



STUDIA UNIVERSITATIS

BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2/2012

YEAR
MONTH
ISSUE

(LVII) 2012
DECEMBER
2

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2

EDITORIAL OFFICE: B.P. Haşdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

CONTENTS

László HOLLÓ: *Die römisch-katholische Autonomie von Siebenbürgen:
Der siebenbürgische römisch-katholische Status*3

Ioana-Mihaela BONDA: *The Intellectual Training of the Higher Clergy
from the Diocese of Lugoj During the Second Half of the Nineteenth
Century*25

Szabolcs ORBÁN: *Il bene comune: una ideologia utopica o un processo
politico?*37

István ANCSIN: *Sekten – isoliertes Phänomen in einer globalisierten Welt?*53

MARTON József, LŐRINCZ Ottó: *Egy jellegzetes békepap a
kommunizmus idején*65

DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE AUTONOMIE VON SIEBENBÜRGEN: DER SIEBENBÜRGISCHE RÖMISCH-KATHOLISCHE STATUS

LÁSZLÓ HOLLÓ¹

Zusammenfassung: Die römisch-katholische Autonomie bzw. der römisch-katholische Status von Siebenbürgen war ein einzigartiges, beispielloses Kuriosum in der ganzen katholischen Weltkirche. War eine Einrichtung der Römisch-Katholischen Diözese von Siebenbürgen, die am Anfang der Neuzeit als Wirkung der historischen Änderungen entstanden ist, verursacht durch die Zunahme der Reformation.

In diesem Rahmen – anfangs in der ohne Bischof gebliebenen Diözese, später mit der Leitung des Bischofs – haben die Kleriker und Laien der Diözese zusammen bedeutende Entscheidungen in der Kirchenregierung getroffen, und sie verwalteten die konfessionelle Bildung und einen Teil des Vermögens der Diözese.

Der vorliegende Artikel beschreibt die Geschichte des römisch-katholischen Status, bzw. wie das römisch-katholische laische Element in Siebenbürgen einen signifikanten Anteil des potestas jurisdictionis erhielt und zu einem Faktor der siebenbürgischen römisch katholischen Kirchenkonstitution wurde.

Schlagwörter: Römisch-katholische Status von Siebenbürgen; katholische Autonomie; Laienorganisation; Landtag von Thorenburg; Landtag von Mühlbach; Hauptpartonats Herrschaft; Status Catholicus; Congregatio universorum Catholicorum

In den vergangenen Zeiten war die römisch-katholische Autonomie bzw. der römisch-katholische Status von Siebenbürgen – im Schnittpunkt, oder wie man heute sagen würde, am Begegnungspunkt von Osten und Westen, im Bistum von Siebenbürgen gelegen, dessen Fläche mit der Fläche dem Gebiet des Fürstentums Siebenbürgen² zusammenfällt – ein einzigartiges, beispielloses

¹ Babes-Bolyai Universität, Römisch-Katholische Theologische Fakultät, Iuliu Maniu str. 1, 400095 Cluj-Napoca, e-mail: laszlo.hollo@rocateo.ubbcluj.ro.

² Die Region Siebenbürgen oder Transilvanien (ungarisch *Erdély*, *erdő-elve*, *jenseits der Wälder*, rumänisch *Ardeal* oder *Transilvania* nach lateinische *Transsylvania*), ist ein historisches und geographisches Gebiet im südlichen Karpatenraum und entwickelte sich als Teil des mittelalterlichen Königreichs Ungarn, als selbständiges Fürstentum, dann Teil der Ungarische Reichshälfte Österreich-Ungarns. Nach der Niederlage der Monarchie im Ersten Weltkrieg wurde Siebenbürgen in 1918 dem – mit der Triple Entente verbündeten – Rumänien zugesprochen. Die Übernahme durch Rumänien wurde am 4. Juni 1920 im Vertrag von Trianon festgeschrieben. Vgl. HOLLÓ L., *Minderheitenrechte*

Kuriosum in der ganzen katholischen Weltkirche. In seiner Entstehung – wie gezeigt wird – spielte die Intoleranz des ansonsten aufgrund seiner legendären Toleranz³ berühmten siebenbürgischen Fürstentums nach der Reformation eine bedeutende Rolle. Wenn man die Geschichte von Siebenbürgen studiert, wird offensichtlich, dass in der Reformationszeit proportional mit der Zunahme von Toleranz gegenüber den sich auch in Siebenbürgen immer mehr verbreiteten protestantischen Konfessionen die Intoleranz gegenüber der Infrastruktur der katholischen Kirche auch gewachsen ist, was sich darin äußerte, dass der siebenbürgische Landtag von Mühlbach⁴ (ungarisch Szászsebes, rumänisch Sebeș) im Jahr 1556 den Bischof, dann nach weiteren zehn Jahren der Landtag von Thorenburg⁵ (ung. Torda, rum. Turda) im Jahr 1566 den ganzen katholischen Klerus aus dem Fürstentum verwiesen hat.

Begriffserklärung

Der Begriff *Autonomie* ist ein Ausdruck, der aus den griechischen Wörtern *auto* (selbst) und *nomos* (Gesetz) gebildet wird. Die ursprüngliche griechische Bedeutung ist Leben nach eigenen Gesetzen bzw. Eigengesetzlichkeit, also die Selbstverfügung irgendeiner Person oder Gesellschaftsgruppe.

in Europa im Hinblick auf Südtirol und Siebenbürgen. Der übernationale Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und die Minderheiten, Kolozsvár, 2004.

³ Auf dem Thorenburger Landtag von 6–13. Januar 1568 wurde die Religionsfreiheit rechtlich erstmals in Europa festgelegt. „Über die Religionen wurde verrichtet, [...] es wird niemandem gestattet, dass jemand wegen seiner Lehre gefangen genommen oder jemand aus seiner Stellung entlassen wird, weil der Glauben Gottes Gabe ist und er kommt vom Hören, welches Hören aus dem Wort Gottes erwächst.“ „1568. jan. 6–13. A tordai országyűlés határozatai“ [Die Beschlüsse der Thorenburger Landtag von 6–13. jan. 1568], in *A nagyszébeni Bruckenthal Múzeum kéziratárában. Art. Diaet. Authent. Transylv.* Publiziert in: SZILÁGYI S. (Hg.), *Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae*. (1556. szept.–1576. jan.) Bd. 2. Budapest, 1876, 343.

⁴ „Articuli dominorum – Universitatis trium Nationum Regni Transsylvaniae – in Generali eorum Congregatione in Szászsebes, ex Edicto spectabilis et Magnifici Domini Petri Petrovich [Petrovich] circa Dominicam Oculi, Anno Domini 1556 celebrata, editi“, in SZILÁGYI, *Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae*, Bd. 1. 566–573, hier 572.

⁵ „Schließlich weil aus der Güte Gottes das Licht des Evangeliums in Reich seiner Majestät überall gewaltet wurde, und wünscht sich (der Fürst) dass die falsche Wissenschaft und Irrtum aus der heiligen Mutterkirche, werden, mit gleiche Wille wurde geschlossen, dass solcherlei Personen die in kirchlichen Stand sind, und an den päpstlichen Lehren und an den menschlichen Eigentumserwerb anhängen, und sich daraus nicht bekehren wollen, aus dem Reiche seiner Majestät rausgefordert werden.“ „A Thordán tartott országyűlés határozatai 1566. Márczius 10–17.“ [Die Beschlüsse der Thorenburger Landtag von 10–17 März 1566], in SZILÁGYI, *Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae*, Bd. 2., 302–303.

Somit ist die *katholische Autonomie* die Selbstverwaltung der Katholischen Kirche. Die sich im allgemeinen Bewusstsein der ungarischen Bevölkerung während der Veränderungen der Revolution von 1848–1849 ausbildende Bestrebung meinte damit die den Katholiken in ihren inneren Angelegenheiten gewährleistete Selbstverwaltung, insbesondere bezogen auf die Verwaltung der Kirchengüter. Denn anhand der Legislative/Gesetzgebung von 1848, besonders die Art. III⁶ und XX⁷, hörte die katholische Kirche auf, Staatskirche zu sein, und die Hauptpatronatsherrschaft⁸ geriet in die Hand einer konfessionslosen Staatsregierung.

Weil das Gesetz über die Hauptpatronatsherrschaft nichts Gesondertes vorsah, entstand die eigenartige Situation, dass die – früher den hauptpatronischen Einfluss der katholischen Staatsgewalt genießende (Unterstützungen) und dulddende (die Eingriffe in die Kirchenhandlungen: Ernennungen von Bischöfen, die Vermögensverwaltung) – katholische Kirche sich unter dem Einfluss eines Ministeriums von konfessionsmäßig gemischter Zusammenstellung befand.⁹

⁶ „[...] im allgemeinen in allen bürgerlichen, religiösen, Steuer-, Militär- und im allgemeinen in Verteidigungsangelegenheiten wird Ihre Majestät von jetzt an die Exekutivgewalt ausschließlich durch das ungarische Ministerium ausüben.“ „Gesetzartikel XX./1848 über die Gestaltung des unabhängigen ungarischen verantwortlichen Ministeriums, 6. §.“ in *1000 év törvényei* internetes adatbázis [*Die Gesetze von 1000 Jahren* Internet-Datenbank], <<http://www.1000ev.hu/>> [3. Januar 2011].

⁷ „In diesem Land werden ohne Ausnahme vollkommene Gleichheit und Gegenseitigkeit bezüglich auf jede gesetzlich anerkannten Konfession festgesetzt.“ „Gesetzartikel XX./1848 über Religionsangelegenheiten“, in *1000 év törvényei*.

⁸ Die Patronatsherrschaft ist ein privilegierter Gesetzstatus, der Rechten und Pflichten gegenüber einem Kirchenamt beinhaltet, die nicht von ordentlichen kirchlichen Regierungsgewalt (*hierarchia jurisdictionis*) der höheren Behörden der Kirche stammen, sondern aus der Tatsache, dass jemand Verdienste in der Kirche erworben, vor allem ein Beneficium gegründet hat, und auf diesem Grund er bezüglich auf die gegründete Haberschaft privilegierte Rechte erhielt. Die Hauptpatronatsherrschaft (*ius supremæ patronatus*) – die sich im Wesentlichen vom Hauptaufsichtsrecht (*ius supremæ inspectionis*), das dem Staat gegenüber der Kirche aufgrund seines Majestätsrechts zukommt, unterscheidet – ist nach der traditionellen Auffassung des Kirchenrechts das von der Kirche erhaltene Recht des Herrschers Bischöfe, Äbte und Pröpste zu nominieren, bzw. solche Titel zu schenken. In der ungarischen Interpretation war *ius supremæ patronatus* für die geleistete Unterstützung der Kirche, von der Kirche erhaltene persönliche Privileg des jeweiligen gesetzlichen ungarischen Königs, als katholischer Herrscher. Vgl. KOSUTÁNY I., *Egyházjog. A magyarországi egyházak alkotmánya és közigazgatása*, [Kirchenrecht. Die Verfassung und Verwaltung der Kirchen aus Ungarn], Kolozsvár²1903, 385–403.

⁹ Aus ähnlichem Mißstand wurden die protestantischen Konfessionen durch den Gesetzartikel XXVI. § 4. aus den Jahren 1790–91 herausgehoben: „*Beide evangelischen*

Die *siebenbürgische katholische Autonomie* bzw. der Siebenbürgische Römisch-Katholische Status war eine Einrichtung der Römisch-Katholischen Diözese von Siebenbürgen¹⁰, die am Anfang der Neuzeit als Wirkung der historischen Änderungen entstanden ist, verursacht durch die Zunahme der Reformation, die schon lange vor dem Entstehen der katholischen Autonomie im ungarischen allgemeinen Bewusstsein, existierte.

Er ist ein *sui generis*, von Natur aus, als Diözesaninstitut entstanden, und er wurde auch diözesane bzw. katholische Autonomie genannt. In diesem Rahmen – anfangs in der ohne Bischof gebliebenen Diözese, später mit der Leitung des Bischofs – haben die Kleriker und Laien der Diözese zusammen bedeutende Entscheidungen in der Kirchenregierung getroffen, und sie verwalteten die konfessionelle Bildung und einen Teil des Vermögens der Diözese.

Zur Erklärung des Begriffs „*Status*“ ist zu sagen: Er geht auf die Organisationsform des Landtags im siebenbürgischen Fürstentum (1540–1690) zurück. Den Körper der im Sinn des allgemeinen Rechts genommenen Nation bildeten im Landtag die „*Status et Ordines*“, also die Landstände.¹¹ Diese haben sich in Siebenbürgen gemäß den Körperschaften von den drei Nationen (Unio trium nationum: ungarische Adelige, Szekler und Sachsen) und den Ständen der vier herkömmlichen Religionen (quator religiones receptae: reformiert, evangelisch, unitarian und römisch-katholisch) organisiert. Die Vertreter von verschiedenen Konfessionen, also die Status, haben Konfessionalgruppen gebildet und sich separat körperschaftlich beraten. Jede hat ihre

Konfessionen, in den Sachen, die den Religionen betreffen dürfen allein von den Obrigkeiten ihrer Religion abhängen.“, in 1000 év törvényei.

¹⁰ Heute Römisch Katholische Hauptdiözese von Weißenburg, nachdem das Konkordat zwischen dem Vatikan und dem Rumänischen Staat, geschlossen am 10. März 1927, und in Kraft getreten im Jahr 1929 ihren mehr als 900 jährigen Namen aufhob und sie statt „von Siebenbürgen“ auf „von Weißenburg“ änderte. Vgl. *Konkordat*, Absatz II., Punkt B. Der französische Originaltext und die ungarische Übersetzung hrsg. in *I. Kultusztörvény. II. Konkordátum és Római Egyezmény. III. Egyházmegyei Tanács ügyviteli szabályzata* [I. Kultusgesetz. II. Konkordat und der Römische Akkord. III. Verwaltungsvorschriften des Diözesanrats], (im Folgenden: *I. Kultusgesetz. II. Konkordat*), Cluj, 1937. Papst Johannes Paul der II. gewährte der Diözese die Selbständigkeit am 5. August 1991, gewährend den erzbischöflichen Rang.

¹¹ Nach dem Großlexikon Pallas sind die Status et ordines „die vier Stände im Land, die den Körper der ungarischen Nation – im Sinn des allgemeinen Rechtes bildeten, auszeichnend: 1. Die Kirchenmagnaten (Domini praelati); 2. Die laischen Magnaten (Domini barones et magnates; die beiden zusammen auch Domini) 3. die Adelige (Mitteladelige); 4. der Stand von freien königlichen Städten und später der freien Bezirken.“ HEIL F., „Karak és rendek“ [Landstände], in *Pallas Nagylexikon* [Großlexikon Pallas], Bd. 10., Budapest, 1895, 176. Vgl. noch: ZACH K., *Konfessionelle Pluralität, Stände und Nation*, Münster, 2004, 31–32.

Beschwerden, Vorschläge und Forderungen in Form von Selbstbestimmung formuliert, anhand dieser hat man die Botschaften dem Fürsten zusammengestellt und aufgrund dessen Antwort hat das Parlament die Gesetzanträge abgefasst.¹² Obwohl ursprünglich alle vier Konfessionen die Bezeichnung „Status“ benutzt haben, hat sich nur der Römisch-Katholische Status wegen der Eigenarten der Kirchenregierung bis zum 20. Jahrhundert erhalten.¹³

¹² SZILÁGYI S., *Az erdélyi cath. autonómia keletkezéséről* [Über die Entstehung der siebenbürgischen katholischen Autonomie], in *Nemzet* [Nation], 23. Mai 1889. 23418 (141), 2; BOCHOR M., *Az erdélyi katolikus autonómia* [Die siebenbürgische katholische Autonomie], Kolozsvár, 1911, 19; KOSUTÁNY, 235.

¹³ Man soll die Verwendung der absichtlich manipulativen Übersetzung *Statul Romano-Catholic* (Römisch Katholischer Staat/Sic!) statt Römisch Katholischer Status in den verschiedenen Studien und Artikeln von rumänischer Sprache als einen böartigen Versuch für falsche Interpretation halten, besonders weil von der Seite Römisch Katholischer Status nie und niemand den Begriff „Staat“ verwendet hat, denn es gibt zwischen den zwei Wörtern wesentliche begriffliche Unterschiede. Zwischen den zwei Weltkriegen ist niemand auf die Idee gekommen, den Begriff bzw. die Institution „*Status Catholicus*“ als ein mit dem politischen Staat paralleles, damit konkurrierendes Institut zu begreifen, außer dem rumänischen ultranationalistischen Professor aus Klausenburg Onisifor Ghibu, der in dieser Zeit von seinen feindseligen Äußerungen gegenüber dem Status berühmt wurde. Er aber brauchte ein Mittel, das feindselige Gefühle und Zweifel gegen den Status erweckte. So hat er den Status für „*Stat catolic*“, „Katholischer Staat“ verändert und mit dem Motto „*Staat im Staat darf nicht existieren*“ die Aktivität des Status jahrelang beschwert. Aus seinen mehr als zehn Werken, geeignet für den Angriff gegen den Status ist das Folgende charakteristisch: O. GHIBU, *Un anahronism și o sfidare: Statul romano-catholic ardelean. Studiu istoric-juridic, însoțit de concluziile Comisiunii istorico-juridice privitoare la desființarea Statului catholic* [Ein Anakronismus und eine Herausforderung: Der siebenbürgische römisch katholische Staat. Eine historisch-juristische Studie, begleitet durch die Folgerungen der historisch-juristischen Kommission bezüglich auf die Liquidation des katholischen Staates], Cluj, 1931. Dieser böartig mißverständene Gedanke wurde leider durch seine Epigone sowohl in den Publikationen, als auch in den Äußerungen ohne Kritik übernommen. Vgl. V. ANANIA, *Pro Memoria. Acțiunea catholicismului în România interbelică*, [Pro Memoria. Die katholische Aktion in Rumänien zwischen den Weltkriegen], Cluj-Napoca, 2005; C.D. POP, *Studiu privind lipsa de suport juridic, pentru retrocedările de bunuri cerute de cultele religioase maghiare și de organizații care nu au avut, de drept, calitatea de proprietari și de persoană juridică, precum și de unii particulari, de etnie maghiară* [Studie über das Fehlen von Rechtsgründen bezüglich auf die zurückgeforderten Guthaben der ungarischen Religionskulte und über andere Organisationen, die rechtlich keine Eigentumsbefugnis haben und keine Rechtspersonen sind, und über einige Inhaber von ungarischer Nationalität], Cluj-Napoca, 2006. Gegen diese voreingenommene Ansicht beweist der rumänische Justizminister der dreißiger Jahre Valeriu Pop, ein guter Kenner der Status. Vgl. V. POP, *Acordul de la Roma* [Der Pakt von Rom], Cluj, 1934. Ein Grund mehr ist dies zu

Die Entstehung des römisch-katholischen Status

Wie man in der Einführung sehen konnte, ist die aktive Teilnahme der Laien im Interesse der katholischen Kirche bzw. in der Leitung unserer Diözese nicht neu. Der Ursprung der katholischen Autonomie in Siebenbürgen geht bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts zurück und sie erhielt die institutionelle Form unter dem Namen Römisch-Katholischer Status von Siebenbürgen ab der Mitte des 17. Jahrhunderts.

Die Erklärung seiner Entstehung ist eine zweifache: Einerseits betrachtete sich die Gemeinschaft des Adelsstandes Siebenbürgens als Patron der Kirche schon im 15. Jahrhundert und er ging auch als solcher vor. Bei den umstrittenen Fragen übte er über die Geistlichen gerichtliche Macht aus.¹⁴ Andererseits verlor die katholische Kirche mit der Verbreitung der Reformation ihre Machtposition und als sie nach der Vertreibung des Bischofs ohne Führung blieb, hielten die im katholischen Glauben gebliebenen Adligen die Verteidigung der katholischen Angelegenheit für ihre Verpflichtung.¹⁵

Weil es dem zwischen den türkischen und Habsburger Herrschaften aufgeriebenen Siebenbürgen offenbar wurde, dass Ferdinand I. Siebenbürgen

betonen, da die ausländische Historiker anscheinend diese Bösartigkeiten nicht zu spüren scheinen. Vgl. dazu J. BAHLCKE: *Ungarischer Episkopat und österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation (1686–1790)*, Stuttgart, 2005, 38.

¹⁴ Schon im Jahre 1446, als der Erzdekan von Klausenburg die wiederrechtlich erhöhte Beisteuer namens „katedratikum“ von seinen Pfarrern forderte, reichten die Geistlichen ihre Klagen in Thorenburg (ung. Torda, rum. Turda) bei der Versammlung des Adels ein. Dort erklärten die Teilnehmer der Versammlung ihnen, dass der Adelsstand der Patron der Kirche sei und, dass die Pfarrer unter der Obhut des Adels stehen. Wenn ein Erzdekan in diesem Sinne von einem Pfarrer mehr als 100 Denar verlangt, sei der nicht verpflichtet vor dem Bischof oder dem Erzbischof, sondern vor der Generalversammlung Siebenbürgens gegen den Adel zu klagen, die die Erhöhung dieser Gebühr nicht zulassen. Vgl. BOCHKOR, 41.

¹⁵ *Az Erdélyi Római Katolikus Státus. Emlékirat, melyet az erdélyi róm. kath. Státus igazgatótanácsa Románia kormányához román nyelven terjesztett fel 1932. január 20-án* [Der römisch-katholische Status von Siebenbürgen. Denkschrift, die der Vorstand des römisch-katholischen Status Siebenbürgens am 20. Januar 1932 an die Regierung Rumäniens in rumänischer Sprache unterbreitete], Cluj-Kolozsvár-Klausenburg, 1932, 3–4; FRAKNÓI V., *Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a római Szent-székkal a mohácsi véstől Magyarországnak a török járom alól fölszabadulásáig* [Die kirchlichen und politischen Beziehungen Ungarns mit dem Heiligen Stuhl in Rom von der Schlacht von Mohács bis zum Zusammenbruch der türkischen Herrschaft in Ungarn], Budapest, 1903, 141–492; BOCHKOR, 11–309; POP, 77–81; KARÁCSONYI J., *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig* [Die Kirchengeschichte Ungarns in Grundzügen von 970 bis 1900], Veszprém, 1929, (Nachdruck in Budapest 1985), 113–183.

von den türkischen Angriffen nicht verteidigen kann, wählten die Stände im Jahre 1556 „circa Dominicam Oculi“, also am dritten Sonntag der Fastenzeit, auf dem Landtag zu Mühlbach (ung. Szászsebes, rum. Sebeș) János Zsigmond zum König und Péter Petrovics, zu dessen Statthalter, so bevorzugend die türkenfreundliche Politik. Péter Petrovics¹⁶ wurden alle Immobilien des damaligen katholischen Bischofs namens Pál Bornemissza, der die Interessen von Ferdinand vertrat, übergeben. Der Bischof wurde zwar freundlich, aber ausdrücklich bedroht:

Wir entschieden, dass wir zum Herrn Bischof Boten senden [...], sie sollten Herrn Bischof ermahnen, dass Euer Hochwürden, wie vorher versprochen, mit uns einverstanden seien, und übergeben Sie Herrn Locumtenens (Statthalter) oder unseren Boten aus unserem Lande sowohl die Stadt als auch die Burgen, und bleiben Sie unter uns, sind wir bereit für Hochwürden bei Seiner Majestät und beim Herrn Locumtenens uns einzusetzen. Euer Hochwürden, wenn Sie es annehmen und demnach handeln, wird es gut, falls nicht, ziehen Sie sich im Frieden mit all Ihren Habseligkeiten aus dem Land raus, denn hiernach weiß man nicht, ob Euer Hochwürden im Frieden weggehen können oder nicht?¹⁷

Infolge der Bedrohungen am 11. April 1556 verließ der letzte in der Zeit des Fürstentums Siebenbürgen noch in Siebenbürgen residierende Bischof mit all seinen Habseligkeiten seine Burg in Gyalu bei Klausenburg.¹⁸

In demselben Jahr, am 24. April 1556, entschied die partielle Versammlung von Klausenburg, dass die Einkünfte der Klöster und der Kirchen bis zur Ankunft der Königin Izabella und des gewählten Fürsten János Zsigmond eingesammelt und aufbewahrt werden sollen, damit sie später selbst bestimmen können, für welche heiligen Ziele und für welche Schulen sie diese ver-

¹⁶ Petrovics Péter Hauptgespan von Temes und einer der Vormunde von János Zsigmond, war einer der Hauptvertreter der türkenfreundlichen Politik. Nachdem er mit dem Oberrichter und Schatzmeister Kardinal Utyeszenich Fráter György stritt, der sich wegen des türkischen Betrugs im Jahre 1541 zur Seite Ferdinands anschloss, übertrug er diesen Hass auch auf die Ebene der Religion und er wurde zu einem wichtigen Schirmherren der Religionserneuerer.

¹⁷ *Articuli Dominorum – Univesitatis Trium Nationum Regni Transsilvaniae – in Generali eorum Congregatione in Szászsebes, ex Edicto spectabilis et Magnifici Domini Petri Petrovich circa Dominicam Oculi. Anno Domini 1556. celebrata editi.* Herausgegeben in SZILÁGYI, *Monumenta Comitialia Regni Transylvaniae*, Bd. 1. 566–573, hier 572. und VESZELY K., *Erdélyi egyháztörténelmi adatok* [Siebenbürgische kirchengeschichtliche Beiträge], Bd. 1., Kolozsvárt, 1860, 167.

¹⁸ BOCHKOR, 52. mit Verweis auf SZILÁGYI S., *Erdélyország Története* [Geschichte Siebenbürgens] I. Pest, 1866, 333.

wenden.¹⁹ Schon mit dieser Entscheidung begann – gemäß dem renommierten Historiker Elek Jakab²⁰ – die Säkularisierung der kirchlichen Güter in Siebenbürgen.

Was diese Versammlung begann, das wurde unter der Leitung von der am 22. September im Land angekommenen Königin Izabella auf dem Landtag vom 25. November 1556, am Katharinentag, fortgesetzt. Die Stände wollten die Säkularisierung der kirchlichen Güter, die laut der Entscheidung des Landtages zu Marosvásárhely (Neumarkt) im Jahre 1542 schon in die Verwaltung von Königin Izabella gerieten, aber die unter der Herrschaft von Ferdinand wieder zu ihren rechtmäßigen Eigentümern zurückgelangten, endgültig durchführen.²¹

Die türkenfreundliche Politik, die sich gegen den katholischen Ferdinand von Habsburg richtete und die dem Bestand des Landes scheinbar besser diente, gewann immer mehr hohe Adligen für die antikatholische Richtung der Reformation, was zur Folge hatte, dass außer einigen Mitgliedern der Familien Apor, Báthory, Jósika, Keresztúri, Kornis, Kovacsóczy, Lázár, Mikes, Szentkereszty, Telegdy und Toldy, und außer den Szeklern fast jeder hohe Adlige mit seinen Leibeigenen zusammen sich zu irgendeinem neuen Glauben bekannte. Infolgedessen kamen die Säkularisierungsbestrebungen auch ohne endgültige Entscheidung zur Geltung, die Kapitel und die Mönche der ohne hierarchische Leitung gebliebenen katholischen Kirche wurden außer den Franziskanern des Klosters von Schomlenberg im Seklerland vertrieben und die Kirchengüter in Beschlag genommen.²²

¹⁹ „Congregatione Partiali Colosvarini Feria Tertia post Festum Sancti Georgii Anno Domini 1556. celebrata Domini Regnicolae subsequentes Articulos concluserunt et ediderunt“, in VESZELY, 166–167.

²⁰ JAKAB E., *Erdély egyháztörténelméhez. Apátságok, Apácaklastromok Erdélyben* [Zur Kirchengeschichte Siebenbürgens. Abteien, Frauenklöster in Siebenbürgen], Magyar Történelmi Társaság [Sammlung der Ungarischen Geschichte] 13. Pest, 1868, 3–20.

²¹ „Decreta Articulorum per Sacram Reginalem Majestatem Hungariae, Dalmatiae, Croatiae etc. filium item Illustrissimum ac Universitatem Trium Nationum Transilvaniae, Nobilium, Siculorum, et Saxonum, ac Spectabiles, Magnificos Dominos Barones, et alios Nobiles praestantes viros delectos e regno Hungariae ultra et cis Tibiscum in Comitibus generalibus ad diem S. Catharinae in civitate Colosvár celebratis editorum et promulgatorum A. D. 1556“, in VESZELY, 167–168.

²² KARÁCSONYI, *Magyarország egyháztörténete*, 118–119; KARÁCSONYI J., *Erdély és a kapcsolt részek vallási állapotai 1526-tól 1571-ig* [Die religiösen Zustände Siebenbürgens und der angegliederten Teile von 1526 bis 1571], in *Az erdélyi katolicizmus múltja és jelene*, [Die Vergangenheit und die Gegenwart des Katholizismus in Siebenbürgen], Dicsőszentmárton, 1925 (im Folgenden: *Der Siebenbürgische Katholizismus*), 31–45, hier 38.

Der Landtag von 1557 (vom 1. bis zum 14. Juni) sprach nur die freie Ausübung der katholischen und evangelischen Religionen aus, aber er öffnete den Weg zur Verbreitung des von dem mächtigen Petrovics verteidigten Calvinismus. Obwohl der Landtag dem Calvinismus noch keine volle Glaubensfreiheit ermöglichte, erklärte er trotzdem, dass jedermann sich zu jenem Glauben bekennen kann, zu welchem er will.²³ Diese Entscheidung wurde von dem Landtag von Thorenburg am 7. Juni 1564 vervollständigt. Dieser entschied, dass neben dem katholischen Glauben sowohl die Anhänger von Luther als auch die Anhänger von Calvin vollständige Glaubensfreiheit genießen.²⁴

Nachdem im Jahre 1554 die eigenständige ungarisch-lutherische Kirche gegründet wurde, betrachtete der ehemalige katholische Priester, dann evangelische, später reformierte Superintendent Ferenc Dávid im Jahre 1556 mit wachsendem Interesse die neueren Richtungen der Reformation. Nachdem der Fürst János Zsigmond ihn zu seinem Hofprediger machte, wurde er auch dank des Einflusses des fürstlichen Hofarztes Giorgio Blandrata zum Unitarier bzw. zum Antitrinitarier, zum Leugner der Göttlichkeit Jesu Christi. Er beeinflusste auch den Fürsten in diese Richtung.²⁵ Die Ideen und Gedanken der Reformation verbreiteten sich schnell und der Antitrinitarianismus eroberte bald den großen Teil des Ungarntums und des Szeklertums.

Im Landtag von Thorenburg vom 10. März 1566 bildeten die Glaubenserneuerer schon die Mehrheit. Hier wurde die Entscheidung getroffen, dass nach dem Bischof alle katholischen kirchlichen Würdenträger, d.h. alle Priester, aus dem Lande ausgewiesen werden sollen:

Laut dieses Beschlusses – weil aus der Gnade Gottes das Licht des Evangeliums im ganzen Lande überall erstrahlen ließ und weil wird gewünscht, dass das falsches Wissen und die Irrglauben aus der heiligen Mutterkirche ausgerottet werden sollten – wurde es mit gemeinsamem Willen entschieden, dass die Personen, die im kirchlichen Dienst bestellt sind und die auf der päpstlichen Wissenschaft und auf den von Menschen gegründeten

²³ BOCHKOR, 54–55.

²⁴ „Articuli Dominorum Nobilium Regni Hungariae et Trium Nationum Partium ejusdem Transsilvanarum Nobilium, Siculorum, et Saxonum in Conventu eorum Partiali pro primo Die Dominico proximo post Festum Sanctissimae, et Individuae Trinitatis de Edicto Sacrae Regiae Majestatis in Oppido Thorda celebrato Anno Domini 1564 editi“, in VESZELY, 174–175; Vgl. auch BOCHKOR, 58.

²⁵ BARTA G., *Az Erdélyi Fejedelemség első korszaka (1526–1606)* [Die erste Epoche des Fürstentums Siebenbürgen (1526–1606)], in KÖPECZI B. (Hg.), *Erdély Története a kezdetektől 1606-ig* [Die Geschichte Siebenbürgens von den Anfängen bis 1606], Budapest, 1988, 409–541, 472.

Orden beharrten und die sich nicht bekehren wollen, aus dem Reich Seiner Majestät von überallher ausgewiesen werden müssen.²⁶

Weil die Pastoren des reformierten Glaubens, vor allem Péter Melius Juhász, Superintendent von jenseits der Theiß-Region, den neuen, antitrinitarischen Glauben heftig angriffen, hielt der Landtag von Thorenburg am 6. Januar 1568 im Interesse der Vermeidung von religiösen Unruhen es für notwendig, die Freiheit der Verkündigung des Glaubens neu zu verteidigen. Deswegen wurde vom Landtag mit Bezugnahme auf die vorherigen Entscheidungen verordnet:

Wie Seine Majestät, unser Herr, auch vorher mit dem Landtag gemeinsam über die Sache der Religion entschieden, die gleiche Entscheidung wird auch bei dieser Versammlung wieder bestätigt, nämlich, dass die Prediger überall das Evangelium predigen und verkünden dürfen, ein jeder nach seiner Deutung, und wenn die Gemeinde es akzeptiert, ist es gut, wenn aber nicht, darf niemand mit Gewalt gezwungen werden, wenn seine Seele damit nicht befriedigt sei. Jede Gemeinde darf so einen Prediger bestellen, dessen Lehren ihr gefällt. Deswegen jedoch darf niemand von den Superintendenten oder anderen die Predigern zuleide tun, niemand darf wegen der Religion von niemandem gemäß den vorherigen Konstitutionen beschimpft werden. Und es wird niemandem gestattet, dass jemand wegen seiner Lehre gefangen genommen oder jemand aus seiner Stellung entlassen wird, *weil der Glauben Gottes Gabe ist und er kommt vom Hören, welches Hören aus dem Wort Gottes erwächst.*²⁷

²⁶ „A Magyarországbélieknek és Erdélyországbéli három nemzetnek Nemesekk. Székelyeknek és szászoknak az elmúlt Reminiscere Vasárnapjára hirdett Thordai részserint való gyűlésbe közönséges akaratból szerzett Articulusi 1566. esztendőbe“, [Die Gesetzartikel der Teilversammlung der Ungarn und der drei siebenbürgischen Nationen: Adeligen, Szekler und Sachsen, am Reminiscere Sonntag aus dem Jahr 1566 zu Thorenburg.], in VESZELY, 176. Obwohl die Stände hier – vielleicht in ihrer momentanen Aufregung – anscheinend alle Geistlichen katholischer Konfession vertrieben, kam trotzdem dieses Gesetz voll und ganz nie zur Geltung. Das wird auch von dem Beschluss des Landtages zu Gyulafehérvár (Weißenburg) im Jahre 1591 (1. – 21. November) bestätigt, in dem über die Franziskaner von Schomlenberg zu lesen ist, dass „Das Kloster in Schomlenberg bei Szeklerburg mit mehreren dazugehörenden Ortschaften weiterhin zusammen bleiben – für die Seelenruhe der dort Ansässigen –, in dem Zustand, in dem sie bis jetzt war, weil der katholische Glauben dort nie, in keinem Zeitalter bis jetzt vernichtet wurde.“ VESZELY, 225.

²⁷ „Ez Erdélyi Országbéli három nemzetül Magyarországbéli Atyánkfiaival egyetembe való végezésünk melyet végeztünk az mostani rész szerint való gyűlésünkbe, kit urunk ő Felsége az elmúlt vizkereszt napjára tétett vala ide Thordára 1568 esztendőben“ [Das ist unser Beschluss, der drei Nationen aus dem Land Siebenbürgen, beisamen mit

Diese Entscheidung des Landtages ermöglichte die – unter den Bedingungen jenes Zeitalters – einmalige und eigenartige siebenbürgische Toleranz, die die Glaubensfreiheit der vier angenommenen Religionen²⁸ sicherte. Im Grunde aber bedeutete das oft gepriesene Toleranzgesetz nach der Legitimation der evangelischen Religion nichts anderes als die Legitimation der angeeigneten Religionsvarianten (und nur die Legitimation von diesen) des Fürsten János Zsigmond durch seine fürstliche Machtposition.²⁹

Die Zusammenarbeit von Laien und Klerus bei der Leitung der Diözese

So war die katholische Kirche in Siebenbürgen, deren Mitglieder hauptsächlich Szekler und Ungarn waren, ohne Bischof und Vikar, ohne Erzdekane und Ordensgemeinschaften. Die Kirche bestand nur aus etwa – in der Region Szeklerland übriggebliebene – 30 Pfarreien, und noch etlichen siebenbürgischen Adelsfamilien. Die katholische Kirche wurde von den ohne Führung gebliebenen niedrigeren Klerus geleitet, deren Ausbildung ließ aber oft zu wünschen übrig. Diese verzweifelte Lage erforderte das Zusammentun der noch katholisch gebliebenen szeklerischen und ungarischen Adeligen, um ihren Glauben zu bewahren und um die Interessen ihrer Religion zu vertreten.

Der katholische Fürst István Báthory beschäftigte sich mit dem Gedanken der Wiederherstellung des Bistums, aber weil er das Vermögen des Bistums, das inzwischen Privatbesitz geworden ist, nicht herausbekommen konnte, wurden seine Pläne nicht verwirklicht. Sein Verdienst war, dass er mit seinem

unseren Nächsten aus Ungarn, den wir an unserer gegenwärtiger Teilversammlung beschlossen haben, die von unseren Herrn Majestät am Dreikönigstag des Jahres 1586, hierher zu Thorenburg zusammengerufen wurde.], in VESZELY, 179–180.

²⁸ Die angenommene Religionen waren die evangelische, die reformierte, die unitarische bzw. antitrinitarische und die katholische Religionen, wobei allerdings den Katholiken wurde bis 1716 verboten einen Bischof ins Land zu haben.

²⁹ In diesem Zusammenhang kann die Besorgnis des sich mit dem rumänischen Volk, – das nicht zu den drei legitimierte Nationen und zu den vier legitimierte Religionen gehörte, – beschäftigenden Historikers verständlich werden, die zwar übertrieben ist und seine Methode, die die damalige Toleranz mit der Sensibilität des 20. Jahrhunderts prüft, in vielen Fällen verfehlt ist, trotzdem kann er uns zur Umwertung unserer fest verwurzelten apriori Theorien über die Frage der Glaubensfreiheit in Siebenbürgen verhelfen: „Siebenbürgen machte im 16. Jahrhundert den allgemeinen Eindruck als Land der schwerwiegenden Diskriminierung und der Ungerechtigkeit.“ I.A. POP, „Etnie și confesiune: Geneza medievală a națiunii române moderne“ [Nationalität und Konfession. Die mittelalterliche Genesis der modernen rumänischen Nation], in N. BOCȘAN, I. LUMPERDEAN, I.A. POP (Hg.), *Etnie și confesiune în Transilvania: Secolele XIII-XIX* [Nationalität und Konfession in Siebenbürgen in den Jahrhunderten 13–19.], Oradea, 1994, 5–63, hier 47.

Erllass vom 28. Januar 1583 die katholischen Pfarrer von der Jurisdiktion des reformierten Superintendenten befreite, und er genehmigte ihnen die Wahl eines kirchlichen Richters, der mit der fürstlichen Erlaubnis zusammen mit den gebildeteren römisch katholischen hohen Adelligen jährlich Synoden einberufen und halten durfte.³⁰

Auf dem Throne Siebenbürgens folgte nach den Fürsten István Báthory und dessen Nachfolger Kristóf Báthory Fürst Zsigmond Báthory, der seinen Cousin, den polnischen Kardinal Endre Báthory mit der Unterstützung und Förderung der katholischen Priester und Gläubigen beauftragte. Der Kardinal beruft sich in seinem Bericht an den Heiligen Stuhl vom 15. Juni 1591 darauf, dass er mit der Fürsorge für die katholische Angelegenheit vom Fürst und von der Gemeinschaft der Siebenbürger Katholiken, vom *Congregatio universorum Catholicorum*, aufgefordert und beauftragt wurde.³¹

Vencel Bíró fasst die Schlussfolgerungen der oben genannten Tatsachen folgendermaßen zusammen:

Später, als man den Verlauf und die Zusammensetzung der Statusversammlungen klarer feststellen konnte, bezeichneten sich die Statusversammlungen auch mit diesem Ausdruck. Das heißt, dass die Statusversammlungen schon in der Zeit der Báthorys stattfanden, also der Katholische Status, die Gemeinschaft der kirchlichen und weltlichen Elemente für die Verteidigung und Förderung der kirchlichen Interessen schon damals blühte, nur bezeichnete sie sich noch nicht mit dem Begriff „Status“. Das erfolgte erst unter den Fürsten Rákóczy.³²

Am 1. Mai 1598 erhielt Siebenbürgen vorübergehend einen Bischof in der Person von Demeter Napragy. Die protestantischen Stände hatten Angst vor dem wiederrechtlich eingesetzten, „hochadeligen“ Bischof und diese Angst war nicht unbegründet, denn Napragy wurde eine Woche nach seiner Amtseinführung zum Siebenbürgischer Kanzler ernannt. In diesem Amt empfing er, als Beauftragter des Königs Rudolf, den am 1. November 1599 nach

³⁰ Bochkor beweist in seinem wiederholt zitierten Werk, dass wir in diesem kirchlichen Richter nicht die Genehmigung der Wahl eines bischöflichen Vikars, sondern die Genehmigung der Wahl eines Erzdekans betrachten müssen. Denn Gábor Bethlen genehmigte später die Wahl des Vikars ausdrücklich, was nicht notwendig gewesen wäre, wenn es früher schon genehmigt wäre. Vgl. BOCHKOR, 91; 160. Fußnote, 125.

³¹ „Hoc ut efficeret Cardinalis, tam a principe, quam a Congregatione universorum Catholicorum in Transsilvania diligenter rogatus est“, „Memoriale pro Cardinale Batthoreo. 1591“, in VESZELY, 301–303, hier 303.

³² BÍRÓ V., „A Báthoryak kora (1571–1605)“ [Die Epoche der Báthory (1571–1605)], in *Az erdélyi katolicizmus*, 46–60, hier 57.

Weißenburg einziehenden Fürst der Walachei, Mihai Viteazul. Am 21. Januar 1601 wurde er von den Ständen genauso wie sein Vorgänger aus dem Lande verwiesen, und die neu gegründete Dotierung des Bistums wurde von neuem für die Schatzkammer in Beschlag genommen.³³

Die Stände bestanden konsequent auf dem Beschluss des Landtages, dessen Inhalt sich auf die Verweisung des katholischen Bischofs aus dem Lande bezog. So vereitelten sie jeden weiteren Versuch des Fürsten oder der Habsburger für die Ernennung eines neuen Bischofs.

Die Restaurationsarbeit betraf im großen Teil die – sich in Führungspositionen befindenden – Laien, Männer, die mit voller Kraft, bewundernswert für die Rettung des siebenbürgischen Katholizismus kämpften.³⁴

Der nächste Bischof Siebenbürgens, der nach Napragy kam, war der nach seiner Bischofsweihe vom 30. November 1606 vom Papst zum Apostolischen Administrator ernannte Csíkmadéfalvi Szentandrásy István OFM. Er hielt sich von 1607 bis 1611 als Apostolischer Administrator in Siebenbürgen auf, danach musste er ins Ausland flüchten. Die Habsburger ernannten ihn 1618 zum Bischof Siebenbürgens, aber er erlangte vom Papst keine Bestätigung, so trug er den Titel „*episcopus electus*“, des gewählten Bischofs. Er kam als Bischof Siebenbürgens nicht ins Land, denn der Landtag zu Hermannstadt verurteilte ihn am 15. Mai 1612 unter dem Namen István Csiki zur Verbannung.³⁵

Fürst Gábor Bethlen bewilligte, auf die Fürsprache der katholischen Ratsherren und aufgrund der mehrmals zum Ausdruck gebrachten Klagen des Volkes wegen der Auflockerung der Disziplin des Klerus, mit einem Erlass vom 2. Februar 1618 einen Vikar in der Person von Márton Fejérdi, Chorherr

³³ JAKUBINYI Gy., *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia* [Katholische, siebenbürgisch-protestantische und israelitische religiöse Anthologie Rumäniens], Gyulafehérvár, 2004, 25.

³⁴ BOROS F. OFM, „A protestáns fejedelmek kora“ [Die Epoche der protestantischen Fürsten], in *Az erdélyi katolicizmus*, 61–82, hier 61.

³⁵ JAKUBINYI, 25; VESZELY, 242. Wegen der Rechtserhaltung existierte der von den Habsburgern ernannte sog. „*episcopus electus*“, der gewählte Bischof Siebenbürgens schon immer mit kürzeren und längeren Unterbrechungen, nur dürfte er sich nicht in Siebenbürgen aufhalten und er hatte keine Möglichkeit seine kirchenregierenden Tätigkeiten auszuüben. Der am 1. Mai 1597 beauftragte Demeter Napragy behielt den Titel bis 1605. Seine Nachfolger waren: István Csíkmadéfalvi Szentandrásy (1618–1630); László Hosszútóti Hosszútóthy (1631–1633); István Simándi (1634–1653); János Pálfalvay (1653–1656); Ferenc Szentgyörgyi (1656–1660); Ferenc Szegedi (1660–1663); Ferenc Foltay (1663–1666); Máté Szenttamásy (1667–1676); András Mokcsai Mokchay (1676–1679); András Sebestyén (1679–1683); István Kada (1685–1695); András Csikszentgyörgyi Illyés (1696–1712). Vgl. JAKUBINYI, 25–27.

von Szepes (Zips). Der Klerus und die Gläubigen wurden ihm gegenüber zum Gehorsam verpflichtet.³⁶

Ab diesem Zeitpunkt tagte der Katholische Status von Siebenbürgen unter der Leitung des jeweiligen Vikars bis zur Rückkehr des Bischofs im Jahre 1716.³⁷ Ab 1640 wurde auch die Person des Vikars von der Statusversammlung gewählt, deren Mitglieder sowohl Kleriker als auch Laien waren. Diese Tatsache bezeugt auch die Wirksamkeit des Status: Obwohl der Klerus nicht einen Teil des Siebenbürgischen Landtages bildete, durfte er zusammen mit den Laien das Recht der Wahl des Vikars ausüben.³⁸

Zugleich beweist Bochkor das Folgende: Obwohl die katholischen Stände in 1640 im Landtag bei den Erörterungen der katholischen Beschwerden unter der Bezeichnung „*Status Catholicus*“ auftraten³⁹ und trotz der gemeinsamen Maßnahmen des Klerus und der Laien stellte das Auftreten unter dem Titel „Status“ noch

keine Selbstverwaltung (dar), aber im Prozess der Verwirklichung der Selbstverwaltung ist er ein eine bedeutende Rolle spielender und nicht ersetzbarer psychologischer Faktor, nach der neueren Doktrin der Rechtsphilosophie ist dieser der wirklich motivierende und gesetzgeberische Faktor⁴⁰,

der allmählich zur Herausbildung der Selbstverwaltung führte.

Nachdem der „Status Catholicus“ unter diesem Namen tatsächlich existierte, erhielt er auch seine gesetzliche Rechtsgrundlage im Gesetzbuch Siebenbürgens „*Approbatae Constitutiones Regni Transylvaniae et partium Hungariae eidem adnexarum*“ aus dem Jahr 1653. Im Teil I. der Approbaten,

³⁶ BOCHKOR, 94; VESZELY, 333–334.

³⁷ Seit der vom Fürst Gábor Bethlen vorgenommenen Ernennung von Márton Fehérdi (Fejérdi) zum Vikar am 2. Mai 1618 organisierten die Vikare das katholische Geistesleben der Diözese Siebenbürgens bis 1712. Es waren Vikare: Márton Fehérdi (Fejérdi) (1618–1626); Miklós Fejér (1626–1634); György Ferenczy (1634–1641); István Szalainai OFM (1641–1652); János Sükösd (1653–1659); János László (1659–1669); Kázmér Domokos OFM (1669–1677), der am 9. Juni 1668 vom Papst zum märkischen Bischof von Corona (in Graecia) ernannt wurde, etwas später nach seiner Weihe vom 10. Juni wird er am 18. Juni zum Apostolischen Vikar ernannt; János Kájoni OFM (1677–1678); Bertalan Szebeléby (1678–1707); János Antalffy (1707–1712). Vgl. JAKUBINYI, 27–28; BOCHKOR, 108–109; 291–292.

³⁸ BOCHKOR, 297–300.

³⁹ BOCHKOR, 170.

⁴⁰ BOCHKOR, 117.

1. Titel, Art. III. wird erklärt, dass die Katholiken genauso wie die Nicht-Katholiken ihre religiösen Angelegenheiten in öffentlichen Versammlungen selbst erledigen dürfen:

in minoribus (in kleineren Angelegenheiten) und in derjenigen, die nur die kirchlichen Stände betreffen, dürfen auch die kirchlichen Stände in gewöhnlichen Generalversammlungen Entscheidungen treffen und Verordnungen (constitutio) ausgeben. In Angelegenheiten von allgemeinem Interesse bzw. In Angelegenheiten, die die Zuhörer und auch die äußeren Stände betreffen, werden die Entscheidungen in gegenseitigem Einvernehmen getroffen, und zwar: jede Religionsgemeinschaft nach dem übereinstimmenden Gutdünken der dazugehörenden Oberbeamten und Patronen.⁴¹

Im Ganzen gesehen, in den siebenbürgischen Traditionen bildet die Gesamtheit des katholischen Adels in seiner Art der parlamentarischen Organisation schon vor 1653 ein zur Verteidigung der Katholischen Kirche und zur Lösung gewisser inneren Angelegenheiten befugtes Gremium. Das ist nicht nur das Ergebnis der spontanen Entwicklung, sondern ein Werk, das auf Maßnahmen der Staatsmacht beruht: das Dekret von István Báthory aus dem Jahre 1583 in Bezug auf die kirchliche Gerichtsbarkeit sowie das Mandat von György Rákóczi, das den katholischen Ständen die freie Wahl eines Vikars⁴² ermöglichte. Die spezifische Situation Siebenbürgens hätte aus den Reihen des siebenbürgischen Adels und den herausragenden Mitgliedern der Hierarchie natürlicherweise den Katholischen Status als die Vertretungsorganisation der Katholischen Kirche Siebenbürgens auch dann ins Leben gerufen, wenn die Kodifikation der organisatorischen Grundlagen in den Approbaten nicht gesetzlich erfolgt wäre.

Die kirchliche Leitungsgewalt (potestas regiminis ecclesiastici) der Laien hat sich auf alle Kirchenbereiche mit Ausnahme derjenigen ausgebreitet, die eng zur Weihegewalt (potestas ordinis) gehörten. So umfasste sie die Organisation des Religionsunterrichts, die Verwaltung kirchlicher Stiftungen, die

⁴¹ *Approbatae Constitutiones Regni Transilvaniae et partium Hungariae eidem annexarum.* Claudiopoli MDCXCVI. Bochkor beweist überzeugend, dass zur Zeit der Kodifikation, auch in der damals mächtigsten Reformierten Kirche, zwischen dem Klerus und den Laien aufflammender Kampf der Laien gegen den klerikal-hierarchischen Regierungsform, um ihre Rechte zur Geltung zu bringen, und der Bestrebung für die Sicherung der Befugnis der „Generalversammlungen“, eine große Rolle spielte. Vgl. BOCHKOR, 216–224.

⁴² BOCHKOR, 209–210.

Wahl der Priester bestimmter Pfarreien unter der Schirmherrschaft des Status und gelegentlich sogar das Vikar- und später auch das Bischofswahlrecht.⁴³

Die Entscheidungsposition des Laienelements ist in diesem Zeitalter einzigartig in der ganzen Weltkirche.⁴⁴ In diesem Aspekt ist auch die organisatorische Struktur des Status charakteristisch. Vor der Neuorganisation von 1873 gehörten zur Generalversammlung des Status: der Bischof, der seit 1716 mit Hilfe der Habsburger wieder in Siebenbürgen sesshaft und der natürlicher Präsident der Status war; die katholischen Mitglieder der königlichen Staatshalterei, der Ärrarat, und die königliche Gerichtstafel, die katholischen Regalisten des Parlaments (offizielle königliche Beauftragte), die katholischen Hauptoffiziere, Häuptlinge, Urteilmeister, die Mitglieder der Domkapitel, die Erzdekane und Dekane sowie die Oberen siebenbürgischer Ordenshäuser.⁴⁵

Die Reorganisierung fand nach der Revolution von 1848–49 bzw. nach der anschließenden Vergeltung zwischen 1866–1873 statt. Die Vertreter der katholischen Stände und des Priestertums haben in dieser Zeit drei Statusversammlungen gehalten: in den Jahren 1866, 1868 und 1873. Zwischen den Laien- und Klerikerelementen ist zwar unter dem Einfluss der immer stärkeren liberalen Gesinnung eine Spannung entstanden, zuletzt hat aber der gesunde Menschenverstand gewonnen und sie haben vereinbart, dass die Statusversammlung von jetzt an streng von einem Drittel Kleriker und zwei Dritteln Laien vertreten wird.

Der Status hat sich zugleich demokratisiert, was sich darin äußerte, dass sowohl von den Laien als auch von den Klerikern nicht nur offiziell ernannte, sondern auch gewählte Mitglieder in die Statusversammlung aufgenommen wurden. Nach der Reorganisierung von 1873 zählte so zu den Mitgliedern der Statusversammlung außer den oben Erwähnten je ein gewählter Kleriker aus allen Dekanatsbezirken und Mittelschulen. Aus der Laienstand waren Statusversammlungsmitglieder: alle Mitglieder der gemischten Statuskommis-

⁴³ BÍRÓ V., *Püspökjelölés az erdélyi római katolikus egyházmegyében* [Bischofswahl in der siebenbürgischen römisch katholischen Diözese], Cluj – Kolozsvár, 1930.

⁴⁴ Im römisch-katholischen Kirchenrecht wurde die Leitungsgewalt unterschieden in gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt. Allein Kleriker konnten Ämter erhalten, zu deren Ausübung Weihegewalt oder kirchliche Leitungsgewalt erforderlich war. Weihe- und Leitungsgewalt waren und sind zwei untrennbare Aspekte der Kirchengewalt. Ihre theologische Begründung beruft sich auf die Schlüsselgewalt (Mt 16,19; 18,18; Joh 20,23).

⁴⁵ *Az erdélyi római catholikus Statusnak 1866. Január 10-én Kolozsvártt tartott gyűléséről vezetett Jegyzőkönyv* [Das Protokoll der Versammlung des römisch katholischen Status von Siebenbürgen vom 10. Januar 1866 in Klausenburg] (im Folgenden: *Protokoll 1866*) Kolozsvártt, 1883, 7.

sion⁴⁶; je zwei gewählte Vertreter aus allen Dekanatsbezirken; die katholischen Laienlehrer der Hochschule von Klausenburg; je ein gewählter Vertreter aus den Städten mit mehr als fünftausend Katholiken, außer Klausenburg, das drei Vertreter geschickt hat.⁴⁷

Mit kleineren Veränderungen⁴⁸ betätigte sich der Status in dieser Zusammensetzung auch nach dem Friedensvertrag von Trianon, unterschrieben am 4. Juni 1920, bis zum Jahr 1932. Im IX. Absatz⁴⁹ des Konkordats von 1927 zwischen dem Rumänischen Staat und dem Heiligen Stuhl, welcher die über eine juristische Persönlichkeit verfügenden organisatorischen Strukturen der katholischen Kirche aufzählte, erschien der Status explizit nicht, obwohl er „die anderen kanonisch und gesetzlich entstandenen Organisationen“ auch als juristische Personen erwähnte; die ultranationalistischen Elemente unter der Leitung von Onisifor Ghibu, Professor in Klausenburg, regten einen Angriff an, und zwar mit der Zielsetzung der Beschlagnahme von Statusgütern. Auf der Grundlage eines zur Klärung der Situation des Status ausgearbeiteten und am 30. Mai 1932 in Rom durch die Vertreter des Rumänischen Staats und des Vatikans unterschriebenen Übereinkommens (Acord)⁵⁰ und des dazu gehörenden *Reglements von katholischen Diözesanrat mit lateinischen Rythus aus Weißenburg* funktionierte die um ihren Namen gebrachte Einrichtung einigermaßen und in bescheidenerem Rahmen weiter bis 1948.

Das Übereinkommen wurde trotz seiner Erscheinung im Amtsblatt von seinen Gegnern nicht angenommen. Die rumänische Regierung hat, um endlich diese problematische Situation zu lösen bzw. internationale Komplikationen zu vermeiden, das Übereinkommen ratifiziert und in Form der Gesetzesverord-

⁴⁶ Die gemischte Statuskommission ist im Sinne der Vorschriften der Statusversammlung von 1866 der organisierte Verwaltungsrat mit 24 Mitgliedern, wovon ein Drittel Kleriker und zwei Drittel Laien waren.

⁴⁷ *Protokoll 1866*, 9–10.

⁴⁸ Solche Veränderungen waren z.B. das Standvermehrten der gewählten Vertreter von den Dekanatsbezirken und Diözesen. Vgl. *Az Erdélyi Római Katolikus Státus 1923. október hó 25-ikén tartott évi rendes közgyűlésének jegyzőkönyve* [Das Protokoll der ordentlichen Generalversammlung vom 25. Oktober 1923 des Siebenbürgischen Römisch Katholischen Status], Cluj–Kolozsvár, 1924, Punkt XXXVII.

⁴⁹ „Legea pentru ratificarea Concordatului“ [Das Konkordatsratifizierungsgesetz], in *Monitorul Oficial* [Offizielles Mitteilungsblatt, im Weiteren MO] Nr. 126 din 12 iunie 1929, 4479–4486. Der französische Originaltext und die ungarische Übersetzung herausgegeben in: *I. Kultusgesetz. II. Konkordat*.

⁵⁰ „Das Römische Übereinkommen“, in *MO* Nr. 180 vom 3. August 1932, und *MO*, Nr. 52 vom 1. März 1940, als Gesetzesverordnung Nr. 659. Der französische Originaltext und die ungarische Übersetzung herausgegeben in: *I. Kultusgesetz. II. Konkordat*.

nung Nr. 659 vom 1. März 1940 in der Nummer 52 vom 2. März 1940 der Offiziellen Mitteilungsblatt erneut publiziert.

Die kommunistische Regierung, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg stufenweise eingerichtet hat, löste – nachdem im Tageblatt *Natiunea* vom 18. Juli 1948 eine lakonische Nachricht über diese Absicht erschien – am nächsten Tag einseitig und fristlos das Konkordat und alle zugefügten Abkommen⁵¹ mit der Gesetzesverordnung Nr. 151 auf, publiziert im Offiziellen Mitteilungsblatt; damit brach sie das Übereinkommen⁵², formuliert im 23. Punkt des Konkordats, und sie verletzte zugleich die grundsätzlichen Normen der internationalen Diplomatie.

Zu dieser Zeit hat der Diözesanbischof Áron Márton am 20. August 1948 ein bedeutendes Dekret erlassen: „Einerseits um sich vom Übergewicht der eventuell unter kommunistischen Einfluss geratenen, von Amts wegen aber Statusmitgliedschaft besitzenden Laien zu hüten, andererseits weil die Regierung von der Rumänischen Volksrepublik die Mobilien und Immobilien der vom Rat behandelten Diözesanfonds und -Institutionen im Laufe der Durchführung des Unterrichtsreformgesetzes vom 3. August 1948 ins Staatseigentum genommen bzw. ihre Übernahme in Vorgang gesetzt hatte“⁵³, suspendierte er die Aktivität des Diözesanrates; seine Administration nahm er bis zu einer nächsten Anordnung in den eigenen Wirkungskreis.⁵⁴

Das kommunistische Regime hat die Organisierungsmöglichkeiten der „katholischen Gläubigen und zum Volk treuen Priester“⁵⁵ in der in Mehrheit unter Laienführung stehenden Einrichtung des Status rasch entdeckt. Bereits am 27. April 1950 wurde an der „Friedenstagung“, zusammengerufen unter dem Vorwand der Aufforderung der Stockholmer Friedenskonferenz, eine sogenannte Katholische Aktionskommission gegründet. Diese hat sich trotz der bischöflichen Suspendierung für den Wiederaufbau des Status eingesetzt, was nach ihrer Broschüre, herausgegeben in demselben Jahr,

⁵¹ „Gesetzesverordnung Nr. 151“, in *MO* Nr. 64 vom 19. Juli 1948.

⁵² „Die zwei Vertragsparteien erhalten das Recht für sich selbst aufrecht, nach einer Ankündigung von sechs Monaten das gegenwärtige Konkordat zu versagen.“ Punkt 23 des Konkordats, in *I. Kultusgesetz; II. Konkordat*, 21.

⁵³ *1996/1948. augusztus 20-i decretum*. [Das Dekret Nr. 1966 vom 20. August 1948.]

⁵⁴ Die folgende Anordnung kam erst nach mehr als vierzig Jahren, während der Zeit seines Nachfolgers, Bischof Lajos Bálint, am 11. Februar 1991, in Folge der Änderungen von 1989–90, worüber die Neuabfahrt der Aktivität vom siebenbürgischen römisch-katholischen Diözesanrat aufgrund des juristischen Fortbestands (Rechtskontinuität) im Beschluss verfügte.

⁵⁵ *Die Generalversammlung des Römisch Katholischen Status*, Klausenburg, 1951, 3.

im Namen des siebenbürgischen Katholizismus die Integration der katholischen Kirche in den Verfassungsrahmen der Volksrepublik zu fördern, ins Kirchenleben demokratischen Geist zu bringen, und ins mächtige Lager der Friedenskämpfer einzutreten berufen ist. Das ermöglicht die Herausbildung der von Laien und Priestern so sehr gewünschten guten Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem Staat des arbeitenden Volks, so wie es zwischen den anderen Konfessionen und dem Staat schon am Anfang entstanden ist.⁵⁶

Der Verordnung des inzwischen eingekerkerten Bischofs Áron Márton, bezogen auf die Suspendierung des Status, trotzdem gründete Károly Adorján, Chorherr von Weißenburg, im Sommer 1950 die Zwischenzeitige Kommission des Katholischen Status eine Statusinterimskommission. Diese hat am 15. März 1951 in Klausenburg eine außerordentliche Statusversammlung für die neue Wahl des Verwaltungsrats, eines Leitungsausschusses einberufen. Beim Versammlungsort der Bolyai-Universitätsaula verkündete den Geist der Versammlung das Motto der Versammlung in drei Sprachen, mit großen Buchstaben geschrieben: „Es ist die Aufgabe des Katholischen Status, die Eingliederung unserer Kirche in die Aufbauarbeit und die gesetzliche Ordnung unserer Volksrepublik zu bewerkstelligen.“⁵⁷, was gewiss nur durch die Trennung vom Vatikan vervollständigt werden konnte.

Die auf dieser Versammlung formulierten organisatorischen- und betrieblichen Vorschriften des sich in der Rumänischen Volksrepublik befindenden Römisch Katholischen Status⁵⁸ wurden vom Präsidium der Großen Nationalversammlung von der Rumänischen Volksrepublik am 31. März 1951 mit dem Beschluss Nr. 83 gebilligt. Weil die Hauptzielsetzung, die Organisation der Nationalkirche durch den Status, wegen des Widerstands der dem Beispiel des Bischofs folgenden Priester nicht verwirklicht wurde⁵⁹, hat die Regierung

⁵⁶ *Az Erdélyi Katolikus Státus és az egyházi önkormányzat.* [Der Siebenbürgische Römisch Katholische Status und die Kirchenverwaltung] A Katolikus Akcióbizottság kiadása [Die Ausgabe der Katholischen Aktionskommission], 1951, 30.

⁵⁷ *Die Generalversammlung des Römisch-katholischen Status*, 7–8.

⁵⁸ Auf der außerordentlichen Versammlung von Klausenburg, 15. März 1951 wurden neben den ungarischen Katholiken Siebenbürgens die Katholiken der anderen Nationen, Rumänen und Deutsche aus ganz Rumänien eingeladen. Dadurch ist der Katholische Status allgemeines Vertretungsorgan aller Katholiken geworden, die in der Rumänischen Volksrepublik lebten.

⁵⁹ Bischof Áron Márton wurde am 21. Juni 1949 von den kommunistischen Behörden verhaftet und – wie es sich nachträglich herausgestellt hat – im Urteil, verkündigt am 7. August 1951, auf lebenslängliche Zwangsarbeit verurteilt. Am 2. Februar 1955 wurde er wegen des Widerstandes der Priester bzw. wegen der Handlungsunfähigkeit der mit der kommunistischen Regierung zusammenarbeitenden Kirchenführerschaft für die Lösung

stufenweise ihre Unterstützung zurückgezogen und ist mit dem Aussterben des sich trotz des Bischofsverbots organisierenden führenden Klerus stufenweise geschwunden. Nach dem Beschluss des Bischofs Lajos Bálint vom 11. Februar 1991 wurde nach langwierigem Kampf mit oppositionellen Ansichten bezüglich der Art und Weise der Neugestaltung im Jahr 2005 eine Stiftung Namens „Fundăția Statusul Romano Catolic din Transilvania – Erdélyi Római Katolikus Státus“, also Siebenbürgischer Römisch-Katholischer Status, als Erbe des großen Vorgängers eingerichtet und am 25. November desselben Jahres offiziell zivilrechtlich registriert.

Diese Stiftung möchte als Frucht der Zusammenarbeit von Klerikern und Laien wie die ehemalige Einrichtung dem Interesse der Kirche dienen: einerseits mit dem Rückerwerb von verstaatlichten Gütern, andererseits aber mit der Verwirklichung des Stiftungsvorsatzes nach dem ehemaligen Zielfonds.⁶⁰

Zusammenfassung

Der Siebenbürgische Römisch-Katholische Status ist auf dem Gebiet des siebenbürgischen Fürstentums wegen der Vertretung von gefährdeten katholischen Interessen als einzigartige, hauptsächlich von Laien geführte Einrichtung entstanden. Seine Gestaltwerdung bzw. das Wesen des Laienanteils in der Leitungsmacht hat Kosutány Ignác, der berühmte Kirchenjurist aus Klausenburg, auf die folgende Weise zusammengefasst:

So erhielt das Römisch Katholische laische Element in Siebenbürgen einen signifikanten Anteil des potestas jurisdictionis und wurde zu einem Faktor der siebenbürgischen römisch katholischen Kirchenkonstitution. Dieses Recht verdankt der siebenbürgische Römisch Katholische Status weder der Gnade des Bischofs (der eigentlich nicht existierte), noch von der römischen Papst erhaltene Delegation, oder der Übertragung, Bewilligung, Zustimmung oder den Privilegien irgendeiner nennbarer Macht. Über solche Privilegien verfügte er nie. Diese sind durch rechtschaffende Tatsachen entstandene ursprüngliche Rechte und nicht gnädige Almosen.⁶¹

der kirchlichen Krisensituation auf freien Fuß gesetzt. MARTON J., *Az erdélyi katolicizmus 90 éve (1900–1990)* [Die 90 Jahren der siebenbürgischen Katholizismus (1900–1990)], Kolozsvár, 2008, 171–199.

⁶⁰ Das Vermögen des Status organisierte sich im Rahmen von sieben Zielfonds: Religionsfonds, Studienfonds, Stipendienfonds, Allgemeinschulenfonds, Waisenhaus Theresa-Fonds, Ruhestandsfonds für Statusbeamte, Ruhestandsfonds für Lehrer und Versicherungsfonds.

⁶¹ KOSUTÁNY, 237.

DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE AUTONOMIE VON SIEBENBÜRGEN:
DER SIEBENBÜRGISCHE RÖMISCH-KATHOLISCHE STATUS

Die Siebenbürgischer Römisch Katholischer Status genannte siebenbürgische römisch-katholische Autonomie ist also die Selbstorganisation des katholischen Kirchenlebens und der Kirchenorganisation, die unter dem Druck der spezifischen historischen Bedingungen durch die Laien der Kirche erschaffen wurde.

Seine institutionelle Ausbildung wurde hauptsächlich von drei Faktoren beeinflusst: 1) die in Folge geschichtlicher Ereignisse (Reformation) entstandene Situation, welche die radikale Veränderung von gesellschaftlicher und staatsrechtlicher Positionen der katholischen Religion und Kirche mit sich brachte; 2) die Gesetze des Fürstentums Siebenbürgens und Entscheidungen des Siebenbürger Landtags, die die protestantischen Konfessionen, insbesondere die Reformierte Kirche eigentlich zur Staatskonfession ernannten, die aber die Ausübung des katholischen Glaubens – obwohl sie sie stark begrenzten – nicht verboten haben; 3) und die kirchliche Aktivität und das kollektive Auftreten der ihre Rechte schützende katholische Gemeinde.

Unter den gegenwärtigen Umständen ist es die Aufgabe der heutigen Laien und Kleriker, den ehemals großen Namen und Ehre genießenden „Siebenbürgischen Römisch-Katholischen Status“ wiederaufzubauen und damit die beispielhafte Mitarbeitsmöglichkeit der – für die Kirche und Seelen fruchtbare Dienste leistende – Laien und Klerikern wieder aufzuleuchten, was einst auch vor der Weltkirche als nachahmenswertes Beispiel stand.

THE INTELLECTUAL TRAINING OF THE HIGHER CLERGY FROM THE DIOCESE OF LUGOJ DURING THE SECOND HALF OF THE NINETEENTH CENTURY

IOANA-MIHAELA BONDA¹

Abstract. In the second half of the nineteenth century, the need for a well-trained and dynamic sacerdotal body was felt throughout the metropolitan province of Alba-Iulia and Făgăraș. Having also been compelled in this sense by the Roman pontifical authorities, the hierarchs of the Romanian Greek-Catholic Church turned their attention towards building a clerical body of profound ecclesiastical culture and education. Gradually, the priests with long-term studies, replaced those with short-term education. The portrait of the clerics from the higher administrative structures of the Diocese of Lugoj, which we have outlined in this study, reflects this trend, which characterised the entire Romanian Greek-Catholic Church.

Keywords: Romanian Greek-Catholic Church, Diocese of Lugoj, education, higher clergy

During the second half of the nineteenth century, the need for a well-trained and dynamic sacerdotal body, which would meet the requirements of the modern era, was felt throughout the metropolitan province of Alba-Iulia and Făgăraș. The clergy, who represented the foremost numerical segment of the Romanian elite, had to go through an extensive process of reform so as to be able to face the challenges brought about by the transformations affecting the Romanian society.

Immediately after the establishment of the Romanian Greek-Catholic Metropolitan See in 1853, the attention of the Blaj hierarchs, as well as of those from the other Romanian Greek-Catholic episcopal centres in Transylvania turned towards building a clerical body of profound ecclesiastical culture and education.

This policy was also determined by the attitude of the Holy See, which, following the reports drafted by the nuncios of Vienna after the visits they undertook to Transylvania in the mid-nineteenth century, advocated that the

¹ Babeș-Bolyai University, Institute of Ecclesiastical History, 1 Kogălniceanu, Cluj-Napoca 400084, Romania; e-mail: ioanabonda@yahoo.com

This work was possible through financial support of the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007–2013, co-financed by the European Social Fund, under the project number POSDRU 89/1.5/S/60189 with the title “Postdoctoral Programs for *Sustainable Development* in a Knowledge Based Society”

education of the parish clergy should be reformed. The realities encountered in these border areas of Catholicism had alarmed the pontifical authorities. The large number of clerics with short-term studies, who had, therefore, received poor theological training by comparison with those with complete studies, caused the reaction of the Roman Catholic hierarchy, particularly given the cohabitation of the Greek-Catholic and the Orthodox communities in the Transylvanian space.

Thus, the Romanian bishops' efforts went hand in hand with the Holy See's policy of supporting the theological education of young people from the Greek-Catholic churches, through various types of scholarships that were offered to them.

Initially, the changes were felt only at the top of the ecclesiastical hierarchy. After 1853, the Romanian dioceses were led by bishops who had been trained especially in the major European theological institutes. With an outstanding theological training, these hierarchs began to exhibit exigency as regards both the formation and the recruitment of the priests.

Gradually, priests with long-term studies, trained in the diocesan seminaries from the province, but also in other European Catholic centres replaced those with only six-month studies, who were the so-called moralists. Noticeable in all the dioceses, this change spanned, however, a relatively long time, which lasted over half a century.

An analytical overview of the education of the higher clergy from the Diocese of Lugoj may reveal this change, even though it was slow and gradual.

The four hierarchs who left their mark on the destiny of the Diocese of Lugoj in the second half of the nineteenth century were instructed in theology at the Seminary of Blaj, and then completed their studies at prestigious institutions in Pest, Vienna and Rome. After returning from their studies, they were all co-opted, as the case went, into the metropolitan or the diocesan chanceries, being appointed as secretaries of the bishops in office. Generally, this position represented a favourable starting point in their later ecclesiastical career. They distinguished themselves in the discussions they attended, alongside their superiors, with both the political and the higher ecclesiastical authorities. The experience they gained during this period was extremely useful to them later, when they were appointed to the helm of various dioceses.

An overview of their training may serve, in our opinion, to reflect the new direction promoted by the Holy See and the Romanian Greek-Catholic hierarchy as regards the theological education system. The very first bishop of the new diocese, Alexandru Dobra, corresponded, in terms of his intellectual training, to the new requirements. Coming from a noble family and having

studied in Blaj, Oradea and Pest,² he was ordained as a celibate priest in 1818, immediately after completing his training. Subsequently, he was sent to the capital of the Habsburg Empire to pursue his doctoral studies, which he concluded in 1822, earning the title of Doctor in Theology. In 1823, he was appointed episcopal secretary, archivist, protocolist, notary, and consistorial assessor. His ecclesiastical career also included other positions in the episcopal curia of Oradea: honorary canon, appointed by the emperor in 1824;³ in 1834, he became a dean in Oradea and, at the same time, vice-archdeacon of the protopresbyterate of Oradea; on 19 October 1843 he became a school canon and then a canon custodian. On 17 March 1854, he was appointed by the emperor in the highest office, that of bishop of the new Diocese of Lugoj.⁴

His successor, Ioan Oltean, also studied theology in Blaj and then in Vienna. Immediately after completing the three years of theology in Vienna, he was called to Lugoj, where he was ordained and appointed to the Diocesan Chancery. Here, he served as a secretary and consistorial notary, and he was also appointed as an honorary archdeacon.⁵ His career reached its zenith with his appointment as bishop at the age of only 31, on 25 July 1870. He was consecrated by Bishop Iosif Papp-Szilagyî, occupying his see not through solemn installation, but by the mere reading and publication of his appointment decree and the Pontifical Bull before the chapter.⁶ From Lugoj, Ioan Oltean was thereafter transferred to the episcopal see of Oradea, after the death of Bishop Iosif Papp-Szilagyî; he was installed in office there on 24 January 1874.⁷

Victor Mihalyî of Apşa, the third bishop of the Diocese of Lugoj, was among the first beneficiaries of the grants awarded by the Holy See to the Romanian Greek-Catholic Church after 1853, enjoying the new climate that appeared after the establishment of the Romanian metropolitan province. As a grantee of the Diocese of Gherla, he studied in Rome between the years 1858-1863. At the end of his studies, he was ordained in the very "eternal city." On his return to his homeland, in recognition of his training, he was appointed prefect of studies and professor of ecclesiastical history and canon law at the Theological Seminary of Gherla, being "the first professor with doctoral studies

² N. BOCŞAN, C. VULEA, *La începuturile episcopiei Lugojului. Studii și documente*, Cluj-Napoca, 2003, 14.

³ BOCŞAN, VULEA, 15.

⁴ BOCŞAN, VULEA, 19.

⁵ I. BOROŞ, "Diecesa Lugoşului", in *Diecesa Lugoşului. Şematism istoric*, pulicat sub auspiciile P.S.S. DD. Dr. Demetriu Radu, episcop gr.-cat. de Lugoş, Lugoş, 1903, 99.

⁶ BOROŞ, 100.

⁷ BOROŞ, 102.

in this institution,”⁸ as well as a consistorial assessor and a judge in the Matrimonial Tribunal.⁹ His positions in the episcopal curia were to represent only the beginning of his ecclesiastical career. A close collaborator of Bishop Ioan Vancea when the latter was elected Metropolitan of the Romanian Greek-Catholic Church, he accompanied him as his secretary to Blaj. In the metropolitan centre, his career pursued a natural rising course. The constant support of his superior prepared him for promotion to an episcopal see. His appointment as bishop of Lugoj on 25 November 1874 and then his election, on 16 April 1893, in the highest office of the Greek-Catholic Church in Transylvania came as no surprise to anyone.¹⁰

Demetriu Radu, the fourth bishop who occupied the see of Lugoj, began his theological studies at Blaj and concluded them in Rome. Having left for the eternal city in 1879, he remained there until 1885, when he graduated with the title of Doctor in Theology. In fact, he was also ordained in Rome. On his return, Metropolitan Vancea appointed him as a practitioner with the Metropolitan Chancery in Blaj. After only one year, he moved on to the Catholic Archdiocese of Bucharest, serving as a priest for the Greek-Catholic Romanians in the Romanian capital. Here he was appointed as a professor and then rector of the Archdiocesan Seminary of Bucharest.¹¹ The rise in his career was tremendous: he was ordained as bishop of Lugoj in 1897, and in 1903 he was transferred to the episcopal see of Oradea.

With thorough preparation, doubled by the expertise they accumulated over time in all the positions they fulfilled, all the four hierarchs initiated and continued the plans for organising the diocese and for re-invigorating the activity of the clergy. For instance, among Bishop Victor Mihályi’s concrete initiatives were included: the organisation of two synods, the drafting of the statute of the cathedral-church Chapter, as well as of the statutes of the various ecclesiastical offices and the statutes for managing the funds and foundations.¹² Both he and Ioan Oltean attended the First Provincial Council, ranking among the signatories of the “Constitution” of the Romanian Greek-Catholic Church. Mihályi also participated in the second council, held in 1882, when the measures adopted in 1872 were enacted, and in the third council as well.

⁸ L. WALLNER-BĂRBULESCU, *Zorile modernităţii: Episcopia greco-catolică de Lugoj în perioada ierarhului Victor Mihályi de Apşa, Cluj-Napoca, 2007, 53.*

⁹ N. BOCŞAN, I. CÂRJA, L. WALLNER-BĂRBULESCU (eds.), *Memoriile unui ierarh uitat: Victor Mihály de Apşa (1841-1918), Cluj-Napoca, 2009, 9.*

¹⁰ Bocşan, Cârja, Wallner-Bărbulescu, 16-41.

¹¹ BOROŞ, 115.

¹² BOROŞ, 104.

Moreover, once they were co-opted in the diocesan professorial staff of Lugoj, they all attempted to continue, at least regarding the education of the clergy, the programme started by their predecessors. To achieve this goal, they focused their efforts first on creating a theological institute, which was to serve the Diocese of Lugoj. The need for such an institution was all the more urgent since before 1859, there had been a single Greek-Catholic Seminary of Blaj, for the entire metropolitan province. Still, while initiatives to this effect were also launched in Lugoj and Gherla, the imperial and pontifical authorities approved the opening of only one new seminary in the centre of the Armenopolitan diocese.

A clerical institution that would instruct the would-be priests was nonetheless also imperative in the Diocese of Lugoj, given its large number of vacant parishes and the fact that young men without the necessary qualifications had been ordained there.¹³ Their knowledge was minimal and confined to writing, reading, and “voices.”¹⁴

Thus, for pragmatic reasons, related to the lack of priests, a course of moral theology lasting two years was launched in Lugoj at the initiative of Bishop Ioan Oltean; it operated between 1873 and 1876 and was attended by two generations of graduates.¹⁵ At the head of this “Domestic Institute of Moral Theology” was appointed Vicar Ștefan Moldovan, who had also been designated to serve as canonical provost.¹⁶

Without a theological seminary to train the clergy of the diocese, the youth with a theological vocation in the eparchy continued to be sent, even at the beginning of the twentieth century, to prepare, in general, at the Archdiocesan Seminary of Blaj, but also at the Episcopal Seminary of Timișoara or the Central Seminary in Budapest. For higher education they were oriented towards Rome, especially to the Institute of the Propaganda Fide. The financial support of the young people in these seminaries was provided from the Fund of Religion, while for the 3 seats reserved for the diocese at the Central Seminary in Budapest, there were “established foundations.”¹⁷

Besides the bishops, the canons represented the other component of the higher clergy. As the closest advisers or counsellors of the bishops, the canons were recruited mainly from among the vicars and the archdeacons or proto-

¹³ E. VULEA, L. WALLNER-BĂRBULESCU, *Vizitațiuni canonice în Țara Hațegului (1852-1885)*, Cluj-Napoca, 2003, 41.

¹⁴ VULEA, WALLNER-BĂRBULESCU, 41.

¹⁵ WALLNER BĂRBULESCU, 197.

¹⁶ VULEA, WALLNER-BĂRBULESCU, 44.

¹⁷ BOROȘ, 166.

popes. An increase in the number of canons trained at prestigious European theological institutions was a phenomenon noted in the second half of the nineteenth century at the level of the entire Romanian Greek-Catholic metropolitan province, including the Diocese of Lugoj. Although still in small proportions, the change of generations did occur. Of the 16 occupants of the canonical seats in the Chapter of the Lugoj diocese, during the second half of the nineteenth century, 7 continued the studies they had begun in Oradea (5), Blaj (7), Timișoara (1) or Arad (1) and the European theological faculties: 5 in Pest and 2 in Vienna. It should be noted, however, that from among the first set of canons, only one was a graduate from the Budapest seminary, while the other 5 had studied at the seminaries in the Principality. Thus, as the generations changed in the Chapter, new members were gradually recruited from among those with higher education, who had attended university in Europe.

Thus, of the clerics who were to be appointed canons in the Chapter of Lugoj, the following studied in Pest: Teodor Aron, Petru Rațiu, Ioan Madincea, Mihail Perian, Nicolau Nestor, while Ioan Boroș and Mihail Gian studied in Vienna.

After completing their theological studies and being ordained as priests (12 celibate priests), they had ecclesiastical careers that followed different courses. For example, after completing his theological studies in Oradea (1 year) and in Pest (3 years), Teodor Aron, the first provost of the Chapter of Lugoj, was ordained as a celibate priest and appointed as: an archivist in the episcopal chancery, a professor at Beiuș, a dean-archdeacon at Galșa, a consistorial secretary and notary, a pastor in Arad, and principal of the gymnasium in Beiuș. In 1824, he was appointed censor and inspector of the Romanian Greek-Catholic books at the printing press of the University of Buda. On 3 August 1855, he was appointed canon scholastic of the Chapter of Oradea; from there, after the creation of the Diocese of Lugoj, he was elevated to the dignity of provost of the chapter of this diocese and installed in office on 6 September 1857.¹⁸

Petru Rațiu also pursued his theological education in Oradea and Pest; after being ordained as a celibate priest (in 1831), he was appointed as a dean, and then as archdeacon of the Timișoara district. Afterwards, he was appointed canon scholastic on 22 April 1862.¹⁹

Another canon who studied theology in Pest, after previously studying in Timișoara, was Ioan Madincea. He made his ecclesiastical career debut as a parish administrator. Later he was appointed dean and archdeacon in Oravița,

¹⁸ BOROȘ, 126.

¹⁹ BOROȘ, 135.

and on 12 August 1876, he was appointed canon prebendary of the Lugoj Chapter, being promoted later as canon chancellor and canon scholastic.²⁰

Mihail Perian, another cleric from Lugoj, completed in Budapest the studies he had begun in Blaj. After graduation, he was ordained as a celibate priest, being appointed to the Diocesan Chancery, and in 1871 he became an episcopal secretary and consistorial notary. He attended the Second Provincial Council as a notary and canonist. On 22 August 1891, he was appointed as a canon prebendary.²¹

After graduating from the gymnasium in Blaj in 1879, Nicolau Nestor, another future canon, was received among the clerics of the Diocese of Lugoj and sent to study theology at the Central Seminary in Budapest. On his return in 1883, he was appointed as a practitioner in the Diocesan Chancery. He then continued his career away from the diocesan centre, being appointed as a parish administrator in Nevrincea. There he stayed for only one year: he was recalled to the Diocesan Chancery and appointed as a consistorial vice-notary. In 1889, he was designated as a dean in Orăștie and as the administrator of the archdeaconry of Cugir. On 22 October, he was recalled to the Diocesan Chancery, and was appointed as an episcopal secretary, notary and consistorial assessor. On 10 November 1895, during the vacancy of the episcopal see, he was sent as a parish and vicarial administrator to Hațeg, and on 8 May 1900, he was definitively installed in office. On 21 December 1901, he was appointed as a canon prebendary and was installed on 2 February 1902. He was then also appointed as director of the Diocesan Chancery and elected as treasurer of the Central Diocesan House.²²

Mihail Gian was the first canon from Lugoj who furthered his studies in Vienna between 1857 and 1861. After ordination, he was appointed dean and archdeacon in Bocșa-Montană. He was admitted to the Chapter of Lugoj on 28 April 1900, when he was appointed canon prebendary, and by gradual promotion, on 21 December 1901, he was promoted to the rank of canon chancellor.²³

The cleric Ioan Boroș also benefited from the Viennese atmosphere and the prestigious Austrian theological institutes.²⁴ Immediately after returning to the diocese in 1871, he was co-opted in the Diocesan Chancery, and on 25 March 1877, he was ordained as a celibate priest. From 1880, he filled several

²⁰ BOROȘ, 139.

²¹ BOROȘ, 141.

²² BOROȘ, 143–144.

²³ BOROȘ, 143.

²⁴ BOROȘ, 141.

positions simultaneously: vice-notary and consistorial assessor, parish administrator and then dean at Zabran. In 1897, he was appointed as an honorary archdeacon and he was invited to serve as an episcopal secretary and as director of the Diocesan Chancery in Lugoj. On 22 September 1897, was appointed as a canon prebendary and, as of 1898, also as diocesan scholastic inspector. In April 1900, he was promoted as a canon chancellor, and then in 1901, he became a canon custodian. In 1902, he was appointed general episcopal vicar and was elected director of the Central Diocesan House.²⁵

From among those who received training only at the Seminary of Blaj, Ștefan Moldovan distinguished himself, pursuing a significant ecclesiastical career after graduation. He was ordained as a priest and installed in the parish of Ghiriș; then he was appointed as an administrator of the archdeaconry of Beiu, and afterwards he was a priest and an archdeacon in Mediaș. From here, he was appointed dean and vicar forane of Hațeg in 1852, while later, in 1857, he was appointed as a canon reader. After the death of Provost Teodor Aron, in 1860, the Roman pontiff confirmed his position as a provost under a bull in February 1860. He was also appointed as a general episcopal vicar and, under the breve of 11 October 1871, he was appointed as a papal prelate.²⁶

Andrei Pop Liviu also studied in Blaj; after graduation, he was appointed as a professor and then he was ordained as a celibate priest in 1844. His teaching career was carried out in Șimleu and Sibiu, while his ecclesiastical career started in Bobâlna, whose archdeacon he became in 1855, at Metropolitan Șuluțiu's initiative.²⁷ In 1857, he was appointed as a canon scholastic with the Chapter of Lugoj, also filling the positions of Bishop Dobra's secretary and of a diocesan inspector. Later he was promoted as a canon custodian in 1860 and a canon reader in 1879, while in 1868, he was appointed as a papal prelate in recognition of his merits.²⁸

Gavril Pop was also trained in the archdiocesan seminary; like Andrei Liviu Pop, he was appointed as a professor at the high school in Blaj immediately after his graduation (1843). After a period of 11 years as a professor, he embraced the career of a priest, and in 1854 he was appointed as a dean and, then, as vice-archdeacon of Beclean. After only three years, he was appointed dean and vicar forane of Hațeg, and as of 22 April 1862, he served as a canon chancellor, being later promoted as a canon scholastic and, on 11 August 1879, as a canon custodian. What should be mentioned is the fact that

²⁵ BOROȘ, 142.

²⁶ BOROȘ, 127.

²⁷ BOROȘ, 131.

²⁸ BOROȘ, 132.

he was the only canon of Lugoj who was elected as a correspondent member of the Romanian Academy.²⁹

Petru Pop followed a similar career. Having pursued his theological studies in Blaj, he was appointed initially as a professor and later as the principal of the gymnasium here. Subsequently, he was ordained as a celibate priest and was appointed to various parishes; on 7 June 1857, Bishop Dobra appointed him as archdeacon of the district of Bobâlna. On 11 June 1859, he was appointed as an episcopal secretary, consistorial notary and director of the Diocesan Chancery of Lugoj, becoming also a Romanian language professor in the gymnasium. On 17 November 1862, he was appointed dean and vicar forane in Hațeg. He was admitted to the chapter on 11 June 1875, climbing step by step until occupying the highest office. Thus, he began as a canon prebendary, being then promoted as canon chancellor, canon scholastic, canon custodian and canon reader; on 21 December 1901 he became a capitular provost. He was the head of the diocese in the years 1884 and 1897, serving as a general vicar capitular. Like many of his colleagues, he was awarded the distinction of a papal prelate, on 18 January 1899, in appreciation for his work in the service of the Church.³⁰

Another graduate from the Seminary of Blaj, who later became a canon of the Lugoj diocese, was Beniamin Densușian. Having made his pedagogical career debut as a professor at the preparatory course set up in Hațeg, he went on to serve the Church as a priest. Thus, after his ordination as a celibate priest in 1857, he was appointed first as a chaplain at Lugoj, and then as dean and archdeacon in Secăremb, becoming thereafter a vicar in Hațeg. On 25 November 1884, he entered the Chapter of Lugoj as a canon prebendary, being advanced to the stage of a canon chancellor, and then of a canon custodian, finally becoming a canon reader in 1901. In 1899, he was elected director of the Central Diocesan House, a position he filled until 1902.³¹

Mihail Nagy was among those who were formed at the Roman Catholic Seminary in Oradea. Immediately after his graduation in 1839, he was appointed as a professor at Beiuș, and during the following year he was ordained as a celibate priest. In his career, he alternated teaching and priesthood. In 1855, Bishop Alexandru Dobra took him as his episcopal secretary, and in 1857, he was appointed as a canon custodian in the Chapter of Lugoj; afterwards he was promoted as a canon reader and in 1868, he became the

²⁹ BOROȘ, 136.

³⁰ BOROȘ, 137.

³¹ BOROȘ, 140.

domestic prelate of the pontiff.³² He was a vicar capitular twice, running the diocese from this position, in 1870 and 1874, in the context of Bishop Dobra's death and then Bishop Oltean's transfer to Oradea.³³

Matei Kiss also attended the classes of theology at the Roman Catholic Seminary in Oradea. After graduating, he was appointed as a professor at the gymnasium of Beiuș in 1841, and in 1842 he was ordained as a celibate priest, being appointed as a dean in Cenadul nou by Bishop Lemeni. He returned as a professor to Beiuș, and in 1857 he was appointed as a canon prebendary in Lugoj and further promoted as a canon chancellor on 11 June 1875.³⁴

Among the young theologians from Lugoj who were educated in Oradea Mare was Ioan Bercian. He started his ecclesiastical career after his ordination, as a chaplain in Lugoj, and in 1847 he was sent as a priest to Bocșa-Montană.³⁵ In 1864 he was elected as a dean in Arad and then he was appointed as an archdeacon in the district of Timișoara. He entered the Chapter of Lugoj on 8 July 1880, being appointed as a canon prebendary, and in 1884 he was promoted as a canon chancellor.³⁶

Demetriu Mihailescu distinguished himself among his capitular colleagues through the theological training he had acquired in the Orthodox Institute from Arad. Having been ordained as an Orthodox priest, he converted, together with a large section of the inhabitants of Budinți, to the Romanian Greek-Catholic Church, and in 1841 he was ordained and installed as a Greek-Catholic priest there. What was remarkable was his admission into the Chapter of Lugoj, which occurred on 11 August 1879, when he was appointed canon prebendary.³⁷

Thus, when they were appointed as members of the Diocesan Chapter of Lugoj in the second half of the nineteenth century, all the 16 clerics had a rich, substantial expertise, which they had accumulated during their pastorate years in various parishes and archdeaneries. Most of them confirmed that they were good administrators both as archdeacons (Teodor Aron, Petru Rațiu, Ioan Madincea, Mihail Gian, Ștefan Moldovan, Petru Pop, Beniamin Densușianu, Ioan Bercian) and as vicars of Hațeg (Nicolau Nestor, Ștefan Moldovan, Gavril Pop, Petru Pop, Beniamin Densușianu). Others were outstanding and highly competent professors in the departments where they taught (Teodor Aron,

³² BOROȘ, 130.

³³ BOROȘ, 131.

³⁴ BOROȘ, 135.

³⁵ BOROȘ, 139.

³⁶ BOROȘ, 140.

³⁷ BOROȘ, 139.

Andrei Pop Liviu, Gavril Pop, Petru Pop, Beniamin Densușianu, Mihail Nagy, Matei Kiss).

A brief overview of the capitular members reveals that all those who at one time served as episcopal secretaries were later appointed as canons. It was the case of Mihail Nagy, Andrei Pop Liviu, Petru Pop, Mihail Perian, Nicolau Nestor, Ioan Boroș. The explanation lies primarily in the very close relations they had with their superiors, who constantly supported them. It is no less true that their active involvement in administering the Church was a decisive factor in their advancement. Contacts with the higher clergy in the entire Romanian Greek-Catholic Church, as well as with the political authorities, who were influential in the election of the hierarchs of the Romanian ecclesiastical institution were the advantages accruing from the position of secretary they occupied at one point, which was beneficial to their careers. The Diocesan Chancery was, in fact, an ecclesiastical career springboard for many canons, not just those from Lugoj, but from the entire Romanian Greek-Catholic province.

In the mid-nineteenth century, the bishops' initiatives to reform the education of the clergy were obstructed not only by the lack of an adequate institutional and constitutional framework, but also by the great financial problems facing the entire Romanian society in Transylvania. Nonetheless, slowly but surely, the steps taken in this direction in the dicasteries of the Diocese of Lugoj comprising increasingly better instructed clerics, began to take shape.

IL BENE COMUNE: UNA IDEOLOGIA UTOPICA O UN PROCESSO POLITICO?

SZABOLCS ORBÁN¹

Abstract. Commonweal is not only the principle of the Catholic social teaching but it has deeply pervaded the occidental mentality and as a consequence it has become an important element of the contemporary politics and philosophical discourse, too. However, it is known from experience that in spite of its frequent use the content of the concept is not obvious. The task of this study would be to describe this difference looking for a response if commonweal is an ideological utopia that cannot be reached or it is the part of a social-political process that is being built continuously.

Keywords: commonweal, the Catholic social teaching, political philosophy

Il concetto di bene comune occupa un posto centrale nel pensiero occidentale: le sue radici si trovano già nella tradizione greca, e pure che nei secoli XIX-XX ha perso un po' la sua importanza, sembra di presentarsi di nuovo non soltanto nel discorso della Dottrina Sociale della Chiesa, ma anche nel pensiero laico sulla società odierna. Sebbene nel discorso sociale, filosofico, politico sembra di acquistare sempre più grande spazio, negli ultimi decenni diventa sempre più chiaro la non chiarezza di questo concetto: alcuni lo identificano con una somma aritmetica dei beni materiali indispensabili alla vita di tutti, per gli altri è ridotto “ad una cornice vuota di condizioni formali e neutre per la regolamentazione esterna della tensione competitiva”². Guardando i diversi contenuti formulati del concetto del bene comune possiamo formulare la domanda sollevata nel titolo di questo lavoro, che presenta le diversità dei punti di vista da quale si avvicina a questo concetto. Dare una risposta concisa alla domanda, se il bene comune sia una ideologia utopica o un processo politico, è molto pericoloso, perché la scelta di uno tra di loro suggerirebbe la negazione dell'altro. In questo lavoro cerchiamo di dimostrare che – oltre le differenze che si presentano nelle diverse idee del concetto del bene comune –

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Romano-Catolica, str. Iuliu Maniu nr. 5, 400095 Cluj, frszabolcs@yahoo.it.

² L. ALICI, “Educiamo(ci) al bene che forma e che accomuna”, in *Documenti della settimana sociale: Il bene comune, un impegno che viene da lontano* (Pistoia-Pisa 18–21 ottobre 2007) <http://www.siti.chiesacattolica.it/pls/siti/v3_s2ew_CONSULTAZIONE.mostra_pagina?id_pagina=351> [10. aprile 2012].

mettere in confronto i due termini sarebbe una cosa sbagliata, perché priverebbe il concetto del bene comune di qualcosa che appartiene alla sua essenza.

Questo scopo del lavoro intendiamo di compiere in tre passi: prima di tutto chiarifichiamo alcuni concetti presenti nel titolo, definendo il senso in quale noi li intendiamo. In un secondo passo rintracciamo le radici storiche del concetto di bene comune, dopo quale presentiamo la sua presenza nella dottrina sociale odierna della Chiesa; con questa presentazione tentando anche di dare una risposta alla domanda sollevata nel titolo del nostro lavoro.

Chiarificazione dei termini

L'espressione di "bene comune" sarà trattato nella seconda parte del nostro lavoro, perciò in questo primo momento prestiamo attenzione soprattutto alle nozioni di "ideologia utopica" e "processo politico", per poter vedere la differenza che si nasconde tra le queste espressioni.

Se esaminiamo l'espressione "ideologia utopica", possiamo vedere che – dato al fatto che l'utopia ha più sensi –, questo concetto può essere molto facilmente frainteso. Partendo dalle definizioni del dizionario di Zingarelli, possiamo dire che l'espressione "ideologia", in questo contesto, significa: "L'insieme dei principi e delle idee che stanno alla base di un movimento politico, religioso e sim.: ideologia marxista; ideologia cattolica; ideologia liberale"³. L'attributo "utopica" rimanda all'utopia, che – provenendo dal paese immaginato da Tommaso Moro, che pensò a "nessun luogo", usando le parole greche οὐ e τόπος, cioè "nonluogo" – ha due significati: "Modello immaginario di un governo o di una società ideali" e "(est.) Concezione, idea, progetto, aspirazione e sim. vanamente proposti in quanto fantastici e irrealizzabili"⁴. Nel nostro contesto prendiamo il primo significato, e in questo caso sotto l'espressione "ideologia utopica" intenderemo un insieme di principi che riferiscono ad una società ideale. In questo senso valutando il bene comune, come una "ideologia utopica", ci partiamo da un concetto che esiste soltanto come un'idea, da quale nella realtà possiamo sperimentare ben poco, oppure – in caso migliore – soltanto nella forma imperfetta.

Quanto riguarda il concetto del "processo politico", possiamo vedere che, quando si tratta di processo si intende "una successione di fenomeni legati tra di loro, che si determina con una certa regolarità" oppure "metodo da seguire, operazione o serie di operazioni da compiere per ottenere un determinato

³ "ideologia", in N. ZINGARELLI, *Lo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana*, Bologna, 2001, 838.

⁴ "utopia", in ZINGARELLI, 1976.

scopo”⁵. L’avverbio “politico” sottolinea l’attività comunitaria che si mostra durante questo processo. Da ciò è chiaro che, quando guardiamo il bene comune, come un frutto del processo politico, allora intendiamo esso come un bene che si realizza attraverso questo processo, e che – modo attivo – diventa sempre più sviluppato, ma non arriva mai ad un compimento totale.

In questa prospettiva la nostra domanda dal titolo riguarda la comprensione che abbiamo sul bene comune: che esso sia un’utopia che tutti noi contempliamo, e da quale pensiamo che riceviamo la nostra parte, oppure si tratta di un bene, che attraverso delle attività umane si realizza passo dopo passo. A questo momento è chiaro, che questa questione possiamo capire soltanto se prestiamo attenzione al concetto del bene comune, alla sua etimologia e al suo sviluppo durante la storia dell’umanità.

Etimologia e storia del concetto di “bene comune”

Il concetto di bene comune, come vedremo in seguito, trae le sue origini dalla cultura antica greca, e attraverso il pensiero politico del medioevo, soprattutto il pensiero etico-politico di san Tommaso, diventa la parola fondamentale dell’etica sociale cristiana. In conseguenza anche l’analisi etimologica deve partire dalla variante greca del termine e bisogna tenere conto dell’espressione corrispondente nella lingua latina, soprattutto perché già queste espressioni svelano sfumature importanti del contenuto del concetto.

Nella lingua greca il bene comune equivale all’espressione τὸ κοινὸν ἀγαθόν, nella quale il termine ἀγαθόν “accentua l’idea del fine e del compimento”⁶. La traduzione latina del concetto è *bonum commune*, anche se è opportuno riconoscere che nella letteratura latina classica è presente soprattutto come *utilitas rei publicae* e *utilitas communis*. In queste espressioni il concetto *utile* evidenzia, conformemente alla mentalità morale latina, un’attenzione speciale per “i mezzi concreti e pratici atti a conseguire il benessere del singolo [...] e il beneficio della collettività”⁷. Una sfumatura particolare sorge anche dal significato attivo del termine *comune* “sia quando sta ad indicare una realtà che appartiene a più persone, sia quando significa il compiere un incarico insieme con (*cum*) altri”⁸.

Nelle lingue moderne si riscontra un’universalità nella forma semantica basata sulla forma latina che si presenta sia attraverso l’innesto delle parole nella

⁵ “processo”, in ZINGARELLI, 1412.

⁶ L. BIAGI, “Bene comune”, in *Rivista di Teologia Morale*, 27 (1995), 281–282.

⁷ BIAGI, 281–282.

⁸ BIAGI, 281–282.

lingua corrispondente, sia per mezzo della traduzione dell'intera espressione⁹. Ma dietro questo riferimento semantico comune non è presente un altrettanto condiviso significato universale, anzi possiamo sostenere che la differenza manifestata nei concetti di κοινὸν ἀγαθόν e bonum commune accennata prima sopravvive e caratterizza tutto lo sviluppo del termine.

A questo punto “si può avanzare una prima condivisa definizione del bene comune come la realtà che rappresenta in maniera dinamica sia il principio che forma una società umana, sia il fine verso cui una tale convivenza è chiamata a dirigersi costantemente, principio e fine che ineriscono alla natura stessa di questa società e ne scandiscono il cammino nel tempo e nella storia”¹⁰.

Questa ambivalenza del concetto di bene comune è stato presente durante tutto il suo uso nel discorso socio-politico e, come possiamo vedere in seguito, ha posto la sua impronta sullo sviluppo del concetto stesso attraverso i secoli.

L'analisi storica dello sviluppo del concetto del bene comune¹¹ deve badare almeno a tre tappe molto importanti di questa storia: prima di tutto alla preistoria del concetto nel pensiero platonico e aristotelico; al suo sviluppo durante l'evo medio, determinato principalmente dalla dottrina filosofica tommasiana e, infine, al suo cambiamento nell'epoca moderna.

Senza negare la validità dell'affermazione che “la riflessione platonica, da un lato, e quella aristotelica dall'altro, pur con le debite differenze, costituiscono il primo, e per certi versi, compiuto tentativo di teorizzare il bene comune come fondamento etico-politico, come centro nevralgico della convivenza umana”¹², si deve riconoscere che nell'antichità greca il concetto di bene comune era sconosciuto; almeno gli antichi autori non usavano mai questa espressione¹³.

⁹ Il primo metodo è proprio soprattutto delle lingue neo-latine (*bien commun* in francese, *bien común* in spagnolo), il secondo, invece, delle altre lingue (*common good* – inglese, *Gemeinwohl* o *Gemeingut* – tedesco, *spoločné dobro* – slovacco, *közjó* – ungherese ecc.)

¹⁰ BIAGI, 282.

¹¹ Su questo argomento si veda, tra altri, lo studio E. G. ESTÉBANEZ, *El bien común y la moral política*, Barcelona, 1970; e gli articoli BIAGI, 281–307; P. W. MCNELLIS, “Il ‘bene comune’: un concetto politico in via d'estinzione?”, in *Rassegna di teologia*, 38 (1997), 389–400; A. GRILLO, “Il ‘bene comune’ nella dottrina sociale della Chiesa”, in *Rivista di Teologia Morale*, 26 (1994), 409–418; S. VIOTTI, “Per una ritematizzazione del concetto di bene comune”, in *Studia Moralia*, 36 (1998), 95–132; L. ORNAGHI, “Bene comune”, in AA. VV., *Dizionario della dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e magistero*, Milano, 2004, 69–76.

¹² BIAGI, 283.

¹³ Il primo autore classico che usa il termine sembra essere Cicerone ma nell'opera che viene segnalata da alcuni autori come sua prima presenza (*De re publica*, 1, XXV, 1), troviamo l'espressione “res publica res populi”.

IL BENE COMUNE: UNA IDEOLOGIA UTOPICA
O UN PROCESSO POLITICO?

Nonostante la mancanza di questa espressione, nelle opere di Platone e Aristotele troviamo alcuni accenni che costituiscono le radici della dottrina sul bene comune, che si deve soprattutto alla diversa concezione del bene che avevano questi autori di fronte all'idea che abbiamo noi di questo concetto. Per gli antichi "di bene comune non c'era bisogno di parlare perché era implicito e presupposto che il bene fosse per sé automaticamente comune"¹⁴.

Nel pensiero platonico il bene è un concetto centrale: il bene (*ἀγαθόν*), il vero (*ἀληθές*) e il bello (*καλόν*) in unum convertuntur, e costituiscono non soltanto un'idea teoretica, ma anche morale, in quanto esigono uno sforzo per essere tradotti in leggi e comportamenti. Questa esigenza, nello stesso tempo, significa anche un compito, un dovere storico per lavorare affinché tutta la comunità possa conseguire una vita buona e giusta, cioè la felicità¹⁵. L'esigenza di questo compito grandioso, cioè la vita ideale della πόλις, e l'imperfetta realtà sperimentata provoca anche una tensione presente nell'opera platonica, dalla quale scaturisce la scoperta dell'importanza della παιδεία, dell'educazione:

Il bene comune non è un dato che si trova depositato staticamente nella natura, ma è piuttosto il frutto di un paziente processo pedagogico, finalizzato a far scoprire a ciascuno le proprie capacità, a farle maturare, così che ciascuno giunga a dare il proprio insostituibile contributo alla realizzazione del bene comune¹⁶.

In questo contesto il bene comune, secondo la visione platonica, è una realtà in realizzazione alla quale ogni membro della comunità, attraverso il suo sviluppo deve portare il suo contributo.

Una sfumatura diversa rappresenta la concezione di Aristotele: per lui il bene è "ciò verso cui ogni cosa tende"¹⁷, e in questo senso sembra che il bene comune sia una realtà di positiva pienezza alla quale tende tutta la comunità. Questa aspirazione verso il bene comune sta alle fondamenta della πόλις, della comunità ideale, perché la vita buona o felice può essere acquistata "dall'individuo soltanto in quanto membro di una società ben governata"¹⁸. Per tale motivo, attraverso l'appartenenza alla comunità, l'individuo può condividere il bene comune della comunità, anzi, l'appartenenza stessa ad una comunità animata dalla ricerca del bene può essere considerata uno dei beni da

¹⁴ GRILLO, 412.

¹⁵ In questo senso si veda per esempio *La Repubblica* 420b–c, *Le leggi* 875a–b, 903c.

¹⁶ BIAGI, 284.

¹⁷ *Etica Nicomachea*, 1094a, 3.

¹⁸ MCNELLIS, 390.

condividere tra i cittadini. Il modello per comprendere questo bene condiviso è la *φιλία*, l'amicizia:

Sembra, poi, che sia l'amicizia di tener insieme le città, ed i legislatori si preoccupano più di lei che della giustizia: infatti, la concordia sembra essere qualcosa di simile all'amicizia; ed è questa che essi hanno soprattutto di mira, ed è la discordia, in quanto è una specie di inimicizia, che essi cercano soprattutto a scacciare. Quando si è amici, non c'è alcun bisogno di giustizia, mentre, quando si è giusti, c'è ancora bisogno di amicizia ed il più alto livello della giustizia si ritiene che consista in un atteggiamento di amicizia¹⁹.

Possiamo concludere l'analisi delle radici antiche del bene comune con l'affermazione che per i pensatori antichi il bene, che coincide con il concetto del bene comune, è concepibile soltanto in una contestualità comunitaria, politica²⁰. Dall'altra parte invece si devono distinguere due sfumature: mentre la visione platonica mette l'accento sulla realizzazione comunitaria di questo bene, che richiede anche lo sforzo individuale, attraverso il quale si costruisce questo bene, la visione del pensiero aristotelico accentua soprattutto la partecipazione alla comunità attraverso la quale si condivide il bene comune di questo corpo sociale, e nello stesso tempo, attraverso questa condivisione l'individuo riceve un aiuto per la sua auto-realizzazione.

Queste due sfumature della visione del bene comune si mantengono anche negli ulteriori sviluppi del concetto, che per un periodo molto lungo si verificano nell'interno del pensiero cristiano.

Nei primi secoli della sua storia il cristianesimo, dopo una serie di difficoltà iniziali, faceva propri i concetti più importanti della filosofia classica. Così anche il concetto di bene diventa un termine centrale del cristianesimo, raggiungendo la sua vetta nel tardo Medioevo, con il fiorire della scolastica. Naturalmente non manca dall'insegnamento dei pensatori precedenti a quest'epoca.

Così per Agostino, soprattutto nel *De civitate Dei*, il bene comune è ciò che amiamo in comune: il vero bene, quindi Dio stesso. Questa si raggiunge più pienamente nella comunità suprema, cioè diventando membri della città di Dio²¹, mentre la *civitas terrena* è contrassegnata dal peccato. In questo senso, nella visione di Agostino, "l'appartenenza ad una comunità politica imperniata

¹⁹ *Etica Nicomachea*, 1155a, 22–28.

²⁰ Questa affermazione va sottolineato anche dal fatto che in Aristotele il trattato sul bene è considerato un trattato di politica. Cf. *Etica Nicomachea*, 1094b.

²¹ Si veda particolarmente *De civitate Dei*, XIX, 21, ma anche altri luoghi di quest'opera.

**IL BENE COMUNE: UNA IDEOLOGIA UTOPICA
O UN PROCESSO POLITICO?**

sull'autorità e su una struttura di potere coercitivo è un'esperienza da correlare unicamente alla condizione dell'uomo decaduto"²².

A quest'opinione agostiniana si oppone, già nel Medioevo, la visione di San Tommaso, secondo il quale la socialità e la politicità sono insiti nella natura umana sino dalla creazione, quindi la convivenza politica è un fattore naturale e trae le sue origini dalla volontà del Creatore²³. In questa visione del sociale Tommaso D'Aquino introduce il termine bene comune nel pensiero cattolico. Egli tratta questo concetto nell'ambito del discorso sulla giustizia, soprattutto sulla *justitia legalis* o *generalis*, cioè in considerazione del rapporto tra parte e totalità all'interno della comunità²⁴.

Per il motivo che l'apporto della dottrina di S. Tommaso "può essere considerata come il punto di confluenza e di sintesi della riflessione cristiana sul sociale antecedente, integrata con l'acquisizione del pensiero della classicità purificato, e come la base dei successivi sviluppi"²⁵, vale la pena di vedere più da vicino i punti nodali della teoria tommasiana sul sociale.

Questa teoria è una parte integrale del pensiero politico medievale che si è sviluppato alla luce del concetto *universitas*, che considera "il corpo sociale come un tutto di cui gli uomini viventi sono le parti"²⁶. Al centro di questa visione si trova, da una parte, una riflessione centrata a presentare questa totalità sociale, dall'altra parte invece un'argomentazione molto sviluppata finalizzata a dimostrare che ogni persona umana ha un mandato preciso da compiere. Il postulato centrale di questa visione risale al diritto romano; affermando che *Utilitas publica praefertur utilitati privatae*, esso sottolinea che ciò che conta è il bene pubblico, che definisce anche l'attività di quello che governa, e sviluppa l'idea che il bene del tutto ha un valore più alto dell'interesse privato della parte. Da questo pensiero medievale risale la dottrina sociale tommasiana, che lo porta ad ulteriori perfezionamenti.

Come abbiamo accennato poco prima, nella visione di san Tommaso "l'uomo è naturalmente un essere sociale" ed è chiamato, per la sua stessa natura a convivere socialmente. Ma questa esperienza socio-politica non è il fine primario e assoluto dell'uomo, perché l'uomo "in tutto quello che forma il suo

²² VIOTTI, 97.

²³ THOMAE, AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. q. 96, a.4.

²⁴ Per es. in THOMAE, AQUINATIS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 6.

²⁵ VIOTTI, 96.

²⁶ BIAGI, 285, da dove prendiamo anche la seguente presentazione del pensiero medievale. Nelle note dell'articolo si trovano ulteriori riferimenti bibliografici per l'approfondimento dell'argomento.

essere e il suo avere, dice ordine a Dio”²⁷: il contesto comunitario serve “al fine di procurare quelle condizioni che sono indispensabili per lo sviluppo integrale della persona”²⁸. Su questa dialettica della vita politica e del fine dell’uomo, caratterizzato da questa socialità, san Tommaso costruisce la categoria di bene comune, che mantiene le sue prospettive ottenute nell’antichità, ma acquisisce nuovi significati alla luce della fede cristiana²⁹.

Il discorso di san Tommaso sul bene comune, quindi, si inserisce nel quadro della sua dottrina del bene, che è una parte integrante della teologia del fine propria all’Aquinato: a livello ontologico tutto agisce per un fine, che coincide con il suo proprio bene. Sul piano fenomenologico questo si manifesta nel fatto che le cose tendono ad un fine a loro conveniente: “il *bene* di una cosa è il suo *fine*, in cui essa raggiunga una perfezione nuova, cioè un *incremento del suo essere conforme alla sua natura*”³⁰.

Questo bene può essere considerato comune quando diventa il fine di un’entità collettiva, e in questo caso in quanto “finalità comune di una totalità organizzata non è un’opzione arbitraria, ma una *necessità costitutiva* del tutto considerato, senza di cui quel tutto non potrebbe sussistere, perché non potrebbe agire, cioè esistere secondo il suo dinamismo proprio”³¹. Come ogni realtà collettiva ha il suo fine da seguire, per san Tommaso anche il *bonum commune* è una nozione che si realizza a diversi livelli in rapporto alla realtà presa in considerazione. In questo senso ogni realtà sociale, cominciando dalla famiglia, ha il suo bene comune da seguire, che si cumula nel bene comune della comunità politica. Infine il bene comune dell’universo creato è Dio stesso, in quanto fine di tutto il creato.

Quindi il vero, assoluto e ultimo bene dell’uomo è Dio, in quanto Sommo Bene, dal quale dipende ogni altro bene e al quale ogni altro bene temporale deve essere subordinato³². Il bene comune della società, nella visione del san

²⁷ THOMAE, AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4.

²⁸ BIAGI, 288.

²⁹ Uno, e forse il più importante, tra questi nuovi significati è quello che proclama la dignità della persona, e afferma che questa non può essere assorbita dalle strutture storiche del potere, che costituiscono una premessa necessaria per la crescita e per il perfezionamento della persona, ma non sono il fine ultimo dell’attività umana.

³⁰ F. BOTTURI, “Per una teoria liberale del bene comune”, in *Vita e pensiero*, 79 (1996), 84.

³¹ BOTTURI, 85.

³² “Ex hoc autem apparet quod omnia ordinantur in unum bonum sicut in ultimum finem. Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi in quantum ipsum est bonum, oportet quod bonum, in quantum bonum, sit finis. Quod igitur est summum bonum est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus, ut probatum est. Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus. [...] Preaterea,

**IL BENE COMUNE: UNA IDEOLOGIA UTOPICA
O UN PROCESSO POLITICO?**

Tommaso, è un bene temporale, in quanto immanenza del Bene, e per questo motivo “il suo perseguimento va pertanto subordinato al conseguimento dei beni eterni e dei valori sovratemporali, i quali costituiscono il fine ultimo dell’uomo o il vero bene della persona”³³. In questo senso, però, c’è una corrispondenza reciproca tra beatitudine eterna, come fine ultimo e assoluto dell’uomo, e bene comune politico, come fine prossimo e relativo dell’uomo, in quanto “il perseguimento del bene comune indirettamente e mediatamente è connesso (serve) al conseguimento della beatitudine, ha cioè un carattere dispositivo verso il bene eterno”³⁴.

In conseguenza il bene comune sociale è il fine della vita comunitaria, di tutte le autorità sociali, delle leggi umani e soltanto questo giustifica la loro esistenza³⁵. Nello stesso tempo questa considerazione porta con sé che l’obiettivo finale di tutti gli organi investiti della responsabilità sociale deve essere il *bonum commune* della società, cioè le condizioni che sono indispensabili per lo sviluppo dei membri di questa società.

E’ chiaro, in questo senso, che il bene comune si manifesta in una relazione di arricchimento reciproco tra tutti e ciascun membro della società³⁶. Dobbiamo fare ora due osservazioni: la prima si riferisce alla storicità di questa relazione e la seconda al termine “comune” come il suo caratteristico. Per quanto riguarda la relazione di arricchimento nella quale si manifesta il bene comune, possiamo affermare che essi si trova in una continua perfezione³⁷. San Tommaso non afferma esplicitamente che questa manifestazione del *bonum commune* abbia un carattere dinamico e storico, ma è deducibile dal suo pensiero che

Il bene comune è

Bonum particolare ordinatur in bonum commune sicut in finem; esse enim parte est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, quum ex eo universorum bonum dependeat [...], THOMAE, AQUINATIS, *Contra Gentiles* III, XVII.

³³ VIOTTI, 105.

³⁴ VIOTTI, 105. Affermazioni in questo senso possiamo trovare per esempio in *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a.6 dove san Tommaso afferma: “[...] finis autem humanae vitae et societatis est Deus.”

³⁵ Questa ultima affermazione, cioè che il bene comune è la giustificazione di ogni autorità sociale e di ogni legge umana diventa un postulato della dottrina sociale della Chiesa.

³⁶ BIAGI, 289.

³⁷ Naturalmente questa “perfezione”, dal punto di vista umano, si valuta alla luce della sua traduzione nella vita sociale, e questa esige una continua interpretazione delle esigenze sociali, delle strutture economiche ecc. che già succede in una prospettiva storica.

[...] un bene mai esaurito, mai raggiunto pienamente nelle sue determinazioni; il convenire umano offre di volta in volta sempre nuove possibilità. L'ordine e la pacifica convivenza, l'adeguamento del diritto, delle strutture e delle istituzioni socio-economiche e politiche conoscono un'evoluzione, sicché la nozione di bene comune in quanto: [...] nozione aperta presenta tanta ampiezza o comprensione quanta ne possiedono il gruppo o la comunità a cui si riferisce³⁸

Per quanto concerne il termine “comune”³⁹, prima di tutto essa indica che in questa relazione si tratta di un bene ricevuto e comunicato, che si collega con la natura dialogica dell'essere umano. In un secondo luogo significa anche che si tratta di un bene o di un insieme di beni che vengono distribuiti e condivisi tra il tutto e le persone che fanno parte di questa relazione.

Nella visione di san Tommaso questa relazione, e quindi anche il bene comune ha un duplice aspetto⁴⁰: uno formale e uno materiale o contenutistico, che in un certo senso riportano le sfumature presenti nel pensiero antico su questo concetto⁴¹.

Dal punto di vista formale il *bonum commune* è “l'ordine che coordina, concilia fra di loro i diversi beni e li orienta verso la costituzione di un ambiente favorevole allo sviluppo della persona umana. Il bene comune considerato formalmente è dunque questa stessa organizzazione”⁴². Nell'aspetto materiale, invece, esso è “l'insieme dei beni necessari alla vita umana”⁴³, che possono essere di varia natura: morali, giuridici, culturali, spirituali, economici, istituzionali ecc.

Da questa complessità del bene comune risulta che esso non è ridicibile soltanto alla categoria morale, perché comprende beni di diversi ordini, che sono collegati con la vita della comunità⁴⁴. Nello stesso tempo, invece, è chiaro

³⁸ VIOTTI, 112–113, dove l'autore fa riferimento anche alla voce di “Bene comune” del V. POSSENTI in E. BERTI, G. CAMPANINI, *Dizionario delle idee politiche*, Roma, 1993, 41.

³⁹ BIAGI, 288.

⁴⁰ BOTTURI, 89.

⁴¹ Si tratta delle sfumature contenute dalla visione platonica, rispettivamente a quella aristotelica. Cf. pagina 40.

⁴² BOTTURI, 89. Su questo argomento si veda più dettagliatamente: R. SIMON, *Morale. Filosofia della condotta umana*, Brescia, 1966, 252–253, R-F. GHEDINI, “Sul concetto del bene comune”, in *Etica e politica. La prassi e i valori*, Padova, 1989, 195–219.

⁴³ BOTTURI, 89.

⁴⁴ Nel *De regimine principum*, I, 15 Tommaso elenca almeno tre cose importanti allo scopo di istituire la buona vita della comunità: che il popolo “in unitate pacis constituatur”, che esso “dirigatur ad bene agere” e che “per regentis industrias necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia”.

**IL BENE COMUNE: UNA IDEOLOGIA UTOPICA
O UN PROCESSO POLITICO?**

che per san Tommaso il *bonum commune* supera l'angolatura meramente materiale, quindi non è possibile ridurla soltanto ai beni materiali ed economici.

La complessità dei contenuti del concetto da noi esaminato porta con sé la conseguenza che è ineluttabile che – sulla base dei diversi interessi economici, sociali, culturali ecc. – si diano diverse letture del bene comune, e quindi diversi programmi politici e sociali per la sua realizzazione⁴⁵.

L'evoluzione di questa pluralità comincia ad assumere una grande varietà soprattutto dall'epoca moderna, quando le diverse correnti filosofiche e i pensieri politici offrono diverse soluzioni per la vita comunitaria, in confronto con il discorso politico tommasiano, mettendo in questione particolarmente la finalità della comunità segnata da san Tommaso nel bene comune⁴⁶, e con questo lasciando anche stingersi il concetto da noi trattato.

Presenza negli documenti ecclesiastici odierni

La rinascita del bene comune è collegata con il sorgere della dottrina sociale della Chiesa, quando alla fine del secolo XIX nel suo intervento nella tematica del sociale, la Chiesa propone il superamento tanto dell'individualismo quanto del collettivismo. Questo fu facilitato, da una parte, dalla congiuntura storica che si caratterizzava con una situazione squilibrata, "dove le forme individuali della giustizia non riuscivano più a garantire quella *justitia legalis* che mira appunto a comporre le parti in un tutto armonico e equo"⁴⁷; dall'altra parte invece dallo sforzo proposto da Leone XIII per il recupero di un rapporto con scolastica medioevale. L'evoluzione di questo tentativo si può seguire molto bene nei documenti dei Pontefici in questi ultimi cento anni.

Dopo un disuso di più secoli, il concetto di bene comune appare chiaramente nell'enciclica *Rerum novarum* (1891), che si pronuncia in favore degli operai facendo riferimento all'osservanza della giustizia distributiva, cioè alla giustizia che governa il rapporto tra l'insieme della comunità e i gruppi che la compongono. In questo caso accordando una speciale attenzione al ceto operaio, i cui membri "né di più né di meno dei ricchi sono cittadini per diritto naturale"⁴⁸.

⁴⁵ BOTTURI, 90.

⁴⁶ A questo punto, infatti comincia anche l'emarginazione del concetto del bene comune dal discorso politico, che è in stretto collegamento con l'antropologia sottostante alle società diverse di queste età. Qui non intendiamo presentare tutto questo fenomeno, accenniamo soltanto, che dopo secoli di disuso, nei nostri giorni si può scoprire una riscoperta del nostro concetto anche nel ambito politico-laico.

⁴⁷ GRILLO, 414.

⁴⁸ Il documento stesso fa un riferimento all'analogia tra parte e tutto presentato dalla dottrina di San Tommaso; concretamente alla *Summa Theologiae*, II-II, q. 61, a. 1 ad 2.

In questo documento, quindi, la nozione del bene comune è introdotta “soprattutto come motivazione per la limitazione statale alla proprietà privata”⁴⁹. Questo stretto collegamento con il diritto della proprietà si presenta anche nell’enciclica *Quadragesimo anno* (1931) di Pio XI⁵⁰, ma “non più un correttivo esterno ad un diritto naturalmente singolare, ma una componente interna al diritto naturale stesso, che pertanto risulta naturalmente *condizionato*”⁵¹. Qualche anno dopo, l’enciclica *Divini Redemptoris* (1937) è un buon esempio in quanto il “tema del rapporto tra diritto di proprietà e giustizia sociale tende ormai a spostarsi dal piano delle relazioni naturali a quello dei conflitti storici”⁵². Un significativo mutamento di orientamento, verso una visione più democratica, che sposta l’accento del problema del bene comune sul godimento dei diritti da parte dei cittadini, si presenta nei radiomessaggi di Pio XII⁵³.

Nelle encicliche di Giovanni XXIII si presenta un salto di qualità: appaiono già le definizioni del bene comune usate nei documenti successivi, secondo i quali esso è “l’insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani lo sviluppo integrale della loro persona”⁵⁴. Questa definizione porta con sé già una nuova prospettiva, in confronto delle encicliche precedenti, in quanto il bene comune – al quale si fa riferimento da un punto di vista storica – “sia svincolata dalla stretta relazione che prima aveva con i diritti di proprietà, anche se mantiene un legame ancora più stretto con la *giustizia generale*, sua culla originale”⁵⁵.

La svolta nella concezione del bene comune si approfondisce nel documento conciliare *Gaudium et Spes*. Il documento tocca in diversi momenti la

⁴⁹ GRILLO, 415.

⁵⁰ PIUS XI, “Littera encyclica *Quadragesimo anno*, de rodine sociali instaurando et ad evangelicae legis normam perficiendo, in annum XL post editas Leonis XIII litteras encyclicas *Rerum novarum* (15 Maii 1931), *Acta Apostolicae Sedis* 23 (1931), 177–228 [traduzione italiana in *La Civiltà Cattolica*, 82 (1931), II 385–416, 481–500].

⁵¹ GRILLO, 415. Nell’enciclica *Quadragesimo anno* (n. 49) si legge: “Dal carattere stesso della proprietà, che abbiamo detta individuale e insieme sociale, si deduce che in questa materia gli uomini debbono avere riguardo non solo al proprio vantaggio, ma altresì al bene comune”.

⁵² GRILLO, 415.

⁵³ Si tratta soprattutto del radiomessaggio di Pentecoste 1941 (nell’anniversario della *Rerum novarum*) e di quello natalizio dal 1942.

⁵⁴ *Mater et Magistra*, la cui ottica personalistica viene arricchita di una visione comunitaria nella *Pacem in terris*, in quanto essa fa riferimento più volte al “bene comune di tutta l’umanità”.

⁵⁵ GRILLO, 416.

**IL BENE COMUNE: UNA IDEOLOGIA UTOPICA
O UN PROCESSO POLITICO?**

questione del bene comune, ma soprattutto due numeri⁵⁶ sono importanti per il problema da noi trattato: due numeri che mostrano due tendenze nel considerare questo concetto.

Nel n. 74. della *Gaudium et Spes* il Concilio mette l'accento sulla partecipazione di tutti alla realizzazione del bene comune, in quanto afferma:

Gli uomini, le famiglie e i diversi gruppi che formano la comunità civile sono consapevoli di non essere in grado, da soli, di costruire una vita capace di rispondere pienamente alle esigenze della natura umana e avvertono la necessità di una comunità più ampia, nella quale tutti rechino quotidianamente il contributo delle proprie capacità, allo scopo di raggiungere sempre meglio il bene comune.

L'altra tendenza è presentata dal n. 26 dello stesso documento, secondo il quale il bene comune è "l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente". Questa definizione sottolinea il ruolo del bene comune e mette l'accento sull'apporto che questo può, e dovrebbe, portare per le parti della società, quindi sia per gli individui, sia per i gruppi.

La nuova visione del bene comune, che è presente nei documenti recenti del magistero⁵⁷, porta alcuni sviluppi in confronto con la visione tommasiana del concetto⁵⁸, non perdendo però mai quello duplice senso al quale siamo stati martori durante la storia⁵⁹. Un passo importante si nota nell'esplicita menzione del carattere storico-dinamico del bene comune, che – come abbiamo visto prima – era presente soltanto in forma nascosta nell'insegnamento di san Tommaso. Un secondo apporto può essere collegato con il superamento della visione meramente etica del bene comune, che dal complesso delle virtù etiche si cambia in un insieme di condizioni della vita sociale, che coinvolge una scala vasta dei componenti etici, giuridici, sociali ecc. essenziali per lo sviluppo della persona umana e dei gruppi della società. Un elemento importante di questa nuova visione è la sottolineatura del carattere personalistico del bene comune⁶⁰.

⁵⁶ Rispettivamente il n. 26, intitolato "Per promuovere il bene comune", e il n. 74, "Natura e fine della comunità politica" trattano questo argomento.

⁵⁷ Si tratta soprattutto di *Octogesima adveniens* (1971), *Centesimus annus* (1991).

⁵⁸ VIOTTI, 116–118.

⁵⁹ Questo duplice senso del bene comune, al quale abbiamo fatto accenno più avanti, può essere seguito molto bene anche nel *Compendio della dottrina sociale* (cf. PONTIFICO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vatican, Città del Vaticano, 2004, 164–170).

⁶⁰ A questo punto dobbiamo notare il lavoro importantissimo di J. Maritain, che – attraverso il neo-tommasioanismo – ha portato un contributo notevole sia allo sviluppo

Un passo notevole si avverte anche nel superamento della visione unicamente nazionale del concetto da noi esaminato. Questo si presenta anche sul piano dell'uso delle parole: le espressioni “bene comune universale”, “bene comune della famiglia umana” sono segni di un cambiamento importante riguardo a questo concetto.

Una grande difficoltà sorge dal fatto che è molto difficile determinare i contenuti concreti del bene comune. Un tentativo – il più dettagliato e concreto – è stato fatto con l'enciclica *Mater et Magistra*⁶¹, ma dobbiamo riconoscere che il contenuto del bene comune riceve nelle varie epoche, nelle diverse forme di civiltà e nei singoli Stati, determinazioni storiche corrispondenti alle diverse esigenze di giustizia sociale, riguardanti gli individui, i gruppi e i popoli; quindi il suo contenuto concreto rimane indefinibile⁶².

Riassumendo un po' questa analisi della definizione del bene comune possiamo dire che il discorso del bene comune si svolge sempre sul filo della lama che separa – o meglio detto che unisce – la persona e la comunità, che collega il mezzo e la fine. Questa possiamo vedere analizzando anche gli altri testi della dottrina sociale⁶³: i concetti principali sono gli stessi, soltanto l'impostazione dell'accento fa sì che al bene comune si può avvicinare dalla parte dei benefici che esso porta per i singoli e gruppi, favorendo i loro sviluppo o dalla parte del suo ruolo sociale e comunitaria, che esige la partecipazione dei singoli.

della dottrina sui diritti umani, sia alla riscoperta del concetto di bene comune.

⁶¹ Riguardo a questo argomento l'enciclica dichiara: “Sono da considerarsi esigenze del bene comune su piano nazionale: dare occupazione al maggior numero di lavoratori; evitare che si costituiscano categorie privilegiate, anche tra i lavoratori; mantenere una equa proporzione fra salari e prezzi e rendere accessibili beni e servizi al maggior numero di cittadini; eliminare o contenere gli squilibri tra i settori dell'agricoltura, dell'industria e dei servizi; realizzare l'equilibrio tra espansione economica e sviluppo dei servizi pubblici essenziali; adeguare, nei limiti del possibile, le strutture produttive ai progressi delle scienze e delle tecniche; temperare i miglioramenti nel tenore di vita della generazione presente con l'obiettivo di preparare un avvenire migliore alle generazioni future. Sono invece esigenze del bene comune sul piano mondiale: evitare ogni forma di sleale concorrenza tra le economie dei diversi paesi; favorire la collaborazione tra le economie nazionali con intese feconde; cooperare allo sviluppo economico delle comunità politiche economicamente meno progredite.”

⁶² Un importante tentativo di presentare la pluralità e complessità del bene comune possiamo seguire nel volume F. BERAN (ed.), *A közjó az Egyház társadalmi tanításában* [Il bene comune della dottrina sociale della Chiesa], Budapest, 2008, dove possiamo trovare diversi studi che sottolineano il collegamento del bene comune con la famiglia, con il diritto, con il settore bancario, con la questione ambientale, con la globalizzazione etc.

⁶³ *Mater et Magistra, Pacem in terris, Sollicitudo rei socialis, Centesimus annus.*

**IL BENE COMUNE: UNA IDEOLOGIA UTOPICA
O UN PROCESSO POLITICO?**

Conclusione

Come conclusione del nostro breve e – per causa dei limiti – molto sintetico lavoro possiamo affermare che il bene comune da una parte è una ideologia utopica, perché è una meta verso quale la società umana dovrebbe indirizzarsi, dall'altra parte, invece, è un processo politico che si attua nel quotidiano della società, nel quotidiano di ogni singolo. Quindi "l'ideologia utopica" e "processo politico" non sono espressioni tra quale dobbiamo scegliere (congiunzione "o"), ma sono termini che si avvicinano allo stesso concetto, cioè al bene comune, dai diversi punti di vista (congiunzione "e").

Alla fine troviamo molto espressive le parole di una definizione formulato più di cinquanta anni fa, ma quali sembrano anch'oggi molto attuale e possono collegarsi al nostro tema:

Il bene comune è, nello stesso tempo, bene della comunità politica e bene dei cittadini singoli; ma non nello stesso senso: per la comunità politica è bene in quanto fine ultimo; per i cittadini è bene in quanto mezzo al loro fine o bene personale totale.⁶⁴

⁶⁴ XXXVI. SETTIMANA SOCIALE DEI CATTOLICI D'ITALIA, "Conclusioni", in *Aggiornamenti Sociali*, 15 (1964), 554.

SEKTEN – ISOLIERTES PHÄNOMEN IN EINER GLOBALISIERTEN WELT?

ISTVÁN ANCSIN¹

Zusammenfassung. Das Phänomen der Sekten bedeutet auch in der Globalisierungszeit eine große Herausforderung sowohl für die Einzelnen als auch für die Großkirchen. Diese Tatsache hat vielerlei Gründen. In meinem Aufsatz stelle ich die Sekten und ihre Grundmotive durch eine allgemeine phänomenologische Annäherung vor und ich markiere dabei die Hauptprobleme. Mein Ziel ist es, „unausgesprochen“ bewusst zu machen, dass das beschriebene Phänomen auch ein Spiegelbildfunktion hat: es zeigt nämlich die Kehrseite und die Gefahren unserer eigenen Religiosität.

Schlagwörter: Führungspersönlichkeit, Versprechungen, Perspektiven, Erklärungen, Anziehungskraft, Gruppenstruktur, Elite, Kritik, Ausstieg

Einführung

Ziel meines Aufsatzes ist, das Phänomen der Sekten unter die Lupe zu nehmen, da ich fest davon überzeugt bin, dass sowohl Theologen, Religionspädagogen wie Kathekäten oft und immer öfter vor der Herausforderung stehen, Studenten und Schülern, aber auch deren Eltern Phänomene erklären zu müssen, die mit Sekten zu tun haben; und eine solche Erklärung, die meist auch Aufklärung ist, soll überwiegend nicht nur einen reflexiven, sondern auch einen präventiven Charakter haben. Ich halte dieses Thema deshalb wichtig, weil ich überzeugt bin, dass das Phänomen der Sekten und ihre Applikationen solche fundamentaltheologischen Themen ansprechen wie Religion im Allgemeinen, Religiosität und die Wahrheitsfrage² des Glaubens.

Mein Grundansatz lautet: je mehr in unserer Welt der Globalismus und der damit eng verbundene Uniformismus voranschreitet, desto pluralisierter wird die Religiosität, desto isolierter werden die religiöse Gemeinschaften und desto atomisierter wird der Mensch. Derjenige Mensch, der immer mehr versucht, sich als Individuum und autonomer Subjekt zu behaupten. Den Hauptakzent setze ich auf das Phänomen Sekten, da ich die Ansicht habe, dass ihr Aufmarsch auf der Landkarte der Weltreligionen noch lange anhalten wird.

¹ Apor Vilmos Katolikus Főiskola, 2600 Vác, Konstantin tér 1-5, e-mail: ancsin@gmx.net.

² P. BECKER, U. DIEALD, „Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch“, in *Stimmen der Zeit*, 10 (2009), 673–684.

I. Zum Begriff „Sekte“

Philologisch ist das Wort Sekte vom lateinischen *secta* (Richtung, Richtlinie, Partei, Denkschule), bzw. *sequi* (folgen) abzuleiten. Die Ableitung vom Wort *secare* (abschneiden, abtrennen) ist philologisch zwar nicht zutreffend, hat das Allgemeinverständnis des Begriffs aber mitgeprägt³ – wohl deshalb, weil es die Tatsache sehr prägnant zum Ausdruck bringt, dass die meisten Sekten sich von irgendeinem größeren Religion und/oder Kirche abgeschnitten haben. Sekten entstehen immer im Schatten einer Welt- oder Großreligion – obwohl sie diese religionssoziologische Tatsache oft gar nicht wahrnehmen wollen. So weisen nicht nur das Christentum, sondern alle ausgebildeten Religionen Sekten auf.⁴

Wolfhard Krech weist darauf hin, dass Freikirchen und Sekten in systematisierter Weise seit den Arbeiten Max Webers und Ernst Troeltschs von den christlichen Großkirchen unterschieden wurden. Der Begriff Sekte wurde von Weber und Troeltsch

in einem analytischen und nicht in einem bewertenden Sinn gebraucht [...] (und wenn man schon eine Wertung unterstellt, dann jedenfalls bei Max Weber eine positive). Sekte, das ist im Sinne Webers der religiöse Verein im Unterschied zur Kirche als einer „Heils- und Gnadenanstalt“⁵.

Sekten sind demnach voluntarische Gemeinschaften, in die man aufgrund einer persönlicher Entscheidung und nach eingehender Prüfung durch die Sekte aufgenommen wird. Im Gegensatz dazu sind Kirchen für Weber Institutionen, in die man hineingeboren wird.⁶

Im Alltagssprachgebrauch wird der Begriff Sekte überwiegend pejorativ mit Hinblick auf ein Konfliktpotential (und manchmal mit tatsächlichen Gewaltaktionen⁷) gebraucht. Dieser pejorative Wortgebrauch hat viele Gründe, wie ich es im weiteren Teil meines Aufsatzes noch detailliert zeigen werde.

³ *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 [im Folgenden *LThK*], Freiburg, ³2000, 412.

⁴ *Lexikon neureligiöser Bewegungen, esoterischer Gruppen und alternativer Lebenshilfen*, Freiburg, 2009; G. SCHMID, G.O. SCHMID (Hg.), *Kirchen, Sekten, Religionen*, Zürich, ⁷2003.

⁵ V. KRECH, „Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme“, in H. LEHMANN, (Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*, Göttingen, 2005, 116–144, 117.

⁶ M. WEBER, „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Hinduismus und Buddhismus“, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 41 (3)(1916), 613–744, 619.

⁷ Der größte Anschlag einer Sekte gegen Aussenstehende in der modernen Zeit war das Giftgasattentat der japanischen Aum-Sekte in der U-Bahn von Tokio im Jahr 1995, bei dem zwölf Menschen starben und etwa 1000 verletzt wurden.

Doch, um die Jahrtausendwende ist im deutschsprachigen Raum ein Begriffswechsel zu beobachten. Der Endbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages („Sogenannte Sekten und Psychogruppen“) empfiehlt, auf den Sektenbegriff zu verzichten, weil dieser Vorurteile und Abwertungen schüren würde.⁸ Um die negativen Konnotationen dieses aus der christlichen Kirchengeschichte stammenden Begriffes zu vermeiden, spricht man oft auch von religiösen Gruppen oder Gemeinschaften und neuen religiösen Bewegungen oder von Sondergemeinschaften bzw. Kultbewegungen.⁹

Da ich im vorliegenden Aufsatz das Phänomen der Sekten keineswegs verharmlosen will, werde ich diesen Begriff verwenden, trotz der Tatsache, dass es unter den Sekten genannten religiösen Gruppen sehr große Unterschiede¹⁰ markiert werden können.

II. Typologien

1. Starke Führungspersönlichkeit

Die Sekte wird von einem selbsternannten Führer geleitet, der übermenschliche Fähigkeiten zu haben scheint und von dem in der Gruppe alles abhängt. Michael Utsch betont, dass konflikträchtige religiöse Gruppierungen sich regelmäßig über eine charismatische Führerpersönlichkeit konstituieren. „Durch ihn oder sie erfährt die Gruppe ihre entscheidende ideologische Ausrichtung.“¹¹ In Fällen, in denen der Führer der Gemeinschaft bereits verstorben ist, wird er, seine Lehre und seine Organisation idealisiert, glorifiziert und dementsprechend verehrt. In seltenen Fällen kommt es vor, dass der Führer über wenig Charisma und Ausstrahlung verfügt, dann wirkt er meist etwas geheimnisvoll im Hintergrund.

In Verbindung mit seinem Charisma besitzt der Führer als wichtigste Funktion der unumstrittenen Autorität. Diese Autorität ist unhinterfragbar, sie ist begründet durch seine besondere, meist überirdische Erwählung. Die göttliche Autorität und das damit verbundene Wissen über Leben und Tod wirkt endgültig. Deshalb wird ein unbedingter Gehorsam verlangt, der nicht nur

⁸ DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.), *Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“*. *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn, 1998.

⁹ *LThK* 9, 412.

¹⁰ SCHMID, SCHMID, 23–32.

¹¹ M. UTSCH, „Ziehen neureligiöse Bewegungen Jugendliche an? Religionspsychologische Aspekte“, in *Theologisch-Praktische Quartalschrift*, (= ThPQ) 159 (2011), 265–275, 271.

eine Selbstaufgabe der Gruppenmitglieder bedeutet, sondern im Extremfall auch die Bereitschaft zum Märtyrertod manifestieren soll. Die Führungspersönlichkeit ist der Kristallisations- und Magnetpunkt der Gruppe, eine Art Zentrum nicht nur der Gemeinschaft, sondern auch des Universums. Es ist anzunehmen, dass eine misslungene Ablösung vom Elternhaus oder Probleme damit, mit dem Leben und eigenem Schicksal klarzukommen ein Grund ist, dass sich die Gruppenmitglieder so stark und bedingungslos an die Führungspersönlichkeit klammern. Sie profitieren von der Teilhabe an den Allmachtsfantasien, die sie auf den Führer projizieren. Damit können Selbstwertprobleme durch Elitebewusstsein abgelöst werden. Es wird dafür aber ein zu hoher Preis bezahlt: dieser Vorteil wird nämlich durch Abhängigkeit und Unmündigkeit erkaufte.

2. Schön klingende Versprechungen

2.1. Ich habe Versprechungen und damit neue Perspektiven

Die Gruppen versprechen den Einzelnen und die Welt erlösen und positiv verändern zu können, bzw. den richtigen Weg zu zeigen. Mit diesen schön und sehr perspektivistisch klingenden Versprechungen gewinnen sie neue Mitglieder und halten den bisherigen bei der Stange. Die präzise ausgearbeitete Werbetaktik reicht dabei vom liebevollen Umwerben über engagierte Überzeugungsarbeit für großartige Weltverbesserungs- und Rettungspläne bis hin zu einschüchternden apokalyptischen Warnungen vor kosmischen oder irdischen Katastrophen oder ewiger Verdammnis. Die Lösungen werden im Sinne eines rettenden Rezepts versprochen, das für alle Fragen und persönlichen Probleme verschrieben werden kann. Es geht also darum, ein unglaubliches Ziel zu erreichen oder ein schreckliches Menschheitsdrama zu überleben. Dem einzelnen Mitglied der Gruppe wird versprochen, dass er den Weltuntergang oder das Jüngste Gericht heil überleben wird. Es werden gleichzeitig Sehnsüchte angesprochen und Ängste mobilisiert, auf die dann rechtzeitig mit passenden Versprechungen reagiert wird: idealistisch klingende, wunderartige und utopistische Lösungen werden aufgezeigt. Der Führer und die Gruppe behaupten selbstsicher, dass sie als einzige die totale Rettung und Erlösung für die absehbare Zukunft bieten können.

2.2. Mein Leben wird sich vollständig ändern

Jeder Mensch, dessen Leben in neue Relationen gerät, hat große Erwartungen für eine positive Veränderung und eben das verspricht die jeweilige Gruppe: mit ihrer Hilfe kann jeder ein anderer Mensch werden. Die Gruppe scheint etwas Derartiges anbieten zu können, was sonst noch nirgends zu finden war und auch nirgends zu finden wird. Das Erreichen unglaublich hoher

Ziele wird nicht mehr unmöglich sein. Dies kann die persönliche Erlösung oder die Errettung der Welt sein, die Schaffung einer humanen Gesellschaft, der Sieg über Elend, Unterdrückung, Krankheit und Verzweiflung, der Sieg über das Böse; oder es handelt sich ganz irdisch um den traumhaften persönlichen, beruflichen und geschäftlichen Erfolg. Und Erfolg ist hier ein Schlüsselwort, da Neumitglieder einer Sekte meist den Ausweg von einem bislang erfolglosen Leben suchen.¹²

Die Voraussetzung dafür, dass sich das Leben des neuen Mitgliedsgrundsätzlich neu gestalten kann, ist die von der Gruppe vorgeschriebene neue Lebensweise, die unverzichtbar ist für die Erfüllung der Versprechungen. Um den entscheidenden Durchbruch zu erreichen, müssen wichtige Verhaltens- und Einstellungsänderungen durchgeführt werden. Die Angehörigen, Freunde und andere Außenstehende sind meist von der veränderten Persönlichkeit des Neumitglieds überrascht, und auch darüber, dass es sich für ein völlig anderes, neues Leben entschieden hat oder plötzlich nach revolutionären Lebensprinzipien leben will. Das Versprechen des Führers und der Gruppe, dass sich das Leben des neuen Mitglieds und seine Persönlichkeit in einem umfassenden Sinn zum Positiven hin verändern soll, wird von dem gemeinsamen Glauben daran in der Gruppe getragen. Die Neuen lassen sich von der Euphorie anderer Mitglieder anstecken. Außenstehenden stellt sich dieses von Hoffnung getragene neue Leben als euphorische Phase dar. In dieser begeisterten Stimmung will das neue Mitglied nicht über seine Perspektiven reden und sich schon gar nicht den eventuell kritischen Fragen stellen.

2.3. Ich brauche genau diese Gruppe!

Die Sekte wirbt damit, dass ausschließlich sie für die Erfüllung der Wünsche der Geworbenen garantieren kann. Nur durch sie könnte ein Suchender ein erfolgreicher Mensch werden und das erstrebte Heil erlangen. Keine andere Gruppe ist dazu wirklich in der Lage. Der in der Gruppe gepflegte, betont freundschaftliche und liebevolle Umgang wird als klarer Beweis dafür gesehen, dass hier wirklich eine wahre und rettende Familie gefunden wurde. Es ist gar nicht überraschend, dass gerade derjenige, der in einer persönlichen Krise steckt, wird anfällig sein für solche intensive und zwischenmenschliche Wärme. Ebenso ist nachvollziehbar, dass unter solchen Umständen der Neumitglied sich leicht davon überzeugen lässt, dass er eben diese Gruppe braucht. Diese erleuchtende Tatsache wird ihm anhand unwiderleglicher Wahrheiten und von Offenbarungen der Führungspersönlichkeit aufgezeigt. Schon die erste – vielleicht nur eingebilddete – spirituelle Erlebnisse,

¹² UTSCH, 268.

geistige Erkenntnisse, gesundheitliche Besserungen oder spontane Befreiheitsgefühle werden als Beweis gedeutet für die Erklärung der Gruppe, dass gerade diese Gemeinschaft den Schlüssel für die ersehnte Erfüllung besitze.

2.4. Ich erhalte einfache Erklärungen

Die meisten Sekten nutzen die persönliche Suche vieler Menschen nach Werten und Orientierung in einer Gesellschaft, die immer schnelllebiger, komplizierter und undurchschaubarer wird. Die immer ändernde gesellschaftliche Entwicklung mit ihrer Höhen und Tiefen und ihre Auswirkung auf die persönliche Zukunft sind für die meisten ebenso undurchschaubar, damit nicht mehr planbar und somit sogar beängstigend geworden. Auf die Sinnfrage suchen viele Menschen vergeblich endgültige und existentiell brauchbare Antworten. Die von traditionellen Religionen, der Wissenschaft oder anderen Autoritäten gegebenen Antworten wirken ihnen institutionalisiert, kompliziert und oft widersprüchlich. Deshalb suchen sie einfache Erklärungen, die eine eindeutige Trennung zwischen Weiß und Schwarz, Richtig und Falsch oder Gut und Böse zu Grunde legen. Solche Erklärungen, die die komplizierten Zusammenhänge negieren, üben eine große Anziehungskraft aus. Und auf die „Anfrage“ antwortet das „Angebot“: „Gegenüber der postmodernen Unübersichtlichkeit und weltanschaulichen Deutungsvielfalt bieten dogmatisch-ideologische Gruppierungen ein übersichtliches Weltbild inklusive ‚Heimatgefühl‘ an“¹³

Menschen, die mit der Komplexität, Widersprüchlichkeit und undurchschaubaren Vielzahl der gängigen Erklärungen zu den elementaren menschlichen Fragen nicht klarkommen, nehmen solche Angebote gerne an. Sekten wissen um diesen Orientierungsbedarf und stimmen ihre Methoden und ihr Angebot gezielt darauf ab. Es werden einfache und leicht nachvollziehbare Erklärungen gegeben und Wege beschrieben, wie man das Erwünschte auf ganz sichere Weise erreichen kann. Diesbezüglich können wir feststellen, dass Sekten eine „aufklärungsfreie“ Epoche erleben und verkünden, da sie es ablehnen, ihre Glaubensinhalte rational begründen oder plausibel machen zu wollen.

Wir kennen alle die Graffiti: „Jesus liebt Dich!“ Wir Christen sind damit auch einverstanden. Wir Theologen, Religionslehrer werden aber sofort hermeneutisch nachfragen müssen: Gut, aber was bedeutet das eigentlich, dass Jesus mich liebt? – Nun, eben solche Fragen wollen Sekten nicht stellen, um eine Komplikation der Sache zu vermeiden.

2.5. Ich spüre eine unerklärliche Anziehungskraft

Dem Interessenten ist oft schon der erste Kontakt zur Gruppe ein besonders eindrucksvolles Erlebnis, da er mehr als im üblichen sozialen

¹³ UTSCH, 268.

Umfeld persönliches Interesse für die eigene Person, die persönlichen Gefühle und Erfahrungen erleben kann. Durch die Versprechungen, dass man durch die Gruppe, ihre Lehre und ihre Methode erwünschte aber doch ungeahnte persönliche und gesellschaftliche Ziele erreichen kann, geht von der Gruppe eine unheimliche Anziehungskraft aus. Sie wird oft durch geheimnisvolle Aussagen über außergewöhnliche Erfahrungen verstärkt, die man nur in der betroffenen Gruppe machen kann und welche nicht rational oder wissenschaftlich zu erklären sind. Viele Gruppen sprechen damit die natürliche Neugier der meisten Menschen an.

Begibt sich eine interessierte Person zum ersten Mal zu einer Veranstaltung der Gruppe, wird dort alles versucht werden, sie für eine Mitgliedschaft zu gewinnen. Deshalb gibt es in vielen Gruppen ganz bestimmte Regeln, wie mit den Interessenten umgegangen werden muss, um sie möglichst schnell an die Gruppe zu binden. Oft finden bestimmte Veranstaltungen nur für sie statt. Meist tritt dabei der Führer der Sekte selbst auf, mit einer besonderen Ausstrahlung, die die Überzeugung vermitteln soll, dass er über geheimnisvolles Wissen verfügt, erleuchtet und auserwählt ist. An solchen Veranstaltungen herrscht immer eine angenehme Atmosphäre, eine Harmonie, die auch zur Anziehungskraft der Gruppe beiträgt.

Zu dieser Anziehungskraft trägt auch das Elitebewusstsein der Gruppe bei, etwas Besonderes zu sein, über besonderes Wissen zu verfügen und die Welt retten zu können. Leider glauben viele Menschen allzu gerne an solche Versprechungen, die das eigene Selbstbewusstsein enorm steigern und die in der alltäglichen Erfahrungswelt nicht gemacht werden können.

3. Kompakte Gruppenstruktur

3.1. Alle sind ausgesprochen nett zu mir

Geben wir ernsthaft zu: wer fühlt sich nicht wohl dabei, wenn andere Menschen besonders freundlich sind, sich sehr für die eigene Person interessieren, Mitgefühl zeigen, Komplimente machen und ihre Unterstützung und Hilfe in allen Lebensbereichen versichern. Und wenn diese Menschen sich auch noch viel Zeit für die Interessenten nehmen und ständig in erreichbarer Nähe sind, dann ist es eine solche Erfahrung, nach der sich viele Menschen sehnen. Es ist nämlich ein Grundbedürfnis jeder Menschen, von anderen anerkannt, wertgeschätzt, gebraucht und geliebt zu werden. Gerade in Krisen und schwierigen Lebenssituationen, bei Verunsicherungen im Berufsleben, bei Verlust der Arbeitsstelle, bei familiären Schwierigkeiten, bei markanten existentiellen Veränderungen wie Trennung, Scheidung oder Tod eines nahen Angehörigen ist man verständlicherweise sehr angetan, wenn andere auf ganz

persönliche Bedürfnisse eingehen und großes Interesse an der eigenen Person zeigen.

Auch wenn es zunächst nach ehrlichem Interesse aussieht, steht hinter diesem von Mitgefühl geprägten Verhalten meist ein Ziel: ein neues Mitglied für die Gruppe zugewinnen. Oft werden gezielt gegengeschlechtliche Werber eingesetzt, um eventuelle Partnersuche und Beziehungswünsche als emotionalen Zugang zur Gruppe zu nutzen. Die fast ständige Begleitung von Gruppenmitgliedern verfolgt das ganz bestimmte Ziel: Interessenten sollen nicht die Möglichkeit haben, sich kritisch mit anderen Interessenten auseinander zu setzen oder mit solchen Personen zu sprechen, die der Gruppe skeptisch gegenüberstehen. Andere Meinungen sind nämlich überhaupt nicht erwünscht und stellen besonders in der Anfangsphase ein Risiko für den Anwerberfolg dar. Strukturbedingt ist es auch verständlich, da es sich hier nicht um demokratische, sondern autoritäre Gruppenverhältnisse handelt.

3.2. Der Gruppenzusammenhalt ist besonders stark

Für viele Menschen besteht ein besonderer Reiz von Gruppen darin, dass die Mitglieder untereinander einen engen Kontakt haben. Sie vermitteln ein Gefühl von Geborgenheit, das heutzutage so inflationär ist. Der enge Gruppenzusammenhalt wird durch die spezifischen Lehrinhalte der Gruppe, durch spezielle Regeln innerhalb der Gruppe und durch die bewusste Distanz zur Außenwelt erzielt. Enge Beziehungen innerhalb der Gruppe führen aber gleichzeitig zu einer Abhängigkeit: die Nestwärme kann mit der Zeit ein Gefühl der Geschlossenheit verursachen. Innerhalb einiger Gruppe werden Wohngemeinschaften gebildet, damit die Mitglieder der Gruppe möglicherweise rund um die Uhr zusammen sind. Unter solchen Umständen können kritische Denkanstöße an die Gruppenmitglieder nicht mehr herankommen.

Durch das enge Zusammenleben sind auch die gegenseitigen Kontrollmöglichkeiten enorm hoch. Auch die kleinsten Regelverstöße können von den anderen Gruppenmitgliedern bemerkt und sanktioniert werden. Einige Sekten nutzen dies im Sinne eines ausgeklügelten Spitzel- und Führungssystems.

3.3. Die Gruppe fühlt sich als Elite

In jeder Gruppe wird den Gruppenmitgliedern vermittelt, etwas Besonderes zu sein. Und es scheint dem Bewusstsein in der Tat sehr wichtig zu sein: ich bin nicht nur irgendjemand von den sieben Milliarden Menschen auf der Erde, sondern ich bin etwas Besonderes! Die Führungspersönlichkeit der Gruppe stellt sich selbst und die Gruppe mit Vorliebe als Elite dar. Nur wer mitmacht wird gerettet, nur ein Bekenntnis zur Gruppe bewahrt einen vor Bedeutungslosigkeit, Krankheit, Tod und dem Untergang der Welt. Die Gruppe ist nicht nur eine beliebige Gruppe, sondern ist von Gott auserwählt und steht über den

anderen. Nur sie verfügt über ein besonderes Wissen und die Wahrheit schlechthin. Außenstehenden und Kritiker sind entweder erbarmungswürdige falsch informierte Menschen oder von bösen Mächten besessen, die es zu bekämpfen gilt. Den Gruppenmitgliedern wird die Gewissheit ständig vermittelt: nur sie können mit Hilfe der Gruppe sich selbst, die Welt und die Menschheit vor dem nahen Untergang retten und in ein neues Zeitalter führen.

Auf das einzelne Mitglied wird dasselbe Schema angewendet. Es ist kein Zufall zu dieser Gruppe zu gehören, sondern das Ergebnis göttlicher Auserwählung. Das Gefühl, selbst etwas Besonderes zu sein, ist natürlich für alle schmeichelhaft und so kann auch das einzelne Gruppenmitglied an den Allmachtsfantasien des Gruppenführers teilhaben. In einem solchen Zustand treten persönliche Schwächen in den Hintergrund, während gleichzeitig eine Erhöhung des Selbstbewusstseins erreicht wird.

3.4. Gruppeninteressen

Entgegen in der Anfangsphase geäußertem persönlichem Interesse zählt das Individuum in der Gruppe nicht. Von den Mitgliedern wird ein schneller Identifikationsprozess mit der Gruppe erwartet. So müssen Einzelinteressen hinter dem höheren Ziel der Gruppe zurückstehen, sie werden oft als böse oder schädlich definiert. Wir können feststellen: Sekten sind kein isoliertes, sondern ein isolierendes Phänomen in einer globalisierten Welt. Zur Verwirklichung der Ziele der Gruppe darf kein Opfer zu groß sein. Obwohl der psychische Zwang meist nicht direkt sichtbar ist, wird aber durch die Vorgaben der Gruppenideologie deutlich.

Die Tätigkeiten in der Gruppe können ganz unterschiedlichen Charakter haben. Von der Haushaltsführung bis zur Mithilfe von Erstellen von Werbematerialien kann das Spektrum sehr breit sein. Zur wichtigsten Aufgabe wird aber oft die Anwerbung neuer Mitglieder. Und diese Mission muss dann oft im Ausland erfolgen. Es ist nicht zu übersehen, dass auf dieser Weise eine schnelle und intensive Ablösung von den bisherigen Lebensbezügen – wie Familie, Freunde – stattfindet. Ebenso wird eine Fortsetzung des bisherigen Berufs unmöglich gemacht, was aber eine wirtschaftliche Abhängigkeit von der Gruppe zur Folge hat. Die Gruppe hat also eine eindeutige und nicht hinterfragbare Priorität vor dem Einzelnen. Oft wird betont: je größer die Opfer auf Erden, umso größer wird die Belohnung im Jenseits ausfallen. Im Extremfall kann das für die Anhänger bedeuten, sein Leben für die Gruppe zu opfern.

4. Einseitiger Umgang mit Kritik

4.1. An der Gruppe gibt es nichts zu kritisieren!

In der Gruppe muss sich das Mitglied zwischen folgenden fundamentalen Positionen eindeutig und endgültig entscheiden: es gibt nur ein entweder für – oder gegen die Gruppe, Freund oder Feind, Gut und Böse, Unterwerfung oder Ausschluss, Heil oder Verdammnis, Richtig oder Falsch, Weiß oder Schwarz. Rationales, logisches und kritisches Denken wird grundsätzlich abgelehnt. Wer an der Offenbarung, Wahrheit, Weisheit und Lehre der Führungsperson zweifelt oder Kritik übt, muss möglichst schnell entfernt werden. Dialog oder gesunde Kompromisse sind mit Kritikern bzw. anders Denkenden so gut wie unmöglich. Deshalb kann es von ökumenischen Annäherungen zwischen den etablierten christlichen Kirchen und den Sekten keine Rede sein.

Um den Einfluss von Kritikern auf die Gruppenmitglieder möglichst gering zu halten, wird oft ein schneller Kontaktabbruch verlangt. Familie und Freundeskreis sollen keine Beeinflussungsmöglichkeiten mehr haben, weil sie die Gruppenmitglieder auf dem sicheren Weg der Erleuchtung oder bei der Rettung der Welt behindern. Das Ziel dieser Maßnahme ist offensichtlich: je weniger kritische Äußerungen an das einzelne Gruppenmitglied herangetragen werden, je weniger Möglichkeiten dieser zum Informationsaustausch mit anderen außenstehenden Menschen hat, desto mehr wird er sich an der Gruppe orientieren. Hinzu kommt noch, dass je nach Rang in der Gruppenhierarchie ein Informationsgefälle besteht, d.h. Neulinge und einfache Gruppenmitglieder dürfen in den Angelegenheiten der Gruppe nicht so viel Wissen wie die Führungsperson(en). Diesbezüglich gilt als ein ziemlich klares Erkennungsmerkmal, dass das „Ausmaß an Autoritätshörigkeit einer Gruppe [...] leicht daran abgelesen werden [kann], wie mit sachlich vorgetragener Kritik umgegangen wird“¹⁴. Nach Abbruch aller Kontakte zu anderen Menschen wird eine Lösung von der Gruppe zusätzlich erschwert, da keine Unterstützungsmöglichkeiten mehr gesehen werden, die notwendig wären, um eine so schwierige Entscheidung bewältigen zu können.

4.2. Stellt sich der Erfolg nicht wie versprochen ein, liegt es an mir

Es gilt als Grundthese, dass die Gemeinschaft als solche keinen Fehler machen kann. Wenn die einzelnen Anhänger Probleme haben, ist es ihr Problem, es liegt an diesen selbst. Negative Erfahrungen in und mit der Gruppe sind dem einzelnen Mitglied zuzuschreiben. Die Gruppenführer lassen für das Versagen des Einzelnen nur eine Erklärung zu: der Mitglied glaubt nicht ernsthaft an die gemeinsame Ziele der Gemeinschaft, er ist nicht genug beharr-

¹⁴ UTSCH, 270.

lich. Mit dieser – auch von der Gruppe bejahten – Erklärung werden massive Schuld- und Versagensgefühle ausgelöst.

4.3. Wenn ich mich von der Gruppe loslösen will – Ausstieg

Wer nicht in die Gruppe eintreten oder diese gar verlassen will, dem werden von den anderen Mitgliedern oder Führungsleuten Ängste, Scham, Schuldgefühle und Minderwertigkeitsgefühle eingeredet oder auf andere Weise ausgelöst. Dies geschieht z.B. durch Verhinderung des Kontakts nach Außen, Überzeugungsarbeit bis zur Übermüdung, Anwendung von Suggestivmethoden, bzw. Übungen und Methoden zur Erzeugung veränderter Bewusstseinszustände, die die Selbstbestimmung und das Selbstbewusstsein des Gruppenmitglieds schwächen. Eine totale Kontrolle gilt als legitimes Mittel gegen zum Ausstieg Neigende – das alles selbstverständlich im Interesse des Einzelnen und der Gruppe. Ausstiegsverdächtige sind notfalls mit Psychoterror und Erpressung zu zähmen und mit Hilfe intimer Kenntnisse zum Bleiben zu zwingen. Frühere Mitglieder gelten als Verräter und Feinde, jeglicher Kontakt ist zu ihnen strengstens verboten.

Durch die psychische Abhängigkeit und durch die persönlichen Beziehungen in der Gruppe werden Kritik oder gar Ausstieg erschwert, wenn dadurch Kontaktabbruch und Verlust der gewählten Familie drohen. Die ideologische und emotionale Abhängigkeit von der Gruppe ist besonders dann schwer aufzulösen, wenn die Gruppe eine entlastende Funktion für das Mitglied hat.¹⁵ Dann kann nämlich das Mitglied zweitrangig erscheinen, seine persönliche Abhängigkeit von dem Gruppenführer und anderen Mitgliedern wird systematisch dazu genutzt, seine Bindung an die Gruppe zu festigen. Die Nestwärme und Sicherheit muss vom Mitglied mit Loyalität und Zustimmung erkaufte werden. Sollte in seltenen Fällen dem Mitglied der Ausstieg doch gelingen, muss er mit Einsamkeit, Unentschlossenheit, Depression, veränderter Bewusstseinszustand und Schuldgefühl rechnen, bzw. mit einem „Aquarium-Effekt“ und mit dem Verlust des Elite-Denkens.

Zum Abschluss

Am Ende meines Aufsatzes möchte ich etwas unbedingt betonen: nach den Gesagten wäre es ganz falsch zu denken, dass alle, die einer Sekte gehören, dumme oder böse Menschen sind. Würden wir nämlich das denken, dann hätten wir ein genauso schwarz-weißes Denkschema, das wir vorher kritisiert haben. Wir sollten vielmehr davon ausgehen, dass Sektenmitglieder ebenso das

¹⁵ H. SCHULZE-BERNDT, *Sekten, Kulte, Weltanschauungen*, Gütersloh, 2003, 27–28.

Transzendente suchen wie andere, aber oft auf einer solchen Weise, die ihre Persönlichkeit destruiert.

Sekten sind und werden für die Großkirchen eine große Herausforderung bedeuten, auch für unsere katholischen Kirche. Und trotz unserer kritischen Einstellung gegenüber sie müssen wir zugeben, dass wir einiges von denen lernen können, bzw. selbstkritisch uns die Frage stellen müssen: warum haben Sekten zunehmende Mitgliederzahlen und warum haben die Großkirchen schrumpfenden Gemeinden?! Diesbezüglich ist die Behauptung ganz zutreffend, wonach die

Grenzen einer kirchlichen Gemeinschaft (auch wenn sie sich als „Kirche“ bezeichnet) hin zu dem, was Sekte ist, sind fließend und werden oft zeitbedingt gezogen. Die Sekten sind aber auch ständige Anfragen an die Großkirchen und die christlichen Gemeinschaften überhaupt, ob nicht wichtige Dimensionen in Lehre und Handeln vernachlässigt wurden¹⁶.

Meines Erachtens ist nämlich das Kriterium dessen, ob eine religiöse Gemeinschaft positiv oder negativ beurteilt werden kann ist folgendes: wird die Persönlichkeit ihres Mitglieds in die Richtung des menschlichen Erfülltseins aufgebaut, oder wird sie in die Richtung des Destruktion abgebaut.

Mit den Worten Jesu bei Mt 7,15-20:

Hütet euch vor den falschen Propheten; sie kommen zu euch wie (harmlose) Schafe, in Wirklichkeit aber sind sie reißende Wölfe. An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Erntet man etwa von Dornen Trauben oder von Disteln Feigen? Jeder gute Baum bringt gute Früchte hervor, ein schlechter Baum aber schlechte. Ein guter Baum kann keine schlechten Früchte hervorbringen und ein schlechter Baum keine guten. Jeder Baum, der keine guten Früchte hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen. An ihren Früchten also werdet ihr sie erkennen.

¹⁶ *LThK* 9, 416.

EGY JELLEGZETES BÉKEPAP A KOMMUNIZMUS IDEJÉN

MARTON JÓZSEF,¹ LŐRINCZ OTTÓ²

Abstract. Romániában a katolikus klerikusok köréből békepapoknak tekinthetjük azokat, akik egy meghatározott időszakában (általában az 1950-es években) örömmel fogadták a szovjet uralmat és kommunista eszmét, s minden áron békés viszonyt kívántak kiépíteni az ateista rezsimmel. A szociális problémák megoldását ígérő kommunista eszmerendszer sokakat megszedített. A békepapok bármennyire is közreműködtek az egypártrendszerre épülő rezsim megerősödésében, mégsem nevezhetők teljesen az egyháztól elrugaszkodott papoknak. Azt kísérelték meg, hogy valamiképpen közös nevezőre hozzák az egyház iránti hűségüket és az állam iránti lojalitásuk szempontjait. Tévedésüket nem vették idejében észre: az egyháznak meghirdetett szabad működését, az alkotmány „biztosította” vallásszabadságot szó szerint és komolyan elhitték. Az állam részéről megnyilvánuló pozitívumokat egyoldalúan felnagyították, s az egyházban tapasztalt hiányosságokat, főleg a Vatikánról és a helyi egyházi vezetőkrol terjesztett híreszteléseket még sötétebb színekben szemlélték. Nem akartak tudomást szerezni a vallásszabadság nevében elkezdődött vallásüldözésről. Ők hittek a népi demokráciának és a demokrácia vívmányainak. Megítélésük szerint a hivatalos állami törvények demokratikusak, csak azok kivitelezése folyamán „élnek ezzel vissza” a helyi hatóságok szervei. Ilyenszerű békepapnak tekinthető dr. Ópalotay János (1908–1986), a váradújvárosi Szent László plébánia lelkipásztora.

Kulcsszavak: békepapok, kommunizmus, Szent László plébánia, vallásüldözés, ateista rezsim.

A romániai békepapok, akárcsak a romániai magyar kommunista értelmiségiek, örömmel fogadták a szovjeturalmat és a kommunista eszméket. Az akkori politikai és társadalmi viszonyok között felszabadulásnak vélték az új helyzetet, és kifejezetten lelkesedtek az ügyért. A kommunisták rivaldafénybe kerültek, főleg a szociális problémák megoldását ígérő eszmerendszerükkel. A „szocializmus utópiája sokak előtt elfedte, hogy öntudatlanul is segédkeznek egy rendkívül kemény diktatúra kiépítésében.”³ Stefano Bottoni történész megfogalmazása frappánsan alkalmazható a romániai békepapokra, akik „jósándékú” törekvéseikkel és munkájukkal közreműködtek az egypárt-

¹ Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Római Katolikus Teológia Kar, str. I. Maniu nr. 5, 40095 Cluj-Napoca, e-mail: jmarton@sis.uab.ro.

² Szent László plébánia, Nagyvárad; BBTE Római Katolikus Teológia Kar, doktorandus.

³ St. BOTTONI, *Sztálin a székeleyknél*, Csíkszereda, 2008, 15.

rendszerre épülő rezsim megerősödésével. Magatartásuk ellenére nem mondhatni róluk, hogy az egyháztól teljesen elrugaszkodott papok lettek volna. Azt keresték, helyesebben azt kísérelték meg, hogy valamiképpen közös nevezőre hozzák egyház iránti hűségüket és az állam iránti lojalitásuk szempontjait.⁴ Tévedésüket nem vették idejében észre: az egyháznak meghirdetett szabad működését, az alkotmány „biztosította” vallásszabadságot szó szerint és komolyan elhitték. Az állam részéről megnyilvánuló pozitívumokat egyoldalúan felnagyították, s az egyházban tapasztalt hiányosságokat, főleg a Vatikánról és a helyi egyházi vezetőről terjesztett híreszteléseket még sötétebb színekben szemlélték. Nem vették észre, vagy nem akartak tudomást szerezni arról, hogy a vallásszabadság nevében elkezdődött egy bizonyos vallásüldözés. Hittek a népi demokráciának és a demokrácia vívmányainak. Megítélésük szerint a hivatalos állami törvények (alkotmány, kultusztörvény, számos rendelkezés) önmagukban nem voltak sértőek, csak kivitelezésük során „éltek vissza” a hatóságok helyi szervei. Az államgépezet jó és elfogadható volt számukra.

Egy nagyváradai római katolikus pap, dr. Ópalotay János (1908–1986), az újbátori Szent László plébánia lelkipásztora *Domus Historiában* rögzített írásán keresztül szeretnénk bemutatni a békepapokra jellemző gondolkodást és a lelkipásztori munkához való hozzáállásukat.

Ópalotay Jánost viszonylag idős korában érintette meg az „új demokrácia”. A nagy fordulat évében (1948) 40 éves volt. Nem mondhatjuk róla, hogy tájékozatlan az eszmerendszerek bonyolult világában, hiszen teológiai tanulmányait Rómában végezte. Egyházmegyéjében hitoktatói munkát végzett (1934–1937) Zilahon és Szilágysomlyón, teológiai tanárként működött (1937–1940) Szatmáron és Váradon. 1940–1947 között ismét hittanár az egyházmegye magyarországi részén, Szarvason és Váradújvároson. Tizenhárom évi oktatói munka után dr. Scheffler János püspök 1947-ben kinevezi dr. Ópalotay János hittanárt a váradújvárosi Szent László Plébánia plébánosának. Tevékeny lelkipásztor. Gondja van a gyermekek és fiatalok hitre-nevelésére, a hittanórákat magának tartja fenn, s nem engedi át a káplánjainak. Jó gazdasági érzékkel vezeti a plébániát. Segíti a rászoruló embereket, a Gyulafehérváron tanuló váradai kispapok eltartására egyedül annyit fizet be az 1950-es években, mint az egyházmegye papsága együtt. Közismert és elismert volt a bukaresti vallásügyi osztály munkatársai körében is. 1963-ban mégis távoznia kellett a váradújvárosi Szent László plébániáról, éppen a templomlebontási-terv kivitelezése előtt. Egy fél évig plébánia nélkül, az állam részéről is felfüggesztett státusban van, majd azt követően szalárdi plébános. 1966-tól nyugdíjazásáig (1984) a váradőssi Kis Szent Teréz plébánián lelkipásztorkodott.

⁴ FEJÉRDY A., *Magyarország és a II. vatikáni zsinat. 1959–1965*, Budapest, 2011, 203–204.

Az általa vezetett *Historia Domus* alapján szeretnénk egy-két olyan vonásra rámutatni, ami egy korabeli békepapot jellemzett. Írásai sok mindentről árulkodnak. Elsősorban a különlegességekre figyelünk oda: mi volt számára érdekes, mit jegyzetelt le, milyen korabeli újságcikkeket tartott jelentősnek és ragasztott be a *Historia Domus*ba.

Plébánosként jegyzett le egy-két esetet 1944-ből. Hittanárként szemtanúja volt két érdekes történetnek. Mindkét esetben a szovjetek „nagystíliú” magatartásáról van szó, akik megértők, kommunisták ugyan, de valahogy mégis Krisztus-hívő emberek. Nagyváradon a „Szovjetparancsnokság 1944. október 17-én a keresztény egyház képviselőit tájékoztató kihallgatáson fogadta és tudtul adta, hogy az istentiszteleteket úgy tartsák meg, ahogy eddig”.⁵ Ópalotay számára fontos és sokatmondó volt, hogy a néhány nappal azelőtt a várost bombázó parancsnok a vallásszabadság jeleiről tesz tanúságot, és ennek következtében az istentiszteletek végzésében nincs bántódásuk.

Még két hét sem telik el, 1944. október 28-án egy másik élményben van része. A Szent László plébánosának, Mellau Istvánnak húga, aki vezette a plébániai házvezetést,

idegességében olyan papírossal terítette meg az asztalt az oroszoknak, amelynek hátulján Krisztus-kép volt. A csoport századosa alánézett és felfedezve Krisztust, levette a papírost ezzel a kijelentéssel: „én kommunista vagyok, de *Krisztus maradjon Krisztus*. Sztálin is karonfogva jár a pátriárkával, az ortodox kereszténység fejével.” Mindezt nagyon szemléltetően mutogatta.⁶

Szerintünk, dr. Ópalotay János mindkét incidensben megtalálta a feleletet további papi magatartására: szolgálhatja Krisztust és az egyházat akkor is, ha magáévá teszi az új rezsím alapelveit. Lehetséges egyszerre „Istennek és a császárnak” megadni, ami nekik jár.

A *Domus Historia* III. kötetét saját kinevezésének bevezetésével kezdi az új plébános: „1947. március 6: Vicarius oeconomus-nak nevezte ki a főhatóság dr. Ópalotay János hittanárt,” így, amikor „Mellau István plébános teljes nyugdíjba ment, az új adminisztrátor dr. Ópalotay János lett”.⁷ Majd további eseményekről tudósít: 1947. szeptember 28-án dr. Dászkal István személyében új káplánt kap, s 29-én kezdődhetett az iskolák *Veni Sancte*-ja. A plébános pedig a lelkipásztori szolgálat mellett beleveti magát a Szent László templom restaurálásába és belső felszerelésének felújításába. Ünnepi hangversenyeket

⁵ *Historia Domus*, Nagyvárad Szent László Plébánia, II., 120.

⁶ *Historia Domus*, II., 120.

⁷ *Historia Domus*, III., 1.

szervez, amelynek bevételét a templomra fordítja. 1948 januárjában házszen-
telést végeznek, ami „még a legrégebb időkben sem volt”.⁸

Ópalotay János ünnepi beiktatására 1948. január 25-én került sor, melyre meghívta a Magyar Népi Szövetség vezetőjét és a polgármestert, amit ők „örömmel vettek”. Fontosnak tartja írásban rögzíteni, hogy beiktatását az „újság is hozza.” Az ünnepi asztalnál a meghívottak dicsőítő beszéde után kifejti: „hiszem, hogy a hívő tömegekben mindig találkozunk majd, az *Egyház és az állam*.” Közben a templomban megélnékül az élet: „jobban énekelnek a hívek, mint tavaly, majdnem belezavarodtam imáimban.” Márciusban nyolcnapos missziót tartottak. A húsvéti körmeneten az Ifjú Munkás Szövetség tagjai valamint az önkéntes rendőrök jeleskedtek. „Ez az Állam és Egyház szimbolikus jó viszonya”.⁹ A plébános a *Historia Domus*ba beleszabja az *Új élet* március 31-i számát, amelyben – Isten-t kis betűvel írva ugyan – az újságíró megdicséri azokat a papokat és lelkészeket, akik híveik számára lehetővé tették, hogy az istentisztelet után, reggeliben elmehettek szavazni az alkotmányozó Nagy Nemzetgyűlés képviselőire. A templombajáró emberek is nyilatkoznak: „templomba járó ember vagyok, s most hogy hamarabb vége lett a misének, megyek, hogy eleget tegyek kötelességemnek embertársaim iránt, amire a plébános úr is figyelmeztetett [...]”¹⁰

1948. április 2-án fontosnak tartja beírni a *Historia Domus*ba: „Ma szavazták meg az új alkotmányt, amely az iskolákat államosítani fogja. Kár, hogy a múlt érdemeit elhallgatják, mikor az államosítás előnyeit emelik ki.” Ópalotay lelkesedése csökkenni látszik. A május 1-jei ünnepségről írja: „vörösmájus van.” De a város-vezetők lelkipásztori munkája elé nem minden alkalommal gördítenek akadályokat, engedik, hogy a piactéren megtarthassák a körmenetet, sőt azon „6 rendőr díszben” asszisztált.

Azt az egyházi módosítást, hogy engedélyezték az esti misézést, „nagy történelmi dolognak” minősíti, mert az a „dolgozók miséje lesz.”¹¹

A krónikaíró október 11-én megemlékezik a görög katolikus egyház felszámolása ellen indított akcióról. „Nagy hír, a görög katolikus katedrálisban Tămaiaru rektor kijelentette, hogy kényszerből írta alá az ortodox egyházba való beolvadását.” S erre a helyre beragasztja helyi *Fáklya* újság híradását, miszerint „a 36 görög katolikus egyházi férfi átnyújtották a kolozsvári gyűlés egyházi proklamációját, amelynek értelmében a görög katolikusok visszatérnek

⁸ *Historia Domus*, III., 2.

⁹ *Historia Domus*, III., 4.

¹⁰ „Adjuk meg az istennek, ami istené és a népnek, ami a népé”, in *Új élet*, 1948. március 31., 4.

¹¹ *Historia Domus*, III., 5.

a román ortodox egyház keretébe.”¹² Feljegyzésre méltónak tartja, hogy október 18-án megérkezett „Scheffler János püspök drámai hangú körlevele, amely a papság túlzó hűségét elvárja.”¹³ Meglepő módon, amikor a görög katolikusokat számolják fel, az egyházi iskolákat, kollégiumokat, kórházakat kisajátítják s a megjelenő kultusztörvény semmi jót nem ígér, akkor a megté-
pázott egyházhoz való ragaszkodást „túlzónak” minősíti a plébános. Pedig november 4-én a rendőrtisztek a plébániára látogatnak és megtekintik az épületet, „nem lenne-e alkalmas laktanyának? Szűknek találták.”

Karácsony előtt triduum-tartásra Szatmárról hívott egy jezsuitát. Jenő atyát szerette volna, de helyette Godó Mihály érkezett. Megelégedve nyugtázza: „nem volt nagy az érdeklődés.” Ui. akkor már Godó Mihályt a „haladó papság” és a hatóságok is úgy tartották számon, mint a kommunizmus elleni nagy agitátort. Érthető, hogy Ópalotay plébános is a „rákérdezőknek” bármikor felmutathatta a Domusba bejegyzetteket.¹⁴

1949. március 24-én önigazolással, szinte jogosnak mondja az egyházi földek „felajánlását”, helyesebben elvételt. „Összes földjeinket felajánlottuk az államnak, egyidőben a görög keleti egyházzal, miután nem bírtuk előírás-szerűen megművelni.”

A húsvéti körmenetet (1949. április 16.) megtarthatták. A plébános nem a feltámadásról beszélt, hanem „az isteni igazságszolgáltatás diadaláról.” A beszéd tartalma csak sejthető, mert arról egy szó sincs lejegyezve. Bejegyzi viszont – kommentár nélkül – április 29-én a Márton Árontól érkezett rende-
letet: a papok küldjék vissza az államsegélyt.¹⁵

Megriasztott és jó hazafi papról árulkodik a május 26-i bejegyzés: „Állam-ellenes mozgalomra felhívó röpiratot dobtak levélszekrényembe. Védelmet kértem ilyen fenyegetéssel teli felhívások ellen. Meg voltak elégedve fent.” (A „fent” értendő az egyházi főhatóság vagy az állami szervek – jegyezzük meg.) Az összefüggésből inkább az állami hatóság sejthető, annál is inkább, mert az ilyen fajtájú eljárást ők kezdeményezték a célszemélyek kipróbálására. Ópalotay János átment a teszten.

Szent László templomának búcsúünnepén ő maga prédikált. Beszédében kiemelte, hogy „ez a templom fogadalmi templom – és a béke temploma – a török iga után.” Arról is tudomást szerzett, hogy július 25-én (a püspökök letartóztatása után) a „vikáriusok Bukarestbe mentek, úgy látszik az állam és

¹² „Az ortodox egyházhoz visszatért görögkatolikusok felhívása a hívőkhöz”, in *Fáklya*, 1948. október 6.

¹³ *Historia Domus*, III., 6.

¹⁴ *Historia Domus*, III., 7.

¹⁵ *Historia Domus*, III., 7.

Egyház közti feszültséget megoldani.” Még furcsábban veszi tudomásul a szerzetesrendek feloszlatását. Augusztus 3: „Szerzetesrendek felszólítva: vagy államilag kijelölt zárdában lakjanak majd, vagy pedig az államosított szociális karitatív stb. állásokban helyezkedjenek el. Céljuk megváltozott az államosítás kapcsán”. Néhány nap múlva (augusztus 7.) örömmel konstatálja: „vikárius is derülátóan ítéli meg a kormány és állam tárgyalásait.” Szeptember 9-én írja: „Különböző nyilatkozatok jelennek meg, amelyek elítélik a pápa politikáját.” Ezt követően írja: „Ebben nincs semmi, mert ez nem érdekelt sohase, hanem az egyházpoltikája. Kalandos kissé nyilatkozni, mert előljáróink vannak – még!”¹⁶ Ez a rejtélyes mondat azt is sejteni engedi, hogy a két püspök (Scheffler János, Márton Áron) bizalmát élvező Schriffert Béla és magatartását követő „előljárók” előbb-utóbb megszűnnek, kicserélődnek. Nem is kellett sokáig várakozni, 1952-ben, Schriffert Bélát letartóztatták.

1949. október 1-jén dr. Ópalotay Jánost magasrangú vendég, Stanciu Stoian kultuszminiszter látogatta meg, Zitzmann Ferenc társaságában, és „egy plébánost kért” egy bizonyos (azt már nem jegyzi, hogy milyen) szolgálatra. A miniszterről hízelgően ír: „Nagyon finom, de erélyes ember.” „Ő azt mondta, hogy szerinte hihetünk, amit akarunk, csupán az állami adminisztrációval kellene jobban együttműködnünk, úgy mint a kapitalizmus, feuadalizmus korszakában. Ez jó volt?” Hogy mit felelt a két békepap, csak gondolhatjuk.

Az „észtendei hálaadó ájtatosság igazán hálaadás volt.” Mert „a szocializmus korszakának gyermeke is igazán hálát adhat. Lelke üdvösségét megmentheti”.¹⁷

1950. év kezdetét „feszültnek” minősíti. Január 17-én írja: „itt még feszült minden. A püspöki titkár a »kultuszminiszteri meghívástól« három napos epeömlést kapott.” Az egyházmegyei központban (január 19-én) megszimatolja, hogy „a vikárius holnap Bukarestbe megy.” Megítélése szerint: „Úgy látszik dűlőre viszik ott velük a nyilatkozást – nuncius nélkül is. Bár sikerülne valami megegyezés.” Ópalotay személyes vágyát juttatta kifejezésre: az állam és a katolikus egyház között legyen megegyezés, mindegy, hogy milyen, csak legyen!

Az 1950–1953. esztendők *Historia Domus*ában elmaradoznak az egyházi események feljegyzései, inkább az egyháziak kifelé, a világ felé való kitekin-tését tartja fontosnak a plébános-krónikaíró.

Január 21-én történt. A Magyar Népi Szövetség részéről „Kovács Elek református és Molnár János református munkás és cipőfelsőrészkesztő foglalkozásúak hajdan, most pedig mozgalmi emberek megjelentek a plébániákon és

¹⁶ *Historia Domus*, III., 8.

¹⁷ *Historia Domus*, III., 9.

nyilatkozatot kértek minden paptól, a.) akar-e a kormánnyal együttműködni, b.) elítéli-e a háborút.” A plébános bevallja: „két káplánom (ti. dr. Dászkál István és Matos Ferenc) hosszas szabadkozás után nyilatkozott – hangfogóval.” A diszkurzus is bekerül a krónikába. Molnár János „testvér” Bukarestből jövet megtudta, „rövidesen meglesz a római katolikus egyháznak is az övékénél jobb megegyezés az állammal.” A káplánok bizonyára tartózkodóan viselkedtek, mert Ópalotay azt írja: „kevés bizalmuk jeléül indigóval másolatot vettek nyilatkozatukról a káplánok. Félnék annak megmásításától.” Ez a káplánok dicséretét, s a bizalmaskadó plébános balratalódását jelenti.¹⁸

Január 26-án a plébános azt írja: „a mellékelt nyilatkozatot átadtam volna a Magyar Nép Szövetségnek, de meggondoltam, mert hogy ha a püspöki helynökök jók a kormánynak, akkor ők nekem még jobbnak kell lenniök, kiknek engedelmisséget fogadtam akkor.” Mégis meggondolja, és nem adja le a kormánnyal együttműködni szándékozó nyilatkozatát. Elvégre, elméletileg elfogadja az egyházi főhatóságot, emlékezteti őt a papszenteléskor tett engedelmisségi fogadalma. Belátja, hogy „evolúciónak igen, de revolúciónak nem lehetek híve.” A Népi Szövetségnél érvelését megértően kezelték. Az elkészített szándéknyilatkozatát mellékeli a plébániai krónikába:

Az együttműködést a vallásszabadság, a nemzetiségi és nemzetközi béke Kormányának nemcsak könnyűnek, hanem kívánatosnak látjuk. Amikor a román és a magyar nép a fenti programmal működő népköztársasági kormányt megválasztotta, akkor minden egyháznak lelkészei értékelve a népakaratot siettek a máig is fennálló hűségesküt letenni. Mi, mint minden vallásfelekezethez lelkészei, tovább kongatjuk azokat a harangokat, amelyekkel a szörnyű háborúnak ágyódörgését végleg elhallgattatuk 1945 májusában és hisszük, hogy igaza van a néphitnek, mely szerint a harangzúgás a láthatáron jelentkező és elemi csapással fenyegető mindenféle vihart elseper. Nagyvárad, 1950. január 23. Ópalotay János plébános.

Február 5-én a helybéli *Fáklyában* is megjelent a premonstreiek és kapucinusok békenyilatkozata. „Állítólag ezek tehetetlenül tiltakoznak a másítások miatt” – írja. Feltételes formában tudomásul veszi, hogy az újságcikkeket nem szabad szószerint venni. A gondolatmenetet egy szellemes kijelentéssel megtoldja: „amióta Moll-hangnemben mondom szentbeszédeimet, azóta sem én nem fáradok el, sem a publikum a buta pátosztól, amit a D-dúr hoz magával”.¹⁹

¹⁸ *Historia Domus*, III., 10.

¹⁹ *Historia Domus*, III., 11.

A krónikaíró nemcsak utal az újságcikkekre, hanem azokat be is fűzi a *Domus*ba.²⁰

1950. április 15-én a városvezetők lakókat telepítettek a Szent László plébánia „régí irodájába és a nagyebédlő szobáiba, a mosókonyha használatával.” A plébános szerint: „szükség volt erre, mert ezeket indisponibilisnek jelentette ki a lakáshivatal, és a városháza a kápláni oldalra pályázott.” Ilyszerű fogalmazásával szinte a belakoltatás szükségességét igazolja: „Velük szemben állítottam, hogy az 1823. évi *visitatio canonica* már megállapítja, hogy ez a ház vagy vétel vagy építés által kanonoki ház volt! Tulajdonjoga nemcsak innen, hanem az azóta elévülés révén is világos.” Valószínű azonban, hogy a lakók betelepítésekor nézeteltérés támadhatott a végrehajtók és a plébános között, mert Ópalotay Jánost másnap letartóztatták, s csak június 9-én szabadult az „állambiztonság őrizetvételeből.” 75 napig – békepapként – „háborús úszítók közé kevert a sors, de békenyilatkozatom és demokratikus múltam kihozott, még talán az utánam síró templomi publikum.” Ópalotay komoly „leckét” kaphatott fogvatartása idején, ami érződik a következő évek vallomásaiban. Szabadulása napján az előbbi bejegyzését még az alábbiakkal egészíti ki:

Most már szorosabb együttműködés szükséges a Hatóság és az Egyház között, ők ugyanis nemcsak mindent tudnak rólunk, hanem sokszor hamarabb szereznek értesülést egyházmegyei dolgokról, mint maga a posta elvinné egyik-másik városi plébániára. Csorbítatlanul megőrizve az Egyház tekintélyét, együtt kell működnünk velük is, mint a többi felekezettel.²¹

Egyértelműen kivehető, hogy a 75 napos fogvatartás alatt alaposan megdolgozták az amúgyis kompromisszumra kész papot. Az egyház nyílt együttműködését vallja az állammal. A *Securitate* emberei ezentúl megbíztak benne, engedték, hogy „szabadabban” – a híveknek kedvében járva – látványosan tevékenykedhessenek. Több alkalommal szerepeltethette az ex-püspököt, Fiedler Istvánt. Restaurálhatta és díszíthette a templomot. Egyelőre nem kötöttek bele.

1951. július 4-én jegyzi, hogy leváltották a kultuszminisztert. Leváltásának okát abban látja, hogy nem sikerült az erdélyi katolikus Státuson keresztül megszervezni a béke-egyházat. „Bár a Státus, az erdélyi, sőt most országos, nem szkizma, hanem csupán egyházi autonómia, mégsem működik, és ezért ő, a miniszter le kellett mondania.”

²⁰ „Biharmegye katolikus lelkészei elítélik az egyházi vezetők népellenes magatartását és csatlakoznak a békemozgalomhoz”, in *Fáklya*, 1950. február 6. vezércikk.; „Célunk és törekvésünk a békéért és az építő munkáért folytatott küzdelem támogatása”, in *Fáklya*, 1950. február 5.

²¹ *Historia Domus*, III., 12.

A nagyváradai szerzetesek kényszerlakhelyre szállíttásáért (1951. augusztus 20.) az egyházi vezetőket teszi felelőssé.

Ennek hatása alatt szeptember 5-én a gyulafehérvári és más káptalanok erős önkritikát gyakorolva eddigi rossz egyházi politikájuk felett kijelentik, hogy a bukaresti és gyulafehérvári káptalan határozatait és rendelkezéseit elfogadják. Ezzel ráléptek arra a kiegyezési vonalra, mely éppen részükre meg lett vonva a papi mozgalom által!²²

Ha történelmi konstellációba állítjuk Ópalotay János szövegét, akkor világosan kitűnik, hogy Gyulafehérváron most kezdődik el az ún. Adorján-korszak, a négy egyházmegyéből verbuvált egyházmegyék közötti hivatal működése.

1952. január 28-án „a városi és tartományi békebizottságon belül városi, illetve tartományi papi békebizottság alakult, melynek hivatása a papokat mind bekapcsolni a békemunkába!”

A *Historia Domus*ba az is bejegyzésre került, hogy május 27-én a Nagyváradon tartott papi gyűlésen egyháza nevében – Schriffert Béla megbízásából – felszólalt. A hitoktatásról sem feledkezik meg. Igaz, hogy „a gyermekek önkéntes hitoktatásáról” beszél, mintha az egyház részéről nem volna kötelező, csak az önkéntesen járó gyerekeket kiszolgálják. Az úrnapi körmenetet zavaró motorbicikli-versenyből csak annyi az érdekes, hogy egy motoros a villanyoszlopnak vágódott.

Július 28-án személyes lelkigyakorlatot tart. Bevallja: „szükséges, hogy bűnbánatot tartsunk, mert amily ritka a felkészült és okos politikus, éppoly ritka a bűnbánó pap [...] a mostani történelem reánk kényszeríti a bűnbánó életet!” „Döbbenetes, amikor az ember ráeszmél ilyen hétköznapi igazságra [...] Sajnos igaz, hogy amint a cipész rongyos cipőben, a szabó kirojtozott ruhában jár, hasonlóképpen a papok is kevésbé aszkéták és lelkiek [...] nagy vívmány az önkritika.”

Augusztus 19-e számára fontos, mert e napon választotta meg – pápai tiltás: *Nominatio Subditorum* ellenére – a három tagú káptalan dr. Pop Józsefet káptalani helynöknek a letartóztatott Schriffert Béla vikárius helyébe. November 5-én kapják Gyulafehérvárról a tájékoztatót a „gyulafehérvári központ törvényessége felől.” Godó Mihály jezsuitát elítéli a plébániai krónika, akinek „vezetése alatt vakbuzgóság dühöng, és papokat közösít ki.” „Pápább a pápánál [...] Nem a Párttal, hanem a Kormányzattal, államtól való felekezeti közti együttműködést is átok alá helyezi itt.” Ugyanezen a napon jegyezte be, hogy a „hitoktatás ezentúl csak szombat délután és vasárnap lehetséges. Alkalmazkodunk, mert nem vagyunk kiváltságolt vallás.”²³ A gyermekekkel való

²² *Historia Domus*, III., 13.

²³ *Historia Domus*, III., 14.

törődéssel is alábbhagy: karácsonykor „először nem adtunk ajándékot a hitoktatásra járóknak, mert ez túllépi az ájtatossági jelleget és rendezvény ünnepélytartás számba megy. Ez tilos Gertel kultuszminister-megbízott 1952. november 26-ik útmutatása szerint.” Ópalotay a felsőbb „útmutatásokat” is szószerint veszi, az egyházi törvények és hagyományok ellenében.

Az 1953. január 27-i békegyűlésen Ópalotay János is felszólalt. Kérdőjel marad számára, hogy hozzászólása miért csak február 4-én jelent meg az újságban.

Sztálin halála (március 5) alkalmával három napon keresztül a templomokban „gyász-megemlékezést tartottunk [...] Napi két órát harangoztunk” – írja. Az egyházat vádoló eszmefuttatás következik, csak azért, hogy Sztálin ártatlanságát védje: „Sokan kárörömmel veszik tudomásul a halálát, de valójában ő is csak oly bűnös volt, mint mindnyájan vagyunk. Az ő forradalmát előkészítettük mi mind, nemcsak a felvilágosodottság francia és német írói, hanem az egyházaknak antiszociális, valamint a főuraké és a nagyiparosoké”. Az ünnepi gyász-szertartást Ópalotay március 9-én végezte. „Alkalom volt ez a keresztény felebaráti szeretet magasztosságának kimutatására.” Csodának mondja, hogy megtelt a templom, az emberek elfogadták a meghívást. Szerinte: „mert nem a Párt kérte, hanem a Kormány az ő alattvalóitól. Sokan nem látnak tisztán ebben a kérdésben. Oly nehéz az élet emiatt”.²⁴

Alig telik el tíz nap, Nagyváradra is (március 16) érkezett dr. Scheffler János püspök halálának híre. Erdemes elidőzni a szentéletű püspök krónikai bejegyzésénél. „Meghalt a zsilávai börtönben tüdőgyulladásban. Kint is meghalhatott volna, mert 1940-ben ebben lebegett élet-halál közt.” Megjegyzésével Ópalotay, amint a későbbiekből is kitűnik, nem a püspök személye ellen beszél, hanem védi a főpásztorokat hitükért börtönbe juttató rezsimet, hiszen Scheffler János „börtön nélkül is meghalhatott volna.” A mindenképpen sértő megjegyzés után szép méltatással rukkol elő:

Élete, munkássága az egyházmegyéjé volt. Szentéletű volt! Anélkül is, hogy az egyházpolitika áldozata lett volna, úgy élt köztünk ércbeüthető daliás alakja, mint egy hősé! Közszeretben a papok előtt csipkelődő modora miatt nem állott, de köztiszteletben igen, – példás, érintetlen papi élete miatt.

Scheffler János méltatása mellett felvetődött „mellékesen” a krónikaíróban a kérdés: „az egyházpolitika, főleg nunciatúráival hoz-e annyi anyagi és erkölcsi gyümölcsöt, mint amennyi anyagi és erkölcsi kárral jár manapság??” „Mintha túlszervezettség lenne ez, és velejáró köteleességek inkább a nunciatúrák nélkül is fellendülni-tudó missziókra mennének! vagy éppen rendesebb

²⁴ *Historia Domus*, III., 15–16.

rádióállomás és műsorra!” A katolikus egyház szerkezetének javítására ötlettel áll elő: „A zsidó népnek, hitközségeknek szerte a világon példás szervezettsége egyszerűbb, vallás-erkölcsibb külsejű és főleg hatékonyabb.”

Az egyház nunciatúra-rendszere ellen agitál, pedig ekkor már a Román Népköztársaságban bezárták a bukaresti nunciatúrát.

A nunciatúrák összekötnek ugyan Rómával, de a népeket, fővárosokat nem, sőt nemzeti politikát támasztva szembeállunk a másik néppel! Játék a politikával az egész, de drága játék. A szent célunkat más eszközzel vagy ugyanígy lehetne elérni, vagy jobban. Minden vallásfelekezet boldogul e földön nunciatúrák nélkül. Sőt, a zsidóság papság nélkül, csupán rabbik és zsinagógák által! Ez megszívlelendő lenne, és nem rögtön »szabados-sággal« való üres vádolással agyonütendő. Egy nyárspolgári intézmény helyett Szent Pál és Krisztus valami sokkal egyszerűbb lelkipásztori eszközt vetett volna fel. Legalábbis minden állam katolicizmusa fölé nem idegen állampolgári nunciust állítana, hanem saját állampolgárai közül valakit. Scheffler itt a Szentszékét jobban képviselte volna, mint ország ellenségének számító O'Hara püspök. Az intézmény mai alakjában sem hideg, sem meleg, hanem langyos valami és ezért Istentől kiköpnivaló.²⁵

Régi rögeszméje tör felszínre Ópalotay Jánosnak, amit a 18. században episcopalizmus gyűjtőnévvel jelöltek. De – nem vette észre a plébános –, az akkori „eretnység” a kommunizmus idején védőburoknak bizonyult. Hiába érvel, helyesebben: durván bírál a továbbiakban is:

A nyugati államok is csak érdekeik erejéig törődnek velem, nagyobbak: Amerika, Anglia nem is fogadták be! [...] a túlságos gyámkodás, a kiskorúságot állító egyházpolitika valóban lázadást szülhet mindenütt, úgy mint Luther korában a nemzeti érdekek figyelembe vétele. Ha valakit félrevezetnek és félszakadárként kezelnek, az könnyen hajlik fellázadásra! Csak a bizalom gyógyíthat meg bennünket. A nunciatúrákra eső költségeiből egy-egy templomot lehetett volna építeni, és ez jobban Rómához fűzött volna, mint a nuncius! Remélem, hogy Egyházam oly erős, hogy kibírja ezt a kritikát, sőt remélem, hogy legsúlyosabb ítéletnek való alávetésemet is utólag elfogadja. Joga is van, annál is inkább, mert a kisembereknek kell a külső tekintély, gyámolító pompás képviselet.²⁶

Önmagáról beszél a krónikás, amikor véleményt mond és tanácsot osztogat. Benne van egész sérelme: a római tanulmányokat végzett pap „kisembernek” érzi magát a váradi hierachiában.

²⁵ *Historia Domus*, III., 17.

²⁶ *Historia Domus*, III., 17.

Scheffler Jánosért a gyászmisét április 11-én tartották a Szent László templomban. Az eseménnyel kapcsolatosan újabb gondolatai fogalmazódtak meg a plébánosnak:

Hátborzongató dolog, hogy az egyház és állam történelmi harcára gondolni. Az osztrák apostoli király mennyi püspököt mondatott le és mennyi közéleti magyar embert buktatott le. De ugyanakkor egy párnak sikerült negyvennyolcban és hatvanhétben is megfelelni, pl. Eötvös, másoknak pedig sikerült magukat rehabilitálni, pl. Haynald elbocsátott erdélyi püspökből kalocsai érsek lett. Több halálra ítélt nagyférfit pedig nemcsak kegyelmet kapott, hanem köztisztséget! Micsoda a mi sorsunk? Táncoltat a sorsunk, de mi is tanulthatjuk?

A kiegyezés történelmi háttérét részben ismertetésével (mert pl. Bémer László nagyváradai püspökkel jártak el a legirgalmatlanabul!) szeretné esetleg a kommunista rezsimmel való kiegyezésére felhasználni.

Április 18-án egy véletlenül elkapott rádióadás keltette fel a figyelmét és indította Ópalotayt eszmélődésre. A vezető és alattvaló közti viszonyt fejtegeti a német rádióadás. A „Szentlélek, mint az egység lelke vezessen vezetőt és alattvalót a küzdelemben. A vezető legyen bizalommal az alattvaló iránt.” Erre ő megállapítja, hogy egyházi körökben eddig sok esetben káros volt a bizalmatlanság pl. „liturgiai mozgalom, Jézus Szíve tisztelet, szakszervezetek iránt.” Az alattvaló pedig „tisztelettel nyilatkozzék szabadon, nehogy a Vezetőség hamis információt könyveljen el, és hamis intézkedéseket tegyen!” A rádióadás végső következtetése: „legnehezebben tanulja meg és becsüli meg az ember a szabadságot!” Ópalotay ebből kiindulva megállapítja: „Ez áll a mi helyzetünkre is.” Továbbá: „Szerencsénkre az egyház tényleg bizalommal néz reánk és nem átkozza ki könnyendén ateista iskolába járó tanítóit és tanulókat sem. Istent lélekben imádhadják.” „Van lelkismeretszabadságunk: feltételezhetjük, élnek is vele.” És ezt követően felteszi a nagy kérdést, illetve vádaskodásnak nevezhető érveléssel áll elő:

ezt gondolja Róma is? Hallgatása ezt mutatja! Ha régen hallgatott volna többet, ekkor nem történik meg a keleti egyházszakadás, az újtól való idegenkedés jogos lehet, ameddig nem változik át tiszta negatívummá! Ellentétek az életben is összeférnek, családtagokként is!!! és nem foghatók fel ellentmondásoknak. Vagyis ne löjjen senki verébre ágyúval!

Az egyházi vezetést tovább vádolja úgymond középkori hibáiért:

Egy-két nemzedék hiába szenvedett amiatt, hogy az Egyház támogatta a boszorkányüldözést, a kamatok uzsorává nyilvánítását, a chirurgiák-eltiltását, a földközpontságát Gallilei ellen, az Unita Italia ellenségeit. Ez felesleges nehézségünk.

Május 16-án elsőáldozást szervezett a plébános. Utólag levonja a következtetéseket: Vasárnap délutánonként tartotta a felkészítőket. Ez nem felel meg, mert akkor „fáradtak ebédől.” Nem felel meg az eddig úgynevezett I. osztályosok hittanja, melyre nem jöhetnek a többiek. Mindezek helyett jobb a tanfolyamszerű felkészítő „két héten át mindennap.” Csak ennyiben képzelem el az elsőáldozási felkészítőt a plébános, ami viszont inkább az egyházellenes köröknek felel meg. Egyéb didaktikai tanácsát nem érdemes felidézni, csak a záró gondolatot: „Azonban bizonyos, hogy amily baj, hogyha nem jönnek az emberek, gyermekek a templomba, éppoly baj, hogy ha jönnek. Amaz Isten előtti baj, emez ember előtti. Aki érti, értse.” Ehhez hozzáfűzi:

Vajjon sohasem győzheti le az Egyház az iránta táplált emberi bizalmatlanságot?? Vagy csak üres balsejtelmek, rémképek gyötörnek és Gamalielek közt vagyok? és mégis állhat fenn a Gloria szava: pax hominibus bonae voluntatis, anélkül a Pax vestre revertetur ad vos szomorú vigasz nélkül?²⁷

Egyébként a hitoktatásnak – állami intézkedés révén – szombatra és vasárnapra való korlátozását üdvözlö: „örvendenünk kellene az engedélyezett szombati és vasárnapi hitoktatásnak!”²⁸

Krónikaírónk kifejezetten dicséri az egyházi ünnepek esti lehetőségeit. Munkaszünetes ünnepeken, „melyeken a protestánsok nem ünnepelnek” (összes Mária ünnep, Péter és Pál, Mindenszentek) már csak esti miséket tartanak. Az egyháznak ez az alkalmazkodása lehetővé teszi, hogy a „dolgozó emberek ne nyugtalanodjanak vallási lelkiismereti kötelességeik teljesítése felől.” Megállapítja, hogy „vannak papok, akik nem bírják így a haladás szárnyait felölteni, mert elfelejtik, hogy szolgálatért vannak.” Vagyis, azok a papok a haladók, akik az egyházi szolgálatban a minimális szolgálatra törekednek. Ez a békepapságnak egyik tulajdonsága, szemben a „reakcióso” mindent-akarásával. Anélkül, hogy a bejegyzést tovább idéznénk, csak egy személyes vallomást ragadunk ki:

Népünk egyik szolgájának éreztem magam is, mert esperesi gyűléseken való békeszereplésben elsőnek nyilvánított a felekezeti bizottság és maga a kultuszminisztérium is háromszor küldött prémiumot! a bekerítettség érzését ez oldja fel bennem. Tehát előre az építő szocializmus felé!²⁹

Hasonló béke-rajongásáról tesz tanúságot a június 25-én tartott gyulafehérvári békegyűlés írásba foglalásakor. Fájjalta, hogy „felszólalásra való jelent-

²⁷ *Historia Domus*, III., 20–21.

²⁸ *Historia Domus*, III., 26.

²⁹ *Historia Domus*, III., 22.

kezésemet nem vették észre, pedig Salamon esperes a figyelmet reám hívta fel.” Amit el akart mondani, azt most írásba foglalja: „Faragó kanonok szépen dolgozta ki Szent Pál leveleiből a béke gondolatát, úgy hogy megértjük miért vannak ma béke-püspökeink és gúnyosan kiejtett béke-papjaink.” Bizonyára 1953-ban a „béke-püspököket” nem a börtönben lévő katolikus püspökökre értette, hiszen azok éppen a „béke-akciók” elítélése miatt kerültek lakat alá. Gyulafehérvárra azért ment Lestyán Endrével örömmel, mert dr. Pop Józsefhez aláírásra vitték a bátormonostori címzetes apáti kinevezésének okmányát, s remélte, hogy „a vallásügyi miniszter nem emel óvást” kinevezése ellen.

Jézus Szíve tiszteletét is megpolitizálta Ópalotay János. „Ezt nemcsak keresztény, hanem emberi hitelességnek érzem!” Sokkal kevesebb lenne a történelmi tragédiánk,

hogy ha az Egyház nemcsak Krisztus nevéből indulna ki, hanem emberiség érdekéből is! Ez ugyanis keresztény elv, mert *anima naturaliter christiana*, és mert *gratia supponit naturam* [...] Nem lehet jó keresztény, aki nem jó ember is, mert Jézus az utolsó ítéleten mondja: ti nem ismertek? Amikor egynek adatok a lekisebb közül, akkor nekem adatok!! Megfelelkezünk erről a szempontról, pedig sajnos fontos.³⁰

Ópalotay János figyelmetlen ellapozása miatt a *Historia Domus* két oldala (18–19) üresen maradt. Utólag dátum megjelölése nélkül mégis teleírta azokat „papi problémákkal.” Érdemes belőlük idézni, mert így közelebb férkőzhetünk a békepapi gondolkodáshoz.

A főpapok és a próféták viszonya sokszor foglalkoztatta. A próféták „miért lehetnek nagyobbak, mint a főpapok?” Krisztust is a főpapok fogták el és végeztették ki. „Az Újszövetségben a pápa, tehát főpap kente fel a király-császárokat. Miért?” Érdekes problémát említ:

a katolikus egyház törekvése egyezik a zsidó vallásnak azzal a törekvésével, hogy a főpap előtt meghajol a király is. Theokrácia! A református és a keleti egyházak törekvése viszont egyezik a pogány vallások igyekezetével, hogy a császár isteni fenség, mely előtt meghajol az egyház is. Itt szükségszerűen caesaropapizmus divik! Ez több, mint érdekes, mert a vallások alaptörekvései szétágaznak és ezért nem tudnak egyesülni?! Erről szintén értekezletet lehetne írni: melyik a helyesebb idea-hordozója nemcsak a vallás szempontjából, hanem az állammal való együttműködésre nézve is?³¹

³⁰ *Historia Domus*, III., 23.

³¹ *Historia Domus*, III., 18.

A betét-oldalon egészségügyi problémákat is fejteget, s ennek végén az Oltáriszentség kezelésével kapcsolatosan személyes vívódását tárja fel. Zavaros hitről tesz tanúságot. Abból az ontológiai elvből indul ki, hogy *entia non sunt multiplicanda*,

de mi az Oltáriszentségben levő Jézust megsokszorozzuk, ha kehelyt ürítve visszahagyunk cseppeket; bennem is egy Krisztus, kehelyben is, torkomon is. Megosztottan egységes Krisztusnak. Úgyszintén az ostya tördelése és morzsolódása folytán áll elő hasonló dogmatikai kérdés! A gyakorlat nem túl aggálymentes??³²

A békepap lojális magatartása nem mentesíti őt az esetleges nacionalista támadásoktól. Ópalotay János 1953. augusztus 19-én írja: „magyarságomért mintha rövidesen újból kellene szenvednem.” Felemlégeti, hogy 1939-ben három hónapi vizsgálati fogságban volt, mert tagja volt a „magyar önvédelmi szervezetnek”, amit nem lehet azonosítani a Rongyos Gárdával. A vizsgálat után a román és a magyar kormány megegyezése alapján átkerült Magyarországra. Most pedig egy meg nem nevezhető személy tudomására hozta, hogy „az ügyet valaki úgy újította fel ellenem, hogy rongyos gárda tagja lettem volna.” Reméli, a „M. Ö. Sz.”-t nem minősítik antidemokratikusnak, akkor sem, és „még kevésbé most, a nemzetiségi egyenlőség korszakában.” Rájön viszont valamire: nem is annyira magyarságáért, hanem papi mivoltáért támadják. Mert, ha a szövetségben sok társa közül csak őt ragadják ki, „akkor az annak jele, hogy papi működésem ellen van valakinek kifogása, és félreállítandó vagyok?”³³

Halottak Napja estéjén vágy támadt benne a „szenvedés, a megaláztatás iránt.” „Biztos az Isten készít fel valami rendkívüli keresztre. Magamhoz tudom ölelni a keresztet, akármilyen lesz!” A következő mondatok, ha őszinték, akkor a békepap buzgóságát vagy talán hiúságát is megjelenítik:

Szégyelem magam, hogy mint pap még oly keveset kellett Egyházzamért szenvedni, és nem szemelt ki az Isten eddig vértanúságra. Azt gondolom, hogy a tisztítótűzben szenvedő lelkeknek nagy enyhülésül szolgál maga a lelkükben ébredet tisztulási vágy!³⁴

1954. esztendőben Ópalotay János apát-plébános visszafogottabb a békepapi ügyek lejegyzésében. Provokatív ügyek kötik le a figyelmét. Március 1-jén házkutatást kellett átélnie, revolvért kerestek. „A feljelentő egy hét ördögtől megszállott nő, aki tönkre akar tenni állam és egyház előtt, mert ellenálltam

³² *Historia Domus*, III., 19.

³³ *Historia Domus*, III., 24.

³⁴ *Historia Domus*, III., 25.

legrafináltabb kísértéseinek, kerítésének.” Március 15-én az ügyészségen leleplezett

egy szélhámós nőt, aki különösen papokat tartott sakokban, anyagilag-erkölcsileg igyekezett megszarolni azzal, hogy finoman kiadta magát Biztonsági, rendőri és párt-megbizottnak. A leleplezés érdemi dolog, de félek, hogy nem kaphatok elég nagy elégtételt ezért. Sőt, örvendek, ha rá nem fizetek [...]”³⁵

De nagyonis ráfizetett: idejével, idegével, pénzével! Legalábbis ez tűnik ki a későbbi bejegyzéseiből.

Az 1955. év – nagyváradai egyházmegyét is érintő – változásait (Márton Áron szabadulását) nem rögzíti a krónika, csak a hazatérőket: (március 19:) „Pop Iosif vic. cap. meghirdetés nélkül betölti a váradolaszi megüresedett plébániát.” Megemlékezik Zitzmann Ferenc visszatéréről: „Áron gyulafehérvári püspök Zitzmann Ferenc odakölcsonzótt cancelláriusnak hazajöttét kívánta.” „A volt vikáriusunk szerint illető (ti. Zitzmann) eddig mindent állami segítséggel ért el, »külön úton« járt. Nemecek és Bélteky jelöltsége egyház részről állott fenn. Én örvendek a megalázásnak is, mert legalább nem fenyeget többé az esperesi teher.” Érdekes, nem dicséri Márton Áron eljárását és mégis örvend, hogy Zitzmann kibukkott a vezetésből, habár sok mindenben egyeznek és egyeztetnek.³⁶

1956-ban tovább folytatódnak a „szélhámós és elmebeteg” nőekkel való ügyes-bajos dolgai. Ópalotaynak tudomására jutott, hogy provokálóját, Fritz Erzsébetet hivatalosan elmebetegnek nyilvánították, s ezért felbújtóit adta fel az ügyészségre,

mert a párt nevében üldöztek ocsmányságaikkal. Köztük egyik, Gurkán Emilia már volt elmekórházban [...] Ezt használják a csoró Roth Klein sötétmúltú egyének ellenem, mert kivettem őket anyagi szipolyozó kísérletük miatt. Ha engedem magam és Szent Antal perselyünket megfejni, baj nem lett volna. Szent Antal meg kell védjen, még a fejtvesztett főhatóságom ellen is!!!³⁷

A békeharcos egyedül maradt. Az egyházi főhatósága kipártolt mellőle. Megvan ugyan az állami hatóságokkal a kapcsolata, de az is eléggé labilis.

A magyarországi forradalomról dátumszerűen nincs feljegyzés, mégis az Erzsébet-városi plébánia restaurálását feljegyző részben található egy eszmefuttatás „a világban, különösen Magyarországon felülkerekedett nyugtalansággal”

³⁵ *Historia Domus*, III., 26.

³⁶ *Historia Domus*, III., 29.

³⁷ *Historia Domus*, III., 32–33.

kapcsolatosan, ahol „a nép a sok zsidó kommunista vezér után magyar kommunistát akar önprogram árán is!” Vagy pedig

csak arról a magyar bűnről lenne szó, mely nem ismer el tekintélyt szívesen, mely Horthynak sem bírt engedelmeskedni, amikor 1944. október 11-én fegyverletételre szólította fel a népet! Ezen a tekintélyhiányon sem csodálkoznék, mert a történelmi tekintélyeink: királyok, grófok, főpásztorokat is beleértve sosem éltek úgy népünek és érdekeinek, hogy tiszteletet érdemeltek volna ki, mert a pénzt kifelé vitték vagy idegen bérlőket és potyatelepeset tartottak ki Dózsa György parasztjai helyett.

Akkor a Román Népköztársaságban lépten-nyomon elítélték, lázadásnak minősítették a magyar forradalmat, Ópalotay viszont, ha nem is mondja ki nyíltan a „forradalom” szót, de annál szebben és merészebben fogalmaz a magyarországi 56-os forradalomról:

Ma pedig újszerű dolog az, hogy a parasztság helyett és felett álló ipari munkásság lázadt fel idegen és demokráciába burkult uralkodók ellen. A helyzetet az teszi az új vezetők számára nehezzé és tragikussá, hogy ma már ezt a felkelést nem lehet más urakra pl. gyárasokra és főpapokra hárítani és nem lehet koncként semmit és senkit odadobni a vérszomjasoknak, illetőleg a nagyobb egyenlőség, szabadság után vágyóknak! Minden húszadik ember fejezte ki vérével, hogy valami nagyobb, magasabb egység és vezetés síkja után sír a lelke. A magyar nép minden európai nép vágyát képviselte monumentális úton! A szocializmus „magyar útját” engedélyezik neki, szemben az eddigi „idegen” orosz vagy zsidó úttal szemben?!? Szocialista szempontból ez Rákosi, Gerő, Farkas, Révai stb. se orosz, se zsidó, de magyar se volt, és pedig ezért alkalmatlan collaboratióra, mert az áruló káros ellem minden felé. Negatív elemek, népellenesek, mert fajellenesek.³⁸

A magyarországi forradalom jogosságát faji szempontok szerint is megközelíti. Azzal példázódik, hogy a cigány és a zsidó feladja nyelvét, vallását, de

fajhoz való ragaszkodását nem. Nem keveredik, és számolgatja fajtáját társadalmilag is.” Tehát „nemzeties, és ezt mégis tagadja, álcázza, másban ezt üldözi, mint sovinizmust, jobboldali elhajlást. Titót egyidőben felakasztották volna. A zsidó nacionalizmus Istent elriasztó gyűlöletes példának állította elének, hogy mi ezt ne contranacionalizmussal küzdjük le csupán, hanem komoly internacionalizmussal!?”³⁹

1957. márciusában Márton Áronról, a békepapi akciót felszámoló püspökről, és egykori nagyváradi általános helynökéről, Schriffert Béláról mond

³⁸ *Historia Domus*, III., 35–36.

³⁹ *Historia Domus*, III., 37.

véleményt Ópalotay János apát-plébános. Úgy állítja be, hogy Szent József napjának estéjén másokkal együtt tárgyalták a romániai katolikus egyház súlyos helyzetét, törvényen kívülségét.

Áron gyulafehérvári püspök talán egy egyetemes egyháznak preztízspolitikáját jól képviseli, de a lokálegyház érdekeit legkevésbé sem szolgálja. Miért? Mert egyrészt papok közti testvériséget megbontotta azzal, hogy egyik része lojalis, másik része rezistens, kiközösített; és másrészt a protestántizmus felbátorodott eme sokáig tarthatatlan helyzetét látva, forrón dolgozni kezd, bontva a reverzálisunkat és építve imaközösségeiket. Kihal ebben az üldözöttségben az idős és ifjú lelkekből a papi hivatás kegyelme.

A krónikás nem áll meg Márton Áron bírálatánál, hanem a váradi főpapról is megfogalmazza sommás véleményét: „Schriffert Béla váradi vicarius capitularis is, mint »lelketlen« egyén szolgált, aki egyébként anyagilag likvidálta a hatalmas vagyont!! Meghasonult világ elpusztul!”⁴⁰ Ezen oldalra ragasztotta be az *Előre* 1957. március 22-i számából „Pop Iosif Nagyvárad tartományi képviselő és Vásárhelyi János Kolozsvár tartományi képviselő felszólalása” újságcikket. A párosításban az a kontraszt, hogy Márton Áront és Schriffert Bélát az egyház tönkretevőiként, ugyanakkor Pop Józsefet a vallásszadságot hirdető és a Nagy Nemzetgyűlésben vallásáért sokat tevő békeharcosként minősíti.

A Szent László plébánia papja, úgy látszik, március 24-én tartott nagyobbiti beszédében a bűnbánat eszméjét kiterjesztette a kommunistákra is. Filozofálását nem fogadták el, és ebből meggyűlt a baja a Securitateval, prédikációja miatt „gyanús lett.” Önigazolásként a *Historia Domus*ban vissza-idézi a beszédét, illetve a Suciú „imputernicit”-nek adott válaszát. „Azt mondtam: a bűnbánat szelleme tartja az egyént, a népeket és egyházat.” Suciú: „Ebből az következik, hogy a bolsevista egyént, népet semmi se fogja fenntartani? Sőt, az Egyháznak nem a szovjet hadsereg hozott szabadságot! Fennáll-e ez?” Ópalotay: „a bűnbánat szellemét bírják a kommunista eszmék hordozói is, egyének, népek és ennyiben van fennmaradási lehetőségük. Az Egyházat elsősorban a bűnbánat szelleme teszi érdemessé, hogy a szovjet ne bántsa.” Suciú: „hagyja el a szószéken a történelmi példákat és a filozofálást, nehogy a híveket nyugtalanítsa!” Válasz: „A hívek közt azok nyugtalanok, akik vagy rosszakaratúak, vagy ostobák. Úgy látszik ezeket jobban kell számontartanom, és miattuk kell jobban készülnöm, hogy kényeskedőknek se rontsam el szájuk ízét.” Suciú: „Vegye komolyan a figyelmeztetést, mert különben ’ne declarăm războiu’.”⁴¹

⁴⁰ *Historia Domus*, III., 38.

⁴¹ *Historia Domus*, III., 39.

A párbeszéd rögzítése után Ópalotay levonja magának a következtetést: „Érdekes, hogy önállóságom, függetlenség-szeretetem miatt egyszer a Vatikán, máskor az Állam billent meg. Pedig ilyen leszek ezután is, mert ez használ népünknek, ha nem is értékeli és nem értékelheti.” Írásban nagyon bátornak mutatkozik, elveiért kész börtönbe menni is, de a valóságban ez nem következett be. Suciú tartományi megbízottnak távozásakor tett megjegyzése szegyet ütött a plébános fejébe, nem érti azt a mondását: „Și noi vrem egalitate, fraternitate, dar fără Cruce și fără Biserica. Viszont mi a templomban sem élvezhetjük »ideológiai« szabadságunkat.” Ópalotay szembesül ugyan a valósággal, mégsem fogadja el. A kommunisták kizárják a Keresztet és a Templomot a testvériség és egyenlőség megélésében, vagyis velük nem lehet közösködni.

A politikai jellegű templomi beszédéért április 9-én Bukarestbe kellett mennie Ópalotaynak. Táviratilag hívták. Az ottani tárgyalásról nem ír sokat, csak ennyit jegyez fel: „jóindulatúak voltak kérdéseik.” Ezt követően a lelkipásztori munkára adja a fejét, s ugyanakkor a kultuszminisztériumtól kapott engedéllyel az építkezésekre, villany-bevezetésre, toronykivilágításra stb. Óhajítja a békét. De továbbra is gyötrik népének és egyházának problémái. Szent László ünnepén megállapítja, hogy ő már nem tud népének anyagi virágzásáért semmit tenni,

hiszen népünk, amit keres, rögtön fölél mindent, ez egyénileg jó talán, de egyébként szegénységet jelent, mert házat, földet venni és gyermeket nevelni így nem lehet, sőt így csak veszíteni lehet házat, földet pl. a zsidó és román nép számára, mely körül a zsidó a pénzt gyűjti, a román a földet. Sírba visz ez a mi tempónk.

Egyházának problémáját a paphiányban is látja.

Bár szabadulna fel egyházunkban lappangó *nőpapság*, nőmisszionárius gondolata, mert a nő manapság mindenütt több befolyást kap, reformátusoknál van nőlelkész máris; igazi gátlója ennek a papi cölibátus, mely nevetségessé válik hogyha „vegyes iskola lenne a teológián”. Így győzne ma a keresztény katolikus világ, de a paphiány is ezt sürgeti.⁴²

Komoly gondot jelent Ópalotay és más római katolikus pap számára a görög katolikus hívek ügye. Lépten-nyomon szembesülniük kell a görög katolikusból görög keletivé lett papok áskálódásaival, támadásaival. A hitükhöz hűséges görög katolikusok egy része Nagyváradon nem követte papjait a vallás-változtatásban, latin templomba jártak. Az államhatalmi szervek katolikusságukhoz való ragaszkodásukat hazaárulásnak minősítette.⁴³

⁴² *Historia Domus*, III., 45.

⁴³ *Historia Domus*, III., 47.

A békegyűlések hűséges látogatója marad Ópalotay János apát-plébános. Ilyenkor szerzett tapasztalatait rögzíti a *Historia Domus*-ban. 1957. november 20-i békegyűlést követően a hazajövetkor ismét Suciú kultuszminiszteri megbízással tárgyalt. Suciú megkérdezte tőle: mi az oka, hogy a városi polgári béke népgyűlésen egyetlen román felszólalás sem hangzott el? Ópalotay tréfálkozva válaszol: „nem volt jelen egy románul tudó zsidó testvérünk [...] bizonyára nem szervezték őket be.” A valódi ok pedig:

a magyarnak létérdeke, hogy a Szovjetunióba és akcióiba kapaszkodjék, mert máskülönben a románság atomháború nélkül is elnyel, elnyom bennünket! Ennek a magyar-félreállításnak és holtvágányra tolásnak sok-sok keserítő jelét látjuk, különösen az újabb „inkadrálások” alkalmából! Ahogy jogos az osztály-igazságszolgáltatás, éppúgy jogos náluk a románság érdekei szerint való közigazgatás, pl. ingatlan vásárlás, letelepedés stb. előnyök. De ez már nem tartozik ide és főleg nem újság, nem meglepetés.

A magyaroknak a békegyűlésen való visszafogottsága tehát:

csupán védekezés ama román támadás ellen, hogy mi miért vagyunk nagyobb kommunisták, mint ők! Ők el akarják felejteni, hogy 1944. augusztus 23-án egy olyan lépést tettek a Szovjetunió felé, melyen nekünk járnunk is kötelességünk, sőt az internacionalizmus amúgy is kötelessége minden európainak! Ebből lesz végül a nagy megváltó supranacionalizmus!⁴⁴

Az elkövetkező évek (1958–1963) bejegyzései nagyjából egyházi eseményekről számolnak be: elsőáldozás, ünnepek, liturgikus változások, templombúcsúk, egyházközségi statisztika, misszió, triduum, papi halálok és beiktatások, rózsafüzér-társulat, templomfestés, orgonakoncert stb. s itt-ott a zsaroló nők pere és elzáratása. Ópalotay János apát-plébánosnak tudomásul kellett vennie, hogy békemozgalmi szerepe eddig tartott. Addig vették igénybe, amíg használható volt, aztán pedig félreállították. 1963. november 27-től felmentették az újbárai Szent László Plébánia vezetése alól. Béltékly Ferenc általános helynök közölte vele a döntést, amit – érdekes – a kultuszminisztérium hozott meg. Ópalotay János tisztázni akarta ügyét, Bukarestbe utazott (december 8.), ahol annyit tudott meg, hogy „bizalomhiány áll fenn”.⁴⁵ Tény az, hogy a város központjában lévő egyházközséget csak „bizalmas” plébános vezethette. Ezért hosszú ideig nem lett kinevezett plébánosa Szent László egyházközségnek, csak ügyvitelt végző helyettes plébános, dr. Ópalotay Jánosnak pedig mennie kellett.

⁴⁴ *Historia Domus*, III., 49.

⁴⁵ *Historia Domus*, III., 64–65.