

Studia Theologica Transsylvaniaensia

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

TANULMÁNYOK

21/2

KANÁSZ VIKTOR

Fráter György meggyilkolásának ikonográfiai
megjelenítése

SZALAY MÁTYÁS

Szépségélmény – Szépségtapasztalat

DIÓSI DÁVID

A posztmodern Don Quijote gebe paripájának Virtual Reality Show-ja
avagy

A virtuális valóság szélmalomharca
az ember beteljesüléséért

L. KAJTÁR GYÖNGYVÉR

A kolozsvári Szent Erzsébet-ispotály
a 17–18. században (1670–1789)

JÁNOS VIK

Zentralismus oder *Communio* der Kirchen?
Eine aktuelle Fragestellung im Kontext
der Enzyklika *Ut unum sint* (1995)

MAYERNÉ LENDVÁRY MÁRIA

Hátizsákos turista voltam

Studia Theologica Transsylvaniensia

XXI. ÉVFOLYAM 2. SZÁM
2018



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
az Apostoli Szentszék Könyvkiadója



V E R B U M
KERESZTÉNY KULTURÁLIS EGYESÜLET

BUDAPEST – KOLOZSVÁR

Studia Theologica Transsylvaniensia

A Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kar
Pasztorál-teológia Intézetének folyóirata – XXI. évfolyam, 2018/2. szám
Kiadja a budapesti Szent István Társulat
és a kolozsvári Verbum Keresztény Kulturális Egyesület

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztők:

(Editors)

Dr. Marton József

Dr. Diósi Dávid

Szerkesztőbizottság:

(Editorial Board)

Dr. Peter Schallenberg – Paderborn

Dr. Oláh Zoltán – Gyulafehérvár

Dr. Bara Zoltán – Gyulafehérvár

Dr. Alexandru Boboc – Bukarest

Dr. Ecsedy Judit – Budapest

Dr. Madas Edit – Budapest

Dr. Havas László – Debrecen

Dr. Ferenczi Sándor – Gyulafehérvár

Dr. Orbán Szabolcs OFM – Gyulafehérvár

Szaklektorok:

(Advisory Board)

Dr. Brendan Leahy – Maynooth

Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg

Dr. Stefan Tobler – Nagyszében

Dr. Vizkelety András – Budapest

Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár

Dr. Kovács F. Zsolt – Nagyvárad

Dr. Peter Sedlák – Kassa

Dr. Lukács Róbert – Gyulafehérvár

Dr. László László – Ottawa

ISSN 1582 – 0661

© STUDIA THEOLOGICA TRANSYLVANIENSIA – GYULAFEHÉRVÁR

Megjelent: 2018

Alak: 61x86/11

Tartalom

TANULMÁNYOK

KANÁSZ VIKTOR

Fráter György meggyilkolásának ikonográfiai
megjelenítése

141

SZALAY MÁTYÁS

Szépségélmény – Szépségtapasztalat

165

DIÓSI DÁVID

A posztmodern Don Quijote gebe paripájának Virtual Reality

Show-ja

avagy

A virtuális valóság szélmalomharca
az ember beteljesüléséért

205

L. KAJTÁR GYÖNGYVÉR

A kolozsvári Szent Erzsébet-ispotály

a 17–18. században (1670–1789)

221

JÁNOS VIK

Zentralismus oder *Communio* der Kirchen?

Eine aktuelle Fragestellung im Kontext
der Enzyklika *Ut unum sint* (1995)

245

MAYERNÉ LENDVÁRY MÁRIA

Hátizsákos turista voltam

261

FORRÁS

Az erdélyi-fehérvári székeskáptalani jegyzőkönyvek/
jegyzőkönyvi kivonatok az 1953–1961. évekből

271

MŰHELY

BORIS RONKOV

A vingai katolikus bolgárok hagyományai

297

SZEMLE

313

TANULMÁNYOK

KANÁSZ VIKTOR

Fráter György meggyilkolásának ikonográfiai megjelenítése

A Központi Papnevelő Intézet
egy kevésbé ismert festménye Istókovits Kálmántól¹

Fráter (Martinuzzi) György életét, s különösképpen halálának körülményeit napjainkig nagy érdeklődés övezi Magyarországon, s külföldön egyaránt, így a Fráter-ikonográfia is sok témájában és ábrázolásmódjában is igen különböző művet tud felmutatni. Ennek ellenére a pálos szerzetesből lett püspök-bíborossal foglalkozó írások többnyire ugyanazt a néhány képet használják. Ezért jelen írásomban az ábrázolások gazdagságára kívánom felhívni a figyelmet, s így a Fráter-ikonográfia alapvonalainak felvázolása után egy alig ismert, ám művészi értékét tekintve jelentős 20. századi Fráter György-ábrázolást is bemutatok.²

¹ Készült az MTA-PPKE Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoportban.

² A kora újkor több személye kapcsán már rendelkezünk ilyen irányú kutatásokkal, például: Cennerné Wilhelmb Gizella: *A Zrínyi család ikonográfiája*, Bp. 1997; Tüskés Gábor: *A szigetvári és a költő Zrínyi Miklós képi ábrázolásai*, In: *A Zrínyiek a magyar és a horvát történelemben*, szerk. Bene Sándor–Hausner Gábor, Bp. 2007, 219–268; Papp Júlia: *Adatok Zrínyi Miklós, a szigetvári hős ikonográfiájához*, *Hadtörténelmi Közlemények*, 122. (2009) 2. 506–524; Tüskés Anna: *Mikes Kelemen képzőművészeti ábrázolásai*, In: *Hóvári János–Tasnádi Edit–Tüskés Anna–Tüskés Gábor–Vásáry István: Mikes Kelemen Rodostó magyar krónikása*, szerk. F. Tóth Tibor, Bp. 2012, 90–126; Tusor Péter: *A legkorábbi Pázmány-portré „rejté-*

Az életút

A 16. század politikusai közül kiemelkedik Fráter György alakja.³ Az oly nagy karriert befutott pálos szerzetes az 1480-as évek elején született Horvátországban, vélhetőleg Kamicsác (Kamičac) várában, az Utienesović köznemesi családban. Fia-tal éveit udvari vitézként töltötte, majd belépett a pálos rendbe. 1528-ban maga mögött hagyta a kolostori életet, és a Szapolyaiak szolgálatába állt. Első komoly megbízatását 1532-ben kapta, amikor a budai vár udvarbírájává nevezték ki. Ezt követően folyamatosan emelkedett a ranglétrán, Szapolyai egyik legfontosabb emberévé vált. Szerepét jól mutatja, hogy János király halálakor fia, János Zsigmond gyámságát Fráterre bízta.

Buda 1541-es megszállása után Fráter a keleti országrész – a későbbi Erdélyi Fejedelemség – megszervezése során kiemelkedő eredményeket ért el. Fráter György kezében óriási hatalom koncentrálódott: többek közt Erdély főkapitánya, kincstartó, főbíró és vajda lett, majd 1534-től a nagyváradi püspöki méltóságot is viselte. Sőt, III. Gyula pápa az 1551. október 12-i konzisztóriumon – I. Ferdinánd ajánlására – bíborossá kreálta, s megkapta

lye”, *Művészettörténeti Értesítő*, 62. (2013) 2. 303–310. Jelen írásomban elsősorban a képi ábrázolásokkal foglalkozom.

³ Fráter György életéről legújabbban Oborni Teréz és Adriano Papo írt monográfiát. Oborni Teréz: *Az ördögös Barát. Fráter György (1482–1551)*, Pécs–Bp. 2017; Adriano Papo: *Giorgio Martinuzzi. Figura e ruolo politico di un monaco-statista dalmata nella storia ungherese del cinquecento*, Szombathely 2011; Gizella Nemeth Papo–Adriano Papo: *Frate Giorgio Martinuzzi. Cardinale, soldato e statista dalmata agli albori del Principato di Transilvania*, Aracne 2017. A halála utáni szentszéki vizsgálatról: Barta Gábor: *Vajon kié az ország?* Bp. 1988; Kanász Viktor: *Fráter György gyilkossági perének forrásai a vatikáni levéltárban*, In: Magyarország és a római Szentszék II. Vatikáni magyar kutatások a 21. században (CVH I/15), szerk. Tusor Péter–Szovák Kornél–Fedeles Tamás, Bp.–Róma 2017, 173–185.



Id. Storno Ferenc Fráter György mellképe a nagyváradi püspöki palota dísztermében (Vígh László Miklós felvétele)

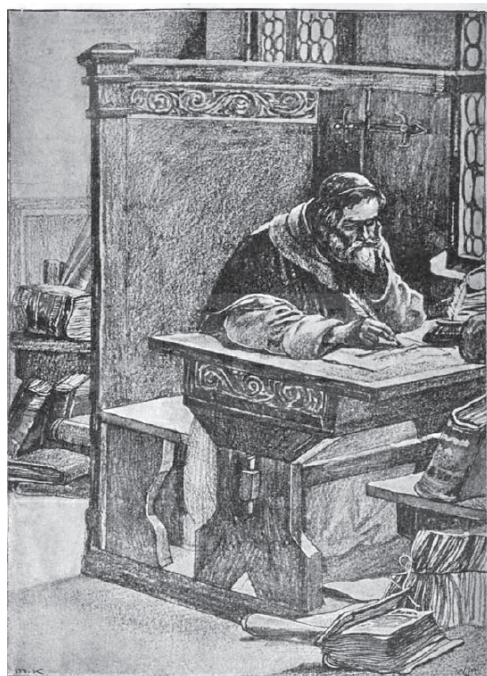
az esztergomi érseki címet is. Mindezt azzal érdemelte ki, hogy hosszú, kitartó munkával sikerült I. Ferdinánd uralma alatt újra egyesítenie a keleti országrészt a királysággal, eközben pedig a várható oszmán támadást is késleltetnie.

Egy nagy problémával azonban nem tudott megbirkózni: tartózkodó viselkedése, valamint Isztambullal fenntartott rendszeres diplomáciai kapcsolata révén mérhetetlen bizalmatlanság övezte. Mindennek az lett a következménye, hogy a Habsburg csapatok élén Erdélybe érkező Nádasdy Tamás és Giovanni Battista Castaldo nem bízott benne, s biztosra vették, hogy el fogja árulni őket. Ezért Castaldo a király előzetes beleegyezését kérte – s meg is kapta – Fráter esetleges megölésére. Erre az 1551 második felében érkező török támadás adta meg a végső indítékot. Ekkor Fráter György késlekedett összehívni a katonáit, s diplomáciai manőverekkel megpróbálta újra elnyerni az oszmán

vezetők bizalmát. Ezt látván Castaldo az 1551. december 16–17. közötti éjjelen az alvinci kastélyban zsoldosaival több szúrással és puskalövessel meggyilkoltatta Frátert.

A Fráter-ikonográfia

Nem mindennapi életének és halálának köszönhetően az elmúlt évszázadokban Európában, s elsősorban Magyarországon nem csak az írók kedvelt alakjává vált, hanem számtalan képzőművészeti ábrázolás: festmény, metszet és szobor készült a bíborosról. Eme ábrázolásokat többféleképpen tipologizálhatjuk,



GYÖRGY BARÁT
LEVELET IR A NÉP ÉRDEKÉBEN FERDINÁND KIRÁLYNAK.

*A levelet író Fráter. Illusztráció
Benedek Elek könyvének 1914-es kiadásából*

tehetjük mindezt idő, alkotási forma vagy helyszín alapján, azonban legcélszerűbb a témájuk szerint rendszerezni őket. E tekintetben négy nagyobb csoportot különíthetünk el a Fráter-ikonográfiában.

Az első csoportba azon alkotások tartoznak, amelyek a főpapot portrészzerűen mutatják be. Ilyen típusú ábrázolást már a 16–17. századból ismerünk. Sokat használt Pollák Zsigmond fametszete, amely a 19. század végén készült a Draskovich grófok trakostyáni vár-



*A częstochowai kolostor előcsarnokában található festmény
(Pátkai Ádám Sándor felvétele)*

kastélyában lévő festményről, amely feltehetően Fráter György egykorú ábrázolása.⁴ Eme ábrázolásra kísértetiesen hasonlít a Loire menti Beauregard ősi kastélyának középkori és kora új-kori államférfijait bemutató festménysorozatában található Fráter-portré.⁵ E képen nagyváradi püspökként és kardinálisként nevezik meg Frátert, aki fehér ruhája felett vörös köpönyeget visel. A Magyar Nemzeti Múzeum Történelmi Képcsarnoka is őriz egy mellképet, ahol csak bajuszt, valamint egy teljes alakos festményt, amelyen bajuszt és szakállat visel a barát. Mindkettő 18. századi eredetű, alkotóik ismeretlenek, annyi azonban közös bennük, hogy mindkét képen bíborosi öltözetben látható Fráter György.⁶

⁴ Barta 1988, 2. kép; Oborni 2017, 8. kép; Papo 2011, 1. kép.

⁵ Oborni 2017, 11–12. Ezúton is köszönöm Oborni Teréznek, hogy elküldte a festményről készült fényképét.

⁶ Magyar Nemzeti Múzeum (MNM), Grafikai gyűjtemény, 1. sz. 9950., MNM, Festménygyűjtemény, 1. sz. 209. Ezúton is köszönöm Gödölle Mátvás értékes információit.

Tudomásunk van egy 1754 után, Johann Lucas Kracker műhelyében keletkezett félalakos Fráter-portréről is, amely jelenleg a Magyar Tudományos Akadémia Képtárában található.⁷ A képen a barátot – a címere mellett – fehér pálos habitusban, bíborosi kalapban, pálcát tartva ábrázolja. Érdekessége az, hogy egy, az alábbiakban ismertetendő itáliai ábrázoláshoz hasonlóan, a felirat olivetánusként említi Frátert.⁸

Mivel Martinuzzi sokáig viselte a váradi püspöki címet, nem csodálkozhatunk azon, hogy a város történelmi emlékezetében mindmáig fontos szerepet tölt be. Jó példa erre az, hogy a nagyváradi katolikus püspökség gyűjteményében található egy ismeretlen festő által készített olajfestmény, amely azért különleges, mert a kép alján futó szöveg nem pálos szerzetesként, hanem Várad püspökeként mutatja be a bíborszínű ruhában lévő barátot. Ezért is feltételezhető, hogy megrendelője nagy valószínűséggel Benkovich Ágoston lehetett.⁹ Fráter emléke a későbbi évszázadokban is élő maradt: a nagyváradi püspöki palota dísztermének falán többek közt Pázmány Péter mellett a főpapként ábrázolt

⁷ A vászonalapra alkotott olajfestmény 107×72 cm-es. Jávor Anna: *Összeírás, leltározás... Kracker-képek nyomában a szerzetesrendek II. József-kori feloszlásának idején*, In: A Magyar Nemzeti Galéria Évkönyve 1997–2001, Művészettörténeti tanulmányok Sinkó Katalin köszöntésére, szerk. Király Erzsébet–Jávor Anna, Bp. 2002, 69–80, 69–71. 76; Papo 2011, 2. kép. A művel jelenleg Bicskei Éva foglalkozik, s előreláthatóan a jövő évben megjelenő munkájában tisztázni fogja az ábrázolás eredetét és történetét.

⁸ GEORGIVS MARTINVSIVS S.R.E. CARD OLIVETANVS ARCHIEPS STRIGONIVS ET REGNI VNGARIAE STRENVVS MODERATOR.

⁹ A festmény 45×36 cm. *Felix terra. Istorie și artă ecleziastică în Episcopia Romano-Catolică de Oradea Felix terra. Történelem és egyházművészet a Nagyváradi Római Katolikus Egyházmegyében*, szerk. Raluca Mălăncioiu–Balla Tünde–Lakatos Attila, București 2017, 134–135. (A vonatkozó részt Balla Tünde és Lakatos Attila írta.)



Johann Andreas Thelott és Georg Andreas Wolfgang rézmetszete

barát mellképe is megtalálható, amelyet id. Storno Ferenc 1879-ben festett meg.¹⁰

A barátról készült köztéri alkotások is általában e csoportba tartoznak. Andrejka József Fráter György-szobra 1896-tól áll az Országház keleti homlokzatának déli részén Teleki Mihály szobra mellett.¹¹ Az alkotás elsősorban Fráter György katonai-hadvezéri érdemeit emeli ki, ugyanis szerzetesi csuhája alatt láncingben és mellvértben, karddal az oldalán szemléli Fráter György a Kossuth Lajos teret. 1991-től Sajóládon, Martinuzzi szerzetesi

¹⁰ Dukrét Géza: *A nagyváradi római katolikus püspöki palota*, Művelődés, 58. (2005) 1. 26–27, 27.

¹¹ Kelecsényi Kristóf Zoltán: *Az Országház szobrai*, Bp. 2017, 42. 43. 101. 102.

életének fontos helyszínén, a helyi általános iskolában áll Varga Éva márványalkotása, amelyen Fráter bíborosi kalapot visel. Végül a Tóth Emőke szobrászművész által készített, Székelyudvarhelyen, az Emlékezés Parkjában lévő mellszobor pedig egyszerű szerzetesi habitusban ábrázolja Fráter Györgyöt.¹²

A második kategóriába azok az alkotások tartoznak, amelyek Fráter Györgyöt valamely esemény, hétköznapi vagy történelmi tett közben ábrázolják. Különlegesnek számít e csoportban a lengyelországi *częstochowai pálos kolostorban található, 17. századi, öt képből álló* sorozat, amely a barát életének bizonyos állomásait mutatja be.¹³ Az *előcsarnokban lévő – latin nyelvű felirattal ellátott – freskókon* Fráter elsőként pálos habitusban rendtársai között látható. Ezt követően püspökké avatását fején püspöksüveggel ábrázolják. A következő, majdnem három és fél méter széles freskó fiktív képe pedig azt mutatja be, hogyan kreálja bíborossá III. Gyula pápa V. Károly császár előtt Fráter Györgyöt. Ezt követően Fráter György meggyilkolása látható, majd utolsóként már a ravatalon fekvő Fráter a bíborosi ruhában lévő szerzetest.¹⁴

A külföldi Fráter-ábrázolások közül az egyik legkülönösebb az itáliai Monte Oliveto Maggiore (Siena) Benedek-rendi monostor könyvtárának előcsarnokában található. A temperafestményt – az alatta lévő felirat szerint – 1631-ben a gdanski Fra Antonio Maria Müller olivetánus laikus testvér készítette, s az olaszos arcvonásokkal rendelkező Fráter Lippa ostroma közben

¹² Fábrián Gyula: *A székelyudvarhelyi Emlékezés Parkja*, Kolozsvár, 2006, 21. 66.

¹³ Udvarhelyi Nándor: *A częstochowai pálos kolostor magyar emlékei*, Bp. 2010, 45–50.

¹⁴ Pámer László: *Czenstohówa, a lengyel pálosok kolostora (első közlemény)*, Katolikus Szemle, 20. (1906) 2. 145–170, 166–168. Oborni 2017, 41. 162. 221. 244.



*Edwin Lawrence Godkin 1853-ban kiadott könyvében
megjelent illusztráció*

lovon, fehér ruhában és bíborosi kalapban a hadsereg vezetőjeként ábrázolja, s a kép fölött a bíboros címere is megtalálható.

A festmény érdekessége – a témaválasztása mellett – az, hogy a felirat nem pálosnak, hanem olivetánus szerzetesnek nevezi meg a barátot. Az eddigi szakirodalom szerint a tévedés oka valószínűleg egy Fráter mellett lévő festmény lehetett, amely az 1441-ben elhunyt Bernardo Filipponi de Vercelli olivetánus apát, dömösi prior alakját ábrázolja a magyar címerrel egyetemben. Miatta tarthatták úgy Itáliában, hogy a magyar pálosok az

olivetánusokhoz tartoztak.¹⁵ Azonban mindez nem magyarázza, hogy az előbb bemutatott, véleményem szerint azonban további, ennél meggyőzőbb érveket is fel lehet hozni. Főleg annak tükrében, hogy a Magyar Tudományos Akadémia Képtárában található portré is olivetánusként említi Frátert, s a két kép közötti kapcsolatról jelenleg nincs tudomásunk. Akkor mégis honnan származhat e tévedés? A lehetséges okok közül a legkézenfekvőbb az a tény, hogy mind a pálosok, mind pedig a bencés reformkongregációként működő olivetánusok fehér habitust viselnek. Emellett van egy további, még meggyőzőbb magyarázata is a tévedésnek: a római nemesi származású és Itáliában ismert Ascanio Centorio degli Hortensi történetíró olasz nyelvű, 1566-ban megjelent művében bencésként írja le Frátert.¹⁶

A dualizmus kori magyar festészet egyik kedvelt korszaka volt a 16–17. század, s ezáltal Fráter alakja ismét vászonra került. Madarász Viktor 1879-ben készült festménye azt a pillanatot ábrázolja, amikor Izabella királyné – ölében fiával, János Zsigmonddal – fogadja Szulejmán szultán követét. A háttérben ott áll Fráter is, pálos habitusban, jogart markolva, karddal az oldalán,

¹⁵ Horváth Zoltán György: *Képek a középkori Itália magyar emlékeiből*, Bp. 2003, 70–71; *Itáliai magyar emlékek*, szerk. Florio Banfi–Sárközy Péter–Kovács Zsuzsa–Horváth Zoltán György, Bp. 2007, 220–221. A dömösi olivetánusokat Zsigmond császár telepítette le, s az 1430-as évektől 1444-ig éltek Dömösön. Puskely Mária: *Kétezer év szerzetessége. Szerzetesség- és művelődéstörténeti enciklopédia*, II. Bp. 1998, 900–902. Az eset kísértetiesen hasonlít Pázmány Péter egy korai ábrázolásához. Tusor 2013, 303–310.

¹⁶ „... si fece Fratere dell'ordine di Santo Benedetto, nel monasterio di Santo Paolo appresso Buda ...” Ascanio Centorio degli Hortensii: *Commentarii della guerra di Transilvania*, In Vinegia 1566, 24. Waczulik Margit: *A török korszak kezdetének nyugati történetirodalma a 16. században*, Bp. 1937, 33. Centorio Fráter György-képéről: Szekfű Gyula: *Két historiographus Castaldo erdélyi seregében*, Századok, 48. (1914) 1. 17–33. 29–33. A Buda melletti bencés kolostor valószínűleg a pálos budaszentlőrinci kolostorra utal, ahol valószínűleg Fráter ténylegesen élt. Oborni 2017, 40.

s a fehér ruha felett mellvértben.¹⁷ Ugyanezt a jelenetet ábrázolja Vizkelety Béla és Marastoni József 1864-es kőrajza. Itt a szakállas barát bő püspöki ruhában található Izabella királynő mellett.¹⁸

Than Mór is megfestette az 1860-as évek végén a barátot, amikor Izabella királyné lemondását vitte vászonra.¹⁹ A képen az ősz hajú és szakállú Fráter fehér pálos habitusban s arra húzott bíborosi palástban, birétumát földre téve térdel a síró királyné és János Zsigmond mellett. Than az évtized elején, 1862-ben megfestette János király halálát is.²⁰ Az olajfestmény központi alakjaként tűnik fel köpenyben és fehér habitusban a halott király fölött álló ősz barát. E csoportba tartozik továbbá Gergely Imrének a Képzőművészeti Társulat 1904-es téli kiállításán bemutatott festménye, amely a tordai országgyűlésen felszólaló Utienesovicót ábrázolja.²¹ Végül itt kell megemlítenünk azt az ismeretlen alkotótól származó rajzot, amely a levelet író barátot mutatja be, s Benedek Elek *Hazánk története az ifjúság számára* című művének vonatkozó részét ékesíti.²²

A harmadik csoportba a Fráter-apoteózisok tartoznak. Jelenleg egy ilyen ábrázolástípus ismert: Pannonhalma Főapátsági

¹⁷ Veszprémi Nóra: *Madarász Viktor*, Bp. 2014, 61–62.

¹⁸ MNM, Történelmi Képcsarnok, ltsz. 4767; Révész Emese: *A „magyar régészeti festészet úttörője”: Vizkelety Béla (1825–1864), „Képes világ”*. Tudományos konferencia a 19. századi magyarországi illusztrált sajtóról (tanulmányok Budapest múltjából, 39.), szerk. Szvoboda Dománszky Gabriella, Bp. 2014. 331–378. 358.

¹⁹ 160×126 cm-es olajfestmény, Acsády Ignác: *Magyarország három részre oszlásának története 1526–1608*. In: *A magyar nemzet története*, szerk. Szilágyi Sándor, 5. köt., Bp. 1897. A 304–305. oldalak közötti ábra.

²⁰ Acsády 1897. A 141. oldal előtti ábra.

²¹ Vasárnapi Újság, 51. (1904) 47. (1904. november 20.) 801. 806.

²² A kép címe: *György barát levelet ír a nép érdekében Ferdinánd királynak*. Benedek Elek: *Hazánk története az ifjúság számára*, (második kiadás) Bp. 1914, 265.

Múzeumában található egy 18. század közepére datált olajfestmény, amely egy trónuson ülő nőalak Fráter-arcképet tart kezében.²³ A kép üzenete Szilágyi András szerint az, hogy az utókor felismeri érdemeit, s igazságot szolgáltat neki, amit saját kora és a későbbi évszázadok megtagadtak tőle.²⁴

Végül a negyedik típust az 1551. december 16–17-i esemény, a bíboros meggyilkolásának ábrázolásai alkotják. E képeken egy asztal mellett ülve/állva, pennával kezében láthatjuk a barátot, akit általában karddal vagy törrel, esetleg pisztollyal egy vagy több zsoldos készül megtámadni. Külföldön e Fráter-ábrázolás a leggyakoribb.

Az első általam ismert ilyen típusú alkotás a 17. század első felében keletkezett a bázeli származású id. Matthäus Merian (1593–1650) keze nyomán, aki valószínűleg a frankfurti műhelyében készítette el Martinuzzi meggyilkolását bemutató rézmetszetét.²⁵ A képen az asztalnál ülő idős, szerzetesi ruhában lévő főpapra három irányból törrel, karddal, valamint pisztollyal támadnak rá a zsoldosok.

Valószínűleg e századból származik a már említett czenstochowai freskó, ahol a bíborosi habitusban egy asztal fölé hajolva levelet író barátot egy törrel és egy karddal készülnek a mögötte álló férfiak leszúrni.²⁶ Található a kolostorban továbbá egy 1634

²³ Pannonhalma Főapátsági Múzeum, Képzőművészeti Gyűjtemény, 1. sz. 165.

²⁴ Szilágyi András: *Magyar főpapok apoteózisa. Barokk festménysorozat a nagyszombati királyi-érségi konviktus könyvtárterméből*, Ars Hungarica, 25. (1997) 1–2. 289–312, 297–298.

²⁵ MNM, Grafikai gyűjtemény, 1. sz. 11605., *A magyar kereszténység ezer éve*, szerk. Cséfalvay Pál, Bp. 2002, 59. (A vonatkozó rész Basics Beatrix munkája.); Barta 1988, 3. kép.

²⁶ Nyári Sándor: *A czenstochowai pálos-kolostor és magyar műemlékei*, Bp. 1091, 49–53; Udvarhelyi 2010, 48. A festmény sarkában található felirat: *Cardinalis Martinusius intentus fidei conservandae et vindicando a Turcis*

körüli keltezésű olajfestmény, ahol a bíborköpenyes Frátert két támadója hátulról egy karddal szúrja át.²⁷

A század végén ugyancsak német földön született a következő idesorolható alkotás: Johann Andreas Thelott és Georg Andreas Wolfgang 1694-ben készített egy rézmetszetet Fráter haláláról. E kép érdekessége, hogy a gyilkosság itt a többi ábrázolással ellentétben nem csoportos tett, ugyanis a bíborosi öltözetben lévő s éppen olvasó barát mögött csupán egy személy áll, aki egy törrel készül leszúrni Frátert.²⁸ Másfél évszázaddal később, valószínűleg a Merian-ábrázolást mintául véve, Edwin Lawrence Godkin Londonban kiadott *The History of Hungary and the Magyars: From the Earliest Period to the Close of the Late War* című könyvéhez is készült egy hasonló, ám az előzőekhez képest jóval szemléletesebb illusztráció (1853).²⁹

Rákosi Nándor 1859-ben Bécsben örökítette meg egy olajfestményen Martinuzzi halálát.³⁰ A képen az asztalnál ülő és éppen levelet író, bíborosi ruhát viselő, ősz hajú és szakállú Fráter mögött egy zsoldos katona jobb kezében egy törrel készül lesújtani,

regno consilium celebraturus, a subordinatis sicariis transfigitur ingeminansque Sacra Jesu Mariae nomina moritur.

²⁷ A festmény felirata Frátert tévesen veszprémi püspökként nevezi meg. Nyári 1091, 67; Udvarhelyi 2010, 57.

²⁸ Paul Rycaut: *Die Neu-eröffnete Ottomanische Pforte*, Augsburg 1694, 202.

²⁹ Ez esetben szintén egy pisztollyal, egy karddal, valamint egy törrel felszerelt zsoldos készül megtámadni a szerzetesi ruhában pennával a kezében az asztalnál ülő barátot. Az alkotó kilétét homály fedi. Edwin Lawrence Godkin: *The History of Hungary and the Magyars: From the Earliest Period to the Close of the Late War*, London 1853, 168.

³⁰ Rákosi (Krebsz) Nándor (Szeged, 1832 – Budapest, 1884) vászonalapra festette 136×109 cm-es olajfestményét. H. Szilasi Ágota: *Arcok I. Az egeri Dobó István Vármúzeum Képzőművészeti gyűjteményében lévő történelmi (főúri polgári, főpapi) festett és szobor arcképbábrázolások*, Agria, XXXVI, szerk. Petercsák Tivadar–Veres Gábor, Eger 2000, 423–497, 432, 467.

miközben az ajtón keresztül további fegyveresek érkeznek. Orlai Petrics Soma is tervezte, hogy megfesti a főpap halálát, egy ceruzarajzot is készített a témáról, ám végül a festmény nem született meg.³¹ A tervezet szerint Fráter nem egy asztalnál, levélírás közben lett volna látható, hanem egy oltár előtt hátrál éppen a felétőrrel támadó zsoldos elöl. Az ötlet azonban mégis hasznosult, ugyanis a *Képes Világ* folyóirat 1866. számában Vértesi Arnold *Martinuzzi halála* című írása mellé a szerkesztők egy nagyméretű „ingyen jutalomképként” egy Orlai munkája alapján készült ábrázolást adtak az olvasóknak.³²

Jantyk Mátyás ugyanezt a témát választva hasonló módon járt. 1904-ben a készülő kép vázlatát bemutatta, azonban nem tudok róla, hogy a kép végül elkészült volna. A vázlat érdekes megoldást mutat be, ugyanis nem a gyilkosságot, hanem az azt követő eseményeket mutatja be.³³ A fehér ruhában lévő Fráter holtan fekszik a padlón, miközben a zsoldosok éppen felette tanácskoznak. Az ajtót őr vigyázza, s már nekiálltak összegyűjteni az asztalon heverő leveleket.

Istókovits Kálmán művei

Végül a már említett *częstochowai fesmény mellett – ahol az előző ábrázolásokhoz hasonlóan a barát bíborosi ruhájában*

³¹ A mű adatai: Orlai Petrics Soma: *Martinuzzi meggyilkoltatása*, lapméret: 267×195 mm, papír, ceruza, Magyar Nemzeti Galéria, Grafikai Gyűjtemény, 1. sz. FK. 4480. Az adatokat Csizmadia Krisztinának köszönhetem. *Egy gyűjtő és gyűjteménye, Ernst Lajos és az Ernst Múzeum*, szerk. Róka Enikő, Bp. 2002, 285; Keserü Katalin: *Orlai Petrics Soma, 1882–1880*, Bp. 1984, 79. ábra (kat. 145); Galamb Zsuzsanna–Zsemberi Laura: *Orlai Petrics Soma irodalmi barátságai*, In: Orlai Petrics Soma (Mezőberény, 1822 – Bp., 1880), szerk. Galamb Zsuzsanna, [h. n.] 2011, 36–48, 41.

³² *Képes Világ*, szépirodalmi és ismeretterjesztő folyóirat, 1. (1866) 248–249.

³³ Vasárnapi Újság, 50. (1903) 43. (1903. október 25.) 717. 721.

éppen levelet ír a támadás közben – e csoportba tartoznak Istókovits Kálmán alig ismert művei. Ezek között viszonylagos ismertséggel a címben is említett, 1947-ben a budapesti Központi Papnevelő Intézet földszintjén készített festmény bír.



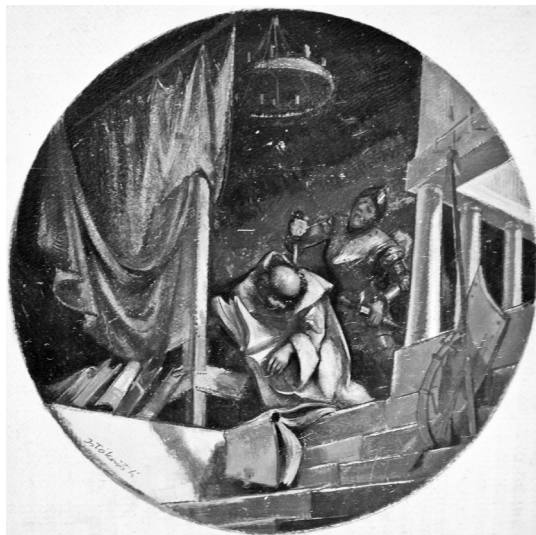
Istókovits Kálmán 1947-ben készült festménye a Központi Papnevelő Intézetben (a szerző felvétele)

A 17. században Nagyszombatban alapított, majd Budára, a volt jezsuita rendházba költöz-

tett *Seminarium Centrale* 1805-ben került Pestre, a mai Papnövelde utcában álló egykori pálos kolostorba. A szeminárium a II. világháború alatt több bomba- és aknatalálat következtében igen komoly károkat szenvedett.³⁴ A front elvonulta után szinte azonnal elkezdődtek a helyreállítási munkálatok, amelyekben az ott tanuló kispapok is kivették a részüket. Nemcsak a régi állapotok visszaállítása, hanem az épület további díszítése is a tervek között szerepelt, ugyanis 1947-ben a szeminárium alapításának 300. évfordulóját méltóképpen meg kívánták ünnepelni.³⁵

³⁴ Kopp Jenő: *A háromszáz éves pesti papnövelde*, Bp. 1948, 20; Török József: *A 350 éves Központi Papnevelő Intézet*, Bp. 1998, 34.

³⁵ Török 1998, 34.



*Istókovits Kálmán tondóvázlata
(SVI, I. sz. 220., a szerző felvétele)*

történetet bontottak ki. Heintz Henrik a központi szeminárium történetét, Kontuly Béla a magyar történelemből a katolikus egyházzal kapcsolatos jeleneteket, Medveczky Jenő a nagyszombati jezsuita egyetemnek a pesti egyetem megalapításáig terjedő történetét, s végül Istókovits Kálmán³⁷ – az épület pálos

Ennek okán a szeminárium földszinti körfolyosójának boltozatain, a négy méter magas csehsüveg-boltozatban 24 kör alakú festmény, ún. tondó megfestését is tervbe vette Péterffy Gedeon pápai káplán, a szeminárium vicerektora.³⁶ Négy művész hat-hat freskó elkészítését vállalta, amelyek egy-egy központi gondolatot,

³⁶ Boér Miklós írja 1947 júniusában: „Készül a kis quadrum művészi kiképzése, a kerengő boltívein elhelyezett tondóknak 24 művészi freskóval való kiegészítése...”. Kopp 1948, 21.

³⁷ Istókovits (Istókovics/Istokovits) Kálmán 1898. szeptember 2-án Siklón született. 1916-tól kezdett el festeni. 1921–1927 között a Képzőművészeti Főiskola hallgatója volt, s már 1922-ben kiállításon mutatta be műveit. Sokat járt külföldön, tanult és alkotott Bécsben, Milánóban, 1928-ban Ferenc József-ösztöndíjjal Párizsban, majd 1929–30-ban a római Collegium Hungaricum ösztöndíjasaként az Örök Városban. Tájképek és történelmi kompozíciók mellett már a 20-as években festett bibliai témákat. 1938-ban az Eukarisztikus Világkongresszus alkalmából a Múcsarnokban rendezett Szent István-kiállításon nyolc darab Szent István életét ábrázoló képét mu-

múltját figyelembe véve – a pálosok történetét festette meg. Minderről a korabeli *Új Ember* folyóirat így ír: „A Pálos-sorozatot Istekovits [!] Kálmán: a maga művészeti alkatának legbensőbb vonásaiból fakadó energiával alkalmazkodva a barokk környezet igényeihez mozgalmas, szinte viharzó



Istókovits Kálmán tondóvázlata (SVI, l. sz. 2808., a múzeum felvétele)

barokkossággal, egyben úttörő modernséggel, a részleteket összefogó egyszerűbb színekkel és körvonalakkal” festette meg.³⁸ Így a barokk környezetben, a folyosó északi szakaszán külön-külön ábrázolta Remete Szent Pál és Szent Antal találkozását a

tatott be. 1990-ben Budapesten hunyt el. Szabó Ákos András: *Magyar festők és grafikusok életrajzi lexikona*, A–K, Nyíregyháza 2002, 493; Bellák Gábor: *Egy régi festő modern köntösben*, In: Istókovits Kálmán. 1898–1900, szerk. Rieder Gábor, Bp. 2015. A művész Pesten, a szeminárium közelében élt, egykori lakhelyét ma egy 1998-ban állított emléktábla jelzi a Reáltanoda utca és a Szép utca kereszteződésénél.

³⁸ *Egyházművészetünk diadala*. *Új Ember*, 4. (1948) 11. (1948. március 14.) 10. Az *Új Ember* egy újabb, pozitív hangvételű cikkben szintén beszámol a freskókról: *A szépség szolgálatában*. *Új Ember*, 4. (1948) 20. (1948. május 16.) 6. A szemináriumi szózhagyomány úgy tartja, hogy a művészek fizetsége a környező falvak hívei által felajánlott természetbeni adományok nagysága miatt élelmiszerral (is) történt. Török József: *A tizenkettedik század magyar egyháztörténete*, Bp. 2002, 232; Török József: *A tizenharmadik század magyar egyháztörténete*, Bp. 2003, 232. Ezúton köszönöm Msgr. Török Józsefnek, hogy felhívta a figyelmemet eme értékes adatokra.

pusztában, a pálos rend Boldog Özséb által történő megalapítását, Nagy Lajos királyt, amint egy kivirágzott fa jelzi neki, hol építse fel a márianosztrai kolostort, azt, hogy Báthori László pálos szerzetes a hűvösvölgyi remetebanokban magyarrá fordítja a Szentírást, továbbá azt, hogy a török mecset helyén a pálosok felépítik a mai Egyetemi templomot, végül pedig Fráter György meggyilkolását.³⁹

Istókovits közel két méter átmérőjű alkotása jól illeszkedik a Fráter meggyilkolásáról szóló ábrázolások sorába, ám érdekes módon nem a gyilkosság előtti, hanem az azt követő pillanatot örökítette meg. A kör alakú festmény középpontjában a fehér pálos habitusban lévő barát, kezében egy pennát tartva, holtan fekszik egy vastag könyvön, miközben az életét kioltó zsoldosok már kifelé tartanak a szobából. Istókovits sokkal inkább a téma művészi megfogalmazására, valamint az esemény tragikumának bemutatására törekedett, mintsem a források által felvázolható történetek szigorú ábrázolására. Ezt jól példázza a kép bal oldalán feltűnő két nőalak, akiknek az ottlétéről hallgatnak a források. Érdekes, hogy Istókovits a kép jobb oldalán a könyvek fölé egyházi vonatkozású tárgyak helyett fegyvereket: szablyát, buzogányt, nyílvesszőket egy tegezben és kardot helyez el a szobába, amely vagy a háborús helyzetre, vagy pedig arra utal, hogy a barát ifjúkorában udvari vitézként szolgált Corvin János, Tescheni Hedvig és Szapolyai János udvarában.⁴⁰ Mindezek előtt

³⁹ A korszak magyar katolicizmusában Fráter György pozitív személyiségként jelent meg. Mindezt jól mutatja, hogy a Katolikus Diákszövetség – amely minden évben kiállítást szervezett „egy magyar katolikus nagyság emlékének” 1937-ben – Pázmány Péter után – Fráter Györgynek állított emléket az Iparcsarnokban, melyet a pápai magyar nuncius, Angelo Rotta nyitott meg egy latinul elmondott beszéddel. *Az Est*, 28. (1937) 60. (1937. március 14.) 7; *Pesti Napló*, 88. (1937) 60. (1937. március 14.) 20.

⁴⁰ Barta 1988, 10; Oborni 2017, 36–39.



Istókovits Kálmán festménye (SVI, 1. sz. 2353., a múzeum felvétele)

egy oldalra dőlt gyertyatartó áll, rajta egy ráakasztott lámpással, amely a gyertyával egyetemben nem világít, sejtetve ezzel tulajdonosuk halálát. A kép közepén további két zsoldos látható, akik közül az egyik mintha egy fehér leplet rántana le a mennyezetről, ugyanakkor a két alak szándéka kétséges. A kép jobb alsó oldalán az alkotó – hasonlóan a többi művéhez – magát is megjelölte az „ISTOKOVITS K 1947” felirattal.

Istókovits Kálmán hagyatékát jelenleg a siklői vármúzeumban őrzik. E több ezer képet tartalmazó gyűjteményben további, a szemináriumban lévő festményénél jóval kevésbé ismert Fráter György-ábrázolásokat találhatunk. Ezek között két tondóvázlat is felfedezhető. Az első egy farostlemezre festett, *Martinuzzi György halála (tondóvázlat)* című olajkép, amely a leltár szerint



Istókovits Kálmán festménye (SVI, 1. sz. 3991., Balázs Csaba felvétele)

az 1930–40-es évekből származik.⁴¹ Eme ábrázoláson a gyilkosság pillanata látható. Egy lépcsősor tetején a fehér pálos ruhában lévő, tonzúrás barátot egy talpig páncélt viselő zsoldos törével szúrja hátba, miközben Fráter kezéből éppen kihull egy vaskos könyv. Érdekes módon e képen is feltűnik a szemináriumi festmény két fontos részlete: a bal oldalon található nagy lepel, valamint a jobb oldalon elhelyezett fegyverek.

E mű mellett még egy papíralapra festett olaj tondóvázlatot is találunk, amely a *Martinuzzi György halála (tondóvázlat)* címet viseli, és az 1947-es évszámmal van ellátva.⁴² E kisméretű képen szerzetesi csuhájával az arcát eltakaró barát a székét, valamint

⁴¹ Az ábrázolás 50×50 cm nagyságú. Siklói Vármúzeum, SVI, 1. sz. 220. Ezúton köszönöm Balázs Csabának és Rébert Andrásnak a siklói gyűjtemény kutatása során nyújtott segítségüket.

⁴² A kép 21×21 cm-es. Siklói Vármúzeum, SVI, 1. sz. 2808.

az asztalon lévő keresztet és könyvet feldöntve a sarokba hátrál, miközben a szobába berontó vértezett zsoldos egy alabárdal szíven döfi. Valószínűnek tartom, hogy e két kép a szemináriumi munka során keletkezett, s éppen ezért az elsőként bemutatott tondóvázlat dátumát is 1947-re lehet datálni. Bár e vázlatok nem kerültek végül kidolgozásra, azonban az ötletet nem vetette el örökre a művész.

A siklósi vármúzeum gyűjteményében található egy olajfestmény, amely a leltár szerint az 1930–40-es évekből származik.⁴³ E kép alapkonceptiójában az utóbbi tondóvázlatot tükrözi vissza: egy spanyol vértezettben lévő zsoldos alabárdal döfi le a sarokba



Istókovits Kálmán 1951-es festménye (SVI, 1. sz. 32., a szerző felvétele)

⁴³ A festmény 63×44 cm-es nagyságú. Siklósi Vármúzeum, SVI, 1. sz. 2353.

hátráló barátot. A különbség a kép jobb kimunkáltsága mellett pusztán annyi, hogy a Frátert megtámadó zsoldos mögött egy újabb, huszárpajzsos felszerelt katona is feltűnik, valamint itt a szék helyett felborított könyvek hevernek a földön.

Istókovitsot valószínűleg nagyon foglalkoztatta a téma, ugyanis az eddigi képek alapján festett két további is. Az egyik *Martinuzzi György kivégzése* című festmény az 1940-es években keletkezett, s jelenleg a siklói polgármesteri hivatal nagy tanácstermében található.⁴⁴ A munka a legutóbb ismertett Istókovits-mű részletesebb kidolgozása, annyi különbséggel, hogy itt a kép közepén az éppen felboruló széket láthatjuk. Sötétebb tónusokkal szinte ugyanezt a kompozíciót festette meg 1951-ben a *Martinuzzi György halála* című, mára igen rossz állapotba került vászon olajfestményen is.⁴⁵ Két nagy eltérés mégis található: egyrészt Fráter sokkal inkább egy katona rettegő arcvonásait hordozza, mintsem egy szerzetesét, mellvértben, sisakban, karddal a kezében áll, valamint a jobb kezéből egy nyílvevő áll ki. A kép közepén, a háttérben pedig a szoba egysíkú ábrázolása helyett apokaliptikus csatajelenet bontakozik ki, ahol a tűzvész mardosó lángcsóvái és ledőlt oszlopok között folyik a harc az oszmán katonákkal.⁴⁶

Véleményem szerint a 2353-as leltári számú képet a 2808-as számú tondóvázlat ihlethette, s csupán vázlat lehetett a később keletkezett két másik festményhez. Mivel az utolsó ismertett ábrázolás 1951-ből származik, feltételezhetjük, hogy 1947 és 1951

⁴⁴ Az alkotás egy 200×252 cm-es vászonra festett olajfestmény. A képen a dátum utolsó száma nem látszik. Siklói Vármúzeum, SVI, 1. sz. 3991.

⁴⁵ Siklói Vármúzeum, SVI, 1. sz. 32. A 181 x 150 cm-es képet a festő saját, a mű jobb alsó sarkába rejtett feljegyzése alapján lehet datálni.

⁴⁶ Egy érdekességre érdemes még felhívni a figyelmet. Fráter bal keze egy kinyitott könyvön nyugszik, amelynek a lapján a 45-ös szám látszik. Jelenleg nem tudom a szám megfejtését, talán a 45-ös zsoltárra vonatkozik.



*A częstochowai kolostor előcsarnokában található festmény
(Pátkai Ádám Sándor felvétele)*

között keletkezhetett e vázlat, s ezt követően, 1947 és 1949 között alkothatta meg Istókovits a városházán lévő képet.

Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a tragikus esemény éveken át sokat foglalkoztatta Istókovits Kálmánt, aki háromféle elképzelést is kidolgozott a szemináriumi tondó elkészítéséhez. Két vázlaton, valamint az ezt követően megalkotott három munkáján is a gyilkosság pillanata látható, tehát ez a koncepció állhatott hozzá a legközelebb. Felmerül a kérdés, hogy végül miért nem ez a megoldás került a szemináriumba. Pontos választ nem tudok adni, de talán feltételezhető, hogy végül maga a művész vagy Péterffy Gedeon vicerektor túl erőszakosnak találta az elképzelést egy papokat képző intézet folyosójára, ezért inkább a gyilkosság utáni pillanatok kerültek a falra, a halált hozó fegyverek ábrázolása nélkül.

Összegzés

Mindezek fényében elmondható, hogy témájuk szerint a Fráter-ábrázolások négy nagy típusát különböztethetjük meg. Először a bíborost portrészzerűen ábrázoló alkotásokat, másodsor Frátert valamilyen tevékenység közben (követ fogadása, a Szent Korona átadása, levélírás stb.) bemutatott műveket, harmadszor Fráter-apoteózisokat, végül pedig a barát halálával kapcsolatos festményeket, metszeteket.

Istókovits Kálmán, az utóbbi témát választva, eddigi ismereteink szerint legalább hat képen is megfestette a gyilkosságot. Közülük egy, az 1947-ben a budapesti Központi Papnevelő Intézet földszinti folyosójának északi részén, egy tondóba alkotott festménye lett részben ismert, amely a gyilkosság utáni pillanatokot eleveníti meg. További öt képe magát az eseményt ábrázolja, ahol egyiken egy tör, másik négyen pedig – az összes eddigi ábrázolással ellentétben – egy alabárd végez a baráttal.

Amint fentebb említettem, a tragikus esemény kapcsán általában csak egy-két képet, leginkább id. Matthäus Merian rézmetszetét szokták felhasználni, azonban mint láthattuk, jóval több ábrázolás is keletkezett a témában. Ezekben belül különös figyelmet érdemel Istókovits Kálmán munkássága, akinek képei művészi értékükhöz képest kevésbé vagy egyáltalán nem ismeretek, ám remélhetőleg a Fráter-ikonográfia e fontos darabjai a jövőben nagyobb figyelmet kapnak.

SZALAY MÁTYÁS

Szépségélmény – Szépségtapasztalat

Adalékok Dietrich von Hildebrand Esztétikájának bírálatához

Bevezetés

„(...) mindaz, ami felkelti bennünk a szépnek tiszta és hiteles érzését, az valóságosan az Isten jelenléte. Van az Isten megtestesülésének egy olyan speciális formája a világban, amelynek jele a szépség. A szép a tapasztalati próbája annak, hogy a megtestesülés lehetséges. Ezért minden művészet legelső sorban, lényege szerint vallás.” (Simone Weil)

Dietrich von Hildebrand *Esztétika* című kétkötetes műve a realista fenomenológiai filozófia történetének egyik fontos mérföldköve. Ez a Husserl első korszakához kötődő mozgalom a „Vissza a magukhoz a dolgokhoz!” maximát¹ igyekezett érvényesíteni a gondolkodás minden területén, kiutat kínálva ezzel a zsákutcába jutó neokantianizmus számára.² Von Hildebrandot

¹ Ld. Seifert, J. *Back to ,things in themselves’: A phenomenological foundation for classical realism*. Routledge, 2013; magyarul: Seifert, J., *Vissza a magánvaló dolgokhoz*, ford. Szalay Mátyás, Kairosz Kiadó, Budapest, 2013.

² Ld. Seifert, J., & Gueye, C. M. (eds.), *Anthologie der realistischen Phänomenologie* (Vol. 1). Walter de Gruyter; Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement*. Vol. I–II. The Hague, 1965, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica 5–6), 2009; Gadamer, H.-G., „Die Phänomenologische Bewegung” in: *Neure Philosophie I*. Tübingen, 1987 [1963], J. C. B. Mohr

különösen a modern, posztindusztriális kultúra relativizmusa és általános ízléstelensége ösztönözte arra, hogy az erkölcsfilozófia után³ az esztétika területén is bizonyítsa: lehetséges az objektív értéktapasztalat, vagyis ténylegesen megismerhetjük a magánvaló dolgok (Ding an sich) szépségét is.

A firenzei *Convento San Francesco di Paola*⁴ csodás épületében nevelkedő Von Hildebrand kivételes esztétikai nevelést kapott neves szobrászművész apjától, Adolf von Hildebrandtól. Nem csoda, ha a klasszikus kultúrájú szerző elborzadt a véres huszadik század teremtette kulturális és természeti környezet-től.⁵ Von Hildebrand gondolatmenetét mindenekelőtt azon aggodalom ihlette, hogy a világégés után a szépség átadja helyét a praktikumnak, az áramvonalas, ipari hasznosságnak, és kimerül a felszínes dizájnban;⁶ ami pedig megmaradt belőle, azt egy le-tűnt kor értékes, de korántsem mértékadó teljesítményeként be-kebelezi az üzleti világ.

(Paul Siebeck). (Gesammelte Werke, Bd. 3) 105–146. [*A fenomenológiai mozgalom*. Ford. Bonyhai Gábor. In Athenaeum. 1993/1. 46–90.]

³ Ld. Von Hildebrand, D., *Christliche Ethik*. Patmos, 1959

⁴ Ld. http://www.wikiwand.com/fr/Couvent_Saint-Fran%C3%A7ois-de-Paule (2017. 07. 14.)

⁵ A „Die Schönheit als zentrale Glücksquelle für den Menschen” című bevezető fejezetben (17–19. o.) von Hildebrand különösen azt emeli ki, hogy ugyan már hozzászoktunk, hogy ne költőien tekintsünk a világra s gépe-sítsük az életet, ahogyan a szépség száműzéséhez is, s ahhoz, hogy egy or-ganikus, valóban emberi élet báját porrá zúzzuk, azért ez nem jelentheti, hogy megfosztják a lelket egyik legnagyobb örömforrásától, ami a szépség. A szerző szerint azonban ez az öröm csak akkor lesz újra osztályrészünk, ha a szépséget önmagában és önmagáért szeretjük.

⁶ Ld. erről Han, Byung-Chul, *Die Errettung des Schönen*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2015; Han, Byung-Chul. *Transparenzgesellschaft*. Matthes & Seitz, Berlin, 2012.

Roger Scruton brit konzervatív filozófus joggal jegyzi meg⁷ e folyamat kapcsán, hogy a szépség kulturális visszaszorulása nem fejlettebb, hanem ellenkezőleg: embertelen világot eredményez. Az emberség megőrzése érdekében fel kell ismernünk: a szépséget nem lehet meghaladni,⁸ csak részesülhetünk belőle. A szépség jelenti ugyanis azt a közvetlen transzcendenciatapasztalatot,

⁷ Ld. Roger Scruton „Why beauty matters?” című dokumentumfilmje a BBC-n. Hasonlóan izgalmas korunk rossz zenei ízléséről tartott eszmevitatása, ahol a *common sense* angol hagyományának egyszerű igazságaival védelmezi a klasszikus zenei nevelést a kétes értékű popzene mindenütt jelen lévő pusztítóan egysíkú és felszínes esztétikájával szemben.

⁸ David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth* (Eerdmans, Michigan, 2004) című könyvében találóan összefoglalja a szépség különféle meghaladási kísérleteit. Ld. *The Veil of the Sublime* (43–93. o.), vagyis *A fény fátyla* című fejezetet, amelynek bevezetőjében így határozza meg a posztmodern esztétikák közös elemét: „(...) the attempt of Western thought, in a time of utter disenchantment with all the beguiling promises of faith and reason alike, to unite the antimetaphysical moments in the thoughts of Kant, Nietzsche, and Heidegger in a single philosophical grammar or habit, going beyond them, while still (for the most part) resisting despair, cruelty or *destructive nihilism*.” – A szépség meghaladására irányuló kísérletek szerint ugyanis a hagyomány kínálta szépség-fogalom szükségképpen s elkerülhetetlenül erőszakot rejt magába. A posztmodern esztétika legfőbb feladata ennek kiküszöbölése. Majd így folytatja: „And yet another definition closely if not obviously allied to this, would be: narratives of the sublime. (...) the discourses we tend to recognize as critically postmodern (...) all come sooner or later to depend upon one or another account of the »unrepresentable«, the indomitably singular and eventual, the impenetrable and immemorial; and in each case it is »reality«, which precedes and exceeds the fragile frozen present of representation, that is accorded and unquestioned critical weight: the unrepresentable, the sublime, is somehow »true« while representation (either eidetic or conceptual) must dissemble this prior and alien truth to achieve its quite necessary, but ultimately illusory stability.” (44. o.) A posztmodern esztétikaelméletek sajátossága tehát az, hogy a szépség paradoxonját, vagyis azt, hogy a szépség egyszerre alászállás és felmagasztosulás, egyedi és univerzális, esetleges és szükségszerű, végtelenül emberi és végtelenül isteni, éles és erőszakot implikáló ellentétét fokozza le, amelyben

amely formálja és részben beteljesíti az ember természetes vágyát, hogy meghaladja önmagát. Azok az emberi közösségek, amelyek képtelenné válnak a szép csodálatára, vagy mert hasznossággá silányították, vagy mert ellentétébe fordították (culture of death),⁹ tájékozódási pontok nélkül maradván meggyengülnek és elemeikre bomlanak, olyan kiszolgáltatott individuumokra, akik ízlés és kritérium nélkül nem elhivatott művészként élik az életüket, s ezért a *szép életnek* még a reménye is elvész számukra.¹⁰

Innen adódik a kortárs keresztény filozófia minden közösség számára releváns kulturális feladata, melyhez néhány releváns ponton von Hildebrand eredményesen hozzájárulhat:

1. Egyfelől fel kell mutatnia a klasszikus szépségideálból mindazt, ami fenomenológiailag, vagyis maga a szépség lényegét elemezve megmenthető.

2. Másfelől újra és újra fel kell tárnia, mire hív meg bennünket a Krisztus-esemény hasonlíthatatlan újdonságában feltáruló szépség.

e két pólus menthetlenül kettészakad, és a fenséges úgy válik meghatározóvá, hogy teljesen kívül kerül a megtapasztalható körén.

⁹ II. János Pál pápa 1993-ban használta először ezt a kifejezést az AEÁ-ban rendezett Ifjúsági Világnapon, amikor e szavakkal elítélte az eutanáziát és az abortuszt. Az 1995-ben kiadott *Evangelium vitae* kezdetű enciklikában ezt olvashatjuk: „A mai társadalmi környezetben, melyet az »élet kultúrája« és a »halál kultúrája« közötti drámai harc jellemez, ki kell érlelni egy erős kritikai érzéket, mely fölismeri az igaz értékeket és a hiteles igényeket. (...) Azzal kell kezdenünk, hogy a keresztény közösségeken belül megújítjuk az élet kultúráját.” (Nr. 95), in: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78> (2017. 02. 07.)

¹⁰ II. János Pál, Levél a művészekhez: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=68> (2017. 09. 12)

A szépség minden filozófiai értelmezése egy teológiai *hermeneutikán belül lehetséges*.¹¹ Vállalkozásunk sikere ezért attól függ, hogy helyes értelmezési horizont előtt vállalkozunk-e a szépség megragadására, mely egyszermind mindig történeti kérdés is. A döntő kérdés az, hogyan értelmezzük a szépség befogadásának nyugati történetében a kereszténység szerepét. Megfellebbezhetetlen kulturális tény ugyanis, hogy a Krisztus-esemény döntő módon alakította át a szépség klasszikus fogalmát; a valódi kihívást az jelenti, hogyan ragadjuk meg az újdonságot kontinuitás és diszkontinuitás viszonyát illetően.

Nézetem szerint a Krisztus-esemény sajátos természetéből következik, hogy csak radikális újdonsága felől érthetjük meg a kontinuitásból fakadó kívánalmakat. Krisztus olyan új kezdet, mely levezethetetlen a teremtéstől a születéséig tartó folyamatokból, s ugyanakkor egészen új módon világítja meg azok mély értelmét. Másként szólva Isten megtestesülése Krisztusban még az eredendő bűnnek sem „következménye”, hanem olyan, az isteni szabad akaratból fakadó, abszolút új kezdet, amely hasonlíthatatlan módon nyilvánítja meg a semmiből teremtésnek a túláradó szeretetben gyökerező radikális szabadságát. Éppen ezért a múlt és jelen, Ó- és Újszövetség közötti diszkontinuitásból, vagyis Krisztus radikális újdonságából érthető meg bármiféle történelmi kontinuitás mibenléte, amelyet Isten változatlan sze-

¹¹ A szépség tisztán filozófiai megközelítéséről rendszerint kiderül, hogy már eldöntött tényként kezeli, milyen viszonyban áll a szépség Istennel, és vajon egy megváltott, egy megváltatlan vagy egy, a megváltást lehetőségként sem tartalmazó világban bukkan-e fel. A szépségről való filozófiai reflexió értelme az, hogy ezeket a filozófiai mélyebb, vallási kérdéseket egy bizonyos összefüggésben belül élesebben felvessék, és megválaszolásukhoz határozottabb kontúrral rajzolják meg az utat. A keresztény teológiai és filozófiai diskurzuson belül az utolsó ilyen korszakváltást jelentő mű Hans Urs von Balthasar nevéhez fűződik. Ld. Hans Urs von Balthasar, *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*. I–III., Sík Sándor Kiadó, 2005.

retete szavatol. – A szépség felbukkanása mindenkor e különös „új kezdet” lenyomata, visszatükröződése, felelevenítése.

Kontinuitás és diszkontinuitás így értelmezett viszonya rányomja a bélyegét a bölcseleti módszertanra. Ennyiben figyelemre méltó, hogy von Hildebrand célkitűzése mégis e kettős feladat első felére összpontosít, vagyis inkább a klasszikus szépségszermény megmentésére, mintsem a szépség radikális átalakulásának megértésére irányul.¹²

Nem annyira ellenvetésként, mint inkább általános irányelvként fontos szem előtt tartanunk: a szépségfogalom semmiféle „restaurációs kísérlete” nem hagyhatja figyelmen kívül, hogy a Krisztus-esemény hatására, amely egy lassan kifejlő új kozmovízió kezdete, a teremtés egészét jellemző szépség immár nem egyszerűen ellentéte a diszharmóniának, bűnnek, formátlanságnak, a puszta anyagnak, hanem mintegy minden realitáson áttűnő és mindenben megmutatkozó olyan teljes és személyes valóság, amely a végességet és bünt legyőző szeretetaktusban valósul meg.¹³ Jézus Krisztus, Isten fiának halála és feltámadása

¹² Ennek része, hogy fellép a relativizmus minden formájával szemben azáltal, hogy kiemeli a szépség mint önmagában való jelentőség sajátos objektivitását: „Die Schönheit hat eine fundamentale Bedeutung für den Menschen. Die ist zwar nicht der Gesichtspunkt, unter dem wir sie primär betrachten sollen. Vor allem ist sie ein Abglanz Gottes, ein Abglanz seiner unendlichen Schönheit, ein echter Wert, etwas an sich Bedeutsames, das Gott preist. Darum ist die Frage, was sie für das menschliche Leben leistet, sekundärer Natur. Trotzdem ist diese Frage hochbedeutsam. Es ist von größter Wichtigkeit, zu begreifen, welches zentrale objektive Gut die Existenz schöner Dinge für den Menschen darstellt. Vom Standpunkt der Ökologie des Geistes ist es dringend notwendig, daß wir verstehen, welche furchtbare Verarmung Schädigung, ja Untergrabung der menschlichen Existenz in der Entpoetisierung des Lebens, in der Zerstörung der Schönheit der Natur und vor allem der der Architektur liegt.” (id. mű. 16. o.)

¹³ A szépség megjelenése nem egyszerűen a kozmosz tökéletességének tükröződése, hanem olyan drámai esemény, melyben a létezés Alfája és

olyan mértékben újradefiniálja az ókori szépségeszményt, hogy e lassan kibomló végtelen mély igazság kétezer év elteltével is frissnek hat és sok újdonságot tartogat számunkra, amelyek teológiai-filozófiai kifejtése embervoltunk lényegét érintő kihívás.¹⁴

Ómegája mint szeretetteljes megszólítás (appel d'amour) nyilvánul meg. Ld. De Lubac, Henri, et al., *Méditation sur l'Église*. Vol. 27. Aubier, 1953.

¹⁴ Roppant figyelemreméltó, hogy Dietrich von Hildebrand, aki több könyvében harcosan kiállt a keresztény hitigazságok mellett, mi több, aki etikáját keresztény etikának szánta, és esztétikájában is többször hivatkozik Istenre, gyökeresen félreérti a szépség vallási és vallásfilozófiai jelentőségét. A szépségről egyfelől elismeri ugyan, hogy Isten tekintete elé hív bennünket, amikor azt írja: „Sie [die Schönheit] lädt uns zur Transzendenz ein, sie führt uns *in conspectum Dei* (vor Gottes Angesicht).” Az, aki számos, a metafizika, istentan, ismeretelmélet, etika területén élesen bírálta Kantot, nem veszi észre, hogy a kanti esztétika az egész kanti filozófiarendszer összetartó ereje, amelynek egyik legfontosabb kulcsfogalma a „fenséges”. Roppant meglepő az a következtetés, ahogyan a mondatot folytatja: „Gewiß das letzere gilt vor allem für die hohe sublimen Schönheit, die Kant als Erhabene dem Schönen übersiedelt. Doch selbst in dem Leiblichen, Anmutigen, sogar in den bescheideneren schönen Dingen ist ein Hauch des Reinen und Edlen zu finden, der uns zwar vielleicht nicht *in conspectu Dei* führt, aber mit Dankbarkeit gegen Gott erfüllt, uns von dem egoistischen Interessen befreit und unsere Herzen löst, uns aus dem Krampf wilder Leidenschaften, sei es auch für kurze Zeit, herausholt” (20. o.). Von Hildebrand szerint tehát a szépség azáltal visz bennünket közelebb Istenhez, hogy etikailag hat ránk, és segítségével ideig-óráig levetkőzzük a testi szenvedélyeket. Ez a szépségeszmény közelebb van a gnosztikus gondolatokhoz, mint egy megtestesült Isten szeretetéhez, aki velünk élt, evett és ivott. Von Hildebrand félig még görög szépségeszménye aligha képes megbirkózni a keresztény szépség, a glória paradoxonokkal teli kihívásával. A keresztény szépség teljessége ugyanis nem pusztán a fenséges, tiszta és nemes, hacsak mindez nem Krisztus keresztjére és az önátadó szeretetre vonatkozik. A kereszt botránja azonban ettől még nagyon is reális, a szenvedésben fogant szeretet. A keresztény esztétika tulajdonképpen feladata éppen e kettősség megtartásában és igazságának kimutatásában rejlik. Ha az egyik pólus eltűnik, vagyis ha a szépség tetetlen, absztrakt értékévé vagy pusztán banális harmóniává válik, akkor valóban nem olyasmi, ami előtt letérdelhetnénk. („Bei der Schönheit bedarf es

A klasszikus és keresztény szépségtapasztalatnak egyik kétértelmű közös pontja a szépség bizonyos *objektivitása*. Von Hildebrand erre alapozva egy erősebb és vitathatóbb állítást fogalmaz meg, sikra szállva amellet, hogy az *egyetemes ész* számára a szépség objektív értéként fenomenológiai módon megragadható.¹⁵ A német gondolkodó abból indul ki, hogy nemcsak létezik, hanem az intuíció, vagyis tiszta belátás formájában az értelem számára evidens módon hozzáférhető is a szépségnek egy minden kultúrát és vallási összefüggést meghaladó változatlan lényegszerkezete, így-lét-formája (Sosein), amely minden hiteles szépségtapasztalatban felszínre tör. Von Hildebrand olvasatában a fenomenológust engesztelhetetlen hűsége az adotthoz (das Gegebene) minden lehetséges eszmetörténeti összefüggés fölé emeli;¹⁶ szerzőnk ezzel olyan objektív ítélkezés lehetővé tévő nézőpontot tulajdonít az emberi értelemnek, amelyből nézve az egymással versenyző hagyományok aszerint bírálhatóak el, hogy mennyiben ragadták meg a szépségnek a fenomenológiai pillantás előtt megmutakozó lényegi vonásait.

Von Hildebrand kísérlete pengeélen táncol (igazi „Gratwanderung”). Anélkül ugyanis, hogy a szépséget vallási kategóriaként értelmezve lemondana egy szigorú filozófiai elemzés lehetőségéről, a keresztény tradíció felől bírálja a szépség modern, mindegyelőtti relativista félreértelmezését. És ha mindez nem volna

zwar dicht der knienden, wohl aber der ehrfrüchtig geöffneten und demütig lauschenden Haltung.”, 15. o.)

¹⁵ Von Hildebrand, Dietrich, *Gesammelte Werke: Ästhetik*. Vol. 5. Josef Habel, 1977. 1. fejezet, 25–81. o.

¹⁶ Joggal bírálja John R. White Josef Seifert professzort „Seifert’s Theory of A Priori Knowledge on What – and How – We Learn from Bonaventure’s Illumination Theory”, in: Carlos A. Casanova (ed.), *El amor a la verdad toda verdad y en todas las cosas, Ensayos en honor a Josef Seifert*, Santiago de Chile, 2009, 113–157. o.

elég paradox, mindebben hallgatólagosan a felvilágosodás ész-felfogására támaszkodik.¹⁷

Ma, amikor a szépség fogalma még inkább átalakult¹⁸ és a klasszikus kozmovízióra alapozott ideál (a hüломorfikus egy-

¹⁷ Megítélesem szerint a filozófiai vizsgálódás primátusa von Hildebrandnál együtt jár egy teológiai tévedés filozófiai következményeivel. Amikor nem képes kellő világossággal értékelni, mit jelent Krisztus felülmúlhatatlan újdonsága esztétikai szempontból, akármennyire hangsúlyozza is utólag, tehát egy filozófiai szépség fogalom legitimációjánál, hogy végső soron Isten a legfőbb szépség, ez nem más, mint a görög kozmovízió esztétikai vetületének kiterjesztése a keresztény fogalmakra. Másként szólva, von Hildebrand szerint döccenőmentes az átmenet a görög szépségeszménytől a keresztény szépségeszményre, ez utóbbi csak kiegészíti és beteljesíti az előbbit, de nem kérdőjelezi meg drámai módon. De vajon nem botránys igazság-e a keresztben haldokló megtestesült Logosz vízióját szépnek nevezni? Mit ér az olyan szépségeszmény és filozófiai szépségfogalom, amely nem erre a mindent felülíró, mindent megújító szépségtapasztalatra összpontosít, s helyett egy absztrakt és univerzális értéktapasztalatot vizionál? Vö. Von Balthasar, Hans Urs, *Theodramatik*. Vol. 1. Johannes-Verlag. [Auslfg.: Benziger, Einsiedeln.], 1973.

¹⁸ Hiba lenne ezt az átalakulást kizárólag negatív színben feltüntetni. A szellemi és kulturális folyamatok sosem csak egy hanyatló világ képét mutatják, noha a hanyatlás jelei általában minden világi folyamatban félreismerhetetlenül feltűnnek. A remény perspektívájából tekintve azonban – és ez az egyetlen, a mélyebb megértést lehetővé tévő horizont – minden szellemi és kulturális folyamat olyan összetett jelenség, amelyet ez a keresztre feszítés eseménye óta világosan megmutatózó kettősség jellemez: a drámai eseménysor mögött felsejlik a megmenekülés lehetősége. Hasonlóképpen, a szépség ókori személytelen és kozmo-, illetve természetcentrikus ideájának eltűnésével, az új tudomány és kozmológia keretei között formálódó esztétikai elképzelésekben egyre világosabban kirajzolódnak a szépség személyi vetületei. A relativizmus, amelyet von Hildebrand olyan vehemensen kritizál, valójában e tendenciák egyik vadhajtása: a szépség is, mint minden érték, elszakad a kozmológiai megalapozástól és személyes megalapozottságra tesz szert. Egyre inkább kidomborodik az, hogy a szépség személyhez szóló és ezért „viszonylagos” igazság. Kérdés, hogy e viszonylagosságot úgy értelmezzük-e, hogy egy olyan viszonyban ismerhető fel, amely teljességgel személyes, személyre szabott és kizárólagos jegyekkel bír (ez meghagyná maga az érték objektivitását), vagy az érték mivoltát is függővé tesz-

ség)¹⁹ kulturális értelemben mintha végképp érvényét veszítette volna, érdemes von Hildebrand eszmefuttatásának központi

szük a személyes elismerés aktusától. Ez utóbbi álláspont, amely a relativizmus csapdájába esik, ennyiben egy mélyenszántó igazság tragikus félreértelmezése. Amikor a relativizmust támadjuk, nem szabad egyszersmind e személyességre vonatkozó mély belátást is sutba dobni. Csak a személyemet érintő szépségtapasztalat kérlelhetetlenül öntörvényű és imperatív jelenség; ez készlet és inspirál arra, hogy egészen megváltoztassuk életünket.

¹⁹ „A keresztény gondolkodás összeolvasztotta az arisztotelészi metafizikát a bibliai teremtés hagyományával egyrészt, az inkarnáció gondolatával másrészt. Ha a teremtésből indulunk ki, akkor így gondolkozunk: Isten saját képmására alkotta az embert, azaz az Isten-szobrász az agyag-gyurmából a maga képmására alakot teremtett. Amennyiben anyag, az ember nem hasonló Istenhez, de amennyiben forma, annyiban Isten képmása (simul iustus et peccator). Ha az inkarnációból indulunk ki, akkor viszont így gondolkozunk: Isten emberré vált, így amennyiben »tartalom«, annyiban tisztá szellem, azaz Isten, de amennyiben alak, forma vagy kép, annyiban ember, érzéki és érzékelhető. Az egyik koncepcióban az érzéki, az anyag és a forma az eszmei, a másik verzióban a tartalom, a szellemi és a forma az érzéki. A keresztény világ hüломorfizmusa így kétféle, egészen különböző verzióban fog megjelenni. Miután ezt megszoktuk, nem szokott nekünk feltűnni.” Ld. Heller Ágnes, *A hüломorfizmus kétértelmű hagyatéka*, in: *Gond, Az esztétikai tapasztalat és interpretáció* című konferencia (1998. ÁPRILIS 28–29., Debrecen) előadásai, szerk. Angyalosi Gergely, <http://www.c3.hu/~gond/tartalom/18-19/heller.html> (2017. 07. 11.) Bármilyen gondolatébresztő is Heller Ágnes rövid összefoglalása, a hüломorfikus egység keresztény értelmezése ennél sokkal komplexebb. Ennek oka főként az, hogy nem Krisztus és a krisztusi kinyilatkoztatás fényében a teremtés értelmezendő a hüломorfizmus felől, hanem pont fordítva: a hüломorfizmus részigazságát világítja meg a Krisztus-esemény, pontosabban a természetes és természetfölötti komplex egysége Krisztusban. Az anyag és forma eredendő egységére vonatkozó klasszikus sejtést a kereszténység egyfelől megerősíti, mi több: kiáll mindkettő isteni eredete mellett. Ez a sejtés ugyanakkor komplex és olyan drámai tudássá fokozódik, amelynek legteljesebb és fényesebb esztétikai megnyilvánulása a keresztthalál. Paradox módon, de korántsem értelmetlenül, hanem éppen minden emberi értelmet meghaladó módon az egység éppen a torzóban, a megkínzott szörnyűséges és szinte embertelen halál borzalmában nyilvánul meg istenemberi szépségként.

gondolatát aszerint vizsgálni, hogy mennyiben képes hozzásegíteni bennünket a szépségélményben adódó tartalom elsajátításához. A vizsgálódás és bírálat e sajátos szempontja magyarázatot igényel. A következő gondolatsor a szépség mint élmény fogalmától igyekszik bejárni azt a tapasztalatig vezető utat, amely kívül esik von Hildebrand értékes gondolatmenetén.²⁰

A szépségélményben adódó tartalom tapasztalati elsajátítása

Von Hildebrand teljesítményének megítéléséhez olyan szempontot kell választanunk, amely úgy tágítja a reflexiós munka horizontját, hogy belsővé téve a jelenség mélyebb elemzését is előmozdítja. Amikor von Hildebrand értéktapasztalatként (Wert-Erfahrung) közelít a szépséghez, egy fontos alapigazságot támaszt alá fenomenológiai érvekkel; érdemes azonban ezeket kiegészíteni annak elemzésével, milyen tágabb folyamatba illeszkedik e döntő jelentőségű momentum. Az alábbiakban különösen arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy minden értéktapasztalat elsőként élmény, „Erlebnis”, vagyis olyan tudatfolyamat, amely életként (Leben), életmozzanatként jut tudomásunkra.

²⁰ Tapasztalat és élmény fogalmáról ld. Balázs, Mezei, „Fenomén és relevancia”, in: Magyar Filozófiai Szemle 1. (1998); Tengelyi, László, *Vom Erlebnis zur Erfahrung Phänomenologie im Umbruch*. na, 2004; Carr, David, *Experience and history: Phenomenological perspectives on the historical world*. Oxford University Press, 2014; Henry, Michel and Rolf Kühn, *Radikale Lebensphänomenologie: ausgewählte Studien zur Phänomenologie: aus dem Französischen übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Rolf Kühn*. Verlag Karl Alber Freiburg, 1992. Saját megkülönböztetésem háttérét bővebben kifejtettem itt: Mátyás, Szalay, „From experience to gift. Reflections on life as disclosed to consciousness Part 1.” *Logos i Ethos* 1 (41) (2016) és Szalay, Mátyás, „From experience to gift. Reflections on life as disclosed to consciousness. Part 2.” *Logos i Ethos* 2 (42) (2016).

Élmény alatt itt tehát az élet tudatossá válásának folyamatában formálódó olyan pozitív, tematikus egységet értek, amely az én számára annyira releváns, hogy reflexióra és önreflexióra készítse. A szépség mint érték „közvetett közvetlenséggel” adódik számunkra, vagyis az élményfolyam sajátos reflexiós aktusai révén kristályosodik ki előttünk és válik *tapasztalattá* (Erfahrung): noha a közvetlenül adott *mint értéket* mégis reflexiós úton, vagyis közvetve ragadjuk meg. Az *eltolódás*²¹ e mozanata fenomenológiai elemzésre szorul, vagyis annak előzetes vizsgálatát igényli, mi jellemzi az élményt, és hogyan alakul át kifejezetten a szépség értéktapasztalatává (Wert-Erfahrung). Ennek gondos szemügyre vétele hozzásegíthet bennünket ahhoz,

²¹ Von Hildebrand számára nem létezik ilyen „eltolódás”, hiszen a szépség mint „önmagában vett jelentőség” evidens és közvetlen módon adódik a tudat számára. Amit szépségélménynek hív, annak világosan elválasztható és elváló magja egy olyan szépségtapasztalat, ami az értékre irányul. Az élmény, az adódás sajátos módja lényegtelen, egyedül az a lényeges és döntő, ami a szíve közepe, az ugyanis az időn túli ragyogás és fennállás, örök összefüggés. Ez az álláspont azonban egy teológiai és ontológiai dualizmust feltételez, amelynek értelmében maga az élet és annak megmutatkozása az élményben, s egyáltalán mindaz, aminek időbeli egyetlen értelme, hogy feltűnhet benne az időntúli, a lényeges és örök összefüggés. Ezt a gnosztikus elképzelést azonban radikálisan felülírja a megtestesülés misztériuma: Krisztus, az Isten jelenléte a világban megszentelő valóság, és maga a történelem és a múltó élet az isteni történet fényében megtelik értelemmel és szépséggel. Az élet és adódása az élményben nem csak lehetőség, dekoráció, köret, hanem maga az élet szeretetteljes adományának kibomlása. Az, ami számunkra tapasztalatként összesűrűsödik benne, nem egy zárvány, hanem az élet olyan organikus része, amely egyfelől képtelen annak teljes gazdagságát felmutatni, másfelől azonban elmélyíti annak adottságát. Az élet, amelynek tudatába kerülünk, ami tapasztalattá érik bennünk és általunk, több mint önadódás, szabad és életet adó ajándék. A szépség ezen életteli és életet adó élet ajándékának megnyilvánulása, és nem egy örök és absztrakt, önálló és az embertől független „érték”.

hogy megértsük, mit jelent és mire indít bennünket az eredendő és felkínálkozó szépség mint érték elsajátítása.

A szépségélmény redukálhatatlan gazdagsága mint az objektivitás forrása

A szépségnek mint élménynek (Erlebnis)²² a tapasztalatnál (Erfahrung) tágabb fogalma rávilágíthat von Hildebrand vállalkozásának sajátos előfeltevéseire. A szerző gondolatmenete lényeges pontokon kapcsolódik a keresztény hagyományhoz, mindenekelőtt Ágoston, Bonaventúra, Aquinói Tamás realizmusához, ezért különös, hogy a szépséget olyan értéktapasztalatként közelíti meg, amelyben az emberi tudat egy isteni, örök, objektív értékkel kerül kapcsolatba, s a szépség participatív egyesülés a természetfölöttivel. Miközben azonban von Hildebrand nézőpontjából tekintve e találkozás tulajdonképpeni alanya az emberi ész, méghozzá annak univerzális és történelem feletti értelmében, addig a klasszikus szerzők nem győzik hangsúlyozni, hogy a találkozás időbeli eseményében mekkora szerep hárul az érzékekre és a képzeletre.²³

Az időbeliség különös jelentőségét az adja, hogy a szépségélmény alapvető módon kötődik a Logosz megtestesülésének misztériumához; a szép végső soron nem más, mint a megtestesült Logosz mint szeretet mindennél vonzóbb, ragyogó megnyilvánulása. A szépségélmény tehát csak annyiban szól az emberi

²² Az „Erlebnis” fogalmával kapcsolatban ld. Laszlo Tengelyi, *Vom Erlebnis Zur Erfahrung, Phänomenologie im Umbruch*. Ld. továbbá: David Carr, *Experience and History, Phenomenological Perspectives on the History*, Oxford University Press, 2014.

²³ Természetesen ez a képzeletről alkotott fogalmat is átalakítja. Ld. Richard Kearney, *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture*, Routledge, London, 2001.

ész kiváltságáról, amennyiben az a képzelet révén felfoghat valamit az isteni és a szent különös jelenlétéből a világban. A jelenben megmutatkozó szépség mindig egyszerre a teremtés és a megváltás glóriája, jelenléte azonban egy eljövendő (eszkatologikus jövő) felől bomlik ki előttünk. A képzelet, bejárva ezt az utat a különböző idősíkok között (az eszkatologikus jövőtől a múlton át a jelenig), segít annak intellektuális megragadásában, hogy a Krisztusban való teremtés és a krisztusi *újrateremtés* metszéspontján felbukkanó szépség mindig előhírnök: azt hirdeti, hogy a világon túli Isten, odaajándékozva magát az anyagi és időbeli létezésben, mintegy elénk siet, hogy ismét magához ölelhessen, magához emelhesse bennünket.²⁴

Ebből a filozófiainál tágabb, *bölcseleti perspektívából* szemlélve²⁵ felettébb különös, hogy a szépség és az időbeli emberi egzisztencia találkozásában, amelyet von Hildebrand *adequatió*ként,²⁶

²⁴ Ld. Lk 15,11–32; Ld továbbá: Balthasar, Hans Urs von, „Das Ganze im Fragment.” *Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 2* (1990), ld. különösen a bevezetést.

²⁵ Ld. Balázs, Mezei, „Vallásbölcselet”, *I–II. kötet*, Gödöllő: Attraktor kiadó, 2004.

²⁶ Von Hildebrand *adequatio*-fogalma kétféleképpen is bírálható. Egyfelől Heidegger azon úttörő belátását követve, amely az igazság fogalmában igyekszik felfedni a mögötte lévő találkozás és feltárulkozás momentumait. (Ld. Heidegger, Martin, „Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus.” 1954; Heidegger, Martin, „Vom Ursprung des Kunstwerks: Erste Ausarbeitung.” *Heidegger Studies* 5, 1989, 5–22.) Ennek segítségével tisztázhatjuk, hogy az „adequatio”, pontosabban megfelelés a kérdés és felelet egy kettős aszimmetriáját takarja: a szépség mindig többet követel annál, mint amire bármilyen emberi válaszadás képes volna, másfelől azonban minden válasz már eleve megtermékenyített valóság és túlmutat a kérdés horizontján, amennyiben nem csak megfelel rá, hanem a szépségben fogant új és termékeny szépség. És pontosan e kettős aszimmetria miatt jellemezhető a szépségtapasztalat megfelelésként: a megtapasztalt igazság valóban meg kell feleljen a dolog magánvaló igazságának. E „magánvaló lét”

megfelelésként fog fel, milyen elenyésző szerepet tulajdonít a hagyománynak, a nyelvnek, a szokásoknak, s egyáltalán a testnek. Von Hildebrandot olvasva könnyen az a benyomásunk támad, hogy a szépséget, hasonlóan más értékekhez, mintegy a mulandó földi világot, a tér- és időbeli viszonylagosságok dimenzióját hátrahagyva, éteri magasságokban szárnyalva tapasztalja meg az emberi intellektus.²⁷

Von Hildebrand természetesen nem tagadja, hogy az érzékelés fontos szerepet játszik a szépség megismerésében.²⁸ Leírásában azonban itt is a megismert dolog és érték önállóságára, vagyis az érzékszervektől független így-lét-struktúrájára irányítja a figyelmünket. A testi megismerés pusztán instrumentális szereppel bír számára, amennyiben a test és a személyes, testi bevonódás önmagában nem, csupán annyiban releváns, amenny-

azonban *létesülés*, vagyis éppen a teremtettségét feltáró kiáradás, túlcsoordulás (abundantia).

²⁷ Az erkölcsi jóság megragadásánál még inkább érthető von Hildebrand angyali perspektívája, hiszen pl. a megbocsátás vagy a hála jelenségének lényegelemzésekor védhetőnek tűnik, hogy nincs szükség másra, mint egyetlen így-lét-tapasztalatra (Soseins-Erfahrung). A szépség azonban egészen másképp kötődik az anyagi világhoz, s különösen a teremtés és megtestesülés misztériumaihoz. Aki valóban befogadja a szépséget, az ezt igen hangsúlyosan arra a realitásra tekintettel teszi, amelyben az megmutatkozott. A szépség hordozója semmi esetre sem mellékes: a világ olyan kitüntetett darabja, amely ragyogó világossággal tanúskodik az egész tulajdonképpeni természetéről, éppen mert pontosan olyan, amilyen, mert benne különös szükségzerűséggel tárul fel a mindent átható és elrendező logosz. Ha eltekintենek egy festmény konkrét ecsetvonásaitól, színétől vagy az emberi természetet eredeti hivatásában felmutató szép erkölcsi tett sajátos körülményeitől, akkor azzal valamiképp maga a sajátos szépség is elenyészne. A szépség nemcsak igényli az anyagi és időbeli világ közvetítését ahhoz, hogy egyáltalán megjelenhessék, hanem jelenléte ítéletet is mond az anyagi lét fölött: áment mond mindarra, ami létezik annak fényében, ami a létbe helyezte.

²⁸ Ld. erről Dietrich von Hildebrand, *Ästhetik* I. (Josef Habbel, Regensburg, 1977) című könyve 1. fejezetének 34–36. o. és általában a 4–6. fejezetét.

nyiben az objektív értékek szellemi, tehát testetlen megragadását szolgálja. Von Hildebrand lényegelemzéséből fájó módon hiányzik a megtestesülés és az anyagi valóság egyediségének, történeti szerepének az esetlegességen és közvetítő szerepen túlmutató pozitív értékelése.

Pedig éppen a szépségtapasztalat szükségszerűsége leplezi le előttünk az anyagi lét ontológiai kontingenciáját. A szépség felfedezése ugyanis hozzásegít bennünket azon paradoxon megértéséhez, hogy az adott tényállás létének esetlegességét éppen így-létének (Sosein) belső szükségszerűsége világítja meg, amennyiben e belső szükségszerűség, az adott lét értelmességének „sűrű jelenléte” visszautal arra, hogy a jelenség szabad aktusból született. Az adott dolog pontosan így kell hogy szép legyen, de az, hogy pontosan így van, éppen ezért roppant különös tény, mely feltétlen magyarázatra szorul. Mi több, a jelenség egyedi így-lét-struktúrája megérintett bennünket, tehát valamiképpen „ránk van szabva”. Aminek létezése pedig teljesen szabadságból fakad, miközben teljes egészében s minden részletében személyre szabott adódás, azt joggal nevezzük *ajándéknak*. A szépség elismerése tehát éppen ahhoz segít bennünket hozzá, hogy az *adottságokban* (das Gegebene) felismerjük a sokkal eredetibb és kifejezőbb, igazabb *adomány* (Geschenk) voltukat.²⁹ Másként fogalmazva: *a szépség élményében a létezés adomány jellege jut kifejezésre.*

Noha egyetérthetünk von Hildebrand azon törekvésével, hogy kontrasztosan kiemelje, az értéktapasztalat redukálhatatlan valamiféle kellemes érzéki benyomásra (Augenweide), felve-

²⁹ Ld. e kérdés különféle filozófiai megközelítéseit összefoglaló művet: Horner, Robyn. *Rethinking God as gift: Marion, Derrida, and the limits of phenomenology*. No. 19. Fordham Univ. Press, 2001.

tődik a kérdés, hogy a valódi szépségtapasztalat, pl. egy klaszszikus festmény nyújtotta élményanyag megfelelő megragadása csak a szem, fül stb. mint érzékszerv helyes, rendeltetészerű működésétől függ-e?

Még ha el is fogadjuk a szépség mint objektív érték mellett felhozott hildebrandi érvelést, belátható, hogy a „Mi teszi lehetővé a helyes látást?” kérdése olyan bonyolultabb összefüggést tár fel előttünk, amelyben az értékek közvetítése messze nem csak az érzékekre hárul.³⁰ Példának okáért egy klasszikus festmény szépségének megmutatkozása, tehát az a folyamat, amelyben objektív szépsége tudomásunkra jut, egyúttal *hermeneutikai munkát magába foglaló* kulturális teljesítmény is. Ez a festészet sajátos formanyelvének elsajátításán túl a festő különleges nyelvezetének ismeretét is magában foglalja. A festmény helyes értelmezéséhez mindazonáltal nem csupán az adott mű teológiai, filozófiai és szociokulturális összefüggésének legalább alapszintű ismerete szükséges, hanem az is, hogy megnyílván e komplex valósággra belehelyezkedjünk annak összefüggésébe. Az ismert és az idegen kontextus között ingázva – *sajátos drámai mozgás során* – kirajzolódhat előttünk azon „üzenet”, amelyben elmerülve egyáltalán feltűnhet az, amit von Hildebrand objektív értéknek nevez.³¹ (Még ha az intuícióban adódó igazság és érték megha-

³⁰ Ezt nagyon tisztán látja és kitűnően elemzi von Hildebrand az *Ästhetik* I. 9. fejezetében, melynek címe: „Die Lösung des Rätsels: Das Mysterium des gesitigen Schönheit von Sichtbarem und Hörbarem” (op. cit. 193–205. o.)

³¹ A hermeneutika fent hangsúlyozott elsőbbsége a fenomenológiával szemben egyáltalán nem abszolút. Az üzenet kibogarászása, megfejtése ugyanis csak mintegy előszobája a fenomenológiai belátás pontos leírásának. Ami a belátásban tisztán adódik számunkra és fenomenológiailag megragadható, kétségkívül függ az előzetes hermeneutikai munka gondosságától és különösen a kontextus tisztázásától. A fenomenológiai belátás ugyanakkor a hermeneutikai felismerésekhez képest mélyebb és biztosabb igazságokhoz vezethet el bennünket. A szépségélmény értelmezésének re-

ladja is a nyelvileg közölhető határait, azért megértése kétségkívül feltételezi az adott nyelv ismeretét.)

Üzenet és érték összefüggése különösen figyelemreméltó. Noha objektív értéktapasztalatra akkor kerülhet sor, amikor az érték önálló entitásként kibomlik egy, az élményben feltáruló *üzenet*-ből, az érték több, mint az üzenet személyes relevanciája.³² Sajátos

leváns összefüggése, amely hermeneutikai feltárás tárgya, nézetem szerint vallási; a szépség átfogó és mélyreható megértése nem egyszerűen és nem annyira a szépség történetének feltárására készítet bennünket, mint inkább arra, hogy elmélyüljünk a szépségben mint egyszerre eredendő és személyes történésben. A fenomenológiára hárul mindenekelőtt a szentség és szépség összetett kapcsolatának elemzése. Ld. Rupnik, Marko I., „El arte de la vida.” Fundación Maior, Madrid, 2013; Špidlík, Tomáš, et al., *Teologia pastorale: a partire dalla bellezza*. Lipa, 2005.

³² Erre több helyen is világosan utal von Hildebrand, különösen az Első, bevezető fejezetben, ahol Hume, Spinoza és James kritikáján keresztül kibontja, mit jelent, hogy az érték önmagában is jelentőségteljes (an sich Bedeutsames). Hildebrand eközben igyekszik elkülöníteni egymástól a személyes élményt és az érték megragadását, különbséget téve a számomra való-jelentőség és az önmagában vett jelentőség között. Törekvése érthető, de homályban hagyja e két kategória összefüggését. Szerinte a számomra való jelentőség ugyanis relativizálja és szubjektivizálja az érték objektivitását, amely nélkülem is fennállna.

Érdemes azonban ezt az önálló fennállást pontosabban is szemügyre venni! A szépség lényege szerint ugyanis nemcsak transzcendens, hanem transzcendál is, vagyis önmagánál továbbra utal. Minden valódi szépségélmény, mely személyesen szólít meg, egyúttal egy új szépség felfedésére is bízott. A logosz, amely kibomlik előttem, egy párbeszéd, teremtő és teremtett aszimmetrikus és mégis intenzív együttműködésen alapuló párbeszéd révén bomlik ki és lesz valóságos valósággá. Másként szólva, a szépség által Isten nem egyszerűen a lét egy fennálló absztrakt és univerzális tulajdonságának szellemi elismerésére hív meg bennünket, hanem a szépségben újateremt, és ebben társai lehetünk. Az érték, amely mindig egy személyes üzenetben és éppen ezáltal objektív módon feltűnni képes önálló jelentőség együttműködésre, a szépség újateremtésére hív meg bennünket: művésszé kell válnunk. Ld. II. János Pál, Levél a művészekhez. In: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=68> (2017. 01. 04.)

önállósága ellentétes ugyan viszonylagosságával, mégsem jelent „viszonytalanságot”; ellenkezőleg, éppen egy összetett összefüggés viszonyrendszerében képes olyan valóságélemként érvényre jutni, amely meghaladja azt. Ha egyáltalán lehetséges volna egy, az összefüggéstől teljesen független (összefüggéstelen) értéktapasztalat, irracionálisnak minősítenénk, hiszen nem ragadna meg semmilyen sajátos logoszt. Az értéktapasztalat ellenben – és ezt helyesen látja von Hildebrand – egyúttal mindig kötődik egy bizonyos értelem belátásához, egy *igazságtapasztalathoz*.

Éppen a szépségélmény tárja fel legvilágosabban, hogy ez az igazságtapasztalat és az igazság általában nem pusztá megfelelés, hanem a létező önmegmutatkozása, fénylő önadódása, vagyis egyszersmind olyan *léttapasztalat* is, amely igazságot rejt magába – egyebek mellett erre alapozva hivatkozik a tradíció a transzcendentálék (szépség, egység, igazság) eredendő egységére. Világos, hogy noha összefügg, nem azonosítható egymással a szépség és az igazság befogadása.³³ Különbségeik ellenére is világos azonban, hogy mindkettő igényli a nyelv közvetítő szerepét,

³³ A szépség igazság nélkül pusztá esztéticizmus, vagyis olyan felfogás, amely mindenben csak a művészeti formát és harmóniát értékeli, illetve ezt mindenképp fölé helyezi. Ezzel azonban az élet minden sötét tónusú, de igaz drámai vonását elutasítja: aki mindenben csak a szépséget értékeli, az kénytelen lesz a szépséget határok közé szorítva elvitatni annak valóban egyetemes, de drámaian egyetemes jelenlétét. Von Hildebrand szerint a szépség az igazság ragyogása: *veritas splendor*. Minél magasabb, magasabb értékéről van szó, annál nemesebb a benne megalapozott igazságok sora, és ezek annál szebbek. (Ld. *Ästhetik* I, különösen 20., „Schönheit und Wahrheit” című fejezet. 415–423. o.)

Ha akadna igazság szépség nélkül, testetlen, anyagtalan valóság volna, absztrakt és a földi ember számára megközelíthetetlen, időtlen és megközelíthetetlen összefüggés, amelynek nincs köze az életünkhöz; még a megrendítő igazságokban, a halál és szenvedés igazságában is megtalálhatjuk a szépséget, hiszen helyreállítja a rendet. Mi több, minél igazabb valami, kétségkívül annál szebb is, méghozzá pontosan lekövetve a megtestesülés, halál

mégpedig pont azért, hogy hozzánk szólhasson, hogy a valóság egészen megérinthessen és átformálhasson bennünket.

Von Hildebrand ezzel ellentétben kiemeli, hogy az értékmelegragadás olyan belső intuíció révén történik, amely független a nyelvtől (egy nyelv előtti nyelven történik), a konkrét intuíció aktusára azonban ettől még a nyelvi, s ezért történeti és egyáltalán hermeneutikai megértés nélkül nem kerülhetne sor. Mi több, amint erre Merleau-Ponty felhívta a figyelmünket, maga az intuíció ösztönöz arra, hogy konkrét tartalmát megértsük, kibontsuk, vagyis minden belátás igényli saját értelmezését.³⁴ Még ha valóban közvetlenül megragadtunk is valamely értelemegységet, attól még (illetve pontosan ezért) minden belátást elemeznünk és értelmeznünk kell ahhoz, hogy világossá váljék, mi is a megragadott érték tagolt értelme (Sinn), illetve sajátos jelentése (Bedeutung), vagy ha úgy tetszik, személyes üzenete. Amikor valamely értéket mint szépséget ragadunk meg, akkor konceptualizálva, vagyis egy sajátos *történetre* visszatekintő nyelvi kategória alá sorolva önkéntelenül is, és mintegy a tudat háta mögött eljárva, más-más szempontból egyszerre *leszűkítjük* és *kitágítjuk* az eredeti élménytartalmat.

és feltámadás logikai útját. Igazabb, ami a testet is átformáló lelki valóság, ami az élet teljességét bevilágítja, ami alászállás és felemelkedés.

Szépség és igazság szembeállítás helyett úgy tűnik, a szépség a végül felülkerekedő igazság, és az igazság a szépség folyamatos kibomlása. E kérdésről von Hildebrand is ír az *Ästhetik* I. 20. fejezetében (op. cit. 415–423. o.)

³⁴ „Peut-être Bergson a-t-il compris d’abord la philosophie comme simple retour à des données, mais il a vu ensuite que cette naïveté, seconde, laborieuse, retrouvée, ne nous fond pas avec une réalité préalable, ne nous identifie pas avec la chose même, sans point de vue, sans symbole, sans perspective. »Coup de sonde«, »auscultation«, [25] »palpation«, ces formules, qui sont meilleures, laissent assez entendre que l’intuition a besoin d’être comprise, qu’il me faut m’approprier un sens qui, en elle, est encore captif.” (Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie*, Gallimard, 1953, 25. o.)

Mi több, bármi is legyen az eredeti élménytartalom, vagyis az, ami valamiféle értelemegységként feltárul előttünk, aligha foglalható szavakba annak teljessége. Azért is lehetetlen egy ilyen élménytartalom teljes, kimerítő leírása, mert minden szépség, amely valami önmagánál többre utal, egy nyelven túli valóság hírnöke.³⁵ Egyebek között e kimeríthetetlenségben és a transzcendenciára való rámutatásban jut kifejezésre az élménytartalom nem konstituált magja, tehát az a reflexiók tevékenység által behozhatatlanként érzékelt többlet, ami miatt önállónak, objektívnek tekintjük. Ugyanakkor az adott felkínálkozó értéket „mint” szépséget megragadva szükségképpen tágabb értelmezési keretbe helyezzük az ott megmutatkozó egyedi valóságot: a szépségkategória általánossága alá vonva összekötjük az élményt olyan más élménytartalmakkal, amelyekkel mélyen talán valóban összetartozik, de amelyek nem részei. Akár megmaradunk a nyelvjáték szintjén, akár valódi részesülésre utalunk, szépnek nevezve egy festmény egy részletét, az élményben adott tartalmat összekötjük mindazzal, ami egyáltalán szépnek nevezhető. Ami tehát egyedi módon „szépségként” megnyilvánul előttünk, az „mint” a szépségfogalom megnyilvánulása, több és kevesebb is önmagánál.

Nem csupán a megragadásban eltűnő többlet utal azonban az önállóságra, hanem a megragadás által hozzáadott többlet is, amelyhez képest a „dolog kevesebbje”, ősmagja szintén behozhatatlanul transzcendens valóságként jelentkezik. A fogalom és a nyelv, noha többet mond, éppen mivel a kelleténél mond többet és egyszerűen nem tud kevesebbet mondani, nem tudja adekvát

³⁵ Merleau-Ponty másik, idekapcsolódó becses gondolata a helyes filozófiai attitűdről külön figyelmet érdemel: „A filozófus arról ismerszik meg, hogy nála egymástól elválaszthatatlan az evidenciára való törekvés és a kétértelműség méltánylása.” Ld. Maurice Merleau-Ponty, *A filozófia dicsérete*, ford. Sajó Sándor, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005.

módon szóhoz juttatni a szépség egyedi feltűnését, kénytelen új, tömörebb szavakat kitalálni: körbe kell írnia a szépség lényegi magját, nem azt, ami meghaladja az estlegességet, hanem azt, ami az estlegességben és azon keresztül abszolút erővel megnyilvánult.

Ahogy áthalad rajtunk a szépségélmény, abban a pillanatban, hogy megragadnánk – és ez az, amit von Hildebrand értékta-
pasztalatnak mond – e kettős feszültség terébe hív meg, pontosabban ránt be bennünket. Csoda-e, ha a valódi szépségélmény szavunkat veszi s elnémít? Mert el kell némítania ahhoz, hogy e feszültségből új nyelv és új poétikus cselekvés születhessen.

Az élménytől a tapasztalatig

Ezzel szemben Dietrich von Hildebrand olvasatában a szépségtapasztalat nem folyamat, hanem olyan pontszerű aktus, amelyben egy, e tekintetben anygali (történetietlen) elme tiszta és közvetlen módon megragadja az értéket mint szépséget: olyan intuíció, amely függetlennek látszik az ember időbeliségétől. Von Hildebrand paradox módon a felvilágosodás gyermekeként néhány üdítő kivételtől eltekintve³⁶ annak fogalomkészletével igyekszik a felvilágosodás hibáit orvosolni; elemzésében képtelen átlépni azt a bűvös határt, amit a modernitás sajátos és re-
duktív „én” és „ész” fogalmai jelentenek.³⁷

Tévedése talán éppen abban a transzcendencia és Isten relevanciájának minden hangsúlyozása mellett is meghatározó antropocentrikus gondolkodásmódban rejlik, amely nem engedi,

³⁶ Ld. a „sensual data” kifejezés kritikáját. Ld. különösen az *Ästhetik* I. 4. fejezetét, 113–135. o.

³⁷ Ld. erről részletesebben különösen MacIntyre kutatásait. Ld. MacIntyre, Alasdair C., and Alasdair C. MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?*, Duckworth, London, 1988.

hogy bölcséletileg helyesen értékelje az esztétikai élmény mélyén lévő radikális szemléleti *fordulatot*: nem annyira mi ragadjuk meg a szépséget, mint inkább a szépség ragad meg bennünket;³⁸ a szépség magával ragadó, átformáló élmény. A filozófia azon feladata, hogy megragadja a szépséget és kibontakoztassa e fordulat még radikálisabb megvalósítását és nem elfedését, zárójelbe tételét igényli.

Platón ennek érzékeltetésére hangsúlyozza a szépségben fogantatást,³⁹ ami a szépséggel való találkozás különös időstruktúrájára utal. Nem egyszerű alany-tárgy viszonyról van itt szó – ahogyan ezt Hegel és Heidegger is világosan belátták⁴⁰ –, hanem olyan találkozásról, amelyben a találkozó és amire rátalál, nem elkülönült realitások: a befogadó személy és a szépség is valamiképpen épp a találkozásból születnek, pontosabban azáltal születnek újjá. A befogadó én tehát nem egyszerűen tudati tárgyként ragadja meg a szépséget, sokkal inkább felsejlik előtte egy olyan értelmi többlet, amely fokozottabb részesülésre hívja, ami megkérdőjelezi és új életet ígérve formálódik meg előtte.

A befogadó „önmaga” létesülése és a szépség reflexív, fogalmi körvonalazódása a tudatban két egymást erősítő, összetett folyamat. A szépség mint intencionális tárgy nem olyan „tárgyi valóság”, ami bizonyos értelemben párhuzamosan létezik és egyidejűnek tekinthető az emberi személlyel, pontosabban a megra-

³⁸ Hasonlóan ahhoz, ahogyan a fordítás élménye is szembesít bennünket azzal, hogy Gadamerrel szólva nem annyira mi beszéljük a nyelvet, mint inkább a nyelv beszél bennünket.

³⁹ Platón, *A lakoma*, Atlantisz, Budapest, 1999, 209a.

⁴⁰ Ld. erről H-G. Gadamer, „Bevezetés Heidegger A műalkotás eredete című tanulmányához”. in: Heidegger, Martin, et al., *A műalkotás eredete*. Európa Könyvkiadó, 1988. Ld. továbbá: Valerio, María Antonia González. „La verdad de la obra del arte según Hans-Georg Gadamer.” *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer* (2006): 151.

gado elmével: egyfelől már mindig is „régebbi”, eredendőbb valóság, mint mi magunk. Az ugyanis, ami az élményben feltárul előttünk, nem tehető egyidejűvé, nem idézhető fel, pontosabban már mindig is későn érkezünk ahhoz, hogy *in flagranti* megragadjuk, hogyan is formálja át a szépség a világot. A szépséget sokkal inkább úgy fedezzük fel, mint ahogyan a detektív ér a tetthelyre: valaki itt járt és olyat tett, aminek értelme és egyáltalán a története, amelyet jelenleg egy holttest megkerülhetetlen ténye jelez csupán, arra vár, hogy felfejsük és kibontsuk. Csak éppen itt a gyilkosság fordítottja történt: egy halott vagy a szemünkben eddig irreleváns valóság ébredt életre.

Mi több, a szépség őseredeti valósága, amely minden autentikus szépségélményben feltárul, azt is jelenti, hogy ez az életre ébredés, amely egy adott kontextuson belül megmutatkozott nekünk, olyan létesemény, amely a kezdetektől meghatározza a lét egészét, beleértve saját természetünket is. Minden nyilvánvaló borzalom, szenvedés és végesség ellenére is a szépség ténye nemcsak létezett, hanem saját létünk eredetét is feltárja előttünk: szépségből születünk. Vagy fogalmazzunk óvatosabban: amennyiben a szépség eredetibb, mélyebb és átfogóbb valóságként kínálja fel magát számunkra, megmutatkozása olyan létesemény, amely kérdőre vonja a rossz tapasztalatát.

Ami szépségként nyilvánul meg, nem csak eredendőbb, hanem behozhatatlanul, vagyis megjeleníthetetlenül jövőbeli, pontosabban egyfajta a jelenben megmutakozó, felsejlő jövő. Bármennyire egyértelmű és meghatározó a szépség élménye, az „adott” sosem képes teljesen betölteni a horizontunkat, csak mint *adódás*; minden emberileg megtapasztalható szépség felfénylés, de nem maga a fény. Másként szólva, a szépség nem befejezett tény, hanem a legteljesebb szépség is ígéret marad: egy új, a szépségben fogant élet reménye. A szépség lényege éppen abban áll, hogy túlmutat önmagán, vagyis éppen mulandósága által utal az

öröklétre, hasonlóan ahhoz, ahogyan a természet állandósága is az évszakok változása mögött felsejlő megújulásként érzékelhető. Minden szépségtapasztalat mélyén e belső feszültség tárul fel az öröklét és a pillanat, véges és végtelen lét között. Ehhez igazodik a szépségélmény belső, „modális logikája”: amennyiben a szépség valóságos, úgy lehetséges is, és e létlehetőség mint ontológia valóság számunkra is az élet új dimenzióit tárja fel.

Ebben az összefüggésben bontakozik ki annak jelentősége, hogy a szépség élményként jut tudomásunkra. Minden szépségélményben a szépségként megmutatkozó életnek kerülünk tudatába, méghozzá személyes formában. E felismerés három fontos igazságot takar: 1. Az élet önmegmutatkozása, kibomlása tárja fel előttünk a szépséget. 2. A szépség éppen az élet drámai alakulásán keresztül, vagyis az életet élve tárul fel előttünk. 3. A szépség maga is egy sajátos életre hív meg bennünket, pontosabban élet születik belőle.⁴¹

A szépség tehát az életből és az életben válik személyes életté. Rátalálni az igazán szépre s eltűnődni rajta egyik legfontosabb élettapasztalatunk, amelyben különösen tiszta módon jut kifejezésre az élet sajátos önadottsága, ajándéka. A találkozás mindenkor drámai élmény, még ha sokszor gyáván vagy lelkiileg készületlenül nem is mindig vállaljuk fel teljességgel ennek mélyreható következményeit. A szépség érintése pontos ellentéte a „kizökent időnek” (disjoint time),⁴² lévén az idősíkok olyan összesűrű-

⁴¹ Az élet önmegmutatkozásának fogalmáról ld. különösen Henry, Michel, „Phenomenology of life.” *Angelaki journal of the theoretical humanities* 8.2 (2003): 97–110. Ami itt hiányzik Henry-nál, az a személyes felelősség és szabadság összefüggésének kidolgozása. Ld. Mezei, Balázs M., „Happiness, Life, Liberty (A Catholic View).” *Wisdom* 1 (8) (2017).

⁴² „Let us go in together, / And still your fingers on your lips, I pray. / The time is out of joint – O cursèd spite, / That ever I was born to set it right! / Nay, come, let’s go together.” in: *Hamlet Act 1, scene 5, 186–190*. Ér-

södése, amely fordulópontként jelenik meg egy történeten belül. Tapasztalattá tenni a szépségélményt, vagyis elelmélkedni rajta és megérteni, mit rejt magába, és főként mire hív meg bennünket, nem egy időmilliomos kifinomult polgár vagy nemes kiváltsága, hanem mindannyiunk számára egyfajta egzisztenciális kényszer: ahhoz, hogy egyfelől önmagunk maradjunk és ezáltal még inkább önmagunkká válhassunk, felelnünk kell a szépség misztériumában felvetett drámai kérdésre: ki vagyok én, ha a szépség valós, és mint valós, igaz is?

Az önazonosságát kereső én számára a szépség valósága saját léténél erősebb, transzcendensebb, vagyis *valósabb valóság*. Éppen ezért képes a jelenvaló, látszó valóságot radikális módon kérdőre vonni. Ez indítja a szemlélőt arra, hogy visszaforduljon az élményhez, és azt, ami a tudatban felkínálkozik, gondosabb vizsgálatnak vesse alá és elsajátítsa.

demes ezt összevetni a versus T. S. Eliot időtapasztalatával, melynek egyik sarkalatos pontját a Four Quartets elején olvashatjuk: „Time present and time past / Are both perhaps present in time future / And time future contained in time past. / If all time is eternally present / All time is unredeemable. / What might have been is an abstraction / Remaining a perpetual possibility / Only in a world of speculation. / What might have been and what has been / Point to one end, which is always present.” Nem vállalkozhatunk itt e nagyszerű sorok mélyebb filozófiai elemzésére (megtette ezt Nancy K. Gish, in: Nancy K. Gish, *Time in the Poetry of T. S. Eliot: A Study in Structure and Theme*, The Macmillan Press LTD, 1981, ld. Különösen 91–121. o.), valamint Kenneth Kramer (in: Kenneth Paul Kramer, *Redeeming Time, T. S. Eliot's Four Quartets*, Rowman and Littlefield Publishers, 2007, ld. különösen 4. fejezet, 135–179. o.), annyit mégis érdemes kiemelni, hogy Eliot a megszentelt és megváltott idő felől értelmezi az emberi lét történetiségének olyan belső megtapasztalását, amelyben az idősíkok meghatározott rend szerint áthatják egymást. Ezen értelmezések mélyén azon belátások húzódnak meg, amelyeket talán Szent Ágoston fogalmazott meg a *Vallomások* utolsó négy könyvében. Kiválóan elemzi ennek újszerűségét von Balthasar: von Balthasar, Hans Urs, „Das Ganze im Fragment Aspekte der Geschichtstheologie.” (1963)

A szépség felszabadító jelenléte annyiban nem tekinthető közvetlen adottságnak, amennyiben megőrzi magát a felé forduló tudatos figyelem előtt, amikor a képzelet és emlékezet együttes aktuálával újra a tudat színpadára hívjuk. A szépségélmény felidézése és felidéződése tehát már mindig is elkendőzi a nyers, transzcendens világlást, az öröklét áttörését a jelenvalóságon. Ami elénk áll, a képzelet segítségével tűnik fel, áthatol az énelmények, tapasztalatok érzékeny szűrőjén, amely egyszerre kiemel és elfed egy-egy aspektust. Ez nem hazugság, nem az eredeti szépség meghamisítása, hanem együttműködés: ami elénk áll, az mindig egyszerre időbeli és időtlen, emberfeletti és mélységesen emberi valóság. A szépség analogikus természetű, éppen azt mutatja fel, hogyan viszonyul egymáshoz az isteni és emberi természet. Ennek konkrét megtestesüléséhez ad kulcsot a szépség.

Ez az analogikus viszony azon a kettős igazságon alapszik, miszerint egyetlen szépség sem magánvaló valóság, hanem reláció: sajátos értelme éppúgy nem kizárólagos emberi konstitúciós tevékenység eredménye, mint ahogyan nem az örök isteni lényeg közvetlen valósága, nem színről színre (*visio beatifica*) látás. A szépség objektivitása nem jelenti azt, hogy radikális mássága nem emberi közvetítésen keresztül érintene meg bennünket, mi több, ez a közvetítés radikálisabb annál, mint hogy mi dönthetnénk róla: a szépség objektivitása már mindig is szubjektív élményben jut tudomásunkra, csak ránk támaszkodva tud megjelenni, és már azelőtt átalakít bennünket,⁴³ hogy egyáltalán megértenénk, mi történt velünk: mielőtt szellemi valóságként megragadnánk, már közös testi történet.

⁴³ Ez az átalakulás von Hildebrand szerint az erények elsajátítása révén lehetséges. Ld. von Hildebrand, D., *Die Umgestaltung in Christus, von Hildebrand-Gesellschaft*, Gesammelte Werke, Habel Verlag, Regensburg, 1971.

A tapasztalattá tett szépségélmény ezért öntapasztalat is egyben: amikor kikristályosodva előttünk lassan kirajzolódik a hár a saját és a más, a szubjektív és objektív, az eredendő értelem és a képzeleti hozzájárulás között, egyszerre ragadjuk meg a szépséget mint átalakító erőt és önmagunkat mint termékeny befogadót. A szépség nyomozói perspektívájú kérdése: mi tett minket azzá, amivé váltunk?

A tapasztalat immanencia és transzcendencia ingamozgásának lenyomata: a szépségben fogant gyermek, akinek nagykorúvá válása akkor jön el, ha maga is szepet hoz létre.

Értéktapasztalat és a szépség személyes arca

Az értéktapasztalatnak ebben a tudat háta mögött lejátszódó folyamatában akad még egy fontos jellemző, amely von Hildebrand elemzésében háttérbe szorul: a személyesség.⁴⁴

⁴⁴ Von Hildebrand úgy igyekszik kiküszöbölni az értékrelativizmust, hogy egyfelől különbséget tesz a számomra való jó és az objektív, önmagában vett jó között, másfelől aközött, hogy miként viszonyulhatunk ezen értékekhez. Ebben Szent Ágostonnak a *De doctrina Christiana* (i., CC. 3–5, 22, 27–33) című művében kifejtett különbségtételt eleveníti fel *uti et frui* között. Amint ezt az *Ästhetik* című művében is kifejti (60. o.), *frui* alatt von Hildebrand azt érti, hogy viszonyulásunkat tisztán maga a dolog önértéke határozza meg, míg az *uti* esetén más valamilyen jó kedvéért kapcsolódunk az adott értékhez. Szerinte a szépség lényegszerkezete maga szólít fel bennünket a frui-féle megközelítésre, illetve olyan alapbeállítottság (Grundeinstellung) kialakítására, amely kellően nyitott és válaszra kész. A két megkülönböztetés úgy kapcsolódik össze, hogy a *frui* éppen az önmagában való érték elismerése, míg az *úti*, vagyis az érték reduktív félreértése végül is képtelen mást befogadni, mint ami pusztán számomra való jó.

Felvetődik a kérdés: Ha a Hildebrand által vélelmezett különbség *in re*, amennyiben a tényállások (Sachverhalt) szintjén tetten érhető, mégis mi teszi szükségessé e különbség fenomenológiai feltárását? Azt hihetnénk, pusztán a számomra való és önmagában vett értékek közötti szürke zóna

Ezen a senki földjén, vagyis mielőtt még szétválna egymástól szubjektív és objektív tartalom, az élmény eredendő önadódásában már elvitathatatlan módon megjelenik a szépség személyes jelentősége. Létezik természetesen tárgyi szépség, ahogyan a természeti szép is megkülönböztethető a személy sajátos szépségétől. Minden értéktapasztalat egy értékrangsor megragadását is magába foglalja. Von Hildebrand kiemeli, hogy a személy sajátos szépsége – ontológiai értelemben – a természeti szépséget és a művészeti szépet is megelőzve az értékhierarchia csúcsát foglalja el. Ezen megkülönböztetések azonban csak a szépség hordozóját és nem magát a szépségélményt jellemzik. Feltehető a kérdés, hogy a szépség értéktapasztalatát illetően csak ebben a tárgyi értelemben beszélhetünk-e személyességről. A kérdés különös teológiai jelentőségét az adja, hogy Krisztusban, az isteni logosz megtestesülésében minden szépség személyes forrására bukkanunk. Minden szépségélmény, bármi hordozza is azt, intencionális tárgyként személyes jelleget kell mutasson, hiszen benne Krisztussal találkozunk, még hozzá nem közvetett módon és „végső soron”, hanem közvetlenül és elsődlegesen. A személyes és közvetlen találkozást a Megtestesülttel természetesen háttérbe

készítet bennünket arra, amit a vallási hagyomány a „discernere” kifejezéssel ír le. E két tényállást vizsgálva azonban az *őket megragadó aktusok között* (és nem a tényállások között) nem esetleges, hanem olyan lényegi kapcsolatra bukkanunk, amelynek jelentősége a hildebrandi elemzés vakfoltja. Jelesül, minél tisztábban számunkra és személyesen nekünk adódik valamely érték, annál objektívebb, annál kevésbé konstituált valóságként tárul fel előttünk. Röviden szólva, az önmagában való jó sokszor arról ismerszik meg (ez egy episztemológiai kategória!), hogy *kifejezetten számunkra való jóként* jelenik meg. Ez váltja ki a szépség elemi hatóerejét (a jóssággal szemben a szépség ránk kiált), amellyel egészen hatása alá kerít bennünket. Ld. erről Jean-Luc Chrétien, Chrétien, J. L. *The call and the response* (No. 33). Fordham Univ. Press, 2004.

szoríthatja az, ami mintegy alkalmat, teret, színpadot szolgáltat e drámai együttlétre.

A találkozás személyessége⁴⁵ háromféle módon is jelentkezik a szépségélményben: 1. maga a befogadó személy 2. az ajándék-

⁴⁵ Von Hildebrand egyebek mellett az „Affiziertwerden von Schönheit” (op. cit. 57–8. o.) című fejezetben elemzi azt, hogyan hat ránk a szépség. Érdemes kiemelni, hogy megkülönbözteti egymástól az „Affiziertwerden” és a „Wirkung” fogalmakat, hangsúlyozva, hogy nem egyszerű oksági ráhatásról van szó, hanem elismerésről és megerősítésről, amely nemcsak előfeltételezi a szép tárgy tudatát, hanem minden személyes állásfoglalással (im Unterschied zu allen Stellungnahmen der Person), mi több az értékválaszokkal ellentétben is kifejezetten befogadó jelleget mutat. Érdemes szó szerint idézni: „Im Affiziertwerden spricht das Objekt zu mir und ich nehme das »Wort« der Schönheit auf. Es dringt in mein Herz. Es erzeugt in meiner Seele ein bestimmtes affektives Erlebnis, und zwar ein glückerfülltes.” – A szépség tehát Hildebrand értelmezésében mindenekelőtt boldoggá tesz, mégpedig azáltal, hogy a szívünkbe hatol. Hildebrand itt azonban meg is áll szépség és affíció összefüggésének elemzésében, hogy rögvest rátérjen elkülönítésükre, vagyis a szubjektív élmény és az objektív ontológiai alap, az önmagában vett szépség szétválasztására. Ebben odáig merészkedik, hogy egy keresztény szerzőtől szokatlan módon megkülönbözteti egymástól az élmény oldalán a lelki-szellemi és személyes entitásokat a tárgyi oldalon levő, szerinte *nem személyes formációtól* (apersonale Gebilde), ami maga az önmagában vett szépség. Miközben Hildebrand helyesen érvel amellett, hogy a tapasztalat számára adódó szépség más természetű, mint az „afficiálódás”, olyan gyümölcsei, mint a boldogság, s ennyiben az érzelmektől és lelki hatástól különböző tényként körvonalazódik a tudat számára, azért aligha nevezhető a szépség „nem személytelen entitásnak”, különösen, hogy legtökéletesebb formája a személyes szépség, jelesül az isteni személy szépsége. Nemcsak az vitathatatlan, hogy a személy-lét szépségével semmilyen nem személyes létező szépsége nem vetekedhet, hanem az is, hogy e sajátos szépség egyszerre tárja fel a személy-lét méltóságát és a személyes szépség mint szeretet elvét. Mi több, minthogy a semmiből való teremtés kétségkívül személyes aktus, így maga a lét egészének személyes meghatározottsága határozottan megkérdőjelezi a szépség nem személyes természete mellett felhozható érveket.

A szépség éppen személyes jellege az, ami képes személyünkben egészen meg szólítani. E megszólítás, éppen mivel személytől személyig ér

ként megragadott szépség személyhez szóló és 3. személyes üzenet is egyben.

1. Először is a befogadó személyessége miatt. Noha az állatok is érzékelik a szépséget (például a zenei harmóniákat), a szépség mélységes átélésére és tulajdonképpeni befogadására csak egy személyes lény képes. Az emberi személy sajátos képességei alkalmassá teszik arra, hogy a szépség minden konkrét élményében felfedezze a teremtett világ egészét jellemző eredendő szépséget: az ember kétségkívül az a lény, amely előtt nyitva áll annak lehetősége, hogy újra és újra igent mondjon az egész teremtés csodájára. Ez sokkal több annál, noha magában foglalja egy adott szépségre adott érzelmi, intellektuális és spirituális választ.

A szépségélmény személyessége azonban több annál, mint hogy az emberi személy egész ontológiai valóságára apellál; személyesen minket, vagyis sajátos egyediségünket vonja kérdőre és szólítja fel mindannak a követésére, ami benne az emberit meghaladó tökéletességként lepleződik le. Még mielőtt a szépséget valaminek a tulajdonságaként ragadnánk meg, mintegy eltávolítva magunktól és tárgyiasítva, kifejezetten nekünk szóló és velőnkig hatoló és minden kétséget kizárva nekünk szóló „üzenet”. Egyebek mellett a szépség, a jóság és az igazság nyers élményei

el, nem egyszerűen tekintetbe veszi a személy legnagyobb kincsét, a szabad akaratot, hanem fel is szabadítja a személyt. A szépség, éppen mint személyes adódás, szabaddá tesz, megnyitja előttünk a létezés harmóniájának, a szenvedést is magába foglaló és átölelni képes létmódnak az eddig ismeretlen drámai lehetőségeit. Aligha pusztán arról van szó, hogy a szépség látványa boldoggá tesz; ez a boldogság, noha tulajdonképpeni értelemben ajándék, súlyos és sokszor roppant nehéz személyes kihívásként jelentkezik. A valódi szépség aligha *id quod visum placet*, valójában olyan léttapasztalat, amely a keresztútra hív meg bennünket. Alászállás nélkül nincs felemelkedés. De kérheti-e ezt tőlünk egy személytelen formáció? Ld. Seward, John, *The Beauty of Holiness and the Holiness of Beauty: Art, Sanctity, and the Truth of Catholicism*. Ignatius Press, USA, 1997.

teszik lehetővé, hogy megtapasztaljuk a személyes élet megosztathatlan egyediségét. Különösen az írók, képző- és előadóművészek ismerik azt a mindnyájunkat érintő és végső soron kudarcukban felfénylő küzdelmet, hogy kifejezzük és mások számára is közvetítsük személyes élményeinket.

2. A szépség egyedisége, személyes üzenete szembesít bennünket saját személyünk megosztathatlan egyediségével.⁴⁶ A szépség, éppen mivel az egészen másvalakiról szól és tökéletessége idegen számunkra, képes bennünket magunkra ébreszteni. A szépség által megtestesült formában megjelenő üzenet nem más, mint személyes hivatásunk sajátos összefoglalása: egyszerre meghívás és felszólítás (Ruf und Sendung). A szépség, ez a belsővé tett külső jel nekünk címzett üzenet arról, hogyan lehet és kell is tökéletessé válnunk a világban. A befogadott szépség egyfelől megerősít bennünket és elismeri egyéni felfogásunk, érzékenységünk létjogosultságát, másfelől azonban konkrét, megtestesült és inspiráló értelmet tár elénk: útmutatást ad, tanít, megvilágítja a személyes odaadás értelmi horizontját.

A szépség üzenete számunkra azonban nem egy egyszerű fejlődési recept az egyéni tökéletesedésre, nincsenek rajta konkrét tennivalók, nincs útvonalterv: saját kicsinységünk szembesül drámai módon a tökéletesség konkrét formájával. A szépség e ponton, vagyis a szubjektív és objektív tartalom elkülönülése után válik megközelíthetővé, úgy is, mint a jóság és igazság legkülsőbb arca, kiáltó jelenléte (karein).⁴⁷

⁴⁶ Vö. Crosby, John F., *The selfhood of the human person*. CUA Press, 1996; Crosby III, John F., „The incommunicability of human persons.” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 57. 3. (1993): 403–442. o.

⁴⁷ A görög nyelv egy mély filozófiai belátást fejez ki, amikor a szépséget (to kalon) a hívás igéjéből vezeti le (kaleo, karein). Ld. erről részletesebben Chrétien érdekes megjegyzéseit: Chrétien, Jean-Louis, *The call and the response*. No. 33. Fordham Univ. Press, 2004. Valamint: Panteleimon

Ilyen minőségében, vagyis mint teljesen külsővé tett belső, bennünket belülről irányító érték a szépség megtérésre indít, vagyis arra késztet, hogy a két, szubjektív és objektív pólust mint nézőpontokat felcseréljük egymással, és ne önmagunk felől tekintsünk a szépség objektív értékre, hanem a szépség felől nézve önmagunkat felfedezzük a megújulás és újjászületés lehetséges módozatait. Minden valódi szépségélmény azért és annyiban képes felkínálni az önös nézőpont feladását, vagyis a megtérés ilyen lehetőségét, amiért és amennyiben a jóság és az igazság minden megjelenési formája szép, és így a szépség a jóság és igazság hírnöke.

Érdeemes ezt talán egy példával is megvilágítani. A természeti szép, egy táj, növény vagy állat bizonyos értelemben a szépség legembertelenebb megnyilvánulási formája; hordozója nem személyes lény és közvetetten sem utal emberi alkotásra. Éppen a természet szépsége jelzi azonban világosan a jelentőségtejjesebb fenomént, hogy pusztá természetként tekintsünk rá. A szépség a természet azon vonása, amely túlmutat önmagán, vagyis a természetfölötti és azon túli világba kalauzol bennünket.

Itt nem olyan határátlépésről van szó, amelynek során hátrahagyunk egy országot: a természetfölötti nem egyszerűen túlvan a természetesen, hanem mélyebb, megalapozó valóság is. A szépség az, ahogyan ez az alap áttűnik a természetben. Márpedig ha lehetséges az alap és eredet ilyen áttűnése, élesen vetődik fel a kérdés: mi történt az emberi természettel, illetve mi történt velem? A természet kontemplatív szemlélete nem áll szemben a szépség személyes vonatkozásának megragadásával, hanem szükségképpen e kérdés radikális felvetéséhez vezet.

Manoussakis, John, „Phenomenological Approaches to Religion”, in: *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, edited by Graham Oppy, Routledge, London and New York, 2015, 20–31. o.

Különösen igaz ez, ha meggondoljuk, hogy a természeti szépség élménye egy bűnbeesés előtti világhoz vezet közel bennünket. Milyen lehetett az eredendő teremtett világ, ha ez a bűnbe esett természet is ilyen csodákra képes? – tehetjük fel a kérdést Szent Ágostonnal. A szépségnek kitett én nem individuunként, vagyis leválasztott természetként éli meg a megtérés drámáját, hanem a természet részeként. Minden egyéni dráma végső soron a természet és természetfölötti személyes találkozásáról szól, vagyis különbségükről és főként egymásrautaltságukról a konkrét személyben. A természet folytonos megújulása, tökéletessége, magasztos nagyszerűsége – bárhogy tapasztaljuk is meg, akár az erdőben kirándulva, akár a szubatomi struktúrákat kutatva – ráébredszhet bennünket saját természetünk elhivatottságára.

3. Nem csak a befogadó személy és az üzenet személyes jellegű, hanem és mindenekelőtt az is Személy, aki a szépség által nyilvánítja önmagát. A szépség nem annak megértésére hív meg bennünket, hogy valakinek egy természetfölötti lény *tulajdonsága*; sokkal inkább olyan kifejezés, amelynek lényege az, hogy egy személyes lény önkifejezéseként értelmezendő s érthető egyáltalán. Ennek felfedéséhez csak akkor juthatunk közelebb, ha magát a legpontosabb kifejezést vesszük szemügyre: Krisztus glóriáját a kereszten. Ez világít rá arra, hogy a szépség milyen mélységű önkifejezés. A mi motiválta, milyen szándék vezérelte ezt a tettet kérdése egyértelműen személyközi párbeszédre utal. A szépség ennek keretei között értelmezhető a maga teljessége szerint, tehát mint Isten szeretetteljes önátadásának sajátos módja.

A szépség mindenekelőtt az intratrinitárius valóság időbelivé válása, kifejeződése, s ennek köszönhetően válhat személyközi tapasztalattá. A megdicsőülés dicsősége, a glória az Atyát ékesíti, de önmaga teljes átadása révén a Szentlélekben a Fiú helyezi a fejére a koronát. Ebből a mindennél valóságosabb viszonyrendszerből következő esemény világítja meg számunkra, hogy ami

igazán, tehát isteni módon szép, az nem más, mint a szeretetaktus mint teljes önátadás.⁴⁸

Minden szépségélmény feltár valamit a szépség önadódásában felsejlő személyes isteni gesztusból, amikor megértjük: mindennek pontosan így kell lennie: a minden egész, vagy ahogyan Ottlik írta: minden megvan. Ez azt jelenti, hogy a lét egésze – nem csak a szenvedést, halált, gyötrelmet és félelmet értve ide, hanem pontosan ezen élmények mélyére hatolva – telve van szeretettel: pontosan olyan értelme hatja át minden részletét, amely egy Atya gesztusára utal, amellyel gyermekeinek ajándékozza magát.

Krisztus halála a kereszten olyan szépségesemény, amely a szépséget Isten dicsőségeként mutatja fel. A szépség itt nem más, mint a Fiú teljes igenje a Szentlélekben az Atyának, amely elővételezi és előkészíti a teremtmény teljes igenjét a teremtésre. Ez a visszaadott szó, amelyben az eredeti, teremtő szépség visszfénye jelenik meg.

A görög és újpogány szépségideálok csak annyiban valóságok, amennyiben megközelítik ezt a világmegváltó szépségeseményt mint mércét.

⁴⁸ Krisztus tette egyszer és mindenkorra megvilágította az erkölcsi szépség viszonyát az esztétikai szépséggel. Szeretetaktusok szépsége nem az esztétikai szépség egy különös esete, hanem éppen fordítva: az esztétika, vagyis mindenféle megjelenés, kifejezés, érzéki tapasztalat belső lényege szerint egy szeretetviszony keretei között értelmezhető jel. Az esztétikai szépség csak a szeretet átható szépsége felől értelmezhető; ez tárja fel igazi logoszatát, amely nélkül csupán üres élmény, a fantázia játéka. Az egyházatyák nem véletlenül óvnak attól, hogy alámerüljünk az esztétikai szép világában, miközben – a görög hagyománnyal szemben – nem győznek óvni bennünket az anyagot és a testet elutasító aszkézistól. Mindennek mércéje Krisztus és az ő szeretetteljes testi odaadása, és különösen halálának különös glóriája világítja meg az esztétika, az anyagi jelenlét szépségét és értékét.

Értéktapasztalat és a szépség narrativitása

A posztmodern kor egyik sajátossága, hogy elhomályosul benne az ősi igazság, miszerint az ember mindig egy történetben ragadja meg magát: eredendően mitikus lény, *homo mythologos*. Logosz és mítosz dialektikája a szépségben nyugvópontra jut és beteljesedik. A logosz nem felváltja a mítoszt – ahogyan Nietzsche róttta fel a kereszténységnek –, hiszen a szépségtapasztalat lényegileg olyan találkozás a logosszal, amely egyúttal bevezetés az igaz mítoszba is: termékeny, vagyis történetteremtő fogatás.

A von Hilderband-elemzés célkeresztjében álló *szépségtapasztalat*ról fentebb kimutattuk, hogy egy élmény részeként adódik számunkra, és ez az adódás mindenkor legalább három különböző értelemben személyesnek nevezhető. Amikor most a szépségtapasztalat narrativitását kívánjuk kiemelni, először is vissza kell nyúlnunk az élmény narratív beágyazódásához: mindaz, ami élményként adódik számunkra, már mindenkor egy narratíva része. Nem csak azt állítom, hogy ahhoz, hogy az élményt egyáltalán értelemegységként tapasztaljunk meg, egy értelem-összefüggés részeként kell tételeződnie, hanem azt is, hogy a szépség feltűnése olyan esemény, amely egy *történetben* kibomló *történés*.

1. A fentiekkel összefüggésben ez először is azt jelenti, hogy azért válhat tapasztalattá, mert elsődlegesen élmény (az élet megnyilatkozása), ugyanakkor éppen azért lehet élmény, mert valódi *történés*.
2. Másfelől azt is állítom, hogy a fentebb személyes élményként megvilágított szépség kifejezetten személyes történés (personal event).

Az első pontot illetően azt kell megértenünk, hogy amit szépségként megragadunk, „történeti esemény”. Nem csupán abban az értelemben valóságos, hogy „tényadat”, hanem mélyebben:

esemény, vagyis olyan történés, amely a valóság eredendő feltárlkozására, megmutatkozására az emberi tudat számára.

A szépségtapasztalat nem egyszerűen úgy ragadja meg az értéket, mint egy transzcendens tényállást (Sachverhalt) és egy bizonyos dolog így-létét, hanem olyan mozzanatként, ami végső soron Isten önkinyilatkoztatása, vagyis az isteni szeretet sajátos feltárlása. A szépség önmegmutatkozása egy szeretetviszony keretei között ezért olyan esemény, amely egy történet, Isten és ember közös történetének kiemelkedő mozzanata. E történet már előttünk elkezdődött, és már azelőtt részesei voltunk, hogy erről tudtunk volna. Ugyanakkor mind jobban részeseivé lehetünk, ha életünket e keretösszefüggések között egészen válasszá formáljuk s hagyjuk, hogy történetünket ugyanaz a logosz hassa át és határozza meg alakulását, amely az alaptörténetét: a szépséget teremtő szeretet. A szépség „története” tehát azt jelenti: feltűnt előttünk a szépség logosza, egyszerre emberi és isteni értelmé: *communio* a megtestesüléssel kezdetét vevő egyetlen történetben. E szépség behatolása a saját életünkbe mítoszteremtő, alapító logosz, vagyis olyan életelbeszélés kezdete, amely itt újra-kezdődik, mert valódi kezdetre lelt.

Minden valódi szépségtapasztalat egy minden emberi képzetet felülmúló és mégis igaz, a teremtéssel kezdődő történet része: a szépség emberen túli eredetét villantja fel. Már a szépség pusztá jelenléte is forradalmi változást idéz elő az életvilágon belül: megmutatkozása sorsfordító és teljességgel felforgató értelem, ha ugyanis a szépség létezik, akkor kétségkívül mindent széppé kell tenni. A szépség története, mely azzal a drámai kérdéssel szembesít bennünket, hogy vajon a törekeny szépség végül legyőzi-e a rosszat és a halált, eszkatologikus dimenziókat tár elénk.

A második pontot illetően kiemelendő, hogy a szépség megtörténése, eseményvolta egy szeretetviszony keretei között értelmezhető; nem csak egy közös történet része, hanem annak fordulópontja. A döntő momentum az, amikor a szépségként megmutatkozó másik (emberi vagy *per analogiam* isteni) személy feltárja személy-létét, személyes életét. Ez az önfeltárlás egyúttal mindig a törekenység lelepleződése is, hiszen még az örök szépség is a pillanat foglya, az időben feltárlul öröklét egészen kiszolgáltatott. A szépség tulajdonképpeni magasztossága (vö. a kanti „fenséges” fogalmával) éppen abban rejlik, ahogyan odaajándékozva magát és közösségre lépve velünk, kiteszi magát az elutasítás kockázatának: az az egyedi és megismételhetetlen szépség, amelyből mi részesültünk, vagy termékeny otthonra lel bennünk, vagy elvész a világban. A megtapasztalt szépség mögött lévő megtestesülés alázata személyes válaszra és felelősségvállalásra vár, amelynek során termékenyen, új történetté válva bennünk a teremtő pillanat megisméltőlhető,⁴⁹ vagyis új életre kelve kibomolhat az időben.

Összefoglalás: a szépség objektív értéktapasztalatának kontextusa

Dietrich von Hildebrand nagy ívű *Ästhetik I.* című művében a szépség mint sajátos érték lényegének fenomenológiai leírására vállalkozott. A gondolatmenet a realista fenomenológia minden erényével rendelkezik: pontos és éles különbségtételeken keresztül igyekszik kiemelni a szépség változatlan és örök lényegét a

⁴⁹ Vö. Sören Kierkegaard, Kierkegaard, Sören. *Die Wiederholung*. Vol. 515. Meiner Verlag, 2000.

husserli elvek elve értelmében.⁵⁰ Ennek lényege, hogy azt, ami eredendő szemlélet révén adódik a tudatban, „mint valami”, az elemzés és leírás során változatlanul és érintetlenül megőriz- zük, úgy, ahogyan és amilyen keretek között felkínálja magát. Az „úgy, ahogyan” kitétel itt azonban nemcsak bizonyos intel- lektuális és módszertani fegyelmezettségre s arra biztat, hogy kerüljük az adottól elrugaszkodó elméleteket, hanem az adódás módjának pontos feltárására is.

Ennek jegyében amellet érvelve igyekeztem árnyalni a von Hildebrand által vázolt objektív értéktapasztalatot, hogy mint- egy „visszahelyeztem” eredeti kontextusába, abba az értelem- összefüggésbe, amelyre minden autentikus szépségtapasztalat sajátjaként utal vissza. A vallási életvilágban szemlélve visszata- láltunk a szépség vitális élményéhez, amely részesülés a terem- tésben és megváltásban megtestesülő isteni életből. Elismerve von Hildebrand törekvését a szépség mint objektív érték felmu- tatására, ebből a tágabb, keresztény szempontból elemeztem azt a folyamatot, ahogyan az élmény elsajátított és átalakító tapaszt- alattá válik számunkra.

⁵⁰ In: Hua III/1, 51: 1,9: „Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gegebene Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der Intuition originär, (sozusagen in seiner leiblichen Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.” Magyarul: „Minden elvek elve, hogy minden eredendően adott szemlélet az ismeret hiteles forrása, s hogy mindarra vonatkozó- an, ami a belátás révén eredendően (úgyszólván testi valójában) megraga- dásra kínálja magát, s amit egyszerűen adottként fogadunk el – megmaradva persze adódásának keretei között –, egyetlen elképzelhető elmélet sem téveszthet meg bennünket.” (Sz. M. fordítása)

DIÓSI DÁVID

A posztmodern Don Quijote gebe paripájának Virtual Reality Show-ja

avagy

A virtuális valóság szélmalomharca az ember beteljesüléséért

Zusammenfassung: Unsere Welt verändert sich. Und das ist ohne Zweifel gut so. Die virtuelle Realität beeinflusst immer mehr auch die reale Welt. In vielen Bereichen ist dies sehr hilfreich (z. B. in der Industrie, in der Medizin, beim Militär, sowie in ganz normalen, alltäglichen/ privaten Bereichen, wie bei der Banküberweisung, beim Online-Einkaufen, beim Chatten), doch die VR verbirgt auch viele Gefahren. Der Mensch bewegt sich nämlich in diesen neuen Lebensräumen und wird – oft unwillkürlich – von den Täuschungen dieser Welt nicht bloß beeinflusst, sondern sogar grundlegend verändert. Die virtuelle Gewalt schafft eine gefährliche Scheinwelt. Unsere Gesellschaft ist voll von Schein-Realitäten. Es ist ein ständiger Kampf zwischen Schein und Sein, wo der Schein das Sein selbst wird. Doch die Virtualität ist nicht alles und alles ist nicht virtuell. Es gibt die alles bestimmende Wirklichkeit, die „wirklichste Wirklichkeit“ (Hans Küng), die wir Gott nennen. Die Wirklichkeit Gottes kann zwar zum Schweigen gebracht werden, aber sie kann nicht gänzlich vernichtet werden. Früher oder später schreit das Schein-Leben nach dieser Wirklichkeit, nach der Wirklichkeit, die das Sein anspricht und vollendet. Die VR kann die Menschen nicht vollenden. So entpuppt sich die VR als der dürre Gaul von Don Quijote, der das Sein nie zu seinem (endgültigen) Erfüllung verhelfen kann, und ihre Bestrebung für die (ewige) Glückseligkeit der Menschen als ein aussichtsloser, vergeblicher Kampf gegen Windmühlen. **Schlüsselwörter:** virtuelle Realität; Postmoderne; Kirche; Gottesbeziehung; Gottessuche; Performance; Gottesebenbildlichkeit.

Sokszor, szinte naponta halljuk, hogy világunk megváltozott. Már semmi sem olyan, mint régen. S ez tényleg így van. Társadalmunk „égbe kiáltó”, „eget rengető” mély változáson esett át, melyet a sima, sikamlós, akadálytalan felszínesség jellemez.¹ Ebben az önalkotás és az önkeresés nárcizmusától csillogó mélységnélküli felszínességet istenítő világban, amelyben a „szeretet halott”,² s a szép is csupán az „önerotika” szubjektívizmusában obszcén pornográfiaféként fetreng, az intimitásmentes kirakat-lét lett maga a lét, s annak egyben lényegében minden aspektusa. Csak a látható felszín számít. A sima, törésnélküli, mélységlopta, sík, s a szemünk számára könnyedén kitapintható külső a fontos. Minden más elhanyagolható, sőt kerülendő. Természetesen a sima világ földi megteremtése segítségre szorul. Legnagyobb segítsége a valóság elrejtése, a törekénység tagadása, a múlt feledtetése, a jelen sminkelése, valamint a jövő misztikus álmvilágba való szenderítése. Egy szóval: a hazugság!

A hazugság létünk történetiségét a földi örökkévalóra kozmetizálja. Így nem is csoda, hogy a sminkelés és retusálás megszokott hétköznapiságában mesterségesen tökéletesre dizájnolt testek „virtuális” galaxisában, melyet még ráadásul a „lehúzott nadrágok” és a „felhúzott szoknyák” légköre fémjelez, az utánozhatatlan, megvalósíthatatlan pornografikus glamour varázslata dívik.³ A mesterségesen megteremtett képek emberek hedonisztikus kultúránk istenségei, dívái. Ennek a képnek már nincs történetisége. A sorsfosztott ember képe ez. Hiányzik belőle a narratív feszültség és izgalom, a regénysze-

¹ Vö. BYUNG-CHUL HAN: *Die Errettung des Schönen*, Frankfurt a. M. 2015.

² Vö. SVEN HILLENKAMP: *Das Ende der Liebe. Gefühle im Zeitalter unendlicher Freiheit*, Stuttgart 2009.

³ Vö. ARIADNE VON SCHIRACH: *Der Tanz um die Lust*, München 2007.

rú drámaiság. Ez a kép már nem „beszél”, már nem „mesél”. A minden negativitástól mentes jelen kirakat-képe ez. A kép lényege ugyanis a „valaha így volt” prezentálása, egy olyan valamikori pillanatról tesz tanúságot, amely története tovább fonódik, s amely emlékeket, történeteket ébreszt a szemlélőben. Ezért a kép alaphangulata mindig is egy bizonyos szomorúság.⁴ Ezt a szomorúságot nem tűri már el a jelen pozitív-társadalma. Inkább „kiradírozza” belőle. Evidens, hogy az ilyenfajta képembereknek nincs sok közülük a valós léthez. Ők egy virtuális világ hősei. Olümposz-létük totális mediátikus kitaláció. Mégis: mindenki olyan akar lenni, mint ők. Tetszően szép és makulátlan. Persze úgy, hogy az élvhajhászat se húzza a rövidebbet. Így aztán megszülte az „engedékeny”, „megértő” és „gáláns” „empátia” a „non-izmus” (Slavoj Žižek) szívdöglesztő paradoxonát propagáló makulátlanág ábrányát: napvilágot látott a koffeinentes kávé, a kalóriamentes kóla, az alkoholmentes sör/ bor, a zsírmentes tejszín meg miegymás. Innen már csak egy lépésre volt az erotikamentes pornográfia, a szerelem-, illetve szeretetmentes szex. Mindez a „fájdalommentes” fogyasztás érdekében jött világra.

⁴ Vö. BYUNG-CHUL HAN: *Agonia erosului și alte eseuri*, București 2014, 72–73.

Kegyetlenül felgyorsult⁵ élmény-társadalmunk,⁶ amely egyben vitathatatlanul rizikó⁷, félelem⁸, valamint stressz-társadalom⁹ is, mély reménytelenségben szenved.¹⁰ Az utóbbi évtizedekben továbbá az individualizmus is egyre nagyobb teret hódít életünkben. Az egyén egyre jobban elhatárolódik embertársától.¹¹ Mindenki a saját életével foglalkozik. Maga a szubjektivizmus is korunk emberének konkrét *modus vivendi*je lett. Manapság az „autenticitás” kultúrájában élünk,¹² melyben mindannyiunk embervoltát a lehető legeredetibb módon akarja megvalósítani. A performáció létmegvalósító tevékenységgé vált. A performativitás játéka „lejött” a színpadról. Nem magától. A „néző” ment fel érte: a „néző”, aki „színész” akar lenni, „színész” az élet színpadján. Így a *performance* pihesúlyú komolysággal lét-játékká domesztikalódott a létezés porondján. Létünk performatív aktusokból áll, olyan aktusokból, amelyeknek lehetőleg minden eleme az erede-

⁵ Vö. HARTMUT ROSA: *Beschleunigung*, Frankfurt a. M. 2006.

⁶ Vö. GERHARD SCHULZE: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. – New York 1992; Uő: *Entgrenzung und Innenorientierung. Eine Einführung in die Theorie der Erlebnisgesellschaft*, in: *Gegenwartskunde* 42 (1993), 405–419; Uő: *Auf der Suche nach dem schönen Leben*, in: Jörg Huber – Alois Martin Müller (Hrsg.): „Kultur” und „Gemeinsinn”, Basel 1994, 269–295; Uő: *Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft*, in: Alfred Bellebaum – Klaus Barheier (Hrsg.): *Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung*, Opladen 1994, 13–36.

⁷ Vö. ULRICH BECK: *Risikogesellschaft*, Frankfurt a. M. 1986.

⁸ Vö. HEINZ BUDE: *Gesellschaft der Angst*, Hamburg 2014.

⁹ Vö. KARL PETER FRITZSCHE: *Die Stressgesellschaft. Vom schwierigen Umgang mit den rasanten gesellschaftlichen Veränderungen*, München 1998.

¹⁰ Vö. PETER HAHNE: *Schluss mit lustig. Das Ende der Spaßgesellschaft*, Lahr/Schwarzwald⁸³2009, 142.

¹¹ Vö. HERMAN VAN ROMPUY: *Vergangenheit und Zukunft Europas*, in: *Stimmen der Zeit* 141 (2016), 385–393, 391.

¹² Vö. CHARLES TAYLOR: *Das unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a. M. 1995, 38.

tiség pecsétjét kell magán hordoznia: saját ujjlenyomatú lényekké akarunk válni. Vallásos téren sincs ez másképp. Spirituális vándorútján az „önfelhatalmazott” szubjektum¹³ – aki önnönmaga „pápája és dogmatikatanára”¹⁴ performációs aktivitást folytat. Az önerőből művelt – vagyis lehetőleg minden külső intézményes „manipulációtól” mentes – vallásos reflexió az individuum életvitelét, életstílusát akarja prezentálni. A spirituális *lifestyle* tükörképe annak a pillanatnyi (vég)eredményének, amelyet az egyén vallásos önreflexiójában életre kelt, amely számára egy szép – valójában azonban csupán egy esztétizált¹⁵ – életformát biztosít,¹⁶ tudniillik ez a performált szép valójában nem egyéb, mint az evilág hangos visszhangja, amely – még ha nemegyszer őszinte motivációból is testesül meg az önreflexió „gazdájának” látható koordináta-rendszerében – nem tud több lenni az igaz és a jó *immanens* tündöklésénél. Ezt a magatartásformát gyakorló egyén, még ha ebben a vallásos, spirituális megnyilvánulásában – hangsúlyozzuk újra – a lehető legőszintébb, legjóindulatúbb és leghitelesebb belső, lelki indítéka is vezérli, lényegében vágyálmainak rabszolgája, s – bármennyire durván is hangzik első hallásra – alapjában véve az önkép „kultuszának” autonómia nélküli „kukkolója”, aki csak azért tekint egy nálánál nagyobb

¹³ Vö. WINFRIED GEBHARDT: „*Die eigene spirituelle Erfahrung zählt*”, in: HerKorr 64 (2010), 286–290, 287: „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts”.

¹⁴ Vö. MARTIN ENGELBRECHT: *Die Spiritualität der Wanderer*, in: Winfried Gebhardt – Christoph Bochinger – Martin Engelbrecht: *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Stuttgart 2009, 35–81, 78.

¹⁵ Vö. DIÓSI DÁVID: *Időzés a Szép vonzásában. A liturgia az esztétizálás és az esztétika tükrében*, in: Vigilia 77 (2012), 101–110.

¹⁶ Vö. DIÓSI DÁVID: *Posztmodern spiritualitás? Egy divatfenomén az egyház szolgálatában?*, in: Studia Theologica Transsylvaniensia 14 (2011), 173–185 (letölthető: www.cceol.com).

„valamire”, hogy önmaga „virtualitása” saját magán kívül is kézzelfoghatóan „megszülethessen”, hiszen az, amit lát, az annak „milliméterpontos” másolata, amit látni szándékszik, vagyis hasonmása „megszületését” várja. A virtualításban „megtestesült” szépen keresztül – mely az egyén közszemlére bocsátott nyúl-ványa – már nem az isteni, nagybetűs Szép üzen az egyénnek, hanem a tetszőre, a tetszetősre farigcsált szépen keresztül az „én” üzen környezetének és természetesen önmagának.¹⁷ A szép az egyén mikro- és makrokozmoszának tranzitív – azaz tárgyra éhes – és reflexív – vagyis önmaga dedós dédelgetésére áhítózó – „szóvivője”.

A posztmodern központ nélküli ontologikus, valójában pszeudoontologikus hiperrealitás-univerzumban, amelyben a tényleges valóság és a valóság egyéb területei, mint pl. a virtualitás közötti határvonal összetöredezett és romba dőlt, a valóság és virtualitás szétválaszthatatlanul szétterül kortárs életterünkben.¹⁸ A láthatóba „tűzijátékként kilőtt” képek, jelek, szimulakrumok¹⁹ – eredeti nélküli, mesterségesen kialakított képmások lévén – már nem referálnak semmire, hanem ön-

¹⁷ Vö. DIÓSI DÁVID: „A te arcodat keresem, Uram” (Zsolt 27,8). *Puzzle-darabok posztmodern korunk intenkeresőiről/-nek*, Budapest 2018, 94–104.

¹⁸ A virtuális egyénre gyakorolt hatásairól lásd: ANDRÁS ISTVÁN: *A virtualizálódó szubjektum (helyzetjelentés, morfondírozás)*, in: *Studia Theologica Transsylvaniae* 17 (2014), 325–341.

¹⁹ Vö. JEAN BAUDRILLARD: *The Transparency of Evil. Essays on Extreme Phenomena*, London–Brooklyn (New York) 2009; Uő: *Simulacra and Simulations*, in: Uő: *Selected Writings* (Edited and Introduced by Mark Poster), Stanford (CD) 1998, 166–184 (letölthető: http://faculty.humanities.uci.edu/poster/books/Baudrillard,%20Jean%20-%20Selected%20Writings_ok.pdf); Uő: *Die Simulation*, in: Wolfgang Welsch (Hrsg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 153–162.

magukat jelentik,²⁰ következésképpen saját, a tényleges, valós valóságtól „emancipálódott”, autonóm valóságuk van. Ezek a posztmodern égboltján barátságos agresszivitással tündöklő képzetek nem a valóság elleplezését szolgálják, merthogy ebben a pszeudoontologikus világmindenségben, amelyben a látszat legyőzte a valóságot,²¹ ilyen valóság nincs is, hanem a valóság hiányának az elleplezésére, sőt mi több annak helyettesítésére vállalkoznak.²² A halhatatlanság megelőlegezői ők.²³ Ennek az ontológiai gócpontmentes virtuális világ-úrnek az illuzórikus mintázatok alapján megformált „kétdimenziós”²⁴ sztárhőse az „én”, amely – az egyediként látszódni és láttatni akarás pókhálós forgatagában – mások leskelődő, kukkeroló tekintetében válik valóságossá önmaga számára.²⁵ Ő a központ nélküli lét központ-

²⁰ Vö. ROPOLYI LÁSZLÓ: *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés*, Budapest 2006, 98.

²¹ Vö. TÖRÖK CSABA: *Látszat és valóság*, in: *Communio* 23 (2015/3–4), 73–86.

²² ROPOLYI: 98.

²³ Vö. KE CZÁN E. MARIANN: *A posztmodern ember valóság-konstrukciója: a Virtual Reality*, in: *Szkhion* 8 (2010/1), 58–65, 65.

²⁴ Vö. DANIEL L. BOORSTIN: *The Image. A Guide to Pseudo-events in America*, New York 1962; NEAL GABLER: *Life: The Movie. How Entertainment Conquered Reality*, New York 2000.

²⁵ WILLIAM DERESIEWICZ kortárs gondolkodó írja a *The End of Solitude* című, a *The Chronicle Review*-ban megjelent esszéjében a következőket: „What does the contemporary self want? The camera has created a culture of celebrity; the computer is creating a culture of connectivity. As the two technologies converge – broadband tipping the Web from text to image, social-networking sites spreading the mesh of interconnection ever wider – the two cultures betray a common impulse. Celebrity and connectivity are both ways of becoming known. This is what the contemporary self wants. It wants to be recognized, wants to be connected: It wants to be visible. If not to the millions, on Survivor or Oprah, then to the hundreds, on Twitter or Facebook. This is the quality that validates us, this is how *we become real to our-*

ja.²⁶ „Az általános boldogságvágy nehezen hozható összhangba a viszonyok sokféleségével, változékonyságával, kiszámíthatatlanságával. A világ egyetlen stabil pontot kínál az egyénnek: önmagát. Az Én válik a végső vonatkozási ponttá. Jobb híján az ember önmaga köré rendezi világát.”²⁷ Ebben az eleven és lebilincselő „realisztikus” „illúzióbirodalomban”,²⁸ melyet messzemenően a „látványcivilizáció”²⁹ és az „önimádat”³⁰ ural, az „én” a kozmosz „galamblelkű” zsarnok „oroszlánkirálya”, aki kesztyűs kezű kényúrként a „te” értékénti létét majdhogynem kétségbeesetten, szinte istenfélelemszerűen bitorolja, tudniillik a „te”

selves – by being seen by others. The great contemporary terror is anonymity” (<https://www.hermitary.com/solitude/deresiewicz.html> [kiemelés tőlem]).

²⁶ Vö. ROPOLYI: 98.

²⁷ TOMKA MIKLÓS: *Hagyományos (vallási) értékek a modern társadalomban*, in: *Educatio* 10 (2001), 419–433, 422.

²⁸ Vö. CHRIS HEDGES: *Empire of Illusion. The End of Literacy and the Triumph of Spectacle*, New York 2009. Hedges a következőket írja többek között erre vonatkozólag: „The cult of self dominates our cultural landscape. This cult has within it the classic traits of psychopaths: superficial charm, grandiosity, and self-importance; a need for constant stimulation, a penchant for lying, deception, and manipulation, and the inability to feel remorse or guilt. This is, of course, the ethic promoted by corporations. It is the ethic of unfettered capitalism. It is the misguided belief that personal style and personal advancement, mistaken for individualism, are the same as democratic equality. In fact, personal style, defined by the commodities we buy or consume, has become a compensation for our loss of democratic equality. We have a right, in the cult of the self, to get whatever we desire. We can do anything, even belittle and destroy those around us, including our friends, to make money, to be happy, and to become famous. Once fame and wealth are achieved, they become their own justification, their own morality. How one gets there is irrelevant. Once you get there, those questions are no longer asked” (32sk).

²⁹ Vö. MARIO VARGAS LLOSA: *A látványcivilizáció* (ford. Scholz László), Budapest 2014.

³⁰ Vö. CHRISTOPHER LASCH: *Az önimádat társadalma* (ford. Békés Pál), Budapest 1984.

az „én” számára azáltal válik értékessé, ha az ego ünneplésének „színterén” („egyediként”) fellépő (kisminkelt) „én”-t bármilyen módon³¹ szóba hozza (mindez hatványozottan igaz, ha az emberi egyéniség valósága nincs meg, hiszen ilyen esetben annak jelensége mindent felülír). Aki nem képes magát láttatni, kirakatba mások által elfogathatónak prezentálni, azt már időnap előtt élő halottként eltemették. A virtuális „seol” – amely a szó etimológiája szerint (= „kérdezni”, „kívánni”) „az a hely, ahol a kívánni való egyre több, »de soha nem nyújt kielégülést«”³² (vö. Péld 1,12; 27,20; Iz 5,14; Hab 2,5), s mint „terméketlen anyaméh” (Péld 30,16) a megmutatkozáshiány, azaz a láthatatlanság és a kapcsolatnélküliség kietlen közege – a realitás személyiséget rongáló „pokla” is. „Mindenhatóságának alkalmankénti illúziója ellenére az önimádó mások nélkül nem tudja ébren tartani önbecsülését. Nem tud létezni rajongó közönség nélkül. Látszólag sem családi kötelékek, sem intézményes kényszerek nem béklyózzák, és mégis mindeme szabadság dacára sem képes egyedül megállni a lábán és saját egyénisége fényében sütkérezni. Éppen ellenkezőleg: a szabadság csak növeli benne a bizonytalanságot, melyet csak úgy győzhet le, ha mások arcán látja »grandiózus énjének« tükörképét, vagy ha karizmatikus erőt sugárzó emberek körébe húzódik. Az önimádó számára a világ tükör.”³³

Ha most nagyon durva akarnék lenni, azt is mondanám, az *avatarok* világmindensége ez, csakhogy az embernek ez a digitális énje, *avatarja* kilépett „szülőhazájából”, a *cyberspace*-ből, s belakta a való életet, vagy még pontosabban fogalmazva a való

³¹ „Nem baj, ha ezért kinevetik – mert *rajta* nevetnek. Az sem gond, ha kibeszélik, megszólják, szidalmaznak – hisz így is róla beszélnek” (TÖRÖK CSABA: *Az értelmiségi lét illúziója*, in: *Communio* 22 [2014/1–2], 26–46, 30).

³² HERBERT HAAG: *Bibliai lexikon*, Budapest 1989, 1575.

³³ LASCH: 21.

élet – a kibertérből³⁴ „visszaköltözött” – virtuális képmások körül forog. (Húha, nemcsak kimondtam, hanem le is írtam, pedig jól tudom, hogy a leírt szavaknak súlya van, „nagy nehéz, orv szigony / a mondat, bordáid közé / csapódott kitépni nem lehet. / Ott marad amíg élsz, fel-felsajog a seb. / A hajnali órán, / ébrenlét és álomhatáron, / amikor már hörpölsz a kávéd / akkor fáj legjobban.”³⁵) A virtuális valósággyártás már köztünk folyik. Itt már nem a virtuális világot teszik valóság-kompatibilissé, hanem a reális világot virtuális-konformmá. Ez a „visszatérés” nem a „tékozló fiú” (vö. Lk 15,11–32) hazatéréséről, hanem a ránctalanított, tupírozott, puccba vágott, makulátlan és fedhetetlen „én” dicső visszaköltözéséről szól. Életterünket újabban rengeteg olyan jóvágású arcnélküli³⁶ és megannyiszor arcátlan „zombi” lakja be, akiknek a virtuális világ felitta emberi személyiségük

³⁴ Vö. MÉSZÁROS REZSŐ: *A kibertér mint új földrajzi tér* (<http://www2.sci.u-szeged.hu/eghajlattan/baba/Meszáros.pdf>); MUNK SÁNDOR: *A kibertér fogalmának egyes, az egységes értelmezést biztosító kérdései*, in: *Hadtudomány 28* (2018/1), 113–131 (http://real.mtak.hu/77921/1/HT20181_115_133_u.pdf).

³⁵ PAULOVICS TAMÁS: *Szavak* (<https://lenolaj.hu/2018/09/02/paulovics-tamas-szavak/>).

³⁶ „Manapság a számítógépes kommunikáció kikapcsolja az ember fizikai arcát a kommunikáció folyamatából. A komputer, monitorok, fejhallgatók és adatvezetékek mögé rejtik a lélek ablakait. Még a videokonferenciák is csupán szimulálják a szemtől szembeni találkozást, s csupán reprezentációját vagy látszatát adják a valódi találkozásnak. A felelősség s a privát testek közötti legközvetlenebb, meleg kapcsolat elsődleges forrása az élő, nem reprezentált arc. A másokkal való közvetlen fizikai találkozás nélkül etikánk is elsovad. A szemtől szembeni kommunikáció, az emberek közötti testi kapcsolat hosszú távú melegséget és lojalitást jelent [...]. Az arc (*face*) az elsődleges *interface*, sokkal alapvetőbb minden más mechanikus közvetítésnél. A fizikai szemek azok az ablakok, amelyek a bizalom közelsége felé megnyílhatnak. Az emberi arc közvetlen tapasztalata nélkül az etikai tudatosság összezsugorodik, s a durvaság nagyobb teret kap” [MICHAEL HEIM: *A kibertér erotikus ontológiája*, [ford. Sajó Tamás], in: *Replika 39* (2001/1), 197–213, 209].

identitását, a test határait. A testet információvá alakította át.³⁷ Itt „küszködik a szív egy olyan világ / testében, / amely a testet gyűlöli”.³⁸

Jóllehet napjainkban a virtualitás egyre nagyobb hányadban foglalja el a nemrégiben még a realitás által uralt tereket, mégsem egy totális hatalom. A virtualitás józan ésszel korántsem olyan mindeneket átfogó és meghatározó „fennhatóság”, mint amilyennek tűnik. Hisz létezik létezés és nemlétezés, éppúgy, mint lét és látszat közötti különbség. Vagyis a virtualitás nem minden, és nem minden virtuális.³⁹ Létezik egy nemcsak a valóságos valóságtól, hanem a virtuális realitástól is különböző „egyészen más” valóság, egy „Valódi-Valóság”.⁴⁰ Az embernek pedig képmási mivoltából kifolyólag sajátos küldetése van a világban.

Az ember istenképisége⁴¹ mindenekelőtt két fontos dolgot jelöl: az ember Istenhez való sajátos viszonyát,⁴² valamint az ezen

³⁷ Vö. HEIM: 202.

³⁸ NICHITA STĂNESCU: *A Gecsemáné-kertben* ([În grădina Ghetsimani] ford. Kiss Zsuzsánna) (<http://ujnautilus.info/nichita-stanescu-versei>).

³⁹ Vö. SASKIA WENDEL: *A virtuális realitás és a mindent meghatározó valóság, amelyet Istennek nevezünk* (ford. Török Csaba), in: *Communio* 20 (2012/1–2), 78–87, 83.

⁴⁰ NYÍRI TAMÁS: *Ki ez az „ember”*, Budapest 2000, 199.

⁴¹ Vö. DIÓSI DÁVID: *Meghívás a polifonikus teremtést beteljesítő „záróakkordra”. Az ember istenképisége a liturgiában*, in: Puskás Attila – Perendy László (szerk.): *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság. Teológiai tanulmányok: In memoriam Vanyó László* (Varia Theologica 10), Budapest 2019, 168–177.

⁴² Erről korunkban lásd: ANDRÁS ISTVÁN: *Horizontálódás, avagy a szent mai kultuszáról*, in: *Korunk* 27 (2016/8), 89–95; Uő: *Istenképiség a posztmodernben alla Vattimo*, in: Puskás Attila – Perendy László (szerk.): *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság. Teológiai tanulmányok: In memoriam Vanyó László* (Varia Theologica 10), Budapest 2019, 143–151.

alapuló, teremtésen belül elfoglalt kitüntetett helyzetét.⁴³ Ez a sajátos viszonya lényegében az ember teremtésben kapott isteni ajándéka, emberségének szükségszerű velejárója, hisz pontosan e viszonyon keresztül valósíthatja meg önmagát. Isten az embert saját magával való közvetlen kapcsolatra emelte; olyan „szembenállóként” teremtette meg, akihez mint „teljes rangú” „te”-hez – azaz mint személyhez – beszélni tud, és aki nemcsak meghallgatja, hanem neki válaszolva önmaga megvalósításán túl a teremtés kultúrájában kultúrateremtőként társa is lehet. Az ember istenképisége a személy Isten-előtt-levését jelenti, mégpedig állandó megszólíthatóságában és válaszadó képességében.⁴⁴ Így tesz eleget sajátos hivatásának. Csak ebben a „dialógusrendszerben” tudja beteljesíteni sajátos hivatását, nevezetesen azt, hogy az egyedüli Valóságosnak a megjelenítője legyen a világban, és ezen képmási megjelenítésben felépítse a Valódi-Valóság való kultúráját, amely nem a látszatra, hanem a (L/l)étre épít, s amely nem akar az „én” illuzórikus „realitásának”, hanem annak valódi – azaz Istenben való – beteljesedésének a „színterévé” válni. Oly egyszerűen és lenyűgözően fogalmazza meg Török Csaba az ember ezen feladatát: „Hidat verni a Valóság és a valóság között; meglátni a Valóságban a valóságot, és a valóságban a Valóságot: hatalmas feladat, csodálatos kihívás. Nehéz út, de *katharsziszhoz* vezet, hiszen végül minden emberi valóságunk az örök Valóságban ismerhet rá legigazabb önmagára; az árnykép Arra, aki veti. Ez pedig már valódi *poiészisz*, a szó őseredeti értelmében, a valóságból, a valóságban és a valóságért.”⁴⁵ *Ebben a realitásban rejlik a lehetőség, az a lehetőség, mely a valóság-*

⁴³ Vö. GEROG LANGEMEYER: *Istenképesség* (ford. Puskás Attila), in: Wolfgang Beinert (szerk.): *A katolikus dogmatika lexikona*, Budapest 2004, 302.

⁴⁴ Vö. LEO SCHEFFCZYK: *Gottebenbildlichkeit IV: Systematisch-theologisch*, in: LThK 4 (31995), 875.

⁴⁵ TÖRÖK: *Látszat és valóság*, 86.

gal szemben ontológiai primátust élvez,⁴⁶ hiszen csak az *ebből* a valóságból „kiérlelt” jövő reális, s nem képzelődés, képzelgés, hogy ne mondjam: fantazmagória. Ebben a realitásban születik az egyház is, amely mindig is egy változásban, fejlődésben, (újja) születésben lévő egyház (*Kirche im Werden*), amely már ott útnak indul(hat), ahol az ember a legelementárisabb formában is hitére talál.⁴⁷ Ez lehet a mustármag helye, amely, noha „kisebb minden más magnál, amikor azonban felnő, nagyobb minden más veteménynél, fává terebélyesedik, úgyhogy jönnek az ég madarai, s fészket raknak ágai között” (Mt 13,32). A *realitásnak* (!) ezen – olykor szabad szemmel aligha látható, s ezért nemegyszer jelentéktelennek tartott – perifériáján a pirinyó mustármag délceg fává terebélyesedhet.

Ez az alapvető, „liliputi” hit magasztosabb, erősebb, átütőbb és mélyrehatóbb lehet az „egyházi dinoszauruszok” vaskos, „pókhasú” hiténél. Merthogy a hit több – lényegesen több –, mint annak elvi elfogadása, hogy létezik Isten. A hit elevenségéhez még az sem elegendő, ha intellektuális síkon elfogadjuk a különböző hitigazságokat, hittételeket, dogmákat vagy egyéb teológiai tanításokat. A hit vitális ereje a tapasztalatból fakad.⁴⁸ Az ember kilép egójának szűkkeblűségéből, elhagyja önmagát, életének látszólag biztonságot garantáló *green zone*-ját, illetve az „én” *safe house*-át, s ábrahámí lelkülettel (vö. Ter 12,1–9) a teljesen ismeretlen idegenbe indul. Ehhez persze bátorság kell, s némileg más keletű kalandvágy, mint ami manapság „őshonos” az *ego* szemrevaló

⁴⁶ Vö. EBERHARD JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 289–292.

⁴⁷ Vö. CHRISTOPH THEOBALD: *Evangelium und Kirche in der Postmoderne. Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung*, in: ZKTh 130 (2008), 153–167, 165–167.

⁴⁸ Vö. ALBERT NOLAN: *Christsein heute*, in: Concilium 47 (2011), 145–153.

földi paradicsomjában. Előbb-utóbb – remé(lhe)/(nykel)tően⁴⁹ – az „én” útra kel. Hisz ráébred arra, hogy ez a hibrid, narcisztikus művilág legfeljebb csak az őt eddig ajnározó és a Hóféhértől álmodozó plasztikszagú kerti törpéknek jelenthet otthont. Ed-digi otthonát hirtelenjében idegennek érzi. Az önmaga narcisztikus forgatagából kilépő ember az idegenben megtapasztalja az otthonosságot, mégpedig azt az otthont, mely valós emberkénti létének valódi szülőföldje! Magára találva az én felismeri, hogy maga Isten az, aki élete otthonosságában az otthontalanság, majd pedig az otthontalanságban az otthonosság megtapasztalásával megajándékozta. Ez az a pillanat, amikor „az ágakon még nem sajdul levél / nincs rajtuk zöld lombkorona de a / tavaszelő már megelőlegezett megváltásként / nevel rügyet karjukon föl-sejlik a tél hiátusa”.⁵⁰ A tél hidegében az „én” az Istennel való találkozás közvetlenségében megérzi a tavasz illatát, amely tele van a „kiút” reményével. Mert „ha igaz és két helyzet van csak / mindig a felsőt osztod magadnak / míg eszedbe nem jut végre a harmadik”,⁵¹ az a Harmadik, amely nem sózza rám magát, de ha egyszer életbevágóan találkozom vele, nem tudom elfelejteni jelenlétét. S ha meghallottam hangját, egyszer csak arra leszek figyelmes, hogy „térdre ereszkedtem, / könyököm belefúrtam a földbe, / hogy jobban lássam, amint meghajlik a fű / egy-egy le-zuhanó szó súlya alatt”.⁵² Amikor a „látvány látásélessége rom-

⁴⁹ Az optimizmus és a remény közötti különbségről lásd: JOSEPH RATZINGER: *Krisztusra tekintve. A hit, a remény és a szeretet gyakorlása* (XX. Századi Keresztény Gondolkodók 1; ford. Klemm László), Budapest 1993, 31–49.

⁵⁰ MURÁNYI ZITA: *Hiátus*, in: *Vigilia* 82 (2017), 284.

⁵¹ FALCSIK MARI: *Minden szelídet*, in: *Vigilia* 83 (2018), 838.

⁵² Nichita Stănescu: *Érzelmes történet* ([Poveste sentimentală] ford. Kiss Zsuzsánna) (http://napkut.hu/viewer/pdf.php?pdf=/images/konyvek/2017/fenyhajlitas/fenyhajlitas_mm.pdf).

lik”,⁵³ s „az unalom hullatja szőrét”,⁵⁴ amikor ráeszmélek, hogy „a valóság olykor valótlan /[,] ha voltam is [,] életem nem volt”,⁵⁵ és egész sóhajtó lényemben érzem, hogy „felzabált az élet”,⁵⁶ mert annak harapó barátsága „elválasztja önmagát saját magától, / hogy jóllakásig táplálja maga / önmagát”,⁵⁷ akkor rájövök, hogy „maga[m]at régen látta[m]”.⁵⁸ Ez a virtualitás szélhámosságának földrengése a realitásban. A szélhámosság eddig fényben úszó, pazar szélmalomharca az egyén számára (N/n)apfényre került. Don Quijote Rocinanté paripának kinevezett lováról utólag (is) kiderül, hogy gebe. Mindig is az volt („roci” + „ante” = „gebe”+ „előtt”, „korábban”), de most oldalbordái olyannyira körvonalazódtak, hogy már letagadni nem érdemes.

Ez az a pillanat, amikor testem sajgó, hasogató, gyötrelmes fájdalommal megtapasztalom, hogy a virtuális látszatlét „kicsinált”, „kinyírt”, önmagam otromba rabszolgájává tenyésztett. Ez az a pillanat, amikor egzisztenciálisan – érzékicsalódás-mentesen – átérzem, hogy a realitásban „hangoskodó” fájdalom, amely tapasztalatom kézzelfoghatóságának alappillére, lényegében semmi más, mint az Istent kereső le- és megfáradt lelkem harogó ordítása. Lelkem üvöltése pedig „holdkórossá” tesz. A keresésben ugyanis mindig van egy jó adag „holdkórosság”, mely nem engedi éjjel sem pihenni, nyugodni az embert. „Holdkórosság” a csendért! Ugyanis csak „ki éltelen életet élve / virraszt az

⁵³ MURÁNYI ZITA: *Belső tér* (<https://lenolaj.hu/2018/01/17/muranyi-zita-belső-ter/>).

⁵⁴ MURÁNYI ZITA: *Belső tér* (<https://lenolaj.hu/2018/01/17/muranyi-zita-belső-ter/>).

⁵⁵ FECSKE CSABA: *Hol miért*, in: *Vigilia* 83 (2018), 839.

⁵⁶ SCHRENK ÉVA: *De még dobog* (<https://www.poet.hu/vers/219167>).

⁵⁷ NICHITA STĂNESCU: *A Gecsemáné-kertben* ([În grădina Ghetsimani] ford. Kiss Zsuzsánna) (<http://ujnautilus.info/nichita-stanescu-versei>).

⁵⁸ PETE MARGIT: *Amikor kivagy* (<https://www.poet.hu/vers/225257>).

újabb, a nagyobb, / a forróbb csöndért, abban van meg / ama csönd, amely halk lélekké váltotta meg”.⁵⁹ Ekkor fogom eddigi életem misztériumát meghitten és alázattal átölelni, hisz rádöbbenek az isteni csend mélységére és értelmére: „Isten hallgat. De megosztja csendjét velem.”⁶⁰

⁵⁹ KOLOZSI LÁSZLÓ: *Ha majd oly csöndes lesz*, in: *Pompeji* 8 (1997/4), 159.

⁶⁰ CZIGÁNY GYÖRGY: *Visszaszámlálás*, in: *Vigilia* 83 (2018), 840.

L. KAJTÁR GYÖNGYVÉR

A kolozsvári Szent Erzsébet-ispotály a 17–18. században (1670–1789)

Abstract: Starting with the Middle Ages institutionalized care for the poor and the appearance of hospitals became a clear sign of urban development. This was the case in medieval and early modern Kolozsvár also. When the city had lost its status as a free royal city in 1665 all the institutions administered by the local counsel underwent a series of changes. These changes did not leave unaffected the hospitals either. By the time Kolozsvár regained her lost privileges in 1712 out of the three medieval hospitals, only one was still operating, the Saint Elisabeth. Right around this time Catholicism started to regain some of its former status in Kolozsvár shattered by the reformation and it became once more the crown's favored religion. This change in status led to the repossession and reorganization of formerly catholic institutions and properties in the city, chief among them the hospital of Saint Elisabeth.

Keywords: hospital; care for the poor; Catholicism; Kolozsvár.

A szociálpolitika célja a hátrányos helyzet megszüntetése vagy annak elviselhetőbbé tétele a társadalmon belül. Az erre irányuló intézkedések nem tekinthetők kizárólag a legmodernebb kor sajátosságának. A középkortól fogva a városiasodás egyik fokmérője az ispotályok – vagyis az intézményesített szegénygondozás – megjelenése volt.¹ Az ispotályok olyan szociális intézmények voltak, amelyek korai időktől fogva komplex feladatkört tölthettek be: a betegek ellátásán túl befogadták az öregeket, szegényeket, árvákat, katonákat; biztosították szállásukat, ételmezésüket és ruhájukat is akár.

¹ Kubinyi, 2004. 187–195.

A középkori Magyarországon a leprásházakkal együtt több mint 117 ilyen intézmény működött, amelyek közül csupán húsz volt a történeti Erdély területén.² Kezdetben az egyház és a szerzetesrendek által fenntartott intézményekről beszélhetünk. A 16. század folyamán a fejlődő városi adminisztráció és a reformáció hatására fokozatosan városi tulajdonba kerültek át. A reformáció előtti időszakban az ispotályok mellett a szegénygondozás másik fontos résztvevői a testvérületek és a céhek voltak, amelyek több esetben összerosódtak egymással. A reformációt követően a céhek jobbra a céhen belüli segélyezésre szorítottak, míg a testvérületek a katolikus egyház háttérbe szorulásával az illő végtisztességben való részesítésben vállaltak szerepet.³

Nem volt ez másképp Kolozsvár esetében sem. A középkortól fogva három ispotállal rendelkezett. Első és egyben legnagyobb ispotálya a Szent Erzsébet-ispotály volt.⁴ Jelen írásom ezen intézmény 17–18. századi történetét hivatott bemutatni. Az intézmény felépítésén túl kitérek az ellátottakra, az itt nyújtott ellátás mikéntjére és az ezt szabályzó intézkedésekre is. Elsődleges forrásként a Gyulafehérvári Főegyházmegyei Levéltár Kolozsvári Gyűjtőlevéltárában őrzött Szent Mihály-plébániatemplom iratanyagát használtam fel,⁵ másodsorban a Román Állami Levéltár Kolozs Megyei Kirendeltségében őrzött ispotálytörténeti forrásokat,⁶ harmadsorban pedig a Román Tudományos Akadémia Kolozsvári Kézirattárában őrzött két kiadatlan 19. századi ispotálytörténetet.⁷ Ezek használatánál azonban indokolt a fokozott

² de Cervins, 2003. 49.

³ Rüs-Fogarasi, 2008. 38–42. *Példaként lásd:* Kiss, 1994. 83–103.

⁴ Rüs-Fogarasi, 2008. 47–48.

⁵ A továbbiakban: GyFLKGy SzMPtI.

⁶ A továbbiakban: RÁLKMK.

⁷ A továbbiakban: RTAKMK. A kéziratok: Móricz, é. n. (Ms.c.743/1967); N. N., é. n. (Ms.c.744/1967)

forráskritika, ugyanis az itt található információk nem minden esetben visszakereshetőek.

Mielőtt azonban történetünket a 17. században folytatnánk, röviden nézzük meg, mit is tudunk Kolozsvár ispotályairól. Többek között Rüszt-Fogarasi Enikő és kutatócsoportja⁸ munkájából tudjuk, hogy Kolozsvár a középkortól fogva három ispotállal rendelkezett: a Szent Erzsébet, Szent Lélek és Szent Jób tiszteletére szentelt intézményekkel.⁹ Az első kettő feladata a szegény, beteg, elaggott emberek és az árvák befogadása, gondozása volt.¹⁰ A harmadikat, a Szent Jób tiszteletére szentelt és járványos betegek ellátására specializálódott intézményt a 16. század során megszüntették. Erről konkrét adataink nincsenek, csupán a források hirtelen eltűnése miatt következtethetünk megszűnésére.¹¹

A város két legnagyobb ispotálya valamikor az 1670-es években összeolvadt és Szent Erzsébet-ispotály néven folytatta tovább működését.¹² Az ispotály épületének elpusztulását követően az ispotály beköltözött az ún. Kautusch-féle piacsori házba, amelyet még a 15. század végén adományozott az intéz-

⁸ A 2002-ben alakult kutatócsoport tagjai: Rüszt-Fogarasi Enikő, Márton Tünde, Flóra Ágnes, Mihály Ágnes, Pakó László és Derzsi Júlia.

⁹ Kiadásra kerültek a kutatócsoport munkájának eredményeként a Szentlélek-ispotály 1601–1650 közötti számadásai (*Lásd:* Márton–Mihály–Flóra–Rüszt-Fogarasi, 2006), illetve a Szent Erzsébet-ispotály 1601–1650 közötti időszakra vonatkozó gazdasági mérlegei (*Lásd:* Márton–Mihály–Flóra–Rüszt-Fogarasi, 2010). Továbbá Rüszt-Fogarasi Enikő 2008-ban jelentette meg *Erdélyi ispotálytörténeti tanulmányok* című munkáját, amelyben szintén a kutatócsoport által feltárt forrásokat használta fel (*Lásd:* Rüszt-Fogarasi, 2008). Ezt követően 2011-ben foglalta össze a Szentlélek-ispotály történetét (*Lásd:* Rüszt-Fogarasi, 2011.).

¹⁰ Rüszt-Fogarasi, 2008. 46.

¹¹ Rüszt-Fogarasi, 2008. 93–94.

¹² Rüszt-Fogarasi, 2011. 115.

ménynek Kautusch Mihály és felesége, Margit azzal a kikötéssel, hogy soha nem adhatják el. A beköltözést megelőző időszakban az ingatlant az ispotály bérbe adta: első felét boltként, hátsó felét lakásként, illetve a pincehelyiséget a polgárok bora-inak.¹³ Egy 1754-es adat alapján e ház emeletét és a földszinten lévő bolthelyiségét az ispotály a beköltözés után is kiadta és ezzel egészítette ki jövedelmeit.¹⁴ Itt vetődik fel a kérdés, hogy mik is voltak ezek a jövedelmek?

Elsősorban a királyi és fejedelmi donációkból származó javak és azok adminisztrálása során keletkezett jövedelmek jelentették a Szent Erzsébet-ispotály vagyonának nagy részét. Itt külön kiemelném a kolozsi sóaknából évente kapott 2000 kősóadományt, amelyről nem tudni, hogy melyik fejedelemtől származik. A legkorábbi sódonációt megerősítő oklevél 1613-ból maradt fenn és Báthory Gábor nevéhez fűződik. E só csekély részét használta fel az ispotály a saját gazdaságában, nagyobb részét értékesítette, és az így nyert pénzüsszeget forgatta vissza a birtokaiba.¹⁵ Egy 1718-ból fennmaradt irat szerint az ispotály egy bizonyos ideig a kincstártól évenként 250 forintot kapott, amelyből 200-at az ispotályon kívüli szegények ellátására, segítésére kellett fordítania, 50-et pedig a „bentlakókra”. Feltételezések szerint ez nem lehetett hosszas adomány, ugyanis az 1789-es számadás már nem említette a jövedelmek között.¹⁶

A testamentumokból származó adományok szintén jelentős mértékben növelték az ispotály vagyonát. Így került az ispotály birtokába például a mérai és andrásfalvi birtoktest minden hoz-

¹³ Móricz, é. n. 5. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

¹⁴ Móricz, é. n. 41. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

¹⁵ Rűsz-Fogarasi, 2008. 96.

¹⁶ Móricz, é. n. 43–44. RTAKMK. Ms.c.743/1967

zátartozójával együtt, Dezső Antal és felesége végrendeleti adományaként.¹⁷

A saját gazdaságából származó jövedelmek a malomjövedelmekből (kolozsvári és mérai), a sütőházak jövedelmeiből és az ispotályhoz tartozó birtoktest (kolozsvári, mérai és andrásházi birtokok) adminisztrációja során keletkezett javakból álltak. Ezt egészítették ki különböző bérleti díjak.¹⁸

Kolozsvár szabad királyi városi státusának elvesztése (1665) a városban működő intézmények számára is változásokat hozott. Hosszas tárgyalások eredményeként csupán 1712-ben sikerült a cím visszaszerzése.¹⁹ A város kimerült anyagi forrásai miatt a Szent Erzsébet-ispotály saját jövedelmeiből is kénytelen volt olykor-olykor kölcsönözni Kolozsvár szükségleteire. Így például 1687. október 30-án, amikor a német-római császár serege Kolozsvárra érkezett, a város ajándékba adott egy tollas vas ezüstös botot 15 forint értékben, amelynek az árát az ispotály térítette meg.²⁰ Egy 1689. november 21-ei feljegyzésben olvashatjuk, hogy a közelgő gyulafehérvári gyűlésre megválasztott városi követek, Chanádi István és Szentkereszti András útiköltségét, 40 forintot, az ispotály fedezte.²¹ 1696-ban a város szabadságjogainak visszaszerzésére kért a város az ispotálytól 40 forintot.²² Egy 1697. április 10-én keltezett irat pedig arról tudósít, hogy a város nagy adósságai miatt az ispotály kölcsönadott 100 forintnyi értékű „jó ligájú aranyakat” a városvezetésnek.²³

¹⁷ Rüszt-Fogarasi, 2008. 97.

¹⁸ Móricz, é. n. 41. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

¹⁹ Kiss, 2006. 91–94.

²⁰ Kolozsvári Szent Erzsébet aggmenház iratai 1320–1699. GyFLKGy SzMPtI. 290/g1 doboz, régi jelzet: 108.687.

²¹ Uo.

²² Uo.

²³ Uo.

A szabad királyi városi státusz visszaszerzése után a város a megváltozott körülményekhez igazodva újra fejlődésnek indult. Az uralkodó által is favorizált vallás, a katolicizmus új erőre kapott, és kezdetét vette az elkobzott katolikus javak – így az ispotály – visszaszerzése is.²⁴ Ebben jelentős szerepe volt a bécsi udvarnak is, ugyanis az állam egységének zálogát e vallás támogatásában és a protestáns felekezetek fokozatos visszaszorításában látta.²⁵ Erdélyben ezen rekatolizációs törekvések az ekkor többségben lévő protestáns egyházak ellenállásába ütköztek, mivel azok féltették addigi pozíciójukat.²⁶ Így e téren az áttérés csupán a Habsburg-hatalom megszilárdulása után, Mártonffy György 1713-as püspöki kinevezésével született meg.²⁷ Végül 1715-ben hivatalosan is visszaállították az erdélyi katolikus püspökséget.²⁸

1717-ben Mártonffy György erdélyi püspök a Szent Mihály-plébániatemplommal együtt az ispotályt is visszaszerezte, s így kiéleződött a harc a város és a püspök között a patrónusi jogért.²⁹ 1718-ban a Tanács, élén a bíróval a kirendelt kormánybizottságnak panaszt nyújtott be, amelyben visszakövetelte a felügyeleti jogot. Kérésüket azzal indokolták, hogy a kolozsvári polgárok is sok adományt tettek az intézmény javára, illetve amikor az ispotály jövedelmei a kiadásokat nem fedezték, a város pótolta a hiányzó részt. Véleményük szerint ez feljogosítja a várost képviselő tanácsot az intézmény feletti patrónusi jogra.³⁰ A bizottság az uralkodónak felterjesztette az ügyet, amelyben végül a kormányzó 1727-ben hozott döntést. A főfelügyeleti jogot továbbra is

²⁴ Zamfir, 2010. 106–108.

²⁵ Lukács, 2016. 10.

²⁶ Trócsányi, 1988. 279–281.

²⁷ Zamfir, 2010. 108.

²⁸ Lukács, 2016. 11.

²⁹ Móricz, é. n. 52. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

³⁰ Móricz, é. n. 53. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

a püspök kezében hagyták. Döntésüket azzal indokolták, hogy a püspök nem kívánta sem a patrónusi, sem az adminisztrátori jogot, neki ezt az uralkodó adományozta. Ezzel azonban az intézmény felügyeleti joga a városon kívülre került.³¹

1735 márciusában a kormánysház egy ítéletben szögezte le újból a püspök jogait. Előírták, hogy joga van bármikor eltávolítani a nem megfelelően adminisztráló ispotályvezetőt az ispotály éléről, és helyébe abból a vallásból állítani egy megfelelő embert, amely vallás éppen soros az ispotály vezetésében. A pert az ispotály akkori adminisztrátora, Ambrus András kezdeményezte, amelyben az őt ért támadások miatt kért kivizsgálást. A Gubernium előírta, hogy Ambrus maradjon továbbra is az intézmény vezetője hivatali ideje leteltéig.³²

Nem jelentette ez azonban azt, hogy a Tanács ténylegesen kizárásra került az ispotállal kapcsolatos döntéshozásból. Mivel a püspök mint guberniumi tanácsos Nagyszebenben lakott, ezért a kolozsvári katolikus plébános befolyást nyert a szegények felvétele ügyében, ám csak a városi tanács által ajánlott személyeket vehette fel. Ezt bizonyítja egy 1751-es törvényszéki rendelet. 1754-ben Sztoyka Zs. Antal erdélyi püspök ezt továbbgondolva a felügyeleti jogot Bíró János katolikus plébánosra ruházta élete végéig. Az irat alapján a plébánosnak jogában állt az intézmény látogatása, ispánok és felügyelők kinevezése és számonkérése, egyszerűen minden, ami a fennmaradást és a gyarapodást szolgálta.³³

³¹ Kolozsvári Szent Erzsébet aggmenház iratai 1700–1735. GyFLKGy SzMPtI. 290/g2 doboz, régi jelzet: 58.727.

³² Kolozsvári Szent Erzsébet aggmenház iratai 1700–1735. GyFLKGy SzMPtI. 290/g2 doboz, régi jelzet: 10.735.

³³ Kolozsvári Szent Erzsébet aggmenház iratai 1736–1770. GyFLKGy SzMPtI. 290/g3 doboz, régi jelzet: 20.754.

Az ispotály igazgatásának másik fontos résztvevője az ispotálymester volt. A középkortól fogva ők vezették az intézményt. Kezdetben nem kaptak fizetést, de adómentességet élveztek, mint minden más városi hivatalnok, és a szegényekkel együtt részesültek az ispotály jövedelmeiből.³⁴ Eleinte katolikusok voltak, 1568-tól unitáriusok, majd 1645-től reformátusok és unitáriusok felváltva egészen 1735-ig, amikor is a Gubernium előírta, hogy a református és a katolikus vallás képviselői közül kerüljenek ki felváltva.³⁵ Rüszt-Fogarasi Enikő hívta fel a figyelmet arra, hogy a korábbi vélekedésekkel ellentétben nem feltétlenül a két nációnak képviselői közül felváltva kerültek ki, hanem megválasztásukhoz mindkét nációnak beleegyezésére szükség volt. Noha éves tisztségről beszélünk, de többször is megválasztották ugyanazt a mestert, vagy előfordult az is, hogy egyik évben az egyik, másik évben a másik ispotály mestere volt ugyanaz a személy.³⁶

Teljes cselekvési szabadsággal rendelkeztek az ispotály vagyona felett, csupán akkor fordultak a százférfiak tanácsához, hogyha segítségre volt szükségük. Az ispotályba felvett szegények ügyében viszont nem rendelkeztek ekkora szabadsággal. A tanács és a bíró döntötte el, hogy kik lehetnek az ispotály lakói, ők csupán rendkívüli esetekben rendelkezhetnek erről.³⁷

Az Akadémia Kézirattárában őrzött két 19. századi ispotálytörténet alapján számadásra 1557-től kötelezték őket. Ezek közül számottevő teljes és parciális számadás maradt fenn. Noha az ispotálymesterek számadással tartoztak a tanácsnak, mégis úgy tűnik, hogy a számvevők ironikus vagy éppen bíráló véleményei nem jelentettek tényleges veszélyt számukra.³⁸ A számadás

³⁴ Rüszt-Fogarasi, 2013. 212–222.

³⁵ Móricz, é. n. 52. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

³⁶ Rüszt-Fogarasi, 2013. 213–214.

³⁷ Rüszt-Fogarasi, 2013. 219.

³⁸ Rüszt-Fogarasi, 2013. 214.

módjáról és fejezetekre lebontott tartalmi követelményeiről egy 1586-os instrukció nyújt képet, azonban az 1597-es számadás már csak nagyobb vonalakban követi ezt.³⁹

Hirtelen haláluk esetén a család folytatta az új választásig az ispotály vagyonának adminisztrációját, vagy a másik ispotálymester vállalta el mindkét ispotály vezetését.⁴⁰

Ahogy már utaltam rá, 1665 után zavaros időszak következett a kolozsvári ispotályok történetében. Még mindig két ispotálymestert választanak, de feladatkörük sok esetben nem különíthető el egymástól. Az ispotályok összeolvadása után sem normalizálódott a helyzet.

Az általam vizsgált időszak eddig azonosított ispotálymesterei:

1670, 1671	Viski Pál és Nagy Bányai István
1671	Rajner Márton és Berki István
1672	Rajner Márton
1676	Hojz Pál
1688, 1689	Asztalos Péter, majd halála után felesége
1689	Rhener Soir Pál és Topai György
1702	Gálfy Pál és Bendi György
1711	Teleki Ferencz és Brassai alias Spitz György
1712	Teleki Ferencz
1713	Teleki Ferencz és Vizaknai György
1714	Teleki Ferencz
1716	Stenczel Zsigmond
1717	Kovács alias Literati Mihály

³⁹ Rűsz-Fogarasi, 2013. 215.

⁴⁰ Rűsz-Fogarasi, 2011. 50.

Az ispotály vagyonának hűtlen kezelésére hivatkozva 1717-ben nyomozást indítottak ellenük, amelynek folyamányaként eltörölték az ispotálymesterséget, és helyükre városi tisztviselőkből kinevezett provisorokat állítottak. A nyomozásra Szentkereszti Andrást és Biró Sámuel tanácsurakat, illetve Mikola Lászlót és Beszterczei Senator Conrád Mihályt jelölték ki.⁴¹ Az átvilágítás másik fontos célja a katolikus átvétel előkészítése lehetett. Fontos forrásértékkel bírnak azok a leltárak és összeírások, amelyek ekkor készültek.⁴²

A provisorátus kezdeteiről nem sokat tudunk, instrukciójuk eddig nem került elő. A forrásokban csupán 1725-ben találkozunk az első provissorral, Füsüs Mátyással. E tisztséget az ispotálymesterséggel összehasonlítva megállapítható néhány különbség. Míg mesterből többnyire kettő volt, provissorból mindig csak egyet neveztek ki. A kezdetekben sokszor emlegették még őket a régi szokás szerint *mesternek*, majd 1734-től *ispán vagy ispány* névvel illették őket. Hatáskörük korántsem volt annyira kiterjedt, mint elődeiké, sokkal inkább függtek a főfelügyelet parancsaitól. Munkájukért csekély fizetést kaptak. Nem örvendtek akkora megbecsülésnek, mint elődeik, csupán alkalmazottak voltak. Azonban, akárcsak a korábbi mesterek, ők is számadással tartoztak a tanácsnak. Gazdasági bevételeiknek hitelesítésére 7 „régiusra” volt szükség.⁴³ Ha megfigyeljük a forrásokból kirajzolódó ispánokat, szembetűnik, hogy gyakran ismétlődnek ugyanazok a nevek.

⁴¹ Kolozsvári Szent Erzsébet aggmenház iratai 1320–1699. GyFLKGY SzMPtI. 290/g1 doboz, régi jelzet: 10.718.

⁴² Kolozsvári Szent Erzsébet aggmenház iratai 1320–1699. GyFLKGY SzMPtI. 290/g1 doboz, régi jelzet: 8.718.

⁴³ N. n., é. n. RTAKMK. Ms.c.744/1967.

Füsüs Mátyás	Rázmány Sámuel	Német István	Ambrus András	Pataki István	Gál János	Lostájner István
1725	1729	1733	1734	1738	1739	1743
1726	1730	1736	1735	1740	1741	1744
1727	1731	1750	1737	1742		1745
1728		1751				1746
		1752				
		1753				

Érsekújvári István	Hadadi György	Finta Mihály	Andrási Antal	Vásárhelyi József	Lukáts József	Kis János
1747	1754	1757	1762	1767	1769	1771
1748	1755	1758	1763	1768	1770	1772
1749	1756	1759	1764			1773
		1760	1765			1774
		1761	1766			

Az ispánok sem bizonyultak jobb adminisztrátornak a mes-
tereknél. 1742-ben két ispán, Pataki István és Gál János visz-
szaélései ellen uralkodói parancsra vizsgálatot folytattak. A ta-
núkihallgatás három napig zajlott. Első nap, 1742. június 5-én
Mérában folytattak nyomozást, ekkor 26 tanút hallgattak ki.
Második nap, június 7-én Kolozsváron a Monostor utcai kán-
torlakban újabb 30 tanút kérdeztek ki. A harmadik napon, júni-
us 9-én újabb 10 embert hallgattak ki Szászfenesen. A mintegy
56 tanú kihallgatása során kiderült, hogy a vádlottak több éven
át magáncélra használták az ispotály javadalmait. A szegények
ez idő alatt hiányos ellátásuk miatt éheztek és fa hiányában fáztak.
Nem viseltek gondot az ispotály épületeire sem, így az óvá-
ri sütőház összedőlt, a többi épület is romos állapotban volt. Az
ispotály az elmúlt évek jó terméseinek ellenére adóssággal volt

tele. Az is kiderült, hogy nemcsak az ispánok, hanem a fő- és királybíró, név szerint Bayer Ferencz,⁴⁴ illetve a notárius, Széles Mihály is gyakorta használta az ispotály erőforrásait magáncélra. Az előjárók az ispotály jobbágyságait ellátás nélkül, hosszú ideig dolgoztatták.

Az előjárókon kívül az ispánok rokonai, komái is gyakran igénybe vették az ispotály jobbágyságait saját gazdaságukban. Megfenyegették a szegényeket, hogy ha a plébánosnak panaszkodni mernek, megveretik őket és kidobják az ispotályból. Az ispánnak a sütőházból a szegények kenyerét dézsmálták és pénzért eladták. Az egyik vádlott, Pataki István gyakran járt a kolozsvári Középutcába egy bizonyos Bikfalvinéhez, akinek titokban többször vitetett fát és malomport⁴⁵ is.⁴⁶

A deliberátum hiányában csak következtetni tudunk az ítéletre, de minden bizonnyal Gáll János súlyos büntetést kaphatott. 1746-ban levelet küldött az erdélyi püspöknek, amelyben a segítségét kérte neve tisztázásához. Attól tartott, hogy öregségére földönfutóvá válik. A levélben beszámolt arról, hogy a deliberátum megérkezése után nem engedélyezték a fellebbezést. Véleménye szerint ő csupán az irigység és rosszindulat áldozata lett és az előző provisor, Ambrus András cselszövésének áldozata, aki az unitáriusokkal szövetkezett ellene.⁴⁷ Az ispotály további életében nem találkozunk a nevével. Más a helyzet Pataki Istvánnal, aki néhány év kihagyás után visszatért, és 1749–1790 között hét év-

⁴⁴ 1742-ben a bírói tisztsége mellett viselte az ispotály főgondnoki tisztségét is.

⁴⁵ Mint a tanúkihallgatásokból kiderül, a malompor az őrlés után lehulló gabona pora, amelyet a korszakban pálinka főzésére használtak fel.

⁴⁶ Kolozsvári Szent Erzsébet aggmenház iratai 1736–1770. GyFLKGY SzMPtI. 290/g3 doboz, régi jelzet: 12.742.

⁴⁷ Kolozsvári Szent Erzsébet aggmenház iratai 1736–1770. GyFLKGY SzMPtI. 290/g3 doboz, régi jelzet: 13.746.

ben volt az ispotály kurátora. A provizorsága előtt is már viselte ezt a tisztséget 1730-ban és 1741-ben. A perbe belekeveredő bíró, Bayer Ferencz neve is többször előkerül a gondnokok között: 1742-ben, 1746-ban és 1750-ben is ő viselte a tisztséget.

A további források arról tudósítanak, hogy 1774-re az ispotály épületei ismét romos állapotban voltak, sőt vetni való búzát is kölcsön kellett kérniük. Éppen ezért 1775-ben az ispotályt haszonbérbe adták Andrási Antal városi szenátornak. A szerződés értelmében Andrásinak jól kellett volna bánnia a szegényekkel, kiadni a rendes jussukat és feljavítani az ispotály épületeit. A gyakorlat azonban mást bizonyított. Andrási gazdálkodása ellen is sok panasz volt. Így 1789-ben a haszonbért is megszüntették, és az ispotály adminisztrálását a Kolozs vármegyei főispánra és a városi tanácsra bízta.⁴⁸ Ennek alapján gr. Csáki János vitte a tisztséget egészen 1785-ig.⁴⁹

A gondnoki hivatal (curator) megjelenése is a Habsburg-adminisztrációhoz, III. Károlyhoz köthető (1714). Egy 1718-as adat alapján a főbírák már mind a négy vallásból vitték a gondnokságot, akiket szintén a Tanács felügyelt.⁵⁰ Évente választották őket. Fizetésük igen csekély lehetett, erre egy 1789-es adat enged következtetni. Feljegyezték, hogy ebben az évben a gondnok fizetés gyanánt a saját földjébe vettett 6 köböl gabona learattatását és behordatását kapta.⁵¹ Feladataik csökkentek, miután 1751-ben a katolikus plébános is egyfajta gondnokká lépett elő. Feladatkörük pontos meghatározása azonban további kutatásokat igényel.⁵²

⁴⁸ N. n., é. n. RTAKMK. Ms.c.744/1967.

⁴⁹ Móricz, é. n. 73. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

⁵⁰ N. n., é. n. RTAKMK. Ms.c.744/1967.

⁵¹ Móricz, é. n. 79. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

⁵² N. n., é. n. RTAKMK. Ms.c.744/1967.

A forrásokban eddig talált gondnokok:

Név	Évszám
Erdélyi János	1724
Páter Pál	1725
Boros György	1726
Handsáros István	1727
Bongardus János	1728
Szóllósi Gábor	1729
Pataki István	1730
Páter Pál	1731
Boros György	1732
Gyergyai Pál	1733
Szóllósi Gábor	1734
Kolozsvári András	1735
Boros György	1736
Páter Pál	1737
Enyedi István	1738
Boros György	1739
Endes Péter	1740
Pataki István	1741
Bayer Ferencz	1742
Handsáros János	1743
Bayer Ferencz	1746
Enyedi István	1747
Pataki István	1749
Bayer Ferencz	1750
Pataki István	1752
Bayer Ferencz	1753
Endes Péter	1754
Pataki István	1757
Ambrus András	1758, 1759
Harsányi József	1760, 1761
Ambrus András	1762, 1763

Név	Évszám
Pataki István	1764, 1765
Páll Sámuel	1766, 1767
Pataki István	1768, 1769
Páll Sámuel	1770
Finta Mihály	1771, 1772
Páll Sámuel	17731–790

Amint a táblázatból láthatjuk, kezdetben éves tisztségről beszélhetünk. Majd 1758 után változott kétéves tisztséggé, amely állapot egészen 1773-ig tartott. Ekkortól Páll Sámuel 17 évig viselte a gondnoki hivatalt. Itt is, akárcsak a provizorok esetében, megfigyelhető, hogy ugyanazok a személyek több alkalommal jelentek meg a hivatalviselők között.

Az ispotály vezetésének áttekintése után nézzük meg, kik is voltak az intézmény további alkalmazottai, javadalmazottjai, és hogyan is nézett ki a nekik való segítségnyújtás.

A vizsgált időszakban az ispotály alkalmazottai közé tartozott egy főzőné, akinek feladata az eledelek elkészítése volt. Az intézmény annyi sütőnével rendelkezett, ahány sütőháza éppen volt. Az ő feladatuk a kenyér sütése volt. Az ispotály körüli ügyekben számos szolga segédkezett, azonban pontos számadatokkal nem rendelkezünk. Az ispotályhoz tartozó mérai és andrásházi jószágban számos jobbágycsalád élt. Ők voltak azok, akik megművelték az ispotály földjeit és kaszálóit. Mindkét faluban kineveztek egy-egy udvarbíró, aki ő maga is jobbágy volt. Feladata a jobbágyok munkájának irányítása volt a birtokon az ispotály adminisztrátora által küldött instrukciók alapján. A mérai udvarbíró fizetéséről 1789-ből és 1798-ból is maradtak fenn források. 1789-ben 6 forint készpénzt, illetve további két-tő forintot kapott, amelyet csizmára utaltak ki. Ezzel szemben 1798-ban már csak 2 forint 33 dénár készpénzt kapott, amelyet 10 véka gabona vetésére alkalmas földdel és 4 szekér szénára való

kaszáló kiutalásával egészítették ki.⁵³ A termény betakarításakor 2 felügyelőt (requis) is alkalmaztak, akik megszámlálták a betakarított terményt és ezzel hitelesítették az ispán számadásait. Ilyen felügyelő volt például a mérai pap, aki munkájáért cserébe terményt kapott.

Az ispotály állandó alkalmazottai közé tartozott egy katolikus, egy unitárius, egy református és egy evangélikus pap is. Feladatuk a bentlakók lelki életének vezetése volt. 1754-ben fizetésük fejenként évi 4 forint 34 dénár, 5 szekér fa és 17 véka búza volt.⁵⁴ A Szent Péteri-házba való költözés után fizetésüket felemelték 10 forintra, mivel az távolabb volt. Mária Terézia 1768-es rendeletében előírta, hogy az ispotály javadalmazottjai között csakis római katolikus szegények lehetnek. Ez nem azt jelentette, hogy kirakták a más felekezetekből származó szegényeket az ispotályból, hanem haláluk esetén helyükbe katolikusokat vettek fel. A források alapján 1777-re vált az ispotály teljesen katolikus-sá, és ekkor bocsátották el a többi felekezet papjait is. A katolikus hívek lelkigondozását a leköltözéstől kezdve a távolság miatt egy, az ispotályban lakó minorita atya végezte el.

Egy 1719-ből fennmaradt eskütétel alapján az ispotály erdőpásztora csak a királybíró és az ispotály provizora parancsára hozathatott fát az ispotály erdeiből. Ő volt az erdők őre, akinek jogában állt a tolvajokat megfogni.⁵⁵ Egy 1727-es feljegyzés alapján az ispotály egy erdőpásztorral rendelkezett, 1736-ra már hárommal. Fizetésükről egy 1798-as adat tudósít. Ebben az évben szolgálatukért 1 forint 30 dénárt és 8 véka gabonát kaptak fejenként.⁵⁶

⁵³ Móricz, é. n. 80. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

⁵⁴ Móricz, é. n. 32. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

⁵⁵ Móricz, é. n. 35. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

⁵⁶ Móricz, é. n. 80. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

Az ispotályban állandó ügyvéd csak 1784 után volt. Azelőtt csak akkor alkalmaztak jogi képviselőt, ha az ispotály peres ügybe keveredett. 1789-ben egyévi fizetése 27 forint volt.⁵⁷

A korszak forrásai általánosan *szegényeknek* nevezik az ispotály lakóit, amely elég tág fogalom. A koldustól az árva gyereken át az elszegényedett városlakóig és a hozzátartozó nélküli öregemberig mindenkit magába foglalt. Többször találkozunk valamilyen testi fogyatékossgal született emberrel, bénákkal, vakokkal, siketnémákkal is.⁵⁸ Nevükről azonban nem készültek feljegyzések, csupán néha említik meg számadásaikban a mesterek és az ispotályok név szerint őket.

Ahogy már említettem, az ispotály által nyújtott szolgáltatások három részből álltak: fedélnyújtás, ruházat és étkezés biztosítása. Az ispotályban bentlakó szegények mindhárom csoportból részesültek a kezdetekben. A kinnlakók csak kenyeret kaptak. Az ispotályban bentlakó szegények száma változó volt. 1689-ben átlagosan 26 bentlakó volt. Ebben az évben az ispotálymester a bentlakók számának változását mindig magyarázattal látta el. Így megjegyezte például, hogy április első hetében meghalt Nagy János, április 3. hetében pedig egy leány. Július első hetében egy szegénytől megvonták a támogatást gonosz cselekedetei miatt. Július utolsó hetében egy szegény gyerek, aki most Szabó Jánosnénál van, elhagyta az ispotályt. Augusztus harmadik hetében Szabó Jánosné visszahozta a gyereket. Szeptember első hetében meghalt egy öregasszony. November 3. hetében pedig bevettek egy Ádám nevű embert.⁵⁹ Ezek alapján ismerjük néhány bentlakó szegény nevét.

⁵⁷ Móricz, é. n. 79. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

⁵⁸ Rűsz-Fogarasi, 2008. 124.

⁵⁹ Kolozsvári Szent Erzsébet aggmenház iratai 1320–1699. GyFLKGy SzMPtI. 290/g1 doboz, régi jelzet: 108.687.

1708-ra a bentlakók száma 14-re csökkent. 1718-ban ismét felemelkedett átlagosan 25 főre. 1750-ben 30 bentlakót és két kinnlakót jegyeztek fel, akik csak kenyeret kaptak. Itt feljegyezték, hogy a javadalmazottak között 11 katolikus, 11 evangélikus és református, illetve 10 unitárius volt. 1754-re számuk összesen 35-re emelkedett, akik közül 5 kinnlakó volt. Itt megjegyzi az ispán, hogy a bentlakókat vallási hovatartozásuk szerint csoportosították szobákba. Így 15 katolikus volt az első szobában, 9 unitárius a másodikban és 11 evangélikus és református a harmadik szobában. 1757-ben tovább emelkedett a számuk. A 38 bentlakó szegényből 15 volt katolikus, 9 unitárius és 14 evangélikus és református. 1762-ben számuk még mindig 38 volt, de nem részletezik vallási hovatartozásukat. 1769-ben már három kategória figyelhető meg. A 34 kedvezményezett közül 24 volt bentlakó, 10 kinnlakó, azonban megjegyzik, hogy a bentlakók közül is négy csak kenyeret kapott heti pénz nélkül. Közülük 16 volt katolikus, 13 evangélikus és református, illetve csupán 5 unitárius. 1779-re számuk 30-ra csökkent. Itt már nem volt fontos a vallási hovatartozás megemlítése, ugyanis a már emlegetett, Mária Terézia által előírt rendelet értelmében ekkor már csak katolikusok voltak a javadalmazottak között. 1789-ben 25 szegényt látott el az ispotály. Ezek közül 12 volt bentlakó és 13 kinnlakó. Itt jelenik meg először, hogy megjegyzik a bentlakók nemi megoszlását: 2 férfi és 10 nő lakott az intézményben. Az 1790-es években számuk az ispotály erőforrásaival nem arányosan növekszik. Noha az ispotály bevételei stagnáltak, a kedvezményezettek száma folyamatosan 40 fő fölött volt.⁶⁰ Ez arra enged következtetni, hogy a járandóság mértéke egyre kisebbé vált.

A város határában lévő Szentpéterre való költözés, vagyis 1767 előtt a férfiak és nők nem voltak elkülönítve egymástól.

⁶⁰ Móricz, é. n. 47. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

A nagyobb ispotályépület azonban lehetőséget adott az ilyesfajta változtatásokra is.

Az ispotályok által nyújtott ellátás másik alappillére az élelmezés volt. A kezdetekben az ispotálymesterek feladata volt az élelmiszer egy hétre történő megvásárlása, kiutalása, amit aztán a főzőné készített el közösen a szegényeknek.⁶¹ Az élelmezéshez szükséges élelmiszerek egy részét a majorsági gazdálkodás révén maga az ispotály állította elő. Ezek sajnos nem mindig kerültek lejegyzésre az ispotályszámadások lapjain. A többit a piacokon vagy vásárokon szerezték be. Mi is volt konkrétan az az étel, amit az ispotályokban élő szegények kaptak? Az alap a kenyér volt, amelyet az ispotály saját sütőházaiban készítettek el. Ez általában nem a legjobb minőségű lisztből készült. Nem tudni, hogy ezek barna vagy fehér kenyerek voltak-e, csupán a méretükre találunk forrást az ispotálymesterek számadásaiban.⁶²

A másik fontos élelmiszer a hús volt. A szegények élelmezéséhez használt hús a legolcsóbb volt. Általában az ispotály majorjában tartott állatok levágásából vagy a piacról származott. Néha a mészárosoktól elkobozott húst a város az ispotályokban lévő szegények ellátására adta át. Általában ez marhahús vagy bakhús volt. De ez nem azt jelenti, hogy minden nap került belőle az asztalra. Átlagosan 2-3-szor főztek húsos ételt egy héten.⁶³

Noha Nyugaton ebben az időszakban Braudel⁶⁴ szerint a húsfogyasztás csökkent, N. Kiss István a 16-17. századi húsfogyasztási szokásokat vizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy magyar területeken a tömeges marhatenyésztés a legtöbb európai országénál nagyobb húsfogyasztási lehetőséget biztosított.⁶⁵

⁶¹ Rüszt-Fogarasi, 2011. 119–120.

⁶² Rüszt-Fogarasi, 2008. 128.

⁶³ Rüszt-Fogarasi, 2008. 128–129.

⁶⁴ Braudel, 1985. 202.

⁶⁵ N. Kiss, 1973. 92–114.

Az ispotálymesterek számadásai alapján főtt és sült ételek, levesek, főzelékek, gyümölcsök (aszalva és frissen is), zöldségek, bor és sütemények egyaránt kerültek a szegények asztalára. Ezt összevetve az Andrej Kloner által vizsgált lengyelországi Elblag Szent Erzsébet- és Szentlélek-ispotályainak élelmezési listáival, néhány lényeges különbséget figyelhetünk meg. Míg Kolozsváron az általános a búzakenyér, a marha- és a bakhús volt, addig a lengyelországi ispotályban a rozskenyeret, a disznóhúst és a halat fogyasztották leginkább.⁶⁶

A leggyakrabban a szegények számára kiadott alapanyagok a káposzta, a hús, a kása, a vaj, a borsó, az olaj, a sajt, a szilva és az alma volt.⁶⁷

A 18. században némiképp változik az étellellátás mikéntje. Egy 1754-es adat alapján már nem közösen, hanem szegényenként külön-külön utalták ki az ellátást. Így egy szegény heti egy kenyeret, 12 dénárt, sót és fát kapott. Karácsonykor ezt egy csizma árával és 9 font sertéshússal egészítették ki. Húsvétkor pedig közösen kaptak három bárányt, amelyet egymás között fel kellett osztaniuk.⁶⁸ Egy feljegyzés alapján 1770-ben is még ugyanekkora volt az ellátás mértéke.⁶⁹ 1779-ben gr. Bánffy György kevésnek ítélte ezt az ellátási adagot, és mivel előreláthatóan nem volt az ispotálynak anyagi forrása az ellátás mértékének növeléséhez, így azt javasolta, hogy addig ne vegyenek fel új szegényeket, amíg a létszámuk húszra le nem csökken. Ezáltal mindenki több ellátáshoz jutott.⁷⁰ Az 1789-es számadás tanúsága szerint az akkor bentlakó 25 szegény ellátásként heti két kenyeret és összesen heti

⁶⁶ Klonder, 2002. 104–106.

⁶⁷ Kolozsvári Szent Erzsébet aggmenház iratai 1320–1699. GyFLKGy SzMPtI. 290/g1 doboz, régi jelzet: 108.687.

⁶⁸ Móricz, é. n. 32. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

⁶⁹ Móricz, é. n. 45. RTAKMK. Ms.c.743/1967.

⁷⁰ Uo.

3 forint 54 dénár készpénzt kapott. Karácsonykor a férfiak csizmapénzbe 51 dénárt, míg a nők 42 dénárt kaptak. E felett összesen 27 dénárt serteshúsrá és egy véka tiszta búzát utaltak ki az ünnep alkalmával. A só és a fa, akárcsak a kenyér és a heti pénz, állandó heti adomány volt. Húsvétkor a továbbiakban is három bárány járt feldarabolva a szegényeknek.⁷¹

Következtetésképpen elmondhatjuk, hogy a város szabad királyi státuszának visszaszerzése után a 18. század első fele számos jelentős változást hozott a Szent Erzsébet-ispotály életében. A Habsburg-hatalomátvételnek köszönhetően újra erőre kaptak a katolikusok a városban, akik javaik visszaszerzése által újra helyet kívántak kapni a 18. századi kolozsvári társadalom életében. A társadalom igényeire reagálva vette kezdetét a karitatív tevékenység megszervezése, újrászervezése is. Az ispotály átvétele is e törekvésektől vezényelve vette kezdetét, ez azonban a városi tanács ellenkezésébe ütközött. Az erdélyi püspök 1716 és 1718 között személyesen folytatott tárgyalásokat a városvezetéssel az ügy érdekében. Ennek eredményeként 1718-at követően a város és a püspök együtt felügyelte az intézményt, versengve annak kizárólagos felügyeleti jogáért. A helyzet 1727-ben rendeződött, amikor az uralkodó a patrónusi jogot a mindenkori erdélyi püspökre ruházta. Ezen változások az intézmény helyi vezetésére is hatással voltak. Míg az ezt megelőző időszakban az ispotálymesterség egy jelentős, társadalmilag megbecsült városi tisztség volt, addig 1717 után a provisor egy egyszerű alkalmazott, adminisztrátor lett. Az ispotálymesterek teljes hatalommal rendelkeztek az ispotály javainak adminisztrációja felett, a város csak felügyelte őket, de nem avatkozott ténylegesen bele. Ezzel szemben a provisorok munkájára ez már nem igaz, a város felülbírálhatta őket a gazdasági döntésekben. Ebben az időszakban jelent meg

⁷¹ Uo.

a gondnoki tisztség is, ami az ispotály vezetésének differenciálódását mutatja. A század második felében az állandó alkalmazottak köre kiegészül a különböző felügyelőkkel, egy ügyvéddel, egy orvossal és egy állandó jelleggel az ispotályban lakó pappal is. Az ispotály erőforrásai nem emelkedtek egyenesen arányosan az ellátásra szorulóknak számával, és ezáltal csökkent az egy főre jutó ellátás mértéke. Ez sajnos a 18-19. század fordulóján tovább romlott. Felmerült az ötlet, hogy az ispotályt alakítsák át a város közkórházává. Ezt azonban a kirendelt bizottság nem találta összeegyeztethetőnek az intézmény alapításának céljával. Így a város közkórházának egy új intézményt alapítottak, amelyhez elvették az ispotály 2000 kősóadományának a felét. Ezek után az ispotály az addigiaknál is kevesebb bevételből kellett kielégítse az egyre sokasodó szociális gondozást igénylőt.

Könyvészet

Források:

- Kolozsvári Szent Erzsébet aggmenház iratai 1320–1770. GyFLKGy SzMPtI. 290/g1, g2, g3 doboz.
- Móricz István: *Aggház története*. é. n. RTAKMK. Ms.c.743/1967.
- Név nélkül: *A Szent Erzsébet kórház Kolozsvárt. Xenodochium S. Elisabethae Claudio*. é. n. RTAKMK. Ms.c.744/1967.

Felhasznált irodalom:

- BRAUDEL, Fernand:
- 1985 Braudel, Fernand: *Anyagi kultúra, gazdaság és kapitalizmus a XV–XVIII. század. A mindennapi élet struktúrái: a lehetséges és a lehetetlen*. Budapest.
- DE CERVINS:
- 2003 De Cervins, Marie Madeleine: *Az egyház a késő középkori magyar városokban*. Szent István Társulat. Budapest.

KISS

- 1994 Kiss András: Kalandosok. Kalandos temető Kolozsvárt. In: *Források és értelmezések*. Szerk.: Kiss András. Bukarest. 340–346.
- 2006 Kiss András: 18. századi erdélyi utak a szabad királyi város státus felé. In: *Szabolcs–Szatmár–Bereg Levéltári évkönyv XVII*. Szerk.: Galambos Sándor–Kujbusné Mecsei Éva. Nyíregyháza. 91–98.

KLONDER

- 2002 Klonder, Andrzej: Poor and Abundant Diet in the Towns of Royal Prussia in the 17th Century. In: *Acta Poloniae Historica T. 85*. Ed. Warszawa. 89–127.

KUBINYI

- 2004 Kubinyi András: Ispotályok és városfejlődés a késő középkori Magyarországon. In: *Várak, templomok, ispotályok. Tanulmányok a magyar középkorról. Analecta Mediaevalia 2*. Szerk.: Neumann Tibor. Piliscsaba. 187–195.

LUKÁCS

- 2016 Lukács Olga: *A felvilágosodás és a liberalizmus hatása az erdélyi egyházak kapcsolatára*. Kolozsvár.

MÁRTON–MIHÁLY–FLÓRA–RÜSZ-FOGARASI

- 2006 *A Szentlélek ispotály számadáskönyvei 1601–1650. Kolozsvári ispotály-számadások I*. Szerk.: Márton Tünde–Mihály Ágnes–Flóra Ágnes–Rüsz-Fogarasi Enikő. Budapest.
- 2010 *A Szent Erzsébet ispotály számadáskönyvei 1601–1650. Kolozsvári ispotály-számadások II*. Szerk.: Márton Tünde–Mihály Ágnes–Flóra Ágnes–Rüsz-Fogarasi Enikő. Budapest.

N. KISS

- 1973 N. Kiss István: *Húsfogyasztás (katonai és közfogyasztás) a 16–17. századi Magyarországon*. AtSz XV.

RÜSZ-FOGARASI

- 2008 *Erdélyi ispotálytörténeti tanulmányok*. Szerk.: Rüsz-Fogarasi Enikő. Kolozsvár.

- 2011 Rüszt-Fogarasi Enikő: *Egy elfeledett intézmény, a kolozsvári Szentlélek ispotály története*. Budapest.
- 2013 Rüszt-Fogarasi Enikő: Koraiújkori kolozsvári ispotálymesterek. In: *CERTAMEN. Előadások a Magyar Tudomány Napján*. Szerk.: Egyed Emese–Pakó László–Weisz Attila. Kolozsvár. 211–222.

TRÓCSÁNYI

- 1988 Trócsányi Zsolt: *Habsburg-politika és Habsburg-kormányzat Erdélyben*. Budapest.

ZAMFIR

- 2010 Zamfir Korinna: Az erdélyi római katolikus püspökség (1526–1711). In: *A püspöki intézmények kialakulása és fejlődése Erdélyben 1740-ig*. Szerk.: Bocşan, Nicolae–Brandes, Dieter–Lukács Olga. I. Kolozsvár. 39–61.

JÁNOS VIK

Zentralismus oder *Communio* der Kirchen? Eine aktuelle Fragestellung im Kontext der Enzyklika *Ut unum sint* (1995)

Zusammenfassung: Die römisch-katholische Kirche bleibt im Kontext einer *Communio*-Ekklesiologie und angesichts der Entwicklungen der nachkonziliaren Theologie bzw. der ökumenischen Diskussion speziell in der Frage des universalkirchlichen Primatsanspruchs des Bischofs von Rom am nachdrücklichsten angefragt. Mehr als fünfzig Jahre nach dem Konzil muss allerdings festgestellt werden, dass sich eine wirklich communiale Praxis in der Kirche noch immer nicht durchsetzen konnte. Neue Perspektiven für die Ökumene wie für die Gestaltung des römischen Primats hat Johannes Paul II. 1995 in seiner Enzyklika *Ut unum sint* eröffnet. Damit diese Perspektiven nicht gänzlich verloren gehen, muss die katholische Kirche allerdings – im Sinne der Bemühungen von Papst Franziskus – auf dem Weg einer „heilsamen Dezentralisierung“ weiter voranschreiten.

Schlüsselbegriffe: Petrusdienst; Primatsfrage; II. Vatikanische Konzil; *Communio*-Ekklesiologie; Papst Johannes Paul II.; Enzyklika *Ut unum sint*; Papst Franziskus; *Evangelii gaudium*; ökumenische Perspektive.

1. Hinführung zur Problematik

Aufgrund der eindeutig nachweisbaren Wirkung einer *Communio*-Ekklesiologie im Kontext des II. Vatikanischen Konzils¹ und der Relevanz des *Communio/Koinonia*-Gedankens in der

¹ Vgl. dazu J. VIK, *Communio im Kontext der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Studia Theologia Catholica Latina*, 2018/1, 23–68, DOI: 10.24193/theol.cath.latina.2018.LXIII.1.05

ökumenischen Bewegung² lässt sich zu Beginn dieses Aufsatzes die folgende, apodiktisch klingende Feststellung formulieren: Es gibt keine Alternative zur *Communio*-Ekklesiologie. Sichtbare Einheit – sei es einer einzelnen Konfessionskirche, sei es der Gesamtchristenheit – kann nur als Einheit in *Koinonia*, d. h. als Einheit von Einheit und Verschiedenheit gelebt bzw. verwirklicht werden. Dass mit dieser grundsätzlichen Feststellung an sich noch keine der in der Ökumene strittigen Fragen gelöst ist, dürfte allerdings ebenfalls einleuchten. Besonders augenfällig zeigen sich bleibende theologische „Ungereimtheiten“ bzw. Differenzen innerhalb einer *Communio*-Ekklesiologie – sowohl in der Konzilstheologie als auch in den neueren ökumenischen Entwicklungen – in Bezug auf die Primatsfrage. Die römisch-katholische Kirche bleibt im Kontext einer *Communio*-Ekklesiologie und angesichts der Entwicklungen der nachkonziliaren Theologie bzw. der ökumenischen Diskussion offenbar auch weiterhin speziell in der Frage des universalkirchlichen Primatsanspruchs des Bischofs von Rom am nachdrücklichsten angefragt. Dabei wird weniger die Existenz,³ als vielmehr die jetzige konkrete Gestaltung des Petrusdienstes mit einer in ihren rechtlichen

² Vgl. dazu J. VIK, *Koinonia/Communio – ein ekklesiologischer Begriff in ökumenischer Perspektive*, in: *Studia Theologia Catholica Latina*, 2009/1, 27–48; vgl. weiter auch J. VIK, *Die Mitte der Einheit der Kirche als Koinonia – zum Zentralbegriff der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (1993)*, in: *Studia Theologia Catholica Latina*, 2009/2, 3–18.

³ Die Notwendigkeit eines universalkirchlichen Amtes als des Dienstes an der Einheit der Gesamtchristenheit wird nämlich von den in der Ökumene beteiligten Kirchen grundsätzlich bejaht. Vgl. dazu die Aussagen der Weltkonferenz in Santiago: *Bericht der Sektion II*, Nr. 28–29, in: G. GASSMANN, D. HELLER (Hrsg.), *Santiago de Compostela 1993*, Frankfurt 1994, 226–255; siehe auch die Ausführungen von W. Pannenberg: W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 457–469.

Komponenten⁴ konsequent durchdachten *Communio*-Struktur der Kirche als unvereinbar in Frage gestellt. Gleichzeitig wird aber auch die Möglichkeit einer der Struktur der Gesamtkirche als *Communio* der Kirchen bzw. einer der sichtbaren Einheit der Gesamtchristenheit als *Koinonia* gemäßen Gestalt des universalen Einheitsdienstes und des damit verbundenen Primats des Bischofs von Rom angefragt.

In diesem Kontext ist allerdings zusammenfassend festzuhalten, dass das christomonistisch und juridisch geprägte Bild von der Kirche, das vom Gedanken der vom Papst zentral gelenkten Universalkirche bestimmt ist und sich erst im Lauf einer langen Entwicklung im Abendland herausgebildet hat, vom II. Vatikanum grundsätzlich aufgebrochen worden ist. Die eine katholische Kirche ist nicht einfach ein uniformistisches Gebilde wie eine in sich geschlossene Pyramide, an deren Spitze eben der Papst steht, sondern sie hat von ihrem innersten Wesen her eine communiale Struktur: Sie ist eine Gemeinschaft der vielen Ortskirchen. Mehr als fünfzig Jahre nach dem Konzil muss al-

⁴ In diesem Zusammenhang ist grundsätzlich festzuhalten, dass die *Communio*-Theologie/Ekklesiologie nur eine schöne Theorie bleibt, solange sie nicht auch in ein verbindliches *Communio*-Recht übersetzt wird. Dazu muss zunächst einmal die rechtliche Komponente von *Communio/Koinonia* entwickelt bzw. eingehender beachtet werden. Dieser wichtige Aspekt der *Communio*-Ekklesiologie kann leider im Rahmen dieses Aufsatzes nicht berücksichtigt bzw. nicht ausführlich behandelt werden. Hier sei nur auf einige aufschlussreiche Studien zu diesem Thema verwiesen: I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, in: TThZ 97 (1988), 220–232; H. MÜLLER, *Kirchliche Communio und Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici*, in: AKathKR 159 (1990), 117–131; E. CORECCO, *Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici*, in: H. J. Pottmeyer, G. Alberigo, J.-P. Jossua (Hrsg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 313–368.

lerdings festgestellt werden, dass sich eine wirklich communiale Praxis in der Kirche noch immer nicht durchsetzen konnte.

Papst Franziskus der als Bischof von Rom den Petrusdienst seit 2013 ausübt, scheint diese Not in der Kirche eindeutig wahrgenommen zu haben, wenn er schon in seinem ersten Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* die Aufgabe der „heilsamen Dezentralisierung“ in der katholischen Kirche bekräftigt: „Ich glaube (...) nicht, dass man vom päpstlichen Lehramt eine endgültige oder vollständige Aussage zu allen Fragen erwarten muss, welche die Kirche und die Welt betreffen. Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen. In diesem Sinn spüre ich die Notwendigkeit, in einer heilsamen »Dezentralisierung« voranzuschreiten.“⁵ Einer communalen Praxis in der Kirche will Papst Franziskus vor allem dadurch zum Durchbruch verhelfen, dass er es mit der Neuausrichtung seines eigenen Amtes ernst meint:

„Da ich berufen bin, selbst zu leben, was ich von den anderen verlange, muss ich auch an eine Neuausrichtung des Papsttums denken. Meine Aufgabe als Bischof von Rom ist es, offen zu bleiben für die Vorschläge, die darauf ausgerichtet sind, dass eine Ausübung meines Amtes der Bedeutung, die Jesus Christus ihm geben wollte, treuer ist und mehr den gegenwärtigen Notwendigkeiten der Evangelisierung entspricht. (...) In diesem Sinn sind wir wenig vorangekommen. Auch das Papsttum und die zentralen Strukturen der Universalkirche haben es nötig, dem Aufruf zu einer pastoralen Neuausrichtung zu folgen. (...) Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen.“⁶

⁵ EG 16.

⁶ EG 32.

2. Das Petrusamt im Kontext einer dreigliedrigen Kirchenstruktur

Im Horizont der weiteren Perspektiven zeigen die Geschichte der altkirchlichen *Communio*-Praxis und die geschichtliche Entwicklung des päpstlichen Primats,⁷ dass die funktionierende *Communio*-Struktur der Kirche erst dann an ihr Ende kam, als zwischen dem Primatsamt der lateinischen Kirche in seiner konkreten rechtlichen Ausgestaltung und dem Amt der universalkirchlichen Einheit – beide Ämter fielen im Bischof von Rom zusammen – nicht mehr unterschieden wurde.⁸ Zugleich weist die Geschichte darauf hin, dass zur Verwirklichung gelingender kirchlicher *Communio* eine bloß zweigliedrige Struktur, die sich in Form von ortsbischöflicher und päpstlich-gesamtkirchlicher Leitungsvollmacht herausgebildet hat, allein nicht ausreicht.⁹

⁷ Vgl. dazu die folgende gründliche Studie von K. Schatz: K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat – seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990. Ferner vgl. auch Y. CONGAR, *Katholizität und Romanität – Das wechselvolle Miteinander zweier Dimensionen der Kirche im Wandel der Zeiten*, in: W. Löser (Hrsg.), *Die römisch-katholische Kirche*, Frankfurt 1986, 47–87; W. KLAUSNITZER, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg i. Br. 2004.

⁸ Ende der sechziger Jahren schrieb J. Ratzinger in diesem Kontext: Das zentralistische Bild von der Kirche geht „nicht einfach schon aus dem Petrusamt“ hervor, sondern „aus seiner engen Verquickung mit der im Lauf der Geschichte immer weiter gesteigerten patriarchalen Aufgabe, die dem Bischof von Rom für die gesamte lateinische Christenheit zugefallen ist. Das einheitliche Kirchenrecht, die einheitliche Liturgie, die einheitliche Besetzung der Bischofsstühle von der römischen Zentrale aus – das alles sind Dinge, die nicht notwendig mit dem Primat als solchem gegeben sind, sondern sich erst aus der engen Vereinigung zweier Ämter ergeben haben.“ (J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1970, 142f)

⁹ Vgl. G. GRESHAKE, *Zentralismus oder Communio der Kirchen*, in: J. Weismayer, U. Struppe (Hrsg.), *Öffnung zum Heute: Die Kirche nach dem Konzil*, Innsbruck 1991, 31–53, hier 47ff; siehe auch: M. KEHL, *Die Kirche:*

Hier bedarf es auch regionalkirchlicher Leitungsinstanzen, d. h. einer dreigliedrigen Kirchenstruktur mit den Bereichen der Ortskirche mit ihrem Bischof, des Patriarchats mit dem Primat des Patriarchs und der Gesamtkirche mit dem Primat des Papstes:

„Denn nur eine solche dreigliedrige Kirchenstruktur verhindert, dass die gesamtkirchliche *Communio* in eine Vielheit von Ortskirchen zerfällt, die aus sich heraus meist auch zu klein sind, um eine wirkliche Eigengestalt und eine kulturelle Synthese hervorzubringen. Und nur eine solche dreigliedrige Kirchenstruktur garantiert, dass die oft kleinen Ortskirchen, angesichts des übermächtigen päpstlichen Primats, das Gewicht ihrer Eigenart voll in die kirchliche *Communio* einbringen können.“¹⁰

Notwendig für eine funktionierenden nachkonziliare *Communio*-Praxis ist also, dass die ursprüngliche patriarchale bzw. synodale Verfassung der Kirche erneuert wird, „damit das Erscheinungsbild einer zentralistischen Kirche endgültig aus dem Bewusstsein der Gläubigen verschwindet und die Kirche ihr communiales Wesen voll entfalten kann“.¹¹ In diesem Sinne schreibt J. Ratzinger: „Demgemäß sollte man es als Aufgabe für die Zukunft betrachten (...), wo nötig, neue Patriarchate zu schaffen und aus der lateinischen Kirche auszugliedern.“¹²

eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 380f. Zu den unterschiedlichen Ebenen der Einheit und des Leitungsamtes vgl. ferner auch PANNENBERG, *Systematische Theologie* 3, 452ff.

¹⁰ GRESHAKE, *Zentralismus oder Communio der Kirchen*, 47f.

¹¹ GRESHAKE, *Zentralismus oder Communio der Kirchen*, 49.

¹² RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, 143. Ratzinger fügt hinzu: Denn man muss für die Zukunft unbedingt in Betracht ziehen, „ob sich nicht die Kirchen Asiens und Afrikas, ähnlich wie die des Ostens, ihre eigene Form geben sollten als selbstständige »Patriarchate« oder »Großkirchen« oder wie

In einer solchen vielfältig differenzierten Gemeinschaft käme dem Amt des Petrusdienstes gegebenenfalls nicht die Aufgabe zu, die Einheit von sich aus in der ganzen Kirche durchzusetzen, sondern – sich als „Centrum unitatis“ inmitten der *Communio* verstehend – „den verschiedenen Einzelkirchen auf brüderliche Weise zu *helfen*, ihre eigene Identität in der Gemeinschaft mit allen Kirchen zu finden und zu bewahren“.¹³ Weiter würde eine erneuerte Verfassung und eine dreigliedrige Struktur der Kirche im Sinne des II. Vatikanums dazu führen, dass der kollegiale Charakter des Petrusdienstes bzw. die zugleich kollegial und primatial verfasste Leitungsvollmacht der Kirche wirksamer zum Ausdruck kommt. Konkret brächte diese Entwicklung mit sich, dass im Sinne des Konzils und im Horizont einer ersehnten funktionierenden *Communio*-Praxis in der Kirche die Bischofs-synode, die Partikularkonzilien und die Bischofskonferenzen sowohl theologisch als auch rechtlich aufgewertet würden, was letzten Endes nichts anderes bedeutete als die Übersetzung der konziliaren *Communio*-Theologie in die kirchliche Rechtsstruktur.¹⁴

immer man solche Ecclesiae in der Ecclesia in Zukunft wird nennen mögen.“ (RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, 143).

¹³ KEHL, *Die Kirche*, 377. Kehl führt im Anschluss an J. M. R. Tillard diesen Gedanken weiter: „Der Bischof von Rom schafft nicht die Einheit der Kirchen, sondern wacht innerhalb der Kirche darüber, »dass die Kirchen in Glaube und Liebe bleiben, dank des Dienstes ihres Bischofs, so dass sie sich ineinander als 'Kirche Christi' erkennen.«“ (KEHL, *Die Kirche*, 377).

¹⁴ Vgl. dazu KEHL, *Die Kirche*, 378f. In diesem Kontext müssten natürlich – so G. Greshake – die Kompetenzen der regionalkirchlichen Strukturen neu bedacht werden: „Die Entwicklung einer eigenständigen Theologie, die Ordnung von Liturgie und Disziplin und – nicht zuletzt – die Ernennung von Bischöfen, sind ursprünglich Kompetenzen von regionalkirchlichen Instanzen und nicht des römischen Primatträgers und der römischen Kurie.“ (GRESHAKE, *Zentralismus oder Communio der Kirchen*, 51).

Papst Franziskus selbst fordert eine synodale Kirche auf allen Ebenen, d. h. eine Aufwertung der synodalen Strukturen in der Kirche. Auf dem Festakt zum 50-jährigen Bestehen der Welt-Bischofssynode formuliert der Papst 2015 in seiner Ansprache – nicht zuletzt bezüglich des Petrusdienstes –, wie von ihm gewohnt, mit klaren Worten: „Die Synodalität als konstitutive Dimension der Kirche bietet uns den geeignetsten Interpretationsrahmen für das Verständnis des hierarchischen Dienstes selbst.“ Eine Praxis der Synodalität wird auf der Ebene der Teilkirchen, der kirchlichen Regionen und der Universalkirche verwirklicht. In diesem Sinne ist „die Bischofsynode nur der sichtbarste Ausdruck einer Dynamik der Gemeinschaft, die alle kirchlichen Entscheidungen inspiriert“.¹⁵

Die Erneuerung und Durchsetzung einer dreigliedrigen Struktur in der Kirche ist auch für die Entwicklung der Ökumene – auf dem Weg „zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“ – von außerordentlich großer Bedeutung. Denn aus katholischer Sicht können nichtkatholische kirchliche Gemeinschaften nur „bei einer voll ausgebauten dreigliedrigen Kirchenstruktur (...) in die volle Communio der katholischen Kirche aufgenommen werden, ohne dass sie ihre eigene Identität und ihre gewachsene historische Gestalt einfachhin aufgeben müssen“.¹⁶ Aus der Sicht der nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften ist aber gerade die Anerkennung einer größeren Autonomie der regionalen Hauptkirchen innerhalb der katholischen Kirche „die Probe aufs Exempel darauf, ob die Kirche Roms wirklich ihre zentralistische Verengung und Verarmung an Katholizität

¹⁵ PAPST FRANZISKUS, *50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode. Ansprache von Papst Franziskus*, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html#_ftnref32, 30.11.2018.

¹⁶ GRESHAKE, *Zentralismus oder Communio der Kirchen*, 49.

aufbricht, ob aus einer »Papstkirche« wirklich eine »Communio der Kirchen« wird¹⁷. Die konsequente Verwirklichung bzw. Durchsetzung einer solchen kirchlichen Struktur mit communialem Charakter wird zwar allem Anschein nach der Kirche des dritten Jahrtausends als dringende Aufgabe gestellt bleiben. Folgendes kann jedoch mit H. Döring schon jetzt konstatiert werden: „Ist (...) einmal die »plenitudo communionis«, die Koinonia aller Kirchen der Ökumene, erreicht, kann es nur noch die pluralistische Wirklichkeit geben – in dem Sinn, dass die Kirchen der Ökumene in neuer Koinonia mit der »communio ecclesiarum« der römisch-katholischen Kirche, mit einem Plural von Kirchen also, vereint sind.“¹⁸

Zusammenfassend und zugleich ergänzend kann man daher festhalten, dass in der ökumenischen Bewegung nur angesichts einer erneuerten patriarchalen und synodalen Verfassung der römisch-katholischen Kirche ohne Ängste und Vorurteile auch darüber diskutiert werden wird, wie das vom Bischof von Rom in Anspruch genommene Amt des Petrusdienstes als unabdingbarer universaler Dienst an der Einheit der Gesamtchristenheit konkret zu gestalten sei. Richtungsweisend könnte dabei sein – wie W. Pannenberg mit Recht formuliert –, dass die Autorität eines Dienstes an der universalen Einheit der Kirche Christi nicht „in Ansprüchen auf eine mit anderen Bischöfen oder Teilkirchen konkurrierende Amtsgewalt, sondern nur im Eigengewicht der Rom geschichtlich zugewachsenen Funktion als Repräsentant der Gesamtchristenheit und des ihr geltenden Auftrags ihres Herrn“¹⁹ bestehen sollte.

¹⁷ GRESHAKE, *Zentralismus oder Communio der Kirchen*, 51.

¹⁸ H. DÖRING, *Auf der Suche nach der Einheit: Von der Konziliarität zur Koinonia*, in: *Cath(M)* 48 (1994), 27–61, hier 60f.

¹⁹ PANNENBERG, *Systematische Theologie* 3, 469.

3. Neue Perspektiven der Enzyklika *Ut unum sint* für die Gestaltung eines ökumenischen Petrusdienstes

Neue Perspektiven für die Ökumene wie für die Gestaltung des römischen Primats – innerhalb der katholischen Kirche und in seiner ökumenischen Perspektive als eines universalen Dienstes an der Einheit der Kirche als *Koinonia* – hat Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* vom Mai 1995 eröffnet.²⁰ In ihr bekräftigt der Papst nachdrücklich die ökumenische Verpflichtung der katholischen Kirche auf die Linie des II. Vatikanums²¹ und stellt die schon erreichten „Früchte des Dialogs“ heraus.²² Johannes Paul II. macht darüber hinaus einen „ungemein folgenreichen Schritt zur Fortbeschreibung des II. Vatikanischen Konzils“,²³ ein Schritt von „historischer Rang“,²⁴ indem er sein eigenes Amt ausdrücklich in den Horizont der Suche nach der Einheit der Kirche stellt. Hinsichtlich der weiterbestehenden Spannungen – sowohl innerhalb der römisch-katholischen Kirche als auch in der ökumenischen Diskussion – im Zusammenhang mit der Frage des Petrusdienstes zieht er freilich weiterhin

²⁰ Zum Text der Enzyklika *Ut unum sint* von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene (25. Mai 1995) vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121*, 5–80 (im Folgenden: *Ut unum sint*). Die Online Version der Enzyklika ist auf der Homepage des Heiligen Stuhls erreichbar: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html, 30.11.2018.

²¹ Vgl. das I. Kapitel der Enzyklika: „Die ökumenische Verpflichtung der katholischen Kirche“ (*Ut unum sint*, Nr. 5–40).

²² Vgl. das II. Kapitel der Enzyklika: „Die Früchte des Dialogs“ (*Ut unum sint*, Nr. 41–76).

²³ P. HÜNERMANN, *Amt und Evangelium. Die Gestalt des Petrusdienstes am Ende des zweiten Jahrtausends*, in: HK 50 (1996), 298–302, hier 301.

²⁴ W. SEIBEL, *Eine Chance der Ökumene*, in: StZ 213 (1995), 505–506, hier 506.

den Anspruch in Betracht, dass eine volle Einheit der Christen die Gemeinschaft mit der Kirche von Rom und ihrem Bischof voraussetzt. Er nimmt aber von sich aus eine erste entschlossene Differenzierung seiner Kompetenzen vor,²⁵ und zwar im Sinne einer – wie P. Hünemann formuliert – „funktionalen Spezifizierung des Petrusdienstes“.²⁶ Der auf dieser Spezifizierung bezogene Text der Enzyklika verdient es, in seinen Hauptzügen in diesem Zusammenhang zitiert zu werden: „Als Erbe der Sendung des Petrus in der vom Blut des Apostelfürsten befruchteten Kirche übt der Bischof von Rom ein Amt aus, das seinen Ursprung in der vielgestaltigen Barmherzigkeit Gottes hat, die die Herzen bekehrt und mit der Kraft der Gnade erfüllt (...) Die diesem Amt eigene Autorität steht ganz im Dienst des barmherzigen Planes Gottes und muss immer in dieser Perspektive gesehen werden. Aus ihm erklärt sich die Vollmacht dieses Amtes.“²⁷ Die funktionale Annäherung an den Petrusdienst wird durch die Enzyklika in den folgenden Sätzen zum Ausdruck gebracht:

„Der Auftrag des Bischofs von Rom in der Gruppe aller Bischöfe besteht eben darin, wie ein Wächter zu »wachen« (episkopein), so dass dank der Hirten in allen Teilkirchen die wirkliche Stimme des Hirten Christus zu hören ist. Auf diese Weise verwirklicht sich in jeder der ihnen anvertrauten Teilkirchen die una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia (...) Mit der Vollmacht und Autorität, ohne die dieses Amt illusorisch wäre, muss der Bischof von Rom die Gemeinschaft aller Kirchen gewährleisten. Dadurch ist er der Erste unter den Dienern der Einheit. Dieser Primat wird auf verschiedenen Ebenen ausgeübt; sie betreffen die wachsame Aufsicht über die Weitergabe des Wortes, über die Feier der Sakramente und der Liturgie, über die

²⁵ Vgl. *Ut unum sint*, Nr. 90–94.

²⁶ HÜNEMANN, *Amt und Evangelium*, 301.

²⁷ *Ut unum sint*, Nr. 92.

Mission, über die Disziplin und über das christliche Leben. Dem Nachfolger des Petrus obliegt es, an die Forderungen des Gemeinwohls der Kirche zu erinnern, falls jemand versucht wäre, dies zugunsten eigener Interessen zu vergessen. Er hat die Pflicht hinzuweisen, zu warnen und manchmal diese oder jene Meinung, die verbreitet wird, für unvereinbar mit der Einheit des Glaubens zu erklären. Wenn es die Umstände erfordern, spricht er im Namen aller Hirten, die mit ihm in Gemeinschaft stehen. Er kann auch – unter ganz bestimmten, vom I. Vatikanischen Konzil klargestellten Bedingungen – *ex cathedra* erklären, dass eine Lehre zum Glaubensgut gehört. Durch dieses Zeugnis der Wahrheit dient er der Einheit.²⁸

Die Enzyklika *Ut unum sint* hebt gleichwohl hervor, dass der Petrusdienst auch in einer ökumenischen Perspektive nur in seiner bleibenden Eingebundenheit in die Kollegialität aller Bischöfe wirkungsvoll ausgeübt werden kann: „Das alles muss sich jedoch immer in Gemeinsamkeit vollziehen. Wenn die katholische Kirche beteuert, dass das Amt des Bischofs von Rom dem Willen Christi entspricht, trennt sie dieses Amt nicht von der Sendung, die allen Bischöfen anvertraut ist, die gleichfalls »Stellvertreter und Gesandte Christi« sind. Der Bischof von Rom gehört zu ihrem »Kollegium«, und sie sind seine Brüder im Amt.“²⁹

Über diese für eine neue Gestaltung des Petrusdienstes wichtige funktionale Differenzierung seiner Kompetenzen hinaus lädt Johannes Paul II. die Verantwortlichen und Theologen anderer christlichen Kirchen dazu ein, mit ihm „einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören können“,³⁰ damit sie alle mit Hilfe des Heiligen Geistes „miteinander die Formen finden können, in

²⁸ *Ut unum sint*, Nr. 94.

²⁹ *Ut unum sint*, Nr. 95.

³⁰ *Ut unum sint*, Nr. 96.

denen dieser Dienst einen von den einen und anderen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag³¹. Gerade diese Einladung könnte „eine Sternstunde der Ökumene einläuten“,³² sowohl auf dem Weg zur Durchsetzung einer die Ekklesiologie des II. Vatikanums weiterführenden *Communio*-Ekklesiologie und zur konsequenten Verwirklichung der *Communio*-Struktur innerhalb der römisch-katholische Kirche – „verstanden im Sinne des lateinischen Patriarchats“,³³ als auch auf dem Weg zum letzt- und einziggültigen Ziel der ökumenischen Bemühungen, der sichtbaren Einheit der Gesamtchristenheit als *Koinonia*.³⁴

„Quanta est nobis via?“ – „Wie lange ist der Weg, der noch vor uns liegt?“ – fragt der Papst in seiner Enzyklika im Hinblick auf das letzte Ziel der ökumenischen Bewegung.³⁵ Der vorlie-

³¹ *Ut unum sint*, Nr. 95.

³² SEIBEL, *Eine Chance der Ökumene*, 506. Seibel fügt im Folgenden hinzu: „Die Initiative liegt nun bei den anderen christlichen Kirchen. Sie müssen den Papst beim Wort nehmen und auf sein gerade revolutionäres Angebot eingehen (...) Es gibt keinen verstehbaren Grund, sich diesem Gespräch zu verweigern – es sei denn, die Einheit der Christen gehöre bei den Verantwortlichen der anderen Kirchen nicht zu den pastoralen Prioritäten. Das aber wäre ein ökumenischer Skandal.“ (SEIBEL, *Eine Chance der Ökumene*, 506).

³³ HÜNERMANN, *Amt und Evangelium*, 302.

³⁴ Zu den Reaktionen auf die Initiative von Papst Johannes Paul II. aus der nichtkatholischen Christenheit und zur katholischen Perspektive nach *Ut unum sint* vgl. A. KNOLL, *Das Papstamt in ökumenischer Perspektive*, Vortrag am 07. Juni 2006 in Regensburg, in: <https://www.uni-regensburg.de/theologie/fundamentaltheologie/medien/materialien/knollpapst.pdf>, 30.11.2018. Als Fazit seiner Ausführungen formuliert A. Knoll – unter anderem – den folgenden einschlägigen Satz: „Denn wenn wir es wirklich ernst meinen mit der Ökumene, dann muss spätestens jetzt jede Seite damit beginnen, bei sich selbst (und nicht zuerst bei anderen) das zu verändern, was zu verändern ist, und nichts Neues mehr in der eigenen Kirche einzuführen, was für eine andere Kirche eine neue Barriere aufbauen würde.“

³⁵ Vgl. die Überschrift des III. Kapitels von *Ut unum sint*.

gende kurze theologische Aufsatz kann am Ende freilich auch keine fertige Antwort auf die gestellte Frage geben. Die intensive Beschäftigung mit dem *Communio/Koinonia*-Begriff im Kontext der konziliaren Ekklesiologie³⁶ und seiner ökumenischen Relevanz³⁷ hat allenfalls zur begründeten Überzeugung führen können, dass der Weg zur „Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“ trotz mancher Versuchungen nicht mehr rückläufig gemacht werden kann. Dadurch dass der *Communio/Koinonia*-Gedanke in den Vordergrund der theologischen bzw. ekklesiologischen Erörterungen und ökumenischen Bemühungen der letzten Jahrzehnten gestellt wurde, brachte die Gesamtchristenheit ein vielversprechendes und positives Wegstück hinter sich, wobei sie vom Tag der Wiederherstellung der sichtbaren Einheit aller Getauften noch eine weite und schwierige Strecke trennt. Indem aber die in der Ökumene beteiligten Konfessionen sich darin einig sind, ihre eigenen Anschauungen von der Kirche und deren sichtbaren Einheit als *Koinonia*-Ekklesiologie zu entfalten, erhalten sie ein gemeinsames „Koordinatensystem“ für die Erörterung der noch bestehenden strittigen Punkte und für die Ausarbeitung einer ökumenischen Ekklesiologie. Für das dritte Jahrhundert fällt also der Gesamtchristenheit ein vielversprechendes und schwieriges Erbe zu: *Communio/Koinonia* als die große Vision der Einheit, die alle Christen suchen. Voll Hoffnung und Vertrauen auf die Zukunft soll dieser Aufsatz mit dem letzten Absatz aus der Botschaft der Weltkonferenz von Santiago aus dem Jahr 1993 enden:

„Die Welt wurde für diese Koinonia in Gott erschaffen, eine Koinonia, die durch das Leben, den Tod und die

³⁶ Vgl. VIK, *Communio*, 23–68.

³⁷ Vgl. VIK, *Koinonia/Communio*, 27–48; vgl. weiter auch VIK, *Die Mitte der Einheit der Kirche*, 3–18.

Auferstehung Jesu Christi gewonnen wurde. Wir stehen vor Gott, und unsere abschließenden Worte müssen ein Gebet sein: Heiliger, liebender dreieiniger Gott: wir kommen zu dir in Dankbarkeit für deine Gabe der Koinonia, die wir jetzt als Vorgeschmack auf dein Reich empfangen; wir kommen zu dir in Buße für unser Versäumnis, Koinonia sichtbar zu machen, wo Spaltung, Feindseligkeit und Tod herrschen; wir kommen zu dir in der Erwartung, dass wir tiefer in die Freude der Koinonia hineinwachsen dürfen; wir kommen zu dir voller Vertrauen, um uns von neuem deinem Heilsplan der Liebe, der Gerechtigkeit und der Koinonia zu verpflichten; wir kommen zu dir in der Hoffnung, dass die Einheit deiner Kirche in ihrer ganzen reichen Vielfalt immer deutlicher als ein Zeichen deiner Liebe sichtbar wird. Erleuchte unsere Herzen. Lenke unseren Willen. Vertiefe unser Verstehen. Bestärke uns in unserer Entschlossenheit. Hilf uns, offen zu sein für dich und für unsere Schwestern und Brüder, damit wir gemeinsam die vollkommene Einheit deiner Liebe bezeugen können. Amen.³⁸

³⁸ *Botschaft der Weltkonferenz*, Nr. 11.

MAYERNÉ LENDVÁRY MÁRIA

Hátizsákos turista voltam

A keresztény szeretetet sokféle formában élhetjük meg, a szükségek és a körülmények ötletet is adnak a kivitelezéséhez. Az én életemben is számtalanszor adódott lehetőség, hogy súlyos családi gondjaim mellett segítséget szenvedő embertársaimon segítsek, mások felé forduljak – éppen a kommunizmus idején. Legtöbbször nem egyedül, hanem néhány önzetlen barátommal, P. lelkiatya ösztönzésére és irányításával.

P. atya 1980-ban került körzetünk egyházközségébe segédlelkésznek. Az ő szervezésével kezdtük meg a lengyel és erdélyi utazásokat, melyek keretében gyógyszert, élelmiszert és könyveket vittünk a megadott helyszínekre. Első ilyen utam (1981 decembereben) Krakkóba vezetett, de később az erdélyi, gyulafehérvári és kolozsvári utazásokra vállalkoztam. Az 1980-as évek segélyakciós „zarándoklásunk” központja kiemelten a gyulafehérvári teológia lett. P. atya a papnevelő intézet néhány fiatal tanárával került baráti kapcsolatba, akik szeretettel fogadtak, megérkezésünktől visszajövetelünkig – vagyis reggeltől estig – gondoskodtak rólunk. Egyik éjszaka mentünk és a másik éjszaka visszavonatoztunk, mert óvatosságból nem akartunk szállodában megszállni, a papnevelő intézetben pedig állami törvények értelmében tilos volt az éjszakázás. Akkor a teológián zsúfolt körülmények között szép számban (150-170 körül) voltak kispapok, és számukra komoly gondot jelentett a gyógyszerhiány és még sok más egyéb...

Emlékeim szerint Gyulafehérvárra eleinte évente öt-hat (szükség esetén több) utazást szerveztünk, így én legfeljebb kétszer, esetleg háromszor kerültem sorra. Az útítársak közül csak

azokra emlékszem, akikkel gyakrabban utaztam együtt: Sz. Mária, F. Vera, B. Gábor, S. Karcsi. Néha a fiatalok közül jött velünk egy-két nagyobb gyerek, nevüket elfelejtettem.

A kronológiai sorrend már nem áll össze, inkább néhány útra tudok visszaemlékezni, amelyek valamiért jobban rögzültek az emlékezetemben. Kezdetben még többen mentünk, később már csak kettesével, azt hiszem, a „kintiek” kérésére. Nem volt egyszerű szabaddá tenni ezeket a napokat, kicsit félve hagytam ott a családomat. Édesanyám éppen 1980-ban halt meg, és ebben az évben műtötték édesapámat (az egyik lábát amputálták). Valahányszor elutaztam, apám és béna nővérem mellé segítséget kellett keresnem, hogy az előkészített ebédjüket megmelegítsék; és rájuk nyissák az ajtót, nehogy valami baj történjen távollétemben.

Budapestről az Orient Express vonat este tíz-tizenegy óra körül indult, és úgy éjfél után két óra körül volt a vám. Többnyire egy órát tartott, néha többet. Addig persze nem aludtunk, izgultunk, hogy mit vesznek el. A vám után pedig pár óra múlva le kellett szállni és azért nem mertünk elaludni. Otthon reggelenként a rádióhírekben bementék a román határnál történeteket. Szóval mindenre fel voltunk készülve. Az útlevelellenőrök szokása volt, hogy elővettek egy füzetet, abban keresgéltek, bogarászták az útlevelünket, ide-oda lapozgattak, mi meg izgulva vártuk, hogy engednek-e tovább utazni. Aztán jöttek a vámosok, leszedettek két-három táskát, csak úgy találomra, utána derült ki, hogy kit vizsgálnak. Volt mind-egyikünknek egy csővázás hátizsákja, de utazótáskákra is szükség volt. Én vásároltam egy jó nagy, világos műbőrből készült, sárgás színű táskát. Nagyon tetszetős volt, és amikor bejött a vámos, rögtön ezt rámolta ki. Legközelebbi utazásunkkor is megismétlődött, valószínűleg a sok fekete táska között feltűnő volt ez a sötétben is kicsit rikító színű táska. Tudatosan mindig ebbe tettük a nyugodtan átnézhető dolgokat, ruhafélét, némi élelmiszert, és lehetőleg csak kevés gyógyszert.

Béna nővérem, Ilike, indulásunk előtt napokon keresztül egyforma orvosságos üvegekből kiszedte a műanyag belső dugókat, és igyekezett összeönteni egy üvegecskébe többet; 2 tubus fogkrémet 1 dobozba, hogy kevesebbnek látszódjék – a megengedett 2 kg kristálycukor fóliatasakját felvagtuk, feltöltöttük kb. 30-30 dekával és újrahegesztettük, stb. Készítettem sötét műanyag zacskókat, ebben rejtettük el a gyógyszereket. Persze néha a vámósok mégis megtalálták, de a sötét fülkében a sötét hátizsákban nem volt nagyon feltűnő a sötét zacskó.

A vámósok mindig izgalmas perceket, sőt félórákat jelentettek, de hamar megtanultuk, hogy legrosszabb akkor volt, amikor ketten jöttek (egy nő és egy férfi). Ekkor motoztak. A női vámósok szigorúbban és megalázó módon viselkedtek, helyesebben: kiviselték magukat. Személyi motozás elő-előfordult, némi tapogatózás, és „puska-pisztol?” kérdés feltevése, sőt vetkőztetésben is részem volt egyszer. Mint egy bűnözővel, úgy bántak velünk. Bizony majdnem teljesen meztelenül álltunk a vámós előtt, az utolsó ruhadarab is csak talán az idő múlása miatt nem került le rólam. Szóval igyekeztek megalázni, megfélemlíteni bennünket. Ezek az események valóban elgondolkodtattak, jöjjen-e legközelebb is? De múltak a hónapok, és mentem újra, hátha nem kerül sor ilyesmire ismét.

Akkori lelkiatyám, Amand atya többször telefonált, ha valahonnan kisebb összeghez jutott, amit az adományozó kérésére, a rászorulóknak kellett eljuttatni. Nagylelkűen átadta nekem, hogy nemes célra használjam fel. Soha nem kérdezte, mire költöttem, teljesen megbízott bennem. Úgy emlékszem, főleg gyógyszert vásároltam belőle a gyulafehérvári kispapok számára.

Néhányszor megbízatást kellett teljesítenem, hazaérve valakinek valamit megírni. Hát bizony nevet, címet megjegyezni két ébren töltött éjszaka után nehéz lett volna. Ezért pici papírra leírtam a címet, azt a kesztyűmben tartottam, gondoltam, ha nem

megy másképp, lenyelem azt a kis papírt. De minden esetben sikerült a reám bízott üzenetet a címzetthez közvetíteni. Egyszer egy ilyen típusú üzenetet bízott rám az egyik tanár. Amikor lakására mentem az üzenet átadásáért, rögtön mondta, hogy máris veszi a kabátját, sétálunk egyet a kertben. Hamarosan megtudtam különleges cselekedetének az okát, hogy miért nem a szobájában beszéltük meg a megbízásomat. Örültem, hogy idehaza sikerült továbbítani a reám bízott üzenetet.

1984. március 10-e körül S. Karcsival utaztunk Marosvásárhelyre, amikor gyógyszert (illetve infúziót) vittünk Pálfi Géza atyának (két hónapon keresztül minden héten ment valaki a szükséges gyógyszerrel). A kórházban Gáspár Mária nővér várt már minket, átvette az üvegeket, és az orvostól engedélyt kért, hogy felmehessünk a kórterembe. Az engedélyt meg is kaptuk, hogy egyenként felmehessünk. Először Karcsi ment föl (mindketten akkor találkoztunk először és utoljára Pálfi Gézával). Én izgultam, mert egy férfi, aki már egy ideje (lehet, hogy a pályaudvartól) követett minket, leült mellém. Mária nővér mondta, hogy biztosan titkosrendőr, ne is törődjünk vele, neki ez a dolga. A férfi követett minket, amíg kijöttünk a kórházból, de nem szólt semmit. Mária nővér aztán taxit hívott, amely kivitt minket az állomásra, de szóltak nekünk, hogy ne beszéljünk semmit, ők szóval tartják a gépkocsivezetőt. Utólag jól nevettem magamban, hát ilyen fontos ember vagyok, akit titkosrendőr kísér? Március 12-én Pálfi Géza 43 évesen meg is halt, 1984. március 15-én Bálint Lajos segédpüspök Székelyudvarhelyen temette nagyszámú hívó sereg, kb. 250 pap, de számos titkos rendőr jelenlétében.

Egy másik erdélyi pap bácsival is megismerkedtem, Bakos Sándorral. Az ORFI-ban műtötték a 80-as évek elején, ahol én is dolgoztam; többször meglátogattam, segítettem neki, amiben tudtam. Rövid ideig a budai ferences rendházban látták vendégül, hazavittem, és jól elbeszélgettünk. Rendszeresen küldtem

neki szemcseppet, alkalmi fuvarral. Egyszer, jóval később meglátogattuk őt Gyergyócsomafalván.

Egyik alkalommal Gyulafehérvárról indultunk haza, két teológiai tanár kikísért minket a vasútállomásra, mert este nagyon gyéren világították ki a várost. Néhol zseblámpával világítottak, hogy a kátyúkat ki tudjuk kerülni. Vártuk a vonatot, de nem jött, késett. A hangosbemondó tájékoztatott is ékes román nyelven, de ha magyarul mondta volna, akkor sem értettük volna ezt a recsegő hangot. Ekkor már jó késő volt, jóval éjfél után járhatott, az információnál aztán közölték, hogy a vonat hat órát késik. Mondták az atyák, azt ne várjuk meg, és elkísértek egy közeli szállodába. A hátizsákjainkat udvariasan hazavitték magukkal, majd reggel úgyis jönnek és elkísérnek újra a pályaudvarra. F. Verával el is foglaltuk a szállodai szobát, benyitva és villanyt gyűjtve szétszaladtak a svábbogarak. Fáradtak voltunk és kicsit éhesek is, akkor jutott eszünkbe, hogy a szendvicsek a hátizsákjainkban vannak, melyeket az atyák visszavittek a teológiára. Fázni kezdtünk, mindent felvettünk, de nem jött álom a szemünkre. Megnéztük, hogy a nálunk lévő táskában van-e valami elfogyasztanivaló. És volt, mégpedig egy üveg pálinka. Hát mindketten meghúztuk az üveget, ezután már a svábbogarak sem érdekeltek, elaludtunk. Másnap reggel aztán vonatra szálltunk, nem is emlékszem, hány órakor érkeztünk a Keletibe, csak a leszálláshoz készülődve látjuk, hogy P. atya sétál a peronon. Épségben hazaszállított minket, és közben elmesélte, hogy igen nagy izgalomban voltak, mert rossz híreket hallottak az előző reggelről, állítólag sok embert leszállítottak, megverték, mert gépelt anyagot találtak náluk, és ez alkalommal mi is vittünk ilyen irományokat.

B. Gáborral indultunk útnak, amikor is Aradon a vámos feltette a kérdést: könyv van-e? Természetesen nemet mondtunk, és erre teljesen kirámolta a hátizsákomat, megtalálta benne a három kis könyvet. Azonnal összepakoltatott és leszállított. Az útlevelet

elvette és eltette. Lekászálódtunk a sok csomaggal, akkor már három kiskatona kézben tartott puskával várt minket. Bementünk a váróterembe, az ott várakozókat elzavarták egy nagy padról és minket leültettek, de a három puskát végig nekünk szegeztek. Megint az az érzésem támadt, hú, de fontos ember vagyok és milyen veszélyes. Ültünk, várakoztunk, vártuk a hazafelé vivő vonatot. Egyszer csak Gábor azt mondja, kimegyek, megnézem, mikor jön a vonat. Mondom neki, maradj nyugton, úgysem engednek ki. Na, azt lássam csak. Persze rögtön ugrott az egyik katona, kérdezte, hova megy. Mit mondhat az ember ilyen szorult helyzetben, a vécére. Jó, menjen, de a katona Gábor hátába irányozott puskával követte. Gábor visszajött, és szellemesen mondta: képzeld, kikísért, kénytelen voltam valamit produkálni. Nem tudom, mennyi idő telhetett el, de egyszer csak jött a Budapest felé vivő vonat. Felkapaszkodtunk a csomagokkal, jött a határőr is, és csak miután elhangzott az indulást jelző füttyszó, akkor adta vissza az összevissza pecsételt útleveleket. Csak ketten ültünk a kupéban, egyszer csak kinyílt az ajtó, bejött a román vámos, intett, hogy a csomagokat le kell venni. Gábor, aki egy nagyon nyugodt fiatalember, mérgesen felpattant, az ajtóra mutatott és rárivallt a vámosra: ki innen, de azonnal. Csodálkoztam is, hogy egy pillanat alatt szót fogadott neki a vámos. Hamarosan jött a magyar kalauz, kérte a jegyeket. Hát az bizony nincs, sőt forintunk sincs. Rögtön átlátta, hogy miről van szó; néhány sajnálkozó megjegyzés után kiállított nekünk valami 0 forintos jegyfélét. Biztosan nem először találkozott ilyen „potyautasokkal”.

Egy alkalommal P. atya is velünk volt. Jakab Antal püspök úr kérte, hogy látogassuk meg a szobájában. Át is mentünk a püspökségre, de barátaink előre figyelmeztettek bennünket, nehogy valami kényes dolog szóba kerüljön, inkább ne szóljunk semmit. Amikor beléptünk a püspök úr lakosztályába, ő mindjárt bekapcsolta a rádiót. Ezen hirtelenjében elcsodálkoztam, de

később megmagyarázták az udvariatlan gesztus igazi okát. Hát mi a püspök úrnál meg se szólaltunk, végül P. atya emelkedett szólásra: amikor a múlt évben itt voltunk, a püspök atya nagyon finom pálinkával kínált meg. Végre valami téma... A püspök úr máris felpattant, jaj, hát persze, hozom is. P. atya persze zavartan szabadkozott, hogy nem ezért mondta. De végre a jég megolvadt, és kevésbé jelentős témákról társalogni kezdtünk.

Többször voltunk diakónus- és papszentelésen. Nagyon szép emlékek fűződnek ezekhez. Télen és kora tavasszal ugyan hideg volt a székesegyház (diakónusszentelés idején), de nyáron a papszenteléskor nagyon kellemes. Ezen szent események alkalmával a sok székyruhás asszony képe nagyon mélyen az emlékezetembe vésődött. De jó lett volna róluk fényképet készíteni!!

Diakónusszentelésre mentünk 1985-ben. F. Vera egy évfolyamtársával ment ki, Mayer Lászlóval, aki a Hargitára igyekezett egy erdélyi barátjához síelni. Vállalta, hogy elhozza a tervezett csomagok egy részét, és velünk marad a diakónusszentelésen. Én S. Karcival vonattal utaztam Gyulafehérvárra. A szentelés után Laci továbbment a Hargitára, mi pedig hárman este hazavonatoztunk. Ekkor ismertem meg Mayer Lászlót, Lacit, aki két év múlva a férjem lett, miután kényszerből színházpartnerek lettünk, majd néhányszor együtt lelkigyakorlatoztunk, és így lassan közelebről is megismertük egymást. Együtt is jó néhányszor megfordultunk Gyulafehérváron, de a román „forradalom” után erre már ritkábban került sor.

Az utazásra vállalkozók száma sajnos csökkent, miután P. atya elkerült Budapestről, nehezebben ment a szervezés. Egy alkalommal, ez 1986-ban vagy 1987-ben volt, egyedül indultam útnak. Kicsit félttem, mert Kürtösön át kellett szállni, és ez a nagy csomagokkal nem volt egyszerű. A vonat nem a peronon állt meg, és nem tudtam, hogy fogok a több mint húsz kilós hátizsákkal és a két súlyos kézicsomaggal átszállni. Akkor éreztem, hogy

a román emberek nem rosszak, olyan ügyesen, kedvesen, segítőkészen röpítettek fel a vonatra, a kézitáskáimat jól elrendezték, pedig tudták, hogy magyar vagyok. Aztán Gyulafehérváron megindultam a vár felé. Nem siettem, képtelen is lettem volna ekkora teherrel. Egyszer csak egy fiatalember odalépett mellém, és megkérdezte, hogy segíthet-e. Kérdeztem, honnan tudja, hogy hova megyek. Hát már látott engem/minket a teológián, nem először jövök. A kapu előtt letette a csomagokat és eltűnt.

Talán 1988-ban történt, hogy Lacival gépkocsival indultunk Erdélybe, persze Gyulafehérvárt is útba ejtettük, és vittünk néhány dolgot, a szokásosakat, gyógyszert, élelmiszert, talán könyvet is; úgy gondoltuk, néhány napot eltöltünk Székelyudvarhelyen és környékén, mert eddig én csak éjjel „láttam” valamit az erdélyi tájakból. A vámós a megszokott módon mindent kipakoltatott, mondtuk, hogy ez meg ez a saját ruhánk a kirándulásokhoz. Megnézte, mennyi pénzünk van, aztán közölte, hogy elég sok holmit viszünk magunkkal, ezért vámot kell fizetni. Elkezdte írni a listát, végül elvette majdnem az összes pénzünket. Azt hittük, a nálunk lévő élelmiszert vámolta meg. Ilyesmit eddig nem tapasztaltunk. Aztán az ismerősök fordították le a vámcedulát. Ekkor derült ki, hogy a saját ruháinkat vámolta meg: a bakancsot, pulóvert stb. Vigyázott, hogy legyen rá elég pénzünk, ki tudjuk fizetni a vámot, de ne maradjon semmi. A székelyudvarhelyi ismerősünk fizette ki a szállodaszámlát. Hogy mit ettünk, arra nem is emlékszem. Valószínűleg amit magunkkal vittünk.

1989. december 16-án Gyulafehérvárra indultunk. A kalauz megkérdezte, hogy hova megyünk, mi talán először (addig legtöbbször Tövist jelöltük meg!) az utazássorozat alkalmával őszintén bevallottuk, hogy Gyulafehérvárra. A kalauz rábólintott, és azt mondta, hogy mehetnek, rendben van. Ezt csak később, visszaemlékezve tudtam megérteni, akkor nem is nagyon figyeltem

fel rá. Gyulafehérváron kipakoltuk a karácsonyra is szánt szerény kis ajándékainkat, természetesen rágógumit, szaloncukrot meg a szokásos dolgokat. A napot, mint általában, beszélgetéssel töltöttük, este hazaindultunk. Itthon izgatottan vártak minket, csodálkoztak, hogy nem tudunk a temesvári eseményekről, és féltettek is, nehogy bántódásunk essen. A következő napokban idehaza aztán végigizgultuk a romániai „forradalmat”.

Egy atya december 26-án este a karácsonyi miséi után egyedül indult Gyulafehérvárra. A történetet tőle tudom. 27-én reggel 6 óra körül feljutott a „Cetate”-ba (várba), az ortodox székesegyház mellett bekanyarodott a teológia felé vezető kis utcába. Koromsötét volt, egy csillag se látszott az égen, egyetlen lámpa sem világított, egyetlen házból sem szivárgott semmi fény. Már majdnem a Batthyaneumhoz ért, amikor a sötétben katonás „sztáj” kiáltás állította meg. Majd a „Ki vagy?” kérdés hangzott el románul. Mivel az atya volt katona, a kiejtésből megértette, hogy mit kérdeznek, s mondta, hogy „Magyarországról római katolikus pap”. Tovább akart lépni, de újból rákiáltott a katona: „sztáj”; közben a síri csendben azt is hallotta, hogy a román katona felhúzta élesre a géppisztolyát, és durva kérdését – „Ki vagy?” – megismételte. Az atya ismételten igazolta magát: „Magyarországról, Budapestről jövök, római katolikus pap vagyok” – és várt. Most ketten léptek hozzá. Szerencséjére egy magyar kispap is be volt osztva a román katona mellé, s az megértette a választ. Így életben maradt a hátizsákkal és két táskával érkező pap. Azért ment, mert személyesen akarta jelezni: Veletek vagyunk! – Egy óra múlva Bálint Lajos segédpüspök úrnak elmondta a kora reggeli történetet: nem hiányzott sok, hogy az örök hazába költözzék. – Vízkereszt körül többedmagával az atya ismét Erdélybe ment, de akkor már Gyulafehérváron túlra, Erdély keleti részébe is az együtt érző szív melegével vitte/vitték a szerény segítséget.

Nem mondhatom, hogy ezek a „túrák” nem voltak fárasztók, de az ott töltött órák alatt olyan sokat kaptunk kitartásból, türelemből, szeretetből, jószívúségból, hogy az lelkesített és erősített minket a legközelebbi útig. Eszembe jut, hogy egy alkalommal egy magyar írókról, költőkről készített, fényképekkel illusztrált könyvet is vittem. Nagyon örült az atya, akinek adtam. Ebédnél el is dicsekedett vele tanártársainak. Mondja délután, képzelj, a magyartanár el akarta venni azt a szép könyvet; megmutattam, de egyelőre nem adtam oda. Este, amikor kikísért a vonathoz, megsúgta: odaadtam a könyvet a tanárkollégának, mert neki nagyobb szüksége van rá, s így megmutathatja a diákoknak, hogy milyen is volt Vörösmarty, Jókai és a többiek. Ez azóta is (pedig közel negyven éve történt) sokszor eszembe jut. Milyen igaz, nagyobb öröm adni, mint kapni.

Utánunk 1990-től, az új lehetőségek között, Magyarországról Erdélybe sokkal nagyobb segélyszállítmányokat vittek kamionokkal, teherautókkal a Máltai Szeretetszolgálat és a Vöröskeleszt szervezésében. De a mi – tíz éven keresztül veszélyes körülmények között cipelt – kis szállítmányainkkal sem vallottunk szégyent. Amit mi tettünk, csak egy csepp volt a tengerben, de enélkül a tenger mégiscsak egy cseppel sekélyebb lett volna.

Az igen nehéz időszakban megszervezett „hátizsákos” túráinkon baráti kapcsolatokat is kialakítottunk, amelyek ma sem szűntek meg. Ezzel is magyarázható, hogy meghívott vendégekként vettünk részt dr. Jakubinyi György csíksomlyói püspökké szentelésén (1990), Tamás József csíksomlyói püspökké szentelésén (1996) és a gyulafehérvári teológia fennállásának 250 éves jubileumán (2003). Mindezek és egyéb találkozások jó alkalmul szolgáltak a régi küzdelmes és idegfeszítő idők között végbevitt segélyakcióink felidézésére.

FORRÁS

Az erdélyi-fehérvári székeskáptalani jegyzőkönyvek/ jegyzőkönyvi kivonatok az 1953–1961. évekből

Fontos egyháztörténelmi eseményekkel, személyiségekkel kapcsolatos székeskáptalani jegyzőkönyvi kivonatokot közlünk az 1953–1961. évekből. Mindegyik okmány előtt néhány mondatban összefoglaljuk a dokumentum lényegét és üzenetét, ahol szükségesnek láttuk, magyarázatot is írtunk a bevezető részben vagy a lábjegyzetben. A kifejezések latinus formáit a hitelesség kedvéért meghagytuk.

Közli: Marton József

Kovács Béla „Ordinarius”-i mivolta nagyon bizonytalannak látszik. A Székeskáptalan „megerősítése” nagyon ingatag. Nem véletlen, hogy ez a téma újra és újra tárgyalásra kerül.

JEGYZŐKÖNYV

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1953. jan. 22-én tartott üléséről.¹

Az ülésen megjelent Kovács Béla egyházmegyei Ordinarius substitutus.

Jelen vannak: Boros József elnök, Adorján Károly, dr. Péter Antal dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 4–1953. Az egyházmegyei Ordinariussal kapcsolatos kérdések ügyében.

¹ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 527. lap.

Határozat. Székeskáptalan megállapítja, hogy dr. Jakab Antal után kijelölt Ordinarius, Márton Mózes csíkszentdomokosi plébános soha nem jelentkezett, Ordinariusi megbízását nem igazolta, s így a 334. can. alapján a canonica possessiot, s ezzel kapcsolatosan a iurisdictioniót soha el nem nyerte. Így minden iurisdictioniós cselekedete, nevezetesen egy következő Ordinarius kijelölése semmis és érvénytelen. (Lásd 1952. febr. 11-i ülés jegyzőkönyvét Márton Mózes kijelölése időpontjáról.)

K. m. f.

Boros József
elnök

dr. Faragó Ferenc
jegyző

Jellemző, hogy a Márton Áronhoz hű kanonok letartóztatásáról a káptalani ülésen meg sem emlékeztek, nevét is románosan írja Boros József.

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1953. márc. 2-i üléséről.²

Jelen vannak: Boros József elnök, Adorján Károly, dr. Péter Antal, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 15–1953. Mivel dr. Macalik Viktor káptalani leltárfelelős eltávozott,³ szükséges más leltárfelelős kijelölése.

Határozat. Káptalan felkéri dr. Péter Antal kanonokot e teendők elvégzésére. Dr. Péter Antal vállalja a megbízást.

Sz. 17–1953. A Papnevelde fegyelmi bizottsági tagságról Oláh Dániel lemondván, a gazdasági bizottság tagsági kötelezettsé-

² Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 529. lap.

³ Dr. Macalik Győzöt már 1951. aug. 24-én tartóztatták le, s nem „eltávozott”.

gének pedig a nem helyben lakó Bikfalvi István nem tehetvén eleget, szükséges e bizottságok újjászervezése.

Határozat. Hozzájárulunk, hogy a fegyelmi bizottságba dr. Rejőd Tiborc és dr. Köpeczy János theol. tanárok, a gazdasági bizottságba Boros József és dr. Faragó Ferenc kanonokok neveztesse ki.

K. m. f.

Boros József
elnök

dr. Faragó Ferenc
jegyző

A Jegyzőkönyvben a két számozás ebben a sorrendben található. Ezért jogos a kérdés: vajon Alexander Cisar ügyének rendezése indította-e a káptalani tagokat, hogy tárogatózzanak Márton Áron püspök szabadulásáról.

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1953. szept. 28-i gyűléséről.⁴

Jelen vannak: Boros József elnök, Adorján Károly, dr. Péter Antal, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 50–1953. A minisztérium értesít, hogy Cisar érseket elismerte a bukaresti érsekség kormányzójául.

Határozat. Örvendetes tudomásul szolgál. Az érsek urat üdvözljük a vicarius úr útján.

Sz. 45–1953. A ft. Főhatóságot felkérjük, keressen módot és lehetőséget annak megtudására, nem lenne-e lehetséges lépéseket tennie a Főhatóságnak és Káptalannak oly irányban, hogy Már-

⁴ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 530. lap.

ton Áron püspök úr hazatérve az egyházmegye kormányzatát átvehesse.

Határozat. Ily irányban megkeressük a Ft. Főhatóságot.

K. m. f.

Boros József
elnök

dr. Faragó Ferenc
jegyző

Nem tudni, milyen indíték alapján, de a Székeskáptalan Márton Áron szabadon bocsátását kéri.

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1954. márc. 4-i üléséről.⁵

Jelen vannak: Boros József elnök, Adorján Károly, dr. Péter Antal, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 1–1954. Márton Áron püspök úr, dr. Boga Alajos kanonok,⁶ Vasvári Aladár plébános amnesztia ügyében a Káptalan határozat alapján kérés adatott le.

Határozat. Tudomásul szolgál.

K. m. f.

Boros József
elnök

dr. Faragó Ferenc
jegyző

⁵ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 536. lap.

⁶ Dr. Boga Alajos ekkor már halott.

Bikfalvi István megtagadja Adorján Károlynak az engedelmességet.

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1954. június 26-i üléséről.⁷

Jelen vannak: Boros József elnök, Adorján Károly, dr. Péter Antal, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 27–1954. A főhatóság rövid úton közli, hogy Bikfalvi István⁸ alvinczi plébános az Ordinariushoz írt levelében az engedelmességet megtagadta, nem ismervén el az Ordinarius joghatóságát.

Határozat. Bikfalvi Istvánt az alvinczi uradalom vezetésétől elmozdítjuk. Első lépésként felkérjük Kellner Ferenc püspöki uradalmi intézőt, hogy az alvinczi uradalom állapotát, anyagkészletét, pénztárat, felszerelését vizsgálja felül s arról tegyen jelentést.⁹

K. m. f.

Boros József
elnök

dr. Faragó Ferenc
jegyző

⁷ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 536. lap.

⁸ Bikfalvi István az alvinczi birtokok kezelője, Márton Áron hűséges papja, 1940–1945 között belényesi kormányzó. A későbbi szolgálataiért is Márton Áron kanonoknak nevezte ki.

⁹ A vizsgálat alatt minden rendben találtatott. Lásd 1950. jún. 30-i ülés jegyzőkönyvét. In: Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 540. lap.

Amint Macalik Győző haláláról értesül a Székeskáptalan, a kegyelet hangján írnak, de a nagyprépost ügyét ellenszenvvel kezelik.

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1954. aug. 10-iki üléséről.¹⁰

Jelen vannak: Boros József elnök, Adorján Károly, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 36–1953. Hivatalos értesítés igazolja, hogy dr. Macalik Győző theologus kanonok az 1953. év aug. 17-én elhalt.

Határozat. Székeskáptalan őszinte megilletődéssel vett tudomást érdemes, munkás kartársa elhunytáról. Emlékét kegyelettel őrizzük. Érette az ünnepélyes gyászmisét e hó 17-én végezzük el.

Hagyatékával szemben a főhatóság nem támasztott igényt, miután a megboldogult könyvei a papneveldének jutottak.

Sz. 37–1953. A 29–1952. sz. alatt a nagypréposti javadalomra vonatkozó határozattal kapcsolatosan.

Határozat. A kényszerítő körülmények között létrejött káptalani határozatot Káptalan kezdettől fogva semmisnek és érvénytelennek tartotta. Erről a főhatóságot egyelőre szóbelileg értesítjük.

K. m. f.

Boros József
elnök

dr. Faragó Ferenc
jegyző

A néhány tagra zsugorodott székeskáptalan az állami hatóságokkal kollaborálva négy éven keresztül törvénytelenül kormányozta a gyulafehérvári egyházmegyét. Márton Áron kiszaba-

¹⁰ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 542. lap.

dulása a börtönből megzavarta őket. Lépmi kényyszerülnek. A zavartságot abból is megállapíthatjuk, hogy a jelenlevők felsorolását megelőzi a tárgyalt témák rögzítése.

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1955. jan. 18-án tartott üléséről.¹¹

Jelen vannak: Boros József elnök, Adorján Károly, dr. Péter Antal, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Az 1. pontnál jelen van Kovács Béla Ordinárius (Sic!) úr is. Sz. 1–1955. Vicarius generalis jelentése a püspök úrral Bukarestben folytatott megbeszélésekről.

Határozat. A vicarius úrnak köszönetet mondunk a nehéz, hosszú és fáradságos tárgyalásokért és az erről adott írásbeli jelentésért. A jelentés pontjait megfontoljuk és észrevételeinket később megtesszük.

K. m. f.

Boros József
elnök

dr. Faragó Ferenc
jegyző

A székeskáptalani ülésen hozott három határozat igen sok mindent elárul. Mindegyik külön értekezést kíván, itt most szó szerint közöljük a szöveget mai magyar helyesírással, de a megfogalmazást eredetiben hagyva:

¹¹ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 545. lap.

JEGYZŐKÖNYV

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1955. jan. 26-i üléséről.¹²

Jelen vannak: Boros József elnök, Adorján Károly, dr. Péter Antal, dr. Faragó Ferenc kanonokok és Kovács Béla Ordinárius (Sic!).

Ad. 1–1955. Megfontolás tárgyává téve a Vicarius úr jelentését

Határozat. Tekintve püspök úr azon óhaját, hogy Gyulafehérváron a helyszínen ismerje meg a tényleges álláspontot és az utolsó öt év munkájának fejlődését, tekintve továbbá, hogy Őméltósága azt is kifejezésre juttatta, hogy amíg nem fogja jól megismerni ezeket és míg nem fogja törvényesen megoldani elítélésének ügyét, nincs abban a helyzetben, hogy átvegye a vezetést, azon a nézeten vagyunk, hogy a Káptalan nevében dr. Faragó Ferenc kanonok és Kovács Béla mint Ordinárius utazzanak Bukarestbe és beszéljék meg püspök úrral a következőket:

1. Vajon a püspök úr beleegyezik-e abba, hogy a vezetés átvétele nélkül Gyulafehérvárra jöjjön a lehetőségek megállapítása végett, és a helyszínen tanulmányozza a tényleges álláspontot és az összes munkákat.
2. Vajon a püspök úr hozzájárul-e ahhoz, hogy amíg tökéletes felvilágosítást szerez, a tényleges vezetés a vezetők felelősségére folytatódjék, biztosítva az állammal való összeköttetést.
3. Vajon beleegyezik-e a püspök úr abba, hogy a jogi problémáknak a minisztériummal való megtárgyalásait későbbre halassa, miután püspök úr az egész helyzetről tiszta képet nyert, mikor ezek a problémák kedvezően lesznek elintézve

¹² Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 545–546. lap.

s püspök úr meggyőződhetik, hogy a vezetést átveheti és miután törvényesen meg lesz oldható az Ő személyi helyzete is.

K. m. f.

Boros József
elnök

Faragó Ferenc
jegyző

A püspök úrral való tárgyalásokat a székeskáptalanban átgondolják, a határozatokat írásba foglalják. Az elnöklő Boros József tudatában van annak, hogy Márton Áron 1940-ben is magához kérte a Székeskáptalan jegyzőkönyveit; ajánlatos, hogy jó színben tűnjenek fel.

JEGYZŐKÖNYV

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1955. febr. 10-i üléséről.¹³

Jelen vannak: Boros József elnök, Adorján Károly, dr. Péter Antal, dr. Faragó Ferenc kanonokok, s Kovács Béla Ordinárius (Sic!).

Ad. 1–1955. Székeskáptalan az Ordinarius, a Vicarius és dr. Faragó Ferenc kanonoknak a bukaresti tárgyalások és megbeszélésekről adott felvilágosításai után a következőleg

Határozott: Székeskáptalan tagjai egyhangúlag és határozottan kívánják, hogy a püspök úr mielőtt térjen haza és vegye át az egyházmegye kormányzását. Székeskáptalan ezen egyöntetű álláspontján kívül más álláspont nem is lehetséges.

K. m. f.

Boros József
elnök

Faragó Ferenc
jegyző

¹³ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 545–546. lap.

Márton Áron haza nem térésével kapcsolatban felmerült joghatósági gondok gyötrik a Székeskáptalant, csak az nem világos, hogy most ki számára fogalmazták meg álláspontjukat.

JEGYZŐKÖNYV

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1955. febr. 12-i üléséről.¹⁴

Jelen vannak: Boros József elnök, Adorján Károly, dr. Péter Antal, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Jelen van Kovács Béla Ordinárius is (Sic!).

Ad. 1–1955. Püspök úr hazatérésének ügyében

Határozat. 1. A püspök úr nem hazatérése esetén a jelenlegi vezetők jurisdictioja teljesen kétséges lesz. Ha nem jelöl ki Ordinariust, vagy nem nevez ki vicariust, végleges akadályoztatása esetén, nem lesz jurisdictioval rendelkező vezető.

2. Az anarchia a papság körében még nagyobb lesz. Eddig kétféle vélemény volt, ezután feltétlenül többirányú lesz a szakadás.

3. A híveknek nyugtalansága és elkeseredése határtalanná fokozódik, mert a püspöknek mostani átmeneti távolmaradása is nagy feszültséget és nyugtalanságot okoz.

4. Ha a püspök nincs itthon, s ezáltal nincs jurisdictioval rendelkező vezető az alba-iuliai (sic!) egyházmegye élén, akkor az alba-iuliai központ nem képviselheti a többi egyházmegyét sem az állam felé, minthogy erre a képviselőre csak a jurisdictioval rendelkező személy kapott engedélyt a Szent-széktől.

5. A püspök haza nem térése a Papnevelő Intézet egyházi alapjait is megrendíti és ezzel létezését és működését lehetlenné teszi.

¹⁴ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 547. lap.

6. Mindezek egybefoglalva azt jelentik, hogy a püspök úr haza nem térése esetén az erdélyi kath. egyház élete és működése lehetetlenné válik.

K. m. f.

Boros József
elnök

Faragó Ferenc
jegyző

Márton Áron átvette az egyházmegye kormányzását. Érdekes, hogy februártól májusig a székeskáptalan nem ülésezett, pedig a nagy esemény márciusban történt.

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1955. május. 16-iki üléséről.¹⁵

Jelen vannak: Boros József elnök, Adorján Károly, dr. Péter Antal, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 11–1955. Püspök úr átvette az egyházmegye kormányzatát, arról értesít.

Határozat. Tudomásul szolgál.

Sz. 12–1955. Dr. Boga Alajos kanonok haláláról hírek terjedvén el.

Határozat. A sigeti Penitenciar vezetőségétől halotti bizonyítványt kérünk.

K. m. f.

Boros József
elnök

Faragó Ferenc
jegyző

¹⁵ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 547–548. lap.

A püspöki javadalom kezelését a Székeskáptalan magához ragadta a főpásztor börtönévei alatt. Nyilván tisztázni kívánta Márton Áron a további eljárást.

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1955. aug. 25-i üléséről.¹⁶

Jelen vannak: Boros József elnök, dr. Péter Antal, Adorján Károly, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 19–1955. Egyházmegyei nyugdíjintézet létesítése.

Határozat. Nem tartjuk célszerűnek külön nyugdíjintézet létesítését, de bent óhajtunk maradni az állami nyugdíjintézetben.

Sz. 23–1955. A püspöki javadalom kezeléséről

Határozat. A főhatósággal közöljük álláspontunkat: 1. a javadalom kezelője és élvezője kizárólagosan a javadalmas püspök. 2. a „püspökség” címen történt kezelés és a pénzkezelés egyesítése a javadalom és javadalmas érdekében történt. 3. a javadalmas püspök bármikor kezelésbe veheti javadalmát, kivonva a pénzkezelést a „püspökség” közös pénzkezeléséből és az állami ellenőrzésből. 4. míg a pénzkezelés közös, addig is a javadalom bevételei és kiadásai külön nyilvántartandók, hogy az évvégi zárlatnál megállapítható legyen a tiszta jövedelem, illetve ráfizetés. 5. Székeskáptalan joga csak a törzsvagyonnak – a vis majoron kívüli – sértetlen megőrzésének ellenőrzése.

K. m. f.

Boros József
elnök

Faragó Ferenc
jegyző

¹⁶ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 549. lap.

Dr. Boga Alajos elhunytáról

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1955. okt. 1-jén tartott üléséről.¹⁷

Jelen vannak: Boros József elnök, dr. Péter Antal, Adorján Károly, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Ad. 12–1955. Bár hivatalos halotti bizonyítványt nem sikerült szerezni, az adott nyilatkozatok alapján megállapítható, hogy Dr. Boga Alajos kanonoktársunk 1954. szept. 14-én a sigeti fegyházban meghalt. Kiváló és derék kanonoktársunk elhalálozását őszinte részvétellel vesszük tudomásul, imádkozunk érte, s emléket kegyelettel őrizzük.

A Ft. Egyházmegyei Hatóságtól esetleges utasításokat kérünk.

A rokonokat felkérjük, hogy megbízottjukat küldjék fel a hagyaték elintézése végett.

K. m. f.

Boros József
elnök

Faragó Ferenc
jegyző

Márton Áron visszatérte után is (esetleg az ő érdeklődésére) kissé megkésve kéri a Székeskáptalan a minisztériumot, hogy Sándor Imrét engedjék szabadon, mert ekkor már halott volt.

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1957. febr. 2-i üléséről.¹⁸

¹⁷ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 550. lap.

¹⁸ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 560. lap.

Jelen vannak: Boros József elnök, dr. Péter Antal, Adorján Károly, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 1–1957. Sándor Imre nagyprépost hazatérése ügyében.

Határozat. Székeskáptalan kérvényt ad be a minisztériumhoz nagyprépost hazatérése kieszközlése érdekében.

K. m. f.

Boros József
elnök

Faragó Ferenc
jegyző

Az egyházmegyei nyugdíjintézet ügye

JEGYZÖKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1957. ápr. 12-én tartott üléséről.¹⁹

Jelen vannak: Boros József elnök, dr. Péter Antal, Adorján Károly, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 9–1957. Az egyházmegyei nyugdíjintézet felállításával kapcsolatosan szükségessé vált az Egyházmegyei Alapítványi Hivatal újjászervezése.

Határozat. a) Az Egyházmegyei Alapítványi Hivatalt a régi szabályok alapján újraszervezzük. b) A Hivatalnak két osztálya lesz: 1. az egyházi nyugdíjintézet 2. Az egyházm. alapok osztálya. c) Az elnöki tisztre felkérjük s azonnal megbízzuk Boros József kanonokot. d) Dr. Faragó Ferenc kanonokot kérjük, hogy az egyházm. alapok kezelésénél továbbra is segíteni szíveskedjék. e) Az egyházi nyugdíjintézethez két új tisztviselő állás szervezendő és egy irodaszolgai állás, az alapokat eddig kezelő Balogh Anna fél napi munkaidővel dolgozik a

¹⁹ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 561–562. lap.

nyugdíjalapnál. f) A két új állásra Gyulai Irmát és Mátyás Ilnát jelöljük ki. Irodaszolgát később jelölünk ki. g) Az új alkalmazottak fizetését a nyugdíjalap adja. h) Az Alap. Hivatal helyisége Sándor Imre javadalmi lakásának két szobája lesz – egyelőre. E lakást jelöltük ki, mert: így mentesül a lefoglalás mindig fenyegető veszélyétől, s némi jövedelem lesz, melyből az adók és a legsürgősebb javítások költsége fedezhető lesz. A tanácsterem bármikor átköltöztethető az Alap. Hiv. helyiségébe s így egy szoba azonnal rendelkezésére áll Sándor Imrének.

Sz. 13–1957. Az egyház és állam közötti viszony ügyében.

Határozat. Régi álláspontunkat fenntartjuk, e viszonyban meg kell találni a modus vivendit.

K. m. f.

Boros József
elnök

Faragó Ferenc
jegyző

Márton Áron kényszerlakhelyével kapcsolatban röviden reagál a Székeskáptalan.

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1957. július 15-én tartott üléséről.²⁰

Jelen vannak: Boros József elnök, dr. Péter Antal, Adorján Károly, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 32–1957. A püspök úr kényszerlakhelyére való utalása.

²⁰ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 564. lap.

Határozat. Az ügyre vonatkozó „pro memoria”-t levéltárba helyezzük

K. m. f.

Boros József
elnök

Faragó Ferenc
jegyző

Dr. Fejér Gerő kontra Sándor Imre:

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1957. szept. 25-én tartott üléséről.²¹

Jelen vannak: Boros József elnök, dr. Péter Antal, Adorján Károly, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 50–1957. Dr. Fejér Gerő kanonok felmentést kér Sándor Imre hetessége helyettesítése alól.

Határozat. Székeskáptalannak nincs joga felmenteni őt e kötelesség alól.

Sz. 56–1957. Sándor Imre nagyprépost halála.

Határozat. A halálról szóló szóbeli értesítés után a Penitenciarak igazgatóságától halotti bizonyítványt kérünk.

K. m. f.

Boros József
elnök

Faragó Ferenc
jegyző

A békegyűléseken való részvétel ügye. Sok mindent elárul a Mellékletben megfogalmazott álláspont. Ha Márton Áron jelenlétében mertek így nyilatkozni, mennyivel inkább a börtöni idő-

²¹ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 565. lap.

szakában. A második ügy a Vallásügyosztály által szorgalmazott katolikus nyugdíjintézet felállítása, ami végül is megvalósult, a gyulafehérvári egyházmegye is belekényszerült.

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1958. december 29-én tartott üléséről.²²

Jelen vannak: Boros József elnök, dr. Péter Antal, Adorján Károly, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

Sz. 42–1958. A békegyűléseken való részvétel ügye.

Határozat. Megfontoljuk a szükséges teendő lépéseket. Lásd Melléklet.

Sz. 42–1958. Egyházm. nyugdíjintézet ügye.

Határozat. A követendő eljárás elveit kidolgozzuk. Lásd Melléklet.

Melléklet (42–1958.): Dr. Nemeček József rektor úr jelentése szerint a központi papságnak a békegyűlésektől való tartózkodása a Departament véleménye szerint a „megszervezettség” jellegét mutatja és nem lehet a Főpásztor tiltó rendelkezésére hivatkozni, minthogy az egyházmegyei papság egy jó része jár a békegyűlésre minden egyházi szankció nélkül.

A mindjobban elmérgesedő kérdés rendezésére annál is inkább szükség van, mert a többi Ordinarius urak már intézkedtek a saját egyházmegyéikben.

A Iași-i Ordinarius saját maga is jár a gyűlésekre és papjainak általában ugyanerre engedélyt adott.

²² Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 571. lap. A megjelölt helyen külön gépelt oldalak beragasztva a 42. és 43. számú témákhoz.

A temesvári Ordinarius a papoknak engedélyezte a gyűlésekre való járást.

A szatmári Ordinarius az espereseknek ad megbízást a békegyűléseken való megjelenésre és azokon magát képviselteti.

Tehát az országban élő papok nagy része főhatóságának engedélyével és utasításai szerint jár a békegyűlésekre.

Hit és erkölcsi tanítás szempontjából nem látszik tilosnak a részvétel, mert az országunkban materialista-marxista alapon álló tényezők irányítják a békemozgalmat, viszont ugyanilyen tényezők irányítják az állami és társadalmi élet egyéb vonatkozásait is, és a gondviselő Isten akarata, hogy ebben az életkeretben éljünk.

A jelenlét nem jelenti a vallásellenes világnézet helyeslését, sőt alkalmat arra, hogy a békére vonatkozó keresztény egyházas fel fogásnak hangot adhassunk.

Sándor Imre provikárius által 1950. május 15-én kézhez vett szentszéki intézkedés engedélyt adott az akkor aktuális stockholmi békenyilatkozat aláírására ezzel a záradékkal: „a fenti nyilatkozatot aláírom a krisztusi igazságon és szereteten alapuló és az egyház feje, a római pápa által mindig hirdetett béke szellemében.”

A megoldásnak több lehetősége áll fenn:

a) A papság engedélyt kapjon a békegyűléseken való megjelenésre azon figyelmeztetéssel, hogy amennyiben azon nyilatkoznia szükséges, akkor az előbb említett szentszéki utasítás szellemében nyilatkozzék.

b) A főesperesek utasítást kapnak a békegyűléseken az egyház képviselőjére.

c) Az egyházmegyei hatóság a központi papsággal tart megbeszéléseket a béke ügyében, megtárgyalva a Szentszék békenyilatkozatait, a békére vonatkozó biblikus, dogmatikus, morális

gondolatokat és irányításokat. Ezen megbeszélések anyagát a kóronagyüléseken közli a kerület papságával.

Mivel a Departament kijelentése szerint a békegyűléseken való részvétel szigorú állampolgári kötelesség, melynek elmulasztása büntető eljárást von maga után, amennyiben az ügy általános rendelkezést nem nyer, miként a vidéki papság, úgy a központi papság körében is, részt fognak venni a békegyűlésen.

Melléklet (43–1958.): Dr. Nemeček József papneveldei rektornak Begu V. jelezte dec. 23-án, hogy az öt egyházmegye által elfogadott egyházi nyugdíjintézeti szabályzatot Pleşca Iaşi-i ordinarius nyújtotta be a Departamentnek állami jóváhagyás végett. Amint a jóváhagyás meglesz, hozzáfognak a bukaresti központ megszervezéséhez.

A gyulafehérvári egyházmegyére származható károk:

a) A jelen évtől nyugdíjra jogosultak sem az államtól, sem az egyháztól nem kaphatnak nyugdíjat.

b) Nem lesz ingyenes orvosi segély, kórházi ápolás, fogkezelés, temetési segély stb.

c) Az egyházi nyugdíjintézet megszervezésénél és beindításánál, a központi tisztviselők kiválasztásánál, kinevezésénél nem lesz beleszólási lehetőség.

d) A betegsegélyező díjakat nemcsak az állami fizetés után, de a saját alapból adott fizetések után is az egyházi nyugdíjpénztárnak kell befizetni, ha az államnak fizetné is az egyházmegye és az állam elfogadná, átutalja a nyugdíjintézet javára. Külön nyugdíjintézet beállítása és ennek javára a betegsegélyező díjak tartalékolása törvényellenes.

e) A világi egyházi alkalmazottak élni fognak azon jogukkal, hogy egyénileg is beléphetnek a nyugdíjintézetbe, nagyon valószínű, hogy a papok közül is lesznek belépők (minthogy annak idején a tilalom ellenére 123-an vették fel állami fizetésüket).

Ami az egyházmegyében megosztottságot eredményez és azt, hogy idegen egyházmegyék által kijelölt vezetőség közvetlenül érintkezik és intézkedik az egyházmegyében.

f) A gyulafehérvári egyházmegyét nem a Departament, hanem a többi öt egyházmegye zárta ki – az 53. §. elfogadásával – a nyugdíjintézetből, amennyiben nem lesz meg a hozzájárulás. A gyulafehérvári egyházmegye tehát a többi öt egyházmegyével szemben egyedül marad.

Nagyon fontosnak látszik, hogy az egyházmegyei Főhatóság megtalálja a módját ezen nehézségek és súlyos károk elhárításának.

K. m. f.

Boros József
elnök

Faragó Ferenc
jegyző

A Batthyaneum ügyében foglal állást a Székeskáptalan a püspök felé. Ezt az egyházi belső megnyilatkozást az váltotta ki, hogy a Batthyaneum könyvtár államosítása (1949) után a Papnevelde által használt termék elvételét 1961-ben elrendelték. Egészen határozott, úm. egyházas megnyilatkozás (igaz, csak a püspöknek címezve), de rengeteg érveléshez felhasználható adatot tartalmaz:

JEGYZŐKÖNYV-i kivonat

az erdélyi-fehérvári székeskáptalan 1961. május 25-én tartott üléséről.²³

Jelen vannak: Boros József elnök, dr. Péter Antal, Adorján Károly, dr. Faragó Ferenc kanonokok.

²³ Káptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve, XVI. kt. 578–579. lap. A meghozott Határozat 4 gépelt lapon beragasztva.

Sz. 26–1958. A Batthyaneum ügyében a Székeskáptalan a következő *Határozatot* hozta.

1. *Alapítás.* A Batthyaneumnak nevezett könyvtárat és csillagdat Gróf Batthyány Ignác erdélyi püspök alapította. Saját költségén állította fel a csillagdat és saját költségén szerezte be a könyvtárat. Megbízottai a könyvek vásárlására nemcsak Magyarországot és Ausztriát járták be, de Olaszországban is vásároltak könyveket (mintegy 40 000 frt-ba került a könyvek vétele).

Az eltörölt Trinitarius rend templomát és rendházát az egyházmegyének megszerezve, a templomot két részre osztatta, a felső részt a csillagvizsgáló és könyvtár, az alsó részt a papnevelő céljaira alakította át.

Így a Batthyaneum alapítása kizárólag egyházi vagyomból történt.

2. *Fenntartás.* A Batthyaneum fenntartását az alapítástól, 1781-től mostanig, tehát több mint 150 éven keresztül, kizárólag az intézet részére az alapító által tett alapítványok, valamint az erdélyi püspökök adománya, hozzájárulása eszközölte. Soha senki és semmiféle intézmény a Batthyaneum fenntartását nem segítette. Az állam sem adott soha semmiféle anyagi támogatást, sőt közmegütkezést keltve az 1930-as években az állam az európai hírű tudományos intézetet oly mértéken felüli adóval sújtotta, hogy annak megfizetése alig volt lehetséges.

3. *Gyarapítása.* A könyvár állagának gyarapítását kizárólag a csekély anyagi lehetőségekhez mért könyvvásárlások, de sokkal nagyobb mértékben az elhalt kanonokok és püspökök könyvtárának a Batthyaneum részére történt átadása eszközölte. Ennek következtében nemcsak az alapítás idején – az alapító szándékának megfelelően –, de még inkább több mint 150 éven át történt kanonoki és püspöki könyvtárak hozzácsatolása által volt a könyvtárnak egyháztudományi jellege. A könyvtár könyvállagának óriási többsége ma is egyházi jellegű munka.

Az egyházi jelleget még jobban kihangsúlyozta Batthyány püspök azon intézkedése, mely a könyvtárral és csillagdával kapcsolatosan a 10. kanonoki stallumot, a „canonicus astronomus”-t alapította. Ennek javadalmáról gondoskodott. Feladata a csillagda és a könyvtár kezelése, gondozása volt.

4. *A cél.* A könyvtár célja a mellette működő Theologia Academia tudományos segítése, támogatása volt. Ezért egyházi jellegű a könyvek túlnyomó többsége, és ezért az egyházmegyei rendelet, mely az elhalt püspökök és kanonokok könyvtárát a Batthyaneumnak rendeli átadni. A könyvtár tehát szoros kapcsolatban állott a teológiai Acemiával, annak mintegy kiegészítő részét képezte. Attól tehát nem választható el. Az Academia használta is a könyvtárat. Egyrésztől tanárai használták ki, tudományos munkásságukhoz vették azt igénybe, és tanításaik segédeszközeként használták. De használták az Academia hallgatói is, akik különben alig juthattak egyházi tudományos könyvekhez.

5. *Az állami kezelésbe vétel.* A fentiek után, mely az egyházmegye tulajdonjogát kétségtelenné teszi, súlyos sérelem, igazságtalanság és jogtalanság volt a könyvtárnak állami kezelésbe vétele.

Ez eljárás teljes ellentétben van az alapító, adományozók szándékával. Az ilyen szándékot mindig és mindenütt tiszteletben tartották.

De törvénytelen is, mert nincs törvény, mely egy élő és működő intézményt tudományos segítőforrásától megfosson és attól elzárjon.

Különösen sérelmes az eljárás módja is, mely egészen hatalmi alapon, egyszerű, külső eljárással történt, semmiféle hatóság határozatát, döntését, rendelkezését nem közölve a kezelésbe vételről. Bármiféle írásbeli közlés mellőzésével, az okok elhallgatásával, törvényre vagy rendeletre való hivatkozás mellőzésével az egy-

házmegyének még arra sem adtak lehetőséget, hogy megfelelő jogorvoslattal élhessen. Egyszerű hatalmi, erőszakos eljárással birtokba vették az egyházmegye jogos tulajdonát. Az időközben többször eszközölt tiltakozást válasza sem méltatták.

6. *A káptalani levéltár* egy részének, mely egészen esetlegesen volt és van a Batthyaneumban – állami kezelésbe való vétele, hasonlóan súlyos sérelem és jogtalanság. A Káptalan élő és működő szerv, ennek tehát levéltárhoz kizárólagos joga van. Mikor 50 év előtt Mailáth gróf püspök a Batthyaneum nagyobb értékeinek védelmére az ún. „páncélszobát” létesítette, akkor a nagyobb biztonság, a tűzveszély elkerülése végett a káptalani levéltár egy részét ott helyezték el. Fennmaradt természetesen a Káptalan kizárólagos tulajdon- és rendelkezési joga. E jogot Káptalan gyakorolta is, aminek élő bizonyossága, hogy az ott végzett rendezési munkálatokról a káptalani levéltár őre terjedelmes Katalógust készített. Megállapítva a hiányzó okmányokat is.

Most a Káptalan ki van zárva saját levéltárának használatától. A tudományos kár is jelentékeny, melyet az állami kezelésbe vétel okozott, mert a levéltár egységes Katalógusai a Káptalan tulajdonában vannak, s így a Batthyaneumban való rész (egy kis katalogizált rész kivételével) alig használható a tudományos kutatás részére.

7. *Az egyházművészeti múzeum.* Az így nevezett régi egyházi szerek kis gyűjteménye szintén beleesett az állami kezelésbe, mivel ezek a könyvtár előszobájában voltak elhelyezve. Az egyházi szerek a plébániák és templomok letétjei. Ezeket püspöki rendeletre azért hozták be a püspöki székhelyre, hogy az elkallódástól mentesítve lesznek, mivel nagy részük alig használható.

Ez egyházi szerek most a tulajdonosok akarata ellenére állami kezelésben vannak.

8. Az egyházmegye mindezek ellenére a jogos tulajdonát képező Batthyaneumot továbbra is gondjaiban tartotta. Erről

tanúskodik a kéziratokról megjelent *Catalogus Concinuus* és a fentebb említett levéltári rendelkezés.

De most az évek óta tartó sérelmes eljárás betetőzésére a tanügyi minisztérium végéret felhasználva a Hunyad regiunei „sfatul popular” határozatot közölte, mely a Batthyaneum épületét nacionalizálta és felszólította a Papnevelőt, hogy az épületet üresítse ki.

A minden jogos és törvényes alapot nélkülöző határozat, melyet egy teljesen illetéktelen, alsó szerv adott ki, természetesen tudomásul nem vehető. Ez ún. határozat a jogot teljesen figyelmen kívül hagyja. Hiszen a Papnevelde teljesen különálló intézmény, és még ha a Batthyaneum – tegyük fel – állami tulajdonba menne is át, ez nem érinti a Papnevelde az épület alsó részére vonatkozó tulajdonjogát. A sérelmes, jogtalan és törvénytelen eljárás ellen Székeskáptalan is határozott tiltakozással él, és annak mint jogtalan és törvénytelen megsemmisítését az illetékes tényezőktől elvárja.

Ezzel kapcsolatosan azonban minden lépés és eljárás megindítandó, hogy az évek óta tartó sérelmes, jogtalan állapot megszüntetessék, s az egyházmegye a Batthyaneumot – jogos tulajdonát – kezelésébe visszacapja.

Mint eddig, úgy ezután is gondoskodni fog a könyvtár kezeléséről, rendelkezésre fog állni – mint a múltban is – még a külföldi tudományos kutatóknak is, és az épület karbantartásáról is a szükségnek megfelelően gondoskodni fog. Az egyház jogos tulajdonával szembeni ezen legújabb eljárás azonban megköveteli a meg nem szüntethető tiltakozás szükségét, míg a jogos és törvényes helyzet vissza nem áll.

K. m. f.

Boros József
elnök

Faragó Ferenc
jegyző

MŰHELY

BORIS RONKOV

A vingai katolikus bolgárok hagyományai

Vinga Arad és Temesvár között található nagy községet ma bolgárok, magyarok és románok lakják. A 18–19. században nagyobb részt bolgárok éltek és határozták meg Vinga profilját, vallási és társadalmi arculatát.¹

A 9. században keresztényé lett bolgárok Konstantinápolyhoz kötődtek és onnan szervezték meg a hierarchiát, de nem maradt nyomtalan a Nyugatról megindult misszió sem, melyet *Formosus* portói és *Paulus Populanii* (*Populániai Pál*) püspökök végeztek.² Ennek nyomai a középkorban Kiprovec városában és környékén fedezhetők fel. A kiproveciek hosszabb időn keresztül, papok nélkül, nem tették magukévá a görök lelkiséget, és az úm. bogumil eretnekségbe sodródtak. A ferences szerzetesek voltak azok, akik a 17. század első felében megnyerték a katolikus egyháznak. Már 1630-ben Kiprovec városában katolikus templom és ferences kolostor fogja egybe a híveket.³ Mindennapi életüket a moszlim vallású törökök elnyomása befolyásolta. Helyzetük egyre nehezebbé vált, s amikor 1683-ban a török hadsereg Bécs ostrománál visszakozott, felcsillant a reményük egy esetleges Habsburg támogatásra. A kiproveciek felkelést terveznek, de egyelőre elhalasztják, kedvezőbb körülményekre várva.⁴ Megíté-

¹ JIREČEK Konst. József, *A bolgárok története*, (ford. MAYER Rezső), Nagy-Becskerek, 1889, 141.

² НЯГУЛОВ Благовест, *Банатските българи*, (Bánáti bolgárok), София, 1999, 14.

³ *** *Katolicánsci kalindár*, Timișvár, 1937, 33.

⁴ MANEA Anton, *Breștea 150 de ani monografie*, Timișoara, 1997, 138.

lésük szerint 1687-ben érkezett el szabadságuk ideje, amikor az oroszok újabb és újabb csapásokat mértek a törökökre. A következő évben a bolgárok nagyarányú felkelést szerveztek. A törökök Thököly Imre szövetségessel megszároltatják le a tapasztalatlan „kiproveci hadsereget”. A túlélők Kiprovecbe menekültek, de a szultáni parancs igen kegyetlen: „bárhol, ahol kiproveci bolgár található, ölje meg vagy vigyék rabságba”. A kiproveci bolgárok ilyen körülmények között hazájuk elhagyását választották és Olténiába telepedtek le.⁵ Itt *Constantin Brâncoveanu* (1688–1714) örömmel fogadta a menekülő népcsoportot, sőt kiváltságokban részesítette, többek között a kereskedelmet biztosította számukra.⁶ 1718-ban, amikor Olténia Habsburg-uralom alá került, a katolikus bolgárok, *Báksév, Párcsévic, Kniézsévic* és *Stéfanov* püspökök közvetítésével írásban kérték a császárt, hogy ismerje el megszerzett kiváltságait, melyet 1727-ben VI. Károly biztosított számukra. Olténiából – a Habsburg-uralom megszűnése után – a bolgárok továbbvándoroltak, a Bánságba két hullámban érkeztek. Az első csoport 1738-ban települt be, és megalapították Óbessenyő községet. A második csoport 1741-ben költözött Vingára. Kiváltságaikat Mária Terézia erősítette meg, aki a mai napig a „jó királynő”-ként él a vingai bolgárok emlékezetében.⁷

*

A vingai bolgároknak sikerült megőrizniük az őshazájukból hozott vallási és ún. laikus hagyományaikat. Ma viszont ezeket

⁵ НЯГУЛОВ Благвест, *Банатските българи*, (Bánáti bolgárok), *София*, 1999, 19–20.

⁶ MILETICI Ljubomir, *Colonizarea bulgarilor în Transilvani și Banat*, *Sofia*, 1896, 397–400.

⁷ *** *Katolicáncsi kalindár*, Timișvár, 1937, 40.

a hagyományokat nem tekinthetjük teljesen tiszta bolgár eredetűeknek, mivel vándorlásaik során és letelepedésük után más nemzetiségektől is – átalakítva és magukévá téve – vettek át a szokásokat. Közben az idő is koptatta azokat, főleg a nemrég letűnt kommunista rendszerben sok hagyomány elvesztett. De azért szép számmal maradtak meg, és a nemzeti megtartást szolgálják ebben a szekularizált és posztmodern világban. Néhányat, egyéni tapasztalataimat is felhasználva, megpróbálok bemutatni.

1. Nova Gudina (Újév, január 1.)

Mindenki felkel reggel korán, és útjuk legelőször az istállóba vezet, hogy újévi köszöntést mondjanak az állatoknak – alma- vagy eperfaágakkal. Azután a gyerekek elindulnak újévi köszöntésre a szomszédokhoz és a rokonokhoz. A legények pedig újévi köszöntéssel indulnak a lányokhoz, harmonikaszóval. Az újévi köszöntőket pénzzel, pereccel, dióval, száraz szilvával és almával jutalmazzák.

A kisfiúk és a legények kézzel készített „puskákkal” lőnek, hogy „megöljék” a régi, elmúlt évet. Gyerekkoromban még élt ez a szép szokás. December 31-én alig vártuk az óévi hálaadás végét, hogy puskával a kezünkben kimehessünk a sekrestyéből és durranthassunk. A templom közelében van egy magas és széles oszlop, amely mögé egymás után felsorakoztunk, és megvártuk a sorunkat a lövésre. Egymás után az oszlophoz ütöttük a puskáinkat. A férfiak biztattak bennünket, mondván: „Na, hadd lássuk, ki tud erősebben lőnni?” Az első világháborúig még ágyúztak is.

Az asszonyok közül egyesek sertésfejet főznek, mivel a disznó csak előre turkál, hogy „megtalálja” a szerencséjét. Más asszonyok pedig libát vagy pulykát főznek, tyúkot viszont nem, mert a tyúk „szétkapirgálja a szerencsét”. Mindenki otthon ebédel, nem hívnak senkit vendégségbe. Kötelező a családi közös étkezés.

A délutáni vecsernye után megfigyelik, hogy fúj-e a szél és milyen irányból. Ha „alsó” szél fúj, akkor az év esős lesz, ha pedig „felső”, akkor az év száraz lesz.

2. Tri králé (Vízkereszt, január 6.)

Vízkereszt napján tyúkhúslevest, töltött káposztát főznek és fánkot sütnek. A szentmise után a pap megkezdi a házszentelést, öt ministráns és sekrestyés kíséretében. Mindig a plébánia megáldása volt az első ház, és azt követte a hívek házainak megszentelése. Mivel a nap elég rövid ez évszakban, a programban csak néhány utcára kerülhetett sor. A rákövetkező napokban a házszentelés a reggeli szentmise befejezése után folytatódik. Ebéd-időben valamelyik család biztosítja a házszentelő csoportnak az ebédet.

A ministránsok már a kapunál tudják, hogy a házaknál milyen nemzetiségűek laknak, és azok nyelvén énekelnek. A ministránsoknak kötelező volt megtanulniuk a beköszöntő énekeket bolgárul, magyarul és románul, és az illető család anyanyelvén énekelniük. Az egyik gyerek mindig előre járta az utcát csengettyűvel, jelezve a családoknak, hogy a pap már közeledik. Annak a családnak a kapujára, amelyik befogadta a szentkeresztet, a csengettyűs ministráns krétával kis keresztet rajzolt. Bent a házban a templom sekrestyése az ajtóra felírta a közismert C + M + B-t és az évszámot.

Karácsony és vízkereszt között nem főznek babot, és Szent Lúcia (Luca) napjától pedig vízkeresztig nem fonnak, hogy óvják magukat a „rossz betegségektől”. Az ünnep estéjén tartották a fonót a zenészekkel. A házszentelés után kezdődik a farsang, mely hamvazószerdáig tart.

3. Vízkereszt utáni első vasárnapjától

kezdtek el a templomi esküvőket. Nagyszüleim mesélték, hogy a jó és szép idő bekövetkeztésével – a sok munka miatt – már nem érték rá a mulatságra. Épp ezért Vingán szokásba jött, hogy télen kötöttek házasságot.

4. Préubrášténjetu na Sv. Pául

(Szent Pál apostol megtérése, január 25.)

Ezt a napot a „tél közepének” tartották, és ha eddig hideg volt, ezen a napon az idő „megpuhul”, és fordítva, ha nem volt hideg mostanáig, az idő „szorít”. Az időjárás hordozta a malacok árát. Ha az idő jó, akkor drága lesz a malac egész évben. Ha az idő reggeliben jó, akkor drága lesz a malac. Ha az idő csak délelőtt lesz jó, akkor drága lesz a malac ősszel.

5. Svištite (Gyertyaszentelő Boldogasszony, február 2.)

Ezen a napon szentelték a gyertyát. A megszentelt gyertyát a házban őrizték, és csak a következő esetekben gyújtották meg: nagy villámlás és dörgéskor, nagy betegség idején, haldokló mellett és a koporsónál. A gyertyára rákötnek egy piros és fehér színű cérnát (gyérdáncsé). Ezeket a fonott cérnákat a gyerekek kezére, nyakára vagy a lányok hajába kötik, hogy „őrizve” legyenek. A felnőtteknél a kabát gombjaihoz kötötték, és viselték egészen a húsvét előtti napokig, pontosabban addig, amíg a tojásokat festették, és azután bedobták a tűzbe.

6. Szent Balázs püspök és vértanú (február 3.)

Szent Balázs napján sütöttek egy lapos kenyeret (pita), melyet még melegen a templomba vittek, hogy szentelje és áldja meg a pap. Ezt a lapos kenyeret főleg torokbetegségek esetében használták. A szentmiséről hazaérve megtörték és a gyerekeknek adták.

Egy kis darabot belőle gyógyszerként megőriztek, és egy kis darabot betettek a borba, hogy „ne romoljon meg”.

7. Szent Máté evangélista (február 25.)

Ennek a napnak az volt a mondása: „Ha ezen a napon Máté jéget talál, összetöri fejszével, ha pedig nem talál, akkor meg csinál.”

8. Záguvénji (Farsang)

Az év majdnem leginkább várt időszaka kicsik és nagyok számára egyaránt. A farsangon adva volt a lehetőség a viccre, a mulatságra, a tréfára. Jó időben elkezdtek a felkészülést.

Három nappal hamvazószerda előtt az egész falu zengett a jókedvtől, énektől, tánctól. Szekerekkel járták a falut. A fiatalok csapatokba verődtek, szekerekkel kerülték a falut, miközben énekeltek és zenéltek. Minden szekéren harmonikás kísérté a legények éneklését. Általában a lányokhoz mentek, de nem csak. A tréfalkozást azzal tetőzték, hogy ha olyan legényhez értek, aki még nem volt megházasodva, az ún. öreg legénynek feleséget hoztak. A „feleség” menyasszonynak öltözött, korommal bekent arcú férfi volt.

Amikor a nótáskedvű fiatalok egy-egy házhoz megérkeztek, sült hússal és kolbással várták őket, a férfiakat borral vagy pálinkával is megkínálták. Minden háznál nyitva volt a kapu és mindenkit szívesen vártak. Ahol nagy volt az udvar, oda bementek szekeresül. Vendégeskedés után továbbálltak.

A felkínált ételek közül hiányzott a töltött káposzta. Azért nem kínálták a vendégeket töltött káposztával, hogy ne legyen a búza tele szamárbogáccsal (pälamidä). Húshagyó kedd este a gyerekeknek a nyelvükkel kellett kiszedniük egy vízzel és banikkal tele tányérból a pénzt (banit). Amennyi banit kiszedtek a tányérból, az az övék volt. A legények és a lányok hamvazószer-

da kora reggel zeneszó kíséretében és zsebkendőkből készített zászlóval mentek haza a fonóból, hogy „temessék el a farsangot”.

9. Čista sréda (Hamvazószerda)

Hamvazószerdával kezdődik a negyvennapos böjti időszak. Korán reggel összeszedik a még nedves, kiterített ruhát is. Az edényeket, amelyeket mostanig használtak, felvitték a padlásra, és helyükbe mást vettek elő. Akinek nem volt lehetősége az edények lecserélésére, azok a meglévő edényeket tovább használták, de e napon átmosták lúgos vízzel, hogy a zsírtól mentesítsék.

A nagyapának fontos szerepe volt ezen a napon. Neki kellett eldugnia a „kacsát”, ahol a húsokat tartották. Ezt még én is átéltem. Bármennyire is kértem egy kis kolbászt vagy sonkát, a válasz mindig ugyanaz volt: nincs! Azt mondták, hogy vannak bizonyos mitologikus lények, amelyek elvitték a kolbászt és húsvétig nem hozzák vissza. De mindig megvolt a remény, hogy valamikor ehetünk belőle. A kérdés az volt, hogy mikor? A válasz pedig: „Mikor a pap háromszor elénekli a templomban az alleluját.”

10. Tudurica (Tódor napja, hamvazószerda utáni szombat)

Ezen a napon nem dolgoztak, hogy „ne fonódjon össze a csikónak a szörénye”. Az asszonyok e napon nem dagasztottak és nem sütöttek kenyeret, mert „Tódor áttapossa a vekniket”.

11. Bába Márta (március 1.)

Amikor újhold volt, kb. március 3- vagy 4-én, összegyűltek és tüzet gyújtottak az udvaron, és a tüzet körülállva vicceket mondtak. A gyerekek a tűz lángjait átugorva kiabáltak: „Ujjuju bába Márta az tébé dnés, ti méné utré. – Ujuju Márta anyóka, én téged ma, te engem holnap. – Ujuju dedu Ilija, dáj bardáca sas ricíja. – Ujuju Illés tata, add a hordót a pálinkával. – Ujuju dedu

Pačuné, dáj garnéca sas madžune! – Ujuju Pačuné tata, add a lábost a lekvárral!”. Az asszonyok vettek ebből a tűzből, és miután kialudt, a kiégett parazsat az ágy alá tették, hogy „elégessék a bolhákat”, mert nem meszeltek és nem szedték le a pókhálót a falról egészen március 15-ig.

12. Krivata nédelé (Görbe hét, a harmadik hét nagyböjtben)

Ezen a héten nem ültettek kotlót, hogy ne keljenek ki belőle görbe csibék; és nem is fontak, hogy ne legyen görbe a fonat.

13. Krivata sréda (Görbe szerda, a harmadik szerda a nagyböjtben)

Ezen a napon nem dagasztanak kenyeret, mivel az, aki dagaszt, görbe lesz.

14. A tavasz első napja (március 21.)

Ebben az időszakban kezdődött a vetés.

15. Navišténjtu „Ljuškanca” (Gyümölcsoltó Boldogasszony, március 25.)

Egy nappal hamarabb készítették és fára akasztották a hintákat. A gyerekek és a fiatalok azért hintáztak, hogy „legyenek könyűek és ne legyen nekik nehéz a munka”.

Másvalamit is készítettek ez ünnepen, az ún. „vartež – vartézs”-t, melyen csak a legények ültek és forogtak vele, ami eléggé veszélyes volt. A vartézszt a szekér alkatrészeiből állították össze.

Szokásban volt ezen a napon piros bort inni, amit azzal magyaráztak, hogy így lesz sok vérük.

16. Lázarica – Lázár (Virágvasárnap előtti szombat)

Lázár napján a kislányok népviseletben, kezükben kicsi kosarakkal és az ünnep énekeit énekelve mentek a szomszédokhoz és a rokonokhoz, hogy kifejezzék jókívánásaikat. Jutalomként tojást kaptak.

Szintén ezen a napon a kéményseprő is tojásért járt a faluban.

17. Vrabnica (Virágvasárnap)

A szentmise után a megszentelt barkát hazavitték és azt látható helyre kitűzték. Ezáltal is keresték a jó Isten védelmét, oltalmát. Egy darabka barkaágot a kapuhoz tettek vagy ott valamilyen formában beleszúrtak, hogy védje meg a jó Isten őket jégeseőtől és mennydörgéstől. Délután pedig megszentelt barkaágot vittek a határba, a szőlőbe és a temetőbe, és ott a földbe szúrták.

18. Velikdénj (Húsvét)

A kereszténység nagy ünnepének ún. kismiséjén szokásban volt az eledlek megszentelése. A „kis mise” kifejezés nálunk, Vingán használatban van a mai napig. Mivel Vingán vasárnap mindig két szentmise volt, magyar és bolgár nyelven, az első szentmisét magyar nyelven tartotta a pap, a másikat pedig bolgár nyelven. A neve ugyan „kis mise”, de nem volt rövidebb, csak nem volt annyira ünnepélyes, ugyanis a magyar hívek száma kevesebb. Ezen a misén, húsvétvasárnap reggelén vitték az eledelt megszenteltetni kézikosárban. A tiszta kendővel terített kosárba főtt sonkát, kolbászt, piros tojást, veknit, sót, kalácsot és egyéb eledelt tettek.

19. Április 1.

Ezen a napon vicceltek, tréfáltak egymással.

20. Gjérgjodénj (Szent György)

Ezen a napon az emberek kihajtották a juhokat a „kinti piacra”, és ott átadták őket a pásztornak. Napközben nem aludtak, hogy „ne vegyék el az álmod a bárányoktól”.

21. Pétródénj (Péter és Pál apostolok ünnepe, június 29.)

Azokat a legényeket, akik a Péter vagy Pál nevet viselték, leöntötték egy vödör vízzel, hogy legyenek „egészségesek”.

Azért, hogy ne essen jégeső, ügyeltek arra, hogy e napon ne dobjanak almát fölfele. Délután elkezdtek csinálni a kötéseket, a búzakaralásokat összekötötték, mert másnap elkezdődött az aratás. Az aratás végén a legszebb búzából koszorút fontak és azt egy zenész fejére tették, és így az aratókkal együtt vidám énekeket énekelve a falu felé indultak. Hazaérkezve a legszebb kakast levágták és megvacsoráztak.

22. Kučescite déne (július 14. és 26. között)

Ezen a napon jártak a szőlősben, hogy ne száradjon meg a szőlő.

23. Szent Miklós, Mikulás napja (december 6.)

Egy nappal hamarabb a gyerekek egy pár cipőt kitétek az ablakba, hogy „Mikulás” beletehesse az ajándékát. A szülők számára is kellemes élmény volt a mikulásjárás. A „Mikulás” előre tudta, hogy a gyermekek jók voltak-e, szót fogadtak-e vagy sem.

Szent Miklós napjától kezdtek vágni a disznókat.

24. Szent Luca, Lucsia (december 13.)

Az asszonyok búzát ültettek, majd kitétek az ablakba. Az ablakba kitétt búza mellé egy kis Betlehemet is készített a család, kézzel faragott juhokkal és bárányokkal. A karácsonyi asztalt is búzával díszítették.

Ezen a napon készítették a „naptárt”. Nagyon megfigyelték a természetet és mindig próbáltak belőle tanulni, illetve kideríteni, hogy milyen lesz a következő év időjárása. A naptárt hagymaszetelekből, lapokból készítették. A szétbontott hagymából vettek minden hónapnak megfelelően egy részt és tettek rá egy kis sót. Ha a hagyma nedves lett, akkor esős hónapot, ha pedig száraz maradt, akkor száraz hónapot állapítottak meg. Volt egy más előrejelzést jelző módszer is, mellyel minden egyes napot délelőtt és délután megfigyeltek. A számítást és a napok megfigyelését december 13-án, Szent Luca napján kezdték. Ennek a napnak január hónapja felelt meg. Ha délelőtt borult idő volt vagy havazott, akkor január hónap első felére esőt diagnosztizáltak, ha pedig délután változott és kisütött a nap vagy nem havazott, akkor január hónap második felére szép száraz időt jósoltak.

A természet és időjárás megfigyelésével alakultak ki az ún. „százéves mondások”. Ezeket a mondásokat az 1937–1938. évi naptárban találtam meg. Belőlük szeretnék idézni néhányat: „Szent Pál hó vagy eső nélkül az és sok termést hoz.” „Ha hideg és száraz február lesz, akkor augusztusban az árnyékot keresni fogjuk.” „A márciusi por szaporítja a fűt.” „A vizes április májusban mindent kivirágoztat.” „A Szent György előtti szelek hideget hoznak Szent Márk után.” Tehát minden hónapnak megvolt a saját százéves mondása.

A tyúkokat körbeettették, hogy ne járjanak a szomszédok kertjébe. Azokat a tyúkokat, melyek kimentek a körből, levágták.

25. Szent Tamás ünnepe (december 21.)

Ezen a napon tartottak egy nagyon érdekes szokást, a „kotelást”, amelyet egy szalmával tele kosárban végeztek. A „kotelót” ráülték a kosárra, melybe szalmát, búza- és kukoricaszemet tettek. Az, aki leült „kotelni”, a következőt mondta: „Sok egészséget

és boldogságot, sok malacot, sok csibét...”. Ha esetleg jött valaki vendégségbe, akkor az illetőnek is kellett „kotalnia”.

26. Bábin denj (december 24.)

Ez a nap különleges nap volt a vingaiak életében. A karácsonyt megelőző napokhoz fűződő hagyományokról nekem is szép emlékeim vannak. Mindenki nagy szeretettel várta karácsonyt, hiszen megvolt annak a sajátos varázsa és rendje. Délután kb. két órától kezdődően – a kicsi gyermekek, szüleik kíséretében – elindultak kántálni, majd kis idő múlva a nagyobbak, és így tovább korosztályok szerint egészen a felnőttekig. A kántálásnak be kellett fejeződnie az „éjféli” szentmiséig. A kántálók megérkezve a családhoz, köszöntötték a gazdát és egy kérdést tettek fel: „Céstitu purudénj Isusvu! Slobudnu da péjemi?” A ház gazdájának jóvá kellett hagynia a kántálást. A kántálás mindig a szabadban volt, majd azután befogadták őket a meleg házba. Gyermekkoromban, amikor kántálni mentem apám szüleihez (mindkettő bolgár volt), bolgárul énekeltem, míg édesanyám szüleinél, akik közül egyik magyar volt, magyarul is kellett énekelni, de nem csak egy, hanem több karácsonyi éneket. Ha valaki tudott játszani egy hangszeren, pl. harmonikán, akkor az illető kísérte az éneklést. Jutalomként a kántálásért almát, diót, pénzt és peracet kaptunk.

A karácsonyi előkészületkor a sok munka az asszonyokra hárult. Nekik kellett a házat kitakarítani, főzni, a sok ételt elkészíteni, dagasztani, kenyeret és kalácsot sütni. Szülőfalumban, Vingán kötelező volt tizenkétféle ételt tenni az asztalra és mindenikből kellett enni. A tizenkétféle étel az apostolok számára emlékeztetett. Nem volt kötelező, hogy mind a tizenkétféle étel főtt étel legyen. Lehetett pl. lekvár, alma, dió stb. Az asszonyok sütöttek kenyeret, és a kenyér tetejére kovászból keresztet és bizonyos alakokat formáltak, amivel emlékeztették a családot a ka-

rácsonyi történetekre. A forma lehetett például: pásztor, bárány, búza stb. Amikor a kenyeret dagasztották, a kovászba egy „banit” helyeztek. Azt, aki a kenyérben megtalálta a banit, szerencsésnek mondták az eljövendő esztendőre.

Az asztalra terített abrosz alá szénát és szalmát tettek Szent Tamás napjáig, és erre az abroszra vetették majd Szent Luca napján a búzát. A kántálás folytatódott egészen vízkeresztig.

A karácsonyi időszak, de főleg karácsony ünnepe alkalom volt a családok számára találkozni, együtt lenni, énekelni a hideg téli éjszakákon.

*

Egy népet, egy nemzetet a hit és a hagyomány tart fenn, és biztosítja a következő generációk számára is a lelki erőt. Nekem, mint vingai katolikus bolgárnak, az őseim élete, hite és hagyománya követendő példa marad, és arra biztat, hogy adjam át ezeket a csodálatos értékeket az utódnemzedéknek.

SZEMLE

Márton Áron: Márton Áron hagyatéka**17. kt. Alkalmi beszédek 2.****Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2018.****Összeállította és jegyzetekkel ellátta: Dr. Marton József**

A Pro-Print Könyvkiadó gondozásában és Dr. Marton József szerkesztésében, a *Márton Áron hagyatéka* sorozat tizenhetedik kötetével örvendeztette meg olvasóit. Márton Áron: *Alkalmi beszédek 2.* (Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2018. 239 oldal) című könyv az *Alkalmi beszédek 1.* kötet megjelenése után nem sokkal és annak folytatásaként került az olvasó kezébe.

A kötet előszavának első mondata felhívja figyelmünket a tartalomra, amely *keresztény hitigazságokat és egzisztenciális témákat tartalmazó beszédeket és beszédvázlatokat, feljegyzéseket, néhány német nyelvű szöveg fordítását* tesz közzé. Márton Áron püspök szellemi hagyatékából. Ezt a *többféle* szellemi hagyatékot a kötetben nem külön fejezet címszók alatt találjuk meg, hanem az azonos témák egymásutánjában.

Az első részben a pápákkal kapcsolatos írások és néhány alkalmi beszéd, valamint két levél (Dr. Friedrich Müller szebeni evangélikus püspöknek és Mindszenty József hercegprímásnak a bukovinai székelyek érdekében) található. Ezt a részt Karol Wojtyła krakkói érseknek a *Vízkereszt ünnepére* 1976-ban elmondott beszéde zárja, amely Márton Áron hagyatékában magyar nyelven fellelhető. A püspök az 1978-ban II. János Pál pápaként megválasztott krakkói érsek beszédével teljes mértékben azonosult, hiszen Lengyelországban is ugyanaz a kommunista rendszer uralkodott, mint Romániában.

Az ezt követő rész szövegeinek olvasása közben lelki szemünk előtt megjelenik Márton Áron törekeny alkatával, aki a II. világháborút követően, a teológián működő Erdélyi Magyar

Egyházirodalmi Iskola által, a püspökké szentelésének hetedik évfordulóján rendezett ünnepségen (1946) megköszönte Mindszenty József hercegprímásnak, hogy *megható körülmények* közt (ti. a börtönben) pappá szentelt öt erdélyi egyházmegyes papnövendéket. Ezen ünnepség közepette tanúságot tett mély alázatáról is: „(...) tudom, gyarlóságoktól, sőt súlyos hibáktól sem vagyok mentes. És természetes az, hogy én ezt tudom (...) Gyarlóságaim és kötelességeim nemcsak rejtettek, hanem arról az emberek is, papjaim is, és bizonyára ti is, kedves kispapjaim tudomást szereztek” (74. o.). Márton Áron a kor kihívásaira kispapjaitól, teológiai tanáraitól és a lelkipásztorkodó papjaitól határozott állásfoglalást, magatartást követelt, amelyről a kötetnek ez a része is bizonyoságul szolgál. A számukra adott útmutatások ma is megállják helyüket. Hadd idézzek ezek közül néhányat. 1957-ben a teológiai tanárok eskütelekor többek között ezeket mondta: „az Egyházban minden tekintély és hatalom Jézus Krisztustól származik a római pápán keresztül. Ő áll a csúcson... s joga van előírni, hogy a hajóban lévők hogyan viselkedjenek” (78. o.). Ne feledjük, hogy ezt a beszédet a legsötétebb pápaellenes időszakban mondta el. Ő is éppen a pápához való hűsége miatt szenvedett börtönbüntetést. Az 1960-as teológiai tanévnyitó alkalmával ugyancsak a teológiai tanároknak mondta: „És mondják meg nekik [*utalás a papnövendékekre*] nyíltan, hogy az Úr Jézus nem ígért kényelmes életet sem papjainak, sem az Egyháznak. A jól javadalmazott, a minden oldalról bebiztosított, a társadalmi ranglétrán hivatalból előkelő fokra helyezett papság ideje lejárt (79. o.). Lelkipásztorkodó papjait az 1958-ban tartott lelkigyakorlatukon pedig a következőkre figyelmeztette: „A dolgokat nevükön kell nevezni; a bűnt bűnnek, a tévedést tévedésnek, a hamisságot hamisságnak kell mondani. Viszont az evangélium hirdetésében, a jog, igazság és szeretet szolgálatában a papnak ki kell állnia akkor is, ha az áldozatba kerül” (80. o.).

Annak ellenére, hogy a következő rész kevés írást tartalmaz, de annál inkább figyelemre méltó. Miről is van szó ezekben? Márton Áron püspöki működése idején folytak a 2. vatikáni zsinat munkálatai, amelyeket igyekezett nyomon követni, és befejezése után pedig élénken figyelte annak a világegyházra gyakorolt hatását. Tudomást szerezhetünk Márton Áronnak a zsinat utáni *reformokhoz* való viszonyulásáról. A zsinat befejezése után öt évvel, Heinrich Fries (1911–1998) müncheni professzor tanulmánya nyomán, aki Julius Döpfner bíboros teológusa volt a zsinaton, ezeket írta: „(...) az Egyház ma sok vonatkozásban más arccal jelentkezik, máshol áll, mint ahogyan azt sokan elképzelték a zsinat előtt, alatt és után (130. o.). Ezt követően pedig nyolc pontban összefoglalta a zsinattal kapcsolatos meglátásait.

A kötet utolsó és legterjedelmesebb részét (146–236. o.) a papként elmondott, a bűnbánatról, a szentkenetről, a házasságról, a keresztény ember magatartásáról szóló elmélkedések és jegyzetek képezik. Ezekben a szövegekben is úgy, ahogy tőle megszokhattuk, amikor hitigazságokról és az ezek nyomán követendő keresztény életvitelről volt szó, a kompromisszumot nem ismerő Márton Áronnal találkozunk: „A keresztény, ha keresztény akar lenni, alá kell vetnie magát a törvénynek... Az a különbség a vallásos és a nem vallásos ember között, hogy az egyik a látható, a másik a láthatatlan világban bízik. Mind a kettő hisz, de az egyik a látszatnak hisz, amit a dolgok mutatnak, a másik az Isten szavának (229. o.). Ebben a befejező részben, és nem csak, elsősorban német szerzőktől, teológusoktól vett át gondolatokat, illetve idézte őket. Ezek közül elsősorban Romano Guardinit (1885–1968) és a müncheni egyetemen utódát, Karl Rahnert (1904–1984) emelném ki, akik a 20. század legjelentősebb katolikus teológusai közé tartoztak.

Elgondolkodtam azon, hogy ha olyan valaki veszi kezébe ezt a kötetet és olvassa a benne lévő írásokat, aki kevésbé ismeri Már-

ton Áron alakját vagy éppen a kereszténységet, általuk közelebb kerülhet-e Istenhez? Erre részemről egyértelmű igennel kell válaszolnom, mert a közölt írások egy hitét hősies fokban gyakorló főpap hagyatékát képezik. Olyan főpapét, akinek *tanítása és példája világító jel* volt és maradt minden ember számára. Ez a kötet ugyanakkor hozzásegít bennünket ahhoz is, hogy lélekben közelebb kerülhessünk legendás főpapunkhoz.

Ferenczi Sándor

**DIÓSI DÁVID: „A te arcodat keresem, Uram” (Zsolt 27,8).
Puzzle-darabok posztmodern korunk istenkeresőiről/-nek.
Vigilia Kiadó, Budapest 2018. (ISBN 978-963-9920-62-0)**

Ha valaki Diósi Dávidtól olvasott már könyveket és tanulmányokat, az jól tudja, hogy nem csak liturgikus témák érdeklík, hanem mélyen foglalkoztatja mai korunk alakulása, különösen ebben a társadalomban az egyház szerepe, helye és mai feladatainak felismerése.

De milyen is ez a kor, amelyben élünk, amelyet posztmodern kornak, vagyis már a modern kor utáni kornak neveznek? Minden látszat ellenére van-e helye Istennek ebben a társadalomban? Keresi-e még őt a posztmodern ember, s ha igen, milyen lehetősége van, hogy megtalálja őt? Hogyan váljon a hívő ember öntudatosabb kereszténnyé, és hogyan viszonyuljon a kereső esetleg másként vallásos emberekhez, mint az egyházban megszokott többség?

Nagy és nem könnyű kérdések ezek, amelyek szerintem minden gondolkodó, vallásos és bizonyára nem vallásos emberben így vagy úgy megfogalmazódnak. A választ megtalálni nem egyszerű. De mégis emberi nagyságunk egyik jele, hogy kérdeznünk kell és a válaszokért meg kell küzdenünk. Még akkor is, ha azzal is számolnunk kell, hogy nem létezik mindig mindenre egyértelmű válasz.

Diósi Dávid könyve ezeket a nagy kérdéseket veti fel, s meghív a válaszkeresésre, meghív az együtt gondolkodásra. A szerző nem csak konstatál, nem csak megállapítja, hogy „ilyen ez a világ”, hanem keresztény értelmiségiként komolyan gondolkodik, elgondolkodtat, sőt bizonyos helyen kimondottan provokáló módon felráz írásával. Sőt, „talán” kimondottan ez a szerző célja. Gondolkodásra hív meg az életről, az egyházzól, a vallásos

életről, egyáltalán az emberi létről. Segít abban, hogy kétség nélkül megváltozott világunkban új szempontok szerint figyeljük meg korunkat, a benne élő embert, az emberben élő Isten utáni vágyat. Már az előszóban jelzi, hogy az öt fejezetben szereplő rövidebb írásai puzzle-darabokhoz hasonló gondolatmorzsák, intellektuális elmélkedések. A könyvet nem ajánlatos elejétől végig egyszerűen elolvasni. Inkább apránként, de átgondolva. Tekintsünk bele a könyvbe fejezetekként.

1. Posztmodern – Egyház – Vallásosság

Korunkat, a posztmodern kort hagyományos módon meghatározni nagyon nehéz, szinte lehetetlen keretek közé beszorítani. Egyet tudunk erről a korról, hogy hatalmas szellemi változások történnek benne. Egy olyan kort élünk, amelyben „a normalitást majdhogynem szégyellnünk kell, egy olyan időszakot, amelyben az extrém, a kirívó, a szembeszökő [...] került trónra” (25. o.). Azt, amit az ember hosszú ideig egyértelműnek tartott, megkérdőjelezi. Minden változás természetesen a vallásos életre is rányomja bélyegét. A posztmodern kor már nem nyilvánosan Isten-tagadó és nem nyíltan vallásellenes. A mai kor emberében van egy mélyen lappangó vallásos igény. Rájött, hogy a tudomány valamenyny választja az ő személyes életproblémáit mégsem érinti igazán. A vallásos érzés ezért valamilyen módon a virágkorát éli. A mai ember vallásosságában azonban a nagy különbség, hogy nem kimondottan egyházasan vallásos. Inkább jellemző rá az ún. „kóktél-vallásosság” (26 o.): vagyis kiválasztja a vallásosság azon elemeit, amelyek szerinte hozzá a legjobban illenek, amelyek neki a legjobban tetszenek. A szerző szerint azonban nem elég a megváltozott körülményeken csupán a fejünket csóválunk, hanem egyházként, keresztényként lássuk meg ezekben a kétség nélkül szokatlan, eddig nem ismert helyzetekben a lehetőséget. Az emberekben létezik egy hatalmas lelki éhség, ezért keresnek.

Erre az igényre kellene válaszolni. Ebbe az irányba érdemes elindulni. Ezen az úton az egyháznak is számolnia kell azzal, hogy maga is szükségszerű nagy belső átalakuláson kell átessen.

2. Isten-keresők

A mai Isten-keresőkről szól a könyv második fejezete. A mai emberben valamilyen módon újra megerősödik az Isten utáni vágy. Ez azonban nem jelenti azt, mint ahogy talán sokszor elvárnánk, hogy automatikusan mindenki templomba járó ember lesz. A posztmodern kor embere nehezen fogadja el a már kitaposott utakat. Saját utat próbál keresni. Kétségtelen, hogy az egyház berkeiben otthonosan élő embereknek ezek a személyek kimondottan kényelmetlenek. A szerző viszont biztatja a hagyományos vallásos környezetben felnövő olvasókat, hogy ne féljenek a kérdezőktől, s fogadják el, hogy Isten az általuk ismert utakon kívül is képes embereket megszólítani. Sőt, az egyház tágabb, mint ahogy gondolnánk. Ezek a kérdező és kereső emberek lehetnek egy új kor egyházának az alapjai.

3. Isten a meglepetések Istene

Isten felülmúl bennünket. Nem szoríthatjuk őt be se térbe, se időbe. Nem szorítható bele még lerögzött elképzeléseinkbe sem. Isten meglep bennünket. Bár a meglepetésektől néha tartunk is, hiszen nem számíthatjuk ki pontosan, hogy mit hoznak, Isten meglepetésszerűsége lehet a mi reményünk is. Isten felülmúlja a mi nem ritkán borúlátó kiszámításainkat. Erre az Istenre a legjobb, ha egyszerűen és egyszerűségben rácsodálkozunk. A liturgia a vele való egyszerű, sőt megszokottszerű találkozásnak a helye. „A liturgiában nem rendkívülit kell kreálni, hanem a benne működő »rendkívülit« felismerni” (84. o.).

4. Arc-Kép-Ikon

Azt már a teremtéstörténetről tudjuk, hogy az ember Isten képmása. Mégis könnyen elfeledjük önmagunkban és a másik emberben meglátni Isten egyedi módon formázott képmását. Szó szerint idézem a szerzőt, mert szépek és mélyek ezek a gondolatok: „Minden arc Isten ikonja, az Örökkévaló megszelídülése az időben. Az ember arca Isten trónja. Rajta a Teremtő helyet foglalva teremtményét – a föld fiát – keresi: »Ádám, hol vagy?«” (89. o.), vagy „Embertársunk arca szent föld, Isten jelenvalóságával megszentelt föld” (90. o.). Az ember egyedi. Isten teremtménye. Szintén korunk egyik jellemzője, hogy az eredeti helyét átveszi a másolat, a mű. „A látszat legyőzte a valóságot” (96. o.). Az eredeti ember hajlamos másolattá válni életstílusban, öltözködésben, sőt személyiségében is. Egy újabb idézet a könyvből: „A kérdés ma már nem az, lenni vagy nem lenni, hanem sokkal inkább látszani vagy lenni” (98. o.).

5. A lélek

A szerző a virágok mindennapi, de mégis sokatmondó képéből indul ki. Sok és különböző virág van. Mindegyik más, de a maga egyediségében lehet mindegyik szép és értékes. A szerzőt idézem: „Valahogy így képzelem el az egyházat: szép, illatozó virágoskertnek. Mindegyikünk egy-egy szál virág benne. Ki rózsza, ki viola, ki árvácska, ki pedig hóvirág. Milyen unalmas volna egy virágoskert, ha benne csak egyfajta virág volna! (...) Mindannyiunknak megvan a helye ebben a virágoskertben. Mi a feladatunk benne? Hogy jó illatú, nemes, szép virágot nyíljunk. Ezzel hirdetjük a legmeggyőzőbben Isten dicsőségét” (110. o.). „Borulj virágba! Csak virágként érdemes élni” (113. o.) – hangzik a szerző egyértelmű biztatása.

Ehhez azonban szükséges a bölcsesség. Hogy ne csak nézünk, hanem lássunk is. Hogy jobban megértsük önmagunkat,

létünket, egyházunkat, a másik embert és Istent is. „Ha lelkünkben a bölcsesség otthonra talál, otthonra fog lelteni minden. És akkor végre-valahára otthon érezhetjük magunkat saját magunkban. Ennél fennköltebb érzés aligha létezik” (123. o.).

Az egyszerűségről szóló befejező írás összegzi a könyv tartalmának legfontosabb kulcsszavait: párbeszéd, nyitottság, keresés, egyszerűség, hitelesség és újra-átgondolás.

Kívánok nyitott lelket e könyv olvasásához.

Szilvagy Zsolt

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest

Veres Pálné utca 24.

Felelős kiadó:

Dr. Rózsa Huba alelnök

Felelős kiadóvezető:

Farkas Olivér igazgató

VERBUM

400045 Kolozsvár

A. Einstein u. 2.

Felelős kiadó:

Szócs Csaba igazgató

Kiadói főszerkesztő:

Dr. Bodó Márta

Készült a csíkszeredai Alutus nyomdában