk 10,20; Fil 4,3; Jel 21,27). Mi is, testvéreim és gyermekeim, mi is fel fogunk támadni!”²³

A pápa itt mélyértelműen összefoglalta, hogy az evangéliumi igazságfogalomnak milyen eltéphetetlen és kikerülhetetlen kapcsolódása van az emberi egzisztencia alapvető drámájához: ahhoz, hogy a halálban mintha eltörölődnénk, elfelejtődnénk, egy idő után már senki sincs, aki emlékezne ránk. Ez az emberi alapadottság a legfájdalmasabb s bizonyos értelemben a legborzalmasabb kereszt: élünk, de az idő végtelen sodrában végül mintha nem is éltünk volna; küzdünk, szenvedünk, építünk és harcolunk, ám végezetül ez az egész a felejtésé lesz. Nincs ember, akire örökké emlékeznének, hisz végül maga a teljes emberiség is (minden emlékével együtt) visszafordíthatatlanul a semmié, a felejtésé lesz. Ha Krisztus valóban az igazság, az azt jelenti, hogy ő soha nem felejt el minket. Csak azért lehet ő az élet, mert ő az igazság is – a halál tagadása csak a felejtés tagadásából fakadóan értelmes állítás. Amikor J. B. Metz az emlékezést teszi meg a fundamentális teológia egyik alap-kategóriájául, azzal tulajdonképpen a bibliai szöveg ezen zseniális intuícióját ragadja meg, bontja ki és viszi át rendszerező és alapozó elvként a teológia gyakorlatába.²⁴

²³ VI. PÁL, *Messaggio Urbi et Orbi* (1976. április 18), in AAS 68 (1976), 276.

²⁴ LD. METZ, J. B., *Szenvedéstörténet és megváltástörténet* (Coram Deo 5), L'Harmattan, Budapest 2005.

A jézusi igazság ennek okán együtt jár az ítélettel. Jézus azért jött, hogy tanúságot tegyen az igazságról. A tanúsága felszólít a hit döntésére. Ennek alapján az ember végül ítéletet von magára. *„Arra születtem, s azért jöttem a világba, hogy tanúságot tegyek az igazságról. Aki az igazságból való, hallgat szavamra”* (Jn 18,37). Sajátos szintézisben mutatja e fogalmakat egy másik evangéliumi szakasz: *„Nem azért küldte el Isten a Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy üdvösséget szerezzen a világnak. Aki hisz benne, az nem esik ítélet alá, aki azonban nem hisz, már ítéletet vont magára, mert nem hitt az Isten egyszülött Fiában. Ez az ítélet: a világosság a világba jött, de az emberek jobban szerették a sötétséget, mint a világosságot, mert tetteik gonoszak voltak. Mert mindenki, aki gonoszat tesz, gyűlöli a világosságot, s nem megy a világosságra, nehogy kiderüljenek a tettei. Aki ellenben az igazsághoz szabja tetteit, a világosságra megy, hadd derüljön fény a tetteire, amelyeket az Istenben vitt végbe”* (Jn 3,17–21).

Az igazság bibliai fogalma tehát Istenből indul ki és Istenbe vezet vissza. Semmi esetre sem egyfajta értelmi-fogalmi igazságot takar, hanem alapvetően azt a tényt, hogy az ő fényében minden megmutatja igazi valóját, és semmi sem válik a feledés áldozatává. Isten a maga valója szerint ismer mindent és mindenkit, és semmiről, senkiről nem feledkezik meg – még a halálban sem. A végső ítélet ezáltal tulajdonképpen az igazság beteljesítésének az aktusa, ráadásul úgy, hogy ez az aktus megőrzi a megélt időt, a megélt történelmet, s a maga tökéletességéhez vezeti azt el.²⁵

²⁵ „Maga az ítélet az a folyamat lesz, amelynek mindenki alá kell hogy vessen magát, hogy eljusson az igazságra: önmagával, másokkal, Isten előtt. Azonban világosan le kell szögeznünk, hogy ezt az »igazságra való eljutásról« szóló beszédet nem lehet úgy felfogni, mint egyfajta történelmet a történelem után, abban az értelemben, hogy a megélt élet másfajta módon hosszabbodik meg majd a halál után. Nem, amire sor került, arra sor került, és nem lehet utána úgy, mintha az nem lett volna. A halálban a szabadság megélt történelme

Ez a látásmód azért is fontos, mert Jézus ezen igazságként definiálja önmagát. Ő az, aki „tudta, mi lakik az emberben” (Jn 2,25). Ez a tudás, ez az ismeret, ez az igazság azonban nem elvesztésünkre, számonkérésünkre, hanem megváltásunkra és üdvözítésünkre érkezik el hozzánk. Joseph Ratzinger írja: „Az igazság, amely megítéli az embert, maga kel útra, hogy megmentse őt”.²⁶ Így tehát a krisztusi, az evangéliumi igazságnak személyes és dinamikus karaktere van, s mint ilyen, mind a tanúságtételben, mind a hitaktusban egyfajta személyességet és dinamizmust követel meg. Fontos, hogy ez a hit „értelmes hódolat” (vö. Róm 12,1) legyen, ám ennek a hitmeghatározásnak is „számon kell tartania a bizalom és az igazság viszonyának a szempontját”.²⁷

A tanúságtételnek éppen ezért nemcsak a hirdetett igazság objektív és statikus oldalát, az értelmesség és hitelesség (*credibilitas*) külsődlegesen is vizsgálható szempontjait kell felmutatnia, hanem számot kell vetnie azzal a kategóriával is, amelyet P. Sequeri „ráhagyatkozhatóságnak” (*affidabilità*) nevez.²⁸ Nem más ez, mint az igazság mint *a-létheia* radikális megtapasztalása (Isten nem engedi, hogy elfelejtődjem – feltámadok és élni fogok). Ez a látásmód egyébként – miként Sequeri hangsúlyozza – kizárja a modern kor jellemző dichotomizmusát, amely a hit és az ész között fennáll, ám ezt nem oly módon teszi meg, mint az I. vatikánum (a hitet parafrázálja az ész nyelvére és kategóriáira), hanem egzisztenciális, őszintén emberi módon. Nem arra van

eléri visszavonhatatlan végét” – Tücek, J-H., Bíró és üdvözítő. Eszkatologikus megközelítésben, 11.

²⁶ Ld. RATZINGER, J., *Eschatologie, Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1977; idézi Tücek, J-H., Bíró és üdvözítő. Eszkatologikus megközelítésben, 12.

²⁷ Art. Hit, in LÉON-DUFOUR, X., *Az Újszövetség értelmező kéziszótára*, 273.

²⁸ SEQUERI, P., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1997.

itt szükség, hogy a hit igazságát beolvasszuk az ésszerűségbe, s arra sem kell törekednünk, hogy hermetikusan elzárjuk tőle. Az igazság bibliai fogalma által képessé válunk arra, hogy szembe-süljünk az emberi létezés mindazon problémájával, drámai mi-voltával, amelyet az ész általi vizsgálódás feltár – és ugyanígy képessé válunk arra is, hogy meghaladjuk ezt. Ilyen értelemben a hit nem racionális, nem is irracionális, hanem az igazság ter-mészetéből fakadóan metaracionális. Az önmagát megalapozni képtelen emberi lét (racionalitás) nem menekül bele semmiféle vallási ösztönbe, vágyba, kivetítésbe (irracionális), hanem sza-badon és önként ráhagyatkozik az igazságra (metaracionalitás). Arra az igazságra, amely nem tőle függ, hanem egyedül attól a *Deus affidabilis*-től, „akit Jézus Abbának nevezett”.²⁹ Sequeri lé-nyegre törő meglátását így összegzi I. Petriglieri: „*Abban a pilla-natban, amikor a teológia felajánlja a jelzések összességét, amikor megmutatja annak az útnak az irányát, amely az igazság és az igazságosság felé vezet – amelyek a názáreti Jézus személyében és művében öltöttek testet –, akkor betöltötte legjelentősebb kulturá-lis feladatát a világgal szemben. Küldetésének érvényessége (...) nem evidenciáiból, hanem a Jézus Krisztus Istenére való ráha-gyatkozhatóságból ered*”.³⁰

Ami itt a teológiáról kimondásra került, sajátos módon áll a tanúságtételre mint a teológia alapvető funkciójára, hiszen az Istenről való értelmes beszéd (*teo-lógia*) végső soron nem más, mint számot adás, megfelelés (*apo-lógia*) mindazoknak, akik a bennünk élő, lüktető reményről, annak forrásáról, a megtapasztalt igazságról (*a-létheia* mint a remény forrása) kérdeznek ben-nünket (vö. 1Pét 3,15).

²⁹ Uo. 770.

³⁰ PETRIGLIERI, I., *L'avventura della fede. Ovvero l'intellectus fidei tra ragione e ragioni*, Armando, Roma 2010, 216.

3. A tanúságtétel mint a szabadság beteljesülése

Mi hát akkor a tanúságtétel sajátos feladata, kihívása és küldetése? Abból kell kiindulnunk, hogy az első tanú maga Krisztus. A tanúságtétel első aktusa pedig az, amikor ő az igazságról tanúskodik. A hit tehát már a legelső megmozdulásában, születése legelső pillanatában válasz egy ős-tanúságtételre. „A hit úgy mutatkozik meg, mint az ismeretek egy kivételes formája, amely az Istenre való hagyatkozásban következik be azon tanúságtétel által, amelyet ő maga nyújtott önmagáról Jézus Krisztus történetében.”³¹ Ebben a megközelítésben rögtön érthetővé válik az is, hogy a hit miért szabad cselekvés, és nem szükségszerű lépés: azért, mert a tanúságtétel – miként minden személyes történet, úgy Jézusé is – értelmezésre vár,³² nyitottságot és elfogadást kér; önmagában véve csak egy ajánlat, egy javaslat, de semmi esetre sem kényszer.³³ Így tehát a tanúságtétel mint olyan bennfoglaltan előfeltételezi, tiszteletben tartja és visszavonhatatlanul, mondhatni „isteni módon” megerősíti az emberi szabadságot.

³¹ MARTINELLI, P., *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo* (Diaconia alla verità 9), Paoline, Milano 2002, 145.

³² Gondoljunk a ricouer-i megfontolásokra a tanúságtétel hermeneutikája kapcsán, ld. Ricoeur, P., *L'herméneutique du témoignage*, in *Le Témoignage* (Acte du colloque international, Rome, 1972), Aubier, Paris 1972, 35–61. Meg kell még jegyeznünk, hogy ezen a ponton kivételes pneumatológiai hangsúlya van a tanúságtételről való teológiai beszédnek (a Lélek, akinél a szó értelme van, aki „eszetekbe juttat mindent” //Jn 14,26/, „aki elvezet a teljes igazságra” //Jn 16,13/), ám ezt a szakirodalom még kevésbé vizsgálta és dolgozta fel.

³³ Ezzel a témával részletesebben foglalkoztunk egy korábbi tanulmányunkban: TÖRÖK, Cs., *A tanúságtétel teológiájának aktuális kihívásai*, in *Sapientiana* 1 (2008/1), 47–69.

Mi játszódik le tehát a hitaktusban?³⁴ Az ember szabadon befogadja a tanúságot, amelyet Krisztus tesz az igazságról (tulajdonképpen önmagáról). Ezáltal elkötelezi magát a Krisztuskövetésre. Épp ez a *sequela Christi*, vagy a közismert lelkiségi mű címével élve, *imitatio Christi* avatja őt magát is krisztusi hitében tanúvá. A tanúságtétel ezért nem valamiféle plusz, többlet, a hívő nagylelkűségéből fakadó adomány Isten ügyének oltárán, hanem a hit belső lényegének életre váltása. Senki sem lehet Krisztusnak, a tanúnak a tanítványa és követője, ha nem válik maga is tanúvá. A tanúságtétel nélküli kereszténység egy Krisztussal nem azonosult kereszténység lenne – vagyis egy látens önellentmondás: krisztusiatlan krisztusiség. P. Martinelli ezt így fogalmazza meg: „Egy nem tanúsított igazság végső soron egy nem teljesen hitt, befogadott és megélt igazság”.³⁵ Eképpen már megérthetjük, miért volt elengedhetetlenül fontos, hogy szóljunk az igazság fogalmának módosulásáról, s annak eredeti újszövetségi fogalmáról. Hiszen egy tisztán elméleti, fogalmi-értelmi igazság nem jár szükségszerűen együtt a tanúságtétel belső igényével (a tudós igazsága, a bölcs „elrejtett igazsága”, a pusztán értelmi szinten megragadott igazság); az egzisztenciális-dinamikus igazságfelfogás azonban szükségszerűen és kikerülhetetlenül átvezet minket a tanúságtétel kötelezettségébe. Szent Pálnál világosabban talán még senki sem öntötte szavakba ezt a tapasztalatot: „Hogy az evangéliumot hirdetem, azzal nem dicsekedhetem, hiszen ez kényszerű kötelességem. Jaj nekem ugyanis, ha nem hirdetem az evangéliumot” (1Kor 9,16). Ott van ebben a tapasztalásban az ószövetségi prófeta élményvilága: „Már azt gondoltam: nem törődöm vele, nem beszélek többé a nevében. De ilyenkor mint-

³⁴ A témához ld. Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede (szerk. Fischella, R.), Dehoniane, Roma 1993.

³⁵ MARTINELLI, P., *La testimonianza*, 146.

ha tűz gyúlt volna szívemben, és átjárta minden csontomat. S ha megfeszítettem erőmet, hogy ellenálljak, belefáradtam és nem tudtam elviselni” (Jer 20,9). Itt az isteni szó hatalmas ereje, az igazság egész egzisztenciát megragadó és formáló hatalma nyer kifejezést, amelynek végül nem tud ellenállni az ember.

Ám Pálnál van egy másik tapasztalat is emellett, ami egészen Krisztus-arcú: *„Egy éjjel az Úr álmában felszólította Pált: »Ne félj, hanem beszélj, és ne hallgass! Én veled vagyok... «*” (ApCsel 18,9–10). A tanúságot tevő személy éppen tanúságtétele közben azonosul leginkább az Úrral, érzi meg, hogy ő vele van, hogy nem hagyta el. Ekkor tárul fel a legegységesebb módon, mit is jelent az igazság, az *a-létheia*, vagyis hogy az Úr nem felejt el, az Úr itt van, az Úr megőriz és nem hagy magamra. *„...hirdesd az evangéliumot, állj vele elő, akár alkalmas, akár alkalmatlan. (...) ... viseld el a bajokat, teljesítsd az evangélium hirdetőjének feladatát, töltsd be szolgálatodat. (...) A jó harcot megharcoltam, a pályát végigfutottam, hitemet megtartottam. Készen vár az igazság győzelmi koszorúja, amelyet azon a napon megad nekem az Úr, az igazságos bíró, de nemcsak nekem, hanem mindenkinek, aki örömmel várja eljöveteletét”* (2Tim 4,2.4.7–8). Amikor tanúságot teszek, tulajdonképpen két dolgot tanúsítok – túl az evangéliumi igazságon –: azt, hogy nem felejtettem el az Istent, betöltöm előtte szolgálatomat; s azt, hogy bizonyos vagyok benne, Isten sem felejtett el engem, *„készen vár a győzelmi koszorú”*. *A-létheia*. Tanúságtétel az igazságról.

Ez a tanúságtétel az igazság diadala. Hiszen a *liberum arbitrium*, a választás tetszőleges szabadsága azt jelenti, hogy természetünknel fogva belénk oltott vágyainkat – boldogságvágy, igazságkeresés, a lét nagy kérdéseinek vizsgálata – önnön döntésünk alapján kísérelhetjük meg beteljesíteni. A szabadság diadala épp ezért nem az, ha mindent elkövetek azért, hogy minél tovább minél több kapu álljon nyitva előttem, hanem épp ellen-

kezőleg: ha felismerem, hogy mely kapuk nyitva állása fölösleges, célomtól eltántorító, mely utak vezetnek hamisság, kudarc felé. A beteljesült szabadságnak már csak egyetlen döntése, egyetlen választása marad, a totális igen a létét megalapozó Igenre. „Az Isten Fia, Jézus Krisztus (...) nem volt igen is meg nem is, hanem az igen valósult meg benne” (2Kor 1,19). A felejtés a *nem*, az emlékezés az *igen*. A halál a *nem*, az élet az *igen*. Krisztus csak azért lehet az igazság (*a-létheia*) tanúja, sőt maga az igazság, mert benne tökéletessé vált az *igen*, a *nem*nek a legkisebb árnyéka sem volt meg benne. Ezért folytathatja így Pál: „Isten valamennyi ígérete igenné vált benne. Ezért hangzik föl általa ajkunkon az ámen Isten dicsőségére” (2Kor 1,20). Itt nem feledhetjük el, mit is jelent az Ámen szó: nem pusztá szándékot, vágyakozást hordoz magában (úgy legyen, legyen úgy), hanem – mint az *ʾmunâh* gyök származéka – bizonyosságot, szilárdságot, hitet fed fel (hiszem, úgy van, biztos vagyok benne). A tanú Isten igenjére, Krisztusra a maga emberi igenjével, vagyis hittel felel. Ez tanúságtételének középpontja, egyszersmind emberi szabadságának végső beteljesülése.

Ezáltal megszületik szemünk előtt a tanúságtétel hatalmas és csodálatos összképe, teológiai szintézise: az igazságban feltárul az ember előtt a végső értelem, az élet megmásíthatatlan igenje Istenben, amelyet szabadon elfogad, hiszen Krisztus tanúsága a kereszten és a feltámadásban megmutatja előtte szabadságának végcélját. Kimondva a maga hívó igenjét önkéntelenül is a Tanú tanújává, az Igen igenjévé, az önmagán túlira utalóvá, mutatóvá válik, saját életében, sorsában, emberségében téve megtapasztalhatóvá azt a metaracionális igazságot, amelyre minden embernek el kellene jutnia.

Ez a döntés, ez a pillanat természetesen mindig tökéletlen, hisz emberi létünk maga is az idő és tér koordináta-rendszerében mozog, részleges döntések, a szabadság részleges aktusai ál-

tal halad a teljesség felé. Mindazonáltal van a tanúságtételnek egy totális pillanata, egy *par excellence* tanúskodás, amikor a szabadság, az élet, az igazság egyetlen aktusban sűrűsödik össze és válik tökéletessé: ez a vértanúság, az élet szabadon való odaajándékozása, a szabadságban beteljesülő totális azonosulás az igazsággal. Ezt a gondolatot fogja egységbe II. János Pál pápa *Fides et ratio* kezdetű enciklikájában, s mi is ezzel összegezzük előadásunkat: „A mártír a lét igazságának a legmegbízhatóbb tanúja. Ő jól tudja, hogy Jézus Krisztus színe előtt megtalálta életének igazságát, s e bizonyosságot senki nem veheti el tőle. Sem a szenvedés, sem a kegyetlen halál nem tudja elszakítani az igazságtól, melyet akkor fedezett föl, amikor találkozott Krisztussal. Ezért tölt el minket csodálattal, ébreszt egyetértést, serkent megszívlelésre és követésre mindmáig a vértanúk tanúságtétele. Ezért bízunk a szavukban: bennük megtalálható annak a szeretetnek az evidenciája, melynek nincs szüksége hosszas érvelésre a meggyőzéshez, mert arról beszél, amit mindegyikünk teljesen igaznak tart és már régóta keresett. Végül a vértanú nagy hívő bizalmat támaszt bennünk, mert olyasmit mond, amit már befogadtunk, és olyasmit mutat meg, amit mi is, ha volna hozzá erőnk, szívesen megtennénk” (nr. 32).



ERO CRAS. Az ó-antifónák története és magyarázata

Szerkesztő: Diósi Dávid

Szent István Társulat • Verbum,
Budapest–Kolozsvár 2013.

A cím hétbetűs akrosztichon, ezt a rejtett szöveget adja a hét ó-antifónát bevezető megszólítások kezdő-

betűinek visszafelé történő összeolvasása (tehát: Emmanuel, Rex, Oriens, Clavis, Radix, Adonai, Sapientia). Magyar jelentése: holnap veletek leszek. A karácsony előtti héten az egyházban hosszú évszázadok óta minden nap felszeng egy-egy ó-antifóna mindegyik Krisztust, a megváltót szólítja és hívja. A könyv az ó-antifónák világát akarja közelebb hozni az imádkozó emberhez. Olvasható benne az ó-antifónák története és magyarázata, valamint mindegyik ó-antifónáról egy-egy elmélkedés. Szép a szövegükből táplálkozó ájtatosság végzése akár a templomban, akár otthon, családjuk körében, az adventi koszorú gyertyafényénél. A könyv az ó-antifónák kézikönyvének is tekinthető. Az olvasó egy könyvből informálódhat, elmélkedhet, imádkozhat és énekelhet.

Tamás József gyulafehérvári segédpüspök így ajánlja a kötetet: "Egyházunk próbál mindent megtenni azért, hogy a híveket felkészítse a karácsony szent ünnepre. Ezt a célt szolgálja az az adventi ájtatosság is, amely az ó-antifónához kapcsolódik. Ezekben az ószövetségben megígért Megváltót egy-egy tulajdonságán vagy nevén keresztül szólítjuk meg és kérjük, hogy jöjjön el hozzánk, töltsen el lelkünket adományával. Jelen kiadvány ezt az adventi ájtatosságot szeretné népszerűsíteni. Adja a jó Isten, hogy akik végzik, lelkileg karácsony titkához közelebb jussanak és kegyelmi ajándékaiból bőven részesülhessenek." puhakötés, 162 oldal

KOROM IMRE

**A XX. század legnagyobb egyházi eseménye,
a II. vatikáni zsinat
és fogadtatása a gyulafehérvári szemináriumban**

Abstract: The Second Vatican Council was one of the most important ecclesiastical events of the 20th century. It was a pastoral council, not a dogmatic one. Yet it had a great impact on the life of the Catholic Church. The influence of the council was diminished in Romania by the fact the the communist regime did not allow much religious activity. But the council had an impact on the life of the seminarians in Alba Iulia. They studied the documents of the council and tried to build their future priestly life in accordance with the teaching of the Second Vatican Council.

Keywords: Second Vatican Council, Alba Iulia Seminary

Az Egyházban és a társadalomban szemünk előtt lejátszódó nagy átalakulások és változások a III. évezred elején a papi élet és szolgálat fölött sem múlnak el nyomtalanul. Amilyen nehezen és halványan rajzolódnak ki a jövőndő keresztény egyházközségek körvonalai, épp oly nehéz körülírni a jövő papjának arcélét és a következő évtizedek papi szolgálatának formáját. Lehet, hogy emiatt is veszít a papi hivatás a vonzerejéből, és emiatt hiányzik az ösztönzés a lehetséges jelentkezőkből, hogy magukat a papi szolgálatra lelkesíteni engedjék.

Azt, hogy milyen ma, vagy milyen lesz holnap a papi élet, egyedül az Úr egyháza szabja meg. Ha a papi szolgálat fejlődése soha nem is zárul le, és ha a Lélek működésének semmi sem szabhat határt, a papképzésben a ma érvényes papképből és szolgálatból kell kiindulni, és annak alapján kell keresni a jövő körvonalait. És itt is érvényes a mondásnak az igaza, amely szerint „amit ma megtehetsz, ne halaszd holnapra”.

A püspökök életbevágó feladata a papképzés. Ők felelnek a szeminárium megfelelő lelki és szellemi életének biztosításáért, s az ő tisztjük, hogy az ehhez szükséges anyagi alapról is gondoskodjanak.

A Katolikus Anyaszentegyház két évezredes történelmében először a tridenti zsinat (1545–1563) kötelezte a püspököket a mai értelemben vett egyházmegyei szemináriumok és főiskolák felállítására.¹ Hasonlóan kimagasló a II. vatikáni zsinat egyháztörténeti jelentősége. Amikor 1959. január 25-én XXIII. Boldog János pápa meghirdette egy egyetemes zsinat szükségességét, sokan meglepődve és szkeptikusan kapták fel a fejüket.²

XXIII. János pápának és utódainak az volt a célja, hogy az emberiséget visszavezesse Istenhez, megmutassa Krisztus és az egyház igazi arcát, és az evangélium üzenetét a maga teljességében érthetővé tegye a ma emberének. Legfontosabb gyümölcsei többek között: a világiak szerepének felértékelődése, a püspökök közötti kollegiális együttműködés megerősödése, valamint a liturgia reformja.

A II. vatikáni zsinat, XXIII. János pápa vezetésével 1962. október 11-én nyitotta meg üléseit Rómában, a Szent Péter-bazilikában, s 1965. december 8-án VI. Pál pápa zárta be, aki a második ülészaktól kezdve irányította a zsinat munkálatait.

¹ „*Sancta Synodus statuit, ut singulae cathedrales, metropolitanae atque his maiores ecclesiae pro modo facultatum et dioecesis amplitudine certum puerorum ipsas civitatis et dioecesis, vel eius provinciae, si ibi non reperiantur, numerum in collegio, ad hoc prope ipsas ecclesias vel alio in loco convenienti, ab episcopo eligendo, alere ac religiose educare et ecclesiasticis disciplinis institutere teneantur.*” In: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Concilium Tridentinum, Sessio XXIII 15 iul. 1563, canon XVIII. JEDIN, Hubertus (red.), Herder, Freiburg in Breisgau 1962.

² FILA Lajos: *Zsinati katekizmus*, Pásztó 2007, 17.

A zsinat mindenekelőtt egy esemény volt. Valami mélyen és visszafordíthatatlanul megmozdult az egyházban. Bizonyos szempontból – ahogy Yves Congar megjegyezte – a II. vatikáni zsinat a második évezredből visszatért az elsőbe. S ez az egyház biblikus, patrisztikus és liturgikus megújulásának gyümölcse volt. Ökumenikus magatartása is javarészt ebből a döntésből indult el. Ez volt az első zsinat, amely nem valami ellen, hanem valamiért jött össze.³

„Krisztus jegyese ma szívesebben nyúl az irgalmasság olaja után, mintsem hogy a szigor fegyverével fenyegetőzzék; úgy véli, hogy jobban segít korunk szükségletein, ha tanításának gazdagságát kínálja fel az embereknek és senkit sem ítél el.” XXIII. János pápa e kijelentésével is arra kívánt válaszolni, amire a zsinat hivatva volt: hogyan szolgálhat az egyház Istennek, az embernek és a világnak. Az egyház egész történelme folyamán arra hivatott, hogy tanúságot tegyen Krisztusról és megváltó evangéliumáról.

A zsinat mindvégig kitartott a János pápa által kijelölt hármas célkitűzés mellett. Ezek az egyház belső életének megújítása, az elszakadt keresztény testvéreknek az egyházból való visszahívása és a mai világgal folytatott párbeszéd voltak.⁴

Az egyház belső reformja szükségessé tette az egyház eszmei, dogmatikus tartalmának tisztázását és biblikus mélyítését. Ugyanaz az eszmei alap indította el a világgal kezdeményezett dialógust is, melyben az egyház erkölcsi erejének és isteni küldetésének tudatában a hívőkön keresztül segítséget kíván nyújtani az új történelmi szakaszba lépő emberiségnek.

³ KOROM Imre: *A 20. század legnagyobb egyházi eseménye, a II. Vatikáni Zsinat*, Szikla 2009. II. évfolyam 3.

⁴ *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970–1999, 21–23.

Már megnyitó beszédében János pápa a zsinat ismert hármas célkitűzése mellett még egy külön is követendő szempontra hívta fel a figyelmet: *„törekednünk kell az egész keresztény igazság új kijelentésére, amelynél különbséget kell tennünk az igazságok és azok hirdetési és alkalmazási módja között”*. Továbbá: *„A zsinatnak arra kell törekednie, hogy úgy mélyítse el és úgy adja elő az egyház tanítását, hogy az megfeleljen korunk követelményének. Az egyház meg akar szabadulni mindattól, ami benne elévült és történelmi múlt, hogy ezáltal önmaga valódi mivoltára találva eredményesebben tudja teljesíteni korszerű küldetését.”*⁵

A legtöbb zsinat kívülről jövő nehézségekre válaszolt, a II. vatikáni zsinat szükségét érezte, hogy önként szóljon az emberekhez, Krisztusról és a tőle kapott küldetésről. Az „aggiornamento” gondolata XXIII. Jánostól indul ki, hogy naprakésszé tegye az egyházat az evangélium fényénél a modern társadalomban. Feladata, hogy visszatérjen Krisztushoz, mert enélkül az egyház csak egy lenne a sok intézmény között.

A zsinat mindenekelőtt egy ekkleziológiai fordulatot hajtott végre. Az egyház titkának tárgyalásánál lemondott az eddigi piramisszerű hierarchikus bemutatásról, és elsődleges fontosságot kapott az Isten népe, mely részesül az általános papság és a karizmák adományaiban. Krisztusra és a Szentlélekre való utalás kiegyensúlyozottá teszi ezt az egyházképet. A fordulat lényege a tökéletes társaság (societas perfecta) képétől a közösség, a kommunio-egyháztan felé való haladásban foglalható össze.⁶

⁵ BREDECK, Michael: *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation* (Paderborner theologische Studien, 48), Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2001, 57–58.

⁶ KLINGER, Elmar – ZERFASS, Rolf (Hrsg.): *Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils*. Würzburg-Echter 1987, 77.

A zsinat egyértelműen elkötelezte magát az ökumenikus párbeszédre. Ennek első gyümölcse a megfigyelők és konzultorok diszkrét együttműködése volt a kényes pontok esetében.

VI. Pál pápa három útban fogalmazza meg a II. vatikáni zsinat célkitűzéseit: *A lelki út* az egyház önmegértését segíti elő. Eljött az óra, amikor az egyháznak el kell mélyíteni az önmagáról szóló ismeretét. Elmélkednie kell sajátos misztériumáról, be kell mutatnia a saját tanítását, természetét, küldetését, célját. Az egyházat mint Krisztus testét szemléli, Krisztus az egyházban él és minden tagjában megmutatkozik.

Az erkölcsi út az egyház megújulását szolgálja. Ezzel a megújulással szembesül az egyház, ha a Krisztus által kívánt ideális egyházképre tekint. Az egyház királyi arca sohasem elég tökéletes, szent és ragyogó.

Az apostoli út, az evangéliumi üzenet, a találkozás, a dialógus útja. A világ százféle formát kínál, hogy az egyház feléje forduljon. Vállalnia kell a párbeszédet azzal a világgal, amelyben él, ezáltal szóvá, üzenetté teszi önmagát. Az üdvösség párbeszédét kell folytatnia a legtávolabbi köröktől kezdve mindazzal, ami emberi, folytatva az istenhívőkkel a különvált testvéreken át egészen a katolikus egyház belső dialógusáig.⁷

Az egyház püspökei, mintegy 2500-an, kevés kivétellel mind jelen voltak. Ökumenikus volt a zsinat minden ízében, mert át akarta fogni az egész világot. Eddig nem látott egyetemességben a zsinat „a világegyház zsinatja lett a világról”. A zsinat négyesztendő munkája 16 zsinati dokumentumot produkált. Ezek között van négy konstitúció vagy határozat, kilenc dekrétum vagy rendelkezés és három deklaráció vagy nyilatkozat.

⁷ KOROM Imre: *A 20. század legnagyobb egyházi eseménye, a II. Vatikáni Zsinat*, Szikla 2009. II. évfolyam 3.

Négy hittani **határozat** (konstitúció): Határozat a szent liturgiáról (Sacrosanctum concilium), Dogmatikus határozat az Egyházzal (Lumen gentium), Dogmatikus határozat az isteni kinyilatkoztatásról (Dei Verbum), Pasztorális határozat az egyházzal a jelen világban (Gaudium et spes).

Kilenc **rendelkezés** (dekrétum): Rendelkezés a hírközlő eszközökről (Inter mirifica), Rendelkezés a keleti katolikus egyházakról (Orientalium Ecclesiarum), Rendelkezés az ökumenizmusról (Unitatis redintegratio), Rendelkezés a püspökök pasztorális tisztségéről (Christus Dominus), Rendelkezés a szerzetesi élet megújításáról (Perfectae caritatis), Rendelkezés a papképzésről (Optatum totius), Rendelkezés a világiak apostolkodásáról (Apostolicam actuositatem), Rendelkezés az egyház missziós tevékenységéről (Ad gentes), Rendelkezés a papi szolgálatról és életről (Presbyterorum ordinis).

Három **nyilatkozat** (deklaráció): Nyilatkozat a keresztény nevelésről (Gravissimum educationis), Nyilatkozat az egyház és a nem-keresztény vallások viszonyáról (Nostra aetate), Nyilatkozat a vallásszabadságról (Dignitatis humanae).

A határozatok nagyobb elméleti kérdéseket foglalnak össze, a rendelkezések főleg gyakorlati vonatkozásúak, a nyilatkozatok pedig elsősorban kisebb kérdések körüli állásfoglalások.⁸

De vajon mi történt a zsinat után? A nyitott ablakok az egyházban nagy széljárást eredményeztek. 1972-ben maga VI. Pál pápa mondta: „Azt hittük, hogy a zsinat után napsütötte ég vár reánk, ehelyett azonban felhő, vihar és sötétség van”.⁹ Sokan elfelejtik, hogy a zsinat utáni időszakok ritkán jelentenek pihenést

⁸ JEDIN, Hubert: *Kleine Konziliengeschichte*, Herder, Freiburg 1981, 157

⁹ *Insegnamenti Paolo VI*, Bd. X (1972), S. 707: [Il] Santo Padre afferma di avere la sensazione che «da qualche fessura sia entrato il fumo di Satana nel tempio di Dio».

az egyház számára. A zsinat tanítása csak évek múlva jut el mindehová, és gyakran ellenkezésbe ütközik vagy szakadást idéz elő. Valójában a nyugati társadalmat ért változásokról sem szabad elfelejtkezni a hatvanas évek végén.

Az egyház kidolgozta a maga ekkleziológiáját, de a felmerülő kérdések radikálisabbak voltak: Miért élünk? Mi az ember? Mi a társadalom? Az élet értéke és értelme meggyöngült. Az egyház e kérdések és a társadalom előtt találta önmagát. Maga a zsinat is csak bizonyos keretek között mozgott, és ahogy Yves Congar megállapítja, csak félútig jutott el és gyakran alapvető szándéka ellen gondolkodik. Meglátásai nem kerültek bele az új intézményekbe, és a jogi látásmód továbbra is fennmaradt. A II. vatikáni zsinatnak hiányzott az intézményesített meggyőződése. Túlságosan sok reményt fektetett megélt dinamizmusába.¹⁰

A liturgikus megújulás már korábban elkezdődött. 1963. december 4-én VI. Pál aláírja a végső szöveget, a Sacrosanctum concilium-ot és ez elindítja a változásokat. Az egyház egész közössége részesül a liturgikus cselekményekben (*actuosa participatio*), melyek központja és csúcsa az eukarisztikus áldozat. A zsinati rendelkezés egyik fontos újdonsága, hogy lehetővé teszi a nép nyelvén végzett liturgiát ott és abban az esetben, ahol ez indokolt.

A jogi reform 1965-tel vette kezdetét, és az Egyházi Törvénykönyv (CIC) kihirdetésével fejeződött be 1983. január 25-én. II. János Pál szerint ez a zsinat utolsó dokumentuma.

II. János Pál személyisége rányomja bélyegét szolgálatára és az egyetemes egyházra. A sajátos helyzetű Kelet-Európából, azon belül is Lengyelországból érkezett a péteri tisztségbe. Mint „Isten atlétája” a cselekvés, de a szellemi gondolkodás embere is együtt-

¹⁰ KLINGER, Elmar – ZERFASS, Rolf (Hrsg.): *Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils*. Würzburg-Echter 1987, 99–100.

tal. Imádkozó ember, fáradhatatlan utazó, több nyelvet beszélő főpap. Hitének erőssége mindenekben mély benyomást hagy. A katolikus azonosság meggyőződését és erejét testesíti meg. Pápasága kezdetétől kezdve hangoztatja, hogy az egyház útja az ember. Ő az ember jogainak bajnoka is, nevezetesen a vallásszabadságé. A pápa egyénisége képes nagy tömegeket mozgósítani lelkipásztori útjai során, és így nagyon modernnek mutatkozik a világ előtt. Gondolkodásában azonban az evangélium hűségéhez ragaszkodik, legyen szó a családról, a fogamzásgátlásról, a szenvedésről, a bűnbocsánatról, a papságról, vagy a szerzetesi életről. Ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban az egyház őrzi azt az igazságot, mely Istentől származik. Az emberről szóló igazságot is birtokolja, s ezt gondosan tovább kell adnia minden nemzedéknek.¹¹

Egy-egy zsinat tanításának feldolgozása több időt vett igénybe (évtizedeket, talán egy évszázadot is a történelmi helyzetnek, a távolságnak, a rendelkezések szövegének és tartalmának minden keresztényhez való eljuttatása során), s egy zsinat kijelölte és hosszú távon meghatározta a teológia, a lelkipásztorkodás, a liturgikus élet és az egyházi közgondolkodás fejlődését. A II. vatikáni zsinat ebben a tekintetben számunkra – ahogy Walter Kasper bíboros fogalmaz – „az egyház Magna Chartája” a mostani új évszázadban és a harmadik évezredbe vezető úton.¹²

¹¹ BREDECK, Michael: *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation* (Paderborner theologische Studien, 48), Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2001, 69–73.

¹² KOROM Imre: *A 20. század legnagyobb egyházi eseménye, a II. Vatikáni Zsinat*, Szikla 2009. II. évfolyam 3.

A II. Vatikáni zsinat fogadtatása az EMEI dokumentumainak tükrében

A II. vatikáni zsinat megújulást hozó szele csak később, a zsinat lezárása után pár évvel ért el Erdélybe. Márton Áron az 1971 őszén tartott Püspöki Szinóduson ezzel kapcsolatban a következőket nyilatkozta:

Mi mindeddig a nyugati katolikus közösségeket az Egyház hite várainak tekintettük. A második Vatikáni Zsinat okmányai még növelték ezt a bizalmunkat. Ezért azt reméltük, hogy a cluny-i megújuláshoz hasonló valamilyen szellemi újjáalakulás születik meg. Bizonyos idő óta azonban a kereszténységnek ebből a várából az egyenetlenkedésnek és a nyugtalanságnak a híre érkezett el hozzánk, ami minket aggodalommal és fájdalommal tölt el. (...)

A világban élő keresztény hívek feladata, hogy az emberi művelődést munkálják és az állam javát előmozdítsák. Ezért a papnak elsősorban azon kell igyekeznie, hogy maguk a hívek a mindennapi körülmények között saját felelősségük tudatában valósítsák meg az evangélium szellemét és megtanulják, hogy becsületes és szabad emberek között a politikai tevékenység nemcsak politikai küzdelem, hanem főként és mindig erkölcsi mérkőzés.¹³

Poósz Lajos EMEI elnök 1967. október 8-án tartott elnöki megnyitó beszédében rendkívül józanul és tárgyilagosan rajzolja meg a „szexuális forradalom” hevében élő társadalom keresztmetszetét:

¹³ DISCORSO DI MONS. ÁRON MÁRTON in: *Il sinodo dei vescovi, seconda assemblea generale (30 settembre – 6 novembre 1971)* Edizioni „La Civiltà cattolica”, Roma 1973.

Mi, akik már beleszülettünk és benne élünk, jól tudjuk, hogy ennek az ultramodern kornak lázas törtétese és káprázatos eredményei mellett milyen forró-bűnös, alacsony szenvedélyei vannak, hogy tisztult világnézet helyett mekkora káosz van agyában és szívében, és milyen kíméletlen, önhitt egész arculata. Az ízig-vérig modern emberek egy jó része hinni sem tud már; sokaknak naiv, vagy egyenesen szörny-fogalmi vannak a kereszténységről, katolicizmusról, és mélységesen lenézik, megvetik vagy gyűlölik, mint kétezer éves babonát, vagy idejétmúlt fanatizmust és penészszagú régiséget. Így nagyon természetes, hogy érzéseik, törekvéseik megtörnek a kereszténységen, a régi eszménységen, mint valami óriási, bosszantó akadályon, valahányszor belebotlanak, és nagymértékben feszélyezik, zavarják őket vagy ingerlik a kereszténység magasabbrendűségének fő képviselői, a papok.¹⁴

Az egyház válasza, szolgálai keresztül, akik Gyulafehérváron készülnek fel a tanúságtevő feladatra, a következő:

A papoknak alapos teológiai tudást kell szereznie, és azonkívül nagyon meg kell tanulnia, hogyan kell bánni a hívekkel. Ha tudása és papi működése kifogástalan, ha nem engedi soha, hogy elszürküljön és kikopjon, akkor lesz kire felnézniük a híveknek. Legyen nagyon alapos öntudata is, és merjen bármilyen kihívó gúnnyal emelt fővel szembenézni, mert nagyon jól tudja, hogy nem letűnt és divatjamúlt eszméknek a hordozója és harcosa, hanem Isten örökérvényű tanításának hirdetője.

Fontolja meg, hogy ki dicsekedhetik olyan ragyogó sereggel, mint a mi Egyházunk? Apostolokkal, akik nem tömeghisztériából vállalták a halált, hanem lángoló hitüket és szeretetüket vérükkel hitelesítették; ugyanígy három század tömegnyi vér-

¹⁴ In: GYÉL-PI-EMEI, IV. doboz/Jegyzőkönyvek.

tanúja; ragyogó lángelmékkal és megcsodált tudós-sereggel, bölcselőkkel, gondolkodókkal, írókkal, szónokokkal, nyelvzsenikkel; szerzetesek seregével, akik tanítottak a szántás-vetéstől a hajszálfinom distinkcióig és magas tudományokig mindenre, nagyszerű egyházfejedelmekkel, szervező tehetségekkel, bőkezű tudomány- és művészetpártolókkal, művészekkel, hősökkel, nagyszerű lovagokkal, országalapító szent királyokkal és szent földművesekkel, nagy pápákkal és szent remetékkel, tündöklő lelkű szüzekkel, misztikusokkal és nagygyá lett megtérőkkel, az újabb korok világhírű hitvallóival, államférfiakkal, egyetemi tanárokkal, konvertitákkal, és a hívek beláthatatlan seregével, már majdnem kétezer éve!¹⁵

Az 1967. október 15-én tartott rendes gyűlésen, amelyen két teológiai tanár is jelen volt, P. Fodor Alajos Angelus spirituális és Jäger Péter EMEI védnök személyében, a tárgysorozat a következő volt:

1. Az egyetemes zsinatokról általában – Siklódi Sándor III. éves kispap előadásában

2. A II. Vatikáni Egyetemes Zsinat története – Márk János V. éves kispap előadásában

Siklódi Sándor dolgozatához hozzászólva Kiss Gyula II. éves növendék kifogásolta az előadás gyorsaságát, a dolgozatot egyébként jónak találta. Sófalvi János a dolgozat fő értékét abban látja, hogy „*felfrissítette egyháztörténelmi tudásunkat*”. Az elnök szerint 20 egyetemes zsinat munkáját összefoglalni nem csekély munka s éppen ezért a tisztelendő úr derék munkát végzett.

Márk János dolgozatához hozzászólott Ambrus Vilmos IV. éves kispap, aki a következő kommentárt fűzte: „*az előadás precíz, élénk*”. Tamás József diakónus hiányolta a Magyarországról és

¹⁵ In: GYÉL-PI-EMEI, III. doboz/Jegyzőkönyvek.

Romániából meghívott zsinati atyák megemlékését s megadja ezen főpásztorok névsorát.

Bagossy István szerint az előadás még szemléletesebb lett volna, ha illusztrációképpen néhány képet mutatott volna az előadó tisztelendő úr a zsinatról.

Sísz István hozzászólásában kiemeli, hogy: *„konkrét, őszinte előadást hallottunk, amelyben a szerző elfogulatlanul feltárt pozitívumot és negatívumot egyaránt. Szeretné, ha ezt a szempontot a későbbi előadásra kerülő dolgozatoknál mások is figyelembe vennék.*

Az elnök hozzászólásában méltatja a tisztelendő úr bizonyára sok olvasással, kutatással, utánajárással készült dolgozatát s reméli, hogy a jelenlevők átfogó egységes képet nyertek a II. vatikánumról.¹⁶

Egy héttel később, 1967. október 22-én, Ft. Fodor Alajos spirituális és az Irodalmi Iskola tagjainak jelenlétében az V. éves Jakubinyi György ismerteti a II. vatikáni zsinat nyilatkozatát az egyház és a nem-keresztény vallások viszonyáról.

Tamás József VI. éves kispap, az elméleti szakosztály vezetője hozzászólásában megemléltette, hogy a nyilatkozat inkább politikai, mint teológiai érvekkel van alátámasztva. Egyébként a dolgozatról a legőszintébb elismerés hangján nyilatkozik.

Ez a dolgozat egyike azoknak, amelyet mindenki a legnagyobb érdeklődéssel hallgatott. Pontos, biztos tudás, a tőlünk eléggé távol eső népek történetének részletes ismerete tiszta, szép stílussal párosulva, íme, így lehetne röviden jellemezni a dolgozatot.

Bizonyára többünknek az volt az érzése, hogy egyszer egy buddhista láma, máskor egy mohamedán müezzín vagy egy

¹⁶ In: GYÉL-PI-EMEI, III. doboz/Jegyzőkönyvek.

bölcs zsidó rabbi ül előttünk és szól hozzánk a tisztelendő úr személyében, a legegyszerűbb közvetlenség hangján.

1968. február 4-én a keleti egyházzól tartott előadást Jakubinyi György papnövendék. Az előadás kapcsán Nemes József VI. éves bíráló rámutatott arra, hogy a tapsvihar, amely a dolgozatot követte, bizonyítja a sikert. „A dolgozat teljes, tökéletes, unatkozás nélkül hallgattuk” – áll az EMEI jegyzőjének megjegyzésében.

Jakubinyi György V. éves kispap így buzdítja a Papnevelde növendégeit: „*ne féljünk az új elméletektől, ismernünk kell ezeket, de maradjunk tőlük függetlenek.*”¹⁷

Emlékezetes volt Gyulafehérváron az 1967. november 26-án tartott gyűlés, melynek tárgysorozata: „A papság kiképzéséről” Masek Venczel VI. éves kispap előadásában, valamint „Dekrétum a papság életéről és szolgálatáról”, Topits Egmont VI. éves tolmácsolásában.

Amikor a bírálatok után Síszt István, az Iskola társszerkesztője emelkedett szólásra és az irodalmi dolgozatok bírálatára vonatkozó szabályokat készült ismertetni:

...nyílt az ajtó s olyan vendég lépett be, aki tíz évvel ezelőtt járt utoljára intézetünkben: Márton Áron Püspök Úr. A kellemes meglepetés csendjét szűnni nem akaró vastaps váltotta fel. Mindnyájan úgy éreztük, hogy jelen gyűlésünk koronája ez az esemény.

Az újra beálló csendben Kegyelmes Atyánk elbeszélte Bukarestben tett látogatását abból az alkalomból, hogy König bíboros, bécsi érsek Jusztinián pátriárka vendégeként Romániában járt. Amikor beszédében oda érkezett, hogy Emil Bodnăraş az államhatalom nevében visszaadta teljes szabadságát, újból kitört a

¹⁷ In: GYÉL-PI-EMEI, III. doboz/Jegyzőkönyvek.

tapsorkán. Majd Püspök Atyánk pápai áldásban részesített minket és átadta a bíboros üdvözlését. Az elnök úr intónálta a „Jó Atyánkért esdeklünk...” kezdetű éneket és Püspök Urunk ennek éneklése alatt távozott.¹⁸

Kovács Sándor jelenlegi kolozsvári kanonok-főesperes így emlékezik vissza a jeles eseményre:

Másodév kezdetén nagy élményben volt részem. Felsőbb éves teológusokkal rendszeresen mentünk Márton Áron püspök úrnak ministrálni a püspöki kápolnába. Egy vasárnap reggeli szentmise után a püspök úr az ő jellegzetes beszédstílusával megkérdezett:

– Fiam, ma délelőtt milyen programotok van?

– A szokásos, Kegyelmes Atyám – feleltem elcsodálkozva a szokatlan kérdésre –, délelőtt Irodalmi Iskola, majd ebéd, s délután nagy séta. Ma a Mamutra¹⁹ szeretnénk kimenni.

A püspök úr tovább nem faggatott, jóságos mosolyával távozott lakosztályába. A kérdése kissé szokatlan és váratlan volt, de semmi jelentőséget nem tulajdonítottam neki. Visszamentünk a szemináriumba, s végeztük a megszokott vasárnapi programunkat.

Shokás szerint, 11 órákor összegyűltünk a nagyterembe, ami egyben – helyszűke miatt – osztályterem is volt. Alig hogy megkezdődött az előadás, Nemecsek rektor úr nyitott be a terembe, s izgatottan jelentette be, hogy érkezik a püspök úr. Mindenki elcsodálkozott, szinte kételkedve néztünk a rektor úrra, mert nem tudtuk elképzelni, hogy mi történhetett, hiszen a püspök úr szobafogságra volt ítélve, s már évek óta nem hagyhatta el a püspöki palotát.

¹⁸ In: GYÉL-PI-EMEI, III. doboz/Jegyzőkönyvek.

¹⁹ A kispapok közkedvelt kirándulólhelye, domb Gyulafehérvár mellett.

Számomra ekkor vált világossá, hogy a püspök úr a reggeli szentmise után miért érdeklődött a napi programunk felől. Valahogy úgy éreztem, hogy nagy kitüntetés számomra, hogy ilyen nevezetes esemény szereplője lehettem, még ha tudatlanul is.

Amikor a Kegyelmes Úr belépett a terembe, hatalmas éljenzés és taps fogadta. Mosolyogva köszöntött bennünket, s elmondta, hogy a román kormány feloldotta a fogság alól. Tájékoztattott arról is, hogy amikor megtudta a kormány határozatát, csak úgy fogadta el, hogy előbb megkérdezte, a szabadságnak mi az ára. Miután megtudta, hogy nincs feltételhez kötve, csak azután vette tudomásul és egyezett bele. Azt is elmondta, hogy a szabadulását König bíborosnak köszönheti, ugyanis a bécsi bíboros meghívást kapott a román ortodox egyháztól, s amikor Bukarestbe érkezett, az volt a kikötése, hogy csak akkor vesz részt az ortodox ünnepeken, ha Márton Áron püspöknek visszaadják a szabadságát. A célját elérte, Erdély püspöke újra szabadon járhat az egyház-megyéjében.

A teológiai éveim alatt ez az esemény az, amely egy kitörölhetetlen és felejthetetlen élményként maradt meg a lelkemben.²⁰

Az 1960–1980-as időszak a megpróbáltatások évtizedeit jelentti Gyulafehérváron a papi szemináriumban. Incze Dénes nyugalmazott plébános így vall erről:

Éhezünk, fáztunk, összezsúfolva egészségtelen hálótermekben és osztálytermekben (helyszűke miatt összevont évfolyamokkal) készültünk az Úr szőlőjébe. Visszaemlékszem, hideg téli

²⁰ Kovács Sándor: Élménydús évek, in: *Istenért és hazáért. Az Erdélyi Magyar Egyházirodalmi Iskola emlékkönyve* (szerk: KOROM Imre), Editura Imprimeria de Vest, Oradea 2003, 180.

reggeleken hálónkban be volt fagyva mosdótáljainkban a mosakodásra előkészített hidegvízstb.

Mindezek azonban nem tettek akkoriban sem elkeseredettekké, sem életunttá, sem csalódottakká. Pontosan az ellenkezőt váltották ki belőlünk. Megedzettek, igénytelenebbekké tettek és rászoktattak az áldozatos életre, amely nélkül sem akkor, sem ma nincsen sem kispapi élet, sem papi élet, sem örök élet. Ezek a nagyon nehéz évek felkészítettek azokra a kinti még nehezebb papi évekre, amelyek 1970-től a romániai kommunista rendszer összeomlásáig tartottak. A teológiai áldozatra – s nem kényelemre – nevelő élet a legnagyobb erkölcsi erőnk volt sokat szenvedett, erdélyi katolikus magyar népünk testi-lelki megsegítésében és megértésében.²¹

Ide kívánczik néhai Gál Alajos kanonok, volt székesegyházi plébános visszaemlékezése is az említett korszakról:

Igen sokat kaptunk ott lelkiekben és szellemiekben. Kaptuk a teljes latin kultúrát, aminek ma is nagy hasznát vesszük a nyelvi tájékozódásban (például a szláv, latin, vagy germán kifejezések ismerete). Ezért komolyan vettük a conversatio latina-s²² napokat. Azokon csak latinul beszéltünk. Ugyanilyen lelkiismeretbeli komolysággal vettük a silentium religiosumot²³ is, megtartottuk az abszolút szótlanságot, a csendet a lelkigyakorlatokon.

²¹ INCZE Dénes: A teológia erkölcsi erő volt számunkra, in: *Istenért és hazáért. Az Erdélyi Magyar Egyházirodalmi Iskola emlékkönyve* (szerk: KOROM Imre), Editura Imprimeria de Vest, Oradea 2003, 181.

²² Latin nyelven folyt ilyenkor előírászerűen a társalgás.

²³ „Szent csend”, vagy „vallásos csend” – az esti imától másnap reggel a reggeliig tartott. Ilyenkor tilos volt bárminemű beszélgetés is.

Mindezek nagy építő elemei voltak a lelkeségnek, az emberi és papi karakter kialakulásának, az akarat kemény, de mégis szabad kialakításának.

Az Intézet fegyelmi életéről szólva egy pár szót, elmondhatom, hogy kemény tilalmak voltak. Ilyen volt a levélcenzúra, akár kaptuk, akár küldtük. Megvolt az alkoholtilalom, ami ma is érvényben van a Teológián. Szóról szóra vett egy-két kivétellel, mindenki megtartotta. Nekem, például, hat év alatt egy üveg sör ment át a kezemen.²⁴

1970. szeptember 29-én tartotta szokásos évi megnyitó gyűlését az EMEI. Ebből az alkalomból az újonnan megválasztott elnök lelkes székfoglaló beszédet mondott. Cserháti Ferenc²⁵ ötödéves kispap szónoklatát az utókor megőrizte. Szépsége és kifejező tartalma miatt teljes egészében közlöm:²⁶

Itt ülök bent 6–10 évet! Szerelmes Isten, és kint dühöng, morajlik az ár! Ülök? Unott hangulatban rózsákat nyesegetek, s körülöttem ijesztő, lobogó lánggal vöröslik a világ!? Nekem küldetésem van s felelősségem! Nem aludhatok végig ennyi sok évet! Iskolánknak egyik fő célja, feladata, hogy felkészüljünk vezetni, megmenteni a ránbízottakat. Itt az önképzés lehetősége. Ki az a bátor fiú, aki elmulasztaná az alkalmat? Nagyon, de nagyon, hogy azt a 18–20 órát, amelyet a gyűlésekre fordítunk, gazdaságosan használjuk ki! Az összejöveletek ne jelentsék: „ó, már megint az a pusztaság” és hátunkon a rozoga székekkel becammogunk a nagyterem-

²⁴ GÁL Alajos: *Suavis reminiscencia – Édes megemlékezés*, in: *Istenért és hazáért. Az Erdélyi Magyar Egyházirodalmi Iskola emlékkönyve* (szerk: KOROM Imre), Editura Imprimeria de Vest, Oradea 2003, 193–194.

²⁵ Jelenleg esztergom–budapesti segédpüspök, a külföldi magyarok pasztorációjával megbízott főpap.

²⁶ In: GYÉL-PI-EMEI, V. doboz/Jegyzőkönyvek.

be! Legyen öröm, az ifjúság tüzétől áthatott és áhított, színvonalas önképzési alkalom! Ez itt van! Meg kell ragadni!

Gyakran panaszkodunk egymás között, hogy a teológián nincs lehetőség az egyéniség – egyéni tehetségek és elgondolások – kibontakoztatására, kifejtésére! Nincs? Hát hol van az Irodalmi Iskola?! Persze, hát nem komoly! Miért? Mert mi tesszük komolytalanná! Ha a lehetőségeket fontolgatjuk, az megvan, csak akarattal kell, s hiszem, hogy mi akarunk! Álmodjuk mi is magunkat nagyoknak! Akarjunk mi is lenni Prohászka és Banghák! Akarjuk mi is megelőzni korunk 50–100 évvel s nem cammogni a ma után egy fél századdal. A technika óriási léptekkel rohan, a világ holdközi rakétákon száguld – rövidesen bolygóközben –, s mi, Isten emberei még mindig számárháton bicegünk. Meg kell változtatnunk hadi-készleteinket! A fizikai törvények ugyanazok maradnak, a feldobott kő, szálló léggömb vagy kalapácsütésnél, mint a legmodernebb űrhajónál. Csak éppen új formába öntik, más a kivitelezésük. S az eredmény ... összehasonlíthatatlan! Így van ez a mi vallásos törvényeinkkel, elveinkkel is. Szépek, stabilak, örökérvényű igazságok, csak éppen rajta lötyögnek a múltnak sallangjai. Becses kincsünket így visszük bemutatni az amúgy is kritikus világnak? Miért nem tudjuk a féltve őrzött krisztusi elvekre rászabni korunk öltönyét?! Talán ha Krisztus most, a XX. században jön el, nem más lett volna a kivitelezési módja? Miért tudott a Mester világhódító kereszténységet beállítani a világ színpadára? Mert mindig a kor emberéhez szólott! Minket is küld! Menjetek, hirdessetek! Nem mondta meg, hogyan, de megígérte a Szentlélek Isten segítségét! Vajon nem az Isten szándéka ma is, hogy az emberek lelkéhez hozzáférjünk s Hozzá vezessük!? Ide kell készülnünk, itt kell az evangéliumot úgy csomagolnunk, hogy az a ma emberének is valóban evangélium, örömhír legyen. Készülnünk kell, hogy az argumentumrakétákat is úgy átformáljuk, hogy azok kielégítsék az igényeket. Ezen a téren is élnünk kell a lehetőségekkel: álmodjunk, ne csak rakétákról, hanem

fantázia szülte fénypisztolyokról is. Mert ha papjaink nem merik összemérni fegyvereiket a modern szellemi irányzatokkal, nemzedékről nemzedékre messzebb távolodnak a tanult emberek.

A legjobb akaratú laikus hívő is természettudományi, természeti, modern filozófiai alapon igyekszik az egyház által előadott örök igazságokat megközelíteni, s azokba belekapcsolódni. Ha ezzel szemben a teológus, aki mozdíthatatlanul áll a „philosophia perennis” rendszerében, tudomást sem vesz a körülötte zúgó hullámokról és a szikla nem törik ugyan meg, de a hullámok – mindmegannyi értékes lelkek – elsuhanak mellette, s külön utat keresnek maguknak. Persze a tévelygőkkel nem köthetünk kompromisszumot, de egy kis előzékenységgel, mások lelkületének megértésével sok félreértést el lehetne kerülni.

Nem lehet a pap minden kérdésben szaktudós, de legalább annyira kell vinnie mindenben, mint minden orvosnak a sebészetben, hogy ti. első segélyt tudjon nyújtani – a legfontosabb problémákra választ adni –, további kezelésre pedig ügyes specialistát – jó könyvet – tudjon ajánlani. Könnyű ezt mondani, de nehéz végrehajtani – mondhatjuk! Ezt el is fogadnám, ha öreg, 80–100 éves, beesett arcú, életösszetört szőlőmunkások mondanák, de mi duzzadó lelkű, Isten izmos atlétái, nem torpanhatunk meg a nagy feladatok előtt. Persze, edzeni, készülni kell! Ez az! Ezen van a hangsúly! Nem kell bizonyítanom, látjuk a szomjat, epednek az emberek Jákob kútja után.

Felejtethetetlen élményekben volt részem a nyáron. Megszemlélhettem Leningrádot. Nemcsak a fehér éjszakák, a várak fényűzésének pompás maradványa, a tengerpart, de az emberek is nagy benyomást tettek rám. Egyetemisták között éltem, velük tárgyaltam. El kellett bámulnom azon a kielégíthetetlen szomjon, melyet ezek a teljesen Isten nélkül felnőtt ifjak tanúsítottak a vallásos kérdések iránt. Órákat beszéltem nekik az evangéliumról, csodákról, természetfeletti életről, s ők mint kiaszott szivacs szívták magukba az „élő

vizeket”. Szánalmas képpel kértek, hogy csak folytassam, hiszen ők szeretnének ilyesmiről hallani, de nincs lehetőségük. Szomjasak az emberek, de szellemileg képzett emberek ki akarják elégíteni lelkiismeretük szavát is. Segíteniünk kell, a feladat ránk vár!

Gondolom, ebbe a világba kell majd mindnyájunknak kimen-ni. Ezekhez a szomjas, kielégíthetetlen emberekhez kell majd szólnunk. Amíg időnk van, addig törtessünk a jobb, a több, az alaposabb tudásra. Feri, fiam, jámbor és tudós papokra van szüksége a világnak – mondotta beszélgetés közben egy sokat tapasztalt, komoly valaki. Előbb nem, de később visszacsengett fülemben; elgondolkodtam: valóban tudós és jámbor papokra van szüksége Egyházunknak. Most, a mai világban, legyen a pap „peritus in arte sua”, de ez mind hiába való, ha hiányzik a jámbor, vallásos jelző. Természetesen ahol a jámbor nem korunk elmosódott értelmében szerepel: 30-as nadrágszár, bokáig érő lódenkabát, fülig érő kalap s saját púpját verő, lehorgasztott, glóriázó fej. Nem, legyen az talpraesett, ügyes, krisztusi pap!

Így akartam, most az iskolai év kezdetén, pár vonással ecsetelni elgondolásomat évi működésünk szelleméről: akarunk tudós és jámbor papok lenni! Erre készülünk. S ha így dolgozunk, Isten áldását kérve, hiszem, hogy munkánk gyümölcsöző lesz, s nem fogjuk majd pusztá időtöltésnek titulálni.

1918 májusában Prohászka Szatmáron tartózkodott. A környéket is bejárta – gyalog – Pakocs Károllyal. Útközben a fiatal udvari pap megkérdezte a nagy püspököt: „Honnan ered az a roppant nagy szónoki készsége, s azok a mély gondolatok honnét jönnek?” Prohászka így felelt: sokat tanulni, jól olvasni, fiatal barátom.

Felénk száll e szó: készülni a holnapra úgy, hogy felhasználjuk a múlt tapasztalatait, a jelenben dolgozva, építjük a jövőt. Így akarjuk mi is Sebestyén barátattal kibontani zászlónkat s tüzes lelkesedéssel indulni a hullám, az ár, a farkasok ellen. S most az indulás jelszava: Sokat tanulva, jól olvasva, legyünk tudós és jámbor papok!

MARTON JÓZSEF

Az 1700 éves milánói rendelet

Abstract: Emperor Constantine the Great and Licinius issued the Edict of Milan (*Edictum Mediolanense*) 1700 years ago. This Edict warranted freedom to the Christians living in the Roman Empire. At that time Christians were the 10% of the total population. They had an important role later on, due to the policy of Emperor Constantine who supported the Christians without persecuting the pagans. The Edict of Milan resulted in the most important ideological and political turn in the history of Europe. Not only had it warranted the prosperity and evolvement of Christianity, but it founded the European culture built on Christianity.

Keywords: Constantine, Maxentius, Milvius, Milan, Rome, Eusebios, Lactantius, Christianity, freedom, rights.

Egyes nyugati történészek szerint Nagy Konstantin szerepe annyira sorsdöntő volt, hogy a kereszténység neki köszönheti végleges szabadságát. Mások árnyaltabban fogalmaznak, Konstantin realitás-érzékét emelik ki, hiszen felismerte a pogányság idejétmúlt korhadtságát és a kereszténység életerejét, meglátta a kereszténységben a birodalom szilárd eszmei alapját. Igaz, erre a felfedezésre részben már más társuralkodók is eljutottak, és ha Konstantin nem hozta volna meg a döntését, valamelyik utóda biztosan megtette volna.¹

A Római Birodalomban Galerius augusztusnak 311-ben bekövetkezett halálával a politikai események alakulásai Konstantinnak kedveztek. Míg Keleten 312-ben Licinus és Maximinus Daia augusztusok feszültek egymásnak, addig Konstantin gyors

¹ SZÁNTÓ Konrád: *A katolikus egyház története* I. Ecclesia Kiadó. Budapest 1983. 137.

csapatmozdulatokkal és rajtaütésszerű győzelmekkel Róma alá érkezett, hogy Maxentiust megfossza trónjától. Azon a bizonyos döntő napon, 312. október 28-án, Róma északi kapujától kb. 6 km-re katonai összetűzésre került sor Konstantin csapatai és Maxentius előretolt egységei között. De ez csak előcsatározás volt, még nem volt minden eldőlt. Főképpen azért nem, mert Maxentius Róma magas, aurelianus falainak védelmében szállhatott volna szembe Konstantinnal. Az ókori szerzők sem talál-
nak magyarázatot Maxentiusnak a falakon kívüli hadi vállalko-
zására. Feltételezik, hogy hallgatott a pogány papi tanácsra és a jóslatokra, és rosszul ítélve meg a helyzetet, praetorianus csapa-
taival nyíltan szembeszállt Konstantinnal. A nyílt ütközet nagy
felfordulásában a Tiberisbe zuhant és életét vesztette. Ezzel eldőlt
a Milvius híd előtt lezajlott csata. X. Szent Piusz pápa a milviusi
híd előtti ütközet 1600. évi évfordulóján kiadott emlékiratában
úgy fogalmazott, hogy itt kezdődött a kereszténység diadala.²

Nagy kérdés marad, hogy Konstantin milyen „istenhez”
imádkozott a Nyugat feletti uralmáért vívott küzdelmében. Le-
hetséges-e, hogy a Maxentius feletti győzelmét a keresztények
Istenének tulajdonította?

Az első keresztény császár megtérését és az „in hoc signo
vinces = Touto nika!” csodát az újkori felvilágosulás után Ja-
kob Burckhardt (1818–1897) művészettörténésszel az élen (Die
Zeit Constantins des Grossen, 1853) kétségbe vonják, tagadva
Eusebios dokumentumait és Lactantius állításait. Ezek a történé-
sek nem veszik figyelembe a Kr. u. 4. század észjárását, és a ko-
rabeli emberek vallási érzékét. Még azt a tényt is lesöprik, hogy a
császár váratlanul, egyik napról a másikra a kereszténység mellé

² BRANDT, Hartwin: *Nagy Konstantin, az első keresztény uralkodó*. Gabo
Kiadó. Budapest 2007. 55–56.

állt, pedig azt okmányyszerűen igazolják az állami pénzérmek, feliratok stb. ábrázolásai.³

Kérdésünk tehát: volt-e előzménye Konstantin megtérésének?

Amikor Konstantin fiatalemberré vált, 300 körül, a régi valóságok sokasága elhalványodott ugyan, de maga a vallásos érzés még erőteljesebb lett a korabeli nemzedékben. Amint az élet minden területén, ugyanúgy a vallások esetében is egy egyesülési folyamat észlelhető. Ebből az összeolvadásból két helyen rést ütött az egyistenhit. Ezek közül az egyik a Napisten kultusza volt, melyet a császári valláspolitikai is támogató, a másik pedig a kereszténység volt, mely hátrányt szenvedett a császárságtól.⁴

Nyilvánvaló, hogy Konstantin rokonszenvezett a szinkretista ízű monoteizmussal; 310-ben a Sol Invictus-t mint minden isten fölött álló legfőbb istent védőistenül választotta magának. Még a milviuszi nagy diadala után egy ideig sem szakadt el a napkultusztól. Ez akkor, a sokistenhit összeolvadásának a korszakában, természetes jelenségnek számított, csak a mai ember számára látszik lehetetlennek. Az viszont tényként kezelhető, hogy Konstantin Maxentiussal való összeütközéskor személyes vallási fejlődésének újabb állomásához érkezett. Gondolkodásában a Napisten varázsa egyre gyengült, és annál nagyobb erővel tört felszínre benne a kereszténység iránti vonzódása. Rokonszenvét a kereszténység felé erősítette a döntő összecsapás előtti álma,⁵ melyben arra kapott intést, hogy a keresztények égi Istenének és üdvösséget hozó jelének, a keresztnek védelmével induljon a csatába. Konstantin kereszt alakú Chi-Rho monogrammal (XP = Khrisztosz) látta el katonái pajzsát és a zászlóit.

³ ALFÖLDI András: *Keresztény császárok, pogány Róma*. Attraktor Kiadó. Máriabesnyő–Gödöllő 2005. 8.

⁴ ALFÖLDI: *Keresztény császárok, pogány Róma*. 11.

⁵ LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*, 44, 5; EUSZEBIOSZ: *Historia Ekklesiastiké*. 9, 132.

Ettől kezdve a kereszténység mellé szegődött. Őt nem a kereszténység hitrendszere vagy erkölcsi tanítása ragadja meg, hanem Krisztus hatalmába vetett meggyőződése, amelytől békeidőben birodalma felvirágozását s háborúban a győzelmét várja. Keresztény meggyőződésének alapja a földi siker volt.⁶ Krisztus felé hajlik, de mielőtt meghódolna neki, álmában kísérletet tesz vele, hogy megsegíti-e. Mikor e segítséget megtapasztalja, felkarolja a kereszténységet, s fokozatosan egyre jobban átadja magát neki.⁷ De azért benne a pogány és keresztény elemek tovább küzdenek egymással, miközben kezdi levetkezni a pogányság utolsó maradványait. A keresztben elsősorban mágikus védelmi eszközt lát, és ezért veszi át azt, 315-től pénzein is feltűnt, 324-ben pedig hadi jelvényként a császári zászlót is díszítette (*labarum*). Tehát az a csodás kereszt-látomás a milviusi csata előtt, melyet írásaikban Lactantius⁸ és Eusebios⁹ idéznek, mindenképpen történelmi tényként kezelendő, még akkor is, ha álom-jelenés formájában történt. Mert az álom-jelenés több mint legenda,¹⁰ bizonyíték erre, hogy Konstanin ettől fogva Krisztus evangéliumának szolgálatába szegődött, a kereszténységet pártolóvá vált.

Feltételezhetjük, hogy addig sem volt ismeretlen számára a kereszténység. Mindezt igazolják császári intézkedései, kifejezetten kereszténybarát politikája. Már 312. esztendő végén nyomást gyakorol Maximinus Daja-ra, hogy azonnal szüntesse be a keresztények üldözését.¹¹ Levélben utasítja Észak-Afrika helytartóját, hogy maradéktalanul adja vissza a lefoglalt egyházi javakat. Karthágó püspökének nagyobb pénzüsszeget utalt át, „a nagyon

⁶ ALFÖLDI: *Keresztény császárok, pogány Róma*. 23.

⁷ ALFÖLDI: *Keresztény császárok, pogány Róma*. 28.

⁸ LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*. 44, 5

⁹ EUSZEBIOS: *Historia Ecclesiastiké*. 9, 132.

¹⁰ KATUS László: *A középkor története*. Budapest 2001. 20.

¹¹ LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*. 1, 37

szent katolikus kultusz papsága számára”. A karthágói egyház papságát minden nyilvános szolgálattól felmentette, hogy zavar-talanul tudja teljesíteni istentiszteleti feladatát.¹² Rómában 312 decemberében felmenti a keresztény papságot (eretnekeket kivé-ve) a városi közszolgáltatások terhe alól, ezzel tulajdonképpen a keresztény klérust közhasznú testületnek ismerte el.¹³

313 februárjában Milánóban Licinus és Konstantin vallási kérdésekben is megegyeztek, kiadják a milánói rendeletet, a bi-rodalom helytartóihoz intézett körlevelet. A rendelet – a közjő érdekében – szabad vallásgyakorlatot és kultuszszabadságot biz-tosított „mind a keresztények, mind pedig mindenki más” szá-mára. Mindenkinek megengedte, hogy „szabadon azt a vallást kövesse, amelyiket akarja”. Visszavonták az üldözési rendeleteket és intézkedtek, „hogy bárki, aki a keresztények vallásának előírásait óhajtja követni, most szabadon és nyíltan, minden zaklatástól és háborgatástól mentesen kövesse”.¹⁴ Az 1700 évvel ezelőtt kiadott rendelet, mely közjogilag elismerte az egyházat és a pogány vallással egyenjogúvá tette, elvben (de nem gyakorlat-ban) megszüntette a pogány vallásnak eddigi kizárólagosságát. Már 314-ben, az arlesi zsinathoz intézet átiratában Konstantin magát Isten szolgájának (famulus Dei) nevezi. Birodalom-szer-te szobrok, festmények, éremképek, feliratok Nagy Konstantin kereszténység felé fordulásáról árulkodnak. Eusebios nem téved,

¹² SZÁNTÓ: *A katolikus egyház története* I. 132–135.; CUNNINGHAM, Mary: *Hit a bizánci világban*. Skolar Kiadó. 18–22

¹³ ALFÖLDI: *Keresztény császárok, pogány Róma*. 41.

¹⁴ Ezt a rendeletet Eusebiosz és Lactantius művei őrizték meg. LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*. 48., EUSZEBIOS: *Historia Ekklesiastiké*. 10, 5. In: Ókerf. IV. 425–428, és LACTANTIUS: *Az Isteni Gond-viselésről*. Helikon. Budapest é. n. 50–52.

amikor úgy jellemzi Nagy Konstantint, mint aki püspöknek tekintí magát.¹⁵

A milánói türelmi rendelet kibocsátása után Konstantin céltudatosan növelte az egyház erejét és fokozatosan a kereszténységet tette meg a birodalom eszmei alapjává. Mivel a birodalom lakosságának túlnyomó része, főképpen az arisztokrácia és a hivatalnoki kar pogány volt, óvatosan és körültekintően járt el a pogány vallás visszaszorításában. Első lépésként csak a házi jellegű (s nem a nyilvános) pogány szertartásokat tiltotta be.¹⁶ De aztán fokozatosan kezdte felszámolni a pogány szertartásokat: büntette a jóslások (béljósok, csillagjósok, madárjósok) különböző formáit, a varázslást és főként az áldozatbemutatást.¹⁷

Konstantin tudatosan védelmezte az egyházat, sorra felruházta a pogány államvallás kiváltságaival. A birodalom krisztianizálódásának fontos részét képezte a lakosság erkölcsi szemléletének, értékrendjének a megváltoztatása. A régi római törvények szerint a polgárok meghatározott életkorban (a férfiak 25–60., a nők 20–50. életévük között) kötelesek voltak törvényes házasságban élni és gyermeket vállalni, s a házasulatlanokat (*caelibes*) törvényileg hátrányos helyzetbe hozták. Ezek a szankciók azokat is sújtották, akik a keresztény tanítás szerint a szűzi életformára vállalkoztak. Konstantin 320 januárjában keresztény indíttatásból eltörölte a házasulatlanság és a gyermektelenség hátrányos jogkövetkezményeit. A házasság és a család intézményének védelmében viszont bevezette a szegény családok támogatását (315), tiltotta a válást (331), a házasságtörést

¹⁵ „Episcop al tutoror, înscăunat de Însuși Dumnezeu”. Ld. EUSEBIOS: *Vita Constantini* I, 44,1. In: Eusebiu de Cezareea: *Viața lui Constantin cel Mare*. PSB 14. București 1991. 83.

¹⁶ ALFÖLDI: *Keresztény császárok, pogány Róma*. 81–85.

¹⁷ SÁRY Pál: *Pogány birodalomból keresztény birodalom*. SZIT. Budapest 2009. 14–21.

és általában a nemi erkölcs elleni bűncselekményeket súlyosan büntette. Igyekezett visszaszorítani a pogányok erkölcstelen kicsapongásait, s megakadályozni a leányok prostitúcióra való kényszerítését. Intézkedett a szegények, özvegyek, árvák és örökséggel nem rendelkezők gondokodásáról.¹⁸ Korlátozta az apai és rabszolgatartói hatalmat. eltörölte a gyermek megölésének jogát, s a rabszolgák kínzását bűncselekménnyé nyilvánította.¹⁹

313-ban Róma püspökének ajándékozta a lateráni palotát, s megkezdte a lateráni templom építését. Keresztény érületből 315-ben megszüntette a keresztre feszítés büntetését, 316-ban megtiltotta a bűnözők homlokára való bélyegsütést. 320-ban Szent Péter sírja fölé lerakta a Szent Péter templom alapjait, melyet követett a jeruzsálemi Szentsír-templom, a betlehemi Jézus Születése-templom és a trieri császári palota kettős templomának építése.

321-ben az egyháznak biztosította azt a jogát, hogy hagyatékot fogadjon el. Ugyanezen év márciusában rendelkezik a vasárnap megszenteléséről. Rendelkezésével megtette az első lépést a pogányok hátrányára, hogy rájuk kényszerítette az egyház ünnepi naptárát. Igaz, hogy vasárnap a pogány Sol napjára esett, de azért korántsem közömbös rendszabály, hiszen a keresztények régóta a „Nap napján” tartották az Eucharisztia ünnepét,²⁰ és ezzel a császár a keresztények felfogását avatta ünneppé, amint Eusebios állítja.²¹

A pogányság visszaszorításában igen óvatosan járt el, mert, főleg Nyugaton a lakosság nagyobbik része még pogány volt. A

¹⁸ HAVAS László: *Nagy Konstantin keresztény állama*. In: Vigilia 11 (2013) 820–827. Itt: 822.

¹⁹ SÁRY: *Pogány birodalomból keresztény birodalom*. 22–37.

²⁰ IUSTINOS: *Apologia*. I. 67, 7.

²¹ EUSEBIOS: *Vita Constantini* IV, 18, 1. In: Eusebiu de Cezareea: *Viața lui Constantin cel Mare*. 166.

Pontifex Maximus címet megtartotta ugyan, de megtiltotta képenek isteni tiszteletét.²²

Konstantin valláspolitikájában következetesen ragaszkodott a vallások egyenlőségéhez. Nem követelte a keresztény jegyek alkalmazását a 315-ben elkészült római diadalíven. Uralkodása idején veretett 11 pénzsorozat közül csak egy mutat fel keresztény motívumokat. Vallási lojalitását igazolják egyes rendelkezései. Pl. Hispellumban megengedte, hogy saját tiszteletére pogány templomot építsenek.²³ A keresztény papságnak ugyanazokat a kiváltságokat biztosította, mint amelyeket a pogányság élvezett.

A császár egyéb rendelkezéseivel kifejezetten támogatta a kereszténység elterjedését és megerősödését. Annak érdekében, hogy a kereszténységet a római állam szilárd eszmei alapjává tegye, Licinius 324-es legyőzése után felszólította alattvalóit, hogy lépjenek be az „igazság házába”, pedig egy évvel azelőtt (323) törvényileg tiltotta meg a vallási meggyőződés miatti zaklatásokat.²⁴ A kereszténység tekintélyének és erejének növelése érdekében a hivatalok betöltésénél kedvezett a keresztényeknek. Az egyház számára mindenütt fényes bazilikákat emelt. A 330-ban felavatott új fővárosnak („új Róma” = néa Rómé), Bizáncnak (Konstantinápolynak) teljesen keresztény jelleget adott.²⁵ Ugyanakkor, bár tekintettel volt a lakosság többségének pogány jellegére, a pogányságot fokozatosan visszaszorította. A pogány templomokat pusztulni engedte, az erkölcstelen bálványimádás vagy a pogány papok csalásai miatt hírhedtté vált templomokat leromboltatta. Több pogány filozófust kivégeztetett, a pogány templomok kincseit elkoboztatta, az arany istenszobrokat beolvasztatta. Megtil-

²² FRANZEN, August: *Kis egyháztörténet*. Szeged 1998. 73.; SZÁNTÓ: *A katolikus egyház története* I. 137.

²³ EUSEBIOS: *Vita Constantini*. 16.

²⁴ EUSEBIOS: *Vita Constantini*. 2, 56.

²⁵ ALFÖLDI: *Keresztény császárok, pogány Róma*. 145–161.

totta a bálványok előtti magánáldozatokat s a tisztviselőknek a nyilvános áldozatokon való részvételt.²⁶

Nagy Konstantin 337 húsvétján keresztkedett meg.²⁷ Megtérése – az újabb kutatások szerint is – őszinte volt. Valószínűleg azért nem keresztkedett meg előbb (különben akkor a felnőtt keresztkedés szokás volt), mert nem akarta kezét megkötni. Ugyanis egész egyénisége rendkívüli, szinte messiási öntudattal volt eltelve. Küldetésének hitte, hogy az egész birodalmat mind politikailag, mind vallásilag újjáteremti. Magát a 13. apostolnak tartotta, ilyen értelemben állított magának síremléket az Apostolok templomában 12 szimbolikus szarkofág között.²⁸ Nem törte a fejét, hogy hol kezdődnek a külső ügyek és hol végződnek az egyház belső ügyei. Konstantin küldetése tudatában egyszerűen minden egyházi ügybe beleszólt. Uralmával kezdetét vette a keresztényi jellegű cezaropapizmus. A birodalom egységének megőrzése érdekében avatkozott be a teológiai (donatizmus, arianizmus) vitákba.²⁹ De egyház és az állam viszonyát tekintve, uralkodása idején békésnek mondható. Részben azért, mert önmagát nem az egyház abszolút urának tekintette, hanem csak a vallási egység és béke biztosítójának, részben azért, mert a keresztény közfelfogás a császári méltóságnak szakrális jelleget tulajdonított, és nagyon hálásnak mutatkozott az egyház felemelésével és a privilégiumok osztogatásával.³⁰

Nagy Konstantin 337-ben halt meg. Míg a keleti egyház édesanyjával, Ilonával együtt szentként tiszteli, addig a latin egyház csak Ilonát ismeri el szentnek, a császárt pedig „nagy”-nak nevezi. Megítélésünk szerint földi életében erkölcsileg tökéletlennek

²⁶ ADRIÁNYI: *Az egyháztörténet kézikönyve*. 97.

²⁷ EUSEBIOS, *Vita Constantini* 4, 61–63.

²⁸ „Episcopus in externis” vö. EUSZEBIOSZ, *Vita Constantini* 4, 24.

²⁹ ADRIÁNYI: *Az egyháztörténet kézikönyve*. 96.

³⁰ SZÁNTÓ: *A katolikus egyház története* I. 144.

bizonyult: kezéhez rengeteg rokoni vér tapadt, vallási elgondolásai babonával és pogány elemekkel keverték, és a keresztség felvételét halálos ágyáig halogatta. „Nagy”-nak viszont jogosan nevezi mind az egyház, mind a történelem, mert Európa történelmének legfontosabb ideológiai és politikai fordulatát hajtotta végre, és ezzel nemcsak a kereszténység teljes kibontakozását biztosította, hanem a kereszténységre épülő európai kultúra alapjait is lefektette.³¹

³¹ SZÁNTÓ: *A katolikus egyház története* I. 145.; BRANDT, Hartwin: *Nagy Konstantin, az első keresztény uralkodó*. 129–221.

ANDRÁS ISTVÁN

A rossz Canterbury Anzelm felfogásában a *De casu diaboli* dialógusa alapján

Riassunto: *in questo breve articolo vogliamo conoscere il pensiero di Anselmo d'Aosta, che con il suo dialogo De casu diaboli ha contribuito, in un modo particolare, nella formazione del concetto del male in pensiero europeo. Con il concetto quasi-qualcosa, che troviamo in questa opera, egli cerca di mostrare che il male può essere qualcosa, nonostante e niente, ma sempre secondo la forma del linguaggio. Con il suo itinerario Anselmo ha rielaborato il pensiero di Agostino, ma ha aperto la porta per una nuova interpretazione che dopo secoli, cioè oggi, diventa interessante con la sua libertà e con la sua prospettiva. Anselmo rimanendo sempre sul piano del linguaggio, negli occhi dei lettori d'oggi apre un orizzonte che si sboccia verso una prospettiva ontologica. In questo senso il male che e quasi-qualcosa apre una possibilità infinita.*

Parole chiave: *Anselmo d'Aosta, Agostino d'Ippona, il male, il niente, il male come qualcosa, non-qualcosa e quasi-qualcosa, mancanza del bene, ontologia, forma del linguaggio.*

A rossz nemcsak egy kihívás a filozófia és teológia számára, ahogy azt Paul Ricœur írja,¹ hanem a legszemélyesebb és legfelfoghatatlanabb ellenség, amellyel az ember nap mint nap szembetalálja magát és amellyel meg kell küzdenie. Ez az embert nemcsak gátolja, gúzsba köti és a depresszió szélére sodorja, hanem szárnyat is adhat a földi lét szürke és fájdalomtól átjárt hétköznapijainak a tudatos megéléséhez.²

¹ Vö. P. RICŒUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia 1993, 7.

² Vö. M. HEIDEGGER, *Holzwege* Frankfurt am Mein 2003, ford. M. HEIDEGGER, *Rejtektutak*, Budapest 2006.

A gondolkodó ember már a kezdetek kezdetén, amikor rácsodálkozott a világra és annak szépségére, észrevette, hogy ez a szépség nem teljes, a világnak árnyoldalai is vannak és rögtön felteszi a kérdést, hogy *honnan van a rossz a világban, miért vagy inkább mitől ilyen a világ?* Ez a kérdésfeltevés napjainkig folytatódik, mert még mindig nem találtunk igazi, kielégítő választ a rossz kérdésére. Kétségtelen, hogy a különböző korszakok mindig újat hoznak ebben a témában, de az is világos, hogy még mindig marad felderítetlen aspektus a rosszból.³

A rossz eredetének, fogalmának evolúciója szempontjából igen fontos mozzanatot jelent a kereszténység, mely Jézus Krisztusra építve új arcát tárja fel a rossznak és ezzel teljesen kimozdítja erkölcsi irányba, mely Nietzsche szerint évszázadokig béklyóban tartotta az embert. Ennek ellenére tagadhatatlan az a tény, hogy igen sok újítást és új elképzelést hozott a Jézus által adott kinyilatkoztatás. Igaz ugyan, hogy a Krisztus által hozott tanítás a rosszról főleg az utókor értelmezésében válik érdekessé, amikor a krisztusi tanok találkoznak a görög filozófiával (neoplatonizmus, platonizmus vagy akár Arisztotelész tanai) és annak terminológiájával. Ezzel egybefonódva alakul ki egy keresztény irány, mely sokáig meghatározza a rossz fogalmát.

A kereszténység és a filozófia keveredésének eredményeként a keresztény ókor végére a rossz nem volt más, mint a jónak a hiá-

³ A rossz kérdésének nyomait megtalálhatjuk a primitív kultúrák mítoszsaiban, melyeket igen szépen tár fel és mutat be Mircea Eliade, de említhetnénk akár Bruno Snell munkásságát is, aki a mítoszokat elemezve arra a kérdésre próbál választ adni, hogy miként látta, képzelte el a primitív ember a rossz keletkezését vagy a rossz létezését. Vö. M. ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase I*, ford. Baltag C., București 1981; M. ELIADE, *Az eredet bűvöletében*, ford. Vargyas Z., Cartaphilus 2002, 209–277; ELIADE, M., *God, Goddesses, and Mythos of creation: a thematic source book of the history of religion*, New York 1974; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963.

nya.⁴ Ezt a nézetet egészíti ki Canterbury Anzelm (†1109) a skolasztika kezdetén azzal, hogy a rossz a jónak a hiánya ott, ahol annak meg kellene lennie.⁵ Ezzel Anzelm megpróbál egy új elvet kidolgozni a rosszról, melynek eredményeképpen a rossz nem valami, hanem *kvázi-valami* lesz, ahogy azt a *De casu diaboli* című írásában megfogalmazza: „Quod malum et nihil non possint probari per nomen suum esse aliquid, sed quasi aliquid” („A rossz és a semmi nevük alapján nem bizonyulhatnak valaminek, hanem kvázi-valaminek”).⁶

A korai középkorban, amikor a szapienciális módszer elkezd átalakulni iskolai (skolasztikus) módszerré, a rossz témája fokozott módon kerül a felszínre. Ennek a kornak szülöttje és egyik kiemelkedő alakja Canterbury Anzelm (†1109), akinek a munkássága átmenetet jelent a fent említett szapienciális módszerből a skolasztikus módszerre, amint Leclercq francia kutató alapján megállapíthatjuk.⁷

Anzelm több művében is foglalkozik a rossz kérdésével: pl. *Monologion*, *De veritate*, *De casu diaboli*, *Cur Deus homo*, *De conceptu virginali et de peccato originali* vagy a 97 Levélben,⁸ melyek közül kiemelt jelentőséggel bír az 1080-as években ke-

⁴ Vö. SANT'AGOSTINO, *La doctrina cristiana*, in. *Opere di Sant'Agostino* VIII, ed. R. Piccolomini, Roma 1995, 3-4.; SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, in. *Opere di Sant'Agostino* IV, ed. R. Piccolomini, Roma 1995.

⁵ Vö. CANTERBURYI SZENT ANZELM, *A sátán bukásáról*, in. CANTERBURYI SZENT ANZELM, *Filozófiai és teológiai művek I*, szerk. Dér K. Osiris, Budapest 2001, 395-460.

⁶ Vö. CANTERBURYI SZENT ANZELM, *A sátán bukásáról*, 421.

⁷ Vö. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1965.

⁸ Fontos megjegyezni, hogy a 97 Levél gyakorlatilag *Az ördög bukásáról* című műnek az előkészítője vagy piszkozata. Anzelmnek ebben a levelében már megtalálható mindaz, amit a rosszról a későbbi művében ír. Vö. ANSELMO D'AOSTA, *Lettere*, a cura I. Biffi, Milano 1988, 43-88.

letkezett *De casu diaboli* (A sátán bukásáról).⁹ Ez a mű dialógus formában íródott és a *De veritate*, valamint a *De libero arbitrio* dialógusokkal együtt szoros egységet alkot. Szerzőnk összmun-kasságát nézve nem ez a mű a legkiemelkedőbb és a legfonto-sabb, de a rossz megközelítésében kiemelt helyet foglal el.

A *De casu diaboli* (DCD¹⁰) rövid dialógus huszonnyolc feje-zetből épül fel, melyekben a mester különféle válaszokat keres a rossz eredetére és annak tulajdonságaira vonatkozólag. A többi művéhez képest, melyekben szintén érinti a rossz témáját, egy-részt azért bír elsőbbséggel ez a dialógus, mert itt a rossz kérdé-se a fő téma és csak azzal foglalkozik. Ilyen kérdésekre próbál választ találni: honnan van a rossz? Miben áll a rossz? Mikor és miként lépett a világba? Meddig létezik? stb. Másrészt olyan fo-galmakkal kapcsolja össze a rosszat, melyek érdekessé, kihívóvá és elgondolkodtatóvá teszik.

A mű keletkezésekor Anzelmnek már kiforrott stílusa és sajátos álláspontja van a rosszról. Igaz ugyan, hogy egy erős Ágoston (†430) hatás érződik, de túlszárnyalja az ágostoni felfogást azzal, hogy a rossz nemcsak a jónak a hiánya, hanem olyan hiány, ami-nek meg kellene lennie normális esetben. Ebben áll az sátán bu-kása, melyet az első kilenc fejezet foglal össze, ahonnan megtud-hatjuk, hogy az *igazság* (*veritate*) és az *igazságosság* (*rectitudo*) olyan tulajdonsága az értelemmel bíró lénynak, amelyhez állan-

⁹ Az Anzelm-kutatók megegyeznek abban, hogy ez a mű az 1080-as évek körül keletkezett, és hogy a teljes megértéséhez szükséges a két másik mű, *Az igazságról és Akarat szabadságáról* ismerete. Erre hivatkozást már An-zelm második életrajzírójánál, Salisbury Jánosnál találunk. Vö. GIOVANNI DI SALISBURY, *Vita di San'Anselmo*, ed. I. Biffi, Jaka Book, Milano 2009, 49–57.

¹⁰ A továbbiakban *A sátán bukásáról* (*De casu diaboli*) című dialógust, mely rövid értekezetünk alapját képezi, csak ezzel a három betűvel jelöljük.

dóan ragaszkodnia kell, de ugyanakkor szabadon el is vetheti.¹¹ Ez történik az sátánnal is, amikor a teremtés által kapott igazságosságot nem őrzi meg, hanem elveti és így megjelenik a rossz.¹² Anzelm ezen elgondolása eredeti, de egy kissé háttérbe szorul a személyes jelleg, melyet ma annyira hangsúlyoz a posztmodern. A szabad akarat megvan ugyan, de azzal, hogy a sátán nem őrzi meg a teremtés által hozzá tartozó lényegét és ezért elbukik, inkább egy kollektív tettet enged sejtetni. Később, amikor Kant, vagy még korábban Descartes feldolgozza Anzelm gondolkodását, pont ezt az aspektust adják hozzá.

Ez a dialógus azért is foglal el kiemelkedő helyett Anzelm munkásságban, mert a tizenegyedik fejezetben a mester egy olyan fogalmat vezet be, amely a továbbiakban félreértéseknek adhat helyet. Ez a fogalom a *quasi aliquid*, vagyis a *kvázi-valami*,¹³ mely szerint a rossz többé nem lesz *semmi*, hanem egy *kvázi léttel* bíró valóság.

Első olvasatra úgy tűnhet, hogy a DCD-ben Anzelm a rossz gyökereit a *szabad akaratban* keresi, de Italo Sciuto olasz kutató rávilágít arra, hogy Anzelm csupán mint középkori ember gondolkodik, vagyis a szabad akarat problematikáját nem ontológiai, hanem lingvisztikailag közelíti meg¹⁴ (a beszéd szempontjából). Ez azért fontos, mert ha ontológiai nevezük a rosszat

¹¹ Vö. CANTERBURYI SZENT ANZELM, *A sátán bukásáról*, 397–419. Végnézve a rossz paradox voltát, szerzőnk rádöbben arra, hogy először az *igazság* és az *igazságosság* fogalmát kell tisztázni, mert ezeken keresztül válik világossá, hogy a rossz egy értelmes, ésszel bíró lény tudatos döntésében gyökerezik, ahogy ezt jól veszi észre Dér Katalin. K. DÉR, *Bevezetés*, in: CANTERBURYI SZENT ANZELM, *Filozófiai és teológiai művek I*, szerk. Dér K. Osiris, Budapest 2001, 318–328.

¹² Vö. K. DÉR, *Bevezetés*, 318–328.

¹³ Vö. CANTERBURYI SZENT ANZELM, *A sátán bukásáról*, 421–425.

¹⁴ Vö. I. SCIUTO, *Il libero arbitrio nel pensiero medievale* in: *La libertà del bene* ed. C. Vigna, Milano 1998, 123.

kvázi-valaminek, akkor azt mondhatnánk, hogy Istennel együtt létező, talán örök valami (legalábbis a középkori ember számára), míg ha csak nyelvi (a beszéd) szinten alkalmazzuk, akkor lényegében az ágostoni elképzelés skáláján mozog, ahol a létező, a szó és az értelemben megjelenő kép szoros egységet alkot. Fontos észrevennünk azt a tényt, hogy a DCD-ben a rossz fogalma négy szinten mozog. Beszélhetünk egy ontológiai szintről ami főleg utólagos, mai értelemmel válik evidenssé. Emellett megtalálható egy nyelvi szint (a beszéd szintje), mely teljesen rányomja bélyegét a tizenegyedik fejezetre, azt az érzést keltvén az olvasóban, hogy minden ezen a síkon mozog. Harmadszor megtalálható egy etikai szint, mely a rosszat egy Isten elleni cselekedetnek állítja be. Negyedszer pedig megtalálható a fizikai szint, ami a rosszat mint fájdalmat mutatja be, melyet az ember érez és élete folyamán elszenved. A mi értelmezésünk alapján Anzelm nyelvi síkról beszél, de ontológiai magvakat is találhatunk elképzelésében. Éppen ezért az újkorban örömmel értelmezték újra a rosszról szóló tanítását olyan gondolkodók, mint Descartes, Kant, von Balthasar vagy akár Salmann.

Amint már láttuk, Anzelm gondolkodásának gyökereit Ágostonban fedezhetjük fel, akinek a szabad akarat értelmi aktus,¹⁵ mely a jóra irányul. Ezt ragadja meg dolgozza ki és lépi át Anzelm. Az olasz kutató Palmeri szerint Anzelm gondolatvilágában négyféle használata van a szabad akaratnak. Ezeket Palmeri a következőképpen foglalja össze: *efficiente, approvante, concedente, permettente*.¹⁶ Az első, amikor a szabad akarat azt valósítja meg, ami hatalmában áll. A második, amikor a szabad

¹⁵ Vö. SANT'AGOSTINO, *De libero arbitrio*, in: *Opere di Sant'Agostino* III/2, ed. R. Piccolomini, Roma 1995, 210-211.

¹⁶ Vö. P. PALMERI, *Filosofia e rectitudo nella riflessione etico-filosofica di Anselmo d'Aosta*, Palermo 2009, 34-37.

akarat akar valamit, nem teszi meg, de mégis megtörténik, és ő csak ott találja. A harmadik jelentése, amikor a szabad akarat akar valamit, de nem teszi meg valami nagyobb érdekében. Míg a negyedszer, amikor valami olyat tesz meg, ami nem tetszik, de mégis megteszi.¹⁷ Ugyancsak ezt elemzi Benedetta Zorzi olasz koraközépkori gondolkodás szakértő is és hasonló eredményre jut noha a Palmeri négyes felosztását három csoportra szűkíti.¹⁸

A szabad akarat megmagyarázza részben a rossz eredetét, de a rossz mibenlétére nem nyújt kielégítő választ. Erre a kérdésre Anzelm a *DCD* tizenegyedik fejezetében próbál választ keresni, mégpedig úgy, hogy három alternatívát ajánl, és elénk tárja a rosszat mint *valami* (*aliquid*), *nem-valami* (*non-aliquid*) és *kvázi-valami* (*quasi aliquid*).

Már a fejezet címe: *Quod malum et nihil non possint probari per nomen suum esse aliquid, sed quasi aliquid* („A rossz és a semmi nevük alapján nem bizonyulhatnak valaminek, hanem kvázi-valaminek”),¹⁹ gondolkodásra serkenti az olvasót, egyrészt mert a rossz megértését a semmivel hozza kapcsolatba, másrészt pedig ha a rossz nem semmi, hanem bármiféle valami is, akkor az arra enged következtetni, hogy létezéssel bír és így nem lehet a rossz hiánya. Azonnal észre kell viszont venni, hogy szerzőnk nem ontológiai síkon, hanem nyelvi síkon gondolkodik, amint azt fent is láttuk. Nem szabad szem elől téveszteni azt a tényt, hogy Anzelm, mint középkori ember számára az igazi létező Isten, benne van a lét teljessége és minden más tőle nyeri a létét, márpedig a rossz nem lehet Istenben, tehát nem tőle nyeri a létét, és mivel Istenen kívül nem létezik semmi más, így a rossznak

¹⁷ Vö. P. PALMERI, *Filosofia e rectitudo*, 58–60.

¹⁸ Vö. B. ZORZI, *La caduta del diavolo: un caso di eccesso di desiderio e di disaffezione. Eros e voluntas da Agostino ad Anslemo in. Reportata*, <http://mondodomani.org/reportata/> (2010.06.23.)

¹⁹ CANTERBURYI SZENT ANZELM, *A sátán bukásáról*, 421.

sincs igazi létalapja, csupán a hiányban áll fen. Ezt figyelembe véve válhat érdekessé Anzelm gondolata, miszerint ha a rossz *kvázi-valami*, akkor *kvázi-létalappal* is bír, így Istennel együtt, egyszerre létezhet. Tehát jogosan merül fel a kérdés: a rossz egyenlő Istennel? Örökkévaló, akár az Isten?

A fent említett olasz gondolkodó, Italo Sciuto, aláhúzza, hogy a rosszat egyenlővé tenni a jóval három nehézséget szül: először egy logikai problémát, miszerint ha a rossz a jó hiánya, akkor ezt fordítva is lehetne állítani, vagyis hogy a jó nem más, mint a rossz hiánya. A második probléma a nyelvből (a beszédből) fakad. Ha a rossz is és a semmi is szó, akkor jelent valamit (jelentéssel bír, jelentést hordoz) és ennek léteznie kell a valóságban is. Harmadszor fenomenológiai észrevétel szerint a rossz a lélekben rendetlenséget okoz, akkor hogyan lehet elgondolni, hogy ami okozza, az semmi volna.²⁰ Így a *quasi-aliquid* (*kvázi-valami*) fogalom megoldás lehetne a problémára, de ennek mélyebb megértéséhez szükséges ismerni a másik két fogalmat, melyeket mesterünk a rosszra vonatkoztat.

A rossz mint *valami* (*aliquid*)

Végigolvasva a tizenegyedik fejezetet, világossá válik előtünk, hogy a koraközépkori mesternek magától értetődik, hogy a rossz lehet valami. Mégpedig két szempontból lehet valami. Egyrészt nyelvi síkon (a beszéd alapján²¹), másrészt mint a jó hiánya ott, ahol annak meg kellene lennie (ide jön be a szenvedés, a fizikai rossz mint a vakság, ami a látás hiánya).

²⁰ Vö. I. SCIUTO, La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta in. Medioevo, Revista di storia della filosofia medievale 15 (1989), 54.

²¹ A dolgozat egész folyamán a *nyelvi síkon beszédet* értünk (*forma loquendi* a latin szövegben).

a. Anzelm számára a rossz először lehet *valami*, mégpedig nyelvi síkon. Ezt támasztja alá az említett fejezetben, amikor ezt írja:

Hoc igitur modo malum et nihil significant aliquid; et quod significatur est aliquid non secundum rem, sed secundum formam loquendi.

Tehát a semmi és a rossz ebben az értelemben jelentenek valamit, és amit jelentenek, az nem a dolog szerint, hanem beszédünk formája szerint valami.²²

Ebből világosan látszik, hogy itt Anzelm Ágostonra építve teljesen nyelvi síkon mozog (koraközépkori módon), és úgy gondolja el, hogy a szónak jelölnie kell valamit, valamit, ami létezik. Ágoston a *vox*, *res* és *signum* közötti összhangról beszél, melyben a *vox* jelenti az emberi hangot, amikor mondunk valamit; a *res* jelenti a dolgot, ami meg kell legyen, vagyis amit megnevezünk; míg a *signum* az emberi értelemben létrejött képet jelenti. (Vagyis ez azt jelenti, hogy ahhoz hogy valami meg legyen az értelemben, léteznie kell a valóságban is.)²³ Ennek hatása alatt juthat a következő konklúzióra Anzelm már a tizedek fejezetben:

Si vox haec, scilicet malum, nomen est, utique significativum est. Si autem significativum est, significat.

Ha a rossz hangsor névszó, akkor mindenképpen jelölőszó. Ha jelölőszó, akkor jelöl.²⁴

²² S. ANSELMII CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera Omnia Vol.I.*, 251, 3–5. Ford. CANTERBURYI SZENT ANZELM, *A sátán bukásáról*, 425.

²³ Vö. SANT'AGOSTINO, *De dialectica*, in. *Opere di Sant'Agostino XXXVI*, ed. R. Piccolomini, Roma 1995, 339–383; SANT'AGOSTINO, *De magistro*, in. *Opere di Sant'Agostino III/2*, ed. R. Piccolomini, Roma 1995; SANT'AGOSTINO, *La doctrina cristiana*, in. *Opere di Sant'Agostino VIII*, ed. R. Piccolomini, Roma 1995, 3–4.; SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, in. *Opere di Sant'Agostino IV*, ed. R. Piccolomini, Roma 1995.

²⁴ S. ANSELMII CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera Omnia Vol.I.*, 247, 19–21. Ford. CANTERBURYI SZENT ANZELM, *A sátán bukásáról*, 420.

Láthatjuk, hogy a rossz és a semmi Anzelm számára egyenlő, és mindkettő *valami*, de csak a nyelv szerint, ahogy azt D. P. Henry Anzelm kutató aláhúzza.²⁵ D. P. Henry hangsúlyozza, hogy ennek a megértéséhez szükséges ismerni Anzelm egy másik munkáját, a *De grammatico*-t, melyben Anzelm Ágostonra építve fejtegeti, miként kell léteznie a valóságban annak, aminek neve van, vagy amit az ember megnevez, ami a beszédben létezik. Gyakorlatilag tehát a *De grammatico* alapján érthető meg a DCD is. Ezt bővíti ki egy másik kutató, Campbell, aki bebizonyítja, hogy nemcsak Ágoston fedezhető fel a *De grammatico*-ban, hanem Arisztotelész kategóriái is megtalálhatók.²⁶ Így Anzelm világos megértéséhez e két kiváló tudós ismerete szükséges. (Ez azért is érdekes, mert Arisztotelész újrafelfedezése néhány évtizeddel később éli virágkorát, amikor előkerülnek Boetius fordításai.)

Első lépésként tehát eldönthető, hogy mesterünk számára a rossz *valami*, mégpedig nyelvi szempontból.

b. De a fejtegetés nem áll meg itt, mert Anzelm számára a rossz másodszor nemcsak nyelvi szempontból lehet valami, hanem a rossz valami fizikai szempontból is, melyet az ember érzékel, és aminek hallatára az ember szíve összerendezzen.

Ennek megmagyarázására Anzelm a vakság példáját hozza, mert ezzel alá tudja támasztani elméletét, miszerint a rossz a fizikai világban sem más, mint hiány, egy olyan hiány, melynek meg kellene lennie, vagy ahogy Anzelm fogalmaz: „malum non est aliud quam non-bonum, aut absentia boni ubi debet aut expedit esse bonum” („a rossz nem más, mint a nem jó, vagyis

²⁵ Vö. D.P. HENRY, Saint Anselm and Nothingness, *Philosophical Quarterly*, 15 (1965), 243–246.

²⁶ Vö. R. CAMPBELL, Anselm's Background Metaphysics *The Scottish Journal of Theology* 33 (1980), 317–333.

a jó hiánya ott, ahol a jónak meg kellene lennie”).²⁷ A vakság példája azért helytálló, mert az emberben a látás hiánya ugyan fájdalmat okoz, de az élettelen dolgokban, mint pl. a kőben nem okoz semmilyen fájdalmat. Így tehát világos, hogy a rossz a jónak a hiánya ott ahol annak meg kellene lennie. Ez a hiány volt a bukott angyalban is, amikor nem tudott kitartani a jóban, nem maradt alázatos és Isten ellen lázadt,²⁸ amint ezt fentebb láttuk.

Italo Sciuto olasz kutató szerint a *valamit* a DCD-ben négyféleképpen lehet érteni. Először a *valami* az, amit az értelem felfog és megvan a valóságban is. Másodszor *valami* az, amikor hiányzik a valóság, de megvan a fogalom. Harmadszor amikor a név van meg, és negyedszer amikor a név is hiányzik.²⁹ Ezek közül a rosszra az utolsó három szempont érvényes.

Látjuk, hogy Anzelm számára a rossz *valami*, de miután összehasonlítja a *semmivel* és rájön arra, hogy a rossz is ugyanúgy működik, mint a *semmi*, arra a következtetésre jut, hogy a rossz lényegében nem *valami*, hanem *nem-valami*.

A rossz mint *nem-valami* (*non-aliquid*)

A rossz bemutatása mint *nem-valami* újra egy kettőséghez vezet, mely lényegében a fent megkezdett vonalat viszi tovább, ahol a *nem-valami* nyelvi síkon mozog és jelent *valamit*, de ugyanakkor *semmi* is lehet.

a. Először a *nem-valami* nem jelent semmit, mert azt tagadja, ami *valami*. Mivel Anzelm számára csak az létezik ami *valami*,

²⁷ S. ANSELMII CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera Omnia* Vol. I., 251, 7-8. Ford. CANTERBURYI SZENT ANZELM, *A sátán bukásáról*, 425.

²⁸ Vö. CANTERBURYI SZENT ANZELM, *A sátán bukásáról*, 397-420

²⁹ Vö. I. SCIUTO, *La semantica del nulla* in Anselmo d'Aosta, 61-64.

így ennek a tagadása egyértelműen semmi lesz. Ezért írhatja a mester a következőket:

Nihil quoque hoc aperitus, quam dico haec vox, scilicet non-aliquid, omnem rem pentitus et omne quod est aliquid intellectu removendum, nec omnino ullam rem aut penitus quod aliquid sit in intellectu retinendum sua significatione consistuit. Sed quoniam remotio alicuius rei significari nullatenus potest nisi cum significatione eius ipsius cuius significatur remotio – nullus enim intelligit quid significet non-homo nisi intelligendo quid sit homo – necesse est ut haec vox quae est non-aliquid destruendo id quod est aliquid significet aliquid. Quoniam vero auferendo omne quod est aliquid, nullam significat essentiam quam in audientis intellectu retinendam constituat: idcirco non-aliquid vox nullam rem aut quod sit aliquid significat.

Épp ennyire nyilvánvaló továbbá, hogy a nem-valami hangalak a maga jelentése által azt eredményezi, hogy minden dolgot és minden valamit teljességgel el kell távolítani az értelemről, s egyáltalán semmiféle dolgot és semmit, ami valami, nem szabad benn tartani az értelemben. De mivel valaminek az eltávolítása nem jelölhető másként, csak annak a jelölésével, aminek az eltávolítását jelöljük – hiszen senki sem érti meg, mit jelent a nem-ember, csak ha megérti, mi az ember –, ezért szükségszerű, hogy a nem-valami hangalak annak lerombolásával jelent valamit, ami valami. Mert ha elveszünk mindent, ami valami, akkor ez a szó nem jelöl semmiféle létezőt, amely olyasvalamit eredményezne, amit a hallgatónak meg kell tartania értelmében, ennél fogva a nem-valami hangsor semmiféle dolgot nem jelöl, illetve semmi olyat, ami valami.³⁰

b. Másrészt viszont nem tagadhatjuk, és a fentiekből is következik, hogy a *nem-valami* maga is egy szó, és mint ilyen, jelentéssel bír. Eszerint tehát a *nem-valami* nem semmi, hanem valami, amint azt Anzelm írja:

³⁰ S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera Omnia*, Vol. I. 249, 6–17. Ford. CANTERBURYI SZENT ANZELM, *A sátán bukásáról*, 423.

Igitur haec vox non-aliquid his
diversis rationibus aliquatenus
significat rem et aliquid

A nem-valami hangalak tehát ezen
különböző megfontolások szerint
bizonyos tekintetben jelent vala-
mely dolgot és valamit³¹

Amikor Anzelm a rosszat mint *nem-valamit* mutatja be, a rossz kétféleképpen érthető. Először mint *valaminek* az ellentéte, vagyis semmi, másodszor mint *valami*, ami létezik. Ezt nagyon szépen magyarázza meg G. Elia olasz kutató.³²

A rossz kutatása terén továbbra is az az érzésünk, mintha egyhelyben járnánk. Azért, hogy ezt a feszültséget feloldja, Anzelm bevezet egy új fogalmat, mely a *kvázi-valami*.

A rossz mint kvázi-valami (*quasi-aliquid*)

A megoldás tehát egy harmadik variáns lehetne, mely egyszerre ötvözi a rosszat mint *valamit* és a rosszat mint *nem-valamit*. Ezzel az összekapcsolással Anzelm utat nyit egy sajátos értelmezés felé, amikor a rossz mint *kvázi-valami* jelenik meg. A középkori mester a következőképpen magyarázza ennek az új fogalomnak a létjogosultságát:

quiauprapositia ratione malum
et nihil significant aliquid,
tamen quod significatur non
est malum aut nihil. Sed est alia
ratio qua significant aliquid et
quod significatur est aliquid;
sed non vere aliquid, sed quasi
aliquid.

a rossz és a semmi a fenti érvelés alapján
jelentenek valamit, amit azonban így
jelölünk, az nem rossz és nem semmi.
Van más ésszerű ok is, amelynek
következtében ezek jelentenek valamit,
és amit jelentenek, az valami, csak nem
valóságosan valami, hanem kvázi-
valami.³³

³¹ S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera Omnia*, Vol. I. 270, 16–18. Ford. CANTERBURYI SZENT ANZELM, *A sátán bukásáról*, 423.

³² Vö. G. ELIA, *Introduzione in. Anselmo d'Aosta, La caduta del diavolo*, ed. G. Elia, G. Marchetti, Milano 2007, 11–17.

Ezzel a fogalommal, a *kvázi-valamivel* mintha Anzelm a kecske is jól lakik és a káposzta is megmarad megoldást próbálna megtalálni, mégis egy új, sajátos út megnyitója lesz, mely a későbbi korokban talál igazi visszhangra és válik járhatóvá.

Az olasz kutató, Luigi Gentile, bebizonyítja, hogy Anzelm gondolkodásában a jó és a rossz nem két külön természete az egy lényeknek, hanem a rossz ellentéte a jónak. Mivel a jó létező, akkor ennek az ellentéte nem lehet létező. Így a rossz a jónak a hiánya lesz. Ez azonban nem teljes, mert így a rossz semmi lenne, márpedig a rossz valami.³⁴

Az így bevezetett fogalom magyarázatot ad a rossz mibenlétére, mely *kvázi* léttel bír. Nem szabad azonban megfedkezünk arról, hogy a dialógus folyamán lényegében négy dimenzió mosódik össze: ontológiai, nyelvi, etikai, valamint fizikai, és az ezek keveredéséből adódó feszültség a további korok értelmezéseinek. Annak ellenére, hogy Anzelm ezt az új fogalmat nyelvi dimenziók segítségével hozza létre és magyarázza, mégis utat nyit egy ontológiai irányra, melyet neves gondolkodók, mint Descartes, Kant, von Balthasar próbáltak meg követni.

Talán ebben rejlik a középkori mester sikere, aki a századok homályából előlépve adni tud valamit a mai embernek. Kétségtelen, hogy ma szívesebben értenénk ezt a *kvázi-valamit* ontológiai síkon (még akkor is, ha Heidegger után megváltozott az ontológia), vagy talán mert úgy is értjük?!

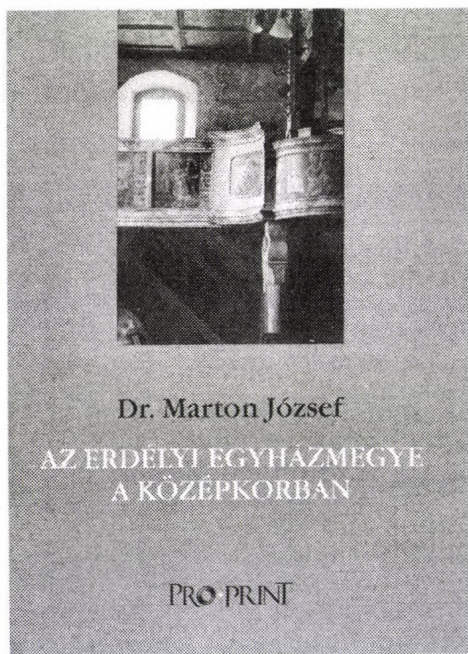
³³ S. ANSELMUS CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera Omnia*, Vol. I. 274, 12-17. Ford. CANTERBURYI SZENT ANZELM, *A sátán bukásáról*, 424.

³⁴ VÖ. L. GENTILE, *Il problema del male in Anselmo d'Aosta in Agostino non è (il) male*, ed. G. Fidelibus, Chieti 1998, 54.

Végkicsengés

Anzelm egy rég letűnt kor gyermekeként olyan szabadsággal és zsenialitással kezeli a rossz témáját, hogy akár a posztmodern kor virtuóza is lehetne. Annak ellenére, hogy nem ontológiai síkon tárgyalja a rosszat, mégis olyan dimenziókat nyit meg, amelyeket a mai olvasó szívesen barangol be vele. Talán mert mintha nem köteleződné el egyik vélemény mellett sem, talán mert nem kötelez választani, talán mert felületes olvasásra összekeverednek a dialógusban a különböző szintek (nyelvi, fizikai, etikai, ontológiai) és talán mert ezt szeretnénk végre hallani. Igen, azt szeretnénk, ha végre a rossz is *valami* lenne vagy legalább *kvázi-valami*.

Természetesen Anzelm sem oldotta meg a rossz problémáját, de sajátos értelmezésével megnyitja az utat egy olyan világ felé, ahol a szellem szabadon szárnyalhat, ahol mindenki kisebbség, ahol a nagy elbeszélések leomlanak és ahol a hétköznapiakban éli meg az ember igazi emberi, halandó mivoltát. Igaz, minderre majdnem ezer évet kellett várnia Anzelmnek.



Dr. Marton József:
Az Erdélyi Egyházmegye
a középkorban

Pro-Print Kiadó,
Csíkszereda 2013.

ROBERT OFFNER

**Neue Daten über Joannes Statileus (1472–1542),
den „scharfsinnigen und gelehrten Mann“,
den kaum bekannten ungarischen königlichen
Diplomaten und Bischof von Weißenburg**

Ivan Statilić (Statileus, Statilius, Statileo, Statilio) ist heute als historische Persönlichkeit im Karpatenbogen des 16. Jahrhunderts so gut wie unbekannt. Sowohl seine diplomatischen Verdienste um Ungarns Könige Ludwig II. (1515–1526) und Johann I. (1526–1541) als auch seine Erfolge in schwierigen Bündnisverhandlungen zur Zeit der Konsolidierung des Fürstentums Siebenbürgen versanken ebenso wie der erbitterte Widerstand des gebürtigen Dalmatiners gegen die Reformatoren seiner Wahlheimat, zumindest in der protestantisch geprägten Historiographie Siebenbürgens, in der Vergessenheit. Mehr noch, selbst die Kenntnisse über seine Person und sein Wirken sind bis heute zum Teil nur lückenhaft übermittelt.

Im ungarischen kulturhistorischen Lexikon des Mittelalters und der Neuzeit (MAMÜL)¹ finden wir zwar eine informative Kurzbiographie, jedoch weder sein Geburtsdatum noch seinen Geburtsort und auch keinen Hinweis auf seine literarische Tätigkeit.² Keine Erwähnung findet sein Name in den Standard-

¹ MAMÜL = *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon: középkor és kora újkor*, X. kötet, Budapest 2010, S. 381–382.

² Bessenyei, József: Statileo, János (Statilić; † 1542, ápr. 8.), in: Kőszeghi, Péter (Hg.): *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon: középkor és kora újkor*, X. kötet, Budapest 2010, S. 381–382.

werken wie: *Kurze Geschichte Siebenbürgens*³, *Kleine Geschichte Siebenbürgens*⁴, *Istoria Transilvaniei*⁵, *Az erdélyi fejedelemség*⁶, *A magyarok krónikája*⁷ oder *Magyar Kódex*.⁸ Dieser Umstand dürfte, selbst einen kirchenhistorisch unbewanderten Heimatkundler, überraschen. Das Ivan Statilić entgegengebrachte Vertrauen und die Wertschätzung sowie seine herausragende Rolle als königlicher Hofdiplomate kommen im Zusammenhang mit der folgeschweren Schlacht bei Mohács am 29. August 1526, zwischen dem ungarischen König Ludwig II. und dem osmanischen Sultan Süleyman I., im folgenden Beispiel deutlich zum Ausdruck. Einen Monat vor der Schlacht (am 28. Juli 1529) entsandete König Ludwig II., unterwegs mit seinem Hof und Heer nach Mohács, seinen geschätzten Sekretär und Probst von Ofen (Buda), Statileus, zusammen mit dem in dem Lager zu Földvár eigetroffenen Georg Bácsy, dem Boten des siebenbürgischen Woiwoden Johann Szapolyai (von Zápolya), nach Siebenbürgen mit dem⁹

„mündlichen und schriftlichen Befehl, Kraft dessen, bey Ansicht desselben, der Woiwod, der Siebenbürger Bischof, Johannes Gosztonyi, die Adelsgesamtheit, die Sachsen und die

³ Köpeczi, Béla (Hg.): *Kurze Geschichte Siebenbürgens*, Budapest 1990.

⁴ Roth, Harald: *Kleine Geschichte Siebenbürgens*, 3., aktualisierte Auflage, Köln Weimar Wien 2007.

⁵ Pop, Ioan-Aurel/Nägler, Thomas (red.): *Istoria Transilvaniei*, Vol. I. (până la 1541), Cluj-Napoca 2003.

⁶ Szabó Péter: *Az erdélyi fejedelemség*, Budapest 1997.

⁷ Szentpéteri József (Hg.): *Magyar Kódex. A magyar művelődéstörténet évszázadai*, 1-6. kötet, Budapest 1999–2001.

⁸ Glatz, Ferenc (Szerk.): *A magyarok krónikája*, második változatlan kiadás, Budapest 1996.

⁹ Fessler, Ignaz Antonius: *Die Geschichte der Ungern und ihrer Landsassen*, Sechster Theil, Ungern's Fall, Leipzig 1823, S. 301–302.

Székler unter Strafe der Treulosigkeit unverzüglich sich aufmachen, nach Tolna ziehen, Johann von Zápolya nicht nur den Adel, sondern auch alles Landvolk unter Weges aufheben, und in das königliche Lager mitbringen sollte. (...) ... um Alles desto kräftiger und schneller zu bewirken, wurde ihm (Georg Bácsy) der Ofener Probst und königlicher Geheimschreiber Joannes Statileo, scharfsinniger und gelehrter Mann, mitgegeben. (...) Die Siebenbürger vernahmen des Königs Befehl, diess Mal mehr des bedrängten Vaterlandes ängstlichen Ruf; aber niemand folgte ihm; Johann von Zápolya war unerschöpflich in Vorwänden, seinen Ausmarsch zu verzögern und die Sächsische Gesamtheit schien kein Vaterland mehr zu haben, seit dem kirchliche Unduldsamkeit den Gemüthern ihrer Genossen Gewalt angethan hatte.“

Dass der siebenbürgische Woiwode mit seinen Heeren am Schlachtfeld von Mohács einen Monat später immer noch nicht eintraf (am Tag der Schlacht befand er sich erst bei Szeged), und somit verschont blieb, ist bekannter historischer Fakt; möglicherweise jedoch einer von dramatischer Auswirkung auf die entscheidende militärische Auseinandersetzung, die mit dem Tod von König Ludwig II. und der Niederlage Ungarns endete. Um die Nachfolge des verstorbenen Königs stritten danach zwei Thronprätendenten: Der Bruder der verwitweten Königin Maria, Erzherzog Ferdinand von Österreich, als Erbberechtigter aus dem Wiener Vertrag mit den Jagiellonen (1515), und Johann Szapolyai (von Zápolya) als Kandidat der Adelspartei. Beiden glückte die Krönung noch im Jahre 1526. Während der Habsburger vom Großadel, insbesondere im Westen und Nordwesten unterstützt wurde, gewann sein Kontrahent den mittleren Adel im Osten (Siebenbürgen) und Nordosten des Königreiches für sich. Die Rivalen stürzten die von den Osmanen nicht besetz-

ten Landesteile dadurch in einen Bürgerkrieg (1527–1538), der schließlich zur dauerhaften Dreiteilung des Königreiches Ungarn führte.¹⁰

Wer war also der gelehrte Geistliche und angesehene Hofdiplomate Joannes Statileus, dem Ludwig II noch einen Monat vor der Entscheidungsschlacht gegen die Osmanen zugetraut hatte, die Mobilmachung der Siebenbürger so zu beschleunigen, dass er am Ende mit der größtmöglichen Heeresmacht hätte rechnen können? Auf diese Frage liefert das Internet – selbst seitens kroatischer Quellen – unvollständige und teilweise sogar fehlerhafte Antworten. Wenn als Suchbegriff sein Vorname als *Ivan* eingegeben wird, so finden wir u.a., dass der „*erdeljski biskup*“ (Siebenbürgischer Bischof) im Jahr 1472 geboren wurde und 1533 gestorben sei.¹¹ Dass das Todesjahr nicht zutrifft, ist uns nicht zuletzt aus der siebenbürgischen Medizingeschichte bekannt, nämlich aus den Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt. Daraus ist zu entnehmen, dass der Kronstädter Stadtarzt Doktor Paulus Kyr zusammen mit Wundarzt Gregor am Neujahrstag 1542 zum schwerkranken Bischof Johann Statileus nach Weissenburg (ung. *Gyulafehérvár*, rum. *Alba Iulia*) geschickt wurde.¹²

Angesichts obiger Tatsachen erscheint uns die Ergänzung des Lebenslaufes des heute viel zu wenig beachteten und bekannten Bischofs aus Dalmatien, der zu schwierigsten Zeiten des Zerfalls

¹⁰ Roth, Harald (2007), S. 48–49 und Gündisch, Konrad: *Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen*, unter Mitarbeit von Mathias Beer (*Studienbuch der Stiftung Ostdeutscher Kulturrat*, Band 8), München 1998, S. 74–76.

¹¹ Andreis, Mladen: *Trogiško plemstvo do kraja prve Austrijske uprave un Dalmaciji* (1805), Muzej Grada Trogira 2006, S. 266.

¹² Gross, Julius (Hg.): *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt in Siebenbürgen*, Bd. III, Kronstadt 1896, S. 153 und 183. Zu Doktor Paulus Kyr vgl.: Paulus Kyr: *Die Gesundheit ist ein köstlich Ding*, herausgegeben von Robert Offner, Hermannstadt–Bonn 2010.

des Königreiches Ungarn und der Entstehung des Staates Siebenbürgen sowie der Ausbreitung der Reformation hohe kirchliche und politische Ämter innehatte, mehr als angemessen. Neue Erkenntnisse, die auf eine zufällige Beobachtung während eines Kroatienurlaubs im August 2013 zurückgehen, sind Auslöser für den Beitrag.

Altstadtbummel in Trogir

Dass die gut erhaltene und sorgfältig renovierte historische Altstadt der Inselstadt Trogir (deutsch und ungarisch *Trau*) unter den Sehenswürdigkeiten – gemäß Stadtplan – zwei Gebäude mit ähnlichem Namen ausweist, nämlich „Palace Stafileo“ und – zwei Straßen weiter – „Palace Statileo“, mag zunächst wie ein Druckfehler erscheinen. Es war zweifellos die oben erwähnte, medizinhistorisch eher belanglose



Abb. 1: Stadtplan von Trogir mit historischen Sehenswürdigkeiten (u.a. Palace Statileo und Palace Stafileo) – 2013

Episode im Leben des Kronstädter Stadtphysikus Kyr ausschlaggebend für die Idee, dem Namen Statileo näher nachzugehen, ob der sog. Statileo-Palast mit dem Bischof in Siebenbürgen zu tun haben könnte. Die Neugierde wurde mit dem Anblick eines etwas heruntergekommenen mittelalterlichen Wohnturmes und eines daran anschließenden, von den benachbarten ähnlichen Häusern kaum unterscheidbaren Wohnhauses in der Kreuzung der Ul. Lučićeva und Ul. Ivana Duknovića ‚belohnt‘. (Abb. 1)

Doch die Details an der Südwand des „Palace Statileo“ erwiesen sich überraschenderweise als hilfreich. Ein in sehr gutem Zustand erhaltenes Relief mit Wappen¹³ (Abb. 2) mit der gut lesbaren Inschrift AVE MARIA weckte das Interesse für die Suche nach weiteren typischen Merkmalen des Hauses. Eine behauene und zugemauerte Fensterbank mit kaum lesbaren Buchstaben und ein verzierter steinerner Balken waren die letzten Besonderheiten an dem sonst eher schlichten Mehrfamilienhaus altvenezianischen Flairs. Das unweit davon befindliche „Palace Stafileo“ dagegen, ein unlängst renoviertes Gebäude ähnlicher Art und Größe, fungiert heute als *Hotel Stafileo Palace*. Das eine Weintraube darstellende kleine Wappen an diesem Palast soll der Familie Stafileo (Stafilic) gehört haben (*staphylé* = σταφυλή, „Weintraube“).

Bei Statilic und Stafilic handelt es sich also offensichtlich um zwei verschiedene Geschlechter. Eine genauere Auseinandersetzung mit den architektonischen Zeitzeugen der Stadt fördert jedoch weitere Anhaltspunkte zu der hier untersuchten Persönlichkeit zutage. So steht darüber hinaus auf der zwischen dem

¹³ Quelle der Abb. 1: <https://maps.google.com/maps?hl=de&tab=wl> (31.10.2013)

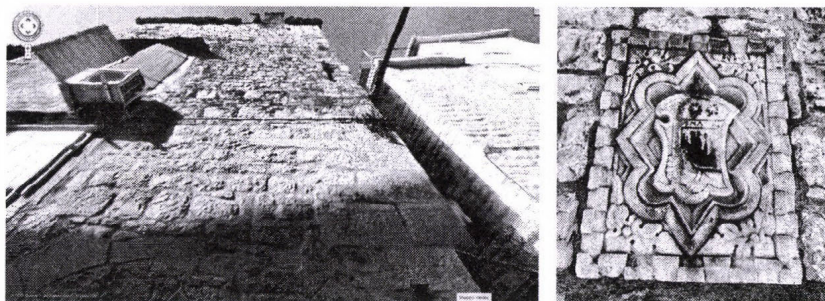


Abb. 2 und Abb. 3: Wohnturm des „Palace Statileo“ (Google maps) und das Wappen der Familie Ivan Statilić (Statileus, Statileo, Statilio) an der Südwand (Foto: Robert Offner; 30.08.2013)

Stadtteil *Seget Donji* und Trau (Trogir) sich erstreckenden Ebene ein viereckiger Renaissanceturm, welcher 1516 von der Familie Statilić als Wehrturm gegen die Türken errichtet worden war.¹⁴ Es drängte sich demnach die Frage nach der Biographie des Bischofs Statileus auf, der evtl. mit dem „Palace Statileo“ und dem Wehrturm der Statilićs zu tun haben könnte. Ein wissenschaftlicher Beitrag von Ivó Babić bringt über diesen Palast (Herrenhaus) bzw. über das Anwesen der wohlhabenden Familie Statilić die benötigten Informationen, wonach darin in der Tat um 1472 Ivan Statilić alias Joannes Statileus zur Welt kam.¹⁵

Von Trau nach Ofen (1472–1526)

Nach den ersten Google-Recherchen begann sich das Interesse in Richtung der Humanisten des 16. Jahrhunderts im historischen Ungarn und der damals dazugehörigen Landesteile

¹⁴ Mirnik, Ivan: *The Order of the Dragon as Reflected in Hungarian and Croatian Heraldry*; 27th International Congress of Genealogical and Heraldic Sciences, St. Andrews, Scotland, S. 10.

¹⁵ Babić, Ivo: *Palača obitelji Statilić u Trogiru*, in: Igor Fisković: *Ivan Duknović I njegovo doba*, Muzej Grada Trogira 1996, S. 131–137.

Kroatien und Dalmatien zu verlagern. Ausgehend vom *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon: Középkor és kora újkor*, in welchem Statileus unter dem Lemma *Statileo, János* (Statilić; † 1542, ápr. 8.) behandelt wird, befindet sich eine Kurzbiographie des „aus Dalmatien stammenden“ Bischofs von Weißenburg.¹⁶ Weder ein Hinweis auf Trau als Geburtsort wird gegeben noch sind sein Geburtsdatum oder Geburtsjahr hier bekannt. Von den dort aufgeführten drei Quellen ist die erste eine reichhaltige Biographie, die sich als bibliothekarische Rarität entpuppte. Die Monographie von Pongrácz Sörös mit dem Titel *Statileo János életéhez* („Zum Leben von János Statileo“) erschien 1916 im Programm der Benediktiner Hochschule von Pannonhalma für das Schuljahr 1915/1916 und ist schwer zugänglich.¹⁷

Diese Arbeit bietet eine auf zahlreiche Primärquellen zurückgreifende zuverlässige, gut nachvollziehbare Biographie von Ivan Statilić alias Statileo János oder Joannes Statileus. Die bürgerlichen Vorfahren von Ivan Statilić lebten bereits im 15. Jahrhundert in Trau (deutsch/ungarisch *Trau*, lat. *Tragurium*, italienisch *Traù*, griechisch *τραγούριον* *Tragourion*) an der Adriaküste Kroatiens. Laut Sörös soll Stanino Statileo der erste namentlich bekannte Vorfahre sein, dessen Sohn Mihovil (Michael) und dessen Tochter Madalina (Magdalena) hießen. Ivan Statilić war einer der Söhne von Mihovil.¹⁸

Mladen Andreis stellt unter anderen Geschlechter der Stadt Trau auch den Stammbaum der Familie Statilić zusammen.¹⁹

¹⁶ Bessenyei 2010, S. 382.

¹⁷ Sörös, Pongrácz: *Statileo János életéhez*, in: *A Pannonhalmi Főapátsági Főiskola Évkönyve az 1915–1916-diki tanévre*, közzéteszi: Dr. Zoltvány Irén, Pannonhalma 1916, 56 Seiten. Siehe auch: *Magyar Katolikus Lexikon*: <http://lexikon.katolikus.hu/S/Statileo.html>

¹⁸ Sörös 1916, S. 3–4.

¹⁹ Andreis 2010, S. 266–267.

Daraus ist zu entnehmen, dass die älteren Vorfahren den Namen Stanošević trugen. Mihovil (der bereits als *Statileo* bezeichnet wurde) starb nach 1510 und hatte folgende fünf Kinder:

1. Nikola („Dentatus“), geb. ca. 1470, gest. nach 1500 (Autor des Druckes *Paradoxa...* zu Venedig, 1500).
2. **Ivan**, geb. nach 1472, gest. 1533 (!), „erdeljski biskup“ (Siebenbürgischer Bischof).
3. Matej, geb. ca. 1475, gest. nach 1510. Unter seinen Nachkommen, in dritter Generation, finden wir Dr. jur. Marin(o) Statileo, (1615–1680), einen bekannten Schriftsteller.
4. Margareta, geb. ca. 1482, heiratete 1508 den Edelmann Franjo Vrančić/Veranzio aus Šibenik. Dieser Ehe entstammte auch der Sohn Antun Vrančić (lat. *Antonius Verantius*, ung. *Verancsics Antal*), der namhafte Humanist und Diplomat in Ungarn und Siebenbürgen, Bischof von Gran etc.
5. Klara, geb. um 1585, gest. 1516, heiratete den Sohn eines der führenden Adelsgeschlechter von Trau, Nikola Andreis (1475–1547).

Mihovils Schwester Madalina (*Magdalena*), geb. um 1450, heiratete den Adligen Ivan Berislavić und gebar Petar Berislavić (1475–1520), Bischof von Wesprim und kroatischer Ban, berühmtester Sohn der Stadt Trau.

Aus den obigen Ausführungen ist bereits die vornehme Herkunft von Johann Statileus zu erkennen. Seine Jugendjahre sind zwar unbekannt, jedoch ist anzunehmen, dass er eine dem hohen gesellschaftlichen Stand seiner Familie entsprechende Ausbildung genoss. Über seine höheren Studien ist uns nichts bekannt. In Frage kommen als Studienorte vor allem die oberitalienischen Universitäten Padua, Bologna und Ferrara ebenso wie Wien, Krakau und evtl. Prag, allerdings stehen uns derzeit kei-

ne einschlägigen Nachweise zur Verfügung.²⁰ Bekannt ist aber, dass Joannes Statileus als „scharfsinniger, die Verhältnisse rasch überblickender, die Lage schnell begreifender, nicht mittelmäßig gebildeter“²¹ junger Mann zum Geistlichen wurde und als solcher zunächst in seiner Heimatstadt Trau wirkte.

Zwischenzeitlich erreichte die Karriere seines Cousins Petar Berislavić (ung. *Beriszló Péter*), seit 1502 königlicher Sekretär und Hofdiplomat, ihren Höhepunkt, indem er 1512 vom ungarischen König Ladislaus II. zum Bischof von Wesprim (ung. *Veszprém*) und ab 1513 zum kroatischen Ban (*prefectus banatus*) ernannt wurde.²² Als Bischof setzte er bald Statileus als seinen Stellvertreter ein und stattete ihn mit Pfründen der Probstei von Felsőörs im Komitat Wesprim aus. Im gleichen Jahr 1513 wird Statileus als Kanoniker des Domkapitels von Wesprim bestätigt. Im Frühjahr 1515 finden wir ihn in Pressburg (ung. *Pozsony*, slow. *Bratislava*), wo er als königlicher Sekretär (Geheimrat) an den Verhandlungen der geplanten Wiener Doppelhochzeit vom 22. Juli 1515 der ungarischen und habsburgischen Herrscherhäuser teilnahm. Ein Jahr später entsendete ihn der kroatische Ban Petar Berislavić zum Papst Leon X. nach Rom. Zur Anerkennung seiner Dienste erhob ihn sein Cousin zusätzlich auch noch zum Probst von Wesprim.²³

²⁰ Die Anfragen des Verfassers an den Universitäten Padua, Bologna und Ferrara sowie Wien und Krakau ergaben keine neueren Erkenntnisse. Der junge Statileus ist, mangels Immatrikulationslisten aus dem letzten Quartal des 15. Jh., somit nicht als Student einer dieser Universitäten nachweisbar. Nicht verwechselt werden darf er mit Ivan Stafilić (geb. 1472 – gest. 1528), ebenfalls aus Trau, Doktor beider Rechte in Padua und Bischof von Šibenik. Siehe: http://hr.wikipedia.org/wiki/Ivan_%C5%A0tafili%C4%87.

²¹ Sörös 1916, S. 4, nach Brodarics, István: *De conflictu Hungarorum cum Turcis ad Mohacz verissima historia*, Kraków 1527.

²² Sörös 1916, S. 4.

²³ Sörös 1916, S. 5.

Nach dem Helden-
tod des Bans Berislavić
in einer Schlacht ge-
gen die Osmanen bei
Bihać (dt. veraltet *Wi-
hatsch*) ließ Statileus
den Leichnam seines
Cousins und Förderers
nach Wesprim bringen
und standesgemäß be-
statten. Danach wech-
selte er zum ungari-
schen Königshof nach
Ofen, wo er wichtige
diplomatische Aufträge
erhielt. Als königlicher
Gesandter verhandelte
er im September 1521



*Abb. 4: Reliefdenkmal: Petar Berislavić
von Ivan Meštrović (1933)
am Marktplatz Ivana Pavla II von Trogir
(Foto: Robert Offner; 30.08.2013)*

in Venedig und warb um die Unterstützung Ungarns durch die Republik Venedig im Kampf gegen die osmanische Expansion, zumal gerade an den Südgrenzen des Landes die strategisch wichtige Festung von Griechisch Weißenburg (serb. *Beograd*, ung. *Nándorfehérvár*, lat. *Alba Graeca*) von den Türken eingenommen worden war. Die Venezianer hielten sich, aus Respekt vor den Osmanen und nicht zuletzt aus Interesse an der illyrischen Adriaküste, in Sachen Allianz mit Ungarn sehr zurück. Vor dem Hintergrund wachsender osmanischer Expansion und damit Bedrohung des Königreiches, erhielt Statileus weitere diplomatische Aufgaben. Zu diesen zählte 1525 sein Auftrag, König Ludwig II. von Ungarn-Böhmen in Krakau zu vertreten und mit dem Deutschen Ritterorden und dem polnischen König Sigis-

mund zu verhandeln.²⁴ Als Anerkennung seiner diplomatischen Verdienste wurde er im Herbst 1525 zum Probst von Ofen erhoben und damit vermehrten sich erheblich seine Pfründe bzw. Einkünfte und auch sein Ansehen nahm weiter zu. 1526 folgten weitere diplomatische Aufgaben in der Zips beim Grafen Georg Szapolyai ("von Zápolya") und in Siebenbürgen beim Woiwoden Johann Szapolyai ("von Zápolya"). Darüber hinaus nahm Statileus an der staatsvernichtenden Schlacht von Mohács teil.²⁵ Die von der verwitweten Königin Maria beabsichtigte Entsendung Statileus zum Papst, um dessen Unterstützung für ihren Bruder Ferdinand I. von Habsburg im entfachten Kampf um die ungarische Thronfolge zu erreichen, fand hingegen nicht statt. Statileus führte diesen Auftrag nicht aus, möglicherweise weil er sich bereits für die antihabsburgische Partei des ostungarischen Adels, an der Spitze mit dem siebenbürgischen Woiwoden Johann Szapolyai, entschieden hatte.²⁶ Dieser Schritt wurde ihm von der

²⁴ „Auf Luthers Rat [hin] entschloss er sich [scil.: Markgraf Albrecht von Brandenburg, der Sohn eines regierenden Fürsten des Heiligen Römischen Reichs und Neffe des polnischen Königs Sigismund,] [...] das Amt des Hochmeisters niederzulegen, den Deutschordensstaat in ein weltliches Herzogtum umzuwandeln und dort die Reformation einzuführen. Vor Sigismund legte Albrecht am 8. April 1525 in Krakau den Huldigungseid ab, in dem Albrecht Preußen als ein in gerader, männlicher Linie forterbendes Herzogtum zu Lehen nahm“. Quelle: http://de.wikipedia.org/wiki/Albrecht_%28Preu%C3%9Fen%29 (25.10.2013).

²⁵ Sörös 1916, S. 10–11.

²⁶ Johann Szapolyai entstammte übrigens väterlicherseits einer kroatisch-slawonischen Adelsfamilie, die ursprünglich aus der während der türkischen Herrschaft untergegangenen slawonischen Ortschaft Zapolje (ung. *Szapolya*) bei Čazma (ung. *Csázma*) stammte, und mütterlicherseits einem böhmisch-schlesischen Adelsgeschlecht aus Teschen. Sein Vater, Stephan Szapolyai ("von Zápolya"; 1434–1490) entstammte einem kroatisch-slawonischen Adelsgeschlecht aus Szapolya (kroat. *Zapolje*), war ein ungarischer Magnat, Woiwode von Siebenbürgen, Statthalter des ungarischen Königs

Partei König Ferdinands I. nie verziehen; ihm wurde fortan auch bei den diplomatischen Missionen seitens der Habsburger stets viel Misstrauen entgegengebracht.²⁷

Im Dienst Johann Szapolyais und Siebenbürgens (1526–1542)

Statileus bewirkte, dass sein gut ausgebildeter Neffe Anton Verantius, aus Šibenik (deutsch veraltet *Sibenning*, italienisch *Sebenico*), dessen Studien an der Universität zu Padua er selbst finanziert hatte, als junger Diplomat am Hof von König Johann I. Szapolyai von Ungarn Aufnahme fand. Die nächste diplomatische Aufgabe führte den königlichen Sekretär und Geheimrat Statileus zum polnischen König Sigismund I., um dessen Unterstützung für König Johann I. in den Verhandlungen mit den Habsburgern zu sichern. Bei den Verhandlungen von Olmütz (tschech. Olomouc), Ende Mai 1527, spielte Statileus eine führende Rolle, dennoch verliefen diese erfolglos, weil die Gesandten von Ferdinand I. den Friedensplan der Ungarn ablehnten.²⁸ Zwei Monate später wurde denn auch die kriegerische Ausein-

Matthias Corvinus in Schlesien, Lausitz, Landeshauptmann des Herzogtum Erbfürstentums Schweidnitz-Jauer, Palatin von Ungarn zur Zeit des Königs Ladislaus II. von Ungarn-Böhmen. Seit 1464 war er Besitzer der Zipser Burg. Aus dessen zweiter Ehe mit der böhmischen Herzogin Hedwig von Teschen (tschech. Cieszyn) aus dem Geschlecht der schlesischen Piasten (1469–1521) stammen Johann, Georg, Magdalena und Barbara Szapolyai. Barbara (1495–1515) war die erste Gattin von König Sigismund I. (dem Alten; 1467–1548) von Polen und Litauen. Ihre erste Tochter Hedwig heiratete 1535 Joachim II. Hektor Kurfürst von Brandenburg. Quelle: <http://de.wikipedia.org/wiki/Z%C3%A1polya> (31.10.2013).

²⁷ Es ist übermitteln, dass er um 1520 Teile seines Domkapitels von Wesprim an Johann Szapolyai verpachtete. Sörös (1916), S. 3.

²⁸ Ausführlich dargestellt bei Sörös 1916, S. 13–16.

andersetzung entfacht, indem König Ferdinand I. Teile Ungarns besetzte und König Johann I. aus Ofen vertrieb. Statileus musste daher beim polnischen König Sigismund I., der mit beiden Kriegsparteien verwandt war, um Hilfe bitten. So endeten auch die Hilfsgesuche mit der Zurückhaltung des polnischen Herrschers, der keine sofortige Hilfe anzubieten hatte. König Johann I. beabsichtigte daraufhin Albrecht von Brandenburg als Alliierten zu gewinnen und ließ Statileus zunächst zu Sigismund um Rat schicken. Die Polen rieten vom Plan ab, boten allerdings auch keine finanzielle oder militärische Unterstützung an. König Johann I. floh vor Ferdinands Truppen mit seinen engsten Vertrauten, darunter Statileus, im März 1528 nach Polen, wo sie weitere wichtige Entscheidungen, wie die Allianzpläne mit dem Habsburg-Feind, dem französischen König François I., trafen. Als weitere Option stand bereits das ‚Schutzangebot‘ des Sultans Süleyman I. im Raum.

Statileus erhielt daraufhin den nächsten schweren diplomatischen Auftrag, König Heinrich VIII von England und König François I. von Frankreich für ihre Unterstützung gegen Ferdinand I. zu gewinnen. Um das Ansehen seines geschätzten Diplomaten anzuheben, ernannte König Johann I. Statileus zum Nachfolger des 1527 ermordeten Johann Gosztonyi, d.h. zum Bischof von Weißenburg, und somit zum Oberhaupt der katholischen Kirche Ost-Ungarns, wo gerade eben die Gedanken der Reformatoren aus Deutschland Fuß zu fassen begannen.²⁹ Diese Ernennung wurde jedoch erst 1539 vom Papst bestätigt.³⁰ Am 16. Mai 1527 trat Statileus seine Reise in der Gesellschaft des Gesandten Frankreichs an der Hohen Pforte zu Istanbul, Antoine

²⁹ Sörös 1916, S. 22–23.

³⁰ König Ferdinand I. hatte 1527 Miklós Gerendi als Bischof in Weißenburg eingesetzt. Sörös 1916, S. 22, Bessenyei 2010, S. 381.

de Rincon (span. *Antonio de Rincón*), durch Polen über Danzig nach England an. Bereits im August verhandelte der Bischof in London, erhielt jedoch vom König Heinrich VIII. er keine finanzielle, sondern nur moralische Unterstützung. Viel erfolgreicher war seine Mission beim französischen König François I., nämlich am 28. Oktober unterschrieben die Parteien den Allianzvertrag von Fontainebleau gegen Habsburg, der u.a. mit der Zusicherung von erheblichen Finanzmitteln für Ost-Ungarn als neuem Verbündeten verbunden war.³¹

Statileus kehrte im Juli 1528 über England zurück und berichtete seinem Herrn, der seine Residenz in Lippa eingerichtet hatte, über die Ergebnisse seiner diplomatischen Mission. Zwischenzeitlich nahm König Johann I. die Einladung des Sultans zu antihabsburgischen Gesprächen an. Somit war Statileus auch in der Gesandtschaft, die am 18. August bei Mohács mit dem Sultan Süleyman I. über Allianzpläne gegen Wien verhandelte.³² Die Osmanen zogen daraufhin nordwärts und vertrieben aus Ofen Truppen von Ferdinand I. unter der Leitung von Palatin Thomas Nádasdy. Die Hauptstadt konnte danach von König Johann I. bezogen werden. Nach Abzug der Türken von der Belagerung Wiens, griffen die Kaiserlichen 1530 auch Ofen an. Eine erneute Besetzung konnte jedoch durch Ludovico Gritti, einen Venezianer im Dienste des Sultans, abgewehrt werden, wofür ihn König Johann I. zum Gouverneur beförderte. Vor diesem „Fehlgriff“ warnte ihn Statileus vergeblich.³³

Bischof Statileus nutzte den Waffenstillstand von Plintenburg (ung. *Visegrád*) vom Januar 1531, um sein Bistum in Siebenbürgen zu besuchen und sich um die kirchlichen Angelegenheiten

³¹ Sörös 1916, S. 24.

³² Sörös 1916, S. 25.

³³ Sörös 1916, S. 25–26.

zu kümmern.³⁴ Bereits ein Jahr später wurde er beauftragt, den moldauischen Fürst Petru Rareș – über Kronstadt – zu besuchen, um über die geheimen Pläne von Gritti Informationen zu sammeln. Es folgte eine Reise nach Ofen, jedoch wurde seine längere Anwesenheit in Siebenbürgen überfällig, nicht nur weil die Siebenbürger Sachsen immer noch Anhänger von Ferdinand I. waren, sondern auch weil unter ihnen die Lehren Luthers zunehmend Anhänger fanden. Statileus war dadurch in Mediasch mit seinem Heer anwesend, als Gritti dort von den gegen ihn aufgehetzten Ständen entmachtet und von Stefan Maylád hingerichtet wurde. Joannes Statileus Bemühungen und Verhandlungen mit den kaisertreuen Hermannstädtern 1534, um sie für König Johann I. zu gewinnen, verliefen zunächst erfolglos. In diesen Jahren wirkte auch Statileus Neffe, der namhafte Humanist Anton Verantius, als königlicher Gesandter des Königs Johann I. und war europaweit (Venedig, Krakau, Rom, London, Wien, Paris, Istanbul etc.) in diplomatischer Mission unterwegs.³⁵

Der lange Bürgerkrieg zwischen den beiden Königen um die Vorherrschaft in Ungarn endete am 25. Februar 1538 mit dem Friedensvertrag von Großwardein, der die Etablierung zweier ungarischer Staaten festschrieb. An diesem Vertrag hatte der Bischof von Großwardein, Georg Utješnović-Martinuzzi, ein ehemaliger Paulaner Mönch (*Fráter György* / *Bruder Georg*) dalmatinischer Abstammung aus dem Umfeld von König Johann I. in Ofen und ein Günstling von Statileus, große diplomatische Verdienste. Er stieg zum Schatzmeister und zur engsten Vertrauensperson von König Johann I. auf. Auch der gegen Statileus ge-

³⁴ Sörös 1916, S. 27. Damals ernannte er zu seinen Vertretern János Felvinczi, Mátyás Losonczi und Adrian (Adorján) Wolphard.

³⁵ Sörös, Pongrácz: *Verancsics Antal élete*, Esztergom 1898. Die Literatur über Verantius ist sehr umfangreich und detailliert.

hegte Hass und das Misstrauen des Hofes von König Ferdinand I. ließen nun allmählich nach.³⁶ Eine Entspannung war mehr als notwendig, denn König Johann I. entsendete seinen treuen Diplomaten bald zum Papst. Vorher sollte Statileus in Wien König Ferdinand I. über seine Mission informieren. Diesmal sollte er in Rom mehrere brisante Aufgaben erledigen: Die Lage in seinem Land und das Verhalten seines Königs gegenüber den Osmanen zu erläutern, die Bestätigung der von seinem Herrn benannten Bischöfe einzuholen, die Ernennung von Ferenc Frangepán zum Kardinal zu bewirken und seinen Plan umzusetzen, Herzogin Viktoria Farnese (Nichte des Papstes Paul III.) zur Gattin von König Johann I. zu gewinnen.³⁷ In Venedig führte Statileus Bündnisverhandlungen gegen die Osmanen. Trotz aller Intrigen des Nuntius Giovanni Morone am Kaiserhof gegen ihn, wurde er Ende Januar 1539 vom Papst Paul III. freundlich empfangen. Anschließend reiste er zum französischen König Francois I., der ihm 40.000 Taler als Hilfe für König Johann I. übergab. Auf seiner Rückreise über Italien nahm er die päpstliche Bestätigung seines Bischofsamtes erfreut zur Kenntnis. Erst im Oktober reiste er nach Wien zu König Ferdinand I., der ihn auch empfing. Statileus erreichte, dass Girolamo Rorario als Nuntius (päpstlicher Botschafter) an König Johann I. nach Ofen gesandt wurde.³⁸ Der Bischof blieb am Königshof und nahm die schwangere Königin Isabella (Tochter des polnischen Königs Sigismund I.) in seinen Schutz, zumal der König im Frühjahr 1540 nach Siebenbürgen zog, um die gegen ihn entfachte Revolte einiger Adligen, an der Spitze mit Stefan Maylád, niederzuschlagen. Statileus ließ sich in

³⁶ Sörös 1916, S. 36.

³⁷ Sörös 1916, S. 37–38.

³⁸ Sörös 1916, S. 42–45.

dieser Zeit in Ofen von seinem Neffen Antonius Verantius, (ab 1541 Probst zu Weißenburg), mit Nachrichten versorgen.³⁹

Auf Vorschlag von Bischof Georg Martinuzzi hin schickte König Johann I. Statileus im Mai 1540 erneut – über Venedig – zum französischen König Francois I. Unterwegs informierte der Gesandte, in Hagenau, König Ferdinand I. über seinen Auftrag und die Lage in Siebenbürgen. Nach seinen Verhandlungen mit Herzog Anne de Montmorency und de Rincón in Paris sollte Statileus zu Kaiser Karl V. zur Audienz weiterreisen. Somit war der Bischof am 15. Juli in Brügge, danach in Antwerpen und schließlich empfing ihn Kaiser Karl V. erst am 18. August in Utrecht. Zur Heimreise mied Statileus die Territorien von König Ferdinand I., der weiterhin tiefes Misstrauen und Verachtung für ihn empfand. Somit reiste er nach Venedig, wo er einige Zeit verbrachte. Über Ragusa (kroat. *Dubrovnik*) und die osmanischen Gebiete kehrte er im Frühjahr 1541 heim.⁴⁰

König Johann I. starb bereits am 22. Juli 1540 in Mühlbach. Die Regierungsgeschäfte übernahm zunächst Bischof Martinuzzi, jedoch der innere Frieden war durch die Revolte von Stefan Maylád gefährdet. Auf dem Landtag von Weißenburg im Juli 1541 versuchte daher Statileus, diesen wieder herzustellen. Der Großteil der siebenbürgischen Stände nahm dort den Königssohn Johann Sigismund als Thronfolger an. Schon durch den Frieden von Großwardein war der nordwestliche Teil des Reiches als „Königliches Ungarn“ als Teil des habsburgischen Reichs festgeschrieben worden. Als König Ferdinand I. nach König Johanns I. Tod seinen Anspruch gelten machen wollte, besetzte daher Sultan Süleyman I. das Kernland Ungarns und nahmen am 21. August 1541 die Hauptstadt Ofen ein. Für König Johanns

³⁹ Sörös 1916, S. 45–46.

⁴⁰ Sörös 1916, S. 46–51.

Erben blieb somit nur das Fürstentum Siebenbürgen, das unter der Oberhoheit des Osmanischen Reiches Bestand haben sollte. Die verwitwete Königin Isabella musste ihre Residenz zu Ofen aufgeben und mit ihrem gesamten Hof im Oktober 1541 nach Lippa in Siebenbürgen umziehen. Zu den letzten diplomatischen Aufträgen zählte die Verhandlung der Bischöfe Statileus und Martinuzzi sowie von Peter Petrović mit dem Gesandten von Ferdinand I., Gáspár Serédy, im Schloß von Bischof Statileus in Julenmarkt (ung. *Gyalu*, rum. *Gilău*). Ziel dieser Verhandlungen war es, den Friedensvertrag von Großwardein zu ratifizieren. Alle drei Gesandten schworen Ferdinand I. die Treue. Der bereits kranke Statileus kehrte daraufhin nach Weißenburg zurück, wo ihn im Januar – wie bereits eingangs erwähnt – Doktor Paulus Kyr und der Wundarzt Gregor aus Kronstadt behandelten.⁴¹

Am ersten siebenbürgischen Landtag am 10. Januar 1542 in Thorenburg sowie danach in Neumarkt am Mieresch nahm Statileus noch teil und bewirkte, dass Martinuzzi zum Landeskapitän und zum Regent gewählt wurde. Er selbst konnte, krankheitsbedingt, keine Amtsgeschäfte mehr erledigen, nahm aber noch wahr, dass die siebenbürgischen Stände Isabella nach Weißenburg einluden. Als diese mit ihrem Hof in Weißenburg eintraf, war der treue Hofdiplomate und Bischof von Weißenburg, jedoch bereits seit dem 8. April 1542 verstorben.⁴² Die Königin ernannte keinen neuen Bischof mehr, sondern zog mit ihrem Hof in den Bischofsitz von Weißenburg ein und nahm diesen als Regierungssitz in Anspruch und ließ sie diesen später weiter ausbauen. Das nur fragmentarisch überlieferte Grabdenkmal

⁴¹ Sörös 1916, S. 52–54.

⁴² Sörös 1916, S. 54–55. Das Datum ist m.E. unklar, denn auf seinem Epitaph beginnt der Tag mit X! Der Rest ist unleserlich!

von Johann Statileus befindet sich im benachbarten imposanten Dom des Erzbistums von Weißenburg.⁴³ Siehe Abb. 5.

Statileus und die Reformation in Siebenbürgen

Johann Statileus erfüllte als Hofdiplomat, königlicher Sekretär und Geheimrat von König Johann I. und dessen Vorgänger, König Ludwig II., vor allem anspruchsvolle diplomatische Missionen im In- und Ausland. Zweifelsfrei weilte und wirkte er auch an seinem Weißenburger Bischofssitz, dennoch war er oft und für lange Monate unterwegs. Während seiner häufigen Abwesenheiten vertraten ihn seine bereits genannten Bischofsvertreter. Somit sind seine persönlichen Verdienste für seinen Kirchenbezirk Siebenbürgen zur Zeit der allmählichen Ausbreitung der Reformation im Karpatenbogen schwer zu beurteilen. Selbst sein autoritärer Auftritt auf dem von ihm einberufenen Schäßburger Religionsgespräch von 1. November 1538 zusammen mit Georg Martinuzzi, Adrian Wolphard und Márton Kálmáncsehi, in Anwesenheit von König Johann I., gegen die Anhänger Luthers aus Kaschau: Gergely Szegedi und István Szántai, war nicht von dauerhafter Wirkung und Nachhaltigkeit. Die Reformationsgedanken breiteten sich landesweit weiter aus.⁴⁴

⁴³ Sörös 1916, S. 54–55. Das Grabdenkmal von Johann Hunyadi im Dom von Weißenburg wurde 1533 von Statileus im Auftrag von König Johann I. errichtet. Für die Bereitstellung des Fotos vom Statileus-Epitaph danke ich vielmals Herrn Professor Dr. József Marton, Kirchenhistoriker und Dekan der Fakultät für Römisch-katholische Theologie der Universität Klausenburg/Cluj-Napoca. Inschrift: IOANNI STAT... (DALMA)TINO PONTIFI? TR... /... ENTI PO... C MDXXXXII DIE X... (!?)

⁴⁴ Zach, Krista: Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplinierung 1550–1650, in: Zach, Krista: *Konfessionelle Pluralität, Stände und Nation*. Ausgewählte Abhandlungen zur südosteuropäischen Religions- und Gesellschaftsgeschichte, he-

Bekannt ist, dass Statileus' Neffe, Anton Verantius, in den Jahren 1539 bis 1541 in brieflichem Kontakt zu den Kronstädtern, zum Lutheraner Jeremias Jeckel (Prediger) und zu Johannes Honterus stand und darüber auch seinen im Ausland sich befindlichen Oheim Statileus informierte. Honterus und Verantius schätzten sich gegenseitig sehr, vermutlich primär als Humanisten. Eine Grundlage der Sympathie könnte möglicherweise die seit 1539 begonnene Edition humanistischer Lehrbücher und sonstiger Schriften gewesen sein.⁴⁵ Über Verantius wird



Abb. 5. Fragmentarisches Grabdenkmal des Joannes Statileus im Dom des Erzbistums Weissenburg / Alba Iulia

(Foto: József Marton; 2013)

nachgesagt, dass er ebenso wie der Waizener (ung. Vác) Bischof Stefan Brodaricius (*Brodarić*) einer moderaten Kirchenreform

rausgegeben von Joachim Bahlcke und Konrad Gündisch, (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Band 6) Münster 2004, S. 88–89 sowie: <http://lexikon.katolikus.hu/S/segesv%C3%A1ri%20hitva.html> (30.10.2013)

⁴⁵ Zur Korrespondenz von Honterus und Verantius siehe Mon. Hist. 9. und Fabritius, Karl: Das Religionsgespräch in Schäßburg im Jahre 1538 und des Weissenburger Propstes, nachherigen Graner Erzbischofs Anton Verantius Briefe an Siebenbürger Sachsen, in: Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde 10 (1872), Hermannstadt, S. 233–263, hier 239.

zuneigte. Letztgenannter wurde sogar als „offener Luthergänger“ bezeichnet.⁴⁶ Das Verhältnis des Bischofs zu Verantius analysierend stellt Erich Roth fest⁴⁷:

„Jener war es gewesen, der seinem Neffen »eine ausgezeichnete Erziehung auf ausländischen Hochschulen« hatte angedeihen lassen und dann dafür sorgte, dass er in König Zápolyas Dienste treten konnte. Deshalb war Verantius seinem »zweiten Vater« in aufrichtiger Dankbarkeit ergeben. Derselbe Statilius, der »propter difficiliorem eius naturam et severitatem« gefürchtet war, hatte eine »wüst reformationsfeindliche Einstellung«; er »war ein erbarmungsloser Feind der reformatorischen Bewegung«. In solcher Lage kam nun Verantius die Biegsamkeit und Glätte seines südlichen Temperamentes – er war von Geburt Kroat – zugute.“

Die Nachwelt, insbesondere durch den Einfluss des Umfeldes von König Ferdinand I., erfährt über Statilius vor allem von dessen strenger Wesensart, sprachlichen Direktheit und sogar von Grausamkeiten. Beispiel dafür ist die Überlieferung, wonach er einem Mönch – der das Fasten brach – mehrere Hasen auf den Rücken binden und diesen so von seinen Jagdhunden hetzen und zerfleischen lassen haben soll.⁴⁸ Auch der Klausenburger Reformator, Humanist und Buchdrucker Kaspar Helth (ung. *Heltai Gáspár*) berichtet über ihn auf polemische Art und Weise in seinem Werk *Háló* (1570) über die Inquisition und die Schäßburger Religionsgespräche von 1538, wenn er schreibt: „*herélt Statilius,*

⁴⁶ Roth, Erich: *Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, I. Teil: *Der Durchbruch*, (Siebenbürgisches Archiv, Band 2) Köln, Graz 1962, S. 92.

⁴⁷ Roth 1962, S. 99.

⁴⁸ Bessenyei 2010, S. 382; Sörös 1916, S. 26–27.

gyulafejevári pispék, a szent szüzességnek nagy patrónusa“, zu Deutsch: „der kastrierte Statilius, Bischof von Weißenburg, großer Patron der heiligen Jungfräulichkeit“. ⁴⁹

Letztlich mag das relativ hohe Alter und seine hochgradig politische Ausrichtung in der Auseinandersetzung mit den reformationsfreudigen Geistlichen für eine erhebliche Beeinträchtigung seiner Verteidigerfunktion der ‚alten Kirche‘ gesorgt haben. Statileus‘ Tod im April 1542 dürfte daher, zumal Bischof Martinuzzi mit anspruchsvollen Regierungsaufgaben ausgelastet war, wie ein ‚Toröffner‘ für den Vormarsch der lutherischen Lehren im Karpatenbogen gewirkt haben. ⁵⁰ Laut Krista Zach waren „Die Spielräume für disziplinierende obrichkeitliche Eingriffe in den konfessionellen Bereich (...) jedoch begrenzt.“ ⁵¹ Im Verlauf des Jahres 1542 entfaltete sich in Südsiebenbürgen daraufhin die lutherische Reformation, die sich 1543, v.a. durch die nachhaltige Wirkung von Johannes Honterus, zunächst in der größten königlichen Freistadt Kronstadt durchsetzte. Bald folgten Hermannstadt, Klausenburg, weitere Städte und ganze Landstriche. ⁵²

⁴⁹ Bessenyei 2010, S. 382.

⁵⁰ „Neben der Verwirklichung der politischen Lage im Lande, die die Kräfte band, ist hierbei vor allem auch der Tod des Weißenburger Bischofs Statilius der Geistlichkeit zu Hilfe gekommen.“ Vgl. Roth (1962), S. 171.

⁵¹ Zach 2004, S. 88.

⁵² Ausführlicher dazu: Leppin, Volker/Wien, A. Ulrich (Hg.): Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, Band 66), Stuttgart 2005 und Zach (2004).

Zusammenfassung

Mit der eingangs beschriebenen Beobachtung in Trau ist nun das Geburtshaus des späteren Hofdiplomaten und Bischofs von Siebenbürgen, Johann Statileus (ca. 1472–1542), identifiziert. Dieser Beitrag stellt seinen Stammbaum aufgrund neuester kroatischer Fachpublikationen dar. Diese kroatischen Quellen bedürfen jedoch ebenso wie die Internetgenealogie *Geni.com* einer Korrektur bezüglich des richtigen Todesjahres 1542 statt 1533.⁵³ Auch die Bekanntmachung des fragmentarischen und beschädigten Epitaphs von Statileus im Dom von Weißenburg dient der Ergänzung unserer Kenntnisse über den Bischof aus Trau.

Zugleich soll die als unangemessen empfundene Absenz seiner Person und seines Wirkens in der ungarischen und siebenbürgischen Historiographie kompensiert werden, zumal sein Zeitgenosse und Landsmann Georg Martinuzzi darin sehr präsent ist und seine Wirkung in allen relevanten Abhandlungen und Standardwerken dokumentiert ist. Gleichzeitig zeigt der vorliegende Beitrag auch auf, dass Statileus nur eine von vielen hervorragenden Persönlichkeiten kroatisch-dalmatinischen Herkunft war, die sich im historischen Ungarn und im Siebenbürgen des 15.–16. Jahrhunderts einen Namen gemacht hatten, bzw. hier eine verdienstvolle elitäre Schicht von Adeligen, hohen Geistlichen, Humanisten, Hofdiplomaten und machtvoller Politiker bildeten und bedeutende Rolle im öffentlichen Leben jener Zeiten spielten.⁵⁴

⁵³ Quelle: <http://www.geni.com/people/Ivan-Johannes-Statili%C4%87-Statileji%C4%87-Statileo-Statilaeus-Statilius/> 600000001335 0700382 (28.10.2013).

⁵⁴ Zu diesen zählten u.a.: *Johann Vitéz de Sredna/Ivan Vitez de Sredna/Zrednai Vitéz János* (1408–1472), ein Frühhumanist, ab 1445 Bischof von

Mit diesem Beitrag sollte auch auf die bisher kaum bekannte Schrift von Statileus über das Leben des Hl. Johannes von Trogir, den er 1519 zu Wien bei Singriener drucken ließ, hingewiesen werden, damit der Stellenwert dieser Schrift durch weiterführende Untersuchungen neu definiert werden kann. Die Bibliothek der Diözese von Udine bewahrt ein seltenes Original Exemplar davon auf.⁵⁵ Titelblatt siehe auf Abb. 6.

Großwardein (Nagyvárad, Oradea, Rumänien) und ab 1465 Erzbischof von Gran (Esztergom, Ungarn), seit 1465 Primas von Ungarn; sein Neffe *Janus Pannonius/Ivan Česmički/Csezmiczai János* (1434–1472), ein bedeutender Dichter und Humanist italienischer Prägung, Bischof von Fünfkirchen (Pécs, Ungarn), *Andreas Dudith/A. Duditus de Sbardellatus/Andrija Dudić/Dudith András* (1533–1589), ein Humanist, Bischof von Csanád und Fünfkirchen Pécs, Ungarn), Kaiserlicher Diplomat und am Ende ein Protestant in Breslau. Zu dieser Gruppe zählen noch der bereits in diesem Beitrag erwähnte *Peter Berislaus/Berisló Péter/Petar Berislavić* (1475–1520), königlicher Sekretär, Bischof von Wesprim und kroatischer Ban, *Staphan Brodaricius/Stjepan Brodarić/Brodarics István* (1480–1539), Bischof von Waizen (Vác, Ungarn) und Fünfkirchen, königlicher Kanzler und Humanist, *Georg Martinuzzi/Juraj Utješonović-Martinuzzi/Fráter György* (1482–1551), Paulaner Mönch, Bischof von Csanád und Großwardein, Diplomat, Staatsmann, und Kardinal, sowie der bereits beschriebene *Antonius Verantius/Antun Vrančić/Verancsics Antal* und dessen Neffe *Fausto Veranzio/Faustus Verantius/Faust Vrančić/Verancsics Faustus* (1551–1617), Diplomat, Bischof von Wesprim, Universalgelehrter und Erfinder, der der Nachwelt insbesondere durch sein Werk „*Machinae Novae*“ bekannt wurde. Erhobene politische Bedeutung erlangten die Familien: *Szapolyai (Zapolje) Frangepán (Frankopan)*, *Zrínyi (Zrinski)*, *Draskovich, (Drašković)*, *Grassalkovich (Grašalković)*, *Festetich (Feštetić)*, *Patachich (Patačić)*, *Keglevich (Keglević)*, *Kolonich (Kolonić)*, bzw. *Erdődy, Batthyány und Esterházy*. Vgl. auch Heka, László: Közös hősünk, in: *Tiszatáj*, 56. évfolyam, 10. szám, Szeged 2002, S. 45–59.

⁵⁵ Arcidiocesi di Udine Archivi storici – Biblioteche storiche Piazza Patriarcato 1, 33100 Udine, Italien. Mein Dank für die Kopie des Druckwerkes gebührt Frau Bibliothekarin Katja Piazza. Eine Kopie dessen befindet sich – als Spende des Verfassers – im Bestand der Siebenbürgischen Bibliothek, Siebenbürgen-Institut, Schloß Horneck, Gundelsheim/Neckar.

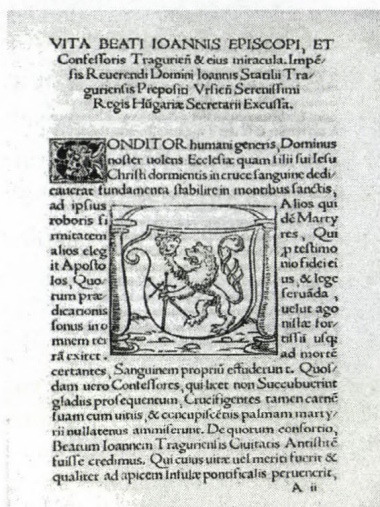


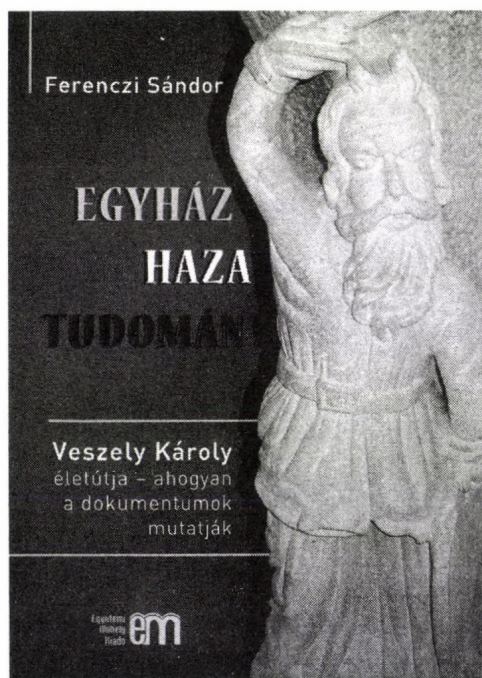
Abb. 6, (li): Titelblatt der Veröffentlichung von Johann Statileus:
Das Leben und Wirken des Schutzpatrons
von Trau und dessen Wundertaten, Wien 1519.

Abb. 7 (re): Relief des griechischen Gottes Kairos von Lysippos
aus dem IV. / III. Jh. v. Chr. (Quelle: [http://www.trogironline.com/de/ge-
schichte_kultur/kairos.html](http://www.trogironline.com/de/ge-
schichte_kultur/kairos.html)) – gefunden im Palace Statileo 1928.

Im Zusammenhang mit dem oben beschriebenen „Palace Statileo“ muss noch eine Besonderheit Erwähnung finden. Bei umfangreichen Bauarbeiten in der obersten Etage des Palastes wurde 1928 ein kostbarer archäologischer Fund gemacht. Es handelte sich um ein antikes griechisches Relief des Gottes *Kairos* von Lysippos aus dem IV. / III. Jh. v. Chr.⁵⁶ Siehe Abb. 7. Das unvollständige Kairos-Relief gilt heute als eine Hauptsehenswürdigkeit des Städtischen Museums von Trau / Trogir und wird als

⁵⁶ „*Kairos* (griechisch Καῖρος) ist ein religiös-philosophischer Begriff für den günstigen Zeitpunkt einer Entscheidung, dessen ungenütztes Verstreichen nachteilig sein kann. In der griechischen Mythologie wurde der günstige Zeitpunkt als Gottheit personifiziert.“ Quelle: <http://de.wikipedia.org/wiki/Kairos> (26.10.2013).

Souvenir an allen Ecken und Enden der Stadt feilgeboten. Über den Fundort, das Geburtshaus von Joannes Statileus, des späteren Bischofs von Siebenbürgen, empfinden wir heute eine gewisse Verbundenheit mit dem Abbild des griechischen Gottes des ‚rechten Zeitpunktes‘. Die zufällige Wiederentdeckung von Statileus für die siebenbürgische Kuturgeschichte geschah somit möglicherweise gerade zur rechten Zeit. Im Sinne von Kairos.



Ferenczi Sándor:
Egyház – Haza – Tudomány.
Veszely Károly életútja –
ahogyan a dokumentumok
mutatják

Egyetemi Műhely Kiadó,
Bolyai Társaság –
Kolozsvár 2013.

BOTÁR GÁBOR

A mallersdorfi ferences nővérek szociális tevékenysége Romániában a kommunizmus idején

Zusammenfassung: Im Jahre 1948 wurden von der rumänischen Regierung alle privaten und konfessionellen Schulen verstaatlicht bzw. eingeschlossen. Die Schwester – ausser die, der orthodoxen Kongregation – mussten sich im Jahre 1949 überall in Rumänien von ihrem Habitus verabschieden. Im 1949 wurden für die Mitglieder der Orden und Kongregationen die ihr Beruf im Bereich Schule, Krankenpflege und Sozialdienst ausübten sogenannten klösterlichen Sammel-Lager gegründet. Die deutschen Schwester kehrten sich nach schweren Zeiten heim. Die heimliche Mitglieder wurden in verschiedenen Ortschaften Siebenbürgens zerstreut, wo sie weiter als Zivile lebten und arbeiteten, und übten unter einfache Umgebungen ihr Dienst weiter, und blieben ihren Kirche und den klösterlichen Orden treu.

Schlüsselbegriffe: Mallersdorfer Schwestern; Rumänien; Kommunismus.

Románia újkori történelmének kétségkívül egyik legnehezebb időszaka a kommunista éra volt. A cím már önmagában ellentmondásos, hiszen a kommunizmus teljes ideje alatt az állam megvonta a joghatóságot minden szerzetesrendtől. Így a mallersdorfi ferences nővérek sem fejthettek ki semmilyen tevékenységet, legalábbis nem hivatalos keretek között. A találékony szeretet azonban mindig, minden körülmények között megtalálja a szolgálat módját. Így volt ez ebben az esetben is.

Az 1948-ban megjelent közoktatásügyi törvény értelmében a román kormány kizárólag magának tartotta fenn a tanítás jogát, minden magániskolát államosított, és megszüntette a felekeze-

ti iskolákat.¹ A tanügyi törvényhez kapcsolták azt a rendeletet, amely a tanügyi célokat szolgáló egyházi-, szerzetesi- és magánjavak államosítását írta elő.² Ezzel a román alkotmány megkérdőjelezte a szerzetesrendek létét, és megpecsételte azok sorsát. Márton Áron püspök az iskolák és a kórházak államosítása után is a szerzetesi élet szabályos kereteinek megtartását szorgalmazta.³ 1948 novemberében ezt írta a mallersdorfi ferences nővérek erdélyi előjárójának: „Tisztelendő nővéreimnek különleges és kifejezett engedélyem nélkül nem szabad levetniük sajátos szerzetesi ruhájukat, sem azon bármi változtatást eszközölniük. Ezen szigorú tilalmam a bármely kórházakban ápolói vagy egyéb szolgálatot teljesítő nővérekre is vonatkozik. Általában csak akkor és ott szabad a nővéreknek bárminő szolgálatot és megbízást vállalniuk vagy folytatniuk, amikor sajátos szerzetesi ruhájuk viselése és szerzetesi életmódjuk folytatása kellőképpen biztosítva van.”⁴

Azokban a helységeken, ahol a szerzetesnővéreknek a zárdaikat el kellett hagyniuk, a birtokba lépő új intézmény mindenhol a zárdában levő kápolnát is leszereltette. A szerzetesnők erőszakos kilakoltatása és a hívek által is látogatott kápolnák kíméletlen megszüntetése nemcsak a katolikus hívekben, hanem az illető helység másvallású lakóiban is megbotránkozást keltett. Márton Áron püspök ismételten kérte a kultuszminisztert, hogy a drasztikus eljárást állíttassa le, és a szerzetesnővéreknek mél-

¹ *Monitorul Oficial*, nr. 177, 03. 08. 1948.

² *Monitorul Oficial*, nr. 176, 03. 08. 1948.

³ MARTON József, *A mallersdorfi ferences nővérek szerepe az erdélyi katolikus identitás formálásában*, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* 2004/1, 109–124., 123.

⁴ Márton Áron püspök levele a mallersdorfi ferences nővérek erdélyi előjárójának, in: *GYÉL*, V. 3. 1. d. 14. cs. – 1948. november 29.

tányos módon jelöljék ki a lakásul szolgáló helységeket.⁵ Amint az várható volt, a püspök úr kérése nem talált meghallgatásra. A nővérek alázatos lélekkel és hűséggel viselték a felosztatás és nyilvános szerzetesi életük ellehetetlenítésének keresztjét. Márton Áron püspök az 1948. évi karácsonyi jókívánságokra és püspöki kinevezésének 10. évfordulója alkalmából kapott megemlékezésekre írt válaszában köszönetet mondott a szerzetesrendeknek és kongregációknak. Megköszönte hűségüket, valamint azt, hogy bár a szerzetesrendek és kongregációk ezekben a nehéz időkben kemény próbatételnek vannak alávetve, de mindannyian jól vizsgáztak a szerzetesi fegyelemből és az egyházhoz való hűségből. A püspök kiemelte, hogy egyetlen nővér sem lett hűtlen, és megköszönte, hogy a nehéz időkben a szerzetesnők hűségükkel és a megpróbáltatások bátor vállalásával mindenkinek jó példát adtak.⁶

1949-ben az ortodox kongregációk kivételével minden szerzetesnek – bárhol is működtek Románia területén – le kellett vetnie a szerzetesi habitust. Ez vonatkozott a gyulafehérvári papi szemináriumban dolgozó nővérekre is.⁷ A szerzetesrendek és intézmények kálváriája a kormány 1949. július 29-én kelt és augusztus 1-jén közzétett, 810/1949 számú rendeletével kezdődött el. Ez megszüntetett minden tanügyben, beteg- és szociális ellátás terén tevékenykedő katolikus szerzetesrendet és kongregációt. A Kultusz- és Tanügyminisztérium rendeletileg kolostori

⁵ Márton Áron püspök jelentése a kultuszminiszternek, in: GYÉL, 495 – 1949, 1949. április 1.

⁶ Márton Áron püspök újévi levele a papokhoz és szerzetesekhez, in: GYÉL, 1949 – 13, 1949. január 4.

⁷ M. LÉNÁRDA nővér, *Konyhai szolgálat a gyulafehérvári Teológián*, in: MARTON József (szerk.), *Jubileumi Emlékkönyv*, Gyulafehérvár 2003, 127–129., 128.

gyűjtőtáborokat jelölt ki a szerzetesek számára.⁸ A női szerzetesrendek egy részét Szászvárosra vitték, nagyobb részüket pedig szétszórták. A kórházi ápolókat még egy kis ideig megtűrték, de 1955 után nekik is felmondtak.⁹ A mallersdorfi kongregációból a német nővérek – nagy nehézségek árán ugyan, de – hazamentek. Az itthoniak pedig szétszóródtak Erdély különböző településeiben, civilként éltek és dolgoztak tovább, szerény és szegény körülmények között megélve hivatásukat, ám hűségesebben maradván az egyházhoz, illetve a szerzetesi fegyelemhez.¹⁰

A Benedek M. Krizosztoma tartományfőnöknő által készített kimutatás szerint 1948. március 5-én a Szent Családról nevezett Szegény Ferences Nővérek romániai tartományában összesen 247 szerzetesnővér volt nyilvántartva, ebből 168 örök fogadalmas, 38 ideiglenes fogadalmas és 41 újonc. A filiákban a következőképpen voltak megoszolva: Nagyszebenben 42-en, Hátszegen 5-ön, Petrozsényben a kórházban 9-en, míg az iskolában 18-an, az öregotthonban viszont 3-an, Lupényban pedig 10-en. Marosvásárhelyen 17-en, a helyi klinikán 28-an, Brassóban 24-en, Nagyváradon a kórházban 14-en, míg a Teológián 5-en, a Fiúintézetben pedig 4-en, Szilágysomlyón 16-an. Sepsiszentgyörgyön 14-en, Gyulafehérváron 5-en, Déván 8-an, Bukarestben 4-en, Gyergyószentmiklóson 3-an, Kolozsváron pedig 18-an voltak.¹¹

A zárdák és intézmények feloszlata, a tulajdonukat képező ingó és ingatlan javak erőszakos elvétele, a nővérek kiutasítása

⁸ TEMPFLI Imre, *Sárból és napsugárból. Pakocs Károly püspöki helynök élete és kora 1892–1966*, Budapest 2002, 188–189.

⁹ LÉSTYÁN Ferenc, *Az erdélyi római katolikus püspökség a vallásüldöző kommunista rendszer alatt*, in: MARTON József (szerk.), *Az Erdélyi/Gyulafehérvári egyházmegye története*, Kolozsvár 1993, 196–198.

¹⁰ MARTON, *A mallersdorfi ferences nővérek szerepe az erdélyi katolikus identitás formálásában*, 124.

¹¹ *Kimutatás a nővekről*, in: GYÉL, V. 3. 1. d. 14. cs. – 1948. március 5.

és a németországi nővérek távozása után az itt maradt nővérek civilként különféle foglalkozásokban vállaltak munkát: betegápolásból, szövésből, fonásból, kézimunkából, zene és egyéb tárgyak tanításából és más módon teremtették elő a megélhetésükhöz szükséges javakat. A kórházakban az orvosok általában nagyon ragaszkodtak a nővérek további munkájához, így ott civil ruhában folytatták a tevékenységet, lelki támaszt is nyújtva a betegeknek. Sok településen két-három nővér meghúzta magát egy elrejtett kis lakásban, ahol a maguk módján közösségi életet éltek. Voltak, akik hazamentek szülőhelyükre családjukhoz, beálltak az otthoni családi tevékenységbe, földművelésbe és állattenyésztésbe, és a helyi plébánossal tartva a kapcsolatot, igyekeztek megélni szerzetesi hivatásukat. Azok a magyar nemzeti-ségű szerzetesnővérek, akik itthon maradtak, és nem élhették a nyugat-németek szabadságát, szenvedtek a kommunista hatalom által leigázott hazájukban. Ugyanakkor megható hűséggel és odaadással kapcsolták magukat továbbra is a mallersdorfi kolostorhoz és német rendtársaikhoz. Természetesen a lehetőségekhez mérten az anyaház támogatta az erdélyi nővéreket.¹²

A kommunista rendszer kezdetén a gyulafehérvári egyházmegyében a Szent Családról nevezett Mallersdorfi Szegény Ferences Nővérek Kongregációja volt a legelterjedtebb szerzetesközösség. Munkakörük szerint a betegápolók és tanügyiek két nagy csoportjába tömörültek. A tanügyieket az iskolák államosításakor menesztették állásaikból. Zárdáikból is kiűzték, mert azt is tanügyi vagyonnak tekintették. Az egészségügyieket is eltávolították a kórházakból, állás és lakás nélkül hagyva őket. A nővérek közül aki nem tudott hazamenni családjához, annak a szászvárosi ferences kolostor volt kijelölve kényszerlakhelyként. A marosvásárhelyi nővérek számára is egy elhanyagolt épület

¹² *Ordenschronik*, Band V., 346.

volt kijelölve, ahol néhányan kaptak csak helyet. Mások az utcára kerültek, sorozatos fenyegetéseknek kitéve.¹³

Maria Cosma szilágysomlyói nővér a rendi krónikában beszámolt a nagyváradai Fiedler István püspök (+1960. október 25.) temetéséről, aki életének utolsó napjáig lelkipásztori munkát végzett; 86. születésnapján meglátogatták a nagyváradai és szilágysomlyói nővérek. A püspök érdeklődött az elmenekült nővérekről, és áldását adta a kongregációra. Temetésére szerény körülmények között került sor a hatóság tiltásai miatt.

Ugyancsak Nagyváradon 1960. november 4-én hunyt el Maria Lolliana nővér, aki életének utolsó éveiben egy kis lakásban élt Maria Patrona nővérrrel. Lakásukat Fiedler püspök jóvoltából kapták. Maria Lolliana nővér 83 évesen szenvedett agyvérzést és gyógykezelésre a nagyváradai megyei kórházba került, ahol ő a szerzetesek betiltása után is évtizedeken át odaadással gondozta a betegeket. Segítségére siettek a többi mallersdorfi nővérek, akik civilként nagy tudással és tapasztalattal szolgálták a kórházban a betegeket. Maria Lolliana nővért az ugyancsak azelőtt elhunyt Maria Symphoriana nővér sírja mellé helyezték örök nyugalomra. A szerzetesrend erőszakos feloszlata után az összes elhunyt szerzetesnőt szerzetesi öltözékben temették el. Így történt ez a nagyszebeni Maria Clarissa nővérrrel, a hátszegi Maria Carina nővérrrel, a szilágysomlyói Maria Anolina, Maria Oresta nővérekkel is. Maria Petrona nővér nyolcvanadik életévén túl elveszítette látását.¹⁴

A nagyváradai születésű Stoff Mária Zita nővér a petrozsényi kórházban szolgált betegápolóként, ahonnan a feloszlatus után hazakerült szülővárosába, Nagyváradra. Ott civil betegápolóként kapott munkát az 1-es Kórház belgyógyászatán. Elvégzett

¹³ LÉSTYÁN Ferenc, *Erdélyi Szibéria*, Gyulafehérvár 2003, 208–209.

¹⁴ *Ordenschronik*, Band VI., 345–346.

egy állami egészségügyi iskolát, ami a hivatalos alkalmazáshoz szükségeltetett. A lehetőségekhez mérten próbálta tartani a kapcsolatot a többi nagyváradai és az országban élő más szerzetesnővérekkel. A napi szentmise, a nagy titokban megszervezett évi lelkigyakorlatok, a többi nővérekkel való találkozások kockázatának vállalása a rendszeres lelki élettel párosulva civilben is értelmet adott a nővérek életének. Külső formák hiányában is önként, szabadon és boldogan éltek a szerzetesi életet. Nagyváradai viszonylatban nagy népszerűségnek örvendtek, sokan fordultak hozzájuk lelki és más természetű gondjaik enyhítésére. A maguk módján éltek meg hivatásukat: a kórházban megkeresztelték a súlyos beteg vagy agonizáló csecsemőket. Nagy elővigyázatossággal – mivel a hatóság emberei állandóan követték őket – papot hívtak a súlyos betegekhez a kórházba. Felkeresték a fiatalokat, gyermekeket, akiknek a szülők foglalkozása vagy betöltött funkciója miatt nem lehetett nyilvánosan templomba és hittanórára járni, és otthonukban készítették fel őket az elsőáldozásra és bérmlásra. Ezzel nagy segítségére voltak a lelkipásztorkodó papságnak. Jó kapcsolatot ápoltak ugyanakkor a görögkatolikus és más felekezetű papokkal és hívekkel.¹⁵

1962-ben hét jubiláló szerzetesnővér ünnepelt Romániában, a vasfüggöny mögött. Augusztus 5-én Szilágysomlyón találkoztak Maria Teréz, Maria Gudilla, Maria Margareta nővérek. Ott egy kis házban lakott Maria Cosma nővér és négy nővértársa: Maria Sulperia, Maria Beata, Maria Berinkerta és Maria Margareta. Szilágysomlyón az öt nővér vigyázott a templomra, valamint működtették a kórust. Öten egyetlen állami nyugdíjból éltek, más bevételük a zeneoktatásból és a kézimunkából

¹⁵ OZSVÁTH Judit, *Életemmel kell dicsőítést zengennem az Úrnak, Beszélgetés a 45. fogadalmi jubileumát ünneplő Stoff Mária Zita nővérrel*, in: *Keresztény Szó* 1996/5, 17–20.

származott. Ők továbbra is egy kolostori konventhez tartozónak érezték magukat, és annak ellenére, hogy világi ruházatot voltak kénytelenek viselni, közösen zsolozsmáztak, betartották a kolostori napirendet. Az öt nővér örömmel fogadta a jubiláló látogatókat, közösen egy ünnepélyes szentmisén vettek részt, és szerényen ünnepeltek. Maria Concordia általános főnöknő és Matthias von der Sitt superior köszöntő sorait nagy lelkesedéssel fogadták. A jubiláló nővérek ugyanakkor örömmel vették át azt a mallersdorfi csomagot, amelyben új misekönyvek, szentképek, mosószeresek, gyertyák és gyertyatartók, valamint alap élelmiszerek voltak. A mallersdorfiak figyelmessége és kedvessége új lendületet kölcsönzött a kis közösségnek, erőt adott, hogy a mindennapi feladataikat ellássák, és túléljék az inséges időket. Ez idő tájt lehetővé vált az orvosi előírásra igényelt gyógyszerek, szemüvegek, órák, majd könyvek, élelmiszerek és tisztítószeresek küldése Németországból, természetesen megengedett mennyiségben. A csomagokat túlzott vámtételekkel sújtották, így elővigyázatosnak kellett lenniük.¹⁶ Az időnként Németországból kapott csomagokból a nővérek mindig részesítették a rászorulókat is. Maria Rigomera nővér a levelek szigorú ellenőrzése miatt kódolt nyelvet használva tudósított. Ugyanakkor a civil hozzátartozókat is felhasználták információcserére.

1963-ban Maria Zosima nővér unokahúga, Karolina Hubel asszony Petroszényből négyhetes németországi tartózkodási engedélyt kapott, és ő számolt be mallersdorfi látogatása alkalmával a romániai nővérek helyzetéről és összetartásáról.¹⁷

1964. november 19-én volt száz éve annak, hogy az első hat pirmsensi nővér Erdélybe érkezett. A mallersdorfi anyaházban is megemlékeztek a Szent Családról nevezett Mallersdorfi Sze-

¹⁶ *Ordenschronik*, Band VI., 415.

¹⁷ *Ordenschronik*, Band VI., 467.

gény Ferences Nővérek Kongregációja erdélyi letelepedésének centenáriumáról. Egy évszázad alatt a Kongregáció 17 településen 22 filiát létesített. Ezt a művet a romániai politikai hatalom 1949. augusztus 1-jén lerombolta, de a nővérek tevékenységének nyomai megmaradtak. A vasfüggöny mögött rekedt nővérek, szerzetesi ruha nélkül, nehéz körülmények között nagy áldozatok árán továbbra is tevékenykedtek, és mindannyian bíztak abban, hogy egyszer lesz feltámadás.¹⁸ Mindegyikük maga gondoskodott saját ellátásáról, lakhatásáról és ételmezéséről, az utcán pedig úgy találkoztak, mintha nem egy közösség tagjai, hanem idegenek lennének. Ez a lehetetlen állapot, az elnyomás tette őket erőssé, állhatatossá, edzetté ahhoz, hogy a későbbiekben is áldozatot hozzanak, és értékes tetteket vigyenek végbe.¹⁹

1965-ben, háromévi fáradozás és utánajárás után Maria Rudiana nővérnek sikerült nyugat-német látogatási vízumot kapni. 1965. szeptember 9-én átjutott a vasfüggönyön, és eljutott a mallersdorfi anyaházba. Felcserélhette világi ruházatát a szerzetesrend öltözkéivel, a rákényszerített fejkendőt pedig a nővéri fátyollal. Szabadsága 14 napig tartott, ezt az időt egyrészt a mallersdorfi kolostorban, másrészt a regensburgi szemklinikán, Maria Dalwina nővérnél töltötte. Nagy értéke volt az ott töltött időnek a nővértársaktól kapott hírek sokasága. A külső szorongatott körülmények ellenére a Romániában élő nővérek hűek maradtak egymáshoz, számíthattak egymás támogatásra és segítségre. A német nővérek kórházakban, szanatóriumokban alkalmazottként jövedelemmel rendelkeztek, ezért segíteni, támogatni tudták az idős, beteg vagy állástalan Romániában élő nővértársaikat. Ezt otthon természetesen szigorú titokban kellett tartani. A nagyváradi kórházban civilként szolgáló Ma-

¹⁸ *Ordenschronik*, Band VI., 506.

¹⁹ *Ordenschronik*, Band VI., 538

ria Rudiana nővér munkahelyén csak néhány nővér tevékenykedett.²⁰

1967 augusztusában és szeptemberében a németországi Maria Gustavella és Maria Luisa nővérek nyolc hetet töltöttek Romániában. A két szerzetesnővér az anyaházból indult és Jugoszlávián keresztül érkezett az országba, mert a magyar hatóságok visszautasították beutazási és átutazási kérelmük teljesítését. Maria Gustavella nővér az anyaházba történő hazatérése után részletesen beszámolt a Romániában tapasztaltakról. Maria Gustavella és Maria Luisa nővérek nagy mennyiségű csomagot vittek át különböző vámokon, így sikerült az erdélyi nővéreknek és hozzátartozóiknak hasznos dolgokat ajándékozniuk. Több szükségset szenvedő nővért is meglátogattak: Maria Leogarda volt brassói főnővért, aki egy üzem könyvelőjeként dolgozott, Maria Aranka nővért, korábbi tanítónőt, Maria Viralda nővért, aki 58 éves korára teljesen lebénult, és teljes szegénységben élt gondozójával együtt. Mind a beteg nővérnek, mind pedig az őt ápoló nővérnek a legszükségesebb használati eszközöket szállították házhoz. Nehéz életkörülményeik ellenére a nővérek nem panaszkodtak, csendes alázattal viselték sorsukat. Ugyancsak meglátogatták Maria Elburga nővért, aki egy irodában tevékenykedett.

Maria Laurentina nővérnek is sikerült az anyaházba kijutnia néhány hétre. Maria Rigomera nővér fáradhatatlanul kereste a lehetőséget, hogy a romániai nővéreknek élelmiszert, mosószert, gyógyszereket és könyveket küldjön. 1967 júliusában egy pfalzi diákcsoport jóvoltából 10 tömött bőrönd adomány jutott el a romániai nővéreknek.

Maria Regalata nővér a hároméves börtönben tartózkodására szűkszavúan így emlékezett vissza: „A félelem és az elnyomás rosszabb, mint az éhezés vagy a hajléktalanság.” Maria

²⁰ *Ordenschronik*, Band VI., 538.

Gustavella nővér beszámolt a romániai nővérek vágyáról, hogy Mallersdorfba látogathassanak és arról, hogy Maria Chrysostoma volt provincia főnöknő titokban gondoskodott nővértársairól, amibe az is beletartozott, hogy ha csak a lehetőségek engedték, a nővértársak halálakor részt vett a temetésükön. Maria Nomitia nővér is nehezen élt 75 német márkának megfelelő havi nyugdíjából. Maria Theodosia, Maria Pongratia és Maria Salesia nővérek, mint kántorok, sekrestyések ténykedtek, gondoskodtak a szilágysomlyói ferencendi templom rendben tartásáról. Maria Nikoletta, Maria Konradilla és Maria Leona nővérek Marosvásárhelyen egy kórházban dolgoztak, keresetükből tartották fenn idős és beteg nővér testvéreiket.²¹

Mária Konradilla nővér beszámolt arról, hogy 20 évig egy nedves pincelakásban éltek, ezért a körülmények nagyon megviselték egészségüket. Maria Nikoletta nővér szerint volt alkalom, hogy 15 km-t gyalogolt azért, hogy szentmisén vehessen részt. Maria Isfrieda nővér 16 éven keresztül súlyosan betegeskedett. Maria Ágnes nővér egykor tehetséges tanítónő volt, aki teljesen egyedül él a szülői házban, és néhány magánórából tartotta fenn magát. Ugyanakkor örökös félelemben élt attól rettegetve, hogy az éjszaka idején ismét utána jön a titkos rendőrség. Ágya mellett állandóan ott volt az előkészített táská, benne a szükséges holmikkal arra az esetre, ha érte jönnének.²²

Nagyváradoon a nővérek egy házat vásároltak megtakarított pénzükből. Ott ápolták a 80 éves Maria Patrona nővért. A négy nővér egyetlen szobáskában kolostori életet élt. Hozzájuk hasonló háztulajdonos volt Maria Eterna nővér is, akire egy idős

²¹ *Unsere lieben Mitschwestern aus der Mallersdorfer Kongregation in Zivilrucht*, Handgeschriebenes Bericht von Schwester Maria Gustavella, Seite 1–15, den August-September 1967.

²² KONRADILLA Mária nővér *Szóbeli közlése nyomán*, [GERGELY Berta], született Zetelakán 1920-ban.

hölgy örökségként teljes házát ráíratta a lelkiismeretes gondozásért. Maria Giseline, Maria Rudiana, Maria Martha nővérek a nagyváradi kórház sebészetének gyakorlott és tapasztalt műtős nővérei voltak. Petrozsény területén elszórtan éltek Maria Verona, Maria Jeroma, Maria Markusa, Maria Bartholomea, Maria Erzsébet, Maria Ilona, Maria Erika és Maria Amantia, Maria Luzinda és Maria Gudila nővérek. Kolozsváron roppant szerény körülmények között lakott Maria Esther, Maria Casilia, Maria Bronislava, Maria Margit és Maria Christolinde, a korábbi zene-tanárnő, aki orgonaórákat adott.²³

1967-ben Románia területén 100 nővér élt civilként nyilván-tartva, akik szegénységben és állandó szükségben éltek mindennapjaikat. Közel 20 évvel a rend betiltása után is hűek maradtak Nardini szelleméhez, és továbbra sem vették ki belőlük a remény, hogy egyszer még a rend öltözékét magukon viselhetik, hogy eljön az idő, amikor meglátogathatják Mellersdorfot, és személyesen üdvözölhetik a Főtisztelendő Anyát.²⁴ Mi, az utókor emberei már tudjuk, hogy reményük nem volt hiábavaló.

Áttekintve az 1948–1989 közötti időszakban kifejtett tevékenységüket és akkori életüket, elmondhatjuk, hogy a nővérek nem tűntek el, csak szétszóródtak Erdélyben. Zárda nélkül, szerzetesi habitus nélkül, csendes, mindennapi hűségben megélt hivatással tovább éltek: erősítették a csüggedt lelkeket, imádkoztak, és ápolták a papi hivatásokat. Nagy ritkán sikerült útlevelet kapniuk, aminek köszönhetően ellátogattak Mellersdorfba, az anyaházba. Ott, megérezve az igazi közösségiség szellemét, megerősödtek hivatástudatukban, és ez erőt adott munkájuknak az

²³ *Ordenschronik*, Band VII., 9–12., *Unsere lieben Mitschwestern aus der Mellersdorfer Kongregation in Zivilracht*, Handgeschriebenes Bericht von Schwester Maria Gustavella, Seite 1–15, den August-September 1967.

²⁴ *Ordenschronik*, Band VII., 9.

itthoni mostoha körülmények közötti folytatásához.²⁵ Krisztus szeretete a legnehezebb időkben és a legnyomorúságosabb körülmények között sem tántorította el, hanem a felebarát szolgálata sűrgette őket. Életük legyen tanújele annak, hogy akiket Jézus miatt szánnak halálra, azokat a szó szoros értelmében földre téríteni sosem lehet igazán (vö. 2Kor 4,8–11).

²⁵ MARTON, *A mallersdorfi ferences nővérek szerepe az erdélyi katolikus identitás formálásában*, 124.



Márton Áron

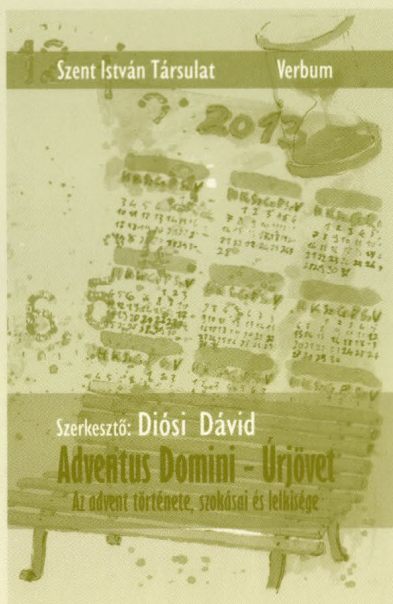
Nyolc boldogság

MENTOR KIADÓ

**Márton Áron:
Nyolc Boldogság**

(Márton Áron hagyatéka 9;
Sorozatszerkesztő Marton
József),

Mentor Kiadó,
Marosvásárhely 2013.



ADVENTUS DOMINI – ÚRJÖVET

Az advent története, szokásai és lelkisége

Szerkesztette: Diósi Dávid
SZIT-Verbum, Budapest–Kolozsvár
2013

Diósi Dávid szerkesztésében az adventet magyar nyelven egyedülálló módon bemutató kötet készült. Benne a liturgiátörténeti vonatkozások mellé népszokások, az egyhá-

zi gyakorlatban is meglevő paraliturgikus elemek ismertetése is bekerült, az adventi készületre vonatkozó gyakorlatias elemek, a lelkiséget bemutató írások, elmélkedések. Mindez a mai világban alkalmas eligazítás a karácsonyra való keresztény jellegű készület segítésére. Jakubinyi György érsek így ajánlja a kötet előszavában: „Örvendek, hogy megjelent ez a könyv: hézagpótló. Hiszem, hogy olvasói közelebb kerülnek a szűkebb és tágabb értelemben vett advent lelkiségéhez.”

A5, 254 oldal, puhakötés



BETHLEN GÁBOR
Alap

ISSN 1582 – 0661