

**Hatalmasabb, mint a tenger morajlása
Teológiai tanulmányok**

Szerkesztette: Kiss Endre

Hatalmasabb, mint a tenger morajlása

Teológiai tanulmányok

Szerkesztette: Kiss Endre



**Budapest-Kolozsvár
2024**



Studia Theologica Transsylvaniensia
Supplementum 2.



Sorozatszerkesztők: **Diósi Dávid** és **Bodor Attila**

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02>

Title: More Majestic than the Waves of the Sea
(Psalm 93:4): Theological Studies

Borítóterv: **Szőcs Zsolt**

Tördelés: **Várdai Éva**

Lektorálás és korrektúra: **Bodó Márta**

Készült a csíkszeredai **Alutus** nyomdában.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Hatalmasabb, mint a tenger morajlása : Teológiai tanulmányok /

Szerkesztette: Kiss Endre. - Budapest : Szent István Társulat ; Cluj-

Napoca : Verbum, 2024

ISBN 978-963-612-137-2

ISBN 978-606-064-038-7

I. Kiss, Endre (ed.)

2

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest

Veres Pálné u. 24.

E-mail: szit@stephanus.hu

Felelős kiadó: **Sarbak Gábor**

Felelős kiadóvezető: **Farkas Olivér**

VERBUM EGYESÜLET

400045 Kolozsvár,

A. Einstein u. 2/6-7.

www.verbumkiado.ro

Felelős kiadó: **Ferencz Antal**

Kiadói főszerkesztő: **Bodó Márta**

Tartalom

Előszó	7
--------------	---

BODOR ATTILA

„Olyanok voltunk, mint az álmodók” Az álom szimbolikája a 126. zsoltárban	9
--	---

ANDRÁS SZABOLCS

A szentszéki magyar nagykövetek jelentése az erdélyi kérdésről a két világháború között	33
--	----

ANDRÁS ISTVÁN

Fejtörést és szenvedést okozó változások. A ditrói hitvallásos iskola története 1920–1925 között, a Gyulafehérvári Érseki és Káptalani Levéltár iratai alapján ..	50
---	----

JONICA XÉNIA

„Látva a nagy nyomort és lehangoltságot, a háború okozta lelki sebeket a misszióktól vártam a lelkigondozás hatásos beindítását.” Ferences népmissziós vonatkozások az 1945–1947 közötti időszakban	67
---	----

MARTON JÓZSEF

Salati Ferenc plébános és Márton Áron püspök viszonya	80
---	----

BAKÓ LÁSZLÓ

A férfi és a nő közreműködésének antropológiai és ekkleziológiai dimenziói az egyházban	93
--	----

SZALAY MÁTYÁS

A barátság értelmezése Antoine de Saint-Exupéry

A kis herceg című művében.....107

DIÓSI DÁVID

Júdás alakja a passiójátékokban és

a szakrális népi hagyományban 128

KISS ENDRE

Csendről a zajongó világban – Csend, hallgatás, liturgia139

Abstracts 154

Előszó

Az istenkeresés a végtelenre nyitott és meghívott ember értelmének cselekedete. Tudatában kell lennünk, hogy csakis azért akarunk és merünk elindulni istenkeresésünk útjain, mert valaki már előbb elindult keresésünkre: Isten előbb kereste az embert. Ez az ember biztonsága és reménye. A teremtetéstől kezdve a megtestesülésen át egészen a megváltásig ennek a keresésnek lehetünk szemtanúi. A keresés azóta is tart. Mindkét oldalról. Mert az, aki hatalmasabb, mint sok víznek zúgása vagy mint a tenger morajlása (Zsolt 93,4), közel lépett az emberhez. Nem úgy kell értenünk, hogy Isten minden általunk hallható zajnál hangosabb. Ő a csendből lép közénk. Isten csendje azonban mindennél hangosabb, hatalmasabb. Áttöri a csend falát és Jézus Krisztusban közel lép hozzánk. A második isteni személy szétszakítja Isten nagy „színpadának” függönyét és megengedi, hogy a teremtmény belepillantson a Szentháromság megfoghatatlan és kikutathatatlan belső életének mélységébe. Ha valaki közel mer lépni Isten színpadához és egyszer úgy igazán belepillant egyetlen rövid részletébe is, megcsodálhatja Isten csendjének felcsendülését. Bár a természet erői lenyűgözőek és félelmetesek, Isten nincs benne. Megérthetjük, hogy Isten nem a nagy és erős szélvészben, amely hegyeket forgat fel és sziklákat zúz össze, nem a földrengésben, nem a tűzben és nem is a tenger morajlásában fedezhető fel. Isten az enyhe szellőben érkezik. Amikor Isten megérinti arcunkat az enyhe szellő susogásával, arra késztet, hogy takarjuk el arcunkat és lépünk a világ elé (vö. 1. Kir 19, 11-13; Zsolt 93,4). E tanulmánykötet ebből az isteni érintésből született.

A szerkesztő



„Olyanok voltunk, mint az álmodók”

Az álom szimbolikája a 126. zsoltárban

BODOR ATTILA

Mathias Corvinus Collegium, vendégoktató (HU)
bodor.attila@mcc.hu

A 126 (125). zsoltár első versének a fordítása és értelmezése nemcsak az ókori fordítók számára okozott nehézséget, hanem a kortárs szentíráse értelmezésben is vita tárgyát képezi.¹ A nehézséget nemcsak az egyes terminusok fordítása okozza, hanem a 126,1a és a vele párhuzamos v. 4a nyelvtani szerkezete is. A Zsolt 126,1a.4a úgy tűnik, hogy a fogság végét és az azt követő változást, azaz YHWH visszatérését és Sion/Jeruzsálem megújulást írja le, amelyet a v. 1b egy különös hasonlattal egészít ki: *hāyî nû k'ḥōlmîm* – „(olyanok) voltunk, mint (az) álmodók”.² Ez a hasonlat, amelyet a kritikai

-
- 1 A 126. zsoltár a Septuagintában, a Vetus Latinában és a Vulgatában 125. zsoltárként szerepel. Jelen tanulmányban erre és más zsoltárookra vonatkozóan is a Héber Biblia zsoltárszámozását követem.
 - 2 Amennyiben másképp nem jelzem, a bibliai szövegek fordításai sajátok, amelyek a lehető legpontosabban próbálják tükrözni az eredeti szöveget. Ahol ez nem releváns, a Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliájának (RÚF) a szövegét használom.

bibliakutatásban többféleképpen is értelmeztek, több kérdést is felvet. Miért hasonlítja a zsoltáros az álmodozókhoz Izraelt? Az álmodozás a fogságból visszatértek magatartásának a jellemzője vagy pedig az esemény maga hasonlít az álomhoz? Ezen a különleges történelmi fordulóponton mi köze az álomnak YHWH visszatéréséhez és a megújuláshoz? A következőkben ezekre a kérdésekre próbálok választ találni, megvizsgálva a Zsolt 126,1 mélyebb jelentéstartalmát és összefüggéseit, valamint a versben található álomhasonlat szerepét. A felvázolt kérdéskört három lépésben fogom megvilágítani: 1) először a vizsgált zsoltárvers kontextusát, magát a 126. zsoltárt, különös tekintettel a vv. 1-4-et veszem görcső alá; 2) ezután a *hāyî nû kēhōlmîm* fordítási lehetőségeit járom körül; 3) végül pedig ezek alapján a Zsolt 126,1 lehetséges értelmezéseit mutatom be.

A Zsolt 126,1 irodalmi kontextusa

A *kēhōlmîm* fordításának és értelmezésének vizsgálata előtt lássuk magát a 126. zsoltárt, amelyben a vizsgált kép található. A zsoltár szövegét saját fordításban közlöm, kiemelve az egyes szerkezeti részeket és a közöttük lévő kapcsolatot.³ A terminusok közötti összefüggéseket különböző aláhúzásokkal, illetve kiemelésekkel jelölöm.

Zarándokének.

- I. A a ^{1a} Visszatérésekor YHWH-nak Sion visszatérésére (való tekintettel);
 b ^{1b} **(Olyanok) voltunk, mint (az) álmodók.**
 I. B ^{2a} AKKOR megtelik
 a nevetéssel a szánk,

³ A zsoltár szövegét kólonokra bontva közlöm, a zsoltárverseket pedig a kólonok számának megfelelően betűjellel egészítettem ki, megkönnyítve ezáltal az egyes versrészekre való hivatkozást. A zsoltár címét, „Zarándokének”, azonban nem jelöltem külön betűjellel, mivel ez nem kapcsolódik szorosan a zsoltár szövegéhez. A zsoltárrészek közötti kapcsolatot a zsoltár szövege előtti A-A' és B-B', valamint a-a' és b-b' jelzik.

- a' ^{2b}és nyelvünk ujjongással.
- I. B' ^{2c}AKKOR (ezt) mondják a nemzetek között:
- b ^{2d}„Nagy dolgokat tett YHWH ezekkel!”
- b' ^{3a}„Nagy dolgokat tett YHWH velünk!”
- I. A' ^{3b}**Örvendezők voltunk.**
- II. A a ^{4a}Térj vissza, YHWH, visszatérésünkre (való tekintettel),
- b ^{4b}**mint a patakok a Negev-ben.**
- II. B a ^{5b}Akik vetnek sírva,
- b ^{5b}ujjongva aratnak.
- a' ^{6a}Ide-oda megy sírva
- ^{6b}a vetőmagos zsákot emelő,
- b' ^{6c}ide-oda jár ujjongva
- ^{6d}a kéréit vivő.

A legnagyobb problémát a zsoltár szövege kapcsán a vv. 1a és 4a fordítása okozza. A héber *bēšûb yhwh 'et-šîbat šîyyôn* (1a) és *šûbâ yhwh 'et-šēbûtēnû/šēbîtēnû* (4a) hasonló módon épül fel: YHWH a mondat alanya, amelyhez a *šwb* („visszatérni”) ige állítmányként kapcsolódik. Ehhez mindkét mondatban egy *'et*-tel bevezetett főnév kapcsolódik, amelyet a mondatban tárgyként kezelnek a fordítások, így a *šwb* ige qal alakját hifil jelentéssel ruházzák fel és „visszahozni”, „megfordítani” vagy „helyreállítani” szavakkal fordítanak.⁴ Az ige tárgya pedig a Codex Leningradensis-ben szereplő *šîbat*, vagy az egyéb héber kéziratokban (pl. 4Q87) és v. 4-ben is megjelenő hasonló formájú *šēbût* (Ketib) / *šēbît* (Qere) adja. Ezeket a hasonló formájú főneveket két ígére is visszavezethetjük, amelyek alapján meghatározhatjuk a jelentésüket: a *šîbat*-ot általában a *šbh* („foglyul ejteni/fogságba vinni”)

4 Lásd pl. KNB: „Mikor az Úr megfordította Sion fogságának sorsát” (v. 1a) / „Fordíts fogságunkon, Uram” (v. 4a); SZIT: „Amikor az Úr hazavezette Sion foglyait” (v. 1a) / „Fordítsd meg hát, Urunk, sorsunkat” (v. 4a); Károli Gáspár revideált fordítása (KG): „Mikor visszahozta az Úr Sionnak foglyait” (v. 1a) / „Hozd vissza, Uram, a mi foglyainkat” (v. 4a). A más nyelvű fordítások is hasonló módon járnak el, lásd pl. New Revised Standard Version (NRSV): „When the Lord restored the fortunes of Zion / brought back those who returned to Zion” (v. 1a) / „Restore our fortunes, O Lord” (v. 4a).

igéhez kötik, ami alapján a főnév a „fogság” szóval adható vissza;⁵ ezzel szemben a *šēbūt* (Ketib) / *šēbīt* (Qere) szavak a *šwb* (intranszítív jelentéssel: „viszatérni”; tranzitív jelentéssel: „megfordítani”) igeire vezethetők vissza, amelyeket a *šwb* ige tranzitív jelentéstartalma alapján általában „sorssal” fordítanak.⁶ Ennek eredményeképp a következő fordításokat kaphatjuk: „Amikor megfordította YHWH Sion fogságát” (v. 1a) / „fordítsd meg, YHWH, fogságunkat” (v. 4a), illetve „Amikor megfordította YHWH Sion sorsát” (v. 1a) / „fordítsd meg, YHWH, sorsunkat” (v. 4a). Azonban, mivel a *šibat* szó hapax legomenon a Héber Bibliában és a v. 1a és v. 4a pontos hasonlóságot mutat egymással, az exegeták többsége a *šibat*-ot másolási hibának tekinti és a *šēbūt* (Ketib) / *šēbīt* (Qere) formákat favorizálja a v. 1-ben is.⁷

Ez az észrevétel igen valószínűnek tűnik, a *šwb* tranzitív jelentése qal alakban és az ebből levezetett jelentéstartalom a *šēbūt* (Ketib) / *šēbīt* (Qere) főnevekre vonatkozóan viszont igen kérdéses.⁸ Az ilyen és ehhez hasonló fordítások azonban nem veszik figyelembe, hogy a *šwb* ige qal jelentése „visszajönni/viszatérni”, és így nagy valószínűség szerint a vv. 1a és 4a YHWH visszatérésére utalnak, amint ezt a fenti saját fordítás is jelzi. Ennek a fordítási javaslatnak az egyetlen nehézsége az *’et* prepozíció, amely általában *nota accusativi*-ként, azaz tárgyrágként jelenik meg a mondatokban. Ez a nehézség viszont könnyen elhárítható, mivel az *’et* nemcsak egy tárgy bevezetésére szolgálhat.

- (1) Egyrészt meghatározhatja és pontosíthatja azt is, hogy mire „korlátozódik” az ige cselekménye (*accusative of limitation*);⁹

5 Így járt el a Septuaginta fordítója is: τὴν αἰχμαλωσίαν Σιών („Sion fogságát”).

6 Lásd pl. Limburg: Psalms, 435: „When the Lord restored the fortunes of Zion” (v. 1a) / „Restore our fortunes, O Lord” (v. 4a); Ravasi: Il libro dei Salmi III, 575: „Quando Jahweh restaurò le sorti di Sion” (v. 1a) / „Restauro, Jahweh, le nostre sorti” (v. 4a); Kraus: Psalmen II, 853: „Als Jahweh wandte Zions Geschick” (v. 1a) / „Wende, Jahweh, unser Geschick” (v. 4a).

7 Kraus: Psalmen II, 853, szerint nemcsak a Zsolt 126,4 támasztja alá a *šēbūt* (Ketib) / *šēbīt* (Qere) formákat, hanem a Zsolt 85,5 is. Ugyanígy Seybold: Die Psalmen, 485.

8 A *šwb* ige használatához és teológiai jelentőségéhez lásd Graupner – Fabry: שׁוּב *šûb*; Soggin: שׁוּב *šûb* zurückkehren.

9 Vö. Joüon – Muraoka: Grammer of Biblical Hebrew, §126g.

- (2) továbbá az *’et* mozgást kifejező igék után, mint a *šwb*, bevezetheti azt a helyet is, amelyre a mozgás irányul (accusativus loci);¹⁰
- (3) végül, mivel az *’et*-et követő *š^ebūt/š^ebīt* a *šwb* igéből származik a vv. 1a-ban és 4a-ban található *’et*-tel bevezetett *šwb*-ból képzett főneveket az ige belső vagy abszolút objektumának is tekinthetjük, amelyet a héber nyelvtenban *schema etymologicum*-nak vagy *figura etymologica*-nak nevezünk, amely révén mintegy újabb nyomatékokat kap az ige által leírt cselekmény.¹¹

Az *’et* alternatív interpretálási lehetőségei közül számomra az első tűnik a legkielégítőbbnek. Ugyan igaz, hogy a v. 1a-ban megjelenik Sion mint helyszín, azonban ez nem a visszatérés célja, hanem egy birtokos szerkezet része, illetve a v. 4a-ban egyáltalán nem található helyre való utalás. A *schema etymologicum* vagy *figura etymologica* magyarázata pedig azért nem tűnik valószínűnek, mivel a *š^ebūt/š^ebīt* nem egyszerűen nyomatékosítja a *šwb* ige jelentését, hanem egy más főnévvel (l. v. 1a) vagy névmással (l. v. 4a) van összekötve.

Fontos megjegyezni továbbá, hogy a *š^ebūt/š^ebīt* nemcsak itt a 126. zsoltárban, hanem sok más helyen is együtt jelenik meg a *šwb* igével és az *’et* prepozícióval együtt.¹² A *šwb* + *’et š^ebūt/š^ebīt* konstrukció alanya minden esetben YHWH; a kontextus alapján pedig világos, hogy valamilyen pozitív cselekedetéről van szó. Véleményem szerint azonban ez a cselekedet sokkal mélyebb teológiai tartalommal bír, mint valaki(k) „sorsának a helyreállítása / jóra fordítása”, mint ahogy ezt az általunk ismert fordítások sugallják. Amint az a *šwb* ige qal alakja jelzi, YHWH nem helyreállít valamit, ami tönkrement, hanem „visszatér” valahová. A Héber Bibliában a nép pusztulásának, valamint a fogságnak a kezdetét YHWH elfordulása és

10 Vö. Gesenius: Hebräische Grammatik, §118d.

11 Vö. Gesenius: Hebräische Grammatik, §117p. Ezt a fordítási opciót több lingvisztikai érveléssel is alátámasztja Willi-Plein: ŠWB ŠBWT. Ezt a fordítási javaslatot Hossfeld – Zenger: Psalms III, 375, is átvesszik. Ezzel Zenger megváltoztatja a korábban általa is képviselt nézetet, miszerint a vv. 1a és 4a a *restitutio in integrum* gondolatát közvetíti. Vö. Zenger: Psalmen Auslegungen I, 146: „Wenn JHWH den Zion wiederherstellt” (v. 1a) / „Stelle du, JHWH, uns wieder her” (v. 4a).

12 Lásd pl. MTörv 30,3; Jer 29,14; 30,3; 31,23; 32,44; 33,7.11.26; 49,6.39; Ez 16,53; 29,14; 39,25; Ám 9,14.

távozása jelzi.¹³ Ez általában reakció a nép elfordulására és hűtlenségére: YHWH azért fordul el népétől, mert a nép is elfordul tőle és a bálványok felé fordulva más isteneket követ.¹⁴ Azonban YHWH és a nép nemcsak elfordulni tudnak egymástól, hanem visszatérni is. Ha a nép visszatér YHWH-hoz, YHWH is visszatér a néphez. Amint azt MTörv 30,2–3 sugallja a *šwb* + *’et šēbūt/šēbīt* konstrukció valószínűleg ezt a dinamikát juttatja kifejezésre: *wēšaḇtā ‘aq-yhwh ’lōhekā* („és [ha] visszatérsz YHWH-hoz, a te Istenedhez”) → *wēšob yhwh ’lōhekā ’et-šēbūtēkā* („és visszatér YHWH, a te Istened, visszatérésedre [való tekintettel]”). Ezek a megfontolások magyarázzák tehát a Zsolt 126,1.4 fenti fordítását, rámutatva YHWH cselekedetének és az imádkozó gyülekezet kérésének a lényegére: a v. 1 mintegy a zsoltár címeként összefoglalja a szöveg tartalmát – Isten, aki egykor elfordult a néptől, mivel a nép más istenek felé fordult, most visszatér Sionhoz, azaz Jeruzsálem gyülekezetéhez, amely újból visszatért hozzá; a v. 4 pedig, amely a zsoltár középpontját jelzi, megfogalmazza Sion gyülekezetének a kívánságát – YHWH, aki elhagyta hűtlenségük miatt őket, térjen vissza, látva a változást, vagyis a visszatérést hozzá. Ezeket az árnyalatnyi fordítási szempontokat azért fontos szem előtt tartani, mivel ebben a kontextusban helyeződik el a *hāyî nû kēḥōlmîm* a v. 1b-ben, meghatározva azt a hermeneutikai keretet, amelyben értelmet nyer az álomhasonlat.

A v. 1 és 4 fordítása mellett a 126. zsoltár kapcsán a másik legnagyobb nehézség a szöveg szerkezete. Attól függően ugyanis, hogy miként értékeljük a zsoltár szintaktikai és stilisztikai jellegzetességeit, különböző tagolási lehetőségek mutatkoznak:

- (1) Vv. 1–3 + v. 4 + vv. 5–6. Ez a hármas felosztás arra épül, hogy a v. 4 kitűnik a zsoltár szövegéből mint közvetlenül YHWH-hoz intézett kérés. Azok, akik e szerkezet mellett érvelnek, három

13 Lásd pl. Ezekiel könyvének 10–11. fejezetét, amely részletesen leírja YHWH dicsőségének távozását a Templomból Jeruzsálem pusztulása előtt.

14 Vö. MTörv 30,17–18: „De ha elfordul a szíved, és nem engedelmeskedsz, hanem eltántorodsz, más isteneket imádsz és azokat tisztelek, kijelentem nektek már most, hogy menthetetlenül elvesztek. Nem éltek hosszú ideig azon a földön, ahova most átkeltek a Jordánon, hogy bemenjetelek oda, és birtokba vegyétek” (RÚF).

különböző idősíkot különböztetnek meg: a vv. 1-3-at múltbeli visszatekintésként értékelik; a v. 4 mint a zsoltár központja, a nép jelenben megfogalmazott kérését tartalmazza; a vv. 5-6 pedig a jövőbe vetett reménybeli előretekintést írja le, még inkább kifejezésre juttatva azt a bizalmat, amellyel az imádkozó gyülekezet YHWH felé fordul.¹⁵ A hármas tagolást figyelembe véve a zsoltár *Sitz im Leben*-je többféleképpen is rekonstruálható. Anderson a zsoltár keletkezését liturgikus környezetbe helyezi, amely során YHWH szabadító erejére való visszatekintés után (vv. 1-3) a nép újból YHWH-hoz fordult (v. 4), amelyre egy pap vagy egy kultuszban tevékenykedő próféta válaszolt (vv. 5-6).¹⁶ Ezzel szemben például Kraus és Westermann a zsoltár történelem-teológiai szempontjait hangsúlyozza, amelyek arra utalnak, hogy a szöveg a fogság utáni kontextusba illeszkedik, amikor a nép már megtapasztalta Isten szabadító erejét (vv. 1-3), azonban a Deutero-Izajásban sugallt nagy parúzia érkezésének a késlekedése miatt újból YHWH-hoz fordul, hogy a jelenben beteljesítse szabadító művét (v. 4), biztonságot adva ezáltal a jövőre nézve (vv. 5-6).¹⁷

- (2) Vv. 1-2 + v. 3 + v. 4 + vv. 5-6. Ez a fajta szerkezeti felosztás, amelyet Weiser képvisel, csupán abban különbözik az előbbtől, hogy v. 3 külön egységként jelenik meg. Weiser a v. 3 különálló szerepét a szöveg középpontjában álló gondolattal magyarázza. Véleménye szerint míg a vv. 1-2 a gyermeki öröm és remény kifejeződése, ami a zsoltáros és a nép lelkiállapotát jeleníti meg, addig a v. 3

15 Ezt a szerkezeti felosztást javasolja pl. Anderson: *The Book of Psalms* 2, 863-864; Kraus: *Psalmen II*, 854.

16 Anderson: *The Book of Psalms* 2, 863-864. Andersonhoz hasonlóan Eaton, *Psalms*, 285, és Weiser: *Die Psalmen II*, 526, is a zsoltár keletkezését valamelyik mezőgazdasági ünnephez kapcsolja. Beyerlin: „Wir sind wie Träumende”, 40, ezzel a rekonstrukcióval kapcsolatban jogosan kifogásolja, hogy a zsoltár végén található mezőgazdasági képek kevés megalapozott indokot szolgáltatnak arra vonatkozóan, hogy a Zsolt 126 *Sitz im Leben*-jét a kultusz világába helyezzük el.

17 Kraus: *Psalmen II*, 855-856; Westermann: *Ausgewählte Psalmen*, 43.

egy dicshimnusz, amely véleménye szerint ugyancsak a kultikus környezetbe illeszkedik.¹⁸

- (3) Vv. 1-4 + vv. 5-6. Ez a szerkezeti felosztás a zsoltárban megfigyelhető tematikai váltáson alapul: míg az első négy vers YHWH-nak Izrael történelmében végbevitt cselekedeteire fókuszál, addig vv. 5-6 egy, a mindennapi életből vett mezőgazdasági képre épül. A tematikai különbségen kívül ez a fajta kettős felosztás a v. 1 és a v. 4 közötti inklúzióra épül, amelyet a fordítás kapcsán már bemutatam. Továbbá a vv. 1-4 és 5-6 közötti különbséget az is erősíti, hogy az első részben a „mi” dominál, a második részben pedig személytelen partícípium szerkezeteket találunk.¹⁹ Ezeket a szempontokat figyelembe véve Gerstenberger a zsoltár keletkezési kontextusát a következőképpen rekonstruálhatja: az első rész (vv. 1-4) a Babilóniából hazatért közösség hálaadó imája, akik továbbra is bizalommal fordulnak YHWH-hoz; a második rész (vv. 5-6) pedig egy, a népi bölcsesség kontextusában keletkezett ének, amelyet a fogságból visszatértek az előző hálaimához kapcsolnak, szemléltetve a szabadság konkrét megvalósulását a hétköznapi életben.²⁰
- (4) Vv. 1-3 + vv. 4-6. Az előbb bemutatott szerkezet mellett egy másik kettős felosztás is lehetséges, azzal a különbséggel, hogy a v. 4-et a zsoltár második részéhez csatoljuk az első helyett. Hossfeld és Zenger több érvet is felsorol e szerkezet mellett.²¹ Többek között a vv. 1-3 művészi megkomponáltságát, ahol a kezdő és a záró vers vége tökéletes inklúziót alkot: *hāyî nû* + partícípium („voltunk, mint álmódók” / „voltunk örvendezők”). A vv. 1-3 kompozíciójának az

18 Weiser: Die Psalmen II, 524.

19 Ennek a struktúrának az úttörő képviselője Magne: Répétitions, 191. Az általa javasolt vv. 1-4 és vv. 5-6 struktúrát az egyes szavak ismétlésére alapozta, amelyet részletes táblázatban szemléltetett. Az általa felvázolt szerkezetben a vv. 1 és 4 között egy további belső inklúziót is körvonala, azonban egyes tematikai egyezéseket figyelmen kívül hagy. Vö. Allen: Psalms 101-150, 173-174.

20 Gerstenberger: Psalms, 341-343.

21 Hossfeld – Zenger: Psalms III, 374-375. A tematikai és lexikális egyezéseket figyelembe véve. Ravasi: Il libro dei Salmi III, 579-580, ugyancsak a két strófás felosztást támogatja.

egységét erősíti a v. 2 tökéletes szerkezete is, amely, amint a fenti fordítás is tükrözi, két tökéletesen megalkotott mondatból tevődik össze, amelyek külön-külön is szerkezetileg összefüggésben állnak egymással. Habár a vv. 4–6 nem mutat ilyen kifinomult szerkezeti felépítést, ezek a versek is egységet képeznek. Ezt az egységet elsősorban a tematika határozza meg, ugyanis annak ellenére, hogy a v. 1a és a v. 4a ugyanazt a terminológiát használja és inklúziót alkot, a v. 4-gyel megváltozik a zsoltár iránya: míg a vv. 1–3-ban YHWH műve van a központban, a vv. 4–6-ban az imádkozó gyülekezet vágyai és gondjai kerülnek az előtérbe, ahol a v. 4 egy általános kérést fogalmaz meg, amelyet a vv. 5–6 konkretizál, kifejtve YHWH visszatérésének a pozitív következményeit. Seybold ugyancsak ezt a kettős szerkezeti felosztást (vv. 1–3 és vv. 4–6) támogatja, kiemelve, hogy a vers ritmikája is ebbe az irányba mutat: az első strófa (vv. 1–3) négy hosszú sort tartalmaz, amelyek mindegyikében 4+2 szó található, míg a második strófa (vv. 4–6) ugyancsak négy sort tartalmaz, amelyek 3(2)+2(3) szót tartalmaznak.²² Limburg a vv. 1–3 + vv. 4–6 szerkezet mellett a kettős szemléletmódot is megemlíti:²³ míg vv. 1–3 beteljesedett örömet vizionálja, vv. 4–6 reménnyel tekint a jövő felé a jelen aggodalmai közepette. Ezzel a Zsolt 126 nagyszerűen szemlélteti, hogy a bibliai gondolkodásban hogyan kapcsolódik össze a múlt emlékezete és bizonyossága a jövő reményével.

Az itt felvázolt szerkezeti opciók közül véleményem szerint az utolsót támasztja alá a legtöbb érv és ez tükrözi leginkább a zsoltár felépítésének a sajátosságait. Mindazonáltal a szöveg pontosabb megértéséhez szükséges még néhány kiegészítést tenni: 1) habár a zsoltár jól elkülöníthető két részre (vv. 1–3 és vv. 4–6), a tény, hogy más felosztási lehetőségek is szóba jöhetnek, arra utal, hogy a szöveg különböző részei több ponton is kapcsolódnak egymáshoz. Ezért egy homogén szövegegységről beszélhetünk, amely egyazon gondolat köré épül: YHWH visszatérésének a következménye az öröm és az ujjongás. Megfigyelhető ugyanis, hogy az egész zsoltárt átszövi a

²² Seybold: *Die Psalmen*, 486.

²³ Limburg: *Psalms*, 436–437.

rinnâ („ujjongás”) témája (vv. 2. 5. 6). 2) Mivel a zsoltár az ún. zárándok énekek csoportjához tartozik (Zsolt 120–134), a zsoltár címeként a szöveg kánoni formájában *šîr hamma‘alôt* szerepel. Ezek a címek azonban, mint köztudott, a Zsoltárok összeállításának az utolsó szakaszát fémjelzik, és nem képezték részét az eredeti szövegeknek. Ilyen szempontból a v. 1a, még ha kapcsolódik is a v. 4a-hoz, kiemelkedik a zsoltár egészéből, és mintegy címként funkcionál. Erre utalhat a v. 1a-t bevezető inf. constr. szerkezet is, amelyet szó szerint a következőképp fordíthatunk: „visszatérésekor YHWH-nak Sion visszatérésére (való tekintettel)”. Amennyiben a v. 1a-t címként kezeljük, könnyen magyarázható, hogy a v. 4a-ban miért fordul a zsoltáros ismét YHWH-hoz, és kéri a visszatérését, ha már a v. 1a-ban ez beteljesült. Azonban ha a v. 1a-t címként kezeljük, amint ezt a fenti fordításban a kiemeléssel is próbáltam jelezni, nem szükséges semmilyen szofisztikált magyarázat a v. 1a és v. 4a közötti feszültség feloldására. Ennek fényében a zsoltár kompozíciója a következőképpen írható le: cím (v. 1a) + I. rész kiasztikus szerkesztéssel (A – „voltunk, mint álmodók” [v. 1b], B – öröm leírása 1 [v. 2a–b], B’ – öröm leírása 2 [v. 2c–3a], A’ – „voltunk örvendezők” [v. 3b]) + II. rész két felvonásban (A – a zsoltár címére épülő kérés [v. 4], B – a kérés meghallgatásának várt következménye [vv. 5–6]). 3) Az imént felvázolt kompozícióból kitűnik, hogy a zsoltár központi eleme az imádkozó nép kérése a v. 4-ben, amelyet az általunk I. és II. résznek fémjelzett szövegben az öröm motívuma ötvöz. Ilyen szempontból a zsoltár felépítése a következőképpen is körvonalazható: cím (v. 1a) + az I. rész ujjongásmotívuma (vv. 1b–3) + központ (v. 4) + a II. rész ujjongásmotívuma (vv. 5–6).

A fenti megfontolások fényében megállapíthatjuk, hogy a *hāyî nû kēhōlmîm* a 126. zsoltárban több szempontból is meghatározó szerepet tölt be. Egyrészt ez a mondat egészíti ki a zsoltár címeként funkcionáló v. 1a-t, és így az álommotívum YHWH visszatérésének az elsődleges szemléltető eszközévé válik. Másrészt mivel a zsoltár első részének ujjongásmotívuma körül a v. 1b és a v. 3b inklúziót alkot, az „álmodók” és az „örvendezők” a vizsgált szövegben szinonimaként jelennek meg. Úgy is fogalmazhatunk tehát, hogy az „(olyanok) voltunk, mint (az) álmodók” és az „örvendezők voltunk” felcserélhetők

egymással és annak leírására szolgál, hogy bemutassa az istenség Sionba való visszatérésének a következményét. Végül, mivel a v. 1 és a v. 4 is szoros kapcsolatban áll egymással, ahol nemcsak a v. 1a és a v. 4a kapcsolódik össze a *šwb yhwh* révén, hanem a v. 1b és a v. 4b is. Mindkét mondat ugyanis egy hasonlatot tartalmaz, amely YHWH visszatéréséhez kapcsolódik. Így az álommotívum egy természeteti képpel is szoros összefüggésbe kerül, érzékeltetve, hogy a v. 1b-ben bemutatott álmodozás ahhoz a folyamathoz hasonlít, mint a sivatagos déli országrészben a patakok megáradása, amelynek következményeként minden megtelik élettel és örömmel.

A Zsolt 126,1b fordítási lehetőségei

Ha összehasonlítjuk a különböző bibliafordításokat, arra lehetünk figyelmesek, hogy nemcsak a Zsolt 126,1a.4a fordítása tér el egymástól, hanem a v. 1b-jé is. Bár nem találkozunk akkora különbségekkel, mint a vv. 1a és 4a esetén, mivel a *hāyî nû k^hōlmî m* sem lexikográfiai, sem nyelvtani szempontból nem okoz különösebb nehézséget (szó szerinti fordítása: „voltunk, mint álmodók/mint akik álmodnak”), az egyes bibliakiadások a fordítás révén valamelyest újraértelmezik a szöveget. A magyar fordítások sok más modern fordításhoz hasonlóan azt sugallják, mintha az álom képe a csodálkozás és az ámulat kifejezőeszköze lenne. A Káldi-Neovulgáta (KNB) és a Szent István Társulat (SZIT) bibliafordítása is például ezt az értelmezést sugallja: „olyan volt, mintha álmodnánk” (KNB); „úgy tűnt, hogy álmodtuk az egészet” (SZIT). Mint láthatjuk, mindkét esetben a fordítások az álmodás tényét, az ígét hangsúlyozzák, nem pedig az „álmodókat”, akik az eredeti héber hasonlatban megjelennek (vö. part. act. *hōlmî m*).²⁴

Az említett magyar fordításokhoz hasonlóan már a korai ókori fordítások is újraértelmezik a héber eredetit, és az álom képét többször más képekkel helyettesítik, sajátos jelentéstartalmat adva

24 A protestáns magyar fordítások ezzel szemben megpróbálják a héber eredeti participium alakját visszaadni, hasonlóan az általam közölt fordításhoz: „olyanok voltunk, mint az álmodók” (vö. pl. KG).

ezáltal a zsoltár szövegének. A Septuaginta, a Vetus Latina és Vulgata egyes korai kéziratai a vigasztalás érzését asszociálja a v. 1b-hez: ἐγενήθημεν ὡς παρακεκλημένοι / *facti sumus sicut consolati* („olyanok voltunk/lettünk, mint a megvigasztaltak”). A Zsoltárok könyvének arám fordítója ezzel szemben gyógyulásként írja le a Sionba való visszatérés mozzanatát: *hwyn' hyk mr'y' d'ytsyyn* („olyanok voltunk, mint a betegek, akik meg lettek gyógyítva”). A szír Pesitta fordítás is új jelentéssel ruházza fel a kérdéses verset, és a v. 3b-re alapozva az öröm állapotával kapcsolja össze az eseményeket: *hwyn' ykh hnwn dhdyn* („olyanok voltunk, mint azok, akik örülnek”). Végül a Vulgata ugyan megőrzi az álom képét a Zsolt 126,1 fordításánál, viszont a héber „mint” (*kē*) szócskát „mintha”-val (*quasi*) adja vissza, ami a katolikus magyar fordításokban is megjelenő értelmezést társítja a szöveghez, vagyis a csodálkozás, az ámulat állapotát idézi: *facti sumus quasi somniantes* („olyanok lettünk/voltunk, mintha álmodnánk”).²⁵

Ezek az egymástól lényegesen eltérő ókori és modern fordítások tehát világosan jelzik, hogy az első olvasásra talán egyértelműnek tűnő *hāyī nū k'ḥōlmī m* jelentése és értelme nem is annyira világos. Az ókori fordításokban megjelenő fordítási különbségek pedig a modern kritikai exegézisben is megjelennek. Néhány exegéta ugyanis a maszoréta szövegtől eltérő változatot feltételez, magyarázva ezzel az ókori fordítások variánsait.

(1) Strugnell például arra hívja fel a figyelmet, hogy a *ḥlm* arámul „egészségesnek lenni” / „erősnek lenni” jelentéssel is társul, ami magyarázza a targumkéziratokban fellelhető fordítást és a Zsolt 126,1b gyógyulásra vonatkozó értelmezését.²⁶ Amint Strugnell rámutat, ez a fajta értelmezés nemcsak az arám szövegkörnyezetben lehetséges, hanem a héberben is, amit az egyik Holt-tengeri tekercs, a 11QP^a is alátámaszt, ahol a *hyynw kḥlwmym* (vö. col.

25 A korábbi Vulgata kiadások viszont még a *facti sumus sicut consolati* („olyanok voltunk/lettünk, mint a megvigasztaltak”) fordítást hozzák. Az egyházatyák többsége, pl. Ágoston is erre a latin fordításra alapozza a szövegmagyarázatát. Vö. Augustinus: *Ennarationes in psalmos* 119–133, 168: *Et facti sumus inquit sicut consolati, id est gravis sumus tamquam consolationem accipientes. Consolatio non est nisi miserorum, consolatio non est nisi gementium, lugentium.*

26 Strugnell: *A Note on Ps 126,1.*

IV, 10) „mint a megerősödöttek/egészségesek” is értelmezhető. Ezt az olvasatot Jób 39,4 is alátámasztja, ahol a *yaḥlmû* (a *ḥlm* tőből) a fiatal állatok megerősödésére utal, nem pedig az álomlátásra. Elképzelhető tehát, hogy az eredeti mássalhangzós héber szövegben a *kḥlmym* nem az „álmodni” particípiumát jelölte (*kḥōlmîm*), amint a későbbi maszoréták és rabbik (l. pl. Babiloni Talmud, Taanit 23a) értelmezték, hanem a *ḥlm* ige alternatív jelentését foglalta magában, amint a 11QPs^a IV, 10 mássalhangzós szövege, Jób 39,4 és az arám Zsoltár-Targum sugallja. Ezzel az értelmezéssel kapcsolatban fontos kiemelni, hogy az itt felvázolt fordítási lehetőség túllépett a tudományos exegézis keretén, hiszen a New English Bible (NEB) a *hāyî nû kḥōlmîm*-ot a *like men who had found new health* („mint az emberek, akik új egészségre leltek”) mondattal adja vissza.

- (2) Loretz ugyancsak hasonló eredményre jut, azonban nem a Targum-fordítás vagy a 11QPs^a alapján, hanem az ugariti szövegeket figyelembe véve. A Zsolt 126 *Sitz im Leben*-jét az újévi ünnepségek kontextusába helyezi, a v. 1b hasonlatát pedig a „megerősödés” gondolatával kapcsolja össze, amely az új év ünneplésének a keretébe jobban illik, mint az álomhasonlat. Ezért a Zsolt 126,1b-ben megjelenő *kḥlmym* mássalhangzókat a *wie Kräftige* („mint erősek”) hasonlattal adja vissza.²⁷
- (3) Az előző fordítási javaslatoktól eltérően Dahood nem valamelyik ókori fordítás feltételezett *Vorlage*-jából vagy a *ḥlm* lehetséges jelentéseiből indul ki, hanem a v. 1b és v. 4b közötti kapcsolatból. Véleménye szerint a v. 1b-ben található álomhasonlat nem illeszkedik a v. 4b-ben található természeti hasonlathoz („mint a patakok a Negev-ben”), ezért a v. 1b-ben is a *hāyî nû kḥōlmîm* helyett egy, a v. 4b-vel szorosabb kapcsolatban lévő verziót javasol. Dahood szerint az eredeti héber mássalhangzós szövegben nem *kḥlmym* állott, hanem *khl mym* („mint a víz homokja”) vagy *kḥlm ym* („mint a tenger homokja”).²⁸ Ezzel az emendációval Dahoodnak sikerül összhangba hoznia a v. 1 és a v. 4 tartalmát, viszont ezt a

27 Loretz: Ugaritisch *ṭbn* und hebräisch *ṭwb* »Regen«.

28 Dahood: Psalms III, 218–219.

feltételezett szövegváltozatot, amely a *khl̥mym* két részre osztásán alapul, nem támasztja alá semmilyen ókori kézirat.²⁹

Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy a *k^hl̥m̥m* fordítására, legálábbis a héber mássalhangzós szöveg alapján (*khl̥mym*), a „mint álmodók” hasonlat helyett a „mint megerősödtek” vagy „mint a víz/tenger homokja” alternatívák állnak rendelkezésünkre. Habár a fent bemutatott rekonstrukciók mindegyikének van alapja, véleményem szerint egyik sem mutat be olyan megdönthetetlen bizonyítékot, amely kétségtelenül megkérdőjelezné a *khl̥mym* „mint álmodók”-kal való fordítását. Strugnell bár jogosan mutat rá, hogy a *hlm* megerősödésre is utalhat, ami értelemszerűen befolyásolhatta a Targum fordítóját, azonban ez kevés ahhoz, hogy *khl̥mym* maszoréta vokalizációját elvessük és az „álmodók” fordítást megkérdőjelezzük. Fontos szem előtt tartani ugyanis, hogy, amint azt a 11QPs^a mutatja, egy rossz helyre helyezett waw (*khl̥wlmym* helyett *khl̥lwmy*) is félrevezethette az arám fordítót, aki számára nem okozott nehézséget a *hlm* ige visszavezetése a „megerősödni” igére, hiszen ez az arám nyelvben természetesnek mondható. Ezzel ellentétben a bibliai héberben, amikor a *hlm* a „megerősödni” jelentéssel társul, az állatokra vonatkozik (vö. Jób 39,4), és sohasem az emberre. Továbbá Loretz érvelése sem ad elégséges okot a „mint álmodók” fordítás elvetésére, mivel a fordítása az ugariti szövegkörnyezetet és a zsoltár általa feltételezett *Sitz im Leben*-jét veszi alapul, amivel a Zsolt 126 nem mutat szoros kapcsolatot. Ugyan a zsoltár végén megjelenik a mezőgazdasági motívum, de a Zsolt 126 egésze, különösen a v. 1, a teológiai szempontokat helyezi a középpontba, és a fogságból való visszatérést tematizálja. Végül Dahood hipotézise is jogosan megkérdőjelezhető, ugyanis nincs dokumentált bizonyíték az általa rekonstruált mondatra. A *khl̥mym* („mint a víz homokja”) ugyan

29 Ezzel kapcsolatban fontos megemlíteni, hogy Dahood a zsoltár keletkezését a fogság előtti időszakra helyezi, így a zsoltár szövege kisebb változásokon is áteshetett, míg elnyerte az általunk ismert formáját. A korai datálást a *šybt* használatával magyarázza a v. 1a-ban, amelyet a *šbwt* (v. 4a) archaikus formájának tekint. Vö. Dahood: Psalms III, 217–218. A *šwb* *šbwt* formuláról a prófétai irodalomban lásd Dietrich: שוב שבות.

elméletileg lehetséges lenne, viszont ez az összetétel sohasem fordul elő a Héber Bibliában. A másik variáns, a *kḥlm ym* („mint a tenger homokja”) pedig, bár gyakran megtalálható a bibliai irodalomban, viszont a *kḥlm* a Zsolt 126,1b egyetlen héber szövegtanújában sincs dokumentálva *mem finalis*-szal. Ezen felül Dahood érvelése a v. 1b és v. 4b közötti paralelizmusra épül, viszont, amint láthattuk, a Zsolt 126-ban nemcsak a v. 1b és v. 4b áll párhuzamban, hanem a v. 1b és v. 3b is; így pedig szükségtelen, hogy a v. 1b-ben is természeti képet feltételezzünk a héber eredetiben. Mindezeket figyelembe véve, habár valóban különös hasonlat a „mint (az) álmodók” a Zsolt 126 szövegében, viszont mind a korabeli szövegtanúk, mind a lexikográfiai megfontolások alapján ez tűnik a *kḥlmym* / *kḥōlmîm* legmegalapozottabb fordításának.

„Álmodók” a Zsolt 126-ban

Mint láttuk, a *hāyî nû kḥōlmîm* a Zsolt 126,1b-ben a legnagyobb valószínűség szerint az „álmodók” képét használja a hasonlathoz. Mind ez azonban még nem ad választ arra a kérdésre, hogy mi ennek a hasonlatnak a célja és mélyebb értelme a Zsolt 126 összefüggésében. Ebben a tekintetben is megoszlik az exegéták véleménye.

- (1) Többek között Kraus és Ravasi a Zsolt 126,1-et az ApCsel 12,9-ben leírt jelenet alapján értelmezik.³⁰ Az említett exegéták a Zsolt 126 „álmodóit” Péterhez hasonlítják, akik hitetlenkedve álltak az események forgatagában.³¹ Ravasi ezt írja: „Amikor valaki megmenekül, szinte extázisban van, mondhatni, ez egy álomszerű élmény, mint amikor Pétert váratlanul megszabadítja az angyal.”³²

30 ApCsel 12,9: „És (Péter) kimenvén követte (őt), és nem tudta, hogy valóság az, ami az angyal révén történik; hanem azt gondolta, hogy látomást (ὄραμα) látott.”

31 Kraus: Psalmen II, 855; Ravasi: Il libro dei Salmi III, 583–584.

32 Ravasi: Il libro dei Salmi III, 582–583: „quando si è salvati, si è quasi in estasi, si vive quasi un’esperienza onirica come Pietro prodigiosamente è inaspettatamente liberato dall’angelo.”

Alonso Schökel és Carniti ugyancsak a meglepetésszerű álom képénél maradva arra hívják fel a figyelmet, hogy ehhez a csodálkozáshoz valamiféle hitetlenség és félelem is társulhatott, hasonlóan az Iz 29,8-ban bemutatott jelenethez, ahol az éhező, aki arról álmodik, hogy tele a gyomra és a szomjazó, aki arról álmodik, hogy épp iszik, egyszer csak arra ébred, hogy mindez csak álmódosítás és nem a valóság.³³ Ez a fajta értelmezés gyakran összekapcsolja a Zsolt 126,1b hasonlatát a prófétai látomások megvalósulásával is. Erre elsősorban a *šwb ('et) š'ḥūt/š'ḥīt* formula utalhat, amely elsősorban a prófétai irodalom sajátja (vö. pl. Óz 6,11; Ám 9,14; Jer 29,14; 30,3.18; 31,23; 48,47).³⁴ Ennek értelmében a YHWH által végbevitt szabadítást egy prófétai látomáshoz hasonlította a zsoltáros, és ezért használja az „álmodók” képét. Ennek szemléltetésére Ravasi Joel próféta jövődölését használja, amely a szabadulás napját nemcsak a prófétálás és a látomások képével köti össze, hanem az álomlátást is a YHWH szabadítását kísérő csodálatos jelek közé sorolja: „Fiaitok és leányaitok prófétálni fognak, véneitek álmokat álmodnak, ifjaitok látomásokat látnak” (Joel 3,1).³⁵

- (2) Vannak, akik a Zsolt 126,1b-ben megjelenő hasonlatot ugyancsak a meglepettség és ámulat képeként fogják fel, azonban ezt nem a bibliai passzusok keretébe helyezik, hanem egy konkrét történelmi tapasztalatként írják le. A 18. századi híres francia bibliatudós, Augustin Calmet például a vizsgált zsoltárverset az ókori történelem egyik, Titus Livius által lejegyzett történetével szemlélteti, éspedig a görögök lelkiállapotának a leírásával, akik

33 Alonso Schökel – Carniti: I Salmi II, 674.

34 Vö. Kraus: Psalmen II, 855.

35 Ravasi: Il libro dei Salmi III, 583. A Zsolt 126 és Joel közötti kapcsolatot részletesen Beyerlin: „Wir sind wie Träumende”, 49–60, járja körül, aki arra a következtetésre jut, hogy a Zsolt 126 szerzője/későbbi szerkesztője tudatosan törekedett a zsoltár és a joeli prófécia összekapcsolására. Mivel Beyerlin Joel könyvét a fogság előtti időszakra datálja, a zsoltár keletkezését a fogság időszakára helyezi. Ezzel szemben Allen: Psalms 101–150, 175, hangsúlyozza, hogy Joel könyve bár használja a korai prófétákra jellemző nyelvezetet és utalásokat, a könyv csupán a fogság utáni időszakban jöhetett létre.

a városaiknak adott szabadságjogok előtt „úgy álltak, mint egy álom múló megjelenése előtt” (*velut ad somnii vanam speciem*; vö. *Ab urbe condita*, 33.32). Ennek értelmében a Zsolt 126,1 a Babilonból hazatérő izraeliek lelkiállapotát mutatja be, akik a görög polgárokhoz hasonlóan meglepetten és hitetlenkedve álltak az álomszerűen bekövetkező pozitív fordulat előtt, az álmodókhoz hasonlítva magukat.³⁶

- (3) Végül megemlíthetjük Hossfeld és Zenger értelmezését is, akik a Zsolt 126,1b-ben megjelenő álomhasonlatot nem egyszerűen a csodálkozás kifejezéseként vagy a prófétai látomások kontextusában interpretálják, hanem a valós álommal kapcsolják össze.³⁷ Ez az értelmezés elsősorban az álom ókori közel-keleti felfogásából indul ki, ahol az álom nem az értelmetlen víziók és képek összességét jelentette, hanem egy olyan rendkívüli csatornát, amely révén az ember kapcsolatba kerülhetett az őt felülmúló szellemi valósággal. Következésképpen a Zsolt 126,1b-ben is az álmodók képe nem egyszerűen a hitetlenkedők és csodálkozók közösségére utal, hanem a szó konkrét értelmében olyan személyekről van szó, akik álmodnak és az álom megsejtet valamit a jövőre vonatkozóan.

Az „(olyanok) voltunk, mint (az) álmodók” hasonlat jelentéstartalmának a feltárása során, véleményem szerint, a következő szempontokat kell szem előtt tartani. Először is a vizsgált hasonlatot leginkább az ószövetségi kontextusban kell értelmeznünk. Így nem a legjobb kiindulópont a hasonlat megértéséhez, ha Péter csodálkozására az ApCsel 12,9-ből vagy a felszabadított görög városlakók lejegyzett reakciójára, vagy bármilyen más ókori közel-keleti párhuzamra támaszkodunk. Ilyen szempontból nem tűnik valószínűnek, hogy az álmodók képe a Zsolt 126,1b-ben a csodálkozás és a meglepettség érzés kifejező eszköze lenne. Továbbá azt is megjegyezhetjük, hogy az ApCsel 12,9-ben nem álomról van szó, hanem

³⁶ Calmet magyarázatát vö. Ravasi: *Il libro dei Salmi* III, 583 (9. lábjegyzet).

³⁷ Vö. Hossfeld – Zenger: *Psalms* III, 375–376.

látomásról, vagyis Péter nem azon gondolkodik, hogy álmodott-e, hanem hogy nem volt-e látomása.

Mindezt figyelembe véve első látásra talán logikusnak tűnik a prófétai látomásokkal, különösen Joel 3,1-el való kapcsolat, azonban a Zsolt 126-ot alaposabban megvizsgálva nem találunk konkrét utalást arra vonatkozóan, hogy itt az álmodók képe valamilyen prófétai megnyilvánulás eszköze lenne. Ugyanis sem a v. 1-ben, sem a zsoltár további részében nem találunk kapcsolódási pontokat a prófétai irodalomhoz. Az álom, habár Joel 3,1-ben megjelenik mint a Lélek kiadásának egyik jele, a prófétai szövegben az álom képe az extatikus állapot egyik kifejező formája, amely arra utal, hogy YHWH újbóli jelenléte a prófétai megnyilvánulások széleskörű kiterjedésével párosul. A Zsolt 126-ban azonban a v. 1b-nek, úgy tűnik, hogy egészen más szerepe van, és nem a prófétai látomásokra vagy azok beteljesülésére utal.

Így a Hossfeld és Zenger által képviselt álláspont tűnik a legvalószínűbbnek, miszerint az álom képét a Zsolt 126-ban a konkrét jelentésével együtt kell értelmeznünk, vagyis az „álmodók” egyszerűen olyan személyekre utalnak, akik álmodnak, anélkül, hogy ehhez bármilyen csodálkozásérzet társulna, vagy valamilyen különleges prófétai tevékenységet folytatnának. Annette Zgoll nemrég részletesen feltárta az álom szimbolikáját az ókori Közel-Kelet irodalmában, amely során meggyőzően bizonyította, hogy az álom a mezopotámiai, babilóniai és asszír kultúrkörben nem a fantázia egyik megnyilvánulási formáját jelentette, hanem az isteni kinyilatkoztatás közvetítési módját.³⁸ Jóval a bibliai irodalom megjelenése előtt, a Kr. e. 3-1. évezredben az álmot nem csupán egy elillanó látomásként kezelték, hanem egy felsőbbrendű igazság megnyilvánulási formájaként az emberi értelem felé. Az irányíthatatlan és véletlenszerű álmokat, amelyeknek a lefolyását nem tudták befolyásolni (ezt ugyanis néha megpróbálták), isteni beavatkozásnak tekintették a halandók világába.³⁹

38 Vö. Zgoll: Traum und Welterleben, különösen 262-264, 309-310, 495-496.

39 Az álom ókori Közel-Keleti értelmezéséről részletesebben lásd Niditch: The Symbolic Vision, 1-19.

Ezzel kapcsolatban fontos kiemelni, hogy az álom ilyenszerű megjelenése nemcsak az ókori közel-keleti irodalomban jellemző, hanem a Héber Biblia számos passzusában is tetten érhető. Szemléltetésképpen csupán három jól ismert bibliai történetet szeretnék felidézni. Elsőként József történetét említhetjük, aki a Teremtés könyvének 37., valamint 40–40. fejezeteiben az álomfejtés szakértőjeként tűnik fel. A Ter 41,15–16-ban pedig az álommal kapcsolatban a következő sorokat olvashatjuk:

A fáraó ezt mondta Józsefnek: Álmodtam valamit, de senki sem tudja megfejteni. Rólad azt hallottam, hogy ha meghallod az álmot, meg tudod fejteni. József így felelt a fáraónak: Nem én, hanem Isten ad megnyugtató választ a fáraónak. (RÚF)

József a fáraónak adott válaszában az álom egyik legfontosabb ószövetségi jelentéstartalmát domborítja ki: „Isten ad megnyugtató választ a fáraónak”. Az álom tehát nem más, mint Isten válaszának a helye.⁴⁰ Az álom nem egy spontán realitás a bibliai ember életében, hanem már valamilyen reakció, válasz egy előzetes eseményre. Ehhez azonban azt is hozzá kell tennünk, hogy ez az álomban adott isteni válasz nem maradhat újabb válasz nélkül az ember részéről. Az álom, ami József történetében az isteni kinyilatkoztatás egyik biztos formája, mindig felhívás is, amelyre nem lehet tétlenség a válasz (vö. Ter 41,25.28.32).⁴¹

A másik passzus, amely szemlélteti az álom ószövetségi jelentéstartalmát: Bír 7,13–15, ahol egy midianita katona értelmezi bajtársának az álmát:

Amikor Gedeon odaért, egyikük éppen az álmát mesélte el a társának. Ezt mondta: Azt álmodtam, hogy egy kerek

40 Lásd ehhez hasonlóan 1 Sám 28,5–6-t: „Amikor azonban Saul meglátta a filiszteusok táborát, megijedt, és hevesen kezdett verni a szíve. Megkérdezte Saul az Urat, de az Úr nem válaszolt neki sem álomban, sem az úrípással, sem a próféták által” (RÚF).

41 Vö. Ebach: Genesis 37–50, 232–234.

árpakenyér gurult le Midján táborára, és amikor a sátorhoz ért, nekiütközött, úgyhogy az ledőlt; felfordította, a sátor pedig összedőlt. A társa így felelt neki: Nem más ez, mint az izráeli Gedeonnak, Jóás fiának a fegyvere. Kezébe adta az Isten Midjánt és az egész táborát. Amikor Gedeon meghallotta az elmesélt álmot és annak a megfejtését, leborult imádkozni. Azután visszatért Izráel táborába, és azt mondta: Keljetek föl, mert kezetekbe adta az Úr Midján táborát! (RÚF)

Az idézett részben az a legfontosabb kiemelendő elem, hogy az álmon keresztül Isten egy valós és biztos jövőbeli eseményt közöl. Ebben az esetben Gedeon győzelmét a midianiták tábora fölött. Jól látható, hogy az álom megvalósulásában mind Gedeon, mind pedig a katonák teljesen biztosak. Az álom tehát nem egy lehetséges jövőkép, hanem a jövőbeli esemény biztos megvalósulásának a leírása, legtöbb esetben képi és allegorikus módon.⁴²

Végül, Dániel könyvében is megjelenik az álom, amikor Babilon királyának az álmát értelmezi. Dán 2,45–47-ben ezt olvassuk:

Ezért láttad, hogy a hegyről egy kő zuhant le anélkül, hogy valaki hozzányúlt volna, és összetörte a vasat, a rezet, a cserepet, az ezüstöt és az aranyat. A nagy Isten tudtára adta a királynak, hogy mi történik majd ezután. Igazat mond ez az álom, és bizonyos a magyarázata. Akkor Nebukadneccar király arcra borult, úgy hódolt Dániel előtt, és megparancsolta, hogy mutassanak be áldozatot, és tömjénezzenek neki. Dánielnek pedig azt mondta a király: Valóban a ti Istenetek az istenek Istene, a királyok Ura és a titkok Feltárója, ezért tudtad feltárni ezt a titkot. (RÚF)

42 Ebben a szövegben Gedeonnak kettős jósló élményben van része: egyszerre hall meg véletlenszerűen egy álombeszámolót és annak az értelmezését. A görög hagyományban a nem szándékos jóslás ilyen formáját klédónnak nevezik (lásd pl. Odüsszeia 18.117; 20.120). Vö. Niditch: Judges, 97–98.

Ez a részlet minden szempontot magában foglal a bibliai álommal kapcsolatban, amit az eddigiekben kiemeltem. Az álom az ószövet-ségi értelmezési keretben egy titok vagy misztérium, ami azonban az emberi titkoktól eltérően nem fedhető fel. Dániel könyvében a *rz*, amelyet „titokkal” vagy „misztériummal” fordítunk, egy olyan előre meghatározott isteni tervet jelent, amelyet csupán Isten fedhet fel.⁴³ Ez a tény rámutat arra is, hogy a Héber Bibliában különböző álom-típusok lehetnek: egyrészt vannak álmok, amelyek Isten egy előre meghatározott tervét juttatják kifejezésre, és amelyet csak ő fedhet fel egy általa kirendelt közvetítő révén, mint József vagy Dániel; másrészt vannak álmok, amelyek bárki számára világosak lehet-nek, mint a midianita katona álma, amelyet a bajtársa is könnyedén megfejtethet anélkül, hogy explicite módon erre a feladatra Isten előre kijelölte volna őt. Mindkét álomtípus esetén azonban egy közös: az álom egy hatásos eszköz Isten kezében, hogy a biztos jövőt felfedje az emberek számára; a Héber Biblia „álmodói” pedig ennek az isteni bizonyosságnak a tanúi.

Összegzés

A fenti elemzés alapján megállapíthatjuk tehát, hogy a Zsolt 126,1b „álmodói” nem egy csodálkozó gyülekezetet szimbolizálnak, hanem Isten előre meghatározott jövőtervének a tanúit, akik biztosak ab-ban, hogy álmuk valóra válik. Ennek alapján még jobban érthető az első részben bemutatott inklúzió a v. 1b és a v. 3b között, vagyis az „álmodók” és az „örvendezők” között. Az álmodók ugyanis YHWH visszatérésének a tanúi, akik ezt a visszatérést nem fantáziaként élték meg, hanem olyan jövőbeli eseménynek, amelynek a bizonyos-ságához nem férhetett semmi kétség. Ez a bizonyosság az alapja annak az ujjongásnak, amit a v. 2 több szempontból is bemutat, és ami feljogosítja az „álmodókat”, hogy örvendezők legyenek. Úgy is mondhatjuk tehát, hogy a Zsolt 126 első része (vv. 1–3) egy dinamikus

43 A *rz* fogalmához részletesebben lásd: Bodor: Titok a titok mögött, 81–88.

folyamatot mutat be: hogyan valósul meg az álom ténye és hogyan válnak az álmodók örvendezőkké. Mint rámutattam, a v. 1a jelentése nem csupán Sion helyreállítására utal, hanem egy teofániát ír le, és pedig YHWH visszatérését Sionba azokhoz, akik visszatértek hozzá. Ez a kép véleményem szerint a fogság utáni helyzetre is utalhat, amikor azok, akik visszatértek Jeruzsálembe, nagy örömmel és várakozással tekintenek a jövő felé (vv. 2-3), tudva azt, hogy a Második Szentély felépülésével YHWH is újra visszatér a visszatérőkhöz (v. 1a). Ennek ellenére azonban megmaradnak a mindennapi gondok (vv. 5-6), ami érthetővé teszi a v. 4-ben megfogalmazott fohászt.

Érzékelhetjük azonban, hogy itt nem csupán egy történelmi esemény leírásáról van szó, hanem egy címként megfogalmazott képről, amelynek a konkrét megvalósulását csupán egyes emberi reakciók révén érzékelhetjük: a v. 2-ben a népek ujjongása, a vv. 5-6-ban pedig az örömmel végzett munka leírása révén. Így még inkább érthető a v. 1b-ben lévő álomhasonlat. Az álom ugyanis nem egy konkrét, az érzékeink számára érzékelhető esemény, hanem egy kép, amely értelmezést igényel, amint azt a harmadik részben idézett passzusok is szemléltetik. Az „(olyanok) voltunk, mint (az) álmodók” hasonlat tehát egy olyan csoportra utal, amelynek az álmában YHWH visszatérésének a képe tűnik fel. Ez az álom azonban nem az alaptalan reménykedés forrása, hanem a bizonyosság kifejeződése. Ezért érthető, hogy a zsoltár középpontjában elhelyezett kérés (v. 4) előtt már az álom megvalósulásának a következményeiről olvashatunk, ugyanúgy, mint a kérés elhangzása után. Ugyanis ez a kérés már nem egy alaptalan fohász, hanem az álomból felébredő nép vágyának a kifejeződése, hogy mihamarabb megvalósuljon az álomban kinyilatkoztatott bizonyosság.

Irodalomjegyzék

Alden, R. L.: «Chiastic Psalms (III). A Study in the Mechanics of Semitic Poetry in Psalms 101-150, *Journal of the Evangelical Theological Society* 21/3 (1978), 199-210.

- Allen, L. A.: *Psalms 101 – 150* (WBC 21), Waco 1987.
- Alonso Schökel, L. – Carniti, C.: *I Salmi*, II. k. (ford. A. Nepi), Roma 1993.
- Anderson, A. A.: *The Book of Psalms*, II. k.: *Psalms 73–150* (NCB), Grand Rapids – London 1981.
- Augustinus: *Ennarationes in psalmos 119–133*, in F. Gori (szerk.), *Sa-ncti Augustini opera. Pars 3* (CSEL 95/3), Wien 2001.
- Beyerlin, W.: „Wir sind wie Träumende“. *Studien zum 126. Psalm* (SBS 89), Stuttgart 1978.
- Bodor, A.: *Titok a titok mögött. A Septuaginta a zsidó és a keresztény teológia határmezsgyéjén*, in Oláh Z. – Papp Gy. (szerk.), *Fordítás-ba rejtett teológia. Nemzet- és felekezeti tanulmányok a görög Ószövetség nyelvéről, szövegéről és kultúrájáról* (LXX.HU 2), Budapest – Kolozsvár 2022, 69–96.
- Dahood, M.: *Psalms*, III. k.: *101–150. Introduction, Translation, and Notes with an Appendix the Grammar of the Psalter* (AB 17A), New Haven – London 1970.
- Dietrich, E.: *שׁוּב שׁוּב. Die Endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten* (BZAW 40), Giessen 1925.
- Eaton, J. H.: *Psalms. Introduction and Commentary* (Torch Bible Commentaries), London 1967.
- Ebach, J.: *Genesis 37–50* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2007.
- Gerstenberger, E. S.: *Psalms (Part 2) and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids 1988.
- Gesenius, W.: *Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautsch*, Leipzig ²⁸1909.
- Graupner, A – Fabry, H.-J.: *שׁוּב šûb*, in *ThWAT* 7 (1993) 1118–1176.
- Hossfeld, F.-L. – Zenger, E.: *Psalms*, vol. 3: *A Commentary on Psalms 101–150* (ford. L. M. Maloney) (Hermeneia), Minneapolis 2011.
- Joüon, P. – Muraoka, T.: *Grammar of Biblical Hebrew. Revised English Edition*, Roma 2006.
- Kraus, H.-J.: *Psalmen*, II. k.: *Psalmen 60–150* (BKAT 15), Neukirchen-Vluyn ²1961.
- Limburg, J.: *Psalms* (WBC), Louisville 2000.

- Loretz, O.: Ugaritisch *ṭbn* und hebräisch *ṭwb* »Regen«. Regenrituale beim Neujahrfest in Kanaan und Israel (Ps 85; 126), *Ugarit-Forschungen* 21 (1989), 247-258.
- Magne, J.: Répétitions de mots et exégèse dans quelques psaumes et le Pater, *Biblica* 39 (1958) 177-197.
- Niditch, S.: *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (HSM 30), Chico 1980.
- : *Judges: A Commentary* (OTL), Louisville 2011.
- Ravasi, G.: *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, III. k.: 101-150, Bologna ⁴1988.
- Richter, W.: Traum und Traumdeutung im AT. Ihre Form und Verwendung, *Biblische Zeitschrift* 7 (1963) 202-220.
- Soggin, J. A.: שׁוּב *šûb* zurückkehren, in *THAT* 2 (1976) 883-891.
- Strugnell, J.: A Note on Ps 126,1, *Journal of Theological Studies* 7 (1956) 239-243.
- Weiser, A.: *Die Psalmen*, III. k.: *Psalms 61-150* (ATD 15), Göttingen ⁹1979.
- Westermann, C.: *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984.
- Willi-Plein, I.: ŠWB ŠBWT – eine Wiedererwägung, *Zeitschrift für Althebräistik* 4 (1991) 55-71.
- Zenger, E.: *Psalmen Auslegungen*, I. k.: *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*, Freiburg – Basel – Wien 2003.
- Zgoll, A.: *Traum und Weiterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3.-1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens* (AOAT 333), Münster 2006.



A szentszéki magyar nagykövetek jelentése az erdélyi kérdésről a két világháború között

ANDRÁS SZABOLCS

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

Bevezető

Ebben a tanulmányban elsősorban a Magyar Nemzeti Levéltár gyűjteményéből azokból a külügyminisztériumi dokumentumokból szemlézek, amelyek 1918 és 1932 között születtek, és az erdélyi katolikus magyarok helyzetére vonatkoznak. Az időszak kiválasztásában meghatározó az I. világháború lezárása és Erdély Romániához való kerülése volt kiindulópontként, míg zárópontnak a konkordátumot újraértelmező egyezmény aláírásának évét választottam, mert meglátásom szerint ez a tizennégy év meghatározó volt az erdélyi magyar katolikusok számára: az új államkerethez való igazodás korszaka volt.

Habár az erdélyi katolikus magyarság helyzetét elsősorban Románia és a Szentszék közötti viszony és a román belpolitika határozta meg, mégis a szentszéki magyar nagykövetség dokumentumai értékes adatokat szolgáltatnak arról, miként próbált a magyar

kormány odahatni, hogy a Szentszék figyelembe vegye a kettős kisebbségbe került közösség érdekeit. Ugyanakkor olyan tényezőkre is fény derül, amelyek feltétlenül szükségesek a korszak erdélyi katolikus magyar helyzetképének teljességéhez.

Magyarország és a Szentszék közötti diplomáciai kapcsolatok a két világháború között

Az I. világháború után Magyarország és a Szentszék közötti diplomáciai kapcsolatok újjáépítése összetett és jelentős politikai események eredménye volt. Az Osztrák-Magyar Monarchia összeomlása és a trianoni békeszerződés következményeként Magyarország politikai és társadalmi rendszere alapvetően átalakult.¹ Ezen új helyzetben a magyar kormány számára különösen fontos volt a nemzetközi diplomáciai kapcsolatok megerősítése, beleértve a Szentszékkel való viszony rendezését is.

Az I. világháború vége és az azt követő évek nehézségei ellenére Magyarország igyekezett helyreállítani diplomáciai kapcsolatait a Szentszékkel.² Az 1920-as évek elején Horthy Miklós kormányzó és a magyar kormány egyaránt felismerte, hogy a Szentszékkel való jó kapcsolatok hozzájárulhatnak az ország nemzetközi helyzetének stabilizálásához. A diplomáciai kapcsolatok újjáépítésének első lépéseként 1920-ban Magyarország újra megnyitotta a Szentszéken működő magyar követi állomást,³ ami egyértelmű jele volt a két fél közötti együttműködési szándéknak.

1 Lásd Romsics Ignác, *Magyarország története a XX. században*, Osiris, Budapest, 2005. 141-150.

2 Érszegi Márk Aurél, Magyarország és a Szentszék diplomáciai kapcsolat-felvétele 1920-ban, in: Fejérdi András (szerk.), *Magyarország és a Szentszék diplomáciai kapcsolatai 1920-2015*, Balassi Intézet, Budapest – Róma, 2015. 75-84.

3 Zsombori István (szerk.), *Magyarország és a Szentszék diplomáciai kapcsolata 1920-2000*, Szent István Társulat, Budapest, 2001. 30.

A magyar külügyminiszterek közül Kánya Kálmán és Csáky István játszottak kiemelkedő szerepet a diplomáciai kapcsolatok kialakításában és fenntartásában. Kánya Kálmán számos találkozón és tárgyaláson vett részt, amelyek célja a Szentszékkel való kapcsolatok szorosabbra fűzése volt.⁴ Utódja, Csáky István folytatta elődje munkáját, és szintén jelentős erőfeszítéseket tett a kétoldalú kapcsolatok erősítése érdekében.

A Szentszék részéről különösen Pietro Gasparri bíboros, aki 1914 és 1930 között volt a Vatikán államtitkára, meghatározó alakja volt a külpolitikának. Gasparri bíboros nagyban hozzájárult a Vatikán diplomáciai stratégiájának⁵ kialakításához és a különböző országokkal való kapcsolatok fejlesztéséhez, beleértve Magyarországot is. Gasparri után Eugenio Pacelli bíboros, aki később XII. Piusz pápaként ismert, 1930-tól 1939-ig államtitkárként folytatta a Szentszék külpolitikai irányvonalának meghatározását, szintén fontos szerepet játszott a magyar-vatikáni kapcsolatok alakításában. A korszakban Lorenzo Schioppa volt a Szentszék magyarországi nunciusa, aki aktívan részt vett a két fél közötti jó kapcsolatok építésében.⁶

Magyarország szentszéki nagykövetei közül kiemelkedik Somsich József és Walko Lajos, aki 1924 és 1934 között képviselte hazáját a Vatikánban. Walko diplomáciai munkájával jelentősen hozzájárult a két ország közötti viszony erősítéséhez. Utóda, Barcza György, aki 1934-től 1941-ig töltötte be ezt a pozíciót, szintén aktívan dolgozott a kapcsolatok további javításán. Fontos megemlíteni a magyar katolikus egyház részéről Csernoch János esztergomi hercegprímás és Serédi Jusztinián szerepét is, aki akkor még Gasparri államtitkár kánonjogászként többször is igyekezett érvényesíteni a magyar érdekeket.⁷

4 Romsics, 244-245.

5 Érszegi Márk Aurél, *Pápa, Szentszék, Vatikán*, Szent István Társulat, Budapest, 2014. 66-76.

6 B. Lőrincz Zsuzsa (szerk.), *A vatikáni magyar követ jelenti... Dokumentumok a Vatikán és az európai fasiszta államok kapcsolatáról*, Kossuth, Budapest, 1969. 15.

7 A magyar állam egyházjogáról lásd: Erdő Péter – Schanda Balázs, *Egyház és vallás a mai magyar jogban*, Szent István Társulat, Budapest, 1993. 21.

A diplomáciai kapcsolatok újjáépítése és fenntartása során a két fél közötti hivatalos látogatások, tárgyalások és egyeztetések kulcsfontosságúak voltak. A magyar kormány és a Szentszék közötti kapcsolatok rendezése hozzájárult ahhoz, hogy Magyarország a nemzetközi közösségben ismét megbecsült taggá váljon, és a két fél közötti együttműködés a kulturális, vallási és politikai területeken egyaránt gyümölcsözővé vált.

Az erdélyi kérdés helye a két világháború közötti magyar külpolitikában

Az I. világháborút lezáró trianoni békeszerződés következtében Magyarország jelentős területeket veszített, köztük Erdélyt, amely Romániához került. Ez a veszteség meghatározó szerepet játszott Magyarország két világháború közötti politikájában, különösen az Erdély iránti politikai és diplomáciai stratégiában. A revízió iránti törekvések központi eleme volt a korszak magyar politikájának, hiszen a trianoni békediktátum súlyos sebet ejtett a magyar nemzet-tudatban és államérdeken.

A két világháború közötti időszakban Magyarország elsődleges célja az elcsatolt területek, különösen Erdély visszaszerzése volt. Ez a törekvés különféle politikai, diplomáciai és kulturális eszközökkel nyilvánult meg Bethlen István miniszterelnöksége alatt (1921-1931) a magyar kormányzat a nemzetközi diplomáciai színtéren próbálta előmozdítani a revízió ügyét, elsősorban a Népszövetség fórumain. Bethlen realista politikus lévén felismerte, hogy a revízió közvetlen elérése nem valószínű, ezért a magyar külpolitika központi eleme a Kis-Antant államok – Csehszlovákia, Jugoszlávia és Románia – ellensúlyozására irányuló koalíciók keresése volt. Ebben az időszakban Magyarország Németország és Olaszország felé nyitott, amelyek szintén elégedetlenek voltak a versaillesi békerendszerrel.⁸

8 Romsics, 235-254.

A kultúrdiplomácia is fontos szerepet játszott Magyarország Erdély-politikájában. A magyar kormány támogatta az erdélyi magyar kisebbség kulturális és oktatási intézményeit, ezzel is erősítve a nemzeti identitást és a magyarságtudatot. Az erdélyi magyar sajtó, iskolák és egyházak jelentős támogatásban részesültek a magyar államtól. A kultúrdiplomácia célja nemcsak a nemzeti identitás megőrzése, hanem a nemzetközi közvélemény figyelmének felkeltése is volt az erdélyi magyarok helyzetére.

Az erdélyi magyar kisebbség helyzete⁹ is központi szerepet játszott a magyar külpolitikában. A kisebbségi jogok védelme, valamint a nemzetközi fórumokon való fellépés, például a Népszövetség kisebbségi bizottságában, fontos eszközei voltak a magyar diplomáciának. A magyar kormány törekedett arra, hogy az erdélyi magyarokat ért sérelmeket a nemzetközi közösség elé tárja, ezzel is nyomást gyakorolva Romániára.

A nagyköveti jelentések által felvázolt helyzetkép

A szentszéki jelentések önmagukban nem nyújtanak teljes képet arról, miként is alakult 1918 és 1932 között az erdélyi/gyulafehérvári egyházmegye sorsa, ahhoz szükséges figyelembe venni a román, a szentszéki és az erdélyi forrásokat is. Viszont mivel itt hangsúlyosan a magyar diplomácia törekvéseit vizsgáljuk, a rendelkezésre álló budapesti külügyi dokumentumok vizsgálata kidomboríthatja, miként látta, láttatta és próbálta formálni a magyar fél a Szentszék és Románia közötti viszonyt úgy, hogy az számára és az erdélyi magyarok számára kedvezőbb eredményre vezessen. A továbbiakban a kronologikus és tematikus szempont együttes alkalmazásával fogom bemutatni a fontosabb tárgyalt témákat, a végére a konkordátum-kérdést hagyva, mert az vörös fonálként végig jelen volt a korszakban.

9 Szász Zoltán (szerk.), *Erdély története*, III. kötet, Akadémiai kiadó, Budapest, 1986. 1733-1758.

A magyar identitás kérdése az új államkeretek között

Közismert, hogy a magyar kormány egyik fő célkitűzése a revízió volt, az ún. Szent István-i határokhoz való visszatérés, azaz többek között Erdély újraegyesülése Magyarországgal. Másrészt a kor vezetői reálpolitikusok is voltak, tudták, hogy ennek megvalósulási valószínűsége meglehetősen kicsit, különösen egy olyan elszigetelt ország esetében, amelyet a Kis-Antant államai vettek körbe. A magyar diplomácia Olaszország segítségével törekedett kitörni az elszigeteltségből, és ennek az olasz irányultságnak része volt a Szentszék támogatásának megnyerése is. Látszólag erre volt hajlandóság, mert Gasparri bíboros nosztalgiával tekintett az osztrák-magyar dualista monarchiával folytatott egykori diplomáciai kapcsolatokra, és megmaradt az a reménye, hogy egy Habsburg-restaurációval újra jobb helyzetbe kerülhet a katolikus egyház Közép-Kelet Európában.¹⁰ A magyar nagykövetekkel folytatott személyes találkozókon Gasparri hangot adott ennek az elképzelésének, ami reménnyel töltötte el a magyar felet, de ez csupán a bíboros személyes álláspontja volt, amelyet IV. Károly trónfosztásával fel is adott.

A revizionista reményeknek biztosabb alapot adott volna, ha maga XI. Piusz pápa fogalmazott volna meg hasonló reményeket. A szentszéki diplomáták, különösen Schioppa nuncius igyekeztek is azzal megnyerni a magyar kormány szimpátiáját, hogy azt sugallták, a pápa nem zárkózik el a határok kérdésének olyan békés rendezésétől, amely Magyarországnak kedvezne. Már az olyan apró tények is reménykedésre adtak alapot a magyar fél számára, hogy XI. Piusz pápa rendszeresen magyar nemzetről beszélt Magyarország helyett, amelyet úgy értelmeztek, hogy nemcsak az anyaországi, hanem a határon túli magyarokat is beleértette az ország lakosságába.¹¹

10 Magyar Nemzeti Levéltár (tovább MNL), Fond K105 Vatikáni követség, 35. csomó: 1922 – 1932. Kisentente, 98/pol. 1929. 06. 22.

11 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 35. csomó: 1922 – 1932. Kisentente, 98/pol. 1924. 11. 20.

A magyar diplomácia is tudatában volt azonban, hogy több realitással bíró ügyekre kell összpontosítania, ezért a remény mellett inkább az foglalkoztatta, miként viszonyulnak a szentszéki intézmények a romániai magyar egyházi előjárókhoz, a magyar kérdéshez. Ezen a téren már inkább a fenntartások jellemzik a magyar álláspontot, különösen igaz ez Francesco Marmaggi bukaresti nuncius esetében, akiről meg voltak győződve, hogy nem támogatja a magyar katolikusok helyzetének javítását, sőt olyan jelentéseket kaptak, hogy a szentszéki diplomata az 1921-es erdélyi körútja során kimondottan kerülte a magyarokkal való kapcsolatot.¹² Tegyük hozzá, ezt az álláspontot az erdélyi magyarok nem osztották. Nem javította a nuncius megítélését, hogy 1922-ben Hirschler kolozsvári főesperestől átvette egy magyar zarándoklat szervezését arra hivatkozva, hogy a római zarándoklatok megvalósítása szentszéki hatáskör.¹³ Marmaggi viszonylag negatív budapesti megítélésében szerepet játszhatott Mailáth püspök azon panasza is, hogy a nuncius akadályozza az ő római tevékenységét és kapcsolatait. Mindenesetre a magyar diplomaták is megállapítják, hogy Mailáth helyzete Rómában sokkal jobb, mint ahogy azt a gyulafehérvári püspök gondolja.¹⁴ Mailáthnak nem ez volt az egyetlen, Budapestig elérő problémás helyzetfelmérése, hasonló történt Raymund Netzhammer bukaresti érsekkel való viszonyában is, akit időnként ellenlábasának tekintett, holott az érsek inkább volt tekinthető a püspök támogatójának.¹⁵

A magyar kormányt viszont nemcsak Mailáth helyzete foglalkoztatta, hanem a többi elcsatolt magyar püspökség is. Különösen élénk figyelem és tevékenység követte Glattfelder Gyula temesvári püspök száműzését, amit a magyar kormány minden áron igyekezett megakadályozni. Budapesti értesülések szerint ekkor Mailáth száműzése is felvetődött Bukarestben, amit a román kormány és a

12 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 6041/pol. 1921. 10. 20.

13 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 5286/pol. 1922. 09. 21.

14 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 533/pol. 1922. 10. 07.

15 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 341/pol. 1922. 06. 20.

Szentszék is tagadott.¹⁶ A Glattfelder helyét átvevő Pacha Ágoston személyét illetően határozottan negatív volt Budapest álláspontja, akit túlzottan könnyen alkalmazkodó személynek láttak, és nem számítottak tőle arra, hogy folytatja elődjének magyarpárti tevékenységét.¹⁷

A szentszéki magyar nagykövetek nemcsak a magyar személyiségekről készítettek jelentéseket és elemzéseket, hanem a román és egyházi személyekről is. Különösen kemény dió volt számukra a korszak legtehetségesebb román nagykövete, Dumitru N. Pennescu, akiről többször is elismerően írtak, mert bár ortodox volt, nagyon jól kiismerte magát a vatikáni kapcsolatok labirintusában, és sikeresen vitte át a román érdekek megvalósítását. Pennescu arra is figyelt, hogy magyar kollegáival is jó viszonyt ápoljon, azt a látszatot keltve bennük, hogy tétlenül fogja nézni Budapest befolyásának növekedését, de utólag kiderült, hogy kedvességével leplezte például a Konkordátum szövegének megváltoztatására tett magyar kísérletek aláásását.¹⁸ A többi román nagykövetről szűkszavú, tényközlő jelentések születtek, viszont sokszor megemlítik, hogy a román diplomaták jól beszélik a magyar nyelvet is.¹⁹ Ugyanígy a görögkatolikus küldöttségekről is születtek jelentések, kiemelve azok jelentős római befolyását, illetve előnyös helyzetüket, úgy állapították meg, hogy a szentszéki hivatalok sokkal kedvezőbben fogadták a görögkatolikus kérések teljesítését, mint az erdélyi római katolikusokét.²⁰

Természetesen magukról az államtitkár bíborosokról is beszámoltak a nagykövetek a budapesti külügyminisztérium számára. Ezekből a jelentésekből világosan kirajzolódik Gasparri reálpolitikája, aki bár ad némi reményt a magyar félnek kéréseik figyelembevételére, fő

16 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 41. csomó: 1921 – 1928. RE – 3 – C Erdélyi ügyek, 16337. 1923. 04. 13.

17 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 40. csomó: 1920 – 1929. R2 Románia, 42/pol. 1922. 01. 20.

18 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 122/pol. 1922. 02. 18.

19 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 40. csomó: 1920 – 1929. R2 Románia, 34/pol. 1922. 05. 06.

20 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 464/pol. 1922. 08. 22.

törekvése mégis az volt, hogy stabilizálja és megerősítse az egyház helyzetét az új európai államokban.²¹ Tapintható Gasparri részéről az egykori dualista monarchia örökségét folytató magyar diplomácia iránti szimpátiája, ugyanis a magyar nagykövetek és a külügyminisztérium jelentős része az egykori közös bécsi külügyi iskolában nyerte képzését,²² viszont a magyarok részéről sokkal kedvezőbb fogadtatást nyert a következő államtitkár, Pacelli bíboros (későbbi XII. Piusz pápa). Ezt a hangulatváltozást Barcza úgy írta le, hogy míg Gasparri politikáját a rusztikus ravaszság jellemezte, addig Pacelli az egyenes diplomáciát részesíti előnyben, ami inkább megfelel a magyar fél számára. Az is új reményt adott számára, hogy Pacelli kijelentette, elvárja a konkordátumot aláíró államoktól, hogy a kisebbségvédelmi nemzetközi szerződéseket is tiszteletben tartsák.²³

Katolikus vagyoni kérdések Erdélyben

A magyar kormány meglátása szerint az erdélyi magyarság fennmaradásának záloga, ha legalább azt a tulajdonrendszert megőrzi, amellyel 1918 előtt rendelkezett, ezért különösen érzékenyen reagált minden ilyen jellegű változásra. A sort a nagyszebeni Theresianum árvaház és iskola lefoglalása nyitotta még a katonai kormányzat idején, amelyet azzal az indokkal államosítottak, hogy ott a szatmári irgalmas nővérek magyar irredenta tevékenységet folytatnak, és ilyen szellemben nevelik a gyermekeket.²⁴ Budapest hamar és határozottan lépett, követelte a Szentszék sürgős közbelépését, ami bár megtörtént, de a szatmárnémeti szeminárium visszaszerzése prioritást élvezett, így a Theresianum végül mindmáig román állami tulajdonban maradt.

21 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 40. csomó: 1922 – 1932. R3 Románia, 64/pol. 1928. 02. 02.

22 Herczegh Géza, *Magyarország külpolitikája 1896-1919*, Kossuth, Budapest, 1981. 191-192.

23 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 35. csomó: 1922 – 1932. Kisentente, 48/pol. 1932. 07. 06.

24 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 41. csomó: 1921 – 1928. RE – 3 – C Erdélyi ügyek, 3551. 1921. 07. 11.

Még nagyobb visszhangot és reakciót váltott ki a kolozsvári minorita templom átadása a görögkatolikusok számára.²⁵ 1918 után az erdélyi román görögkatolikus egyház kérte a piarista és a monostori templom átengedését a hívők nagy számára való hivatkozással. A magyar kormány meglátása szerint ez egy alaptalan indoklás volt, hisz Kolozsváron alig pár tíz görögkatolikus volt az addigi ünnepeken, ezért fölösleges volna nekik átadni a magyar katolikus nemesek adományából épült templomot és rendházat.²⁶ Eleinte az is felvetődött, hogy továbbra is lesznek ott magyar nyelvű misék, de Marmaggi arról tájékoztatta Mailáthot, hogy az ügyben már megszületett a szentszéki döntés a templom átadásáról, hisz az egyetemes egyház szempontjából a templom az egyházon belül marad, és így megelőzhető az állam beavatkozása.²⁷ Budapest azt a félelmét is megfogalmazta, hogy az eset bátorítani fogja Onisifor Ghibut, hogy ezek után az ortodoxoknak követelje akár a Szent Mihály-templomot is, illetve kánonjogi aggályokat is megfogalmazott.²⁸ Gasparri és a Borgongini bíboros azzal hárította el a magyar fél érveit, hogy egyházjogilag semmilyen akadály nem hozható fel, hiszen a templom tulajdonosa a minorita rend, amelynek előjárója hivatalosan is átadta az épület-együtttest a görögkatolikusok számára.²⁹ Mindezek után a magyar fél drámai hangon vizionálta a magyar hívők tömeges távozását az egyházból a Rómával szembeni csalódottságuk miatt.³⁰

A templomátadási ügy azonban eltörpült az agrárreform következményei mellett, amely az erdélyi katolikus birtokrendszer több

25 A témáról részletesen lásd: András Szabolcs, *A kolozsvári minorita templom átadása a görögkatolikus egyháznak*, in: Erdélyi Krónika, forrás: <https://erdelyikronika.net/2020/02/06/a-kolozsvari-minorita-templom-atadasa-a-gorogkatolikus-egyhaznak/> (Letöltve: 2024. 05. 29.)

26 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 3722/pol. 1922. 06. 28.

27 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 493/pol. 1922. 09. 10.

28 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 1953/pol. 1924. 06. 21.

29 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 110/pol. 1924. 07. 04.

30 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 2387/pol. 1924. 09. 08.

mint 90%-ának kisajátításával járt. A kormány utasítására a szentszéki nagykövet, Somssich igyekezett odahatni, hogy Róma tegyen meg mindent ez ellen, és a diplomata úgy is érezte, sikerrel járt ezen a téren,³¹ viszont a közismert eredmény nem igazolta korai optimizmusát. Sokkal inkább foglalkoztatta Budapestet az agrárreformhoz kapcsolódó ügy, Glattfelder temesvári püspök kikényszerített távozása az országból.³² A magyar kormány azt követelte, hogy a Szentszék semmilyen engedményt ne tegyen ebben az ügyben a román félnek, és Glattfeldert is felszólította, minden áron maradjon a székhelyén.³³ Bár a Szentszék kezdetben Glattfelder maradása mellett állt ki, a román kormány által kilátásba helyezett, majd be is vezetett retorziók miatt a kompromisszumot kereste, és erre hajlott az érintett püspök is, aki végül fel is ajánlotta a Szentszéknek, hogy átteszi székhelyét Szegedre.³⁴ Ezután a magyar követelések elhárítása során a Szentszék arra hivatkozott, hogy a püspök kérte az áthelyezését, így már ő nem szállhatott szembe a román kormánnyal.³⁵ Mindezek az ügyek már rávilágítanak arra, milyen csekély befolyása volt a magyar kormánynak az erdélyi ügyek nemzetközi rendezésére.

A magyar felekezeti iskolák ügye

Nem meglepő módon a vagyonkérdések mellett a magyar tannyelvű iskolák fennmaradása foglalkoztatta élénken a budapesti kormányt, és a Szentszéken keresztül igyekezett odahatni, hogy a felekezeti

31 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 8/pol. 1923. 01. 13.

32 A témáról részletesebben lásd: András Szabolcs, New Details Regarding of Expulsion of Bishop Gyula Glattfelder from Romania, *Studia Tehologia Catholica Latina*, LXI, 1/2016. 87-98.

33 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 18/pol. 1923. 02. 15.

34 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 688/pol. 1923. 02. 242.

35 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 51/pol. 1923. 04. 02.

iskolák Erdélyben, a Bánságban és a Partiumban továbbra is a magyar anyanyelvű oktatást szolgálják. Mind az egyedi esetek, mind a nagy rendszerkérdések a külügy asztalára kerültek. Olyan esetben is a Szentszéknél interpelláltak, ha Mailáth püspök egy elbocsátott tanár újraalkalmazását igyekezett elérni,³⁶ vagy ha Anghelescu román oktatási miniszter egyes katolikus iskolák nyilvánossági (oklevélbocsátási) jogát függesztette fel.³⁷ A legfontosabb ügy azonban a szerzetesi iskolák tanítási nyelve volt.³⁸

A szerzetesi iskolák anyanyelvű tanítását korlátozó magánoktatásról szóló törvényt ugyan csak 1925-ben szavazta meg a bukaresti parlament, de a magyar kormány már az előző év októberében tudomást szerzett a készülő jogszabályról, és azonnal utasítást adott Balásy Antal nagykövetségi titkárnak, hogy részletesen tájékoztassa erről az Államtitkárságot.³⁹ Arról is információkkal rendelkeztek, hogy a román kormány a délkeleti megyékbe akarta áttelepíteni az állam nyelvét hiányosan ismerő magyar tanárokat, illetve az ezt elutasítókat el kívánta bocsátani. Arról is tájékoztatni kell a Szentszéket az utasítás szerint, hogy a hittant is csak az állam nyelvén lehetne tanítani, ami azzal a veszéllyel jár, hogy a szerzetesi iskolákból protestáns intézményekbe fognak átiratkozni a tanulók. A magyar külügyminiszter a követségi titkár útján azt kérte Gasparri bíborostól, hogy ne a szokásos diplomatikus módszerrel, hanem érélyes fellépéssel tiltakozzon a tervezet ellen a román kormánynál.

Az egyházi tiltakozás ellenére a bukaresti parlament megszavazta a magánoktatásról szóló törvényt, vele együtt azt a cikkelyt is, amely a szerzetesi iskolák anyanyelvű oktatását korlátozta.⁴⁰

36 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 4349/pol. 1921. 08. 11.

37 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 41. csomó: 1921 – 1928. RE – 3 – C Erdélyi ügyek, 374. 1928. 06. 09.

38 A témáról részletesebben lásd: András Szabolcs, *Az erdélyi római katolikus szerzetesi oktatás helyzetváltozása az I. világháború után*, in Sapiientiana 16 (2023/2). 63-74.

39 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 3461/pol. 1924. 10. 10.

40 A román kormány magyarázata a korlátozásra az volt, hogy mivel a szerzetesi iskolák legfőbb előjárója nem az országban, hanem más államban

A törvény elfogadása után Pacha Ágoston temesvári apostoli kormányzó vezetett egy bizottságot Rómába a kérdésről tárgyalni, amiről szintén részletes tájékoztatást szerzett a magyar külügy. Pacha szerint a román kormány épp arra számít, hogy a magyar és a német diákok elhagyják a katolikus iskolákat, és az így üressé váló épületeket államosíthatják. Két javaslatot fogalmazott meg: egyrészt az aláírandó konkordátumban állítsák vissza a korábbi állapotot, azaz a szerzetesi iskolák is használhassák az anyanyelvet, másrészt addig is a szerzetesi iskolákat helyezték püspöki hatáskörbe, így kikerülve a korlátozó rendelkezést.⁴¹ Végül a második javaslat valósult meg, mert a konkordátum-tárgyalások során sem sikerült rábírní a román felet a törvény megváltoztatására, így Románia területén a római katolikus szerzetesi iskolahálózat gyakorlatilag megszűnt.

A kultusztörvény körüli viták

Az oktatási reformmal egy időben tárgyalta és fogadta el Románia a kultusztörvényt, amellyel sikerült a Szentszéket meglepni, kész tények elé állítani, és a rosszallását kiváltani, mert az utóbbi arra számított, hogy a konkordátum aláírása előtt nem fogadják el ezt a törvényt, hiszen erre tett ígéretet a bukaresti kormány. A román kormány azzal igyekezett megnyugtatni a Szentszéket, hogy a római katolikus egyházra nem vonatkozik a törvény, mert annak helyzetét a konkordátum fogja rendezni, másfelől viszont szükséges lépés volt, mert az ortodox egyház ennek hiányában ellenezte volna a konkordátumot. A Szentszék fő kifogása az volt, hogy a törvény az ortodox egyházat nevezte meg államvallásnak, a görögkatolikus egyházat nemzeti intézménynek, míg a római katolikusok háttérbe szorultak.

A magyar külügyminisztérium már 1923-ban megszerezte a törvénytervezetet, és azon nyomban el is küldte Somssich útján a

van, így ezekben az iskolákban nem biztosított az államhoz lojális nevelés.

41 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 23/pol. 1927. 03. 23.

Szentszéknek, ahol még nem ismerték annak szövegét.⁴² A kormány felkérésére Csernoch esztergomi érsek véleményezte a szövegtervezetet, megállapítva, hogy annak 12. pontja különösen veszélyes, mert a magyar apostoli királyi hagyományból következő főkegyúri jogot át akarja származtatni a román királyra, arra hivatkozva, hogy 1918-ban a területekkel együtt a jogok is átszálltak. Ezt a Szentszék határozottan el kell utasítsa, különben a püspökök teljesen kiszolgáltatottak lesznek. Az esztergomi érsek-bíboros meglátása szerint a törvény fő célkitűzése a temesvári, a nagyváradi és a szatmári püspökségek felszámolása, valamint a jelentős nagyváradi püspöki vagyron megszerzése volt. Javaslat a volt, hogy a Romániával aláírandó konkordátummal ki kell iktatni ezen törekvések lehetőségét.⁴³

A külügyi forrásokból az is kiderül, hogy a csatolt területek püspökeinek és egyházi hatóságainak álláspontját Bjelik nagyváradi apostoli adminisztrátor továbbította Rómába.⁴⁴ Végül a törvénynek egy finomított változatát fogadták el, amely kimondta az ortodox egyház államvallás jellegét, előírta, hogy a konkordátum fogja rendezni a római katolikusok helyzetét, és Románia lemondott a főkegyúri jog vindikálásáról.

A konkordátum

Mint már említettem, a konkordátumtárgyalások vörös fonálként vonulnak végig a korszakon, így nem meglepő módon a magyar külügy is ezzel a témával foglalkozott a legtöbbet, aminek részletes bemutatása egy külön tanulmányt igényelne, így itt egy rövidebb összefoglalóra vállalkozom. A tárgyalásokból gyakorlatilag az a fél maradt ki, akiről leginkább szóltak azok, mégpedig a romániai

42 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 5094/pol. 1923. 12. 24.

43 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 540/pol. 1924. 03. 17.

44 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 34/pol. 1925. 04. 30.

római katolikusok, akik hivatalosan a szövegtervezeteket sem kapták meg. Leggyakrabban a magyar külügyminisztérium juttatta el Gyulafehérvárra és a többi püspöki székhelyre a konkordátumtervezeteket, majd bekérte a püspökök véleményezését, és azt továbbította a Szentszékhez. A magyar kormány azonban saját álláspontot is megfogalmazott az esztergomi hercegprímás konzultálásával, és azt képviselte hivatalos álláspontjaként, bár nem volt hivatalos tárgyalófél ebben a kérdésben.⁴⁵

Románia már azóta célul tűzte ki egy konkordátum megvalósulását, amióta a katolikus Hochenzollern-Sigmaringen Károly herceg elfoglalta a román trónt, és ez a szándék akkor sem változott, amikor utódja, I. Ferdinánd király áttért az ortodox egyházba. Az I. világháború egy időre megakasztotta a tárgyalásokat, de 1921-től újra folytatták azokat hullámozó intenzitással. Ekkor már inkább a Szentszék ragaszkodott a konkordátumhoz, azt remélve, hogy előnyös helyzetbe hozza a helyi katolikus egyházat. A gyorsan változó bukaresti politikai élet sokszor lassította ezeket a tárgyalásokat, így azok 1927-ig elhúzódtak. A magyar külügyminisztérium végig közelről követte az eseményeket, és igyekezett mihamarabb beszerezni a szövegtervezeteket, információkat szerezni a tárgyalásokról. Magyarország számára előnyös volt a konkordátum aláírásának, majd ratifikálásának elhúzódása, mert meglátása szerint addig is a versaillesi egyházi állapot marad érvényben.

Magyar közbenjárásra időként sikerült elérni, hogy a Szentszék Mailáthnak is elküldje a szövegtervezetet, és egy hónap állt rendelkezésére annak véleményezésére.⁴⁶ Ilyenkor a szentszéki magyar nagykövet is egyeztetett az erdélyi püspökkel, hogy egységes álláspontot alakítsanak ki. A nagykövetségi jelentésekből végig követhető a tárgyalások folyamata, illetve a különböző bukaresti kormányok változó hozzáállása, ami idővel kiváltotta Gasparri bíboros

45 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 40. csomó: 1920 – 1929. R2 Románia, 934/pol. 1921. 04. 03.

46 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 40. csomó: 1920 – 1929. R2 Románia, 27/pol. 1922. 01. 15.

csalódottságát.⁴⁷ A magyar felet leginkább a konkordátum azon pontjai foglalkoztatták, amelyek az Erdélyi Római Katolikus Státus és a magyar oktatás helyzetét érintették. Mindkét területen a végeredmény hátrányos volt a magyarok számára.

A magyar dokumentumok közül a legérdekesebb Barcza György nagykövet 1927. november 8-án keltezett jelentése, amelyben beszámol arról, hogy az erdélyi küldöttség Rómába érkezett báró Jósika Gábor és Gyárfás Elemér vezetésével a konkordátumról tárgyalni, az erdélyi elvárásokat bemutatni. Ekkor már a konkordátum aláírásra került, de ezt a román fél kérésére a Szentszék is titokban tartotta, és a magyar kormány sem szólt az erdélyieknek. Borgongini bíboros fogadta a küldöttséget, és tételesen válaszolt a kérésekre. Megnyugtatta őket, hogy az erdélyi/gyulafehérvári egyházmegye területe nem változik, de nem fog érseki rangot kapni és közvetlenül a Szentszékhez tartozni, illetve a szenátori kérdést sem itt rendezik. A Státus helyzetéről, a vegyesházasságok kérdéséről, a nemzeti iskolákról viszont nem adott tájékoztatást a bíboros a küldöttségnek.⁴⁸ Gyakorlatilag az erdélyi küldöttség a kész tényekkel szembesült, ami cáfolja azt a vélekedést, hogy Gyárfás vagy az erdélyiek ráhatással lettek volna a konkordátum szövegének alakulására.

Összegzés

Megállapítható, hogy a szentszéki magyar nagykövetek az 1920 utáni időszakban hatékonyan látták el feladataikat, részletes információkkal szolgálva a külügyminisztérium számára az erdélyi római katolikus egyházi tevékenységekről és célkitűzésekről. Bár a nagykövetek, és így a magyar kormány közvetlenül nem tudták befolyásolni az erdélyi magyar katolikusok helyzetét a Szentszék kifinomult diplomáciája miatt, amely nem tette lehetővé a közvetlen

47 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 40. csomó: 1920 – 1929. R2 Románia, 75/pol. 1928. 09. 17.

48 MNL, Fond K105 Vatikáni követség, 39. csomó: 1920 – 1931. R1 Románia, 779/pol. 1927. 11. 08.

beavatkozást, mert az nem szolgálta volna a Szentszék és Románia közötti kapcsolatok elmélyítését. A nagyköveti jelentések betekintést nyújtanak azokba a diplomáciai folyamatokba, amelyek az erdélyi magyar katolikusok helyzetét meghatározták, lehetőséget adva arra, hogy megértsük Mailáth püspök és olyan személyiségek, mint Gyárfás Elemér szerepét az egyházi és nemzeti jogok érvényesítésére tett erőfeszítésekben. A teljes kép kialakításához természetesen figyelembe kell venni az erdélyi, bukaresti és vatikáni forrásokat is, amelyek gazdagítják ismereteinket, és mélyebb megértést nyújtanak a két világháború közötti társadalmi, politikai és diplomáciai folyamatokról.



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02.03>

Fejtörést és szenvedést okozó változások. A ditrói hitvallásos iskola története 1920–1925 között a Gyulafehérvári Érseki és Káptalani Levéltár iratai alapján

ANDRÁS ISTVÁN

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

Minden átalakulás nehézséggel, szenvedéssel jár, de egy vesztes háború után az átalakulás igencsak sok áldozatot is követel a vesztes fél oldalán. A győztesek megpróbálnak berendezkedni a tervük szerinti új, jó világra; míg a vesztesek fogukat összeszorítva védik a képzelt új világ alapját, mely a számukra dicső régi romjaira épül. Valami ilyesmi játszódott le Ditróban a hitvallásos iskolák körül az 1920-as évek elején.

A Versailles-i Legfőbb Tanács, amely az első világháború végén kezdett működni, 1918. június 7-én döntött a Monarchia¹ felosztása mellett. Előtte tervek és tanulmányok készültek a birodalom

1 Ebben az időben a Monarchiának 63 vármegyéje volt. Ditró ezek közül Csík vármegyéhez tartozott. Vö. Romsics Ignác, *A trianoni békeszerződés*, Budapest 2001, 7-13.

jövőjéről. Ezek közül több terv a Monarchiát nem feldarabolni, hanem föderalizálni szeretne volna. A legérdekesebb föderációs terv szerint hat egyenrangú állam lett volna. A legnagyobb a 16 milliós Magyarország, a legkisebb Erdély lett volna.² Ez azonban nem így történt. Magyarország még fel sem ocsúdhatott a vereségből és újra nagy csapás érte.³ Területeinek jórészt elveszítette és magyarjai kisebbségi sorba kényszerültek, mert a trianoni békeszerződés ratifikálásakor 1920-ban⁴ olyan tartományok is kerültek az új államokhoz, ahol igen sok magyar élt. Így volt ez Románia esetében is, olyan területek kerültek román fennhatóság alá, ahol románok egyáltalán nem vagy csak nagyon kis létszámban éltek.⁵ Ilyen terület volt például Székelyföld, ahol a magyarság aránya – Udvarhely, Háromszék és Csík vármegyében – 85% fölött volt.

Az erdélyi magyarságnak a nemzeti és kulturális érdekei védelmére mindössze két hivatkozási alapja volt: a gyulafehérvári határozatok, amelyben teljes nemzeti autonómiát ígértek az Erdély területén élő népeknek és az 1919-es párizsi Kisebbségi Szerződés, amely biztosította számukra az élet és a szabadság védelmét.⁶ Ennek ellenére a romániai törvényhozás 1920. január 1-jén a gyulafehérvári határozatokból csak az egyesülést kimondó szakaszt iktatta törvénybe. A nemzetközi ellenőrzés csak formálisan kötelezte Romániát a Kisebbségi Szerződés paragrafusainak betartására, így semmiféle ellenőrzéstől tartaniuk nem kellett. A kisebbségbe szorultak pedig eleinte még a hangjukat sem merték felemelni saját jogaik

2 Vö. Ádám Magda, *Föderációs tervezetek*. in: *História*, szerk. Glatz Ferenc, Budapest 1995. XVII. évf. 5-6. sz. 3-6.

3 Vö. Ádám Sándor, *Trianon jelszerűsége*, Budapest 2003, 3-6.

4 Ezen a tárgyaláson a magyar érdekeket védő bizottságot gróf Apponyi Albert vezette. Vö. Szász Zoltán, *Erdély története III kötet*, Budapest 1986, 1729.

5 Ekkor Románia lakosainak száma 7,5 millióról 17 millióra szökött. A lakosság 29%-a a kisebbséghez tartozott. Deletant, Denis, *Teroarea comunistă în România*, București 2001, 23.

6 Szarka László: Magyarország és a magyar kisebbségek ügye a párizsi békétárgyalásokon: határkijelölés, népszavazás, kisebbségvédelem, In: Bárdi Nándor - Fedinec Csilla - Szarka László (szerk.): *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században*. Gondolat Kiadó - MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest 2008, 22-29.

védelmében, mert az új alkotmány erejében nem bízhattak, hisz az abban meghirdetett alkotmányos jogait nem gyakorolhatták.⁷

1919-1925 között⁸ az egyház harcának egy része az iskolák fenntartására szolgáló alapítványok védelmére irányult.⁹ Kezdetben az iskolákban a magyar nyelv mint az iskola tanítási nyelve megmaradt, de egyre jobban kezdik sürgetni a román nyelv bevezetését. 1921-től már a román nyelv előtérbe kerül. Az iskolák ügyintézésénél például már a magyart csak szükség esetén lehet használni, egy év múlva teljesen tiltják.¹⁰ Hamarosan bevezetik a tanítók számára a kötelező nyelvtanfolyamokat és a nyelvvizsgát.¹¹ Ezek az utasítások és törvények Ditró hitvallásos iskoláit sem kerültk el. Itt kezdetben sem a nyelvtanfolyamokra, sem a nyelvvizsgára senki sem jelentkezett.¹²

A másik kihívást a kivándorlás jelentette, mely egész Erdélyben érezhető volt, és Ditrót sem kímélte, sőt a tanárok közül is voltak, akik átköltöztek a magyarországi területekre.¹³ A történelem-földrajz

7 Vö. Balogh Júlia, *Közművelődés, egyleti élet Erdélyben*, in: *História*, szerk. Glatz Ferenc, Budapest, 1993. XV. évf. 2. sz. 21-22.

8 Ekkor már érezhető a magyarellenes hangulat. Alexandru Vaida-Voievod 1919. december 4-én a következőket mondja: „Tudom, hogy mindent kockára tettünk, nem csak a jelent, hanem a jövőt is. Rettenetes precedenst adunk a magyarok kezébe, hiszen, ha még egyszer felülkerekednek, akkor örök időkre elintézhetik Erdély kérdését – a mi rendszerünk alapján. A magyarság szerint mi jövevények vagyunk, így teljesen ki is utasíthatók Erdélyből a történelem után. Mindegy! Úgysem maradna egyetlen román sem életben itt, ha még egyszer a magyarok lennének itt az urak. Egy népnek ezer év alatt csak egyszer van ilyen alkalma, örökség lenne elszalasztanunk: csak arra kell koncentrálnunk minden erőnkkel, hogy gazdasági, politikai és katonai téren a magyarok felül ne kerekedhessenek még egyszer, mert akkor vége nemcsak Nagy-, de Kisromániának is.” Vö. Balogh Júlia, *Az erdélyi hatalomváltás és a magyar közoktatás 1919-1929*, Budapest, 1996, 15.

9 Vö. Balázs András, *Adatok az erdélyi kisebbségek iskolavédelmi küzdelmeihez 1919-1929*, Kolozsvár 1929, 9.

10 Balázs, 10.

11 Balázs, 11.

12 GYÉL, Püspöki iratok, 3299/1920. sz.

13 Erdélyből ezekben az években 197 035 ember menekült át Magyarországra. 1918-ban 40 952 fő, 1919-ben 33 551 fő, 1920-ban 70 773 fő, 1921-ben 19 879 fő, 1922-ben 13 651 fő, 1923-ban 7536 fő, 1924-ben 1693 fő. Balogh Júlia, *Az erdélyi hatalomváltás és a magyar közoktatás 1918 – 1928*, Budapest 1996 19.

tanára, Gábory László, Budapestre költözik és így újra üresen marad egy tanítói állás. A plébános kéri a püspököt, hogy nevezzen ki valakit az üres helyre (akár férfi, akár női tanerőt), de a püspök azt válaszolja, hogy hirdessen pályázatot, mert nem áll a rendelkezésére ilyen keret.¹⁴

Ilyen helyzetben nem volt könnyű dolga a ditrói plébánosnak sem és a ditrói hitvallásos iskolák tanítóinak sem. A nyelvvizsga (és a román állam részéről született új követelmények), a kivándorlás, a tanácstalanság, valamint a szegénység nagyon rányomja bélyegét a huszas évek elejének hangulatára Ditróban.

Az 1920/21-es tanév

Már a tanév megkezdése előtt a plébános kénytelen jelezni a püspöknek, hogy a ditrói elemi és polgári iskolánál 18 tanító tanít, akik nagy szegénységben élnek és megvetésnek vannak kitéve az új hatósági szervek részéről.¹⁵

A tanév megkezdése előtt az egyháztanács és az iskolaszék kéri a következő tanerők kinevezését: Petres Sándor, Sáskáné Gernáld Róza, Kőszeghyné Köllő Amália, Lukács Tamás segédlelkész, Mezey Imre és Száva Erzsébet, Bocskai Tamás és Nagy Irén. A hatóság válasza nem késik, a következő kéréseket hagyták jóvá: a polgári iskolánál Lukács Tamást kinevezik óraadónak és tanítani fogja a földrajz, fizika, kézimunka, torna, ének és jogi ismereteket. Mezey Imrét kinevezik a természetrajz és gazdaságtan helyettes tanárának, míg Száva Erzsébet okleveles tanítónő a nyelv és történelem tanára lesz. Az elemi iskolához kinevezést nyernek: Petres Sándor okleveles tanító, Bocskai Tamás okleveles tanító, Sáskáné Gernáld Róza, Kőszeghyné Köllő Amália és Mezeyné Nagy Irén.¹⁶

A román hatóság egyre nyomatékosabban kéri a hűségeskü és a nyelvvizsga letelét, ami Ditróban továbbra is problémát okozott. A

14 GYÉL, Püspöki iratok, 5854/1920. sz.

15 GYÉL, Püspöki iratok, 6367/1920. sz.

16 GYÉL, Püspöki iratok, 6832/1920. sz.

plébános¹⁷ 1921. március 9-én tanácsstalanságában ír a püspöknek, hogy letegye vagy ne az esküt. (Tudnunk kell azt, hogy eskü nélkül a román hatóság nem engedte, hogy bárki is tanítson az iskolákban.) A püspök válasza világos: csak akkor tegye le az esküt, amikor „innen” utasítást kap rá.¹⁸ A püspök válasza azt láttatja, hogy bízott az egyházmegye erkölcsi és anyagi erejében vagy nem tartotta tartósnak a beállt változásokat.

Az iskolában a sok nehézség ellenére ennek a tanévnek a végén is megtartották a magánvizsgát, amire 31 tanuló jelentkezett. A vizsgakérelmezés a felterjesztés alapján, osztályok szerint a következőképpen oszlott meg: első osztály 17 tanuló, második osztály 4 tanuló, harmadik osztály 9 tanuló és negyedik osztály 1 tanuló.¹⁹ A jegyzőkönyvből az is kiderül, hogy az egy évvel korábbi rendelkezést²⁰ csak ebben az évben sikerült végrehajtani, vagyis hogy a polgári iskolában V. és VI. osztályt felállítsanak.²¹ Ezt az indokolja, hogy sem Remetén, sem Szárhegyen nincs polgári iskola és csak a tehetősebbek engedhetik meg maguknak azt, hogy Gyergyószentmiklósról járassák gyerekeiket, így a ditrói iskola számára a környező falvakból biztosítva van a kontinuitás. Ugyanakkor javasolják, hogy a két új osztály gimnáziumi tanmenettel működjön és így az itt végzett növendékek a VII. és VIII. osztály elvégzésére mehetnek Csíkszeredába tanulni. Igaz, ekkor még a román nyelv tanítása nem volt megoldva, hiszen a négy rendes és két óraadó tanító közül senki nem beszélte a román nyelvet.²²

Talán ebből adódik az is, hogy a ditrói tanítók ellen vádat emeltek a vármegyénél. Ez a vád az állam elleni lázadás volt. Ez persze csak a hitvallásos tanítókra volt érvényes, akik nem mentek át az állami román iskolába és nem tették le sem az esküt, sem a nyelvvizsgát.²³ Ugyanakkor az is napfényre került, hogy néhányan elkötelezték

17 A plébánosi teendőket ebben az időben egy rövid ideig P. Csiszér Bonaventura adm. paroh. látta el. Vö. GyÉL, Püspöki iratok, 1499/1921. sz.

18 GyÉL, Püspöki iratok, 1499/1921. sz.

19 GyÉL, Püspöki iratok, 3018/1921. sz.

20 GyÉL, Püspöki iratok, 3645/1920. sz.

21 GyÉL, Püspöki iratok, 5964/1921. sz.

22 GyÉL, Püspöki iratok, 4707/1921. sz.

23 GyÉL, Püspöki iratok, 318/1922. sz.

magukat arra, hogy minden áron tönkreteszik a szépen működő hitvallásos iskolát. Erről id. Józsa Sándor Mailáth püspöknek címzett leveléből tudunk, amely 1922. január 14-én kelt.²⁴

A változásokat, melyek az iskolákat érinti, felgyorsítja az a tény, hogy 1922-től Brătianu Ion veszi át a stafétát az állam élén. Mindjárt az első évben kikezdi a kisebbségi iskolákat,²⁵ ám az igazi támadás

24 GYÉL, Püspöki iratok, 318/1922. sz.

25 Néhány intézkedés, amivel az kisebbségi iskolákra tört: – a felekezeti iskolák tanszemélyzete vasúton féljeggyel nem utazhat, – a magyar felekezeti iskolákban nem vehető fel az abszolváló vizsga tárgyai közé a magyar nyelv, – a magyar felekezeti iskolák nem kaphatnak államsegélyt (a román, szász, sváb és mohamedán iskolák kezdettől fogva kaptak), – a magyar felekezeti tanítók és tanárok nyugdíj igényét (de megint csak ezeket) az állam nem ismeri el, – a magyar tanítók és tanárok a román nyelvből, alkotmánytanból, Románia földrajzából és történelméből kötelesek románul vizsgázni, – akik ezeken a vizsgákon nem feleltek meg, azokat elbocsátották a szolgálatból minden ellátás nélkül, – a magyar felekezeti tanítók és tanárok okleveleit egyenjogúsítani kell (míg a hasonló magyar oklevéllel rendelkező románokét és szászokét nem kellett), – a magyar határmenti városokban: Nagyváradon, Nagyszalontán, Nagykárolyban, Szatmáron, Máramarosszigeten, Aradon és Temesváron a közoktatási miniszter elrendeli az összes magyar óvoda megszüntetését, – az állami magyar iskolák ifjúsági és tanári könyvtárának magyar könyvei megsemmisítendőek és az értékesebb darabokat kéri a román Tudományos Akadémiának megküldeni, – az 1923/24-es tanévtől az állami magyar iskolákban a román nyelv, történelem, földrajz és alkotmánytan, számtan és francia nyelv román nyelven tanítandó, – az izraelita elemi iskolákból 1923/24. szeptember 1-től a magyar nyelv teljes megszüntetését rendeli el, – Temesváron a római katolikus fiú- és leánylíceumban, a városi felső kereskedelmi iskolában, a zsidó líceum és felső kereskedelmi iskolában a magyar tanítási nyelvet az 1923/24. tanévtől kezdve a román nyelvvel kellett felcserélni, – minden szerzetesi, községi vagy társulati középiskolában 1924. szeptember 1-től az 1. osztályban csakis román tannyelvvel szabad tanítani, – a magyar felekezeti líceumok VIII. oszt. abszolváló vizsgáján a magyar nyelv sem szóbeli, sem írásbeli vizsgán nem szerepelhet, – a magyar felekezeti iskolák más felekezetű tanulót nem vehetnek fel, – angol nyelvet csak a magyar felekezeti iskolákban tilos oktatni, – felekezeti iskolákban magántanulók nem vizsgázhatnak, – a magyar középiskolai tanárok mozgósítás alkalmával a katonai szolgálat alól fel nem menthetők, mert nem nélkülözhetetlenek, – magyar felekezeti iskolákhoz csak olyan törvényesen képesített tanítók és tanárok alkalmazhatók, akiknek megválasztásához a miniszter előzetesen hozzájárult, – a magyar felekezeti iskolák „Értesítői” román nyelven

az iskolák ellen majd csak 1924-1925-ben következik be, amikor a román kormány elérkezettnek látta az időt, hogy törvényesen is egységesítse Nagyrománia oktatásügyét. E tárgyban két törvény is született: az 1924. június 26-i elemi oktatásról szóló²⁶ és az 1925. december 22-i, magánoktatásról szóló törvény.²⁷

nyomtathatók csak ki, és azok szövege előzetes hatósági cenzúra alá tartozik, – eltiltja a koedukációt a magyar felekezeti iskolákban, s azt is, hogy a leányiskoláknak férfiigazgatója lehessen. És még sorolhatnánk tovább az iskoláinkat megtépázó rendelkezéseket. Vö. Balogh, *Az erdélyi hatalomváltás és a magyar közoktatás 1918 – 1928*, 52-55.

- 26 Ez a tanítók, segédtanítók helyzetével is foglalkozik. *Rendes tanítók*: ideiglenes (akik képesítő vizsga letétele után első évben tanítanak), végleges tanítók (akik három éve szolgálnak és letették a véglegesítő vizsgát), előléptetett II. fokú tanítók (akik már három éve szolgáltak és letették az előléptetési vizsgát), előléptetett I. fokú tanítók (akik hatévi szolgálat után letették a II. fokú tanítói vizsgát). *Segédtanítók* kizárólag a tanítóképzőt végzetek hiányában nevezhetők ki. Lehetnek: ideiglenes segédtanítók (legalább négy középiskolai végzettséggel), segédtanítók (akik négy évig már szolgáltak ideiglenes helyettesként). Tanítót áthelyezni fegyelmi büntetés miatt vagy saját kérelmére lehet, de egy évben csak egy alkalommal. Vö. Balogh, *Az erdélyi hatalomváltás és a magyar közoktatás 1918 – 1928*, 58-60.
- 27 Az állami iskolákon kívül tanulók járhatnak még: magán-felekezeti, hitközségi és magánosok által létesített iskolákba. Magániskola létesíthető magánkezdeményezésre, ám osztályonként legalább 10 gyermeknek kell oda járnia. De semmiféle magániskola nem létesíthető a közoktatási minisztérium külön engedélye nélkül. A felügyeletet és az ellenőrzést is a minisztérium végzi. Románia földrajza, a románok története csakis román nyelven oktatható a 3. elemi osztálytól, a minisztérium által megállapított óraszámban. Vö. Balogh, *Az erdélyi hatalomváltás és a magyar közoktatás 1918 – 1928*, 76.

Az 1921/22-es tanév

Az új országban egyre forrott és izzott a hangulat és ez megfertőzte a vidéki egyszerű iskolák életét is. Így Ditróban több tanító vallotta, hogy a békeesség és a haladás érdekében az iskolát át kell adni az államnak, és ha az egyház ezt nem akarja, majd átadja a nép, aki-nek a vagyonából épült. Ezt főleg három tanító, nevezetesen Bíró Félix, Barabás Rajmund és id. Józsa Sándor vallotta és a december 6-i gyűlésen erre bízatták a tantestületet. Csak két tanító tart ki kezdetben az egyház mellett: Száva Erzsébet és Lukács Tamás. Végül úgy döntenek, hogy a három lázadó tanító felmegy a püspökhöz és megbeszéljük a dolgot.²⁸ A püspök rögtön számonkéri a plébánost, dr. Lukács Józsefet, hogy mi történik Ditróban. A plébános azt válaszolja a január 18-án kelt levelében, hogy az iskolák államosításának az ügye „amilyen hamar keletkezett, olyan hamar el is ült”²⁹ és emiatt nem tájékoztatta a hatóságot. Két nap múlva azonban a plébános egy újabb levelet ír a püspöknek, amiben bevallja, hogy korábban a püspök felszólítására nem vette fel a 116 100 lej kölcsönt az egyház erdjére, mert meg van győződve, hogy az Erdélyi Római Katolikus Státus által az összes tanító meg fogja kapni a fizetését, addig az egyházközségi adóból próbálja ellátni a tanítókat.³⁰ Közben március 2-án Bocskay Tamás levelet küld a főtanfelügyelőnek, aki ekkor Miklós István kanonok, és kéri, hogy ne ítéljenek elhamarkodottan, hallgassák meg a tanítók véleményét is, mert már meggondolták az ügyet.³¹ Végül a kedélyek lecsillapodnak.

A vita az egyház berkein belül azonban nem maradt visszhang nélkül. Mohalyi Gábor stáusi tanfelügyelő Kolozsváron kelt levelében megállapítja, hogy a ditrói esetnek a fő oka a plébános

28 GYÉL, Püspöki iratok, 454/1922. sz.

29 GYÉL, Püspöki iratok, 454/1922. sz.

30 GYÉL, Püspöki iratok, 455/1922. sz.

31 GYÉL, Püspöki iratok, 454/1922. sz.

gyengesége.³² Ugyanebben az évben az új „revizor școlar”, N. Comania levelet ír a püspöknek, amiben kifejti, hogy ő nem üldözi a vallásos iskolákat és ha megfelelnek külsőleg és a fizetési alap is rendben van, nyugodtan működhetnek, csak egy kikötése van: tanítsák³³ Románia földrajzát és történelmét.

Az anyagi nehézségek megoldásában nagy segítség lett volna az egyházadó beszédese, amire a plébános számított is, de sajnos hiába várta ezt a bevételt, mert a nép szegénysége miatt nem tudott adakozni, így a tanítók egyre többet nélkülöztek. Kilátástalan helyzetében Bocskay Tamás a maga és a polgári tantestület nevében a püspöktől kér segítséget hivatkozva a Státus 20/1922-es számú rendeletének a 2. pontjára, mely a régiség függvényében fizetéspótlékot határoz meg.³⁴ A helyzet nagyon nehéz volt, ezért május 30-án az egyháztanács és az iskolaszék rendes gyűlésén úgy határoznak, hogy a tanítók fizetésére 70 800 lejt irányoznak elő. A gyűlés végére azonban arra a következtetésre jutnak, hogy ez az összeg aránytalanul kevés, ezért módosítanak rajta és felemelik 73 596 lejre.³⁵ Ugyanakkor javaslatot tesznek a tanítók fizetésének a pótlására, mely 1922. március 1-jétől 1922. szeptember 1-ig lenne érvényes. Ez alapján Ádám József tanító 6000 lej fizetést és 250 lej személyi pótlékot, Ádámné Császár Ilona 5700 lej fizetést és 400 lej személyi pótlékot, Ádám Polixénia 5700 lej fizetést és 400 lej személyi pótlékot, Ambrus Ödön 4200 lej fizetést és 400 lej személyi pótlékot, Barabás Eleonóra 4500 lej fizetést és 200 lej személyi pótlékot, Barabás Rajmund 6000 lej fizetést és 750 lej személyi pótlékot, Bocskay Tamás 5300 lej fizetést és 750 lej személyi pótlékot, id. Józsa Sándor 6150 lej fizetést és 750 lej személyi pótlékot, ifj. Józsa Sándor 5700 lej fizetést és 750 lej személyi pótlékot, Mezeyné Nagy Irén 4700 lej fizetést és 750 lej személyi pótlékot, Petres Sándor 6000 lej fizetést és 500 lej személyi pótlékot, Sáska Kristóf 5400 lej fizetést és 500 lej személyi

32 GYÉL, Püspöki iratok, 455/1922. sz.

33 GYÉL, Püspöki iratok, 694/1922. sz.

34 GYÉL, Püspöki iratok, 3570/1922. sz.

35 GYÉL, Püspöki iratok, 1519/1922. sz. alapján az évi költségvetés 131 196 lejt tenne ki, amiből ki van fizetve 96 458 lej a maradék 34 738 lej egy részét a Státus, más részét a politikai községtől várják.

pótlékot és Sáskáné Gernáld Róza 4100 lej fizetést és 500 személyi pótlékot kapna.³⁶ A státusi tanfelügyelő, Mohalyi Gábor, teljesen elfogadhatatlannak tartja az ajánlatot. Szerinte nem igazságos, mert a családnélküli Barabás Rajmundnak egy fél évre 6750 lejt állapít meg, míg a négygyerekes id. Józsa Sándornak csak 150 lejjel ad többet, a hét családtaggal bíró Petres Sándornak pedig csak 250 lejjel ad többet. Helyette azt javasolja, hogy az egyházközségtől és a politikai községtől kérjék a kiegészítést.³⁷ Erről a lehetőségről az Erdélyi Tudósító 1921/3909-es számában már tájékoztatták az iskolákat.

Hamarosan Ditróban is erősödni kezd az új törekvés, miszerint román állami iskolákat kell felállítani minden eddigi magyar állami iskola helyére. A Csík megyei inspektor közli a státus tanfelügyelőjével, hogy Ditróban továbbra is lehet egyházi iskola, de a jelenlegi épületből ki kell költözzön, mert az állami tulajdon és ott állami elemi iskolát akarnak beindítani. Ezt a felszólítást Mohalyi január 25-én elküldi a plébánosnak a püspök utasításával együtt. Ebben a levélben a püspök utasította a plébánost, hogy azonnal nézzen utána a telekkönyvekben, kinek a nevében van az iskola és arról mielőbb jelentést tegyen, mert enélkül nem tud ő sem lépni az ügyben.³⁸

A tanév lassan a végéhez közeledett és újra a magánvizsga lett a gond. Ennek a tanévnek a végén 23 tanuló jelentkezett a magánvizsgára. Érdekes megjegyezni, hogy ebből a 23 tanulóból 16 izraelita vallású és csak 3 római katolikus.³⁹ A vizsgák végeztével újra a következő tanévre irányult a figyelem.

36 GYÉL, Püspöki iratok, 1519/1922. sz.

37 GYÉL, Püspöki iratok, 3951/1922. sz.

38 GYÉL, Püspöki iratok, 2861/1922. sz.

39 GYÉL, Püspöki iratok, 2895/1922. sz.

Az 1922/23-as tanév

Nagy küzdelmek árán a tanév elején sikerült elérni, hogy az 1922/23-as tanévre a Csíkvármegyei Magánjavak Igazgatótanácsának gyűlésén a ditrói polgári iskola részére 10 000 lej segélyt szavazzanak meg.⁴⁰ Ebből egyelőre csak 4600 lej van kifizetve a többi 5600 lej még függőben van, mert az igazgató még nem küldte el a kért iratokat.⁴¹

Az iskolákat tápláló ingatlanok, erdők sorsa is megpecsételődik az agrártörvényekkel, melyek ezek államosítását célozzák meg. Az első ilyen törvényt még 1919. szeptember 19-én hozták, ezt szigorították 1921-ben és végül a folyamat 1922-ben gyorsult fel.⁴² Ekkor a ditrói iskoláknak 222 holdas erdeje volt. Még az agrártörvény megjelenése előtt észrevették, hogy egyedüli esély a megmentésre abban áll, ha el tudnák adni. Azonban a román kormány számított erre és tudatosan leverte a fa és ingatlanok árát. Így az a helyzet teremtdött, hogy az eladó nem volt hajlandó olcsón eladni s így teljesen ingyen az állam kezére ment át a vagyon. Ditróban is ez volt a helyzet, itt sem akarta senki megvenni, mindenki várta, hogy még lennebb essen az ára. A Ditrói Faipar Rt hallani sem akar a vásárról. Végül egy tölgyesi kereskedő, Weinrauch Berko, komoly ajánlatot tesz. A plébános támogatja a kereskedőt, mert a kántor, László István kezességet vállal mellette, de a döntést a püspökre bízta. A püspök a Fehérvári Faipari Rt-t támogatná, mert azt ismeri, de a plébánosra bízta a döntést, hisz ő ismeri a helyi adottságokat. Közben egy névtelen levél a ditrói hívek nevében figyelmezteti a püspököt, hogy az „iskola erdejét nehogy a zsidónak adják, mert őt a főkántor hozta nehéz ezresek ellenében”.⁴³ Ekkor már a Ditrói Faipari Rt is megtette

40 GYÉL, Püspöki iratok, 4765/1922. sz.

41 GYÉL, Püspöki iratok, 5045/1922. sz.

42 Balázs, 13.

43 GYÉL, Püspöki iratok, 6435/1922. sz.

ajánlatát, de az 10 lejjel kevesebb volt a tölgyesi kereskedő ajánlatánál. (Weinrauch Berko 50 lejt ígér köbméteréért.)⁴⁴

A hitvallásos iskolákat érintő, egyre növekvő szegénység és pénzhiány arra kényszeríti a státusi tanfelügyelőt, Mohalyi Gábort, hogy rávegye a püspököt egy körlevél kiadására, amelyben minden tanítónak a türelmét kéri és megígéri, hogy „december 1-től a vidéki összes tanítók helyi járandóságát a következő összegekig egészíti ki: a helyettes tanítók havi 400 lejt kapnak, míg a rendes tanítók a letöltött szolgálat alapján kapják meg a kiegészítést. Eszerint 1-10 évi szolgálattal bíró tanítónak 500 lejt, 10-20 évi szolgálattal bíró tanítónak 600 lejt, 20-30 évi szolgálattal bíró tanítónak 700 lejt, 30-40 évi szolgálattal bíró tanítónak 800 lejt”⁴⁵ fizetés-kiegészítést adnak. Ezt Ditróban sajnos senki sem kapta meg. A körlevél még tartalmazza: „A feleség és az oly közép- vagy felső iskolai tanuló gyermek után, ki nem helyben jár iskolába, havi 100-100 lejt, az oly gyermek után, ki középiskolába helyben jár, havi 75 lejt, a középiskolába nem járó és 10 éven aluli gyermek után pedig havi 50 lejt családi pótlék utasíttatik. Egyetemi hallgató gyerek után havi 150 lejt a családi pótlék. Oly tanítónak, kinek lakása nincs, negyedévenként novembertől kezdődőleg 100-100 lejt jár.”⁴⁶

Az anyagi nehézséget fokozza az is, hogy a politikai község sem akarja kiadni a katolikus iskolákban tanító tanítókat megillető fizetést arra hivatkozva, hogy nekik sincs erre pénzük. Így a plébános kénytelen újra kölcsönt felvenni, és abból kifizetni a tanítók fizetésének egy részét.⁴⁷ Ezután a ditrói iskola mecénása egy ideig dr. Gál Endre volt.⁴⁸ Így érkezett el újra az év végi magánvizsgák ideje, amelyről az igazgató beszámol a státusi tanfelügyelőnek.⁴⁹ A minisztérium már előre jelzi, hogy a következő tanévtől az a pap, aki nem tanár, nem lehet az iskola igazgatója.⁵⁰ Már látszott, hogy

44 GYÉL, Püspöki iratok, 6435/1922. sz.

45 GYÉL, Püspöki iratok, 68/1923. sz.

46 GYÉL, Püspöki iratok, 68/1923. sz.

47 GYÉL, Püspöki iratok, 5995/1923. sz.

48 GYÉL, Püspöki iratok, 5187/1923. sz.

49 GYÉL, Püspöki iratok, 3000/1923. sz.

50 GYÉL, Püspöki iratok, 5187/1923. sz.

a következő tanévben még nehezebb lesz a ditrói római katolikus polgári iskola élete.

Az 1923/24-es tanév

Mindjárt a tanév elején Avéd Joachim és társai az állami iskolától belekötnek abba, hogy a katolikus polgári iskola állásait nem hirdették meg.⁵¹ Erre Szabó György akkori főesperes, tanfelügyelő válaszol és kifejti: nem volt meghirdetve, mert a múlt tanévi tanítókat írta át. Az egész ügy onnan indult, hogy Puskás Aranka tanítónőt kitették a katolikus polgári iskolától, mert nem volt meg a nosztrifikálása.⁵² A községben egyre jobban hangoztatják, hogy a katolikus polgári iskola épülete az államé és oda akar költözni az állami iskola. Ezért az egyháztanács próbálja meggyőzni a politikai község vezetőségét, hogy az iskola erdeiből átadnak nekik 222 holdat és cserébe megkapják a községháza alatti két termet. Ebbe nem mennek bele, mert az erdő már 25000 lejt hozott az egyháznak, tehát már nem teljes, és kijelentik, hogy pert indítanak az iskola épületéért.⁵³

1924-re nagyon sok változáson esnek át a hitvallásos iskolák, melyek Ditrót sem kímélték. Ekkorra már a román nyelv az I-II. osztályban napi egy órában, míg a III-IV. osztályban napi két órában volt kötelező. A földrajz, történelem és alkotmánytan oktatási nyelve is a román lett. Sőt megjelentek a román nyelvű munkakönyvek is.⁵⁴ Az első román tanfelügyelői látogatás, amiről írott dokumentum maradt, 1924-ben volt és mindhárom katolikus elemi iskola elszenvedte. A jegyzőkönyv alapján a tanítók névsora és a gyerekek létszáma a következő:

51 Ekkor csak az taníthatott, akinek személyre szóló engedélye volt és állása megjelent a hivatalos lapban (Monitorul Oficial). Balogh, *Az erdélyi hatalomváltás és a magyar közoktatás 1918 - 1928*, 77.

52 GYÉL, Püspöki iratok, 4612/1923. sz. A nosztrifikálás tágabb értelemben az állampolgárság megszerzése, szűkebb értelemben egy végzettségről szóló oklevél honosítása. Vö. *Révai Nagy Lexikon XIV. kötet*, Budapest, 1916.

53 GYÉL, Püspöki iratok, 3627/1923. sz.

54 GYÉL, Püspöki iratok, 325/1922. sz.

– az 1-es iskolánál: az első osztály tanítója Ádám Josif és az osztályban 39 fiú és 42 lány van. A második osztály tanítója Barabás Rajmond, akinek a gondjaira 40 fiú és 27 lány van bízva. A párhuzamosan működő leányosztályt (szintén második) Puskás Aurelia tanítja és 41 lány jár oda. A harmadik osztály fiúosztály és id. Józsa Alexandru 72 fiút tanít. A negyedik osztály újra vegyes, 66 fiú és 19 lány jár oda, a tanító Petres Alexandru.

– a 2-es iskolánál két osztály és két tanító van. Az első osztály tanítója ifj. Józsa Alexandru és 26 fiú illetve 29 lány jár abba az osztályba. A második osztály tanítója Bocskay Toma, az ő osztályában 26 fiú és 29 lány van.

– a 3-ik iskolánál egy tanerő működik, akinek a neve nem szerepel a jegyzőkönyvben, itt összevont osztályok vannak. Az első osztályba 12 fiú és 13 lány, míg a második osztályba 13 fiú és 11 lány jár.⁵⁵

Az inspektor megjegyzi, hogy román tanítás van, de mivel nincs megfelelő tankönyv, nem ismerték a programot.⁵⁶

Szintén ebből az évből egy érdekes levél származik, melyben a státusi tanfelügyelő, Mohalyi Gábor jelentést tesz a püspöknek az iskolák ügyeiről és ebben írja: „a ditrói iskola vezetősége nem járt soha egyenes úton”.⁵⁷ Ennek az lett az eredménye, hogy Mailáth püspök kiküldte Görög Joachim kanonokot, hogy vizsgálja meg a ditrói iskola ügyeit. A kanonok a látogatás után beszámol a megbízó püspöknek és kijelenti, hogy mindennel meg van elégedve. A tanítók névsora a katolikus polgári iskolánál: Bajkó Mór igazgató, Incze Béla, Száva Erzsébet, Mezey Imre, Józsa Margit és Kovács Margit (Száva Erzsébet helyettese) tanítók.⁵⁸ Az egyháztanács és az iskolaszék új iskolagondnokot választ Liebl Ede személyében, akire az anyagi ügyek intézését rábízza.⁵⁹

Mindezek ellenére az anyagi gondok nem oldódtak meg. Januári levelükben a tanárok jelzik, hogy nem kaptak fizetést és nagyon

55 GYÉL, Püspöki iratok, 325/1924. sz.

56 GYÉL, Püspöki iratok, 325/1924. sz.

57 GYÉL, Püspöki iratok, 1450/1924. sz.

58 GYÉL, Püspöki iratok, 2684/1924. sz.

59 GYÉL, Püspöki iratok, 524/1925. sz.

nehéz anyagi körülmények között élnek.⁶⁰ 1924 novemberében a tanítók levelet intéznek a püspökhöz, melyben elmondják, hogy a plébános nem kötötte meg az egyháztanács által megszavazott és püspök által jóváhagyott szerződést a gyulafehérvári bankkal és a Státussal, ezért a tanerők fizetését nem tudta kiadni novemberre. Azt is elmondják, hogy a plébános kénytelen volt kölcsönt felvenni, hogy a fizetéseket ki tudja adni, de ez a kölcsön nagyon megterheli a plébániát. Azzal a javaslattal állnak elő, hogy a püspök nevezzen ki egy „szűkebb iskolai intéző bizottságot”,⁶¹ aki az iskola pénzügyeit intézi. Szerintük ez az egyetlen esély arra, hogy az iskola helyzetét meg lehessen menteni. Neveket is javasolnak. A püspök válaszából kiderül, hogy a gyulafehérvári bankkal a szerződés meg van kötve és még egy évig érvényes.⁶²

Az 1924/25-ös tanév

Amitől az iskola előjárói féltek, az 1925-ben kezdődött el. Az állami ügyészségen, Csíkszeredában pert indítottak a ditrói katolikus egyház ellen, mert az iskola épületeit „minden jog nélkül s csalással íratta a saját részére.”⁶³ A katolikus ügyet dr. Kováts Károly ügyvéd védi, aki a püspök meghatalmazását bírja.⁶⁴ Az államot képviselő ügyvéd mindent megtesz, hogy az egyháztól elvegyék az iskolát. Régi meg-egyezőesekre hivatkozik, melyeket még 1906-ban kötöttek az egyház képviselői a magyar állam képviselőivel. Valóban volt egy bizonyos államosítási törekvés a századfordulón, de a két helyzetet nem lehet összehasonlítani.⁶⁵ Az iskola anyagilag amúgy is meg volt terhelve, de ez a per teljesen kimerítette az iskola és a plébánia pénztárát. Ebben a nehéz helyzetben a ditrói Takarékpénztár Rt. siet az egyház

60 GYÉL, Püspöki iratok, 405 (406)/1924. sz.

61 GYÉL, Püspöki iratok, 5159/1924. sz.

62 GYÉL, Püspöki iratok, 5159/1924. sz.

63 GYÉL, Püspöki iratok, 894/1925. sz.

64 GYÉL, Püspöki iratok, 1103/1925. sz.

65 GYÉL, Püspöki iratok, 1447/1925. sz.

segítségére és 26 000 lej segéllyel támogatja a ditrói római katolikus elemi iskolát.⁶⁶ Azonban ez a segítség csak csepp volt a tengerben. Januárban a plébánosnak és az egyháztanácsnak sikerül megegyeznie a ditrói takarékszövetkezettel, hogy ha az egyházközség pénzét befektetik, akkor az mindvégig önzetlenül támogatni fogja az egyházközséget. Ebbe a püspök nem egyezik bele, mert szerinte a „kicsiny vidéki bankoknál”⁶⁷ nincs biztonságban az egyházközség pénze.⁶⁸

A tanítók a Státustól is segítséget kérnek és megpróbálják elérni, hogy „mivel jelenleg kevesebb a tanító, a plusz pénzt adják ki”, de a Státus anyagi helyzete nem engedi ezt meg.⁶⁹ A tanítók elkészenedésükben azt is megpróbálják, hogy a Hollóban levő erdőt, ami amúgy is a tanítóknak volt fenntartva, eladják. A püspök ebbe beleegyezett és így újabb pénzhez juthattak az egyre szegényedő tanítói családok.⁷⁰ A per még javában folyt, de a csendőrség segítségével 1925. szeptember 16-án, a tanítás megkezdése után, három szobát lefoglaltak az állami iskolának. Ekkor a plébános számára világossá válik, hogy az egész per arra megy ki, hogy a négy iskolaépületből az egyházat kirakják. Amint erre rádöbbsent Lukács József plébános, azonnal jelenti a püspöknek.⁷¹

A megkezdődött külső támadásokon kívül a ditrói polgári iskola belső nehézségekkel is szembe kellett nézzen. 1925. november 28-án meghal Száva Erzsébet, Kovács Margit, a román nyelv tanára pedig orvosi kezelésre szorul. Mindezek mellett Bereczky Erzsébet francia-német szakos tanár évközben máshova pályázott. A hirtelen keletkezett nagy tanárhiányt a plébános csak nehezen tudja megoldani. Mindenekelőtt meghívja a polgári iskolához Puskás Lajos kolozsvári gimnáziumi tanárt, aki a kolozsvári piarista gimnáziumban tanított.⁷² Hamarosan még két tanerőt sikerül találni Surgent József és Vadász József tanítók személyében. Közülük Surgent József

66 GYÉL, Püspöki iratok, 901/1925. sz.

67 GYÉL, Püspöki iratok, 699/1925. sz.

68 GYÉL, Püspöki iratok, 699/1925. sz.

69 GYÉL, Püspöki iratok, 2152/1925. sz.

70 GYÉL, Püspöki iratok, 2700/1925. sz.

71 GYÉL, Püspöki iratok, 4109/1926. sz.

72 GYÉL, Püspöki iratok, 202/1926. sz.

rendes, míg Vadász József csak helyettes tanár. Mindhármuk működését jóváhagyja a püspök.⁷³ A státusi tanfelügyelő kéri az iskolaigazgatókat, hogy részletes tanterveket küldjenek fel, mert azokkal tud ő érvelni a minisztériumban. Ezt a tantervet Ditróból már az új igazgató küldi fel, nevezetesen Baloghné Bukát Ilona.⁷⁴ Ő Bajkó Mór helyébe lépett, aki előrehaladott életkorára hivatkozva visszavonult.⁷⁵ Ebben az évben még nehezebb az új első osztály beindítása, mert most csak azokat lehet beírni a polgári iskolába, akik igazolványát a revizor jóváhagyja. Így most egy iskola sorsa teljesen ki van szolgáltatva egy ember szeszélyeinek. Ez még inkább érvényesült a ditrói polgári iskola esetében, mivel valamiért az inspektor neheztelt és nehezen adta meg az engedélyeket.⁷⁶

Összefoglaló

A fentiekben röviden láthattuk, hogy az országhatárok „csúszkálása” milyen változásokat, feszültséget és szegénységet hozott a ditrói hitvallásos iskolák és azok tanítói számára. Az elszegényedett tanítók mindent megtesznek hitükért és az egyházért, de az élet nehézségei lassan elkezdik felőrölni őket. A plébános nehezen igazodik el az új világban és mindenben a püspök döntésére vár, amikor pedig ő maga dönt, rendszerint rossz döntésnek bizonyul. A püspök bízik embereiben és próbálja védeni iskoláit. Az új hatalom mindent elkövet, hogy a hitvallásos és kisebbségi iskolák létét ellehetetlenítse. Mindezek ellenére az emberek bizalma nem törik meg, sokan a hitvallásos iskolákba adják gyerekeiket és bíznak az isteni gondviselésben.

Nehéz idők voltak a kisebbségbe kerülő emberek és iskolák számára, de 1925-tel ezek még ne értek véget, sőt.

73 GYÉL, Püspöki iratok, 4289/1926. sz.

74 GYÉL, Püspöki iratok, 4661/1926. sz.

75 GYÉL, Püspöki iratok, 4808/1927. sz.

76 GYÉL, Püspöki iratok, 5453/1926. sz.



**„Látva a nagy nyomort és lehangoltságot,
a háború okozta lelki sebeket, a misszióktól
vártam a lelkigondozás hatásos beindítását”¹**

Ferences népmissziós vonatkozások az 1945–1947 közötti időszakban

JONICA XÉNIA

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

Bevezető helyett

Márton Áron püspök 1945-ben különösen is szorgalmazta a népmissziók tudatos és megtervezett újraindítását. A II. világháborút követően a népmisszió szervezésének egyik, ha nem a legfontosabb forrása az a dokumentum, ami a főpásztor által, 1945. szeptember 29-ére összehívott értekezletnek a jegyzőkönyve.² Az értekezlet

1 Gyulafehérvári Érseki Levéltár: Püspöki iratok: 1/1947. Továbbiakban: GYÉL.

2 GYÉL: Sz.n/1945. Az értekezleten részt vett: Sándor Imre püspöki általános helytartó mint elnök, Oláh Dániel kanonok, misszióvezető, P. Boros Fortunát OFM tartományfőnök, Dr. Macalik Győző kanonok, irodaigazgató,

megnyitó beszéde után öt jelenlévő szólt hozzá az elhangzottakhoz, majd azt követően az értekezlet második felében különböző munkaprogramok kerültek megnevezésre, melyekre konkrét javaslati megoldások is születtek. A ferenceseket P. Boros Fortunát OFM³ tartományfőnök képviselte, aki elmondta, hogy 1919-ben szintén a világháború után éppen az volt az általános missziók célja és eredménye, hogy a lekipásztorok és hívek között a forradalom alatt feszültté vált viszonyban enyhülést teremtett. Jelenleg pedig úgy látja, hogy ismét alkalmas és jó talaj van a népmissziók számára, mivel „az egyházellenes szölamokat hirdető vezetőktől kezdenek elfordulni” az emberek.⁴

A vélemények és a munkaprogramok megbeszélését követően a résztvevők szükségesnek látták, hogy a népmissziók minél eredményesebb és gördülékenyebb szervezése érdekében minden espereskerületben egy főmisszionáriust – mint püspöki megbízottat – nevezzenek ki. Ennek a személynek a feladata nem más volt, mint hogy segítségére legyen az espereseknek és a plébánosoknak a missziók szervezésében. Az egy-egy misszós alkalom megtartására vonatkozó javaslatok között konkrét időpontokat és népmissziót tartó személyeket is megjelöltek.⁵ Végül 13 esperesi kerület lett meghatározva missziós kerületnek, ahol a missziók megtartásában P. Lukács Mansvét, P. Bálint Szalvátor és P. Hajdu Leánder ferences atyák is részt vállaltak. Az értekezlet zárópontjában örzi a missziósokként felkérhető papok névjegyzékét,⁶ amelyben a következő ferencesek neve is olvasható: P. Hajdu Leánder (Csíksomlyó), P. Papp

Lajos Balázs plébános, misszióvezető, Veress Ernő és P. Dr. Domby József SJ teológiai tanárok és Dr. Faragó Ferenc teológiai tanár, Actio Catholica egyházmegyei igazgató mint felkért jegyzőkönyvvezető.

3 A Szent István királyról nevezett Erdélyi Ferences Rendtartomány előljárója (1942–1948). Bővebben: <http://lexikon.katolikus.hu/B/Boros.html>. Letöltés ideje: 2024. 05. 09.

4 GYÉL: Sz.n/1945.

5 Uo.

6 Az értekezlet jegyzőkönyvében nincs konkrétan belefoglalva a javasolt népmissziósok személye, hanem mintegy mellékletként lett közreadva a három jezsuita, egy minorita, egy lazarista szerzetes atya és további 88 világi pap neve. GYÉL: Sz.n/1945.

Asztrik (Csíksomlyó), P. Lukács Mansvét (Szárhegy), P. Gábor Anasztáz (Esztelnek), P. Imets Károly (Székelyudvarhely), P. Csipán Krizológ (Vajdahunyad), P. Ambrus Kapisztrán (Kaplony), P. Réthy Apollinár (Marosvásárhely), P. Gurzó Anklét (Marosvásárhely), P. Vargha Iréneusz (Szászváros), P. Gábossy Gyula (Déva).

A nevezett missziós munkaterv egy évre szólt. Az 1945. október 29-én jóváhagyott engedély alapján megírt 29 oldalas népmissziós ismertető, tartalomjegyzék nélkül ugyan, de a szuggesztív címekkel ellátott fejezeteknek köszönhetően könnyen követhető felosztással rendelkezik. Rögtön az első fejezet a „Plébánosoknak az egyházmegyei népmissziókról!” címet viseli és hét pontba szedve eligazítást ad a plébánosoknak a népmissziót illetően. A szerző utal a nagy népmissziós tervre, melyet püspöki indítványozásra követnek az egyházmegyében:

„köztudomású dolog, hogy nálunk a népmissziók tartása 1937-ben megszakadt. Azóta több változáson és szenvedésen mentünk át, mint máskor egy emberöltő alatt. Most, amikor új világ küszöbén állunk Püspök Urunk tervbe vette az egész egyházmegyének, a katolikus és szórvány-vidéknek missziózását és pedig úgy, hogy az egyházmegye egyetlen egyházközsége se maradjon ki belőle.”

Az első fejezet tárgyalja tehát a missziós napok előkészületeinek lépéseit, valamint a missziós napok felépítésének részleteit. A következő fejezet, melynek címe „A misszionáriusoknak”, 10 pontban fejti ki a missziós fegyelmezettségének a szükségességét, a politikai hatásoktól való mentességét, valamint azokat a komoly témákat és korkérdéseket, melyekről a szerző meglátása szerint a népmissziók alkalmával beszélni kell. Érvként a püspöki rendeletet említi, miszerint: „a Főpásztor parancsa, hogy minden misszionárius ezekhez a vázlatokhoz tartsa magát és se többet, se kevesebbet ne mondjon, mint az előírt vázlat.”⁷

A kiadvány további fejezetében, pontosabban a 7.-től a 24. oldalig terjedőleg egy teljes, azaz nyolcnapos misszió programjának a kidolgozása található, kezdve a népmissziós megérkezésével, egészen a befejező szertartásig. A maradék néhány oldalon egy háromnapos lelkigyakorlat vázlata található, ezt követi egy nyolcnapos misszió vázlata, szombati kezdéssel, majd egy háromnapos lelkigyakorlat leegyszerűsített formában a filiák számára. Továbbá megtalálunk még nyolcnapos alkalmak leírását keddi, szerdai, csütörtöki és pénteki kezdéssel is.

Ugyanakkor megjegyezzük, hogy ferences részről is egy újabb kiadvánnyal gazdagodott ebben a periódusban az erdélyi népmisszió irodalma, amit a főpásztor – a népmissziók sikerének elmélyítése érdekében – nem felejt el a papság számára ajánlani, ez pedig P. Gurzó Anklét olasz nyelvről fordított „A lelki nagyság útja” című kiadványa.

A kézirat szerkezeti és tartalmi felépítése egy általános bevezetőt követően ízelítőt ad néhány népmissziós alkalom beszámolójából, kiemelve a ferences szerzetesek gyümölcsöző szolgálatát, majd a meghirdetett missziósév bezárását ismerteti, az összegzés pedig a főpásztor summájával lesz teljes.

Népmissziós alkalmak beszámolóiból

A népmissziós alkalmak egyik jellegzetessége az adott napokon történetek és tapasztaltak írásban való rögzítése, arról készült beszámoló megírása, ennek pedig a Püspöki Hivatal és/vagy a Ferences Tartományfőnökségre való megküldése mint egyfajta visszajelzés. A II. világháborút követő missziós napok újraindításának eddig ismert első írásos beszámolója 1945. november 11-én lett beküldve a Püspöki Hivatalnak Nyárádszeredából és annak andrásfalvi, valamint demeterfalvi filiáiból. A plébános soraiból kiderül, hogy a ferences P. Réthy Apollinár népmissziós napokat tartott október 20–29 között, amelynek keretében

„az esti szentbeszédék különösen is látogatottak voltak, a d.u., illetve szombat esti körmenet eső miatt elmaradt. A missziós kereszttel és az Oltáriszentséggel a körmenet nagy tömeg részvételével történt.”⁸

A szamosújvári ferences rendház havonta tartott házi gyűlésének 1945. december 4-i jegyzőkönyvében a következőket olvashatjuk:

„Házfőnök atya ismerteti, az 1945. évi VIII. sz. körlevél rendelkezéseit, melynek értelmében 1946 év folyamán minden egyházközség népmisszió megtartására van kötelezve. Ismerteti a helybeli állapotot, miszerint hitközségünkben 1927 év óta rendes nyolcnapos misszió nem volt, így tehát feltétlen szükséges Kegyelmes Főpásztorunk rendeletének minél előbb eleget tenni, illetve teljesíteni.”⁹

A jegyzőkönyv további sorai arról tanúskodnak, hogy az „általános hangulat” P. Lukács Mansvét mellett döntött.¹⁰

A nagy újrakezdést követően a missziósok beszámolóí között olyan személyes megjegyzéseket olvashatunk a kötelező gyónási, áldozási számok közlése mellett, mint hogy „az ozsdolai misszió (1945. december 2–9.) sikerét nagyban gátolta a két utolsó nap dühöngő szörnyű hóvihár és a háború által sokat szenvedett lakosság ruhátlansága. Kb. 80 élet lett a tűz áldozata, a falu egy része

8 GYÉL: 53/1945. Ennek a beszámolónak egy másik értékes vetülete a mellékletként csatolt népmissziós program.

9 A házfőnök a továbbiakban „javasolja, hogy ennek érdekében kerestessék meg a Ftdő Rendtartományi Főnök úr s kérjük meg szépen, hogy rendi missziós atyáink közül küldjön hitközségünk részére alkalmas szónokot.” Erdélyi Ferences Gyűjtőlevéltár: A szamosújvári kolostor és templom iratai. 1. Kötet: b.) Szamosújvár Protocollum decisionum discretorii domus 1909–1950, 1946-os év, 144. Továbbiakban: EFGYL.

10 Uo. Itt jegyezzük meg, hogy végül nem P. Lukács Mansvét, hanem P. Angi Csaba népmisszióist bízta meg a tartományfőnök az 1946. március 30. és május 7. közötti lélekmentő napok levezetésével. EFGYL: A szamosújvári kolostor és templom iratai. 1. Kötet: b.) Protocollum decisionum discretorii domus 1909–1950, 1946-os év: 146.

leégett.”¹¹ De arról is tudomást szerzünk, hogy a szebeni kerületben, pontosabban Talmácson olasz és román nyelven folyt a misszionálás – P. Bálint Szalvátor OFM által –, „a nagyrészt gyári munkások napi két beszédre 65%-ban elmentek.”¹² Ami a maroshidasi népmissziós napokat illeti, a missziósnak, Molnár Lázárnak az volt a benyomása, hogy „kevesen voltak kik a misszió idején szentségekhez nem járultak. A lelkek hálás ragaszkodó szeretete, épületes buzgósága sok sok lelki örömet szerzett.”¹³ Érdemes idézni a madarasi plébános népmissziós beszámolójából, aki szerint:

„Bizony egy missziónál több volt (...) az igazi nagyhalak is eléjöttek. (...) A lelkinapokat tartók száma a következők: Férfi 384. Legény: 107. Asszony: 516. Leány: 88. Az egész nagyheti áldozók száma 1490. A határkerülő körmenetet másodnapján tartottuk meg. Magam is mentem velük. Minden ép-kéz-láb ember ottan volt. Nagy volt a buzgóság.”¹⁴

Tovább forgatva, kutatva a szóbanforgó év iratait és a Püspöki, a Tartományfőnöki Hivatal Levéltárában, számos „örömmel jelentem” bekezdésű beszámolót olvashatunk, amelyet olyan egyházközségek plébánosai örökítettek meg és juttattak el az illetékes hatóságoknak, amelyek tartalmuk szerint a népmissziósok hozzáállása, „komoly munkája” látványos eredményeket hagyott az egyházközségek életében. Egy ilyen eset például a gyergyóremetei missziós napok, ami az egyházközségi búcsút megelőzően került megszervezésre. P. Réthy Apollinár munkája „fölemelően szép eredménnyel” zárult, mivel „minden alkalommal rengeteg ember hallgatta az atya beszédeit és tömegesen járultak a gyóntatószékekhez a hivek.”¹⁵

A 2975/1945. szám alatt iktatott püspöki rendelkezés tartalma szerint P. Lukács Mansvét missziós a főpásztor által felkérést és

11 Sz.n/ 1947. április 30., Molnár Lázár csíkszentimrei plébános.

12 GYÉL: 3/1946.

13 GYÉL: Sz.n/1947.

14 GYÉL: Sz.n/1948.

15 GYÉL: 244/1948.

egyben megbízatást kapott arra vonatkozóan, hogy „missziós útai alkalmával a filiákban és szórványokban élő hiveket meglátogassa s velük a szükségleteknek megfelelően foglalkozzék.”¹⁶ Az ebben az időszakban megtartott népmissziós alkalmak beszámolóí is arról tanúskodnak, hogy „megható a vallási és anyanyelvi szórvány hivek ragaszkodása szent hitünkhöz”.¹⁷

Ugyancsak ebből az időszakból érdemes még ismertetni az 1946. november 13-án a gyergyóditrói plébános – Lőrincz József – népmissziós beszámolójának részleteit, annak szerkezeti és tartalmi felépítése, valamint a misszió eredményessége miatt. A kilenc pontba szedett tájékoztatás¹⁸ ismerteti a népmissziósok személyét, az időjárási körülményeket, a missziós napok előkészítését, a hivek

16 GYÉL: 2975/1945. A püspök külön megjegyzi és kéri az illetékes plébániákat, hogy „támogassák a missziós atya felajánlott értékes munkáját.”

17 GYÉL: 142/1947.

18 „1. A Missziót P. Lukács Manszvét ferences atya tartotta; 2. Munkájában segítették: P. Szerafin, szárhegyi ferences házfőnök és Feigl Mátyás hodosi plébános. A gyóntatásban még Pál Dénes remetei s. lelkész; 3. A misszió ideje, 1946. okt. 31-1946. nov. 10; 4. Bár okt. 31 előtt sártenger borította utainkat, 1946. nov. 1-re felszáradtak utcáink, s végig a misszió alatt száraz utakon járhattak hiveink, nyáriás levegőben. A missziós körmenet után, hullik az eső, hó és hólé borít mindent. Isten hathatós segítsége volt; 5. A misszió fel is rázta a nagy falut. Az előkészítés is alapos volt. Többen látogatták az esti beszédeket, mint az éjféli szt. misét. Pedig eddig ez volt a legnagyobb szám. Megmozdultak a hivek. Előljárók. Pártok. Iparosok, kereskedők, munkás szakszervezetek. A sejt tagjait külön meghívással kerestem fel. Igen kevesen vannak, s azok közül még kevesebben maradtak el; 6. Az áldozások száma kb. 9500. Az szt. gyónást 4260. végezték el. Ez igen tekintélyes szám, mert a falu lélekszáma a korabeli és mindennapi eltelepüléssel megcsappant, továbbá 450. férj, vagy családfenntartó van még fogságban; 7. A befejező körmenetet a ker.főesperes tartotta, a szomszéd plébánosok segítségével. A körmeneten kb. 5500 ember, hívó menelt. Négyes sorokban, 44. csoportban. Este, kivilágított utcákon. Egyetlen lélek sem áldogált utfélen. Mindenki a helyén vonult; 8. A Missziós atyának, 14 vezető köszöntö meg a missziót, köztük a végén a ker.főesperese az egyházi főhatóság nevében is. A lelkicsokrokron kívül, ajándékokkal halmozták el a hivek a Missziós Atyát, s ezen kívül egy zsák kukoricát és 400.000 lei készpénzt nyújtott az egyház-község, és a pol.község főbírója; 9. Hála a jó istennek, minden igen szépen sikerült.” EFGyL: Tartományfőnöki Iratok: 3. Levelezés: 216/1946.

magatartását, de megtaláljuk a gyónók és áldozók számát is, majd a missziósoknak szánt adományok is nevesítve vannak. Továbbá képet kapunk a háború utáni település életéről és a még fogságban lévő családfenntartók számáról. A lélekmentő napokat tartó atyának szól a levél záró mondata, mely szerint: „hála P. Lukács Manszvét missziós Atyának, az önfeláldozó, lelkes, tüzes, mindenkit felrázó, apostoli nagy munkájáért”.¹⁹

Ebben az időszakban merülnek fel a népmissziós személyét illető preferenciák. A hegyköztóteleki plébános azt írja a tartományfőnöknek, hogy „kissé nehéz helyzetben vagyok, mert a hívek kifejezett kérése, hogy ferences atyát hozzak missziót tartani”.²⁰ A levélben, konkrétan P. Réthy Apollinár ferencest említi, annak ellenére, hogy a plébános nem ismeri a nevezett szerzetest, de a hívek már hallották öt évvel korábban missziót tartani:

„bár nem ismerem még P. Réthy Ap. atyát, de a hívek – főképpen a férfiak azt mondják, hogy az volt az igazi misszió, amikor ő volt itt – pedig annak már több mint 18 éve! – mert akkor mindenki meggyónt.”²¹

Sőt, a plébános olyan komolyan gondolja a hívek kérését, hogy a záró soraiban felajánlja, hogy

„ha talán Apollinár atyát helyettesíteni kellene hitoktatásban, vagy pasztorációban, a költségeket ezen a téren is vállalnám”.²² Végül a népmisszióra 1947 márciusában került sor P. Réthy Apollinár közreműködésével.²³

19 EFGYL: Tartományfőnöki Iratok: 3. Levelezés: 216/1946.

20 EFGYL: 79/1946.

21 Uo.

22 Uo.

23 EFGYL: 40/1947. A népmissziós beszámolóban a következőket olvashatjuk: „nagy örömöm és hálám szeretném e rövid sorokba foglalni, hogy kegyes volt egyházközségemnek egy ferences atyát adni P. Réthy Apollinár személyében a szentmissziók megtartására. Ferences atyához való ragaszkodásomban nem csalódtam. Az egyházközség 20-25 személy kivételével a szentgyónás és áldozást elvégezte. Nagyon sokan voltak, akik az utolsó

A rónaszéki plébános is konkrét népmissziót kért a tartományfőnöktől, a beszámolóból pedig az is kiderül, hogy a misszós főként szerénysége és alázatossága miatt is jó választás volt.²⁴

Annak ellenére, hogy a fentiekben csak néhány népmissziós alkalom beszámolójából idéztem, nem szorul különösebb magyarázatra egyik sem: a ferences szerzetesek missziós munkájának hatékonysága évek, évtizedek után is visszaemlegetve, érezhető azok hatása az adott közösség életében.

A népmissziós terv lezárása

Márton Áron püspök 1947. április 7-én Kolozsváron, a Szent Mihály-templomban zárta be az 1946. október 15-én meghirdetett egyházmegyei népmissziót.²⁵

Az egyházmegye előjárója az 1/1947-es számú körlevelében hosszasan értekezik az egész egyházmegyére meghirdetett és kiterjesztett népmissziós rendeletről, mivel látta „a nagy nyomort és lehangoltságot, a háború okozta lelki sebeket s a misszióktól vártam

ferences atya misszióján gyóntak, amit annak idején is P. Réthy Apollinár atya tartott 1929-ben. Hála istennek, hogy ilyen atyákat adott.”

24 A 28/1947-es szám alatt írt beszámoló: „Nagyon hálásak vagyunk, hogy Főatyánk e dicséretes eredményt lehetővé tette nekünk. Hivhattam volna Jezsuita Atyát az ősszel misszióra, mert ily szegény éhező s ruhátlan népnél ez előnyösebb lett volna az ételmezt tekintve, de csökönyszeren ragaszkodtam azon Missziós Atyához, akit már négy-öt Misszió megtartásánál 17 éves papi működése alatt fölényesen diadalmaskodni láttam a lelkek megnyerésében... A tavaszi papi gyűléskor Püspökömnek a Misszió tartást sürgető beszéde alatt közbeszóltam: mi Réthy Apollinárt akarjuk! S hogy Őt kaptuk, ismételten hálás szívvel köszönjük, szegény rónaszékiek.” Borsós Elek plébános levele, 1947. A népmisszióra 1947. virágvasárnapjától húsvét vasárnapig került sor, P. Réthy Apollinár közreműködésével.

25 Marton József: Márton Áron élete és munkássága - II. Kronológia 1945–1967. Csíkszereda 2020, 77.

a lelkigondozás hatásos beindítását.”²⁶ A püspök úr kifejezi örömét, ami a missziók eredményét illeti, hiszen „a befutott jelentésekből is látom, hogy a missziók megmozgatták a lelkeket s a hitbuzgóságnak olyan jeleneteit varázsolták elénk, amibe alig mertünk hinni.”²⁷ A levél végén hálás köszönetet mond mindazoknak, akik a missziók szervezésében közreműködtek: „a derék szerzetes atyáknak, a ferenceseknek, lazaristáknak, minoritáknak, piaristáknak és jezsuitáknak”.²⁸ A ferencesek közül a következő neveket és missziós helyeket jegyzik a sorok: P. Lukács Mansvét,²⁹ P. Réthy Apollinár,³⁰ P. Papp Asztrik,³¹ P. Hajdu Leánder,³² P. Imets Károly,³³ P. Bálint Szalvátor,³⁴ P. Benedek Fidél,³⁵ P. Seress Szolán,³⁶ P. Zsombory Sámuel,³⁷ P. Köllő

26 GYÉL: 1/1947.

27 Uo.

28 Uo. Az eredmények után további munkára buzdítja mind a papságot, mind a híveket: „a misszió az első lépés volt. További feladatunk az, hogy a missziók hatását biztosítsuk, a hitélet tüzét állandóan élesszük. Hogy ezt megteheszük, a jelen alkalommal három dolgot kérek tőletek: 1. eredményes hitoktatást, 2. meleg hitéletet, 3. széleskörű szeretet tevékenységet.”

29 Csíkszentmárton, Kászonjakabfalva, Kilyénfalva, Kézdiálmás, Béla falva, Zetelaka, Korond, Szárhegy, Gyergyóremete, Gyergyóújfalu, Orotva, Ditró, Borszék, Gyergyószentmiklós, Vasláb-Heveder, Tinka-Bota, Hollósarka, rakottyás, Székpatak, Csíkszentdomokos.

30 Csíkmenaság, Csíkmindszent, Nagykászon, Kézdiszárázpatak, Felsőtorja, Kolozsvár-Szentpéter, Görgényszentimre, Görgényüvegcsúr, Mikháza, Deményháza, Búzaháza, Nyárádszereda és Andrásfalva, Marosszentgyörgy, Iszló, Kerelószentpál, Szováta, Jobbágyfalva, Ehed, Székelyvarság.

31 Kézdimartonos, Haraly, Sepsibükszád, Csíkszentgyörgy, Nagykászon, Déva és Csángótelep, Csíkszentlélek, Madéfalva, Csíkszentmihály, Gyergyócsof falva, Tekerőpatak, Ákosfalva, Radnót.

32 Felsőszentgyörgy, Kászonújfalu, Hilib, Kézdiszentkereszt, Székelyszenttamás, Székelybethlenfalva, Fenyéd.

33 Csíkszenttamás, Vajdahunyad, Nyújtód, Gelence, Székelyvécke, Kolozsvár-Belváros, Máréfalva.

34 Nagytalmács, Nagyszeben, Fogaras, Borzsova, Csíkpálfalva.

35 Kajántó, Katona, Nagysármás, Búza, Noszoly.

36 Kiskapus, Segesvár, Bólya, Sárpatak.

37 Vízakna, Somogyom, Nagyszeben-Külváros, Erzsébetváros, Vulkán.

Bonifác,³⁸ P. Máthé Benvenut,³⁹ P. Olasz Pacifik,⁴⁰ P. Szakács Előd,⁴¹ P. Vargha Iréneusz,⁴² P. Biró Antal,⁴³ P. Gábor Anasztáz,⁴⁴ P. Pöhacker Balázs,⁴⁵ P. Sántha Rufinus,⁴⁶ P. Stöckl Hermenegild,⁴⁷ P. Szabó Döm-jén,⁴⁸ P. Kiss Márton,⁴⁹ P. Angi Csaba,⁵⁰ P. Békés Menyhért,⁵¹ P. Fritz Rudolf,⁵² P. Keresztes Albin,⁵³ P. Csipán Krizológ⁵⁴ és P. Zeller Flórián.⁵⁵ Összesítve és számokban kifejezve a fent olvasható ferences szerze-tesek személyét és a helységeket, ahol missziós munkát végeztek: 27 ferences 120 helyszíni szolgálaton vett részt.

Összegzés helyett

A fentiekben a teljesség igénye nélkül törekedtem bemutatni a 20. század egyik meghatározó pasztorációs gyakorlata nagyon tu-datosan, központilag megszervezett folyamatának néhány elen-gedhetetlen részletét. Ilyen részlet a főpásztor kezdeményezése a népmissziók megszervezését illetően, az erre megírt kiadvány mint forgatókönyv, majd a konkrét missziós napok eredményeinek idézése. Boldogemlékű Márton Áron püspök elődjéhez hasonlóan

38 Parajd és Sófalva, Kadicsfalva, Szentlélek.

39 Sztrigyszentgyörgy, Lónyatelep, Csernakeresztúr.

40 Székelypálfalva, Pálpatak, Fenyőkút.

41 Máréfalva, Farkaslaka, Nyikómalomfalva.

42 Petrozsény, Lupény, Kolozsvár-Belváros.

43 Hidalmás, Székelyszentkirály.

44 Barót, Alsótorja.

45 Puj, Petrilla.

46 Gyergyócsomafalva, Erzsébetváros.

47 Szászsebes és Péterfalva, Nagyszeben-Belváros.

48 Szászváros, Kőrösbánya.

49 Nyárádtő és Maroskeresztúr.

50 Ajnád.

51 Szamosújvár.

52 Segesvár.

53 Gyulafehérvár.

54 Medgyes.

55 Aninósza.

– Mailáth Gusztáv Károly püspök – a népmissziók megtartásában látta az egyházmegye híveinek lelki megújulását, különös tekintettel a világháború véres évei után. A források egyértelműen arról tanúskodnak, hogy az 1901-ben megalapított Papi Missziós Egyesület⁵⁶ szolgálata nagyon gyümölcsöző volt mind a béke, mind a háborús időket követő években.

A népmissziós napok szerkezeti, tartalmi előkészítéséről, annak felépítéséről és lefolyásáról a levéltári források és a központilag kiadott útbaigazító kiadvány(ok) alapján kirajzolódik egy népmissziós forgatókönyv, amelynek követése eredményes lélekjárást⁵⁷ tudott adni az adott közösségnek. Hosszasan lehetne ennek részleteiről beszélni, azonban amit mindenképp szeretnék kiemelni, az az a tény, miszerint a mindenkori forgatókönyv részét képezték a csoportoktatások, amire reggel és este került sor, külön a lányok, asszonyok, fiúk, férfiak, gyermekek és idősek számára. Ez a fajta csoportoktatás mintegy célzottan szólította meg az adott korosztályt, élethelyzetet, amely által jobban a magáénak érezhette és érthette az elhangzó evangéliumi magyarázatot, katekézis témát. Mindemellett a missziós napok csúcspontjai a gyónások, a szentségimádások és a körmenetek voltak.

Zárszóként kijelenthető, hogy az 1945 őszen megfogalmazódott népmissziók tudatos szervezésének szándéka gyorsan elkezdett konkrétumokban is megvalósulni. A szervezők bölcsességét dicséri, hogy nem valami új módszert akartak alkalmazni, netán kikísérletezni, hanem az addig bevált módszereket ötvözve, illetve azokat kiegészítve a kor igényeinek megfelelően igyekeztek eleget tenni a hívek lelki épülésének. Mintegy a meglévő forgatókönyvre építve – az egyesület tagjainak frissítése, missziós napok szervezése esperesi kerületekre való lebontás alapján, kiadványszerkesztés, pontos utasítások a népmissziót igénylő plébánosnak/egyházközösségnek, és a misszionáriusnak – vette kezdetét a munka. A cél határozott és világos volt: „az egész egyházmegye minden plébániájára, sőt minden nagyobb szórvány csoportjára kiterjedő egyházmegyei

56 GYÉL: Püspöki iratok: 1681/1901. I. 13/e, 42. doboz.

57 A népmissziók másik megnevezése.

népmisszióra”⁵⁸ kerüljön sor. A püspök kijelentését, miszerint, „soha jobbkor nem jöhetett volna”,⁵⁹ maga az eredmény is alátámasztja, hiszen a beszámolóban a főpásztor annak is hangot adott, hogy „a misszió lecsökkentette a vallásellenes propagandák hatását, felébresztette a katolikus öntudatot és megbékéltette a lelkeket”.⁶⁰

58 Sz.n/1947 Összefoglaló jelentés a gyulafehérvári egyházmegye háború utáni népmisszióiról, 4.

59 Uo. számos forrás alátámasztja a missziós jelentések, beszámolók alapján, hiszen „a lelkek tájékozódást vártak, a sok csalódás után az Egyház felé néztek, egyedüli vigaszuknak a vallás maradt.”

60 Uo.



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02.05>

Salati Ferenc plébános és Márton Áron püspök viszonya

MARTON JÓZSEF

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

Ha Márton Áron püspök papjaihoz való türelmes és megértő magatartását szeretnénk röviden összegezni, elégségesnek tartjuk Salati Ferenc (1890–1966) székelylengyelfalvi/szászrégeni plébános iránti viszonyulását megvizsgálni. Már gr. Mailáth G. Károly és Vorbuchner Adolf főpásztoroknak is igen sok lelki fájdalmat és gondot okozott az összeférhetetlen és kifejezetten intrikus plébános. Amikor Márton Áront XI. Piusz pápa a gyulafehérvári püspöki székbe kinevezte, Salati Ferenc ezüstmisés pap volt. Mint papjainak jó pásztora, Áron püspök szerette volna, ha Salati plébános hívei és főpásztora irányában az általa kreált feszültségek nélkül szolgálná Jézus Krisztust és az egyház ügyét.

A püspök kezdetben előzékenyen viszonyult és a békesség érdekében ennek az intrikus papnak a durvaságait is elnézte. De ez nem vezetett eredményre. Márton Áron úgy is próbálkozott orvosolni a helyzetet, hogy az egyházmegyei papokat kiválóan ismerő volt irodaigazgatójával, Gajdátsy Bélával alapos jellemzést írással Salatiról, hogy annak segítségével esetleg sikerüljön normalizálni a kapcsolatukat. Gajdátsy rektor oldalakon keresztül nagy hozzáértéssel elemzi Salati Ferenc papi magatartását, de ő sem tudott

megoldásokat javasolni Áron püspöknek.¹ Véleményezését imígyen kezdi: „Salati Ferenc szászrégeni plébános évtizedek óta úgy viselkedik mindenkori Főpásztorával szemben, az Egyházmegyei Hatóság tisztviselőivel és mindazokkal szemben, akik felettesei, akár alattvalói vagy hívei azok, akiknek véleménye nem egyezik az övével, hogy egyrészt nyilvánvaló lelkületének kóros volta, sőt nem látszik alaptalannak az a feltevés is, hogy súlyos psychosisban szenved; másrészt komoly az az aggodalom, hogy viselkedésének tovább túrése nemcsak emberfeletti önuralmat kíván az E. H. tisztviselőitől, hanem példájának követésére csábítja a gyöngé és hasonló betegesre hajlamos papokat, sőt a világi híveket is, ami a Püspök és az Egyházmegyei Hatóság szükséges tekintélyének káros csorbulását jelenti. Szükségesnek látszik tehát ügyének rendezése.”²

Mivel Salati Ferenc plébános egy nagyon összetett, kifejezetten kötekedő papi egyéniség volt, aki a feléje megértéssel és szeretettel közeledő Márton Áron püspökről is gyalázkodóan és becsmérő rágalmakat szórva nyilatkozott,³ helyesebbnek véljük, ha pszichológiai elemzések helyett előbb felidézzük papi életének alakulását és munkásságát.

Salati Ferenc, a Salati Ferenc földműves és Lőrincz Mária háztartásbeli római katolikus szülők gyermeke, 1890. május 17-én született Baróton.⁴ Édesanyja kétéves korában meghalt. Édesapja újránősült, és feleségül vette első hitvese húgát, Borbálát. Ő nevelte Ferencet is, és az ezután született testvéreit.⁵ A keresztség szentségében 1890. június 1-én részesült. Keresztelő papja Szántó Károly baróti segédlelkész volt.⁶

1 GYÉL: Num. 2418–1947. Közölve *Márton Áron hagyatéka 24. kt.* (Márton Áron – Levelek 5.). Pro-Print Könyvkiadó. Csíkszereda 2021. 25–34.

2 Gajdátty Béla volt püspöki irodaigazgató, teológia tanár, rektor tanulmánya Salati Ferencről 1947. évben. – GYÉL: Num. 2418–1947.

3 Jó néhány kötetnyi anyagból néhány idézetet összegyűjtve lásd *Előszó*. In: *Márton Áron hagyatéka 24. kt.* 11–16.

4 Baptisatorum Barót: Libri XI. pag. 76. Nr. 25.

5 Szirmai Béla: Salati Ferenc (kézirat). 1. lap. Lásd. GYÉL: Fond. VI/25. 1. doboz.

6 Baptisatorum Barót: Libri XI. pag. 76. Nr. 25.

Elemi iskoláit a baróti római katolikus hitvallásos iskolában végezte. Iskolaigazgatója Máthé István plébános, tanítója pedig Incze Gyula kántortanító volt. Gimnáziumi tanulmányait a székelyudvarhelyi római katolikus főgimnáziumban végezte 1901 és 1909 között. 1909. június 12-én érettségizett „jeles” eredménnyel.⁷

Salati Ferenc pap szeretne lenni, de a szemináriumi éveit és teológiai tanulmányait a gyulafehérvári Papnevelde megkerülésével óhajtja végezni. Szabó János székelyudvarhelyi hittanártól kér erkölcsi bizonyítványt. A hozzá írt folyamodványából megtudhatjuk, hogy „ő az egri papneveldebe szándékozik beiratkozni,” mert előtte „többen” olyan rossz színben tüntették fel a gyulafehérvári papneveldet, „hogy egészségi okok miatt kénytelen az egri egyházmegyébe való felvételéért folyamodni.” Szabó János hittanár elosztatta Salati aggodalmait és – „tekintettel a jeles érettségijére” – kilátásba helyezte a budapesti Központi Papneveldebe való felkerülésének lehetőségét azzal a feltétellel, ha felvételre jelentkezik Gyulafehérvárra. Szabó János 1909. június 22-én levélben számol be Mailáth G. Károly megyéspüspöknek. Az agyafűrt megoldás biztonsága érdekében külön is a püspök figyelmébe ajánlja a szerinte „nagyon tehetséges, komoly gondolkozású és feddhetetlen előéletű” jelöltet.⁸

Salati Ferenc ügyében gr. Mikes János székelyudvarhelyi apát-plébános-főesperes (majdani szombathelyi püspök) is írt Mailáth püspöknek. Mikes főesperes mint a Római Katolikus Státus részéről megbízott bizottsági résztvevő volt jelen az érettségin. Ajánlatában igazolja, hogy „tisztá jelesen érettségizett, és őt kiváló és értékes fiúnak ismerem”. Kifejezetten kéri a püspököt: „Kegyeskedjék őt valahová egyetemre (aláhúzás: Mikes J.) küldeni.” Mikes János fél, hogy Salati Ferenc gyenge egészsége miatt Gyulafehérváron nem bírja ki a szemináriumi éveket, inkább a bécsi lehetőséget ajánlja: „Bécsben bizonyára megfelelne.”⁹

7 Érettségi bizonyítvány. Lásd. GYÉL: Fond. VI/25. 1. doboz.

8 Szabó János levele (Székelyudvarhely, 1909. jún. 22.) Mailáth G. Károly püspöknek. Ld. GYÉL: Num. 3800–1909.

9 Mikes János levele (Székelyudvarhely, 1909. jún. 19.) Mailáth G. Károly püspöknek. Ld. GYÉL: Num. 4600–1909.

Salati Ferenc a nagy közbenjárók biztatására Gyulafehérvárra jelentkezik a nyári felvételre, a baróti plébános (Máthé István) igen pozitív információjával. Az egészségével kapcsolatban a gyulafehérvári papnevelde rektora, Balás Endre megállapította, hogy „ép testalkatú, gyengébben táplált, de azért az idő szerint egészséges belső szervezetű, felvételre orvosilag ajánlható”.¹⁰ A felvételin, az érettségijéhez hasonlóan, jelesen szerepelt.

Mikes János főesperes ajánlólevelének üres oldalára Mailáth püspök ráírta: „Salatit Bécsbe ajánlom a Pázmáneumba. A jövő 1909/10. évre én fizetek érte; azután Boga [Alajos] helyére kerülhet, ha beválik. 1909. VIII. 19.”¹¹ Íme, nagy kegy, amelyben a diákok erdélyi püspöke részesítette. Annak ellenére, hogy az 1909/10. tanévben gyulafehérvári kispap részére nem volt alapítványi ösztöndíj, Salati Ferencet Mailáth püspök kegyeibe fogadta. Döntéséről értesíti a gyulafehérvári papnevelő intézet ft. elöljáróságát: „Salati Ferenc érettségit tett ifjút a Pázmány intézetbe az egyetemre felküldeni elhatároztam.” Felkéri Balás Endre rektort, hogy a püspöki rendelkezését közölje az érintettel, hogy „kellő okmányokkal ellátva Bécsben a Pázmáneum rektoránál jelentkezzen”. Az útiköltséget és egyéb kiadást a gyulafehérvári papnevelői intézet pénztárából utaltatja ki a püspök.¹² Közben Mailáth püspök értesítette Anton Drexler pápai titkos kamarás, igazgatóhelyettes urat, hogy Salati Ferenc első éves papnövendéket a Pázmány intézetbe küldi. A püspök az 1909/10. tanévben Salati ellátási díját magánpénztárából fogja fedezni, s „ha Boga Alajos növendékem végezni fog, akkor Salati Ferenc – ha beválik – alapítványi helyre kerülhet.” Ajánló levelében Mailáth püspök „bizalommal” felkéri Drexler igazgatóhelyettest, hogy „ezen növendékemet is atyai szeretettel az intézetbe befogadni és nagybecsű jó hajlamaiban állandóan megtartani szíveskedjék.”¹³

A bécsi egyetemen és a Pázmáneumban Salati Ferenc állta a sarat. Az első év befejezése után küldött vélemény róla igen pozitív

10 Papnevelde Levéltára: Num. 78-1909.

11 GYÉL: Num. 4600-1909.

12 GYÉL: Num. 4600-1909.

13 GYÉL: Num. 4600-1909.

(mores: exemplares) / erkölcsileg: példamutató.¹⁴ Később, szászrégeni plébánosként Szirmai Béla káplánjának a Pázmáneumról rendszerint áradozva beszélt, az itt töltött négy évet „valóságos földi menyországnak” minősítette. Évtársai voltak többek között: Hamvas Endre kalocsai érsek, Pobozyi Róbert rozsnyói püspök, Lipcsey Andor. Ugyanezen időben került a gyulafehérvári Papnevelde intézetéből Bécsbe Nyíró József is.¹⁵

Salati Ferencet Fischer-Colbrie Ágoston kassai püspök 1913. július 15-én szentelte pappá Bécsben. Első állomáshelye Brassó, ahová segédlelkészi kinevezést kapott Meisel József plébános mellé.¹⁶ Fölényeskedő és az úri hölgyeket kigúnyoló ötvenperces prédikációval és intrikus magatartásával hamar megpecsételte brassói szolgálatát. Megyéspüspöke 1915-ben Csatószeg-Szentsimonra kényszerült helyezni káplánnak.¹⁷ Az ideiglenes csíki megbízását a következő évben, 1916-ban újabb kápláni kinevezés követte Gyergyóalfaluba.¹⁸ A világháború kellős közepén katonai szolgálatra jelentkezett. 1917 április-július hónapokban mint tábori lelkész Hajdúnánáson teljesített papi szolgálatot a Gyergyó-medencéből oda menekülő római katolikus hívek részére. Hazatérve Gyergyóalfalu egyházközségnek 1918-tól adminisztrátora /helyettes plébánosa, 1919-től plébánosa, noha zsinatvizsgát nem tett, sem felmentést alóla nem nyert. Innen 1922-ben kényszeráthelyezést kapott Székelylengyelfalvára Koncsag Ignác plébános helyébe.

Salati Ferenc lengyelfalvi plébános Mailáth püspöknek írt (1922. dec. 19.) levelében bevallja, hogy »kétszer pereltek be a Szentszéknél«. De azt már nem írja, hogy mindkét esetben elmarasztalták.¹⁹ Tény, hogy az egyházmegyei Bíróság előtt kétszer állott vádlottként: 1919-ben Szabó György gyergyószentmiklósi főesperes perelte becsületsértésért; ebben az esetben bocsánatkérésre ítéltetett. 1921-ben

14 GYÉL: Num. 3923–1910.

15 Szirmai Béla: Salati Ferenc (kézirat). 1. lap. Ld. GyÉL: Fond. VI/25. 1. doboz.

16 GYÉL: Num. 4327–1913.

17 GYÉL: Num. 4240–1915.

18 GYÉL: Num. 1095–1916.

19 Salati Ferenc levele Mailáth G. Károly püspöknek. Ld. Batthyaneum. Mailáth G. Károly hagyaték. Nr. inv. 26.206.

Boros József akkori püspöki titkár és szentszéki jegyző perelte be az előbbi perrel kapcsolatban jogtalan megtámadás, becsületsértés és rágalmazás miatt; ebben az esetben 500 lej pénzbüntetésre és a per költségek viselésére ítéltetett. Fellebbezése miatt II. fokon a csanádi egyházmegyei Bíróság az I. fokú ítéletet megerősítette.

Kétszer részesült kánoni megintésben, az elsőt Mailáth pp. úr hatálytalanította; a második 1934. május 9-én 1330. sz. alatt mondatott ki. A második kánoni megintést Mailáth püspök szerette volna elkerülni, és csak 12 évi hosszas próbálkozás után fenyegette meg. Ügyét a Salati Ferenchez közelebb álló papokon keresztül próbálkozott békésebb formában elintézni. 1922-ben felkéri Görög Joakim örmény esperest a közvetítésre, aki a próbálkozások után őszintén bevallja: „... teljesen elvesztettem a kedvemet ahhoz, hogy én az ő ügyében továbbra is közvetítő szerepre vállalkozzam”.²⁰ A sikertelen próbálkozás után Mailáth püspök Botár Gáspár baróti plébánost kéri fel közvetítésre, akivel Salati Ferenc diákkorától kezdve baráti kapcsolatot ápolt. Botár plébános püspökének kíméletesebb eljárást ajánl: „Hagyni kell az ilyen vulkánt: kialszik az magától.”²¹ A püspök végül Orbán János székeskeresztúri plébánoshoz, Salati Ferenc jóbarátjához fordul. Orbán plébános 1934. április elején még reméli, hogy hatással tud lenni reá, de a hónap végén kelt levelében belátja: „Évekkel ezelőtt egy ízben, megbízatásomhoz híven törekedtem Salait jobban belátásra bírni, azt mondván neki: miért emészt magát a főhatóság s mások elleni harcokkal. Mire kinyújtózkodott és kéjesen azt felelte: »a harc az én elemem, e nélkül nem élhetek, ez engem hizzal.« Megdöbbsztem és kénytelen voltam Matuskára gondolni.”²² A kényelmetlen ügy további rendezésére vonatkozóan 1934-ben az Egyházmegyei Hatóság dr. Szabó György teológia tanár, egyházmegyei ügyész javaslatát is kikéri. Az ügyész végigolvasva a vaskos memorandumot és Salati Ferenc megnyilvánulásait, bár „büntetendő

20 Gajdátsey Béla feljegyzése Salati Ferencről. In: *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 26.

21 Gajdátsey Béla feljegyzése Salati Ferencről. In: *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 27-28.

22 Gajdátsey Béla feljegyzése Salati Ferencről. In: *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 28.

cselekménynek” minősítette eljárásait, mégis – a kellemetlen következményeket figyelembe véve – azt javasolja a főpásztornak: „jobb volna, ha Excellenciád még most kegyes lenne vele szemben és még egy ideig atyai türelemmel várakozási álláspontra helyezkednék.” Az Egyházmegyei Hatóság egyelőre elfogadta az ügyész javaslatát, de 1934 májusában a püspök kénytelen a kánoni intést kimondani. Az egyházi Főhatóság újabb lépésre 1936-ban határozza el magát, amikor személyes beszélgetésre hívják Gyulafehérvárra, „hogy minden sérelmét végig beszélve, megtalálhassa a gyógyítás módját”. Salati Ferenc a felkérést visszautasította, Gyulafehérváron nem jelent meg. A következő évben az Egyházmegyei Hatóság megismételte meghívását, amit durván visszautasított. Ezt követően Vorbuchner Adolf püspök magánlevelében kísérelte meg lecsillapítani Salatit. Kísérlete balul ütött ki; Salati plébános még ingerültebben válaszolt, a jóindulatú püspöki szavakat sértéseknek értelmezte.²³ Azt is megengedte magának, hogy az ezüstmiséje alkalmával (1938-ban) küldött püspöki köszöntő levelet felbontatlan formában postázta vissza Gyulafehérvárra.

Márton Áron püspök ezt a Salati Ferenc plébánost örökölte. Apostoli kormányzói kinevezése alkalmából az ironikusan gratuláló Salatinak tisztességesen válaszol. Sőt, a püspöki kinevezést követő harmadik napon az aktuális szolgálati helyéről felmentését kérő és más plébániát igénylő Salati Ferenc lengyelfalvi plébánosnak – tömérdek elfoglaltságai ellenére – postafordultával válaszol: „nem kívánom kényszeríteni, hogy a plébániáján maradjon és szívesen figyelembe óhajtom venni a lehetőségek szerint óhajtását más plébániára való áthelyezése érdekében. Kérem ezért, szíveskedjék óhajtasait velem konkrét formában közölni.”²⁴

Csak csodálni tudjuk Márton Áront, hogy még püspökké szentelése előtt szeretné rendezni Salati Ferencnek és kántortanítójának konfliktusát az egyházi Tanügyi Osztály főtanfelügyelőjével, Adorján Károllyal. A feszültség a lengyelfalvi hitvallásos iskolai látogatás jegyzőkönyve miatt durvult el. Márton Áron apostoli kormányzó

23 Gajdátssy Béla feljegyzése Salati Ferencről. In: *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 28–29.

24 GYÉL: Num. 22–1939. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 34.

visszamenően áttanulmányozza a nem kellemes ügyről szóló okmányokat és az igazságosság szellemében megpróbálja kielégíteni Salati plébános és a tanító jogosnak látszó kívánságát olyanformán, hogy ugyanakkor megvédené Adorján Károly főtanfelügyelő tekintélyét is. Külön levélben viszont Adorján Károlyt határozottabban utasítja a következetesebb és megértőbb eljárási módra Salati irányában.²⁵ A főpásztori döntést Salati Ferenc nem fogadja el. A püspök engedélyezi, hogy Adorján Károlyt egyházi bíróságon bevádolja és jogorvoslást kérjen. Ez nyilván nem következik be, mert Salati támadásának kiszemeltje elsősorban a püspök.

Az első, kifejezetten Márton Áront becsmérő „Salati-levélre” már 1939 áprilisában sor került. Salati plébános provokáló kérdéssel fordul a püspökhöz: megáldhatja-e az ortodox pappal együtt az állami iskola elé felállított keresztet?²⁶ Márton Áron válaszában kivédeni szeretné Salatit a kellemetlen akcióból, s ezért kihangsúlyozza, hogy (amire a hatóságoknál hivatkozhasson a plébános): „a nyilvános kereszt ünnepélyes megáldása a püspököknek van fenntartva”. Salati sérelmesnek, „kioktató” jellegűnek találta a püspöki választ, és durván kirohan a főpásztora ellen. Márton Áron az írásos válasz helyett helyesebbnek látja, ha Sass Antal székelyudvarhelyi főesperes szóbelileg közvetít. Felkéri, kísérelje meg Salatit jobb belátásra bírni, mert „minősíthetetlen durva kitételeiért, fegyelmezetlenségeiért és törvényes Főpásztorára szórt becsmérő rágalmozásaiért súlyos kánoni büntetéseket kellene alkalmaznom”.²⁷

Márton Áron továbbra is kesztyűs kézzel kezeli Salati Ferencet, a „sok tekintetben értékes munkáját méltányolni” kívánja, és a kettős impériumváltás (1940, 1944) után – megkérdezése után – 1945-ben számszerűen plébánosnak nevezi ki.

Az új plébánián egyelőre az egyházközség alkalmazottjaival és anyagi helyzetével van lefoglalva. Igaz, az egyházi törvényeket velük kapcsolatban is egyéni értelmezéssel és szeretet nélkül ülteti át a gyakorlatba. Intrikus magatartásából semmit sem veszített.

25 GYÉL: Num. 3268–1938. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 35–38. 40–44.

26 NB! Lengyelfalva népe magyar és római katolikus.

27 GYÉL: Num. 1069–1939. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 47–48.

A plébániahivatalnak küldött püspöki leiratokat (még azokat is, amelyekkel Márton Áron a papjainak segíteni akar) saját személyének szóló támadásnak véli, ami ismételten támadási felületet nyújt Salatinak.²⁸ Áron püspök 1946 decemberében hiába reméli, hogy „jóindulatáról sikerült meggyőznie” a szászrégeni plébánost, a következő évben az ingerült, durva levelek sorozatát zúdíttja az Egyházmegyei Hatóság felé. Márton Áron keresi a lehetőséget, hogy alkalmat adjon Salati panaszainak személyes előterjesztésére, és ezért meghívja Gyulafehérvárra. Salati Ferenc nem vesz tudomást a meghívásról, marad a régi.

Márton Áron letartóztatása után a gyulafehérvári aulával tovább hadakozott, még az ún. békepapi korszak néhány évében a gyulafehérvári törvénytelen egyházmegyei hivatallal is élben állt, s ezt a püspök kiszabadulása után hivalkodóan fölemlegette. Akkori magatartása nem az egyházhűségével magyarázható, sokkal inkább a békekorszakot megelőző régi konfliktusaival (Boros Józseffel 1921-ben, Adorján Károllyal 1938/39-ben). Az Adorján–Boros kanonokok által vezetett püspöki hivatalt ugyanúgy támadta, mint Mailáth G. Károly, Vorbuchner Adolf, Márton Áron főpásztorok idejében. Csúpan az a furcsa – ami különben sok mindenre magyarázatot ad –, hogy eközben baráti viszonyt ápolt az ún. békepapokkal (dr. Fejér Gerő, dr. Jénaki Ferenc, dr. Köpeczy János stb.).

A békepapi korszak törvénytelen vezetőségével szembeni ellenálló magatartásáért a szászrégeni plébános elvárta volna, hogy a börtönből szabadult Márton Áron őt méltányolja és felcafrangolja (= papi kitüntetésben részesítse), és a „bűnösöket” keményen megbüntesse. Keresztényhez nem illő magatartása azonban nem termett babért... Salati továbbra is vehemensen támadta a püspököt.

Márton püspök – a kinevezésétől kezdve, 15 éven át – visszafogottan és a békességet keresve reflektált Salati gyalázkodó írásaira. Csak a börtönből való szabadulása évében lépett fel határozottabban. Őszintén és kendőzetlenül szembesítette a plébánost a saját durvaságaival, majd – az okosabb enged címen – két évig (1955–1957) hallgatott, nem válaszolt a sűrűn érkező Salati-féle

28 Vö. GYÉL: Num 645–1946. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 54–55.

„förmedvényekre”. Az egyházmegyei hivatal csak a lelki ügyekkel összefüggő kérésekben (pl. a püspöknek fenntartott súlyos bűnök feloldozása, vegyes házasságok megkötéséhez való engedély megadása stb.) intézkedett. De az ezekre kapott főhatósági válaszokba Salati valósággal belekapaszkodott és a püspöki intézkedéseket lekicsinylőleg kezelte és gúny tárgyává tette; a kényes lelki ügyek rendezése újabb alkalmat jelentett a kötekedésre.

Márton Áron hallgatása még inkább felbátorította Salatit: az írásai minősíthetetlen stílusúakká váltak: „... úgy látszik Tisztelendőséged türelmemet felbátorításnak veszi arra, hogy folytassa és megsokszorozza gyalázkodó írásait”.²⁹ A „plébános úr” gonoszsága megkettőzte a püspökre nehezedő igát, ugyanis az állami hatóságok vegzálása és a szobafogság amúgy is embert próbáló terhelést jelentett.

Áron püspök arra kényszerül, hogy az igazságot határozottan és pörén kimondja „Tizenöt évig türtem. Nemcsak türtem, többet tettem ennél: a szeretet és engesztelés útján közeledtem Tisztelendőségedhez. ... Tisztelendőséged azonban semmivel sem törődve, érzéketlenül, valami fel nem fogható megátalkodottsággal megmaradt beidegzett szokásainál: kihívóan sértegetett, gorombáskodott, támadott, durva volt. ... A mérték betelt, tisztelendő Plébános úr. ... Ennyi rosszakarat csak gyűlölködő embertől telik ki. Olyan választ fog tehát kapni, amilyent érdemel.”³⁰ Márton Áron amikor pontosítja Salati ravaszkodását, akkor is tud jótanáccsal szolgálni. „Hogy izzik a düh az írásaiban, tisztelendő Plébános úr. Olyan fokon, hogy már anyagszerűen hat. ... Valahányszor rátapintunk a kérdés lényegére, úgy viselkedik, mintha az elevenére tapintottunk volna; ökölrázással és szitkozódással igyekszik szabadulni a feszélyező helyzetből. Csakhogy mi nem vagyunk ijedősök, tisztelendő Plébános úr, s nagybecsű figyelmét visszairányítjuk a tárgyra: nézzen csak utána a veszendőbe indult bárányoknak, mert nem a rendeleteken vesznek el a lelkek, hanem a pásztorok kezén. Keresse fel őket és beszéljen velük »szépen, csodálandóan, imádásig édesen.« Meglátja, lesz

29 GYÉL: Num. 315–1957. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 77.

30 GYÉL: Num. 2679–1955. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 74–76.

eredménye.”³¹ Egy másik levelében Áron püspök arra is inti Salatit, hogy készüljön a prédikációira: „Egyébként arról is tudósítjuk Tisztelendőségedet, hogy hívei nagyobb lelki haszonnal hallgatnák a prédikációit, ha készülésre fordítaná, legalább részben, azt az időt, amit a püspökhöz küldözött gyalázkodó levelek megírására és azokba beleszórt citátumok kikeresésére fordít.”³² Szembesíti továbbá azzal a ténnyel, hogy „aki a szép szóra nem hallgat, aki képzelt nagyságtól megmámorosodva hiszi, hogy kivétel minden szabály alól s neki szabad duhajnak lennie, annak a fejére hideg vizet öntünk, hogy józanodjék s vegye észre, hogy emberek között az emberi hang kötelező.” A „nagy hangú” és „mellét döngető Salati”-nak a hibáira is rámutat a főpásztor: „Megcsontosodott gőgje nem engedte, hogy a hibáját beismerje, de férfi sem tudott lenni, hogy vállalja nyíltan, amit elkövetett, hanem még felemelte a hangját, s átment támadásba. Tudatosan, kiszámítással spekulált arra, hogy a felemelt durva hang elől a püspök is, és a többi megtámadott kitér. Csakhogy ezzel a politikával nem lehet a végletekig büntetlenül élni és a mások jóízlésére spekulálva visszaélni. Még akkor sem, ha Tisztelendőséged az »olvasásig« meghatódik a saját képzett sorsa fölött.”³³

Salati Ferenc az Egyházmegyei Hatóságnak címzett mindennapi leveleire, azok hangnemére és tartalmára a Securitate is felfigyelt. A szemfüles állami szervek örömmel konstatálták a szászrégeni pap gyötrő ügyködését, s a maguk eszközeivel újabb gyalázkodó levelek megírására ösztökélték. Erre való utalást Márton Áron egyik levelében találhatók: „Kinek vélt ezzel szolgálatot tenni, Tisztelendőséged? ... Másik levelében eldicsekszik az elismeréssel, amit az inspektoroktól a püspök ellen gyártott írásműveivel inkasszált!”³⁴ Annak ellenére, hogy Salati plébános nem volt a Securitate beszervezett ügynöke,³⁵ a paptársairól, a hívekről és az egyházközség belső

31 GYÉL: Num. 2679–1955. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 76–77.

32 GYÉL: Num. 315–1957. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 79.

33 GYÉL: Num. 315–1957. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 80–81.

34 Vö. GYÉL: Num. 315–1957. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 77–78.

35 Salati Ferencnek nincs hálózati anyaga. Ld.: Fond Informativ 15833; Microfilm Informativ 15833/MS.

ügyeiről szóló levelei sokszor egy-egy feljelentéssel is felértek; a püspök állandó gyöttrésével is az állambiztonságiaknak tett szolgálatot.

Az 1959. esztendő utolsó hónapjában fordulat következik be Salati Ferenc életében és püspöke iránti magatartásában. Novemberében még hadakozik és személyeskedik főpásztorával: „Nekem Egyház a minden. A Pp-öm azután jön. M. Á. e sorrend miatt öl, pedig nekem emiatt hiába dől.” [Kézzel írt levelében szándékosan rövidít, nem írja la „püspököm” vagy „Márton Áron”!] De az év december végén leteszi a harci kardját. Kórházba kerül. Márton Áron még ekkor is a kezdeményező, atyai szeretettel fordul feléje, levélben „gyógyulást kíván”. Salati Ferenc most már tisztelettel és hálával válaszol: „Betegségemben közvetített jó kíváнатát gyógyulásomra és értem ígert imáit igen szépen köszönöm.” És tisztelettel, a „Nagyméltóságú és Főtisztelendő Püspök Úr” megszólítással él, ami az előző évek leveleiből hiányzott.³⁶ A betegeskedő plébános lassan kezd változni, de a testi gyógyulásával még nem járt együtt a lelki gyógyulása. Amikor 1960 májusában a püspöki leiratból „igazságtalan és sértő következtetéseket vont le” és 47 éves panaszait emlegeti, akkor Áron püspök Salati leveléből vett szöveget idézi: „»Fehérvárral lehet csendre jutni«, de a gyanúsításokkal és sértegetésekkel fel kell hagyni. Ha pedig úgy érzi, hogy erről nem tud lemondani, szíveskedjék tudomásul venni, hogy vannak helyzetek, amikor a gyanúsítást és sértést kötelesség visszautasítani. Pedig szívesebben fordítanók azt az időt és fáradságot hasznosabb dolgokra s még szívesebben arra, hogy Tisztelendőségednek csak kellemes dolgokat írjunk.”³⁷ Salati Ferenc hallgat a püspöki jó szóra, sőt, három év múlva örömmel és köszönettel fogadja, hogy aranymiséje alkalmából Márton Áron – a székeskáptalan negatív véleménye ellenére – címzetes kanonokká nevezte ki. Ettől kezdve Főpásztorának címzett leveleiből hiányoznak „a gyanúsítások és sértegetések”, azokban csak a köszönetnyilvánítás és a hála hangja fedezhető fel. Ünnepi köszöntőire Márton Áron is a jó pásztor hangján szól: „A közelgő húsvéti ünnepek alkalmából is imáimban megemlékezem, hogy »az öregedés megtépázó éveit«” a

36 GYÉL: Num. Sz. n.-1959. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 90–91.

37 GYÉL: Num. Sz. n. – 1960. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 92.

dicsőségesen feltámadt Üdvözítő békéjében tölthesse.”³⁸ Ez a „béke” számára néhány hónap múlva következik be, 1966. augusztus 24-én, Szent Bertalan apostol napján lelkileg megnyugodva távozik az élők sorából. Küzdelmes és intrikus életének békés befejezéséhez nem kevésbé járult hozzá Márton Áron püspök.

Ha valaki az Érseki Levéltárban végigolvasná Salati Ferenc több kötetet kitevő, kézzel írt leveleit az Egyházmegyei Hivatalnak (naponta írt, volt eset, amikor 2-3-at), és azok tartalmával és stílusával szembesülne, nem hinné el, hogy az aranymiséjét megérő pap élete végén bekövetkezett a 180 fokos fordulat.

Az okmányokat áttanulmányozva állíthatom, hogy Salati Ferenc plébános megbékélésében az isteni kegyelem után a legnagyobb szerepet Márton Áron játszotta. A szentéletű püspök türelme, főpásztori jósága, következetessége, igazságossága, emberséges magatartása és megbocsátókészsége egyértelműen igazolható az évtizedeken keresztül viaskodó intrikus papjához való viszonyulásából.

38 GYÉL: Num. 1000–1966. Közölve *Márton Áron hagyatéka* 24. kt. 99.



A férfi és a nő közreműködésének antropológiai és ekkleziológiai dimenziói az egyházban

BAKÓ LÁSZLÓ

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

Bevezető

Jelen tanulmány arra a kérdésre kíván válaszolni, hogy milyen szerepet tölt be a férfi és a nő az egyházban. Az utóbbi évtizedekben, különösen a nyugat-európai keresztény sajtóban különösen nagy visszhangot kap a nők szerepe. Sokszor ebben a témában nem marad hely a nyugodt dialógusra vagy gondolkodásra, mert a kérdés tárgyalása kizárólagosan a negatív értelmezés sodrásában történik, miszerint a nők nem kapnak elegendő szerepet a Római Katolikus Egyházban, szerepük eltörpül a férfiak szerepe mellett.¹

Lassan mindannyiunk számára ismert fogalommmá vált a szinodalitás eszménye és a szinodális út fogalma a Katolikus Egyházon belül. Talán kevésbé ismert, hogy Németországban – kevéssel megelőzve a Ferenc pápa által elindított szinodális folyamatot – egy

1 Vö. Lombardi: Donne e uomini nella chiesa, 286-294

külön szinodális út (Synodaler Weg²) indult útjára, melynek célkitűzései között ott szerepel az is, hogy a nők szerepét világosabbá kell tenni.³ Szintén a német nyelvterülethez kötődik a Németországi Katolikus Nőszövetség (Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands), mely a legnagyobb katolikus nőszövetség és Németország egyik legnagyobb nőszövetsége, a 2023-as statisztikák szerint 350 000 tagot számlál. A KFD képviseli a nők érdekeit az egyházban, a politikában és a társadalomban, de egyben közösséget is kínál a nők számára. Ennek a szövetségnek is a céljai között szerepel az úgynevezett Gleichstellung, tehát az egyenlőség elérése férfi és nő között az egyházban.⁴

Mielőtt belemennénk ebbe az ismert dialektikába, ezzel az tanulmánnyal egy kis nyugodt gondolkodást szeretnénk hozni a téma köré azzal, hogy felelevenítjük az egyház tanítását a férfi és a nő kapcsolatáról. A tanulmányban a férfi és a nő egyházon belüli közreműködésének antropológiai és ekkleziológiai dimenzióit vizsgáljuk.

A férfi és a nő szerepe a mai nézőpontból kiindulva

A *Pacem in Terris* (1963) enciklikában XXIII. János pápa a nők közéletben való részvételét az „idők jelei” közé sorolta (22. pont). Az „idők jelei” olyan jelek, amelyek az evangélium üzenetét a mai világban egyértelmű aktualitással mondják el, és amelyeket, Isten hívásának kell tekinteni. Mind a II. vatikáni zsinat,⁵ mind pedig a zsinat utáni dokumentumok egész sora⁶ megpróbált válaszolni erre a kihívásra.

2 Vö. <https://www.synodalerweg.de>. Érdemes megjegyezni, hogy a német szinodális út módszere és célkitűzései nagyon világosak, ez jól nyomon követhető az idézett internetoldalon is.

3 Vö. Pelletier: *Una comunione di donne e di uomini*, 23-29.

4 Vö. Stöckmann: „Wartet nicht!“ – Frauen zum Diakonat zulassen.

5 Vö. II. vatikáni zsinat: *Gaudium et spes*, 9; 29; 31; 52; 60; EV 1/1346, 1409, 1415, 1485, 1519.

6 Vö. II. János Pál, *Familiaris consortio*, (1981.22.11.); *Mulieris dignitatem*, (1988.15.8.); *Christifideles laici*, (1988.30.12.); Congregazione per la Dottrina

Úgy tűnik, hogy az elmúlt harminc évben a társadalmi, kulturális és mentalitásbeli helyzet gyökeresen megváltozott. Ezért figyelnünk és gondolkodnunk kell, hogy az egyház feladatát ezekben az időkben is megfelelően teljesíteni tudjuk.

Amint belépünk a nemekről szóló posztmodern és posztfeminista gondolkodás jelenlegi kontextusába, azonnal világossá válik, hogy a kérdés már jó ideje nem kizárólag a nőkről, az egyenlőségről és az előmozdításról szól. A nő kérdése átváltozott a nő és a férfi lét, végső soron az emberi személyiség kérdésévé. A nemek közötti önmegértés és kölcsönösség bizonytalansága az egyik, talán a döntő aspektusa annak az antropológiai válságnak, amelyben elmerülünk. Sajnos a nyilvános vitában, de az egyházi szférában is, az egyház álláspontját elavultnak tekintik. Ezért úgy gondolom, hogy nem csak azt kell kifejezni, ami a katolikus tanítás szempontjából nem működik, hanem mindenekelőtt fel kell idézni, hogy a keresztény üzenet pozitív, felszabadító, helyreállító és megbékéltető impulzusai jelen vannak és gyümölcsözőek.⁷

Az antropológiai dimenzió

Mindenekelőtt a Szentírásból és annak értelmezési hagyományából indulunk ki. Itt találhatunk különböző, számunkra ma már idegen kifejezéseket, kultikus elképzeléseket a tisztaságról vagy akár a nők férfiakkal szembeni kisebbségéről szóló kijelentéseket is. Ahhoz, hogy egy lépést tudjunk tenni előre, nem olyan hermeneutikára van szükségünk, amely a Bibliát vagy a hagyományt kőbányának használja, amelyből idézeteket emel ki, hogy azokat egyik vagy

della Fede, lettera sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo, (2004.31.5.), ebben az olasz nyelvű levélben több forrásanyag is található; EV 22/2788-2834.

7 Vö. Stein: *La donna: Questioni e riflessioni*; Kuby: *Gender Revolution: Il relativismo in azione*; Gerl-Falkovitz: *Frau – Männin – Menschin. Zwischen Feminismus und Gender*; Melina – Berardinelli: *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico*; Von le fort: *Die ewige Frau*.

másik értelemben felhasználhassuk, hanem olyanra, amely azokat történetükben és belső dinamikájukban, Krisztus felé orientálva és krisztológiai központjukból kiindulva érti meg. Így meglepő felfedezésekre juthatunk. Már az Ószövetségben nemcsak atyákról, hanem hitben járó anyákról, prófétanőkről és bírónőkről, valamint olyan meglepő női alakokról hallunk, mint Sára, Anna, Eszter, Judit és mások, akik döntő helyzetekben saját kezükbe veszik népük sorsát. A csak nőkre vonatkozó törvények mellett találkozunk érintőleges megfogalmazásokkal is (Szám 5,5; 6,2; MTörv 17,2; Neh 8,2). Az Énekek éneke visszafogottság nélkül beszél a férfi és a nő közötti vonzalomról. A Példabeszédek könyve a ház bölcs asszonyának dicséretét zengi (Péld 31,10-31). Ez a fejlődés a két teremtési beszámolóban, a Ter 1-ben és 2-ben éri el a végcélját. Nem ok nélkül javasolják a Szentírás e két fejezetét az olvasás és értelmezés eszközeinek.

Az első teremtéstörténetben találjuk az alapvető kijelentést: Isten férfinak és nőnek teremtette az embert. Mindketten Isten képmása és hasonlatossága, és ezért ugyanolyan elidegeníthetetlen méltósággal rendelkeznek. Önmagukban autonóm személyek, ugyanakkor kölcsönösen egymáshoz kapcsolódnak és egymásnak rendeltettek, egység a sokféleségben. Együtt viselik a felelősséget az élet továbbadásáért és így az emberiség jövőjéért és a világ építéséért, amit általában kulturális feladatként szoktak értelmezni (Ter 1,27). Hiszen mindkettőjük lényege az emberi személy lényéhez tartozik: az egyedi és egyedülálló önmagában való lét és az egymással és a világgal való kapcsolat. Ezt a méltóságot végső soron az Isten képmása szerinti lét alapozza meg.

A második teremtéstörténet, a nőnek Ádám bordájából való teremtésével, mintha a nő alsóbbrendűségi állapotát fejezné ki. Ádám „ujjongó üdvözlésében” kifejeződik azonban a nő egyenlősége is (Ter 2,23). A nő segítőtársként jelenik meg, a segítség viszont nem egyszerűen eszközként értendő, illetve nem csak a szexuális szférára szűkítendő. A Bibliában még Istent is a férfi segítségként említik (Kiv 18,4; Zsolt 10,14). A segítség tehát átfogó értelemben értendő, és azt jelenti, amit ma partnerségnek, kapcsolatnak nevezünk. A nőt a férfi élettársának tekinti a Szentírás, aki érte elhagyja apját és

anyját, hogy egy testté váljon vele, vagyis az egész embert érintő lélettársi kapcsolatra vannak hivatva egymással (Ter 2,24).

Az egyenlőség kizárja a megkülönböztetés minden formáját, de nem jelenti azt, hogy a férfiak és a nők egyszerűen egyenlők. Egyenlő méltóságukban különböznek is. A Szentírás rámutat a pusztán biológiai elemből fakadó különbözőségekre, amikor Évát minden élőlény anyjaként említi (Ter 3,20). Érdekes, hogy az élet őrzőjeként a nő minden kultúrában tiszteletet és figyelmet élvez.⁸ A különbözőségben rejlő egyenlőség megalapozza a férfi és a nő közötti vonzalmat, csakúgy, mint a két nem közötti feszültséget. Az egész világirodalom mindig is tudta, hogy ez a feszültség valamiképp az élet drámájához és költészetéhez tartozik. A nemek közötti polaritás megszűnése minden bizonnyal egyben az erotikus szerelem végét is jelentené.

Ma ez a kifogások lényege: Simone de Beauvoir az egzisztencialista filozófia szintjén, nyelvészeti szinten pedig Judith Butler performatív nyelvi cselekvéseméletével.⁹ Mindkettőjük számára nem igaz, hogy Isten az embert férfinak és nőnek teremtette, hanem az ember a saját konstrukciójának következményeként férfi vagy nő. Férfinak vagy nőnek lenni nem egy előre meghatározott ontológiai valóság; ez egy olyan valóság, amelyet az emberi lény tervezett és „csinált”. Itt különbséget teszünk a biológiai szexualitás (nem) és annak egzisztenciális és szociokulturális megformálása (gender) között. Ez a megkülönböztetés a felszabadulás lehetőségét hordozza, olyan emancipációt, amely által kitörhetünk a szexuális szerep börtönéből, és önmeghatározóvá válik a szexualitás. A test többé nem a lélek egzisztenciális megjelenítése és valódi ikonja, és a lélek többé nem a test esszenciális formája. Az ember testben és lélekben való átfogó egységes felfogását felváltja a lélek és test dualizmusa. Ez nemcsak erkölcsi kérdéseket vet fel, hanem messzemenő antropológiai problémákat is. Az emberi élet kimenetelét érintő alapvető

8 Vö. A „szebbik nem” kifejezés a magyar nyelvben.

9 Vö. De Beauvoir: *Le deuxième sexe*, 19-34; Butler: *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, 99-106; Foucault: *La volonté di sapere, L'uso dei piaceri*, 33-179.

kérdések forognak tehát kockán, és ezekről az egyház nem hallgathat az emberiség, a gyermekek és kultúránk érdekében.

Természetesen az egyház is tudja, hogy a férfi és a nő lényege (ami több, mint nemiség) nem egy gránitszerű megkövesedett valóság; az embernek adatott, ugyanakkor az ő felelősségére is van bízva; kulturálisan gazdagíthatja és gazdagítani kell. A történelem azt mutatja, hogy a kultúrtörténethez kapcsolódik egyfajta változékonyság is. Ezért nehéz bizonyos tulajdonságokat tipikusan egyik vagy másik nemhez kötni, és sztereotípiákat levezetni belőlük: mint pl. racionális férfiak, érzelmes nők, harcias és agresszív férfiak, engedékeny, alázatos nők stb. Jelenleg azt tapasztaljuk, hogy ezek a tipizált megkülönböztetések teljesen elhalványulnak, és részben újak lépnek a helyükbe. A nők eközben mindenféle foglalkozást végeznek, olyanokat is, amelyek eddig tipikus férfi foglalkozásnak számítottak.

Ez előrelépésnek is tekinthető. A 19. század „haladó” ideológiái után tudjuk, hogy minden haladás egyben visszalépés is, amely új problémákat hoz magával. Ez vonatkozik a nők emancipációjára is. A férfiak és nők közötti egyenlőség elvont modellje olyan kötelezettségeket ró a nőkre, amelyek a férfiak által formált társadalomból és gazdaságból erednek. A nőknek, még inkább, mint a férfiaknak, meg kell fizetniük a modern fejlődés árát, nevezetesen a munka és a család szétválasztását és megosztását. A nők megváltozott társadalmi szerepe a nemek viselkedésének elbizonytalanodásához vezetett, és – amint arról most már kezdünk beszélni – a férfiakat is érinti. Elgondolkodtató, hogy ma már nem a nőket, hanem a férfiakat tekintik problémás elemnek.

Akárhogy is nézzük, egyértelmű, hogy társadalmunk legmélyebb rétegeiben „tektonikus elmozdulások” zajlanak, amelyek megkérdőjelezzik az egyházat, és azt, hogy ebben a helyzetben hogyan tud az egyház a különböző etikai-társadalmi kötelezettségekre nemcsak gátló módon, hanem inkább előrelátó és pozitív módon reagálni, hogyan tud hozzájárulni a társadalom humánus, azaz a családot is védő, mindkét nemet figyelembe vevő strukturálásához. Lássuk meg a „tektonikus elmozdulások” közepette, hogy az egyház olyan nyugodt értéksziget a férfi és a női szerepek témájában, amihez fogható kevés van.

Az ekkleziológiai dimenzió

A férfiak és nők együttműködésének ekkleziológiai dimenziója közvetlenül abból a tényből ered, hogy az újszövetségi *ἐκκλησία* abban különbözött a késő ókori *ἐκκλησία*-tól (a népgyűlés egy formája), hogy a keresztény *ἐκκλησία*-ban férfiak és nők is részt vettek. Az Újszövetségben az egyház lényegének leírására használt képek között nagyon fontos az egyház mint menyasszony és anya.¹⁰ Ezek a képek és az egyháznak a nőnemű *ἐκκλησία* elnevezése arra utal, hogy az egyházat nők és férfiak egyaránt képviselik. Az egy keresztség által mindketten egyformán részesülnek ugyanabban a királyi pap-ságban (1Pt 2,9; Jel 1,6; 5,10). Mindkét nem ugyanazt a keresztényi méltóságot nyeri el. Mindkettőjüknek kötelessége, hogy egymással megosszák ajándékaikat egy kölcsönös gondoskodásban megélt együttműködésben, bevonva őket az egyház életébe, és ezáltal gazdagítva az egyházat. Az ilyen együttműködésre szép hagiográfiai példákat találunk: Szent Benedek és Skolasztika, Szent Bonifác és Lioba, Szent Henrik és Kunigunda, Szent Ferenc és Klára, Avilai Szent Teréz és Keresztes Szent János. Sajnos ezen a téren ma már nem mindig vagyunk figyelmesek és példaadók.

Alapvető jelentőségű az a tény, hogy Mária, Isten anyja az egyház példaképe (LG 53). Ez a legegységesebb relativizálása annak az egyháznak, amelyet egyöntetűen férfi hierarchia ural.¹¹ Az üdvösségtörténet döntő pillanatában Mária az emberiség nevében igent mondott (Lk 1,23-38). Ezzel az igennel az egyház valósággá vált, még

10 Az egyházzól, mint menyasszonyról vö: Mt 25,1-13; Jn 3,29; 2Kor 11,2; Ef 5,25s; ApCsel 19,7; 21,2,9; 22,17. Vö. LG 6; EV 1/295; II János Pál: *Mulieris dignitatem*, nn. 23-27; EV 11/1310-1330. Az egyházzól, mint édeasanyáról vö. Gal 4,26; Rahner: *Mater Ecclesia*. *Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrhundert*, 132-137; Rahner: *Mater Ecclesia*. *Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, 19-57; Vogt: *Bilder der frühen Kirche*, 37-51; Kasper: *Chiesa cattolica*. *Essenza-Realtà-Missione*, 196-201; 308-315; 339-342.

11 Vö. von Balthasar: *Das marianische Prinzip*, 70.

mielőtt a férfiak, azaz az apostolok a pályára léptek volna. A keresztség alatt ugyancsak Mária képviseli az egyházat Jánossal, a példamutató ifjúval együtt: Jánosban minden ifjú az ő anyai gondoskodására van bízva (Jn 19,25-27). A hagyomány őt ismeri fel az apokaliptikus asszonyként, akinek jele felragyog az égen (Jel 12,1-6). Krisztus anyjaként mindazok anyja, akik Krisztus testéhez, az egyházhoz tartoznak.

A korai egyházban a nők fontos szerepet játszottak. Bár a zsidóságban nem tekintették őket megbízható tanúknak, a nők a feltámadás első tanúi (Mk 16,1). A legkorábbi közösségekben olyan nőkről hallunk, akik aktívan részt vesznek a közösségépítésben: prófétanők (ApCsel 21,9; 1Kor 11,5), karitatív szolgálatban aktív nők (ApCsel 9,36), az apostolok munkatársai, akiknek fontos feladatuk van a közösségekben (ApCsel 16,14.40; 18,2.26; Róm 16,1.3.6.12). Mindenekelőtt a nőkre vonatkozó tanítási tilalom (1Tim 2,12) határozta meg a későbbi történelmet. Az egyháztörténelem azonban nagy női alakokat ismer, akik aktívan beavatkoztak az egyházi ügyekbe, és ma is jelentőséggel bírnak: Bingeni Szent Hildegard, Svéd Szent Brigitta, Sienai Szent Katalin, Jeanne d'Arc, ismertebb nevén Szent Johanna, csak néhány név a jelentős női alakok gazdag listájáról.¹² Nem feledkezhetünk meg a múlt és korunk számos vértanújáról sem. Ők példái annak a hősiességnek és bátorságnak, amelyre a hitről tanúságot tevő nők képesek.

A nők a keresztség és a bérmlás által, valamint egyes esetekben külön megbízás alapján önként vagy javadalmazás ellenében aktívan közreműködhetnek az egyház számos területén: a katekézisben és a hitoktatásban, a karitatív tevékenységekben, a misszióban és az evangelizációban, az Ige ünneplésében, az imacsoportokban vagy a helyi közösségek vezetésében. Ezek nem másodlagos, hanem alapvető egyházi tevékenységek. Hozzájuk csatlakoznak a teológiai tanárok és kutatók, a jogi-közigazgatási szféra szakemberei (ügyvédek, bírák, jogtanácsosok, lelkipásztori tanácsadók, irodaigazgatók, gazdasági szakemberek). Mindezeket a feladatokat helyi, egyházmegyei, püspöki konferenciái, sőt egyetemes egyházi szinten is gond nélkül végezhetik nők. A Római Kúriának is jót tett, hogy a nők karizmájakat és szakmai képességeiket az eddigieknél jobban

12 Vö. Beckmann-Zöller: *Frauen bewegen die Pápste*, 23-179.

be tudják vinni.¹³ Továbbá a nők továbbra is képviselhetik az egyházat helyi, regionális, nemzeti és nemzetközi szinten a kultúra, az oktatás, a képzés, a politika és a tájékoztatás közzférájában.

Mivel férfiak és nők egyaránt hozzátartoztak az ősi keresztény közösségekhez, a nők is részt vehettek a jeruzsálemi zsinaton, amely valójában az apostolok vezetésével működő közösségek gyűlése volt (ApCsel 15). A nők részvétele a korai századokban missziós szempontból is rendkívül fontos volt, szemben a rivális misztériumvalásokkal. Az apostolok példáját követve a zsinati struktúrák szükséges megújulásában ez ma további okot kell adjon arra, hogy a nők megfelelő mértékben részt vegyenek a zsinatokon, a lelkipásztori tanácsokban és a bizottságokban.

Térjünk még vissza a nők feladataira a házasságban és a családegyházakban (LG 11). A család a társadalom és az egyház alapvető sejtje és jövője. A család megújult kultúrája nélkül sem az egyháznak, sem a társadalomnak nem lesz jövője. Ez, ha nem is kizárólagosan, de mindenképpen különleges módon a nők és az anyák ügye, és olyan értelmet és méltóságot ad nekik, amelyet az apák és a férfiak egyáltalán nem birtokolhatnak. Gondoljunk csak Szent Mónika jelentőségére Ágoston számára, vagy Bosco Szent János édesanyjára, Margherita Occhienára. Ugyancsak említésre méltóak a megszentelt élet intézményeinek női tagjai is. Amit a szerzetes nők tesznek egy plébánián, a Caritasban és a képzésekben, a lelki gyakorlatos napokon, a lelki kísérésben vagy a misszióban, az csak akkor tűnik fel, amikor a közösségeket felosztatják és a nővéreket áthelyezik.

Ami a papságot illeti, nem arról van szó, hogy minden keresztény egyenlő méltósággal rendelkezik. A skolasztika szerint megfogalmazva: nem a *res*, a kereszténység lényegéről, a szentről és a szentségről van szó, hanem az üdvösségközvetítés kérdéséről. Ez önmagában a felszentelt papok számára sem lehetséges, hanem csak Krisztus nevében és helyette (vö. Mt 10,40; Lk 10,16; 2 Kor 5,20); teológiai értelemben csak *in persona Christi* (LG 10,28; PO 6,12). Krisztus, mint vőlegény jelenik meg reálszimbolikusan menyasszonyának, az egyháznak, ez

13 Vö. Ferenc pápa: Praedicate evangelium, 13.

pedig mind a keleti, mind a nyugati egyházak egybehangzó hagyománya szerint a szexualitásra utaló bibliai szimbolikában a férfiakra vonatkozik. Ennek a hagyománynak nem egyszerűen szociokulturális, hanem mindenekelőtt krisztológiai alapja van.¹⁴ Ezért II. János Pál pápa 1994-ben az *Ordinatio sacerdotalis* című apostoli levelében egy töretlen hagyomány fényében kifejtette, hogy Jézus Krisztus példáját követve az egyháznak semmiképpen sincs hatalma arra, hogy a papszentelést nőknek kiszolgáltassa, és ezért az egyház minden tagjának tiszteletben kell tartania ezt a végleges döntést.¹⁵

E döntés után felmerült a kérdés: a papságra mondottak vajon a diakonátusra is vonatkoznak? Kifejezett tanítóhivatali döntés még nem született. A nők diakonátusának kérdését ezért a bibliai és más kinyilatkoztatási tanúságtételek fényében kell megvitatni. Az elmúlt tíz év intenzív tanulmányozásának eredménye arra a következtetésre vezetett, hogy az ókorban, számos keleti egyházban és néhány esetben a nyugati egyházakban is létezett női diakonátus. Keleten bizonyos mértékben ma is megtalálható, míg Nyugaton gyorsan eltűnt. Ahol még létezett a diakónussá szentelés rítusa, ott az apátnők felszentelése vagy meghatározott szerzetesi feladatokra való felszentelés rítusa volt. Arra a kérdésre, hogy ezeket a felszenteléseket szentségként értelmezték-e, történelmileg nem lehet választ adni, mert a szentségek és szentelmények közötti különbséget és a hét szentség számát csak a 12. században határozták meg.¹⁶ Az azonban egyértelmű, hogy a diakonisszák felszentelése különbözött a férfi diakónusokétól. A diakonisszák a felnőttek keresztelésében és a nők lelkipásztori gondozásában, a nők liturgikus szolgálatában segítettek, de a diakónusokkal ellentétben nem volt helyük az

14 Vö. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Inter Insigniores*, 115-116.

15 „Ut igitur omne dubium auferatur circa rem magni momenti, quae ad ipsam Ecclesiae divinam constitutionem pertinet, virtute ministerii Nostri confirmandi fratres (Luc. 22, 32), declaramus Ecclesiam facultatem nullatenus habere ordinationem sacerdotalem mulieribus conferendi, hancque sententiam ab omnibus Ecclesiae fidelibus esse definitive tenendam”. (II. János Pál: *Ordinatio Sacerdotalis*, 4).

16 Vö. Macy: *Die Bedeutung der Ordination im ersten Jahrtausend des Christentums*, 329-341.

oltárnál.¹⁷ A diakonisszák tehát nem a diakónusok női megfelelői voltak, hanem egy sajátos, női szolgálatot láttak el.

A Nemzetközi Teológiai Bizottság 2002 és 2003 között behatóan foglalkozott ezzel a kérdéssel, és összességében megerősítette a bemutatott eredményeket.¹⁸ A jelenlegi, határozottan konszolidált ismeretanyagban nincs elegendő indok a nők (a jelenlegi értelemben vett) szentségi diakonátusának bevezetésére. Egy ilyen bevezetés valószínűleg teljesen új kreáció lenne.

Tény, hogy sok nő végez diakóniai szolgálatot, ezért a kérdést nem szabad végérvényesen lezárni, hiszen még ha az elmondottakat feltételezzük is, mindig feltehetjük magunknak a kérdést: nem tehet-e az egyház ma valami hasonlóan újat, mint a 3-4. században, amikor a felnőtt nők keresztelésére egyfajta sui generis szolgálatot teremtettek női diakónusokkal? Nem lehetne-e ma, az új kihívásokkal szembenézve, elképzelni egy olyan női szolgálatot, amely nem a diakónusé, hanem saját profillal rendelkezik, mint a múltban? Nem lehetne-e szentségi kézrátétel nélkül, de az apátnők felszenteléséhez hasonló áldással a közösség számára a diakonátus szolgálatára felszentelni a nőket, rájuk bízva a lelkipásztori, karitatív, katekétikai és bizonyos liturgikus szolgálatokat?

Ezt a kérdést kérdés formájában szeretném meghagyni, hogy végül ismét visszatérjek a lényeges dologhoz, a *res*-hez: mindenki szentségre való hívásához (1Tessz 4,3; LG 39-42; EV 1/387-401). Sajnos ma az „intézményesség” eretnekségétől szenvedünk. Azt hisszük, hogy ha még csak arra is vennénk a fáradságot, hogy megtisztítsuk az intézményeket és a struktúrákat, akkor az egyház újra ragyogást és vonzóerőt sugározna. Természetesen reformokra van szükség, még ma is (LG 8; EV 1/306; UR 4; EV 1/509). Ha nem tesszük meg mindazt, amit az igazságosság, amely a szeretet minimális mértéke, megkövetel, akkor minden szeretetről szóló beszédünk ízetlen marad, és senki sem akarja majd meghallgatni és komolyan venni a szeretet civilizációjáról szóló beszédünket. Mert szeretet nélkül

17 Vö. Faber: Diakon, 180-197.

18 Vö. Commissione Teologica Internazionale, Il diaconato: evoluzione e prospettive, 940-1139.

minden más csak üres burok. Csak a szeretet marad (1 Kor 13,8; GS 39; EV 1/1439). Ez az a res, az a dolog, ami végül számítani fog.

Konklúzió

Mindaz, amit eddig mondtunk, abból a tényből fakad, hogy minden megkeresztelt nő és férfi részesedik az általános papságban. Ahelyett, hogy teljes mértékben kiaknáznánk az ebben a dimenzióban rejlő, még kiaknázatlan lehetőségeket, a nők egyházon belüli helyzetéről folytatott legutóbbi viták egyértelműen a nők szolgálati, vagyis hierarchikus papságban való részvételének kérdésére összpontosítanak. Ily módon a vita szűk keresztmetszetbe került és meglehetősen aporetikussá vagyis kiúttalanná vált.

Az „idők jeleire” a válasz majd végül nem Rómából vagy a püspöki konferenciáktól fog jönni; a válasz prófétikus és karizmatikus lesz: szent nők lesznek, akikkel reméljük, hogy Isten megajándékoz minket. A karizmákat nem lehet megtervezni vagy megszervezni; legtöbbször váratlanul jönnek, és gyakran másképp, mint ahogyan azt elképzeltük. Talán ma ismét szükségünk van egy olyan *apostola apostolorum*-ra, mint Mária Magdolna, aki húsvét reggelén felébresztette az apostolokat letargiájukból és mozgásba lendítette őket. Sok nagy szent nőnek sikerült ez az egyház történetében.

2019-ben részt vehettem Árpád-házi Szent Erzsébet szentté avatásának 784. évfordulóján Sárospatakon. Megdöbbenett, hogy e nagy szent alakja milyen nagy visszhangot kelt a mai napig, néha még az egyházi körökön kívül is. Elgondolkodtam, vajon hogy hívhatták az akkori pápát és püspököt... A pápák akkor III. Honriusz és IX. Gergely voltak. Utóbbit csak az egyházjogtörténetből ismerjük valamennyire. De Szent Erzsébetet a mai napig ismerik egész Magyarországon és Erdélyben is. Neki nem volt semmilyen nagy funkciója, de az ő emléke még 800 év után is él és hat. Az egyháztörténelemben a nők már sok mindent megmozdítottak. Megmozgattak püspököket és pápákat, és bizonyára ma is képesek erre.

Irodalomjegyzék

- Butler J.: *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, New York – London 1990
- Commissione Teologica Internazionale: Il diaconato: evoluzione e prospettive, (2002.09.30); in EV 21/940-1139.
- Congregazione per la Dottrina della Fede: *Lettera sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, (2004.31.5), EV 22/2788-2834.
- Congregazione per la Dottrina della Fede: Inter Insigniores, 6, in AAS 69 (1977) 115-116.
- Congregazione per la Dottrina della Fede: Inter Insigniores, 6, in AAS 69 (1977) 115-116.
- Congregation for Catholic Education: *"Male and Female He created them" Towards a path of dialogue on the question of gender theory in education*, Vatican city 2019.
- De Beauvoir S.: *Le deuxième sexe*, Paris 1949.
- Demel S.: Frauendiakonat als Endstation – Weiterdenken verboten?, in *Theologie und Glaube* 102 (2012), 275-286.
- Faber E.M.: Diakon, II.3, in *Lexikon für Theologie und Kirche* III, 180-197.
- Ferenc pápa: *Praedicate evangelium*, (2022.03.09).
- Foucault M.: *Histoire de la sexualité*, Paris 1976-84
- Foucault M.: *La volontà di sapere, L'uso dei piaceri*, Roma 1978-85.
- Gryson R.: *Les ministères des Femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972.
- Gerl-Falkovitz H.B.: *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2009.
- Kasper W.: *Katholische Kirche. Wesen-Wirklichkeit-Sendung*, Freiburg – Basel – Wien 2011
- Kasper W.: *Chiesa cattolica. Essenza-Realtà-Missione*, Brescia 2012.
- Kalsbach A.: Diakonisse, in *Rivista di archeologia cristiana* 3 (1957) 917-928.

- Kuby G.: *Gender Revolution: Il relativismo in azione*, Siena 2008.
- Lombardi F.: Donne e uomini nella chiesa, in *La Civiltà Cattolica* 4071 (2020) 286–294.
- Macy G.: Die Bedeutung der Ordination im ersten Jahrtausend des Christentums, in *Theologische Quartalschrift* 192 (2012) 329–341.
- Martimort H. G.: *Les diaconesses: essai historique*, Roma 1982.
- Melina L. – Berardinelli S.: *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico*, Siena – Città del Vaticano 2012.
- Müller G.L.: Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 40 (1989) 129–143.
- Pelletier, Anne-Marie, *Una comunione di donne e di uomini: la forma della Chiesa (L'Église, des femmes avec des hommes)*, Magnano 2020.
- Philippi P.: Diakonie, n. 3.3, in *Theologische Realenzyklopädie*, 1981, VIII, 626.
- Rahner H.: *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrhundert*, Einsiedeln – Köln 1944.
- Rahner H.: *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Milano 1975.
- Scheffczyk L.: (szerk.) *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002.
- Stein S.: *La donna: Questioni e riflessioni*, Roma 2010.
- Stöckmann B.: „Wartet nicht!“ – Frauen zum Diakonat zulassen, in KFD, <https://www.kfd-bundesverband.de/pressemitteilung/wartet-nicht-frauen-zum-diakonat-zulassen> (2024.02.06).
- Vogt H.J.: *Bilder der frühen Kirche*, Wewel, München 1993.
- Vogt H.J.: *Immagini della Chiesa delle origini*, Milano 2000.
- Von Balthasar H. U.: Das marianische Prinzip, in Id., *Klarstellungen zur Prüfung der Geister*, Freiburg i. Br. 1971 70.
- Von le Fort G.: *Die ewige Frau*, München 1934.
- II. János Pál: *Familiaris consortio*, (1981.22.11).
- II. János Pál: *Mulieris dignitatem*, (1988.15.8).
- II. János Pál: *Christifideles laici*, (1988.30.12).
- II János Pál: *Mulieris dignitatem*, EV 11/1310–1330.
- II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes*, EV 1/1346–1519.



A barátság értelmezése Antoine de Saint-Exupéry *A kis herceg* című művében¹

SZALAY MÁTYÁS

Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest,
Szent II János Pál Kutatóközpont,
Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs (HU)
szalayster@gmail.com

Gyermekség mint hermeneutikai elv

A kis herceg című művet szinte mindenki ismeri, jobbra azonban gyermek-irodalomként olvassuk. Irónikus módon, pontosan úgy járunk el, mint a felnőttek, akiket a szerző maga is nevetség tárgyává tesz. Ők ugyanis gyermekségnek tartanak mindent, ami nem kapcsolódik a hasznos, mérhető és hatékony világukhoz. A klasszikus szövegek mindig megválogatják, kinek tárulnak fel, milyen megközelítés számára mutatják meg bölcséleti mélyrétegüket. *A kis herceg* is ilyen álcajátékot úz velünk; valódi értelme csak azok számára világos, akik gyermeki módon gondolkoznak. A gyermekség persze nem jelent infantilizmust, nincs benne semmi leereszkedő, nem a felnőttiség elutasítását jelent, hanem a gyermekség mint eredendőbb

¹ E gondolatokat tragikus hirtelenséggel elhunyt barátom, Artur Mrowczyński-Van Allen professzor családjának ajánlom.

létállapot tudatos felvállalását.² Ennyiben tehát emelkedettséget s olyan beállítottságot tükröz, melyet alázatos nyitottságként jellemezhetünk. A gyermekség mint ontológiai alapállás egyúttal értelmezési kulcs is egy olyan világ- és valóságértelmezéshez, melyben nem mi vagyunk a középpont, hanem a misztérium, a lét rejtélye. „Bizony mondom nektek, ha nem változtok meg, s nem lesztek olyanok, mint a gyerekek, nem mentek be a mennyek országába” (Mt 18,3) olvashatjuk a Szentírásban. Aki nem gyermekként tekint rá, az előtt nem nyílik meg a világ valódi létszerkezete, mely ország, vagyis közösség: *communio*. A gyermekek lényegi jellemzője a hála, tehát annak biztos tudata, hogy sem életüket, sem a létet, sem a nyelvet és gondolatot nem maguk alkották, hanem az olyan ajándékként adódik számukra, melyben játékosan, másokhoz kapcsolódva, szabadon és felszabadultan elajándékozva magukat kiteljesedhet saját természetük. Az ilyen gyermeki létmód legfontosabb aspektusa a barátság, a játszótársakkal kötött komoly szövetség életre-halálra. A következő oldalakon azt vizsgálom rendszeres módon és fenomenológiai igénnyel, milyen fokozatokon keresztül vezet be bennünket *A kis herceg* a barátság művészetébe.

Mi a barátság?

A kis herceg egyik legfontosabb témája kétségtelenül a barátság, melynek értelmezéséhez minden fejezet hozzájárul egy-egy érdemi szempont megvilágításával. A barátság egyes aspektusai az elbeszélés különböző szereplői közötti viszonyokban tárulnak fel, a barátság lényegét mégis a kis herceg és a róka között lassan kialakuló szeretet leírása ragadja meg leginkább. A barátság érzelmi oldalának megvilágításában ugyanakkor fontos szerepet játszanak a kis herceg és a pilóta kapcsolatának elmélyüléséről tudósító részek is.

2 Vö. Ferdinand Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1970.; Hans Urs von Balthasar, *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*, Schwabenverlag, Ostfildern bei Stuttgart, 1988.

Még ha negatív értelemben is, szintén a barátság fogalmát árnyalja az elbeszélő én s a felnőttek, valamint a kis herceg és a kisbolygók különös lakóinak találkozása.

E viszonyok elemezése előtt és azok alaposabb megértése végett azonban tanácsos egy pillantást vetni azon lélekállapotra, mely nem ellentéte a barátságnak, vagyis nem hamis, elfajult, kiteljesedni képtelen viszony, hanem megelőzi s bizonyos értelemben meg is alapozza a barátságot: az ember eredeti egyedüllétére.

A baráti találkozás előfeltétele

A regény első részének önéletrajzi elemeket ötvöző leírásából megtudhatjuk, hogy mielőtt a pilóta egy varázslatos pillanatban találkozott volna kis barátjával, éppúgy egyedül élt a saját bolygóján, akár a kis herceg.³ A zárt és nyitott óriáskígyó rajzának hányatott története, mely mintegy kitörési pontot jelentett a látható világból a láthatatlan, transzcendens és a felnőttek valóságánál is valóságosabb világba, szimbolizálja azt az eredeti egyedüllétet, mely mindannyiunk sajátja – amíg csak egy olyan barátra nem lelünk, aki minden magyarázat nélkül is ért minket. A felnőttek végletesen racionális észjárása, mely a láthatóra és mérhetőre támaszkodik, s minden egyebet (a mágikus gyermeki világot) kizár a valóság szférájából, lehetetlenné teszi az elbeszélő én számára, hogy olyan emberekre leljen, akikkel ugyanazt a valóságot látják és csodálják. Amikor felismerjük, hogy a számunkra a valóság lényegét leleplező és megelevenítő jelek és szimbólumok, a szavak s tettek egy másik személy számára is hasonló jelentéssel bírnak, akkor ez önkéntelenül is érdeklődést ébreszt bennünk iránta. Ahhoz azonban, hogy ebből barátság fejlődhessen, mindenekelőtt komolyan kell vennünk magunkban a valóság megismerése iránti mély és engesztelhetetlen vágyat. Ez utóbbi a barátság kezdetének egyik legfontosabb előfeltétele.

3 Ld. Rafael Tomás Caldera, *A nyitott egzisztencia. A kis herceg olvasóinak*, ford. Szalay Mátyás, Kairosz Kiadó, Budapest, 2009, 18-22.

A másik személyt kategorizáló,⁴ tárgyiasító, s teljesítményelvű szemlélet, mely arra összpontosít, mit ért el, s miye van, ahelyett, hogy azt nézné, kicsoda,⁵ a maga szűkkeblűségével eleve gátat szab a barátság elmélyülésének. A barátság ugyanis éppen a másik személye, különös lelki alkata⁶ iránti személyes szimpátiából, tehát annak szemléletéből és feltétlen elfogadásából csirázik ki, ami a másik, a tárgyiasítható valóságon túl, noha azon keresztül megnyilvánulva, mintegy lényegi valójában – ahogyan egyedi lény a tettei révén kifejezésre jut azok számára, akik közelről s értő módon szemlélnek. Utazása során a kis herceg előtt egyre pontosabban kibomlik a tárgyiasító és a valóságon keresztül pillantani képes, személyelvű

4 Ld. Antoine de Saint-Exupéry, *A kis herceg*, ford. Antoine de Saint-Exupéry: *A kis herceg*, ford. Rónay György, Láng Kiadó Budapest, 1994.; A klasszikus Rónay-féle fordításnál sokkal pontosabb és izgalmasabb Ádám Péter kitűnő munkája: Antoine de Saint-Exupéry, *A kis herceg*, fordította Ádám Péter, Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2015, 2. fejezet.

5 Gabriel Marcel egzisztencialista megkülönböztetését *être* és *avoir* között természetesen a másik személyre is alkalmazhatjuk, mi több e gondolat így teljesedik ki igazán. Perszonalista nézőpontból, mely tehát a személyt tekinti elsődleges és minden egyéb létező értelmét befolyásoló létezőnek, a másikkal való viszonyom minden egyéb szempontot megelőzően attól függ, mennyiben ismerem el létszerű mivoltában, vagyis mennyiben mondom igent feltáruuló lényegére. E gondolat teista megközelítésben – mely véleményem szerint minden más megközelítés részigazságait meghaladóan igaz – a másik létezésének elismerése azt jelenti, elfogadjuk, hogy a másik személy mint személy különleges és végső soron közölhetetlen viszonyban áll a Teremtővel, klasszikus megfogalmazásban *imago Dei*, ahol is ez nem csupán formai hasonlóságot, hanem a lélek életteli személyes kapcsolatát jelenti az Isteni Személlyel.

6 Ld. Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, VIII. fejezetében a barátságról mindvégig mint lelki alkatról beszél. A lelki alkat végső soron nem más, mint a másik ember alap-beállítottsága a Legfőbb Jóval szemben, tehát nem az egyes javakhoz való viszonya, hanem mindenekelőtt és legfőképpen az, ahogyan a transzcendens és valóságnál is valóságosabb isteni szférájához viszonyul. A barátság a maga kiteljesedett formájában a másik mint hívó előtti *homage*, vagyis annak elismerése, ahogyan az illető kifejezi az *Ecce homo*-t. Bárhogyan vélekedjünk is ugyanis Istenről és az isteniről, ez a véleményünk mindennél pontosabban meghatározza, kik vagyunk, s ezzel azt is, végső soron ki az, akit a barátunk lényünk mélyén megszerethet bennünk.

szemlélet közötti éles ellentét,⁷ s így már önmagában, még azelőtt, hogy találkozna a pilótával s a rókával határozottan állást tud foglalni az igaz barátság mellett.

A barátság másik előfeltétele olyan lelki alkat, amely nyitott a másik személyére mint személyre. Csak az alkalmas barátnak, aki elsajátította és begyakorolta a képességet, hogy a másik személyre dinamikus és személyes valóságként tekintsen,⁸ melynek kimeríthetetlen értelme azért áll ellen minden erőszakos kategorizáló kísérletnek, mivel mindig képes a gyökeres s teljes megújulásra (*conversio*). A barátságot ennyiben áthatja egy sajátos jóindulat (*benevolentia*), vagy pontosabban fogalmazva az a vágy, hogy a másik személy kiteljesedjen és megújuljon: jobban önmaga legyen. Azt szeretnénk, ha személyiségének egyedi jellege, amit lassan felfedeztünk benne s megtanultunk megbecsülni, tisztábban kifejezésre jutna benne. Ezért olyan nyitottsággal tekintünk rá, mint akiben éppen gyökeres változások mennek végbe. A külvilág rendszerint tudni véli, milyen is ő, mi azonban reménykedve figyeljük és hisszük, hogy azzal a titkos jóssággal, amit felfedeztünk benne, képes megtelepedést okozni.

A magányosság⁹ mint szemléletformáló erő

A kis herceg persze már utazásának kezdetén is tudatában volt a személyes és tárgyi valóság, s a hozzájuk tartozó szemléletek közötti különbségnek, mégpedig éppen egyedüllétének köszönhetően. Sajátos magánya sok mindenre megtanította. Ezért is érdemes talán hosszabb kitérőt téve megvizsgálnunk a sokarcú magány e különös, és mind a halál, mind pedig a barátság szempontjából roppant fontos formáját.

7 Ld. Robert Spaemann, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1996.

8 Ld. Karol Wojtyła, Andrzej Szostek, Tadeusz Styczeń, *Der Streit um den Menschen: personaler Anspruch des Sittlichen*. Butzon, Bercker, 1979.

9 Ld. Norbert Elias, *A haldoklók magányossága*, ford. Glavina Zsuzsa, Helikon Kiadó, Budapest, 2000

Az eredeti egyedüllét megértéséhez először is azt kell tisztáznunk, hogy a 'magány' számos és lényegszerűen különböző formát öltve tör felszínre. Ezek világos megkülönböztetése egyszerre bonyolult filozófiai s egzisztenciális feladat. Aki itt eltéved, annak könnyen válságba juthatnak emberi kapcsolatai, s végső soron Istenhez való viszonya is. A hétköznapi nyelvhasználattól eltérően igyekszem egy-egy jelenséget következetesen ugyanazon névvel illetni.

Az alábbi jelenségek eszerint mind a magányosság átfogó kategóriájába sorolhatóak. Ezek között elsőként a magányosság leghétköznapibb megjelenési formájáról, az elhagyatottságról kell szót ejtenem. Az elhagyatottság olyan lélekállapot, mely a másik személy aktusa, szeretetének megvonása vagy távolléte miatt spontán következik be. Az elhagyatottság a magányosság szakadékanak mintegy első lépcsőfoka. Mindössze annak tudatosodása, hogy egy személy egy adott pillanatban nincs jelen számunkra. Az elhagyatottság főként azért fájdalmas, mert a szeretett személy jelenléte fontos számunkra, s távolléte ezért olyan űrt hagy maga után, melyet senki sem képes betölteni, hiszen egyedül az ő személye rendelkezik e számunkra fontos sajátos értelemmel. E fájdalmat tovább súlyosbítja az, hogy barátunk szemében mi magunk is sajátos értelemmel bírtunk, s így távollétével mintegy mi is távol kerülünk önmagunktól. Amikor a másik tekintete nem erősít meg bennünket önazonosságunk egy törékeny, s tőle függő értelmében, énünknek ez a része – mely akár egész lényünk legmélyebb értelmű valóságát is érintheti – úgy tűnik, elillan. A másik távollétével nemcsak a világ lett tehát üresebb, hanem mintha immár mi magunk se lehetnénk önmagunk.

Mindazonáltal sajátos időszerkezetének köszönhetően az elhagyatottság mindig megmarad átmeneti lélekállapotnak. Amint a másik visszatér körünkbe, sőt, ha csak rábukkanunk egy, a létére utaló jelre, egyszerre mintha minden megváltozna, a világ és saját énem e bizonyos elhomályosult értelme ismét felcsillan.

A magányosság második formája, a magány éppen abban különbözik az elhagyatottságtól, hogy itt nem pusztán átmeneti s a lelket spontán elfogó lélekállapotról, mint inkább létmódról beszélhetünk. A magány olyan mélyen érinti a lelket, ezáltal a világlátást és önazonosságunkat is, hogy bizonyos értelemben immár független a másik

személy távollététől, jelenlététől. A magányos lélek társaságban is magányos marad; mások jelenléte ugyan feledteti vele, s elfedi valódi létállapotát, képtelen azt megváltoztatni. A magány többnyire az elhagyatottságban magára eszmélő lélek létmódja, aki felismerte: a másik jelenléte s távolléte nem döntő körülmény a tekintetben, miként vélekedünk önmagunk alapvető létmódjáról a világban.

A magány teljes értelmének felismeréséhez jobbára mindkét tapasztalattal rendelkezünk kell: magányosan érezni magunkat, amikor másokkal együtt vagyunk, s ellenkezőleg, a másik távollétében bizonyosnak lenni az együttlét valóságában. A magány ennyiben több is, mint pusztán létállapot, önreflexión, s ezt követően döntésen alapuló alapvető egzisztenciális hozzáállás társas viszonyainkhoz. Aki ugyanis az elhagyatottság mellett a magányt is megtapasztalta, azt a másikkal az együttlét pillanatait meghaladó közösség élménye hozzásegítheti ahhoz, hogy e közösséget alapvető létformájaként élje meg. Az ilyen ember számára a barátság valósága ezért elválaszthatatlan a hűség fogalmától. A hűség alapja az a tapasztalt, hogy az ember eredendő magányosságát a másik ember létezésének személyes ajándékként való befogadása képes egyedül feloldani. Az ilyen, létformává váló hűség kitartás azon szemlélet mellett, hogy a másik személyt ajándékba kaptam a sorstól, s ezért én bizonyos értelemben éppen általa vagyok önmagam.

Mindezen túl létezik a magányosságnak még egy olyan véglete-sen radikális formája is, mely immár kívül esik *A kis herceg* elbeszélésének bölcséleti látókörén, mégis fontos megemlítenünk. E formát egyedülvalóságnak nevezném.¹⁰ Az egyedülvalóság nem más, mint az együttvalóság, vagyis az emberi élet mint Istennel való közös történet s mély barátság ellentéte, melyben az ember elutasítja annak jelenlétét, aki legmagányosabb pillanataiban is mellette maradt, szakadatlanul vele volt és lesz. Az egyedülvalóság tehát olyan egzisztenciális választáson alapuló létmód, mely egyfajta metafizikai szélsőséghez vezet, a lélek immanenciájában felátruló transzcendens valóság elutasítása. Az egyedülvalóság ebben az értelemben az elviselhetetlenségig fokozott magány mint létállapot kitágítása

10 A kifejezésért Mezei Balázs professzornak tartozom hálával.

az örökkévalóság és az általános emberi valóság kategóriáira. E kétségbeesettség¹¹ szülte, meghasonlott válasznak és alapvető beállítottságnak kívánja elejét venni *A kis herceg* mint az együttvalóság melletti narratív érv.

A magányosság e sokféle arcától, melyek némelyikével minden magára eszmélt embernek szembe kell néznie, világosan különbözik az eredeti egyedüllét.¹² Az eredeti egyedüllét a *conditio humana* része, megélése és felismerése révén ezért az emberi természet lényegi eleméhez kerülünk közelebb. Az eredeti egyedüllét a lélek természetes állapota, amennyiben természetén kiinduló helyzetet értünk. Ugyanakkor magában hordja a lélek kiteljesedésének, tökéletessé válásának csíráját s princípiumát is a szeretetben, mely felé éppen ezen állapot egzisztenciális felismerése indít el bennünket. A lélek fentebb leírt állapotait, vagyis az elhagyatottságot, a magányt, s következésképpen az egyedülvalóságot megelőző valóságról van itt szó, mely mintegy megteremti a lehetőségét annak, hogy a személy mindezen létmódokat egyáltalán befogadja.

Másfelől azonban a társasság¹³ különböző létformái utáni vágy is azért foganhat meg a lélekben, mert a lélek lényegi vonása, hogy kiteljesedéséhez szüksége van a másik személyre, s önmaga elajándékozására. Az eredeti egyedüllét, tehát a kis herceg utazás előtti magánya saját bolygóján ennyiben nem pusztán negatív értelemmel bír: két, a barátság szempontjából elengedhetetlenül fontos tapasztalattal jár. Az egyik saját magunk, saját természetünk

11 Itt Kierkegaard eszmélkedésére támaszkodom: Ld. Sören Kierkegaard, *A szorongás fogalma*, ford. S., Rácz, P., Kertész, J., & Fehér, M. I., Göncöl Kiadó, Budapest, 1993

12 *Az eredeti egyedüllét* fogalmát Karol Wojtylának köszönhetjük, aki a Teremtés könyvének elemzésekor Ádám állapotának megragadására használja. Ádámot éppen az eredeti egyedüllét állapotának megélése vezeti el a személyek közösségének (*communio personarum*) értékeléséhez. Ld. II. János Pál, *A test teológiája*, ford. Juhász Gábor Tamás, Kairosz Kiadó, 2008, Budapest

13 *A magányosság* minden egyes formájával szembeállítható a *társasság* egy-egy formája. Az *elhagyatottsággal* a még felszínes és pillanatnyi *társaság*, a *magánnyal* a *barátság*, míg az *egyedülléttel* az *együttlét*, vagy *lelki barátság*, s végül az *egyedülvalósággal* az *együttvalóság*.

megtapasztalása, vagyis az önismeret. A másik a barát utáni vágy elmélyítése és reflexív kimunkálása magunkban.

Nézzük őket sorjában! Az önismeretnek legalább két, egymástól világosan elkülöníthető dimenziója van. Az egyik arra vonatkozik, mennyiben különbözünk másoktól, mennyiben térnek el reakcióink s döntéseink, ízlésünk és gondolataink a minket körülvevő személyekéitől; ez az önismeret mint egyéniségünk ismerete. Ennél azonban lényegesebb saját természetünk önmagában való megtapasztalása, vagyis az, amikor saját lelki folyamatainkat reflexív módon vizsgálva igyekszünk megismerni lelkületünket, válaszkísérleteink, reakcióink mozgató rugóit. Az eredeti egyedüllét nemcsak a barátságot időben megelőző létállapot, hanem végső soron a lélek természetes és minden más viszonyt megalapozó viszonya önmagával, pontosabban e pusztán lehetőségként kínálkozó kapcsolat viszonyának mélyítése a lélek gondozása¹⁴ által.

Az önmaga kifejezést itt az indokolja, hogy a lélek nem egyszerűen saját magával áll viszonyban, hanem valakivel, aki egyszerre ő maga, s százszor több is önmagánál, valakivel, aki megfejthetetlen rejtélyként áll előtte, s mégis legjobban ismeri a világon, akivel sosem egy egészen, noha bárki másnál jobban hozzá tartozik, aki legközelebb van hozzá, s ugyanakkor végtelenül meghaladja emberi valóságát.

A lélek ilyen egyedülléte paradox módon tehát a belső önmagával való együttlét, ezért nemcsak elhagyatottságot jelent, hanem minden lélek eredeti állapota is. A hasonlíthatatlanul intim viszonyunk a transzcendenciához, tehát az önmagához egyszersmind a minden lelket jellemző megoszthatatlan egyediség végső forrása is, önmagunk számára sem vagyunk transzparenssek, hiszen arról, ami e lélek mélyén e viszonyban történik, arról csupán közvetve, a kifejezések és tettek útján szerezhethetünk tudomást. Ezen az eredeti

14 A léleg gondozás (*epimelesthai*) a platóni filozófia, s ezzel az egész nyugati kultúra egyik legfontosabb eleme. Ld. erről különösen Platón, Alkibiadész, 127d, in: Platón, *Apokrif dialógusok*, szerk. Bonyhai Gábor, ford. Brunner Ákos, Mészáros Tamás, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2005, Ld. továbbá: Luther H. Martin, (és tsa.) *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucaud*, Tavistock, London, 1988. 16-49.

egyedülléten mit sem változtat, hányan vesznek körül bennünket, s még a legmélyebb barátságban is fennmarad, pontosabban éppen a személyes szeretetviszonyainkban tárja fel előttünk titkait. Ahogy felszínre kerül, az tesz minden barátságot utánozhatatlanul és helyettesíthetetlenül egyedivé, a barátok ugyanis éppen az eredendő egyedüllét miatt közölhetetlenül egyedi személyek (*persona incommunicabile*); így válhat egymás csodálatos rejtélyeinek bűvöltéből kibontakozó baráti párbeszédük az egyedi valóság feltárulásának legfőbb színhelyévé. Különös módon a baráttal beszélgetve ismerhetem meg nemcsak őt, de önmagamat is, és éppen a párbeszéd révén lehetek teljesen megismételhetetlenül önmagam, hasonlíthatatlanul egyedi valóság, immár nemcsak materiális, számszerű formában (mint minden kódarab), hanem ezen messze túlmenően mint magához és másokhoz tudatosan kapcsolódó viszonylány, akinek története van. A személyek sajátos egyedisége ugyanis nem pusztán tényadat, hanem az önmagával való viszonyban és az interszubjektív térben és időben kibontakozó valóság.

E lélek eredendő közölhetetlenségének¹⁵ nehézségét tiszteletben tartva igyekszik a róka a megszelídítéssel közel kerülni e titokhoz; a megszelídítés a maga rendszerességével, vagyis az együttlét és egyedüllét változó ritmusával nemcsak a másik fokozatos megismerését szolgálja, hanem ahhoz is hagy időt, hogy a magányosság sajátos léttapasztalatában formát nyerjen és erőre kapjon bennünk a másik iránti vágy. Amikor a másik hiánya felszínre hozza, tudatosítja a lélek eredeti egyedüllétét, feltörhet és teljes formájában megmutatkozhat benne a lélek legmélyebb vágya, hogy szeretetben megossza magát valaki mással.

Világos, hogy a barátság mindenekelőtt e vágy elmélyítése s ki-munkálása felől értelmezhető csak igazán – az igazi barátság tehát nem valamiféle szükségből fakad, s nem a már elviselhetetlen magány elől menekülve fordulunk a másik felé, mint inkább az iránta érzett csodálatból. A másik személy iránti vágy, mely a szív legmélyéről fakad, alapjában véve mindig független a körülményektől, s így a másik személy barátsága nyújtotta előnyöktől, sőt még attól

15 Ld. John F. Crosby, *The selfhood of the human person*. CUA Press, Washington D.C., 1996.

is, hogy a másik társasága révén megszabadulhatunk az egyedülléttel sokszor együtt járó szomorúságtól. A másik iránti elmélyült vágyakozás, melynek az egyedüllét idején tudatába kerülünk, ugyanis nem megszűnni akar a másik társasága által, mint valami fájdalom, hanem beteljesülni: akkor vagyunk igazán boldogok, ha a másik felel a sóvárgásra, s egész lényünket betöltheti a kölcsönösség jegyében megerősödött vágyakozás iránta.

Őszinte vágyunk a barátunk után sosem valamire, javakra, vagy akár a másik tulajdonságaira irányul, hanem valakire: amennyiben nem tárgyasítja a személyt, az a különös valami, amit a másik megszathatatlan egyedisége jelent, s ami ezért közvetve, hol tisztábban, hol elmosódva mindabban megnyilvánul, amit barátunk tesz vagy mond. A másik iránti vágy ilyen értelemben a végtelenre irányul, hiszen minden beteljesülésen túlemelkedik, oda, ahol az élvezet és a hasznosság konkrét önös céljait felváltja egy olyan, minden önös kategóriát meghaladó cél, amely *A kis herceg* egyik csodálatos képével így ragadható meg: meghallani a „csillagok nevetését”. A barátság célja, ha e kifejezés egyáltalán használható itt, tehát maga az ajándék, önmagunk elajándékozása (*don de seipsum*¹⁶) és a másik ajándékának méltó befogadása.

Az író és a kis herceg barátságának megértéséhez különösen az első fejezetek segíthetnek hozzá, hiszen itt olvashatunk az útrakeletést megelőző eredendő lelki állapotról. A barátság megértésének második eleme az ember alapvető létállapotának másik sajátos jellemzője, melyet hagyományosan úgy fogalmazhatunk meg az ember *homo viator*. Mind a kis herceg, mind a pilóta utasok és útítársak, s ennyiben éles ellentétben állnak a kisbolygók lakóival, akik mind önelégülten megmaradnak saját bolygójuk, a saját érdekeik, természetük és életviláguk kijelölte keretek között. Ezért aztán – amint ezt *A kis herceg* egyik kitűnő elemzője, Caldera megjegyzi – látogatójukat csak azon a szerepen keresztül látják, amelyet saját gondolkodásuk és környezetük kijelöl számára: a hiú szemszögéből a kis herceg csak egy csodáló, a király számára csupán egy alattvaló, s a komoly

16 Ld. Rodrigo Guerra López, *Volver a la persona: El método filosófico de Karol Wojtyła*. No. 49. Caparrós editores, 2002.

üzletember sem lát benne mást, mint aki megzavarja fontos számításában.¹⁷ A kis herceg varázslatos személyisége képtelen megérinteni magába zárt lelküket, s ezért tudomást sem vesznek arról, ami a rókát s a pilótát is rabul ejtette a megszelídítés lépéseit követően.

A pilóta csak fokozatosan, s végképp talán csak a kút keresése közben (24. fejezet) érti meg, mit jelent útra kelni a másik személyért, valóban elszakadva az olyan világszemlélettől, mely csak azt tekinti valóságosnak, ami beteljesíti elképzeléseit és vágyait. Aki a másik személy iránti szomjúságtól indítva, ugyanakkor félelem nélküli lélekkel indul a forrás keresésére, s elhiszi, hogy rábukkanhat egy vödrös és csigás zenélő kútra a sivatagban, az valóban homo viator, úton lévő ember. Az ilyen ember vállalja a kockázatot, hogy elveszíti magát, amikor a szeretet átformálja belső világát. Ez már az eredeti egyedüllét megértésekor elkezdődik, tehát már megmutatkozik mindazon lelki előkészületekben, amelyek révén lassanként szert teszünk egy olyan nyitott egzisztenciára,¹⁸ mely képes a másikat a világ, s az általa kijelölt szerepek mögött felfedni és befogadni.

A barátság lényege

Miután tisztáztuk, milyen előfeltételei vannak, hogy egyáltalán képesek legyünk észrevenni a barátot,¹⁹ nézzük, miben áll a barátság lényege *A kis hercegben*! A barátság először is különbözik a szeretetviszony másik formájától, a szerelemtől. A szerelem, a kis herceg és a rózsza kapcsolata, noha sok tekintetben hasonlít a barátságra, mégis alapvetően más. A szerelem ugyanis kizárólagos viszonyt

17 Ld. Rafael Tomás Caldera, *A nyitott egzisztencia*, ford. Szalay Mátyás, Kairosz Kiadó, Budapest, 2009.

18 Id. mű. 34-49.

19 Ld. Arisztotelész írja: „A lét pedig [...] azért kívánatos neki [a barátnak], mert észreveszi magáról, hogy jó: ez az észrevevés pedig már önmagában véve gyönyörűsége; észre kell vennie tehát a barátjáról is, hogy létezik, ez pedig csak a vele való együttélésben s a szóban és gondolatban való közösségben valósulhat meg.”, in: Arisztotelész, *Nikhomakhoszi etika*, ford. Szabó Miklós, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997, 1170b

jelent, mely csak egyetlen személyhez kötődik, míg a barátság, noha a maga nemében mindig egyedülálló, egy időben akár több személylyel is elképzelhető.

Caldera felhívja a figyelmünket, hogy amíg a barátság a földön köttetik, addig a szerelem olyan transzcendens értelemmel bíró élmény, vagyis önmagunk meghaladásának olyan formája, mely *A kis herceg* tanúsága szerint égi eredetű: míg a rókával a Földön találkozik, a rózsza egy másik bolygóról származik.²⁰ Mi több, egy olyan világ küldötte, ahová a kis herceg kalandjait követően, s főként miután megértette, mi teszi a rózsáját valóban különlegessé,²¹ hazatérhet. Amíg tehát a szerelem a hazatérés élményével ajándékoz meg, addig a barátság hangsúlyozottan az úton-léthez kapcsolódik. E fontos különbségnek köszönhetőn a szerelemben és a barátságban a szeretett ember személye is lényegesen másképp kerül előtérbe, hiszen más szerep hárul rá a lelki kiteljesedésben.²²

20 Caldera, id. mű, 50-54.

21 És nagyon boldogtalannak érezte magát. Neki a virágja azt mesélte, hogy sehol a világon nincsen párja; és most ott volt előtte ötezer, szakasztott ugyanolyan, egyetlen kertben!

Hogy bosszankodnék, ha látná! – gondolta. – Iszonyatosan köhécselne, és úgy tenne, mint aki a halálán van, csak hogy nevetségessé ne váljék. Nekem pedig úgy kellene tennem, mintha ápolnám; különben még valóban meghalna, csak hogy megszégyenítsen...

És utána még ezt gondolta: Azt hittem, gazdag vagyok, van egy párja nincs virágom; és lám, nincs, csak egy közönséges rózsám. (20. fejezet, *A rózsakert*)

22 A 21. században a barátság nemes eszménye olyan gyökeres átalakuláson ment át, hogy megrökönyödést kelt azt állítani, hogy eredendően az ember szellemi kiteljesedését és lelki gyarapodását szolgálja, míg a szerelem – már csak a család tényleges valóságához kötődve is – a házasság magasztos keresztény eszméje mellett is konkrét, s ennyiben gyakorlati életközösség. Hajlamosak vagyunk ennek éppen ellenkezőjét gondolni, hiszen sokakban éppen az ébreszti fel a lelki énjüket, vagyis akkor tudatosodik bennük először a valóság láthatatlan dimenziója, amikor szerelemben esnek, miközben a barátságra eleve a gyakorlati életközösség, a közös munka, kikapcsolódás tevékeny világán keresztül tekintenek. Belső hívása, értelme szerint azonban a barátság a szellemi és lelki erényekben való gyarapodást szolgálja, míg a szerelem a *mindenezek mellett és ezeken túl* a gyakorlati erények, tehát az egész ember kiteljesedését elősegíti, hiszen a szerelmesek az élet minden dimenzióját megosztják egymással.

Minden különbség ellenére is közös pont azonban, hogy mindkét szeretetkapcsolatban közösségre lépünk a kiválasztott személlyel. Cicerónak a klasszikus bölcseletet követő meghatározása szerint a barátság olyan, a másik iránti jóindulaton (*benevolentia*) alapuló egyesülés két személy között, melyben a másik olyan, mintha én magam volnék, *alter ego*. Az ilyen közösség, mely intenzitásban és intimitásában ahhoz hasonlítható, mely önmagamhoz fűz, a lélek különböző dimenzióiban bontakozik ki. A barátokat közös akarat jellemzi, vagyis általában egyet akarnak az élettől, s hasonló vagy egymással legalábbis összeegyeztethető javakra törekednek. Mint-hogy alapvető irányultságuk hasonló, mi több az egyes esetekben is többnyire egyet akarnak, s emocionálisan is erősen kötődnek egymáshoz, érzelmeik is hasonlóak: ami tehát öröm az egyiknek, a másikat is felvidítja, s ami bánat csak emészti az egyiket, abban bizony számíthat a másik együttérzésére. Nagyon érzékletesen írja le Saint-Exupéry azt a folyamatot, ahogy a beszélgetések nyomán lassanként kirajzolódik a pilóta előtt a kis herceg gazdag és finom szövésű lelki élete. A pilóta az együtt töltött idő alatt fokozatosan megtanul olvasni kis barátja mozdulataiból, sőt még gyakori csöndjeiből s elhallgatásaiból is, s így, elszakadva saját gondjaitól, figyelmét egyre inkább a másiknak szenteli. Nem csoda, hogy idővel egészen eltölti lelkét a kis herceg öröme, vagy szomorúsága.

Amint a közös élményekből kiemelkednek azok a szimbólumok, melyek mindkettejük számára transzcendens, vagyis az adott eseményt meghaladó, megvilágító erejű értelemmel bírnak, a közös érték- és érzelmvilág nyomán lépésről lépésre kialakul a közös értelmi világ is. Így olyan közös emlékezetkincs birtokába jutnak, mely nem csupán olyan történeteket tartalmaz, melyek mindkettőjükkel megestek, s egyikük – akár véletlenül – tanúja volt annak, mi történt a másikkal, hanem olyan, sokszor sorsfordító pillanatokat és azok egész utóhatását, melyeket együtt, egymásra figyelve, egymás

A barátságnak is számos fajtája létezik persze, s fenti kíváncsiságom csak a barátság legnemesebb formájára, a lelki barátságra igaz. Ez utóbbi fogalomról ld. Boldog Elréd, *A lelki barátságról*, ford. Dr. Henkey-Hönig Károly, Ludvig István Könyvnyomdája, Miskolc, 1943.

válaszkísérleteit, útkereséseit átélve saját önazonosságuk számára is formatív értéként őriztek meg.

Mindaz, amit a pilóta a kis herceggel találkozáskor átélt, maga volt a legteljesebb úti élmény; ennek köszönhetően tanulta meg, hogyan nyerheti vissza gyermeki nyitottságát. A maga szeretetreméltó, törekeny énjével a kis herceg éles tükröt tartott elé, mely megmutatta, sokkal inkább emlékeztet a folyton a maguk baján rágódó felnőttetekre, mint a zárt és nyitott óriáskígyót ábrázoló, a látható mögött felsejlő valóságra rácsodálkozó kisgyerekekre. Így vált félresikerült kalandja e különös barátság révén egy értékes, belső útkeresés kezdetévé.

Mindazonáltal a szellemi, érzelmi, akarati, tehát lelki közösség nem feltétlenül jelenti, hogy a barátoknak teljesen hasonlítaniuk kellene egymáshoz, s hogy a barátság célja a lelki azonosság. Amikor Cicero nyomán azt állítjuk, hogy a barát egyfajta *alter ego*, fontos felidéznünk, hogy a kis hercegnek nemcsak a rózsájával, de a pilótával is akadt nézeteltérése, s megesett, hogy barátját finoman, de kérlelhetetlen igazságérzettel korholta is. Azt mondhatjuk, a barátság nem a lelkek teljes azonosságát, netán összeolvadását jelenti, hanem egymáshoz idomulást s harmóniát. A harmónia pedig feltételez különbséget, a másik mint *alter ego*, tehát semmiképpen sem arra utal, hogy a másik pontosan olyan, mint én, s ezért öbenne valamiképpen magamat szeretem. Ha így volna, akkor beszélhetnénk barátságról, ha viszontlátjuk saját arcmásunkat a másikon.

A barátság azonban semmi esetre sem egyfajta a másakra is kiterjesztett önszeretet! Ez a lélek torzulásának tekintendő, s inkább a pszichológus, mint a filozófus érdeklődésére tarthat számot.²³ Az igaz barátság nem más, mint a másik mint másik személy szeretete. – Kétségtelen ugyanakkor, hogy a közös pontok könnyebben ébresztenek szeretetet bennünk, a szeretet igaz tárgya azonban mindig az, ami önmagában értékes, s nem pusztán számomra kedves. Természetes ugyanakkor, hogy ami számomra kedves, abban könnyebben meglátom az értéket; ha azonban a két kategória – a számomra való jó és önmagában való jó – között egyenlőségjelet teszünk, akkor a

²³ Ld. Dietrich Von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*. J. Habbel, Regensburg, 1971.

másik ahelyett, hogy sajátos lénye és közölhetetlen egyedisége révén egy új valóságot közvetítene felém, csupán saját szomorú tükörképemmé válik, önmagam halvány lenyomatává. Az ilyen önarcképre aztán gyorsan ráun az egocentrikus barát, s állhatatlanságában olyan új arc után néz, akiről úgy véli, esetleg még inkább hasonlít rá, s jobban kielégítheti nárcisztikus vágyait.

Amikor Arisztotelész nyomán Cicero azt állítja, hogy a barát olyan számunkra, mint egy másik én (alter ego), akkor a hasonlóság alapját nem a köznapi értelemben vett önmagam, a társasági, világba merült és számtalan foglalatosságba gabalyodott énem képezi, hanem a végtelenül távoli és valóságos önmagam – az, akit Szent Ágoston szavával belső embernek (homo interior) nevezhetünk. Önmagunkhoz mint belső emberhez fűződő kapcsolatunk valóban megalapozza, és jó esetben gyökeresen átformálva magához alakítja a baráti kapcsolatainkat: bármit mondjon is a barátunk, bárhogyan viselkedjék is, éppen mivel barátunk, tetteit nem külső mércék alapján ítéljük meg: barátként bizonyos értelemben mindig a belső ember hangján szól hozzánk.

Mi több, az igaz barátság abból a döbbenetből születik és annak fokozatos felismerése, hogy a másik személy érthetőbbé teszi számunkra a belső ember hangját és mondanivalóját, s fordítva, a belső ember hangjára figyelve megérthetjük magunkat a barátunkkal.²⁴ Ezért a barátság legmagasabb formájának, a spirituális barátságnak elmélyítése elsősorban nem az együtt töltött időtől s a közösen

24 Ez Erich Fromm gondolatának mélyebb értelme, aki szerint a barát felismerése ahhoz az élményhez köthető, amikor felismerve, hogy van valaki, aki hasonló értékeket vall vagy ugyanaz érdeklí, immár nem vagyunk egyedül egy számunkra fontos érték elismerésében, meglepetten így kiáltunk: hát te is?! Ez véleményem szerint azonban csak a felszínes barátság kelléke, illetve csak a barátság kezdeti szakaszára jellemző. Az igaz és életre szóló barátság kialakulásához, elismeréséhez hasonló és mégis más jellemző: ekkor ismerjük fel a belső ember és a másik személye közötti összefüggést, ekkor internalizáljuk a másik hangját. Ld. Erich Fromm, *The art of loving*, The centennial edition. A&C Black, 2000.; magyarul: Erich Fromm, *A szeretet művészete*, ford. Várady Szabolcs, Helikon Kiadó, Bp. 1984, in: https://terebess.hu/zen/mesterek/szeretet_muveszete.pdf

megélt eseményektől függ (noha természetesen ez is konstitutív része), hanem a barátsághoz kötődő szemlélődéstől.

A kis herceg és a pilóta között szövődő barátság élesen szemben áll a pilótának a fölnöttekhez való egyéb kapcsolataival. A fölnöttek ugyanis a látható, pontosabban a felszínes hasonlóságok alapján kötnek barátságot, s e viszonyok nem szolgálnak mást, minthogy elismerjék teljesítményünket a világban s kellemes időtöltést biztosítsanak számukra. Az ilyen barátságok, ismeretségek attól válnak erősebbé, ha minél több közös élmény fűzi egybe a feleket. A kis herceg és a pilóta történetében azonban nem annyira az együtt megélt kalandokra helyeződik a hangsúly – még az is mellékszál marad, hogyan menekült meg a pilóta a biztos éhhaláltól a sivatagban. Barátságuk lényegi magját az eszmemoccantó és végül lelki átalakulásukat eredményező beszélgetések alkotják, melyek nyomán az elbeszélő számára kis barátja révén egy új világ tárul fel. A történet fő sodrát azon mozzanatok alkotják, ahogyan a pilóta lelke megnyílik és befogadóbbá válik e földön kívüli furcsa kis lényre; ez definíciószerűen igaz minden mély barátság narratívájára. A kezdetben kizárólag a gépének javításával és saját megmenekülésével elfoglalt pilóta úgy válik fokozatosan képessé a baráti szeretetre, ahogyan történetei által mind jobban megismeri a kis herceget. A kis herceg egy-egy történetét hallgatva nemcsak hogy kirajzolódik előtte kis barátja egyedi sorsának értelem-összefüggése, hanem ettől az egyes cselekedetei is sokkal mélyebb értelmet nyernek.

Noha a lezuhant pilóta élete veszélyben forog, s állandóan versenyt fut az idővel, kis barátjának erényes cselekedetei szemlélődésre késztetik felelevenítve gyerekkorát. A pilóta számot vet addigi életével, s megérti, hogy a halál árnyékában is mindennél fontosabb lehet rajzolni egy bárányt, ha ezzel ajándékot adhatunk valakinek. Valóban, mindenekelőtt barátunk életének egyedi és objektív szépsége s lelki nemessége késztet minket szemlélődésre. A rossz cselekedetek látványa sokszor izgalmat kelt, mégsem késztet arra, hogy elmélyedjünk természetükben. A jólelkű emberben a rossz csúnysága megütközést kelt, s így önkéntelenül is vissza akarván nyerni lelki egységét elfordítja tekintetét a zavaró látványtól. Az erény ellenben gyönyörködtet, szemlélődésre késztet, arra hív meg

bennünket, hogy elidőzzünk látványában. Az ilyen szépség-tapasztalat éppen a lelki egység helyreállításának leghatásosabb módja, különösen akkor, ha a maga konkrét vitális összefüggésében és személyesen érintve bennünket tárul fel előttünk, ha tehát ismerjük, pontosan kihez tartozik.

Kiről is tudnánk jobban, ha nem a hozzánk legközelebb álló személyről, mi motiválja a tetteit, s milyen erőfeszítéseket kell tennie, hogy az erény útját járja, s végső soron mire irányulnak tettei? Jó cselekedetei révén arra készítt bennünket, hogy eltöprengjünk az erények mibenlétén, tényleges megnyilvánulási formáján. Mi több, minél tökéletesebb szeretet fűz minket a barátunkhoz, annál világosabban megjelenítheti a szeretetben élessé vált, kifinomult pillantásunk a Jóság igazi természetét is.

A követésre méltó erényesség azonban nemcsak szemlélődésre, hanem elismerésre is készítt. Nemcsak a barát jóságát, hanem magát a megmutatkozó értéket kell elismernünk – mi több, elsősorban s először is ezt, hiszen a barát jósága is ehhez képest, ehhez kapcsolódva nevezhető erénynek. A barátság tapasztalata rámutat, hogy a magánvaló jóság elismerése sosem pusztán szellemi aktus, hiszen nem csupán arról van szó, hogy egy adott cselekedetet értékítéletünkkel a jóság kategóriájába soroljuk. Az elismerés szellemi, de ugyanakkor érzelmi és lelki természetű is, mi több, mindenkor egyszersmind testi kérdés is; másképpen fogalmazva: nemcsak a személy egyik aktusa, hanem egyúttal lényegszerűen személyes aktus is, amennyiben az erény arra hív meg bennünket, hogy egész lényünkkel igent mondjunk rá.

Érdemes pontosabban is megnézni, milyen aktusok játszódnak le bennünk, amikor elismerjük barátunk erényeit! Az értékválaszt (Wertantwort), vagyis egy érték érvényességének igenlése, a lélek minden fakultását egyaránt igénybe veszi: más értékeket felidézve (memoria) nem csak értelmileg (intellektus) ragadjuk meg mint értéket, de érzelmi (emocionalitas) reakciót is kivált ki belőlünk, ami együttesen az akaratot (voluntas) is motiválja az érték követésére és elsajátítására. Amire pedig egész emberi mivoltunkban igent mondunk, az számunkra transzcendens valóság, tehát tőlünk, akaratunktól független léttel és természettel bír. E hívogatóan szép

valóságot, mely vágyunkon keresztül akaratumkra, érzelmünkre és értelmünkre egyaránt hat, s válaszra késztet, kívánjuk befogadni s elsajátítani.

Minthogy azonban transzcendens valóság nem pusztán saját szellemünk találmánya, s kimeríthetetlen értelemmel bír, egyúttal egész emberi mivoltunk átalakulását is megkívánja. Ezért törvényszerű, hogy az igazi barátság jobbá, nemesebbé tegyen bennünket. Fogalmazzunk pontosabban: a barátság olyan szemlélődő együttlét (kommunió) a Jóban, mely az erények elsajátítását, s ezzel személyünk átlényegülését vonja maga után. A pilóta éppúgy döntő változáson esik át a kis herceg megismerése után, mint ahogyan a rókával és a pilótával barátkozva a kis herceg is alaposan átalakul.²⁵

A barátság ilyen erénypedagógiai felfogása nagy hangsúlyt kap *A kis herceg*ben és különböző viszonyokra vonatkozóan is kifejezést nyer. A róka és a kis herceg barátságában a róka mint bölcs mester beavatja kisfiút a szeretet nagy titkaiba: megtanítja arra, hogy a barát odaadása révén válhatunk azzá, akik vagyunk: feltétlen szeretetre vágyó és önmagát elajándékozni képes gyermekeké. Éppen azáltal mutatkozik meg egyszeri és megismételhetetlen egyediségünk, hogy olyasvalakinek ajándékozzunk el magunkat, aki felemelő szeretettel viszonyul hozzánk. A megszelídítés, az a dinamikus befogadó szemlélet, mely a látható mögött felfedi a láthatatlan valóságot, segít felfedeznünk a másik egyedi belső világát, az egyedüllét mélyén számára kibontakozó kommuniót. A kis herceg aztán a rókától kapott bölcsességét adja tovább a pilótának, aki pedig a kis herceg történetét elmesélve az olvasót igyekszik beavatni a baráti szeretetről szóló bölcsességbe. Úgy tűnik tehát, a barátság nem pusztán a másik személy jelenlétének élvezete, hanem sokkal inkább egymás szeretetteljes nevelése, vagyis gazdagodás a bölcsességben.

25 Érdemes megjegyezni, hogy az elbeszélés fő hősének, a kis hercegnek teljes átalakulásához kétféle barátság együttes hatása vezetett: a rókával szemben inkább tanítvány volt. A róka bölcsességét azonban akkor értette meg s akkor sajátította el igazán, amikor önmagára alkalmazva tovább adta a pilótának.

Nem annyira az együttlét pusztá öröme áll tehát a baráti közösség középpontjában – az inkább csak következmény, s ajándék –, hanem önmagunk szeretetteljes elajándékozása, mely előfeltételezi a másik objektív javának felfedezését és tevékeny előmozdítását. Téved, aki azt gondolja, ő válhat a másik legfőbb javává (ez kicsit a rózsza hibája). A másik legfőbb java végső soron nem más, mint részesülése a bölcsességből. Minthogy a bölcsességből csak a bölcsesség kedvelői, vagyis a filozófusok, tehát csak azok részesülnek, akik megtanultak szeretni, a jó barát olyan személy, aki helyesen s odaadóan azt szereti leginkább, ami legfőképpen méltó rá; a jó barát ezért mindig elhivatott filozófus.

Másképpen fogalmazva egyszerre türelmes tanító és a másik tanítására folyton nyitott diák. A jó barát tehát mind szemlélődést inspiráló tettei, mind bölcsességet hirdető szavai által jobba, bölcsébbé, a szeretetben odaadóbb személyekké tesz bennünket, miközben maga is kész nyílt szívvel befogadni azt a bölcsességet, melyet akarva-akaratlanul mi ajánlunk fel neki. A barátok egymáshoz való viszonyát – Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájának* elemzését²⁶ továbbszöve – ezért olyan szimmetrikus kapcsolatnak tarthatjuk, mely kölcsönös aszimmetriát rejt magában: a barátok egyenlők, hiszen a bölcsességet igazán szerető ember alázatával mindketten alárendelik magukat barátjuknak, aki számukra bizonyos területe(ke)n az erényesség hírnöke és a bölcsesség szószólója. Miközben így tesznek, azért teljesen tudatában vannak saját tanítói felelősségüknek is. Így lehet a kis herceg földi tartózkodása alatt egyszerre tanító és tanítvány: a pilótával szemben inkább az első, míg a rókát illetően inkább a második szerepben teljesedik ki.

Foglaljuk össze röviden, miben áll *A kis hercegben* felvázolt barátság eszménye! A barátság olyan szeretetviszony, melynek előfeltétele, hogy tudatosan megéljük és elmélyítjük az eredeti egyedülletben feltáruuló viszonyt önmagunkhoz mint belső emberhez. A barát nem a magányosság által keletkezett fájdalmas űrt hivatott betölteni. Az igaz barátság mélyén az a vágy munkál, hogy elajándékozzuk magunkat annak, aki önmagában és önmagért méltó

26 Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, ford. Szabó Miklós, Európa Kiadó, Budapest, 1997, 1156b-1157a

szeretetünkre. E nemes szándékon alapuló viszony teljes valónkat megérinti minden lelki fakultásunkkal együtt. Jóindulatúan, barátunk javát keresve, végső soron azt kívánjuk, növekedjék a bölcsességben, hiszen így válhat boldogabbá. Aki igazán szereti a barátját, az az együttlét öröménél is fontosabbnak tartja, hogy vele együtt növekedjék a jóságban és bölcsességben. Ezért a barátság lényegi eleme a bölcsesség keresése s közlése, vagyis az erényeket illetően a tanulás és a tanítás. Éppen e pedagógiai dialektikának köszönhető, hogy önmagunkat a szeretetben elajándékozva találjuk meg valódi önmagunkat.²⁷

27 Ld. Mk 8:34; 9:1; Lk 9:23-27



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02.08>

Júdás alakja a passiójátékokban és a szakrális népi hagyományban

DIÓSI DÁVID

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

A Mesterét eláruló tanítvány, iskarióti Júdás alakja nemcsak a nagycsütörtöki római katolikus liturgiában, nevezetesen az utolsó vacsora emlékére bemutatott esti szentmisében¹ és éjszakai-hajnali zsolozsmában² (officium tenebrarum) játszott fontos szerepet, hanem (negatív) főszereplője volt az egykori passiójátékoknak is. A vallásos népi hagyomány úgyszintén gazdag a különböző Júdás személyéhez köthető szokásokban. Jelen tanulmányunkban az utóbbi kettő rövid, átfogó bemutatására vállalkozunk.

A passiójáték és a liturgia között sok közös érintkezési pont és interferálás létezik, kiváltképp a mimetikus elemek terén. Elegendő csupán a liturgia „teátrális”-mimetikus elemeire utalnunk, amelyek

1 Vö. Diósi D.: *Nagycsütörtök mint az árulás emléknapja (is). Júdás-portré a nagycsütörtöki liturgia „reflektorfényében”*: I. Szentmise, in: *Studia Theologica Transsylvaniensia* 23 (2020), 211–230.

2 Vö. Diósi D.: *Nagycsütörtök mint az árulás emléknapja (is). Júdás-portré a nagycsütörtöki liturgia „reflektorfényében”*: II. Zsolozsma, in: *Studia Theologica Transsylvaniensia* 24 (2021), 129–146.

– főleg a nagyheti szertartásokban – jelentős részt tesznek ki (pl. a virágvasárnapi körmenetkor a pálmaágak lengetése, valamint a ruhák leterítése; nagycsütörtökön a lábmosás szertartása stb.). Mégis a ket-
tő egymástól lényegesen különbözik. Két fontos ténymegállapítást
rögtön a legelején le kell szögeznünk: egyrészt a passiójáték kezdet-
től fogva az egyház liturgiája mellett (!) és nem helyett (!) létezett,³
másrészt pedig mindig is több volt egy egyszerű megszokott szín-
házias darabnál, amiért egyáltalán nem meglepő, ha a középkorban
egyenesen „istentiszteletnek”⁴ nevezték ezeket. A passiójáték lénye-
gében a szendvedéstörténet mimetikus ábrázolására összpontosít,
szemléltetni akarja a hívek számára az üdvtörténet minden olyan
lényeges eseményét, amely a passió bemutatása szempontjából nél-
külözhetetlennek tűnik, s ugyanakkor az együttérzést (compassio)
erősítve a nézők lelkében, sarkallni akarja a jelenlévőket saját üd-
vösségük munkálására. A néző egyesülni kíván a szenvedő Krisz-
tussal (Christus passus), emocionálisan át akarja élni egyenként a
Megváltó szenvedéstörténetének különböző aktusait és szavait.⁵
Számára tehát a szenvedéstörténet imaginatív megjelenítése a fon-
tos.⁶ Ezzel szemben a liturgia lényege – habár tartalmaz mimetikus
elemeket is – az anamnézis, s mint ilyen, szakramentális esemény,

3 J.-D. Müller: *Mimesis und Ritual. Zum geistlichen Spiel des Mittelalters*, in: A. Kablitz (Hrsg.): *Mimesis und Simulation*, Freiburg 1998, 541–571, 543.

4 A „Gottesdienst” kifejezést olvashatjuk abban az 1470-ben Frankfurt városi tanácsához intézett kérvényben, amelyben a passiójáték előadásának engedélyeztetését kérik. Mondanunk sem kell, hogy ebben az időben a „Gottesdienst/ istentisztelet” kifejezés definícióját nehéz megfogalmaznunk. Így összefüggésünkben egy jó adag terminológiai bizonytalanság nem rejthető véka alá. Mégis úgy gondolom, hogy ez a kifejezés – még ha csak talán a köznyelvben is – jól tükrözi azt a hozzáállást, amelyet a kor embere ezen műfaj irányába tanúsított. Az idevágó idézetet lásd: St. Wahle: *O liebes folck, sage mir an: was han ich dir zu leide getan. Auf der Spurensuche einer Wirkungsgeschichte der Improperien in spätmittelalterlichen Passionsspielen*, in: A. Gerhards – St. Wahle (Hrsg.): *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u.a. 2005, 173–212, 179.

5 Vö. A. Angenendt: *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (QD 189), Freiburg – Basel – Wien 2001, 157.

6 Vö. Müller: 556.

vagyis „objektív emlékezet”, amely – bár a szimbólumok fátyla alatt történik, mégis – valós jelenlétet biztosít.⁷ A liturgikus ünneplés által nemcsak a múlt eseményeire emlékszünk, vagyis ez nemcsak egy gondolati síkon történő, szubjektív visszaemlékezést jelent, hanem általa a múltbeli üdvtörténeti események jelenvalóvá és hatékonyává válnak.⁸ A liturgikus anamnézis számára nem szükséges a megidézett esemény „újra-játszása”, konkrét testi „újra-élése”. A liturgiában a mimézis az anamnézis szolgálatában áll.⁹ Habár láthatjuk, hogy kontextusunkban a mimézis kontra anamnézis fogalompár kizárólagos ütköztetésével nem megyünk sokra, kettőjük egymáshoz való viszonya mégis sokat elárul a két „műfaj” lényegéről.¹⁰

Júdás mindegyik passiójátékban elmaradhatatlan negatív példaként szerepel. Ő a gonosz megtestesítője, a gonoszság prototípusa, az ördög cinkostársa, az isteni kegyelmet megvető, pénzsóvár áruló. Alakja hozzátartozik – akárcsak a sötétség a fényhez – Jézus alakjához.¹¹ Ugyanakkor az ő alakjára vetül ki mindaz a rossz és gonosz, s annak minden árnyalata, ami egy keresztény ember számára kerülendő és elvetendő.¹² Személye a jó keresztény ember szöges ellentéte, tette pedig homlokegyenesen ellenkezik a keresztény

7 Vö. O. Casel: *Krisztus misztériumos jelenléte a miseliturgiában* (ford. Dobszay L.), in: Magyar Egyházzene 6 (1998/1999), 3–9, 4.

8 Vö. Dolhai L.: *A liturgia teológiája*, Budapest 2002, 15.

9 A mimézis és az anamnézis liturgioteológiai kategóriáiról részletesebben: O. Richter: *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung* (APrTh 28), Leipzig 2005; A. Gerhards: *Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung*, in: W. Fürst (Hrsg.): *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche* (QD 199), Freiburg 2002, 169–186.

10 Ezért fogalmaz ma is egyöntetűen az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció által kiadott *A népi jámborság és liturgia direktóriuma* (2002), amikor a következőket írja: A misztériumjátékokkal kapcsolatban el kell magyarázni a híveknek azt a fontos különbséget, amely a „bemutatás” mint mimézis és a „liturgikus szertartás” mint anamnézis, vagyis a szenvedés üdvtörténeti eseményének misztikus jelenléte között van, 144.

11 Vö. Fabiny T.: *Júdás, az elveszett tanítvány*, Budapest 2023.

12 Vö. U. Luz: *Júdás az Újszövetségben* (ford. Benyik Gy.), in: Keresztény Szó 18 (2007/3), 1–5, 5.

életideál. Legfőbb negatív szereplőként több alkalommal is láthatják őt a nézők a színpadon. Külön jeleneteket szentelnek az árulás leglényegesebb mozzanatainak, melyek a következők: Júdás megkísértése az ördög révén, maga az árulás jelene, Jézus elfogatása az Olajfák hegyén, majd pedig Júdás siralma, valamint az áruló pokolba kerülése. Az ördögök szerepeltetésének kettős funkciója is volt a passiójátékokban.¹³ Egyrészt – mint bukott angyalok (vö. Jel 12,7–13) – ők Isten és az ő országának megszemélyesített ellenségei: ők a kísértők és a rossz okozói. Másrészt bohócok is, akik ízes humorral (népi szólások, hujjogtatások, tánc) „végzik munkájukat”. Júdással is gúnyolódhatnak az ördögök, amikor azok Júdás halálakor a felmetszett hasából kilógó „tarka belein” vidulnak.¹⁴

A donaueschingeni (15. század), valamint az 1751-es csíksomlyói passiójátékban maga az ördög köti fel Júdást, majd pedig „tarka beleiben” gyönyörködik.¹⁵ Az 1768-as csíksomlyói játékban a démon szájából a következő szavakat halljuk:¹⁶

*Nézzétek, Júdásnak be tarka a béle!
Soha többször nem vólt kezünkben é féle
(Actus III. Scena 3).*

13 „A középkori nézőre azonban egész más hatást gyakorolhattak, mint a modern olvasóra. Mi szerepüknek inkább csak komikus voltát érezzük, de akkori hatásuk sokkal összetettebb lehetett, különös, borzongató és mégis jóleső érzés, amelyet az ilyesfajta lények még ma is keltenek bennünk. Ott mozognak mindegyre a nevetés és rettegés pszichológiai határán és ami szenny és durvaság csak volt a darabokban, az is az ő szférájukba tartozott. Talán akkor érthetjük meg legjobban szerepüknek félelmet keltő és komoly oldalát, ha az egykorú képzőművészeti alkotások szörnyű ördögábrázolásait vesszük szemügyre.” Dömötör T.: *A passiójáték. Összehasonlító tanulmány a német irodalom köréből* [Minerva-Könyvtár 104], Budapest 1936, 66.

14 Vö. Medgyesy S. N.: *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák forrásai, művelődés- és lelkiségtörténeti háttere* (Fontes Historici Ordinis Fratrum Minorum in Hungaria. Magyar Ferences Források 5/ Művelődéstörténeti Műhely. Monográfiák 1), Piliscsaba-Budapest 2009, 136.

15 Vö. Dömötör: 61.

16 Medgyesy: *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák*, 136.

Majd lelkének elhurcolása közben a démonok kórusa (rendezői utasítás: daemones omnes cantant) a következő versszakot éneklik:¹⁷

*Hajja, Hujja, pajtás, ím moston őőrüljeteK,
Júdást kezénél fogva tanerba vesséteK,
Ha mestere sem tetczet, á papság sem kellett,
Pokolba vigyéteK!*

(Actus III. Scena 3. Záróversszak)

Júdás a „senki” embere. Még az ördög is cinikus vele. Mi több: nemcsak csipkelődik vele és csúfot űz belőle, hanem meg is bünteti. Júdást ugyanis az 1736-os csíksomlyói színjátékban a démonok megverik.¹⁸ A logika kézenfekvő: Júdás árulása Lucifer vesztét is jelenti. Ugyanis ha nem árulta volna el Jézust, a Megváltó nem került volna a főpapok kezére és nem feszítették volna keresztre. Márpedig Krisztus kereszthalálával az ördögök vezérének a hatalma is megtört. Az 1723-ban bemutatott passiójáték 9. Stációjában maga Szűz Mária is konfliktusba kerül Júdással. Az Üdvözítő Anyja szidja az árulót hangoztatva neki, hogy adott volna akár 300 ezüstöt is, csak ne árulta volna el az ő szent Fiát.¹⁹ Az 1746-os misztériumjátékban a *contionator* (prédikátor, narrátor) prózai kommentárjában, amely a Getszemáni-kertben Júdás csókkal történő elárulása közben hangzik el, ugyanez a motívum köszönt vissza:²⁰

Oh, atkozot etszaka, hogy mertel ily nagy vetket cselekedni, el atad a boldogsagos Szűznek Szent fiát, azért nem vagy melto, hogy az esztendőnek etszakai köze szamláltassal. Oh, átkozatt judas, mit vetet neked az Istennek fia, hogy így szeretted az ezüstöt, miért nem jelentetted meg az ó szent fianak, bizonyára a tengert és á földet

17 Medgyesy: A csíksomlyói ferences misztériumdrámák, 257.

18 Vö. Medgyesy: A csíksomlyói ferences misztériumdrámák, 136–137.

19 Vö. Medgyesy S. N.: A *theatrum sacrum* elemei a Kájoni-Hymnarium nagypénteki paraliturgikus énekeiben, in: Magyar Egyházzene 25 (2021/2022/2), 149–190, 163.

20 Idézi: Medgyesy: A *theatrum sacrum*, 164.

feljárta volnais nem harmincz ezüst penzt, hanem haromszáz aranyat is szerzet volna, oh, judás, kiresztenyek, terjetek meg!

A Kájoni-Hymnáríum (1659–1677, Csíksomlyó) egyik nagypénteki paraliturgikus énekköltemény 6. versszaka kifejezetten említi, hogy Júdás olcsón árulta el Jézust:²¹

E' Keppen a' Christust sidoknak arulta
Judas, ki Urunknak Apostola vala,
Es a' veg vacsoran vele eszik vala,
Harmincz ezüst penzen nagy olcson elatta.

A passiójátékok főbb Júdás-motívumainak bemutatása után térünk most át a szakrális népi hagyományra. Ebben a hagyományvilágban a Júdásra vonatkozó szokásokat²² – a rendelkezésünkre álló anyagot kiértékelve – három motívum köré csoportosíthatnánk: a megelőzés/ késleltetés, a büntetés és a Megváltót eláruló apostol túlvilági sorsának plasztikus szemléltetése. A néphagyományban Júdás mellett Pilátus alakja is kiemelt figyelemnek „örvend”, hiszen mindkét személy – jóllehet más-más módon – a zsidók kezére adta

21 Idézi: Medgyesy: *A theatrum sacrum*, 173.

22 Természetesen voltak/ vannak szokások, amelyekben csak érintőlegesen utalnak Júdás árulására. Ebben a vonatkozásban hadd utaljunk pl. egy csíkdánfalvi nagycsütörtöki szokásra, az ún. *úrvacsorára*, amely egy rituális, kollektív étkezés, aminek elengedhetetlen tartozéka a teljes rózsafüzér elimádkozása volt. Az étel elfogyasztása előtt elmondták az ún. *Arany-mi-atyánkot* (miatyánk = imádság; arany → az ima értékességére utal), egy párbeszédese szerkezetű, tagolt prózaritmusú imádságot, amelyben Jézus – Mária kérdésére – napi lebontásban előre felvázolja a nagyhét eseményeit. Ebben az imában a következő dialógust olvashatjuk: – Nekem legkedvesebb fiam, Jézus, mit fogsz te mívelni azon a nagy és szent zöldcsütörtökön? – Legkedvesebb anyám, én azt neked mindjárt megmondom. Ama hamis Júdás el fog engem adni harminc ezüstpénzért. E szokásról bővebben: Szűcsné Gazda E.: *A nagycsütörtöki úrvacsora*, in: *Acta Siculica* 2007, 697–707. Az Arany-mi-atyánkról lásd továbbá: Jáki S. T.: *Csángómagyar Arany-mi-atyánk*, in: S. Lackovits E. – Mészáros V. (szerk.): *Népi vallássság a Kárpát-medencében*. 5. Konferencia Pápán 1999. június 22–24., I, Veszprém 2001, 147–164.

Jézust. Így érthető, hogy a rájuk vonatkozó néphagyományi gyakorlatban is sok a párhuzamosság (Júdás-verés, -kergetés, -égetés – Pilátus-verés,²³ -kergetés,²⁴ -égetés²⁵). A népi hagyomány nem sokat teketóriázik ezen a téren. A passió mindkét emblematisz negatív szereplőjének ellátja a baját.

Kezdjük a legelején. A megelőzés csoportjába lényegében azok a népi szokások tartoznak, amelyek elhárítani, késleltetni próbálják Júdás árulását. Krisztust akarják megvédeni, megmenteni őt a zsidók kezétől. Visszapörgetve az idő kerekét meg akarják akadályozni, hogy Jézus elragadtasson övéi közül. Ide tartozik a dévai székelyek²⁶ azon beszédes szokása, amelyet bukovinai szülőföldjükéről, Andrásfalváról hoztak magukkal.²⁷ Nagycsütörtökön gyepdarabot függesztettek a kapufélfára. Elmondásuk szerint ugyanis Júdás apostol, amikor elárulta Mesterét, abban állapotodott meg a zsidókkal, hogy Jézus szállását a kapu oszlopára helyezett gyephanttal jelöli meg. Péter megneszelte ezt és elrendelte, hogy minden egyes kapufélfára hasonlót tegyenek. Ily módon Jézust csak később fogták el.²⁸

A második csoportból, amely Júdás szimbolikus büntetését célozza meg, hadd említsük a következőt: az alsó-frankföldi Ebenhausenben (Landkeis Bad Kissingen, Németország) a következőkben

23 Vö. Bálint S.: *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*, Budapest 1989, 214–215.

24 Vö. Bálint: 215.

25 Vö. Manga J.: Art. *Pilátus-égetés*, in: Magyar Néprajzi Lexikon 4 (1982), 240; Bálint: 215.

26 Betelepedésükről: Sebestyén Á.: *A bukovinai székelység tegnap és ma*, Budapest 2009, 121–126. Lásd továbbá: Sebestyén Á.: *A bukovinai andrásfalvi székelyek élete és története Madéfalvától napjainkig*, Szekszárd 1972.

27 Vö. Bálint: 213–214.

28 Ebbe a kategóriába sorolható egy másik, Szatmárban és Biharban fellelhető nagypénteki szokás is, amely azonban Pilátusra és nem Júdásra vonatkoztatható: Pilátus macskájának kergetése. E néphagyomány értelmében a macska véletlenül bent volt a templomban, amikor a zsidók Jézus keresztre feszítését kimondták. Ezért kikergettek azt, nehogy elárulja őket (vö. Szendrey Zs.: *Szatmár megye néphagyományai*, in: *Ethnographia* 39 [1928], 27–38, 36). A zsidók cselekedetét elevenítette fel tehát ez a szokás. Így itt a „megelőzés” az ellentétét akarta elérni: Krisztus „forgatókönyv szerinti” kivégzését.

tárgyalt Júdás égetését egy érdekes, a 14. századra visszavezethető szokás előzi meg mai napig: a Júdás-kergetés (*Judasjagd*). Nagypéntek és nagyszombat közötti éjszaka, amikor éjfél utat a templom órája, veszi kezdetét ez a szokás. A Júdást megszemélyesítő fiatalnak negyedóra marad a falu utcáiban, udvaraiban az elrejtőzködéshez, miután a többiek elindulnak keresésére, majd kergetésére és megfogására. Júdás kiválasztása egyszerű: aki elfogja Júdást, az a következő esztendő Júdása.²⁹

A harmadik kategóriából két szokást is említhetünk, amely egyazon név alatt volt ismert: a Júdás-égetés. Nagyszerdán, nagycsütörtökön, nagypénteken vagy nagyszombaton este tüzet gyújtanak, amelyre egy az áruló Júdást jelképező (szalma/rongy)bábút dobta (égetés helyett vízbe is dobhatták). Lengyelországban a Júdás-bábút nagyszerdán a templom előteréből kiindulva végigvitték a falun, majd pedig annak végén elégették vagy vízbe dobta.³⁰ Júdás-égetésnek nevezték azt a szokást is, amikor a pap a templomon kívül, annak egy sarkában az év folyamán el nem használt szent olajokat, illetve olajos vattákat nagyszombaton elégetett.³¹ A szokást jól

29 <https://www.infranken.de/ratgeber/saisonales/feiertage/skurrale-judas-jagd-warum-die-ebenhaeusner-an-ostern-auf-die-jagd-gehen;art168710,3409498> [2020. 06. 14.).

30 Vö. Manga: 240.

31 A Júdás-égetést közvetlenül követő és abból kinövő érdekes szokást ír le Strzemcha Pál (*A morvaországi németek népélete*, in: Osztrák-Magyar monarchia írásban és képekben, Budapest 1897, 129–164, 140) egyik tanulmányában: „Ehhez [= Júdás-égetés/ Judasverbrennen] a szertartáshoz a falubeliek fanyalábokat visznek magukkal, hogy azokat megszenteltessék. A szentelt olajokat elégető tűz szénével keresztekot írnak a fahasábokra, amelyeket aztán fölapróznak s határjelző kis keresztekot csinálnak belőlük, hogy velük földjeiket megáldják. Az az úgynevezett *kereszt-letűzés* („Kreuzlstecken”) szokása, amelyet sajátzerű szertartással nagyszombat éjjelén gyakorolnak. A gazda már hajnali három óra tájban fölkel a háznépét s csakhamar útra kel velük ki a földekre. Elöl megy ő maga, utána mennek a fiai, majd a férfi- s végül a nő-cselédség. Imádságokat és énekeket mondva körüljárják a földeket s a kellő helyen letűzik a keresztet, míg a menet végén haladó szolgáló szenteltvízzel hinti be a földet. A kereszt mellé még egy pálmagalyat is szűrnak. Napfölkeltkor az emberek kisetnek házaikból a falu elé, hogy egy kelet felé néző dombról üdvözlőjkék a fölkelő húsvéti napot, a mely ez ünnepen nem úgy kél föl, mint máskor,

magyarázza Anton Gregor Rippel († 1729) német származású római katolikus teológus 1754-ben Nagyszombatban nyomdafestéket látott *Anya-Szent-Egyháznak ceremoniái, és szertartási* című könyve, amely az eredetileg 1723-ban Strasbourghban napvilágot látott műve magyar fordítása. Rippel könyvét „egy Doktor, és egy új meg-tértt között való nyájas beszéd formájában szerkesztette [...], hogy tudni-illik, egy felől a’ tudósnak únalmára ne légyen, más felől pedig a’ tudatlan annál könnyebben meg-foghassa”. Nagyszombat magyarázatának rögtön a legelején a tűzszentelésről kezdődő párbeszédben a következőket olvashatjuk:³²

<i>Az új meg-tértt:</i> [...] <i>Doktor:</i>	Mit jelent, hogy Júdást meg-égetik, és miért szentelik-meg a’ tüzet? Ez régi Németh köz mondás, és egyebet nem jelent, hanem hogy Júdás, a’ ki hitetlenségből Kristust el-árulta, immár a’ pokolban ég, a’ mint a’ Pap az ú szent Olajt a’ tűzben meg égeti.
---	---

A tűz tehát a pokol tüzére utal. Helyenként a húsvét előtti napot, nagyszombatot pontosan ezen Júdás-égetés miatt Júdás szombatjának is nevezték.³³

Júdás árulása a növények csodálatos világát sem hagyja hidegen. Így egy fa és egy másik növény is viseli a nevét. A (közönséges) júdásfa (*Cercis siliquastrum*) húsvét körül bontja virágait. A hagyomány szerint egy ilyen fára akasztotta fel magát Júdás (vö. Mt 27,3–10), mire a fa szégyenében eredetileg fehér virágzatát borvörösre, illetve

hanem hármát ugrik örömében. Ezután a lányok a patakhöz futnak s annak vizében megmossák az arcukat, hogy megszépüljenek.”

32 *Anya-Szent-Egyháznak ceremoniái, és szertartási, Mellyeket A’ Magyar Nemzetnek lelki javára, és épületére Tisztelendő Roppel Gergely Úrnak, Helestädi Papnak könyvéből Haza tulajdon Nyelvére fordíttatott. A’ Méltóságos, és Fő Tisztelendő Úr Szent-Illónay József, Arbai Püspök...,* Nagyszombat 1754, 89.

33 Vö. J. S. Ersch – J. G. Gruber (Hrsg.): *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge II*, Leipzig 1846, 430.

a nagybőjt lila színére változtatta.³⁴ Ennél a fánál – akárcsak a kefevirág, a jákafa, a Theobroma-fajhoz (*theosz/ isten + bróma/ étel* szavak összetételéből) tartozó kakaófa vagy a dinnyefafélék (pl. papaja) esetében – a törzsvirágzás (*kauliflória*) jelenségével találkozunk. Virágai tehát nemcsak a csúcshajtásokon (azaz az ágakon), hanem a törzsön is ülnek. Ennek a jelenségnek köszönhető a júdásfának rendkívül erős térhatása. Nem is csoda, hogy egyesek a világ legszebb, legérdekesebb növényeként tartják számon. Elnevezése valójában az *Arbor Judae* (júdeai fa) név eltorzulásából³⁵ válhatott júdásfává.³⁶

A sokfelé dísnövényként ültetett kerti holdviola (*Lunaria annua*) is a köznyelvben Júdás nevét viseli. Jellegzetes pénzformájú, kerekded (becő)termése, amelynek ezüstös fényű válaszfala a magvak kihullása után is megmarad, arra a 30 ezüstpénzre emlékeztet, amelyet Júdás a főtanáctól Jézus elárulásáért kapott. Innen ered népi elnevezése, amely majdhogynem teljesen kiszorította a növény hivatalos magyar nevét: Júdás pénze, júdáspénz, júdástallér.³⁷

Ebből a rövid áttekintésből is jól láthattuk, hogy iskarióti Júdás portréjának megfestése, illusztrálása mily fantáziadús a passiójátékban és a népi hagyományban egyaránt. Ő egyszerűen az ördög evilági megtestesítője, a kárhozat embere.

Manapság Júdás-képünk jócskán árnyaltabb. Jóllehet Júdás árulásának történetében nincs helye az elfogult „romantikázásnak”,³⁸ személyisége, egyénisége felderíthetetlen, megfoghatatlan

34 Vö. Surányi D.: A júdásfa, in: Új Ember 37 (1981/15), 3.

35 Az angol nyelvben is hasonló a helyzet. *Judas tree* a fa neve és valószínűleg a francia *arbre de Judée* (tree of Judea) hibás átvétele (vö. D. J. Mabberley: *Mabberley's plant-book. A portable dictionary of plants, their classification and uses*, Cambridge 2008, 170).

36 Vö. A „Júdásfa”, in: Új Ember 19 (1963/15), 2.

37 A tallér ezüst pénzérem. Nagyobb mennyiségben először a Joachimsthal elnevezésű csehországi (ezüst)bányavárosban verték. Innen a neve: eleinte *Joachimsthaler* (= joachimsthali), majd csak egyszerűen *Thaler*, amiből a magyar *tallér* fejlődött ki. A *dollár* elnevezés is innen eredeztethető (*thaler* → *daler* → *dollár*), úgyszintén Szlovénia hivatalos pénzneme a *tolár*, amely 1991. október 8-ától a jugoszláv dinárt váltotta fel és amely helyett 2007 újévtől az eurót vezették be.

38 Vö. H.-J. Klauck: *Judas – Ein Jünger des Herrn* (QD 111), Freiburg – Basel – Wien 1987, 138.

titokzatosságának köszönhetően ellentmondásosságában ma is magával ragad minket.³⁹ Talán igaza van Esterházy Péternek, amikor azt írja: „Júdás nem szörnyeteg, hanem inkább testvér, rokon, sőt: tükör”.⁴⁰ Tükör! Melyben magunkra ismerhetünk. Egyszerűbb volna benne az „ördögi esztétika” csúcstermékét látni, személyében hullafoltos lelki tükrünk bálványára ismerni, amikor végre valahára öntelten rá tudnánk mutatni valakire, aki – meglátásunk szerint – sokkal rosszabb, gonoszabb és elvetemültebb volt, mint bármikor jómagunk. *Istenem, hálát adok neked, hogy nem vagyok olyan, mint a többi ember* (Lk 18,11) – harsoghatná oly fájdalommentesen létünk dölyfösen. S ha életünk „sz szenvedéstörténetében” Júdásra ismer-nénk, az sosem önmagunk volnánk, hanem mindig a másik, a mel-lettem lévő másik, a mellettem lévő ellenszenves másik. Pedig az Úr szenvedéstörténete ma is – magunk és kortársaink közreműködésével – folytatódik. S ma is fellelhető benne az alvó tanítványok kara (Mk 14,37–41), a Jézust megtagadó, majd pedig könnyekre fakadó Péter (Mk 14,66–72), a megszólaló kakas (Mk 14,68.72), az őt gúnyoló és leköpdöső „bátor” szolgálatot teljesítő „katonák” serege (Mk 15,16–20), a fejüket csóváló, káromló éppen „arra menők” tömege (Mk 15,29–30), valamint az összecsődült, szenzációra éhes bámulók, kíváncsiskodók sorfala (Lk 23,48), a jajgató és síró asszonyok sokasága (Lk 23,27), a jobb és bal lator (Lk 23,39–43), s természetesen a Mesterét csókkal eláruló tanítvány, Júdás is.

Júdás – akárcsak a többi passiószereplő – tükör! Igen, igenám, igenis: tükör!

39 Vö. A.-B. Renger: *Die Ambiguität des Judas. Zur Mythizität einer neutestamentlichen Figur*, in: A. Polaschegg – D. Weidner (Hrsg.): *Das Buch in den Büchern. Wechselwirkungen von Bibel und Literatur*, München 2012, 85–100.

40 Esterházy P.: *Javított kiadás. Melléklet a Harmonia caelestishez*, Budapest 2002, 25.



Csendről a zajongó világban – Csend, hallgatás, liturgia

KISS ENDRE

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

„Zajra vagyunk ítélve.”¹ Bármennyire is bántóak az idegesítő reklámok és az ostoba tévéműsorok, a szemünket be tudjuk csukni; ha bűzt érzünk, vissza tudjuk tartani a lélegzetünket, de a fülünket nem igazán tudjuk megkímélni. Mindig nyitva van, úgy tűnik, hogy mindig hallani akar. A lárma és a fecsegés világában érdekes módon még nincs elégünk a külső zajokból. Annyira hozzászoktunk, már szinte ki sem bírjuk, hogy ne halljunk valamit, azt pedig még kevésbé, hogy ne beszéljünk. Végláthatatlan fölösleges telefonbeszélgetések fecsegő kultúránkat gyarapítják. Korunk közönyössé vált mindennel szemben, ami nem kelt zajt, aminek/akinek nincs hangja. Korunk mottója: „Zajongok, tehát vagyok”. Akinek viszont van mondanivalója, az hallgatni is tud.² Hallgatni ugyanis csak az tud, aki beszélni is tud, és az értelmes beszédre is csak az képes, aki képes a hallgatásra. A beszédet megakasztó, feltartóztató vagy szüneteltető csend eleve az élet jele: lélegzetvétel nélkül nem lehet beszélni. A szavak és a hallgatás elválaszthatatlansága akkor is egyértelműen megmutatkozik, ha ellentéteiket vesszük szemügyre.

1 Pleșu, Andrei: *Despre frumusețea uitată a vieții*, Bukarest 2014, 192.

2 Vö. Wolf, Notker OSB: *Ne nyugtalankodjék szívetek! Hogyan élhetünk teljes életet?* Budapest 2015, 38–42.

A hallgatást nélkülöző beszéd éppoly eltorzult, mint a szóra már nem nyitott hallgatás. Az előbbit fecsegésnek nevezzük, az utóbbit süket csendnek mondhatnánk.³

A külső zaj következménye a belső zaj. Amikor lelassítunk, minden tevékenységet abbahagyunk, akkor döbbenünk rá, hogy micso-da csetepaté zajlik bennünk. Ennek a belső hangzavarnak néhány fő forrása lehet: a visszamaradó visszhangok, amelyek a folyamatos háttérzaj maradványai; az akédia állapota, amikor bármilyen komoly és kitartó tevékenységre képtelennek érezzük magunkat, mert valami izgatottá és nyughatatlanná tesz minket; a külső ügyekben való túlzott elmerülés, az időnk és energiánk állandó kifele fordítása; a megosztott szív, az egyháztól való elidegenedés és a tudattalan tényezők, belső ellenállások.⁴

A csend az az állapot, amelyben semmiféle hang nem hallatszik; valakinek vagy valaminek nesztelen, mozdulatlan állapota; háborítatlan, nyugodt, állapot; békesség és nyugalom.⁵ A csend, hallgatás „vesztegséget” is jelent. Ellentéte a fecsegés.⁶

A csend fontos szerepet játszik a vallások világában és történetében. A teljesség igénye nélkül támasszuk ezt alá pár példával. Az ókori görögöknél és rómaiaknál az áldozati szertartás szent csendet írt elő. Az áldozati cselekmény kezdetén a rómaiaknál „Favete linguis”⁷ vagy „Parcito linguae” felszólítás, mintegy némasági parancs megszüntetett minden zavaró hangot és minden oda nem illő szót, amellyel az istenek előtti szent cselekményt hatástalanná tehették volna. Az áldozat bemutatása közben az áldozó a tógáját fejére húzta, hogy minden zavaró hangot távol tartson magától, és hogy osztatlan figyelmét a szent cselekménynek szentelhesse. Ennek alapja az a félelem, hogy egy veszélyes erővel terhelt szó tönkretelheti a kultikus cselekményt és annak jótékony hatását. A hellenisztikus

3 Vö. Görföls Tibor: *A szavak és a hallgatás. A beszéd határai és a csend végtelen terei.* in Pannonhalmi Szemle 27 (2019/1) 14–23, 14.

4 Vö. Casey, Michael: *Szent olvasás. A Lectio Divina ősi művészete*, Budapest 2022, 156–164.

5 *A Magyar Nyelv Értelmező Szótára I.*, Budapest 1966, 862.

6 Puskely Mária: *A keresztény szerzetesség történeti fogalomtára*, Gyula 2006, 146.

7 Horatius Flaccus, Quintus: *Carmina* III. 1. 1–4.

misztériumkultuszokban a csend betartása központi jelentőséggel bírt. A kívülállók előtt titokban tartott misztériumünnepeket előszeretettel tartották távoli, gyakran földalatti kultushelyeken (barlangokban), és az ünneplés idejeként az éjszakai csendet részesítették előnyben. A misztérium-liturgia csúcspontján, amikor az istenség jelenlétét nagyon közel érezték, a közösség áhítatos és imádó félelemmel hallgatott el.⁸ Az iszlám imádkozó tiszteletteljes hallgatásba merül; az ortodox keresztények ünnepélyesen hallgatnak, hogy „Istennek megadják a szót”; a kínaiak csendes pillanatokat iktatnak istentiszteletükbe; a hinduizmis, de még inkább a buddhizmus kedveli a csendes elmélyülést; az egyiptomiak vallásában, Plotinosznál, az újpitagóreusoknál és minden vallás misztikusainál megtalálható a csendes elmélyülés. Ősrégi felismerés, hogy a hallgatás imádság lehet.

Az Ószövetségtől sem idegen a csend vallási jelentősége. A kozmosz csendje, a teremtés nagysága Istenről beszél. A zsidó vallás, melyre általában a szó jellemző, ismeri az Isten színe előtti hallgatást.⁹ A sivatag csendes magányában Jahve kinyilatkoztatta magát Mózesnek (Kiv 3); a silói szentélyben az éjszaka csendjében Isten szólt Sámuelhez (1Sám 3,1-18). Isten önközlése, amelyről az Ószövetség könyvei beszámolnak, felülmúlhatatlan módon történelmi valósággá vált: „Mert mialatt mély csend borult mindenre, s az éjjel sietős útja közepén tartott, mindenható igéd az égből, királyi trónodról, ott termett a pusztulásra szánt föld közepén” (Bölcs 18,14-15). A római liturgiában ezt a szentírási kijelentést a megtestesülés eseményére alkalmazzák.¹⁰ Kezdetben az Ige Isten volt (Jn 1,1), de olyan misztériumként, amelyre „örök idők óta csend borult” (Róm 16,25), mindaddig, amíg az fel nem tárult az ember előtt. Van azonban Istennek egy másfajta csendje is, amely úgy tűnik haragtól terhes. Isten hallgat, nem felel a zsoltáros könyörgésére, sem Jób imájára. A párbeszéd azonban nem szakad meg véglegesen, mert Isten

8 Vö. Heinz, Andreas: *Schweigen–Stille*, in Meyer, Hans Bernhard u.a. (Hrsg.): *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft III*, Regensburg 1990, 204–248, 240.

9 Vö. Schütz, Christian: *A keresztény szellemiség lexikona*, Budapest 1993, 117.

10 Heinz: *Schweigen–Stille*, 241.

csendje türelmének megnyilvánulása is lehet az ember hűtlensége idején.¹¹ Jézus a hallgatásból keletkezett Ige, egész lényé a hallgatásból, a csendből tört elő. Az ember lényegileg a zajból jön. A csend megbízatás számára, sokszor csak hosszú fáradozás révén érhető el. Jézus viszont a csendből jött és a szóhoz kellett átküzdenie magát. A hallgatás bőségéből lépett az emberek közé.¹² Ő a teremtmény értelem, amely a szóban közöltetik. Másrészt, ahogy Antióchiai Szent Ignác megfogalmazza, az Atya Igéje a csendben nyilatkoztatja ki önmagát. Ha mi nem értjük meg a csend helyét, akkor félő, hogy Isten Igéje mellett elmegyünk úgy, hogy nem vesszük észre.

*

A nem keresztény és a keresztény aszkézis a belső szemlélődéshez vezető útként és a megsemmisülés eszközeként nagyra értékeli a csendet. A szerzeteseknek alapvetően mindig hallgatniuk kell, ajkukat suttogás sem hagyhatja el. Különösen érvényes ez éjszaka, a visszatérő Úr várásának és Isten kijelentéseinek idején, valamint étkezéskor. Kivételt jelentett ez alól a felolvasás ideje.¹³ Ezzel fékeztek meg a fölösleges, hiábavaló beszélgetéseket és a veszekedéseket. Az egyiptomi szerzeteseknél különösen nagy csend uralkodik. Annyira megtartják a csendet, hogy étkezéskor, ha valamire szükségük van, egy kis zörejjel jelzik; csuklyájukat pedig egészen a szemükig lehúzzák, hogy tekintetük el ne kalandozhasson.¹⁴ Szent Benedek regulája (6. kk.) nyomtatékosan előírja a szerzetesnek a csendet, elsősorban a nyelv bűneinek félelme miatt.¹⁵ Benedek jól megkülönbözteti a hallgatagságot mint a csend alaplelkületét a csendben-lét gyakorlásától. A Regula 6. fejezetében a belső csendesség és összeszedettség magatartásformájáról beszél. A monostorban helyet készít a csendnek, melyben az ember megnyílnak Isten és Igéje jelenléte előtt a liturgiában és a mindennapok sokféle találkozásában. A tanítvány

11 Ridouard, André: Art. *Csend*, in Léon-Dufour, Xavier (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, Róma 1972, 203–205, 203–204.

12 Vö. Boros László: *A köztünk élő Isten*, Eisenstadt 1970, 140–154.

13 Lanczkowski, Johanna: *Szerzetesség lexikona*, Kalocsa 2000, 98.

14 Vö. Cassianus, Johannes: *A keleti szerzetesek szabályai*, (IV. 17.) Pannonhalm-Tihany 1999, 57; Továbbá: Báán Izsák: *Az atyák életszabályai. Korai latin szerzetesi regulák*, Budapest 2020.

15 Heinz: *Schweigen–Stille*, 240.

feladata a hallgatás és a figyelem.¹⁶ Jóannész Szkolasztikosz (vagy: Klimakosz Szent János) fő művében, a Paradicsom létrájában külön fejezetet szentel a némaság kérdésének. Szerinte a csendnek három fajtája van: a testé (magány), az ajkaké és a léleké. Egyesek az utóbbit az értelem vagy a szív csendjének is nevezik. A csend első két fajtája csak feltétele az állandó, szívből fakadó értelmi imának, míg a harmadik egyszerre feltétele, eszköze és célja is. Azért eszköze, mert a szív csendje teszi lehetővé az imádságra való összpontosítást, s azért célja, mert csak az imádság által valósítható meg a szív és az értelem csendje, illetve csak a csendes értelemben és szívben lelhet magára a tiszta, odaadó ima. Ezért beszél némely aszkéta a „szent csendről”, az állandóan imádkozó szerzeteseket pedig „szent csendet fogadóknak” is nevezik.¹⁷

A karthauziak¹⁸ és a trappisták állandó csendet tartanak. Minden idők misztikusai a lélek „csendes nyugalmát” (Keresztes Szent János) keresik Istenben. Az aszketikus indíttatású csend és az istenséggel való egyesülésre irányuló misztikus csend mellett a vallástörténet az istentiszteleti ünnepek elemeként ismeri a szent csendet.

A szent csendnek tehát több formája ismeretes:

a) *A kultikus-mágikus csend.* A varázsló elrejti Isten nevét és a szent formulát, mert attól fél, hogy hatalmát mások bitorolhatják. A csend a mágikus koncentráció eszközeként is szolgál, az önmegtartóztatás rítusaihoz hasonlóan. A csendnek az is a célja, hogy biztosítsa a mágikus cselekvés zavartalan és hatékony lefolyását.¹⁹

b) *Kultikus-vallási csend.* Hallgatni a kultuszról, a kultuszon kívül. A primitív népeknél, az ősi misztériumvallásoknál tilos a kultikus titkokat nem beavatottaknak, különösen nőknek, továbbadni. Ugyanezt a kötelezettséget megtaláljuk a fiatal keresztény közösségekben is. Magában a kultuszban tehát a csend a legmélyebb

16 *Szent Benedek Regulája. A Regula lelkeségének alapelemei*, Pannonhalma 2005, 127.

17 Valerij, Lepahin: *Ikon és ikonikusság*, Budapest 2010, 83–84.

18 Puskely Mária: *Kétezer év szerzetessége I.*, Budapest 1998, 621–625.

19 Vö. Heiler, Friedrich: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 334.

tisztelet kifejezése. Isten természete kifejezhetetlen, ő nagyobb minden beszédnél; fensége előtt az embernek hallgatnia kell.

c) Az *aszketikus csend* összefügg az ígétől, szótól és a bűnöktől való félelemmel, amelyben ott van a felimerés, hogy a csend az istenség egyik eleme. A szerzetesi hagyományban az aszketikus csend által elkerülhetők a bíráló megjegyzések, mások megszólása, az előljáró vagy egy testvér kritizálása, valamint az illetlen és botránkoztató beszéd. A szerzetesnek előbb a hallgatást kell megtanulnia, hogy aztán beszélni tudjon.²⁰

d) Az *egyéni jámborság szavak nélküli imádságos csendje* még mélyebb jelentéssel bír. Isten kimondhatatlanságára és felfoghatatlanságára a lélek számára nincs más nyelv, csak a csend nyelve. A csendes imát különösen a misztikusok gyakorolják.

e) Az imádságos csend elvezet a hallgatás teológiájához, a *misztikus csendhez*, melynek alapja a negatív teológia.²¹ Isten természete nem enged meg semmilyen kijelentést. Ő, aki „egészen más” (ganz Anderes), minden fogalom és szó fölött áll. Ennek a teológiai csendnek az alapja a kontemplatív-ekszztatikus csend. Bár a nagy misztikusok többsége pozitív fogalmakkal is körülírja Istent, mégis viszsztatérnek a kimondhatatlan hangsúlyozásához. Az ember megérti, hogy Istent egyetlen szó vagy fogalom nem képes kifejezni.

f) A szent szó és a *misztikus szent csend* között párhuzamosság áll fenn. A próféták a szót hangsúlyozzák mint Isten kinyilatkoztatásának kifejeződését. Ezzel szemben a misztika a csendet tekinti az isteni egyetlen megfelelő kifejezésének. A két típus között látszólag éles ellentét feszül: a próféta az, aki Isten helyett beszél, a misztikus az, aki „becsukja száját és szemét”. E kettő közti feszültséget feloldja Isten belső élete, aki egyszerre *deus absconditus* és *deus revelatus*. Az Igében kinyilatkoztatott Isten, a *deus revelatus* mögött ott áll a rejtett Isten, a *deus absconditus* a maga áthatolhatatlan

20 Vö. Puskely: *A keresztény szerzetesség történeti fogalomtára*, 147.

21 A negatív teológia teológiai ismeretszerzésnek azt az útját jelöli, amelyen járva a teológus tagadja Isten korlátozott, nem tökéletes voltát (via negativa vagy via negationis) és engedi, hogy Isten megmaradjon végtelen és tökéletes titoknak. Vö. Vorgrimler, Herbert: *Új teológiai szótár*, Budapest 2006, 460.

misztériumában.²² E két pólusnak állandóan taszítania és vonzania kell egymást. Az ember Istent csak tökéletlen módon tudja megragadni. Az Istenről szóló beszédben az ellentétes állítások elveszítik kizárólagosságukat (*coincidentia oppositorum*).²³ A szó és a csend tehát nem ellentétei egymásnak, hanem szétválaszthatatlanok és titokzatos egységet alkotnak.

A szent csend

„Sok beszéd szegénység” – tartja a mondás. A sok beszéd kiüresíti a szakralitást. Isten közölni akarja magát velünk, de ő csak annyiban léphet közel hozzánk, amennyiben az ember helyes és igaz magatartásban megnyílik számára. Ez a helyes magatartás az alázat, amely nélkül nem lehetséges az Istennel való barátság. A csend ezt a kapcsolatot nyilvánvalóan fejezi ki. Az igazi keresztény csendnek előbb szakrális csenddé kell válnia, hogy az Istennel való közösség csendjévé alakuljon. A szakrális csend lehetővé teszi, hogy az ember örömmel Isten rendelkezésére bocsássa magát, ezzel magunk mögött hagyhatjuk a profán világot és annak minden zűrzavarát, hogy Isten megragadhasson minket. Olyan hely ez, ahol találkozhatunk Istennel, mert feléje megyünk annak az embernek az igaz magatartásával, aki megremeg és távolságban marad, mégis bizalommal reménykedik. A szakrális csend tehát az egyetlen valóban emberi és keresztény magatartás. Az imádott jelenléttel teli szakrális csend pedig megnyílik a misztikus csönd felé, amely tele van szerelmes intimitással, szemlélődéssel. A szakrális csend minden liturgikus ünneplés alaptörvénye.²⁴ A liturgikus kommunikáció egyik legfontosabb „kelléke” a csendes szemlélődés. Isten arcának meghitt, nyugodt szemlélése. Ez a csendes szemlélés érteti meg velünk, hogy

22 Vö. Heiler: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 334.

23 Sattler, Dorothea-Schneider, Theodor: *Istentan*. in Schneider, Theodor (szerk.): *Dogmatika kézikönyve I*, Budapest 2002, 55–128, 93.

24 Vö. Sarah, Robert-Diat, Nicolas: *A csönd ereje. A zaj diktatúrájával szemben*, Budapest 2019, 183–188.

Isten igazi képe nem-láthatóságából táplálkozik.²⁵ A titok, ami minden szót meghalad, hallgatni hív bennünket. Ennek természetesen egy olyan, belső tartalommal rendelkező hallgatásnak kell lennie, ami több, mint a beszéd és a cselekvés hiánya.²⁶

A II. vatikáni zsinat után megújult római egyház istentiszteletét néha bírálták, hogy nem fordít kellő figyelmet az istentiszteleten belüli csend fontosságára, amely a vallástörténetben és a bibliai ki nyilatkoztatásban oly világosan megmutatkozik. Igaz, hogy a „teljes, tudatos, tevékeny és gyümölcsöző részvétel” kifejezés a liturgiáról szóló – *Sacrosanctum concilium* – konstitúció egyik legfontosabb vezérmotívuma. A cselekvő részvétel hangsúlyozására tizenötször tér vissza a konstitúció, ebből is látszik, hogy milyen nagy jelentőséget tulajdonít neki. De a *participatio actiosa populi* megvalósulási formái között kifejezetten megemlíti (30. cikk) a „szent csendet” is²⁷ mint a részvétel csúcspontját.²⁸ „A maga idejében meg kell tartani a szent csendet, mint a szertartás szerves részét.” (RMÁR 45.)²⁹ A *Sacrosanctum Concilium* szándéka az volt, hogy mindenki vegyen részt a szent liturgiában megjelenő misztériumban. Hogy megértsük ezt a szándékot, feltétlenül emlékezni kell, hogy a szent csend az egyik eszköz, amelyet a zsinat javasol. Arról van szó, hogy résztvevőként lépünk be a szent misztériumba, amely felülmúl minket. A zsinati atyák gondolatvilágában a liturgia isteni cselekvés, *actio Christi*. Ezen isteni cselekvés előtt megragad minket a csodálkozás és a hódolat csendje. Csendünk minősége méri le aktív részvételünk minőségét.³⁰ Mivel valóban a rítus részét képezi, kiegészíti a szavakat, az imádságot, az éneket, a mozdulatokat. A csend tehát a liturgikus élet alapelve; a hallgatás és a szemlélődés magatartása pedig elengedhetlen feltétele a liturgián való gyümölcsöző részvételnek.³¹

25 Diósi Dávid: *Bepillantás a liturgiатеológiába. Az emberkereső Isten felragyogása a liturgiában*, Budapest 2022, 86–88.

26 Ratzinger, Joseph: *A liturgia szelleme*, Budapest 2002, 188–189.

27 Vö. Heinz: *Schweigen-Stille*, 243.

28 Bux, Nicola: *Mélyülő hittet a szentmisén*, Budapest 2011, 165.

29 Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Sacrosanctum concilium* 30; Rítuskongregáció, *Musica sacra* instrukció 1967. március 5., 17: AAS 59 (1967), 305.

30 Vö. Sarah – Diat: *A csönd ereje*, 202–203.

31 Vö. Schneider, Athanasius: *A katolikus szentmise*, Budapest 2023, 146.

A teljesítménykényszer és a zaj jellemezte világból érkező emberek ma is igénylik a csend oázisait a liturgiában. Ez jóval több, mint pusztán lelkipásztori indíttatású válasz a hívek ezen elvárásaira, amikor a II. vatikáni zsinat utáni liturgikus törvénykezés kifejezetten legitim helyet biztosít a „*sacrum silentium*”-nak a liturgikus ünneplésben. Emögött semmiképpen sem az a szándék állt, hogy az istentisztelet ünneplésében a közösségi tevékenység menetét időnként megszakítsák, hogy a résztvevőket egy időre magánáhítatukba engedjék. Ha így értelmeznénk a csend alkalmait, ez ellentmondana a liturgia alapvetően közösségi jellegének. Az istentiszteleti csend mindig csak közösségben lehet csend. A csend tereinek célja, hogy az egyént mélyebben bevezesse Isten népének közösségébe, amelyet a Szentlélek gyűjtött össze az üdvösség közös ünneplésére. Az egész gyülekezet együtt, csendben kiteszi magát a megváltó Isten misztériumának, aki az Igében és a szentségben jön el hozzájuk (vö. Tit 3,4). A csend helyei szervesen és értelmesen illeszkednek a közösségi ünneplés átfogó szerkezetébe. Ezért nem lehet önkényesen megszabni és változtatni annak helyeit. A hívek így nem válnak a liturgikus cselekmény néma nézőivé, hanem mélyebben bevonódnak az ünnepelt misztériumba.³² A híveknek joguk van a csendhez, ezért nem szabad őket megfosztani tőle. A liturgiától éppen azt várjuk, hogy olyan csendet ajándékozzon, amelyben az ember megtalálja saját magát, olyan csendet, amely nem valamiféle szünet vagy a „nem tudjuk, mi következik” érzése, hanem belső békét ad, amelyben fellelgezhetünk és ami a betemetett lényegről lefújja a ráakódott hamut.³³

32 Vö. Heinz: *Schweigen – Stille*, 243–244.

33 Vö. Ratzinger: *A liturgia szelleme*, 189.

A csend és hallgatás lehetőségei a liturgiában – gyakorlati megfontolások

Az új Római Misekönyv Általános Rendelkezései (RMÁR) a következő pontokban foglalják össze a szentmisében megtartandó szent csendre vonatkozó utasításokat. A szent csend jellege az egyes szertartások természetéhez igazodik: a bűnbánati cselekményben, az olvasmányok vagy a homília befejeztével és áldozás után (RMÁR 45.). A szentmise egyes részeinek magyarázatánál külön felhívja a figyelmet a szent csendre való odafigyelésre.

Fontos, hogy már a *liturgikus ünneplés előtt* csendet tartsanak a templomban, sekrestyében, a közeli helyiségekben, hogy mindenki áhítatos lélekkel készülhessen fel a szent cselekményre (RMÁR 45.). A csend segíti az összeszedett részvételt a pap és a hívek számára, segít tudatosítani, hogy Isten jelen van templomában, és magunk is készek vagyunk befogadni az ő jelenlétének titkát;³⁴ lehetőségünk van olyan hallgatásra, amely a kimondhatatlant engedi felcsendülni.³⁵ A legszentebb áldozat a csendből lép ki. Ezért fontos, hogy a gyülekező ének és a szentmise *Introitusa* között csendet tartsunk. Ez természetesen megkívánja azt is, hogy már a sekrestyében a pap és a szolgálattevők csendben, imában, összeszedettségben készüljenek megünnepelni az Úr szent titkait. A papnak is el kell hallgatnia. A szentek által megfogalmazott imák segíthetnek a felkészülésben.³⁶

A *bűnbánat szent csendje*, amikor ki-ki magába száll, kilépve a fényre, megmutatva igazi önmagát, megmártózik Isten végtelen irgalmában. Ezért a bűnbánatra való felszólítás után rövid csendet tartunk (RMÁR 51.). Ebben a rövid csendben alávetem magam Isten

34 Verbényi István–Sztankó Attila: *Mysterium fidei. A szentmise katekézise*, Budapest 2016, 31.

35 Ratzinger, Joseph: *Új éneket az Úrnak. Krisztushit és liturgia korunkban*, Budapest 2007.

36 Ehhez lásd: Pákozdi István, *A szentmise előkészületi és hálaadási imádságai*, Budapest 2014.

tekintetének. Ez a csend egyetlen imádságba foglalja mindenki legbensőbb titkát; elismerjük, hogy nem vagyunk képesek saját erőnk-ből megszentelődni, szükségünk van az irgalomra. Ebben a rövid csendben lehetetlen a lelkiismeret mélyreható vizsgálata. Komoly lelkiismeretvizsgálathoz sokkal hosszabb csendre lenne szükség, mint amennyit a szentmise bűnbánati része lehetővé teszi. Másrészt amikor az eucharisztikus ünneplésre összegyűlt közösség az ünneplés küszöbén csendben megáll, a résztvevőknek nem annyira az egyéni bűnökre kell gondolniuk, hanem inkább tudatosítaniuk kellene saját elégtelenségüket, tökéletlenségüket, bűnösségüket.³⁷ Hasznos lehet ilyenkor rövid, Szentírásból vett imádságos felkiáltásokat, például a vámos imáját vagy Péter felkiáltását ismételni magunkban: „Isten, irgalmazz nekem, bűnösnek!” (Lk 18,13); „Uram, menj el tőlem, mert bűnös ember vagyok!” (Lk 5,8) – kifejezve ezzel azt a vallásos alapérzést, amelyet Isten szentségének és misztériumának közelsége váltott ki a Szentírás szereplőiből.

A *collecta* könyörgésre való felszólítás után is rövid csendet tartunk. Mindnyájan csendben vannak a pappal együtt egy kis ideig, hogy tudatosítsák: Isten színe előtt állnak és hogy kéréseiket magukban megfogalmazzák (RMÁR 54.). A bevezető szertartások imaívének tetőpontja az „összegyűjtés, összegzés” (*precem colligere*). Évszázadok óta eltemetett hagyományt éleszt föl a zsinat, hiszen korábban mielőtt a pap elimádkozta a szentmise főkönyörgését, a felszólítás után a jelenlévő közösség egy percig csendben, térden állva imádkozott.³⁸ Ennek „a rövid közösségi csendnek” az a célja, hogy a közösség felismerje, mi történik ebben a néhány pillanatban: az élő Isten színe előtt áll, akinek jelenlétében minden lény elhallgat az imádatban, és akinek nagysága előtt „elhallgat az egész föld” (Hab 2,20; vö. Zak 2,17). Ez a csend tere, ahol a Lélek kimondhatatlan sóhajtásokkal közbenjár a szentekért (Róm 8,26 f.), és megadja nekik a szabadságot és a felhatalmazást, hogy Istent Atyaként szólítsák meg (vö. Róm 8,15).³⁹

37 Vö. Heinz: *Schweigen-Stille*, 245.

38 Vö. Jungmann, Josef A.: *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés*, Eisenstadt 1977, 169–170.

39 Vö. Heinz: *Schweigen-Stille*, 244.

Az *Ige liturgiájában* Isten szavát a nép csendben vagy énekével fogadja be. Az igeliturgiát úgy kell végezni, hogy elősegítse az elmélkedést, ezért kerülni kell a sietség minden formáját, amely az összeszedettséget akadályozná. Az ige liturgiájában, a közösség összetételét figyelembe véve, rövid szent csend tartható, hogy Isten igéje a Szentlélek indítására jobban gyökeret verjen a szívekben és előkészítsen az imádságos válaszra. A csendnek ilyen pillanatait lehet tartani például az igeliturgia kezdete előtt, az olvasmány és a szentlecke, illetve a homília után (RMÁR 56.). Az ígére adott válaszuk a csend lehet. Ez elsősorban nem az a csend, ahol arról gondolkodunk, amit az imént hallottunk, bár természetesen ezt is tartalmazza. Leginkább a csodálattal vegyes tisztelet csendje ez Isten jelenléte előtt, aki most szól hozzánk. Ebben a csendben Istennek a közösség számára kimondott Igéje, maga Jézus Krisztus ereszkedik a közösség szívébe. Ebből az Ige által megérintett és átformált szív csendjéből indulhat ki az ember válasza. Válaszuk kifejezésére a zsoltár szavait használjuk.⁴⁰

A *homília után* lehetőség szerint szent csendet kell tartani (RMÁR 66.). Annak érdekében, hogy a hallgatás termékennyé váljék, nem egyszerű tevékenységi szüneteket kell beiktatni a liturgiába, hanem a hallgatásnak a történések valódi belső alkotóelemévé kell válnia. A szentbeszéd, homília utáni hallgatási szünet kevésbé sikerültnek bizonyult, mesterkéltnek tűnt. Egy hosszú homília után a csend nem tanácsos, mert igazából a jelenlévők csak arra várnak, hogy mikor folytatódik tovább a szent cselekmény. Ajánlatos inkább a szentbeszédet imádságra való felhívással zárni, ami a kis szünet számára talán tartalmat adhat, de nem válik magának a hallgatásnak liturgiájává.⁴¹

Az *egyetemes könyörgéssel kapcsolatos csendre* is lehetőség van. Az egész közösség szándékát kifejező kérésekre vagy közös fohászt mond, vagy csendben imádkozik (RMÁR 71.). Az imaszándék felolvasása után a közösség csendben imádkozhat a megnevezett

40 Vö. Driscoll, Jeremy: *Ez történik a misén*, Pannonhalma 2010, 48–49.

41 Vö. Ratzinger: *A liturgia szelleme*, 189–190.

szándékokért, és azt egy akklamációval erősítheti meg.⁴² Lehetőséget kell adni a személyes kérések megfogalmazására is.

Az *adományok előkészítése* is a hallgatás idejének kínálkozik. Ez akkor lehet hasznos, ha az adományok előkészítését nemcsak külső cselekvésnek fogjuk fel, hanem saját magunk felkészítésére és belső folyamatokra is figyelünk. Útra készítjük magunkat, az Úr elé állunk, hogy az átváltoztatásra felkészítsen minket. Útonlét mindennapjaink helyéről az Úr felé.⁴³

Az *átváltoztatás csendje* az úrfelmutatás alkalmával olyan pillanatot, amely meghív, hogy tekintetünket Krisztusra vessük, olyan pillantással, amely egyszerre nézés, köszönet, imádás. Azt, aki az Eucharishtiában hívó módon és imádkozva részt vesz, mélyen meg kell hogy rázza az a pillanat, melyben az Úr leszáll hozzánk, a kenyeret és a bort úgy változtatja át, hogy azok az ő testévé és vérévé válnak. Nem tehetünk mást, minthogy e történés előtt térdre hullunk. Az átváltoztatás Isten értünk való nagy tettének a pillanata a világban. Ez magasba ragadja pillantásunkat és szívünket. „Föltekintenek arra, akit keresztszúrtak” (Jn 19,30; Zak 12,10). Ez a világtörténelem legkiváltságosabb pillanata, a magasba ragadja tekintetünket. Egy pillanatra elhallgat a világ, és ebben a hallgatásban benne van az örökkévalóval való érintkezés. Egy szívdobbanásnyira kilépünk az időből az Istennel való együttlétbe.⁴⁴

Az *Eucharisztikus imádság*, különösen a római kánon, lehetőséget ad a csendes, figyelmes hallgatás mellett arra, hogy csendben imádkozzunk azokért az élőkért, akikről külön is meg akarunk emlékezni, valamint elhunytjainkért. A híveknek igényük van több imádságra, a mélyebb meditáció lehetőségeire a kánon azon részeinél, ahol különösen is személyessé válhat a kapcsolódás.

A *szentáldozásra* a pap a hívekkel együtt csendes imával készül elő (RMÁR 84.). Miután a pap magához vette a szent színeket, egy pár pillanatig csendben köszöntse az Urat. Ez lehetőséget ad arra, hogy mindenki egyénileg készüljön fel a szentáldozásra. Visszafordító e szent találkozás után a sietős, kapkodó magatartás.

42 Vö. Berger, Rupert: *Lelkipásztori liturgikus lexikon*, Budapest 2008, 86.

43 Vö. Ratzinger: *A liturgia szelleme*, 190.

44 Vö. Ratzinger: *A liturgia szelleme*, 191–192.

A *szentáldozás után* a pap és a hívek egy ideig együtt maradhatnak csendes hálaadásban (RMÁR 88.). Csendünk még mélyebb, mert hitünk egész misztériuma koncentrálódik abban, ami éppen az imént történt, vagyis hogy az örök Fiú megtestesült, és a legbensőbb módon megosztja velünk önmagát. Ez tölt el minket szent félelemmel és tisztelettel. Ebben a csendben azon elmélkedünk, ami most valóra vált: szívünkben mélységesen személyes módon társalgunk Krisztussal, „aki szeretett engem, és feláldozta magát értem” (Gal 2,20).⁴⁵ Ezt a pár pillanat szent csendet ne hagyjuk el soha, ne zárjuk meg és ne helyettesítsük semmivel. Ha a szentáldozás után a hívő rögtön a következő heti hirdetések kénytelen hallgatni, ezt tiszteletlenségnek érezheti önmaga és a hozzá érkezett Úr iránt.⁴⁶

*

A liturgiát végigkíséri a csend és a szent hallgatás. A zsinat liturgikus reformjának egyik fő célja a hívek aktív részvételének megvalósítása a liturgiában. A csend jelenléte segít, hogy nehogyan túlzásokba essünk a külső cselekvések tekintetében. A csend tehát a liturgia építőelemei közé tartozik és fontos eszköz az egyház liturgikus életére való nevelésben.⁴⁷ A világban élő keresztyén ember számára a liturgia olyan tér és lehetőség lehet, ahol találkozhat a csenddel és a csendben Istennel. A jövő egyházának liturgiáján azok fognak részt venni, akik a szent cselekményekben nem csupán önmagukat és nemcsak az egyházat, hanem magát Istent tapasztalják meg. Így válik a *participatio actiosa* a létből fakadó csendes és mégis oly sokat mondó hálává.⁴⁸ A liturgikus imádságokból az egyszerű hívő ember minden bizonnyal nem ért meg minden szót. Nem kell mindent megérteni. Helyet kell engednünk a misztérium vonzásának és az isteni kegyelem működésének. Viszont nagyon lényeges, hogy megértse azt a szellemet, amelynek tágas összefüggérendszerében a szavak elhangzanak. Nem elég, ha a liturgián az ember csak az egyházzal találkozik. Ezért van szükség liturgikus nevelésre katekéziseink során.

45 Vö. Driscoll: *Ez történik a misén*, 127–128.

46 Lustiger, Jean-Marie: *Értetek és mindenkiért... Bevezetés a szentmise liturgiájába*, Pannonhalma 1997, 134–135.

47 Vö. Dolhai Lajos: *A liturgia teológiája*, Budapest 2002, 317–318.

48 Vö. Diósi: *Bepillantás a liturgioteológiába*, 129.

Ezzel elkerülhető az a naponta elénk táruló igazság, hogy a hívek bizony egy teljesen ismeretlen közegbe kerülnek istentiszteleteink alkalmával. Szükség van egyszerre az egyház felől érkező liturgikus lelkiségre és a belső személyes elmélyítés folyamatára. Megtanulni és megtanítani, majd bátran belépni a csend mélységébe, amelyben közli magát az a misztérium, amely nagyobb minden emberi szónál. Aki hallani akar, annak hallgatással kell a befogadásra felkészülnie. Belső csendet, ürességet kell teremtenie magában, helyet készítenie annak, akit befogadni szeretne.⁴⁹ Isten főként a nagy csend. Fel kell hagynunk a szócsépléssel és feltalálni ismét a Szót a csend mélységeiben. Mai életformánk egyik alapszava a pörgés.⁵⁰ A magány és a hallgatás vágyának hiánya a mai ember betegsége. Sokan félnek a csendtől, az ürességtől, szavakra, élményekre van szükségük, hogy egyfolytában elfoglaltak legyenek és siessenek a dolguk után, hogy meglegyen a viharos és teljesen megélt élet illúziója. Az Istennel való élet és találkozás viszont akkor kezdődik, amikor a szavak és gondolatok elcsendesednek, az ember lelkében felszabadul egy hely, amelyet betölthet Isten.⁵¹ Ez a pörgés és sietés sajnos beszívárgott nemcsak az életünkbe, hanem a liturgiánkra is jellemző. A gyorsan elvégzett liturgia egyik oka lehet a sok lekipásztori munka, a megszokás vagy a pörgő világ gyorsaságát magába szívó ember magatartása. Levegőt sem veszünk, pedig a belégzés és kilégzés az élet ritmusára figyelmeztet. Igazi lekipásztori feladat lehet a szent csend újra megtalálása és megtanítása, amely sokkal hasznosabb, mint a lekipásztor liturgián belüli magánakciói, hosszúra nyúló igehirdetései és hirdetései, valamint olcsó kreativitásai.

49 Vö. Balthasar, Hans Urs Von: *A keresztény elmélkedés*, Budapest 1987, 172.

50 Fehérváry Jákó: *Hogy szívünk megegyezzék szavunkkal. Szempontok egy élhető liturgiához*, Pannonhalma 2020, 145.

51 Vö. Alfajev, Hilarion: *A hit titka*, Budapest 2018, 185.

Abstracts

1. BODOR ATTILA



„Olyanok voltunk, mint az álmodók”. Az álom szimbolikája a 126. zsoltárban

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02.01>

Title: “We Were Like Dreamers”: Exploring the Symbolism of Dream in Psalm 126

Abstract: The translation and interpretation of the opening verse of Psalm 126 (125) have long posed challenges for ancient translators and continue to fuel debates in contemporary biblical studies. The difficulty stems not only from deciphering the meaning of individual Hebrew terms but also from grappling with the grammatical structure of vv. 1a and 4a. These verses appear to allude to the end of the exile and Babylonian captivity, providing the foundation for hope for a joyful existence (vv. 2-3 and 5-6). The depiction of this pivotal moment in Israel’s history is illustrated by a striking comparison in verse 1b: “we were like dreamers.” This article aims to delve into the symbolism of the dream in Psalm 126 through the exploration of the following issues. Firstly, I will scrutinize the broader context of v. 1b, i.e., Psalm 126, focusing particularly on the translation of vv. 1a and 4a, as well as the structure of the psalm. Secondly, I will delve into the possible translations and interpretations of the unvocalized Hebrew text of verse 1b. Lastly, I will articulate an interpretation of the dreamer imagery in Psalm 126:1, contending that vv. 1a and 4a do not primarily signify the restoration of Zion’s fortunes, as commonly translated, but rather refer to YHWH’s return to those who have returned to Him in Zion. In this context, the reference to the dreamer conveys more than mere astonishment. As is common in

biblical and Ancient Near Eastern literature, the dreamers denote persons who have received special revelation that certainly shows what future will come. This is the basis of the subsequent verses of the psalm, which describe the change from sorrow to joy.

2. ANDRÁS SZABOLCS

A szentszéki magyar nagykövetek jelentései az erdélyi kérdésről a két világháború között



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02.02>

Title: The Reports of the Hungarian Ambassadors to the Holy See on the Transylvanian Question in the Interwar Period

Abstract: In this study I examine the documents in the archives of the Hungarian Ministry of Foreign Affairs, which contain the reports of the Hungarian ambassadors and embassy secretaries accredited to the Holy See between 1920 and 1928 concerning the Hungarian-speaking Catholics in Transylvania. The documents reveal what the Hungarian government considered to be the most important issues in the diplomatic negotiations between Romania and the Holy See concerning the enforcement of the rights of the Hungarians in Transylvania, as well as the attempts made by the Hungarian side to influence these diplomatic relations in order to achieve favourable results for Hungary and the Hungarians in Transylvania.

3. ANDRÁS ISTVÁN

Fejtörést és szenvedés okozó változások.

A ditrói hitvallásos iskola története

**1920 – 1925 között, a Gyulafehérvári Érseki
és Káptalani Levéltáriratai alapján.**



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02.03>

Title: Changes – Headaches and Suffering: The History of the Religious School of Ditró between 1920 and 1925, Based on the Records of the Archbishop and Chapter Archives of the Archdiocese of Alba Iulia

Abstract: The following article is the result of an ongoing research in the Archdiocesan Archives, through which we try to present the life, difficulties of the Catholic School in Ditró between the years 1920-1925. In this period we can also see the problems, sufferings (poverty, the strength of a new culture, etc.) and the situation after the World War. The originality of this research is that until now we did not know these documents. Through the found documents we can reconstruct the past of the Catholic School in Ditró, where the pastor, vice-parish priests and teachers tried to develop the culture and give a future to the children and the people.

4. JONICA XÉNIA

**Ferences népmisziós vonatkozások
az 1945–1947 közötti időszakban**



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02.04>

Title: Franciscan Missionary Aspects in the Period 1945–1947

Abstract: In 1945, Bishop Áron Márton was particularly supportive of the resumption of popular masses. One could go on at length about

the details of this, but what I would like to highlight is the fact that the script included group teachings in the morning and evening, separately for girls, women, boys, men, children and the elderly. This type of group teaching was targeted at a particular age group and life situation, so that they could better feel and understand the Gospel explanation and catechesis themes. In addition, the highlights of the mission days were the confessions, the sacramental prayers and the processions. It can be seen that the intention to organise popular masses, which was formulated in the autumn of 1945, quickly began to be translated into concrete actions. The wisdom of the organisers is praised by the fact that they did not want to adopt some new method, but tried to meet the spiritual needs of the faithful by applying and supplementing the tried and tested methods of the time. The work began with the existing script – updating the members of the association, organising mission days by diocesan districts, editing publications, giving precise instructions to parish priests and missionaries who needed to carry out popular missions.

5. MARTON JÓZSEF

Salati Ferenc plébános és Márton Áron püspök viszonya

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02.05>



Title: The relationship Between Parish Priest Ferenc Salati and Bishop Áron Márton

Abstract: Bishop Áron Márton treated his priests with great care and pastoral sensitivity. In a spirit of service, he tried to direct their pastoral work for the benefit of the diocese. However, he also had careerist and scheming priests, among whom Ferenc Salati (1890-1966), the parish priest of Szászrégen/Székelylengyelfalva, stood out. Áron Márton, as a good shepherd of his priests, would have wished that Fr. Salati to serve Jesus Christ and the cause of the Church without

the tensions that he created with his parishioners and his bishop. Therefore, at the beginning of his episcopate, he was lenient towards him and even tolerated his rudeness for the sake of peace. But this was in vain, for Ferenc Salati was such a teasing clergyman that he rejected even Bishop Áron Márton, who approached him with understanding and affection, and made abusive and slanderous remarks. It was only when illness broke him down that he accepted Bishop Márton Áron's approach. It could be argued that this is a psychological case, and for this reason we think it more appropriate to recall the development of his priestly life and work than to analyse it psychologically.

6. BAKÓ LÁSZLÓ



A férfi és a nő közreműködésének antropológiai és ekkleziológiai dimenziói az egyházban

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02.06>

Title: Anthropological and Ecclesiological Dimensions of the Participation of Men and Women in the Church

Abstract: This presentation aims to answer the question of the role of men and women in the Church. In recent decades, especially in the Christian press in Western Europe, the role of women has been particularly highlighted. Often there is no room for calm dialogue or reflection on this issue, because it is discussed exclusively in the context of negative interpretations, that women are not given a sufficient role in the Roman Catholic Church, that their role is marginalized in comparison with that of men. With this lecture, we want to bring some calm reflection around the topic by recalling the Church's teaching on the relationship between men and women. In this presentation, we will explore the anthropological and ecclesiological dimensions of the involvement of men and women within the Church.

7. SZALAY MÁTYÁS

A barátság értelmezése
Antoine de Saint-Exupéry
***A kis herceg* című művében**



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02.07>

Title: Interpreting Friendship in Antoine de Saint-Exupéry's *The Little Prince*

Abstract: I read Saint-Exupéry's famous work with a child's spirit while also with a philosophical approach to the concept of friendship. I start with exploring the prerequisites for meeting friends: a deep desire to know reality and a fundamental attitude that can be described as an „open existence”. Concerning both spiritual conditions it is relevant that solitude is a formative force which leads one, step by step, to the realisation that one is not alone: in the depths of one's soul one is in communion with divine reality. The realisation of this is a dramatic event in every degree. I approach this drama phenomenologically, by distinguishing between the phenomena of original aloneness, abandonment, loneliness and solitude. Each form of being alone can be contrasted with a form of companionship. We can contrast aloneness with the still superficial and momentary companionship, what goes along with abandonment is a certain type of friendship, while through going to the depth of loneliness we find more than this, companionship or spiritual friendship. Finally, it is solitude that illuminates togetherness. In making these distinctions, the paradox is grasped: this latter „being alone” of the soul reveals and introduces us into the most intimate „togetherness” with the inner Self. It is through this gradual deepening of this experience that we discover the essential features of friendship. In so far as friendship is a contemplative communion participating in the Good, which entails the acquisition of virtues and thus the transfiguration of the person, the good friend is a committed philosopher.

8. DIÓSI DÁVID



Júdás alakja a passiójátékokban és a szakrális népihagyományban

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02.08>

Title: The Figure of Judas Iscariot in the Mystery Plays and in the Popular Religious Tradition

Abstract: The figure of Judas Iscariot, the disciple who betrayed his master, not only played an important role in the Roman Catholic Holy Thursday liturgy, namely the Evening Mass and the Officium tenebrarum, but was also a (negative) protagonist of the mystery plays. The popular religious tradition is also rich in various customs associated with Judas. This overview shows how imaginative the portraits of Judas are, both in the mystery plays and in the popular tradition. He is simply the devil incarnate, the man of damnation.

9. KISS ENDRE



Csendről a zajongó világban – Csend, hallgatás, liturgia.

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.02.09>

Title: On Silence in a Noisy World – Silence, Listening, Liturgy

Abstract: Silence plays an important role in the world and history of religions. People coming from a world of performance pressure and noise need oases of silence in the liturgy. Sacred silence and listening accompany the liturgy throughout. One of the main aims of the liturgical reform of Vatican II is to achieve the active participation of the faithful in the liturgy, emphasising the importance of sacred silence. Silence is thus one of the building blocks of the liturgy and an important factor of educating the Church for liturgical life. Let us discover and relearn silence. This is what my short study is about.