



STUDIA UNIVERSITATIS

BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1/2012

YEAR
MONTH
ISSUE

(LVII) 2012
JUNE
1

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

1

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

CONTENTS

József MARTON: *Die katholische Kirche Karlsburgs in der Zeit des Kommunismus* 3

HOLLÓ László: *Quo vadis theologia? Katolikus hitoktató, illetve laikus teológus képzés kilátásai Erdélyben az 1989–1990-es változások után*..... 27

Iosif IACOB: *Il valore del magistero ecclesiastico – Pietro Parente – Giurista e teologo al servizio della Chiesa* 57

Iulian FARAOANU: *Il simbolo della Nuova Gerusalemme e la sua scelta nell'Apocalisse* 77

Ștefan LUPU: *Bishop Anton Durcovici (1888–1951) – The Model of an Educator and Sheperd*..... 95

1

DIE KATHOLISCHE KIRCHE KARLSBURGS IN DER ZEIT DES KOMMUNISMUS

JÓZSEF MARTON¹

Zusammenfassung. Die römisch-katholische Kirche geriet in Rumänien zwischen 1948 und 1990 in außergesetzlichen Stand. Das Kultusministerium hat den auf Grund des Kirchengesetzbuchs verfassten Organisations- und Betätigungsstatut nicht genehmigt. Die rumänische kommunistische Regierung förderte, dem chinesischen Verfahren ähnlich, die Errichtung einer Nationalkirche. Ihre Bestrebung traf auf größeren Widerstand als erwartet; die Priester und Ordensleute, mit den Bischöfen an ihrer Spitze, waren lieber zum Gefängnis als zur Ergebung bereit. Deswegen war der Klerus in den Augen der staatlichen Behörden „Feind Nr. 1 der Demokratie“. Áron Márton, Bischof von Karlsburg (Alba Iulia), wird wegen seiner entschiedenen Auftreten und richtunggebenden Rolle, von den lateinisch- und griechisch-katholischen Priestern und Gläubigern Rumäniens gleichermaßen als Symbol des Widerstands angesehen.

Das Jahr 1948 brachte die vollkommene Einrichtung des Kommunismus in der Volksrepublik Rumänien mit sich. Hinter den schnell ablaufenden politischen Ereignissen ist die Religionsfeindlichkeit als der Richtlinie des atheistischen Propagandas evident geworden. Die religiösen Konfessionen mussten schon in diesem Jahr zwischen Überleben durch Kompromiss oder Standhaftigkeit mit Kirchenverfolgung entscheiden. Die katholische Kirche hatte nicht einmal diese Entscheidungsmöglichkeit, denn die Gesetze und Erlässe enthielten Bedingungen, die für sie im Vornherein inakzeptabel waren. Ihr wurde aber die mit der Selbstvernichtung gleichwertige Möglichkeit der Errichtung einer Nationalkirche angeboten.

1948 verlangte das kommunistische Kabinett von den Kirchen aller Konfessionen die Verfassung eines Statutes, bezüglich ihrer Organisation und Tätigkeit. In kirchlichen Kreisen war schon zu vermuten, dass diese, für die katholische Kirche unerfüllbare Forderung (einige Monaten später zum Gesetz erhoben) die juristische Basis ihrer Verunmöglichung und Verfolgung darstellen wird.

Die katholische Kirche, obwohl sie in Rumänien die zweitgrößte Konfession nach der Orthodoxie vertrat, konnte, mangels eines Organisations- und Betätigungsstatutes, nur außer Gesetz, als geduldete Kirche existieren. Aber auch in diesem Zustand hat sie sich der staatlichen Kontrolle nicht entziehen können. Die katholische Kirche ohne Statut wurde auf jeden Fall anders beurteilt und ungünstiger behandelt als die anderen.

¹ Babeș-Bolyai Universität, Römisch-Katholische Theologische Fakultät, str. I. Maniu nr. 5, 40095 Cluj-Napoca, email: jmarton@sis.uab.ro

Schlagwörter: Kommunismus, katholische Kirche, Áron Márton, Bischof, Klerus, Priesterseminar

Der Katholizismus in Siebenbürgen hat die Zeit des Kommunismus vorzüglich überstanden. Diese Qualifikation wurde nicht von mir, sondern von Herrn Ion Ioniță, Hauptmitarbeiter der ehemaligen Kultabteilung an der 2002 von der Fakultät für Orthodoxe Theologie Klausenburg organisierten Konferenz mit dem Titel „Beziehung von Kirche und Staat in der Zeit des Kommunismus“ formuliert, an der er als Vertreter des demokratischen Kultusministeriums teilnahm. Seine Bemerkung hat er in einer Pause der Sitzung folgender Weise ergänzt: wenn man „die Beziehung zwischen dem kommunistischen Staat und der katholischen Kirche mit einem Fußballspiel vergleicht, kann man ein 1–0 Ergebnis zugunsten der Kirche feststellen“.

In einer solchen kompakten Formulierung klingt diese Formulierung für die Kirche positiv, doch ist die Wirklichkeit viel komplexer und gar nicht so eindeutig. Wir halten es auf alle Fälle für ein Werk der Vorsehung, dass im Unheil vor und während des Zweiten Weltkrieges und später in den Wirren gesellschaftlicher und politischer Wandlungen an der Spitze der Diözese Karlsburg ein besonnener und richtunggebender Bischof, Áron Márton (1896–1980) stand.

Der innerhalb von kurzer Zeit zweimal vorgegangene Herrschaftswechsel im staatlichem Bereich verursachte nicht nur gesellschaftlich-politische Wandlungen, sondern schürte in der ethnisch gemischten Bevölkerung tief verankerte nationale Verdrüsse an und führte zu heftigen Gräueltaten. Als Nordsiebenbürgen zum Kriegsschauplatz wurde, verließen in dem allgemeinen Fluchttau mel auch viele Diözesanpriester ihre Dienststellen. Der dadurch entstandene Priestermangel machte die seelsorgliche Betreuung der Gläubigen problematisch.²

Am Ende des Krieges teilten die Großmächte Südosteuropa auf und annullierten den Zweiten Wiener Schiedssprüche von 1938 – wodurch für das Gebiet der Diözese Karlsburg wieder die 1920 in Trianon festgelegten Grenzen gültig geworden sind.³ Am 9. März 1945 wurde Nordsiebenbürgen mit der Genehmigung J. V. Stalins (1879–1953) administrativ Rumänien angeschlossen.⁴

² Nicht zufällig gab Imre Sándor, bischöfliche Vikar von Klausenburg, Áron Mártons Verordnung Nr. 2604–1944 bekannt, durch die der Oberhirt diejenige Pfarreien, wo die geflohenen Priester bis zum 31. Dezember 1944 nicht zurückkehren, für rechtmäßig unbesetzt erklärte. Siehe „Kolozsvári Püspöki Helytartóság“, Nr. 2509–1944, in *Helyhatóság Közlönye* VI/1 (1945) 1.

³ NIEDERHAUSER E., *Kelet-Európa története*, Budapest, 2001, 278.

⁴ SZÁSZ Z. (Hg.), *Erdély története* III., Budapest, 1986, 1761.

Offiziell regierte noch König Michael im Land, in Wirklichkeit waren aber die linken politischen Kräften an der Macht.

Mit dem Jahr 1945 fing eine der dunkelsten Perioden der Ungarn in Siebenbürger an. Nach 23. August 1944 wurden Deutsche und Ungarn in Lager bzw. zum Arbeitsdienst verschleppt, Verhaftungen wurden häufiger, der Terror der Gendarmerie und der Polizei, Morde und Repressalien nahmen zu. Áron Márton erhob sein Wort wegen der widerrechtlichen Maßnahmen gegenüber der ungarischen Minderheit, in einem analysierenden Brief von 28. Januar 1947 warnte er den Ministerpräsidenten Petru Groza (1884–1958) vor „dem die Demokratie bedrohenden dunklen Schatten“.

Statt einer demokratischen Lösung, nachdem die Kommunistische Partei 1947 ihre politische Opposition, die historischen Parteien der Bauern und der Liberalen⁵, vernichtete, erklärte die Partei die katholische Kirche für einen „öffentlichen Feind“ Nr. 1, weil sie „keine Anhängerin der demokratischen Entwicklung“ ist, und ihr offizieller Führer außerhalb des Landes, in Rom residiert.⁶

Obwohl das Nationalitätenstatut von 1945 und der Pariser Friedensvertrag (10. Februar 1947) den Kirchen vollkommene Religionsfreiheit versprochen, begann die ausdrückliche Verfolgung beider Riten der katholischen Kirche in Rumänien. Nach der Unterzeichnung des Pariser Friedensdiktats wuchs die Zahl der Verhafteten und Verurteilten weiter.⁷ Bei aller Verlautbarung von Frieden und Brüderlichkeit war das unausgesprochene Anliegen der Partei, die katholische Kirche, die die „Demokratie“ hintertreibt, zu verunmöglichen.

Aufgrund künstlich erstellter Motiven erklärte die Regierung am 21. Mai 1946 päpstlichen Nuntius Andrea Cassulo (1869–1952) für *persona non grata* und zwang ihn, das Land zu verlassen.⁸ Seinen Nachfolger, Nuntiaturregens Gerald Patrick O’Hara⁹ (1895–1963) hat man zwar für kurze Zeit toleriert, er wurde aber stets mit Verdacht behandelt und seine Äußerungen missachtet. Dem Heiligen Stuhl als internationalem „Partner“ redete man alles Üble nach. Generalsekretär Gheorghe Gheorghiu-Dej (1901–1965) erklärte in seiner ominösen Ansprache von Februar 1948 das Konkordat für das hauptsächliche

⁵ NIEDERHAUSER, 274.

⁶ A. ANDREESCU, L. NASTASĂ, A. VARGA (Hg.), *Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Maghiarii din România (1945–1955)*, Cluj-Napoca, 2002, 456–462.

⁷ D. DELETANT, *Teroerea comunistă în România. Gherghiu-Dej și statul polițienesc, 1948–1965*, Iași, 2006, 71.

⁸ TEMPFLI I., *Sárból és napsugárból*, Budapest, 2002, 91.

⁹ Erzbischöfliches Archiv Karlsburg (ung. *Gyulafehérvári Érseki Levéltár*, in der Folge *GYÉL*): 344–5. Mai 1947.

Hindernis der Demokratie.¹⁰ Am 19. Juli 1948 kündigte der Präsidialrat der Volksrepublik Rumänien einseitig – gegen die internationalen Regeln verstößend – das Konkordat mit dem Vatikan auf.¹¹ Somit entfiel der Bezugsgrund, der für die Kirche eine bescheidene juristische Schutzhülle bedeutet hatte; die Partei konnte von jetzt an noch freier gegen die Kirche vorgehen.

Die kommunistische Regierung machte seine Absicht dem Volk gegenüber an einer Versammlung im Haus des Bundes des Ungarischen Volkes in Sathmar, an einen Tag vor der Kündigung des Konkordats (18. Juli 1948), durch Nationalitätenminister Lajos Takács (1908–1982) bekannt, und machte sie in den Zeitungen publik.

Die Regierung ist entschlossen, den Standpunkt der friedlichen Übereinkunft gegenüber den katholischen Bischöfen aufzugeben. Wir bieten die Möglichkeit an, dass die römisch-katholische Kirche sich als Nationalkirche gestaltet und der ausländischen Direktion zu gehorchen, nicht gezwungen wird. Wir ermöglichen es sowohl den Gläubigen als auch den Priestern, sich von der bisherigen Politik der Verschließung zu befreien.¹²

Viele begrüßten die Kündigung des Konkordats mit Zufriedenheit, unter anderen die Wortführer der orthodoxen Kirche¹³ und illustre Vertreter des Bundes des Ungarischen Volkes (Sándor Kacsó, Nándor Czikó).¹⁴

Für die hier lebenden zahlreichen Ungarn ist die Kündigung des Konkordats von besonderer Bedeutung [...]. Das Konkordat hinderte in vieler Hinsicht zu jener Zeit die Interessen der ungarischen katholischen Gläubigen zu vertreten, und ermöglichte der damaligen reaktionär-chauvinistischen Regierung die Vertreibung der Muttersprache aus vielen unserer konfessionellen Schulen. Und jetzt, die Kündigung der Verpflichtungen gegenüber dem zur Agentur des amerikanischen Imperialismus und zum Diener

¹⁰ DELETANT, 79.

¹¹ Präsidialratverordnung Nr. 151–1948; *MONITORUL OFICIAL*, Nr. 164/19.07.1948.

¹² *Szabad élet*, Nr. 162, 19 Juni 1948. Zitiert von BURA L., *Vizsgáljuk meg ezek okát!* Miercurea-Ciuc, 2007, 117. [Es soll vermerkt werden, dass im vorliegenden Artikel sowohl die rumänischen als auch die ungarischen Texte vom Autor aufs Deutsch übersetzt werden.]

¹³ A. MORARU, „Aspecte privitoare la relațiile dintre ortodocșii și luteranii din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XX-lea“, in *Omagiu Părintelui Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică*, Cluj-Napoca, 2007, 150.

¹⁴ LÁZÁR J., „A konkordátum és a Státus“, in *Romániai Magyar Szó*, 23. Sept. 1948; TAKÁCS L., „Erdélyi Katolikus Státus“, in *Romániai Magyar Szó*, 22. Okt. 1948; KACSÓ S., „A konkordátum kérdés igazi arca“, in *Romániai Magyar Szó*, 9. Sept. 1948; NESTOR I., *Katolikus egyházi személyek demokrataellenes tevékenységéről*, Herausgegeben von der Rumänischen Arbeiterpartei, 1949.

der großkapitalistischen Gutsherren gewordenen Vatikan trägt zur Verwirklichung der Unabhängigkeit des katholischen kirchlichen Lebens in großem Maße bei.¹⁵

Diese aus kommunistischer Perspektive formulierten Standpunkte sind beachtenswert, wenn wir das Konkordat nachträglich objektiv bewerten wollen. In dieser Formulierung ist der Medienstreit aus der Zeit seines Abschlusses und Ratifizierung wiedererkennbar. Heute, samt seiner Folgen, kann festgestellt werden, dass das vom Heiligen Stuhl und der lokalen Kirche damals in Eintracht gebrachte „Opfer“ nicht ganz nutzlos war. 1948 bedeutete aber die Kündigung des Konkordats große Unsicherheit und Ausgeliefertheit für die Katholiken.¹⁶

Hinter den schnell ablaufenden politischen Ereignissen ist die Religionsfeindlichkeit als eine wichtige Tendenz des atheistischen Propaganda leicht zu spüren. Wenn man behauptet, das Jahr 1948 habe die vollkommene Einrichtung des Kommunismus in der Volksrepublik Rumänien mit sich gebracht, kann man den Satz auch so fortsetzen: die Kirchen mussten schon in diesem Jahr zwischen Überleben durch Kompromiss oder durch konsequente Treue mit Kirchenverfolgung entscheiden. Die katholische Kirche hatte nicht einmal diese Entscheidungsmöglichkeit, denn die Gesetze und Erlässe enthielten Bedingungen, die für sie im Vorhinein inakzeptabel waren. Ihr wurde aber die mit der Selbstvernichtung gleichwertige Möglichkeit der Errichtung einer Nationalkirche angeboten.

Der siebenbürgische Katholizismus, mit Bischof Áron Márton an der Spitze wies dieses Angebot – mit der Ausnahme einer kleinen Gruppe (3, 5 Jahre lang) – entschlossen zurück. Viele bekannten sich zur Überzeugung ihres Oberhirten und waren auch zum Martyrium bereit. Unter ihnen gab es nicht nur Priester und Ordensleute (z. B. Alajos Boga, Imre Sándor, Győző Macalik, Fortunát Boros, Antal Jakab, László Dávid, Miklós Ábrahám, Szeréna Dénes u. a.), sondern auch Laien (wie József Venczel, Lajos György und Lajos Puskás in Klausenburg).

Natürlich versuchten die Funktionäre der Partei alles im Namen der „Demokratie“, im „legalen“ Rahmen zu erreichen, d. h. auf Basis der am 17. April 1948 in Kraft getretenen Verfassung¹⁷. Den Katholiken wurde es schnell

¹⁵ ROBOTOS I., *Pengeváltás*, Oradea, 1997, 82.

¹⁶ Für eine alternative Beurteilung (Motiv der Abschließung des Konkordats mit jedem Preis „ist im Absolutismus von Papst Pius XI zu suchen [...] freiwillige Beschränkung der Kirche im Interesse des Bundes mit dem Staat“) siehe SASS P., *Az erdélyi római katolikus egyház 1900–1948*, Budapest, 2008, 50.

¹⁷ *MONITORUL OFICIAL*, Nr. 87/10.04.1948. Vgl. I. SCURTU, I. ALEXANDRESCU (Hg.), *Enciclopedia de istorie a României*, București, 2002, 23–24.

klar, dass die Verfassung nur eine Zwischenstation in der Prozedur der gezielten Auflösung der Kirche war, bzw. ihrer Umgestaltung in Nationalkirche, die die Partei anstrebte. Nach dem Inkrafttreten der Verfassung, welche die Religionsfreiheit deklarierte, griffen Leiter und Wortführer der orthodoxen und protestantischen Konfessionen den „in innere Angelegenheiten fremder Staaten eingreifenden“ Vatikan und den katholischen Klerus als Söldlinge des Vatikans heftig an. Die katholische Priesterschaft wurde als Feind der Demokratie gebrandmarkt, und davon versuchte man auch die Gläubigen zu überzeugen.¹⁸ Es war vorauszusehen – bereits 92 römisch-katholische Priester waren in Gefängnis –, dass die rumänische Regierung einen groß angelegten antikatholischen Angriff vorbereitet, die Errichtung einer Nationalkirche erzielt, und dafür entsprechende Helfer sucht. Die Vertreter der Macht begannen eine Furcht erregende Hetzkampagne. Durch Versammlungen, Vorträge, Zeitungen, Bücher und Broschüren überhäufte sie den Heiligen Vater, die katholischen Bischöfe, die kirchentreue Priesterschaft und die Gläubigen mit den absurdesten Verleumdungen. Die Kirche habe sich laut ihnen von ihrem ursprünglichen Beruf entfernt, denn statt die Armen zu beschützen und sich um die Verwirklichung des Friedens zu bemühen, sei sie zur Spionorganisation des Imperialismus und damit zum Erzfeind des Fortschritts und der Arbeiterbewegung geworden.¹⁹

Generalsekretär Gheorghiu-Dej formulierte die Richtlinien der Politik gegen die katholische Kirche folgendermaßen: Ein Teil der Bevölkerung des Landes gehört zur katholischen Kirche. Bezüglich ihrer sind wir gezwungen zu erklären, dass der katholische Klerus Feind der Demokratie ist. Es hindert die Interessen der rumänischen Nation, dass dieser Klerus zum weltbekannten Imperialistensöldling Vatikan gehört. Wir können es uns nicht gefallen lassen, dass der Vatikan ihre geistliche Macht missbraucht und durch ihre falsche Propaganda das gläubige Volk zum Feind der Demokratie macht.²⁰

Die zentralisierte Regierung²¹ forderte am 2. März 1948 von den religiösen Konfessionen die Verfassung eines Statutes bezüglich ihrer Organisation und Tätigkeit, mit einer Frist von drei Monaten. In kirchlichen Kreisen war

¹⁸ TEMPFLI, 115.

¹⁹ *Națiunea* 3. Juli 1948.; TEMPFLI, 125; GYÖRFFY G., *Cenzúra és propaganda a kommunista Romániában*, Cluj-Napoca, 2009, 64–67.

²⁰ DELETANT, 73; TEMPFLI, 105.

²¹ Am 24. Februar 1948. wird das Abgeordnetenhaus gesetzlich abgeschafft und an seiner Stelle die Große Nationalversammlung zusammenberufen; die Macht der Gesetzgebung wird in die Hände der Regierung gelegt. C. PĂIUȘAN, N.D. ION, M. RETEGAN, *Regimul comunist din România. O cronologie politică (1945–1989)*, București, 2002, 46.

schon zu vermuten, dass diese, für die katholische Kirche unerfüllbare Verordnung (einige Monaten später: Gesetz) die juristische Basis ihrer Verunmöglichung und Verfolgung darstellen wird.

Die noch „frei“ agierenden katholischen Oberhirten gerieten wegen der kirchenfeindlichen Gesetze und Verordnungen, in eine äußerst schwierige Lage. Sie wollten nicht, dass die Kirche in einen außergesetzlichen Zustand gerät, also fingen sie an, den Entwurf des Statutes zu erarbeiten. Zwei Bischöfe mit juristischer Ausbildung, der römisch-katholische Bischof János Scheffler und der griechisch-katholische Ioan Bălan, wurden mit der Arbeit beauftragt. Am 17. September wurden jedoch beide vom Staat frühzeitig pensioniert, dann verhaftet. Am 25. September 1948 forderte Generaldirektor Ioan Nistor „offiziell“ Áron Márton auf, das Statut baldmöglichst zu erarbeiten und einzureichen, um im Kultusministerium überprüft zu werden. Der in engem Kreis (Áron Márton, Anton Durcovici, Iuliu Hossu) vereinbarte Statutentwurf wurde im Namen der katholischen Kirche am 27. Oktober 1948 von dem römisch-katholischen Bischof Áron Márton und dem griechisch-katholischen Bischof Dr. Iuliu Hossu eingereicht.²² Kultusminister Stoian Stanciu schickte Áron Márton erst am 12. Januar 1949 seine ablehnende Antwort zu, laut der von den 49 Paragraphen des Statuts nur 3 genehmigt wurden, 34 zu ändern und 9 ganz zu streichen waren.²³ Der Bischof von Karlsburg bestand in seiner Rückantwort vom 28. Februar ausdrücklich auf vier Forderungen, denn wenn aus den vier Punkten „nur ein einziger nicht anerkannt wird, würde soviel bedeuten, dass die Kirche selbst, so wie sie existierte und existiert, nicht anerkannt wird“: 1) das Haupt der katholischen Kirche ist der Papst, der Jurisdiktion über die ganze Kirche hat, ohne Rücksicht auf jeweilige staatliche Zugehörigkeit. 2) der Papst hat das Recht, die Bischöfe zu ernennen. 3) Die Organisation der Diözesen, ihre Errichtung und Abschaffung ist Recht des Papstes. 4) Die Bischöfe haben das Recht, frei mit dem Papst, mit ihren Priestern und Gläubigen den Kontakt zu halten, und umgekehrt.²⁴ Die Replik Áron Mártons würdigte der Kultusminister keiner Antwort, die Verfolgung der lateinischen Katholiken war auf Regierungsebene bereits angeordnet (die griechisch-katholische Kirche wurde bereits 1948 staatlich aufgelöst).

Die katholische Kirche, obwohl sie in Rumänien nach Stand die zweitgrößte Konfession nach der Orthodoxie war, konnte mangels eines Organi-

²² GYÉL 2310–1948. Den Text des Statutentwurfes in ungarischer und rumänischer Sprache siehe in LÉSTYÁN F. (Hg.), *Erdélyi Szibéria, Az erdélyi katolicizmus győzedelmes küzdelme a hithűségért 1948-1989*, Alba Iulia, 2003, 10–27.

²³ *Ministerul Cultelor*, Nr. 41428–1948.

²⁴ GYÉL 225–1949. Der Text erschien in Druck in LÉSTYÁN, *Erdélyi Szibéria*, 27–35.

sations- und Betätigungsstatutes nur außer Gesetz, als eine geduldete Kirche existieren. Aber auch in diesem Zustand hat sie sich der staatlichen Kontrolle nicht entziehen können. Die 1948 errichteten Organe öffentlicher Sicherheit – die *Securitate*²⁵ und die *Miliția*²⁶ – erfüllten bis zur Wende von 1989 außer der Sorge für öffentliche Sicherheit, auch die Verfolgung des Klerus und der Gläubigen. Basis und Ermutigung dafür leisteten die verschiedenen Verordnungen der Regierung (eine Verordnung regelte den Übergang von einem Kult zum anderen²⁷, besondere Achtung war für den „Religionswechsel“ von Klerikern²⁸ vorgeschrieben, für den Inhalt religiöser Blätter und Broschüren²⁹ und für die Ausfilterung feindlicher Elementen bei den verschiedenen Kulturen³⁰. Für antidemokratische und regimfeindliche Religionsmitglieder wurde die Aufstellung spezieller Dossiers verordnet³¹). Durch die Durchführung dieser Verordnungen wurden die kirchlichen Gemeinschaften Rumäniens in Schach gehalten, aber nicht in gleichem Maße. Die katholische Kirche wurde auf jeden Fall anders beurteilt und ungünstiger behandelt als die anderen.³²

Was konnte die katholische Kirche tun, wie funktionierte sie in der Zeit des Kommunismus? Vor allem versuchte sie, dem Heiligen Stuhl treu zu bleiben, auch wenn sie gerade deshalb angegriffen wurde. Sie nahm die Verordnung des Heiligen Offiziums vom 5. Juni 1948 zur Kenntnis, die katholischen Priestern und Gläubigen verbot, sich über Glaubensfragen mit Nichtkatholiken zu unterhandeln. Áron Márton leitete das in seine Diözese wie folgt weiter:

wer wo immer an einer Versammlung teilnimmt, die im Interesse der Trennung von der katholischen Kirche gehalten wird, ist damit ohne jegliche weitere Maßnahme aus der Kirche exkommuniziert.³³

²⁵ Die *Securitate* (*Direcțiunea Generală a Securității Poporului*, Generaldirektion der Volkssicherheit) wurde am 30. August 1948 gemäß dem Gesetz Nr. 221 errichtet.

²⁶ Die Errichtung der *Miliția* (*Direcția Generală a Miliției*, Generaldirektion der Miliz) erfolgte 1949.

²⁷ Ordinul nr. 13/19049 din 1 octombrie 1948.

²⁸ Ordinul nr. 13/19050 din 1 octombrie 1948.

²⁹ Ordinul nr. 13/19349 din 8 octombrie 1948.

³⁰ Ordinul nr. 13/18669 din 1 martie 1949.

³¹ Ordinul nr. 13/19859 din 2 februarie 1949. Siehe ASRI, fond „D”, dos. 3978, f. 350–351.

³² D. DOBRINCU (Hg.), *Proba infernului. Personalul de cult în sistemul carceral din România potrivit documentelor Securității, 1959-1962*, București, 2004, X.

³³ GYÉL 2231–1948. Veröffentlicht in MÁRTON Á., *Márton Áron írásai és beszédei*, [J. MARTON, I. NEMES (Hg.)], Alba Iulia, 1996, 82.

Und als sich die Schreckensnachricht verbreitete, „dass wie die Griechisch-Katholiken die orthodoxe Konfession, so müssen jetzt die Katholiken vom lateinischen Ritus die protestantische Konfession annehmen“,³⁴ erließ der Bischof, mit Bezug auf den Codex, einen neuen Rundbrief, in dem es heißt:

Wenn schließlich jemand an einer Versammlung teilnimmt, deren ausdrückliche oder gewusste Absicht ist, die Trennung von der Kirche oder jegliche Veränderung unserer katholischen Glauben und Konfession zu fördern, fällt ipso facto unter dem Apostolischen Stuhl sonderlich vorbehaltenen Exkommunikation.³⁵

Die Bestimmung des Oberhirten von Karlsburg stimmt hundertprozentig mit der vom Heiligen Offizium am 1. Juli 1949 im Namen des Papstes Pius XII. erlassenen Verordnung überein, die alle, die mit kommunistischen Behörden kooperieren, *eo ipso* mit Exkommunikation bestraft.³⁶

Die Situation der Kirche in Rumänien wurde so unsicher, dass der Heilige Stuhl bezüglich der Hierarchie zweifache Maßnahmen traf. Die Priesterweihe soll durch Geheimbischöfe durchgeführt werden. Die Namen der von den Bischöfen ernannten Priester gerieten aber leider bald in die Hände der Securitate: Als am 4. Juli 1950 Nuntiaturregens O'Hara des Landes des Landes verwiesen wurde, durchsuchten die Männer der Securitate das Gebäude der Nuntiatur und fanden dort die Liste der im Geheimen geweihten Bischöfe. Jeden von ihnen erwartete das Gefängnis, die meisten das Martyrium.³⁷

Die Jurisdiktion sollte im Sinne des Heiligen Stuhls durch Diözesanpriester ausgeübt werden. Schon in der Verordnung *Nominatio substitutorum* vom 29. Januar 1948 schrieb er den Bischöfen, die an der Kirchenleitung teilnahmen, vor, baldmöglichst zwei stellvertretende Ordinarien (*ordinarius substitutus*) zu ernennen, die im Fall der Verschleppung des Diözesanbischofs die Leitung der Diözese nacheinander übernehmen sollten. Jeder stellvertretende Ordinarius ernennt in Geheim seinen Nachfolger, so dass die Ausübung der Jurisdiktion wegen einer Gefangennahme nicht unterbrochen wird.³⁸

³⁴ GYÉL 2271–1948. Veröffentlicht in LÉSTYÁN, *Erdélyi Szibéria*, 63–67, 63.

³⁵ GYÉL 2271–1948; LÉSTYÁN, *Erdélyi Szibéria*, 64–65.

³⁶ ADRIÁNYI G., *A Vatikán keleti politikája. A Mindszenti-ügy*, Budapest, 2004, 25.

³⁷ Die im Geheimen, ohne Jurisdiktion geweihten Bischöfe lateinischen Ritus waren Alfréd Eröss und Győző Macalik (Karlsburg), Joseph Schubert (Bukarest), Béla Boros (Temeswar), Szilárd Bogdánffy (Sathmar-Großwardein) und Ioan Duma (Iași). Ähnlicher Weise wartete Verfolgung bzw. Martyrium auch auf die im Geheimen, ohne Jurisdiktion geweihten sechs griechisch-katholischen Bischöfe: Alexandru Todea, Tit Liviu Chinezu, Iuliu Hirtea, Ioan Cherteş, Ioan Ploscaru und Ioan Dragomir.

³⁸ TEMPFLI, 149–150.

Obwohl auch die Ordinarien verhaftet wurden, wurde durch diese Verordnungen die Absicht des Regimes verhindert, die katholische Kirche Rumäniens in eine Nationalkirche zu verwandeln.

Auch in der eigenen Notlage blieb die römisch-katholische Kirche der Auflösung der griechisch-katholischen Kirche gegenüber nicht gleichgültig. In einem kurzen aber eindeutigen Rundbrief bestimmte Áron Márton das Verhältnis seiner Priester zu den griechisch-katholischen Priestern und Gläubigen, was sich in der Praxis bis 1990 durchsetzte. Alle kirchlichen und nationalen Verdrüsse zur Seite legend rief er zur brüderlichen Liebe auf:

Ich fordere auf und bitte meine hochwürdigen Priester, unseren griechisch-katholischen Brüdern mit entgegenkommender Liebe weitestgehende religiöse Unterstützung und Hilfe zu leisten[...] beten wir alle für sie!³⁹

Die römischen Katholiken – mit ihrem Bischof an der Spitze – behandelten in dem Sinne die verfolgten griechischen Katholiken zur Zeit des Kommunismus. Der griechisch-katholische Kardinal Alexandru Todea (1912–2002) schrieb in seiner Beileidsbezeugung für Áron Márton unter anderen: „Ich drücke meine Dankbarkeit für alles aus, was er ab 1948 für die vor schwere Bedrängnisse gestellten griechisch-katholischen Priester und Gläubigen getan hat“.⁴⁰

Die Parteipropaganda in den Zeitungen erregte ständig Sorgen unter den Katholiken. Áron Márton blieb nichts übrig, als seine Priester und Gläubigen zu trösten und zu ermutigen:

Die Augen der universellen katholischen Kirche sind auf uns gerichtet, Millionen beten für uns, dass unser Glaube nicht schwindet, und dass wir in der Einheit des Glaubens standhaft bleiben! Sie werden stolz auf uns sein, wenn wir aushalten. Auch die Zukunft und Glück unseres Volkes hängt davon ab, ob wir unserer Kirche, unserer gütigen Mutter treu bleiben.⁴¹

Seine Verordnung vom 20. August 1948, durch die er die Arbeit des Diözesanrates (*Státus*) provisorisch suspendierte, beweist seine prophetische Voraussehung.⁴² Diesen Schritt begründete er damit, dass die Tätigkeit des

³⁹ GYÉL 2231–1948. Siehe gedruckten Text in *Márton Áron írásai és beszédei*, 82.

⁴⁰ Dr. Todea Card. Alexandru la 2 Octombrie 1980: „La fel îmi exprim recunoștința pentru tot ceea ce din 1948 încoace a făcut pentru preoții și credincioșii greco-catolici ajunși la grea încercare [...]”, in MARTON J. (Hg.), *Márton Áron Emlékkönyv születésének 100. évfordulóján*, Cluj-Napoca, 1996, 51–52.

⁴¹ GYÉL 2271–1948. Siehe gedruckten Text in *Márton Áron írásai és beszédei*, 86.

⁴² GYÉL 1966–1948. Lateinischer Text und ungarische Übersetzung in LÉSTYÁN, *Erdélyi Szibéria*, 68–69.

Verwaltungsrates mit der Verstaatlichung der Schulen und deren Güter gelahmt worden ist, seine Mitglieder wurden wegen Kollaboration mit dem Bischof bestraft. Seine Vorahnung, dass die Institution selbst für die schlaun Absichten der Macht benützt werden wird,⁴³ hat sich zwei Jahre später bestätigt. Mit beängstigten und zum Kompromiss bereiten Friedenspriestern versuchten die gerade den für „demokratisch“ erklärten *Státus* als Mittel für die Errichtung einer von Rom unabhängigen nationalen katholischen Kirche zu benutzen. Die Manipulatoren aus Bukarest mussten sich enttäuschen, denn sie konnten nur wenige Priester und Gläubigen dafür gewinnen, und auch diese erkannten wenige Jahre später den aus dem Gefängnis entlassenen rechtmäßigen Bischof als ihren Vorgesetzten an.

1949 verdichteten sich die dunklen Wolken über die katholische Kirche ohne Statut. Die öffentliche politische Jagd steigerte sich mit der Aktivierung des kommunistisch orientierten Bundes des Ungarischen Volkes. Die offenen und heimtückischen Medienangriffe gegen Áron Márton haben sich in einem Lästungsfeldzug ausgeartet. Die Medienherren teilten mit ihren gezielten Veröffentlichungen die damaligen Volkstribune in zwei Lager. Auf die eine Seite stellten sie die für das Volk kämpfende, einen kulturellen und wirtschaftlichen Wohlstand sichernde kommunistische Partei, auf die andere Seite diejenige, „die den Interessen der Volksrepublik konträren Zwecken dienen, deren Tätigkeit nicht die Liebe für das Volk, sondern die ausländischen, aus angelsächsischen Kreisen stammenden Weisungen befürwortet – sehr oft in Einverständnis mit dem zum Schildhalter der Herren des amerikanischen Trusts gewordenen Vatikans und dem Bischofs Áron Márton“.⁴⁴

Die Regierung fühlte sich vor allem durch den an Minister Stoian gerichteten Brief der Diözesanbischöfe Áron Márton und Anton Durcovici vom 25. Februar 1949 beleidigt, in dem sie meldeten, dass sie auf Staatshilfe für die aktiven Seelsorger und administrative Personal des Katholischen Kultes verzichten. Sie begründeten den Verzicht damit, dass nur 20 bis 30 Prozent der Priesterschaft wegen der Kompromittierungen der letzten Jahre die Staatshilfe erhalten hatte.⁴⁵ Die katholischen Priester führten die bischöfliche Verordnung durch, auch wenn das Ausfallen der Staatshilfe bei den Diasporapfarreien bedenkliche materielle Probleme verursachte, sollen wohlhabende Pfarrer den Mitbrüdern in schwierigerer Lage ihre Hilfe anbieten. Das kirchliche Verbot gegen Annahme einer Staatshilfe dauerte bis 1951, als stellvertretender Ordi-

⁴³ GYÉL 2271–1948.

⁴⁴ KOVÁCS Gy., „Babonák börtönében“, in *Néplítség* 20. Juni 1949. Zitiert in GAGYI J., *Amire vágyunk, amitől félünk, amit remélünk*, Tg.-Mureş, 2010, 154.

⁴⁵ GYÉL 425–1949. Siehe LÉSTYÁN, *Erdélyi Szibéria*, 72–73.

narius Alajos Boga (1886–1954) sie in der Hoffnung wieder erlaubte, dass ihr Entzug nicht erneut als Strafe angewendet wird.⁴⁶

Im Frühling 1949 entschlossen die Machthaber endgültig die Ausschaltung Áron Mártons. Das Editorial der offiziellen Parteitageszeitung *Scinteia* vom 29. Mai 1949 beschimpfte ihn als notorischen Antidemokraten, der einen Verleumdungsfeldzug gegen die glorreiche Sowjetunion führt und dem Vatikan hilft, sich in die inneren Angelegenheiten Rumäniens einzumischen.⁴⁷ Seine Firmungsreise von Mai und Juni in den Gemeinden von Csík wurde grobschlächtig boykottiert. Szeklerländische Organisationen des Ungarischen Bundes wollten die Jugendlichen durch kulturelle Veranstaltungen von der Firmung fernhalten. Besonders beunruhigte die Kommunisten die Wallfahrt von Schomlenberg, die die Erteilung der Firmung abschloss. Der Wallfahrt entgegenzuwirken wurden spektakuläre Kulturwettbewerbe, Sportwetten, Tanzvergnügen, Theateraufführungen organisiert. Parallel mit all dem erschienen belastende Artikel, Reportagen in den Zeitungen über den Bischof.

Áron Márton zwingt die katholischen Priester durch Dekret, mit den demokratischen Organisationen zu brechen [...] Der Bischofsmantel kann volksfeindliche Tätigkeit nicht verbergen [...] Áron Márton verwandelt die Demokratie in einen Dolch gegen die Volksmacht [...] Áron Márton missbraucht die Religionsfreiheit schwer.⁴⁸

Der Verleumdungsfeldzug ging auch nach seiner Verhaftung weiter.

Der Karlsburger Bischof Áron Márton trat mit dem Schutz von Kirche und Religion nur als Vorwand auf, indessen er Söldling der fortschrittsfeindlichen Reaktion, Agent des kriegsimperialistischen Gehetztes, der Ausbeutung unterstützende Politik des Vatikans ist. Unter seiner Führung machten Seelsorger den Glauben zur Hochburg der Dunkelheit, der Irreführung, der Superstition, der Ignoranz und der Unwissenschaft, um

⁴⁶ Der Entzug der Staatshilfe war später die Praxis: 1956 wurde sie Ferenc Léstyán, 1989 den klausenburger Pfarrern Gábor Jakab und Lajos Szakács entzogen. Siehe LÉSTYÁN, *Erdélyi Szibéria*, 72.

⁴⁷ In der Tat schrieb Áron Márton bereits 1932 einen Artikel „Über den Bankrott des Marxismus“, siehe *Erdélyi Tudósító*, 15 (1932), 823–825. In seinen Konferenzansprachen in den 30er Jahren zitierte er als Gegenbeispiel die Eheprinzipien des sowjetischen Russlands; siehe MÁRTON Á., *Házasság, család*. (Hg. MARTON J.), Tg.-Mureş, 2005, 18–19.; MÁRTON Á., „A második magyar főiskolás nemzedék. Húszévesek karácsonya. 1936. december 20“, in MÁRTON Á., *Karácsony*, Tg.-Mureş, 2010, 34–37.

⁴⁸ *Romániai Magyar Szó* 1. und 4. Juni 1949.

von dort aus die Hellsichtigkeit und Aufgeklärtheit bringende und mit der Kraft der Wissenschaft kämpfende Kulturrevolution zu bekriegen.⁴⁹

Auch die Bloßstellung der Verbreiter der alten und neuen Aberglauben, der dörflichen Wahrsagerinnen und wunderbegierigen Massen, haben die Medien auf die Zeit der gegen Áron Márton gerichteten letzten Jagd gesetzt. Ein Artikel im *Népújság* vom 21. Juni 1949 bemerkt: „Interessant, dass diese Wunderseher alle aus dem Kreis der Gläubigen Áron Mártons entstammen.“⁵⁰

Áron Márton wurde am 21. Juni 1949 verhaftet. Das älteste und glaubwürdigste Dokument über die Umstände seiner Festnahme ist ein Protokollauszug von der außerordentlichen Sitzung des Karlsburger Domkapitels vom 27. Juni, formuliert von Győző Macalik⁵¹:

Der Oberhirte kehrte mit einem Automobil von seiner Firmungsreise am Abend des 16. Juni aus Oderhellen zurück. Unverweilt machte er sich an die Vorbereitung seiner Verhandlungen in Bukarest und sammelte Materialien dafür. Inzwischen erhielt er eine Einladung für den Nachmittag an einer Konferenz am 20. in der lokalen Präfektur persönlich, unter Ausschluss von Vertretung, teilzunehmen. An der Konferenz erschien er, gemäß der bis dahin ständigen Praxis, nicht. Die Nacht vom 20. auf den 21. stand der bischöfliche Hof unter polizeilicher Beobachtung. Die Beobachtung dauerte, bis das am Nachmittag des vorigen Tages bestellte Automobil am 21. Juni um 10 Uhr vormittags den Hof mit dem Herrn Bischof und dem stellvertretenden Direktor Béni Ferencz verließ. Hiernach konnte nur noch festgestellt werden, dass das Mietauto unterwegs eine Panne bekommen hat, und der Herr Bischof stieg samt seinem Begleiter in ein gelegentlich vorgefahrendes Automobil um, am Bahnhof Dreikirchen stiegen sie in den Zug jedoch nicht mehr ein. Ihr Aufenthaltsort ist bis heute unbekannt.⁵²

Ab 1949 schlossen sich viele – Priester, Ordensleute, Gläubigen – Áron Márton an, die für ihre Kirchentreue sich auch dem Gefängnis unterzogen. Allein von den Priestern und Ordenspriestern des Bistums Karlsburg gerieten

⁴⁹ *Romániai Magyar Szó* 6. Juli 1949.

⁵⁰ ÁGOSTON Gy., „Csíki ,csodalátók’ csődje“, in *Népújság* 21. Juni 1949. Zitiert in GAGYI, 157.

⁵¹ *Székeskáptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve* (Stammbuch der Protokolle des Domkapitels), Matr. XVI. pag. 470–471.

⁵² Protokoll der Kapitelsitzung vom 27. Juni 1949. Vorsitzender, Dompropst: Imre Sándor, Protokollführer: dr. Győző Macalik. In *Székeskáptalani Jegyzőkönyv Törzskönyve XVI.* 470–471.

130 in Gefängnis oder in Zwangsarbeitslager, zwölf⁵³ erlitten unter grausamen Umständen den Märtyrertod.⁵⁴

Eine Fratze des Schicksals: Zwei Tage nach der Gefangennahme Áron Mártons hielten die Leiter der staatlich genehmigten religiösen Konfessionen eine Großversammlung in Bukarest. Die Leiter der Kulte vermissten den damals bereits verhafteten Áron Márton und beschuldigten ihn für sein Fernbleiben vom Treffen von großer Bedeutung. Patriarch Justinian Marina (1901–1977) griff die Katholiken eindeutig an:

Ein einziger Kult zeigt Ungehorsam, der in der Vergangenheit für sich selbst anderen Kirchen und selbst der staatlichen Souveränität gegenüber Privilegien sicherte. Nur der Repräsentant dieses Kultes fehlt heute unter uns, und daran, meinen wir, sind die angehörigen Gläubigen nicht schuld.

Die Anwesenden verfassten einen Beschluss (*Moțiune*), in dem sie den Regierungsbehörden der Volksrepublik Rumänien ihre Dankbarkeit vermitteln, dass sie die Gleichheit und die Freiheit der Kulte und die im Land nun verwirklichte Religionsfreiheit gewährleisten.⁵⁵

Der Verhaftung Áron Mártons folgte der Leidensweg der Ordensgemeinschaften und ihrer Institutionen. 1949 schaffte die Regierung alle katholische Orden ab⁵⁶, die in den Bereichen von Bildung, Krankenpflege und sozialer Arbeit tätig waren.⁵⁷ Drei Tage später kam von den Kultus- und Bildungsministern eine Präzisierung: für die abgeschafften Ordensgemeinschaften werden einzelne Klöster für Sammellager bestimmte⁵⁸. Die Franziskaner wurden zuerst nach Maria Radna, dann nach Burglos, Estelnic (hier wurden auch die Mitglieder anderer Orden gebracht) und Altenburg befohlen und blieben in dieser Zwangsresidenz (D. O., *domiciliu obligatoriu*). Die Jesuiten wurden in Neuschloss interniert, wo unter Leitung von Otto Canisius Farren-

⁵³ György Ambrus, Árpád Ábrahám, Sándor Bokor, Dr. Alajos Boga, P. dr. Fortunát Boros, János Fekete, Béla Gajdátsy, Dr. Győző Macalik, Imre Sándor, István Szász, Mózes Bardócz, János Pálffy.

⁵⁴ Genaue Aufarbeitung siehe in LÉSTYÁN, *Erdélyi Szibéria*, 237–242.

⁵⁵ Die Unterzeichner verpflichteten sich, die „Religionspolitik des rumänischen Staates“ zu unterstützen. Vgl. TÓKÉS I., *A romániai magyar református egyház élete 1944–1989*, Budapest, 1990, 80–81.; MORARU, 142.

⁵⁶ Nicht alle Ordensgemeinschaften waren betroffen; die Orthodoxen, obwohl beeinträchtigt, bildeten eine Ausnahme.

⁵⁷ Dekret der Regierung vom 29. Juli 1949, veröffentlicht am 1. August durch die Verordnung Nr. 810–1949.

⁵⁸ TEMPFLI, 188–189.

kopf (1888–1967) und Mihály Godó (1913–1996) ein Brennpunkt des Widerstands gegen das Friedenspriesterzentrum in Karlsburg entstand.

Ein Teil der Ordensfrauen wurde nach Broos gebracht, die meisten wurden auseinandergetrieben. Die Krankenschwestern wurden in den Krankenhäusern eine Weile noch geduldet, 1955 wurde auch ihnen gekündigt.⁵⁹ Unter den weiblichen Ordensgemeinschaften in Siebenbürgen hat die Gesellschaft der Sozialen Schwestern am meisten gelitten, für ihre Glaubenstreue verbrachten die Schwestern insgesamt 113,5 Jahre in Gefängnis.⁶⁰

Der größte männliche Ordensgemeinschaft in Siebenbürgen, die observanten Franziskaner, schalteten sich nach der Freilassung Áron Mártons wieder in die Pastoralarbeit ein. Die Ordenspriester durften in den Kirchen ihren Habit tragen und, wie die Diözesanpriester, als Seelsorger arbeiten. Gegenüber der Kultabteilung disponierte über sie der Diözesanbischof, allerdings immer nach einer Absprache mit dem Ordensoberen. Die meisten von ihnen kehrten in Franziskanerkirchen zurück. Die Situation der Laienbrüder regelte sich schwieriger, denn in den Augen der weltlichen Behörden galten sie als einfache Laien. In glücklicheren Fällen durften sie in Pfarreien neben den Franziskanerpatern als Kantoren, Sakristane arbeiten, oder in der Küche angestellt werden.⁶¹

Schwieriger war die Regelung der Existenz der Ordensschwestern. Einige zogen sich zu ihren Familien zurück, andere fanden Arbeit bei Pfarreien, Krankenhäusern, beim Bistum oder im Priesterseminar. Ihr Leben und ihre Arbeit erwies sich, trotz der Verstreuung, als sehr segensvoll in den Jahren des Kommunismus. Ihrer gemeinschaftlichen Lebensführung beraubt und unter erniedrigten Lebensumständen tätig wurden sie zu Zeugen Christi, Erwecker priesterlicher Berufe und zu erhaltender Kraft im Leib der Kirche. Als Beispiel sei die weniger bekannte Ursulinenschwester und Lehrerin Erzsébet Hajdú, Sr. Gabriella (1917–1963) genannt, die in den 50er Jahren in Neumarkt am

⁵⁹ LÉSTYÁN F., „Az erdélyi római katolikus püspökség a vallásüldözö kommunista rendszer alatt“, in MARTON J. (Hg.), *Az Erdélyi / Gyulafehérvári egyházmegye története*, Cluj-Napoca, 1993, 196–198.

⁶⁰ BÍRÓ M., *A Szociális Testvérek Társaságának története a kommunizmus idején*, Diplomarbeit (Handschrift).

⁶¹ Siehe z. B. den Lebensweg des Franziskanerbruders Valér Boros (1918–1984) nach der Zersprengung von Burglos. Den hervorragenden Organisten und Kirchenmusiker haben Pfarrer von stattlichen Gemeinden (Vlăhița, Zetea, Klausenburg, Karlsburg) aus Angst oder aus materiellen Gründen nicht angestellt und holten eher unsachkundige Kantoren. Er musste in Großwardein leben, woher er 1973 nach Neumarkt am Mieresch zurückkehren durfte, dort war er bei der neu gegründeten Franziskanerpfarre als Kantor tätig bis zu seinem Tod. Ein detaillierter Bericht von seinem Leben: BENEDEK D., *A kegytemplom karnagya I-II*, Cluj-Napoca, 1998.

Mieresch und seinem Umkreis tätig war. In der Pfarrei bereitete sie Programme für Kinder (Deklamationen, Sängerkhor usw.) vor, für Jugendliche organisierte sie in geheim organisierten Exerzitien und Pilgerfahrten; sie bereitete sowohl die römisch-katholischen als auch die griechisch-katholischen Kinder für Erstkommunion vor; sie brachte die Kinder zum Wallfahrtsfest von Schomlenberg und zu Patrozinien der Diasporapfarreien der Stadt. Die Securitate nahm sie am 16. Dezember 1961 in der Minoritenkirche in Neumarkt fest. Am 21. April 1962 verurteilte sie das Militärgericht Klausenburg zu 3 Jahre Haft, weil sie Kinder unterrichtete, ihnen Bücher ausgeliehen und mit ihnen ein ernstes religiöses Leben geführt hatte. Sie starb den Märtyrertod im Gefängnis von Großwardein am 20. April 1963.⁶²

In den ersten 20 Jahren des Kommunismus litt die Diözese unter Priester-mangel. Dazu trug der zweimalige Wechsel der Leitung und die Hin- und Herverlegung des Priesterseminars, schließlich das Kultgesetz von 1948 bei, das für die katholische Kirche nur ein einziges Priesterseminar genehmigte. Auf Initiative Áron Mártons wurden schon 1948 Schritte zur Verwirklichung der gemeinsamen Priesterausbildung gemacht, aber die offizielle Lösung wurde durch die Verhaftung des Oberhirten verhindert.⁶³

Trotz aller Krittellei von Seiten der Staatsmacht funktionierte das Karsburger Priesterseminar bis zur Verhaftung des stellvertretenden Ordinarius Dr. Antal Jakab am 24. August 1951 kirchenrechtlich legal. Im Herbst von 1951 hörte aber die kirchliche Jurisdiktion im Zentrum Karlsburg auf, und das mit staatlichem Beistand errichtete sogenannte Szovrom-Seminar⁶⁴ fristete sein Leben vier Jahre lang, mit neuer Lehrerschaft und durch Verreißung von Stipendien. 1952 wurden auch die Seminaristen und Lehrkräfte von Iași nach Karlsburg befohlen. Den Großteil der Studenten der Szovrom-Theologie machten sie, und die aus Großwardein gekommenen Seminaristen aus. Auch die Priesteramtskandidaten aus Moldau hatten keine andere Möglichkeit für ihre Ausbildung.⁶⁵ Nachdem Áron Márton aus der Haft entlassen wurde, blieben sie noch ein Jahr lang in Karlsburg.

Am Anfang der 50er Jahre war das innere Leben des Seminars von den Widerstand leistenden, kirchentreuen Priestern beeinflusst, die ihre Seminaristen von der Rückkehr ins Szovrom-Seminar abrieten. Durch ihr Fernbleiben

⁶² KOLBAI M. (Hg.), *A kis Gepida*. Ursulinen der Römischen Union, Oradea, 2010.

⁶³ MARTON J., „A Gyulafehérvári Papnevelde 1948-ban“, in TEMPFLI I., VENCSEI L. (Hg.), *Új ég és új föld. Emlékkönyv Jäger Péter 65. születésnapjára*, Budapest, 2004, 125–141.

⁶⁴ Abkürzung von *szovjet-román*, sowjetisch-rumänisch.

⁶⁵ A. DESPINESCU, „Un seminar omnidiecezan“, in MARTON J. (Hg.), *Seminarium Incarnatae Sapientiae*, Cluj-Napoca, 2003, 111–118.

stellten die resistenten Seminaristen die kirchliche Jurisdiktion des Friedenspriesterzentrums in Frage, was mit „Strafe“ verbunden war: die sabotierenden Seminaristen (Lajos Bálint, Gábor Borbély, Sándor Szabó, László Veress und andere)⁶⁶ wurden zu einem bis 1954 dauernden Arbeitsdienst genötigt. Sie nahmen eher die mit schwerer körperlicher Arbeit verbundene Haft auf sich, als die angebotene Freiheit durch eine Rückkehr ins Seminar.⁶⁷

Der aus dem Gefängnis entlassene Áron Márton griff seiner Verantwortung bewusst und mit seiner kanonischen Autorität in den Lauf des Priesterseminars ein. Er entließ die diskriminierten Lehrkräfte der Szovrom-Theologie und holte nach seiner Möglichkeit neue Lehrkräfte. Im Herbst 1955 füllte sich das Priesterseminar aus den vier westlichen Diözesen (Sathmar, Großwardein, Temeswar und Karlsburg). Die Neuorganisierung der Priesterausbildung war für den Bischof keine leichte Aufgabe, denn die kompetenten Lehrer und die fachlich ausgebildeten Priester waren für ihren Glauben und ihre Kirchentreue entweder im Gefängnis oder sind in der Haft gestorben (wie Győző Macalik †1953, Regens Béla Gajdátsy †1952, Alfréd Eröss †1950; Antal Jakab und László Dávid werden 1964 entlassen), andere diskreditierten sich in der Friedenszeit durch Kooperation und konnten somit nicht ernannt werden.

Dem Staat gegenüber ließ sich der Lehrbetrieb an der Theologie im Lauf des akademischen Jahres 1956/57 teilweise regeln. Auf bischöfliche Initiative hat die Leitung des Instituts geschafft, die Genehmigung des Instituts, das Recht zur Verleihung eines akademischen Grades zu erhalten und die sog. „Inzweitrennung“ des Instituts durchzuführen. Nach anderthalb Jahre dauernden Verhandlungen hat sich das Priesterseminar 1957 sprachlich in zwei Sektionen geteilt: die rumänische kam nach Iași und die ungarische blieb in Karlsburg.⁶⁸

Unbeachtet der Probleme, wie z. B. die Frage der Lehrerschaft in den frühen 50er Jahren sowie materielle Schwierigkeiten und Affäre mit der Securitate, begann 1955 auf jeden Fall eine neue Ära im Karlsburger Priesterseminar. Bischof Áron Márton und sein Nachfolger Antal Jakab holten Professoren aus allen vier Bistümern. Alle Schwierigkeiten ließen sich dadurch jedoch nicht lösen. Einerseits blieb das Seminar den staatlichen Behörden weiterhin ausge-

⁶⁶ BÁLINT L., „A megszépítő messzeség sem képes egészen megszépíteni“, in BUZOGÁNY D. (Hg.), *Katonasors. Munkaszolgálatos katonák visszaemlékezései*, Miercurea-Ciuc, 2005, 180–189.

⁶⁷ BÁLINT, 188.

⁶⁸ Protokoll von der Verhandlung der Vertreter der Bistümer in der bischöflichen Residenz in Karlsburg vom 16. Oktober 1956.

liefert (Entlassungen, Pensionierungen⁶⁹ und Ernennungen von Lehrkräften), andererseits wurde die Auslandsausbildung von Theologieprofessoren erschwert. Áron Márton und sein Weihbischof griffen jahrzehntelang auf eine Notlösung zurück: in die Lehrerschaft wurden kompetent gefundene junge Priester geholt.⁷⁰ 1970 hat Bischof Márton bei der Kultabteilung der Regierung erreichen können, dass der vor einem Jahr geweihte Priester György Jakubinyi und drei Seminaristen⁷¹ in Rom studieren durften. Die Wirkung der Arbeit der jungen am Collegium Germanicum in Rom ausgebildeten Priester war im siebenbürgischen Theologieunterricht ab der zweiten Hälfte der 70er Jahre eindeutig zu spüren. Die Zahl der Studenten im Seminar wuchs gerade in dieser Zeit sichtbar. Bis zur drastischen Durchsetzung des numerus clausus ab 1982 bewegte sie sich zwischen 140 und 160. Die Seminaristen stammten zum größten Teil aus Familien dörflicher Gemeinden. Die atheistische Propaganda und antireligiöse Maßnahmen der Regierung hatten vor allem bei den Intellektuellen Erfolg. Der Seminareintritt der Söhne von Lehrern, Ärzten, Ingenieuren und Beamten hätte der Arbeitsverlust ihre Eltern zu Folge. Auch damit ist zu erklären, dass in den 1950er-60er Jahren vor allem Kinder bäuerlicher Abstammung den Priesterberuf wählten. In der gewaltsamen Urbanisierung der 70er Jahre mussten viele junge dörfliche Familien in die Stadt ziehen, um dort in der Industrie Arbeit zu finden, und in der neuen Umgebung, aus den traditionellen Gemeinschaften herausgerissen, sind sie bis heute wurzellos geblieben. Ab den 80er Jahren kamen dann Seminaristen eher aus städtischen Pfarrgemeinden, teilweise aus wurzellos gewordenen oder zerfallenen Familien.

Das Leben des Priesterseminars und der westlichen Diözesen war nach dem 1982 eingeführten numerus clausus schwierig geworden. Zulassungsbeschränkungen gab es auch in den 1950er-70er Jahren (ein Jahrgang durfte mit 21 Studenten beginnen), aber im Lauf der Jahre wurde das irgendwie „vergessen“, und als am Ende der 70er Jahre die Zahl der Seminaristen sich

⁶⁹ Dr. Mihály Tyukodi und Dr. Emil Sturek verlassen das Institut 1965, der aus dem Gefängnis freigekommene Dr. Antal Jakab darf nur 1968 unterrichten, der Franziskaner Dr. György Gurzó Fr. Anaklét durfte nur auf Verantwortung des Bischofs hineinkommen und bei Rentenalter wurde ihm die Unterrichtsgenehmigung entzogen (der ältere József Nemeček durfte bis zum Alter von 78 bleiben).

⁷⁰ Auf diese Weise sind Folgende (in chronologischer Reihenfolge) während des kommunistischen Regimes Professoren im Priesterseminar geworden: Peter Jäger, Alajos Fodor Fr. Angelus OFM, Árpád Bartalis, Alajos Gál, Géza Pálfi, Lajos Bali, Jenő Trebits, József Tamás, Lajos Molnár, József Marton, János Simpf, Ferenc Ágoston, József Péntes, Gyula Hajdú.

⁷¹ Árpád Szabó, László Vencser und Péter Tamáskó.

verdoppelte, durfte der erneute Einsatz einer Zahlbegrenzung aus der Reihe der sowieso der stets zunehmenden kirchenfeindlichen staatlichen Maßnahmen gegenüber nicht fehlen. Die Funktionäre der Religionsabteilung achteten mehr auf die Priesterseminare. Iuliu Sorin, Generaldirektor der Religionsabteilung (nach 1990 Leiter der jüdischen Glaubensgemeinschaft von Bukarest) nötigte, sich auch auf die Zahlbegrenzung an der protestantischen Theologie in Klausenburg beziehend, durch Bischof Antal Jakab ab Herbst 1982 auch dem Karlsburger Institut den für die Protestanten gültige numerus clausus auf. In den ersten Jahren schien der numerus clausus noch hinnehmbar, in der Regel durften 30 Seminaristen ihr Studium beginnen. Die Lage wurde aber im Studienjahr 1988/87 kritisch, als nur 16 Kandidaten im ersten Jahrgang anfangen durften. In den nächsten Jahren war die Studentenzahl im ersten Jahrgang über 20, 1988/89 sogar wieder 30.⁷² In der Zeit des numerus clausus schenkten die Siebenbürger Katholiken mehr Aufmerksamkeit der Priesterausbildung, der Unterstützung der priesterlichen Berufungen. Kleriker und Laien vereinten sich ausdrücklich im Gebet, an jedem Sonn- und Feiertag baten sie um Gottes Hilfe in den Fürbitten. Trotz aller äußeren Bosheit füllte sich das Karlsburger Priesterseminar mit selbstbewussten Studenten, und ich wage es auch zu behaupten: Wer zum Priesteramt berufen war, konnte auch in der Zeit des numerus clausus Priester werden.

Zur Unterstützung priesterlicher Berufe wurde 1953 mit staatlichem Beistand die Karlsburger Kantorenschule (vierjähriges Gymnasium) errichtet.⁷³ Theologieprofessor Dr. Ferenc Faragó organisierte und leitete die Kantorenschule als Direktor bis zu seinem Tod (1973). Áron Márton hieß nachträglich die in der Zeit seiner Haft errichtete Kantorenschule gut und betrachtete sie als seine eigene. Bis 1990 funktionierte die Schule als Kleinseminar; ihre Absolventen erhielten ein Abiturdiplom, das vom Staat zwar nicht anerkannt wurde, mit der sie aber ins Priesterseminar aufgenommen werden konnten. 1990 bestätigte das Bildungsministerium rückläufig die, in der Kantorenschule erworbenen Abiturdiplome.

Die Kantorenschule funktionierte zwar unter sehr bescheidenen Umständen aber sehr wirksam. In den 1960er-70er Jahren war die Zahl der Schüler weit über 100. 1978 schrumpfte die Schule, mit der Einführung der zehnjährigen Schulpflicht, auf zwei Klassen (XI–XII.). Mehr noch, 1982 trat auch hier der numerus clausus in Kraft (jährlich abwechselnd 15 und 8 Schüler), die Zahl

⁷² Ich möchte hervorheben, dass bei der Aufnahmeprüfung 1988 Weihbischof Lajos Bálint die Verantwortung auf sich nahm, dass 30 statt 15 ihr Studium beginnen konnten. (Ich bestätige das als Mitglied der Prüfungskommission. J. M.)

⁷³ *Ministerul Cultelor*, Nr. 17.677/1953.

der Schüler sank unter 40. So wurde die Schule von Kantorenschule ausdrücklich zum Kleinseminar, und nur diejenigen wurden aufgenommen, die von vornherein einen priesterlichen Beruf wählten.

Das staatlich nur geduldete (in der Zeit der Friedenspriesterbewegung gegründete und anerkannte), aber in seinem „Charakter“ kirchliche Kleinseminar erwies sich als sehr segensvoll in der Zeit des Kommunismus. Hierher kamen die Kantoren der Gemeinden und der Großteil der Priesteramtskandidaten. Als ungarischsprachiges Gymnasium bot es den nichtungarischen Schülern, die aus allen vier Diözesen kamen (Deutsche, Kroaten, Bulgaren, Rumänen, Tschechen, Slowaken), eine Möglichkeit, die Unterrichtssprache des Priesterseminars zu erwerben und so ohne Schwierigkeiten auf das Priestertum sich vorbereiten zu können.

Die Präsenz und die persönliche Kraft Áron Mártons schloss die tätige Priesterschaft zusammen. Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis erwog und regelte er zunächst die kirchenrechtliche Lage der Priesterschaft. Er musste feststellen, dass während seiner Gefängnisjahre viele Priester und Ordensleute zu Unrecht verhaftet und verurteilt wurden. Aus den westlichen Diözesen waren zu der Zeit noch etwa 60 Priester in Gefängnis. Basierend auf Versprechungen der Behörden bei seiner Entlassung bat er beim Kultusminister um ihre Freisetzung.⁷⁴ Ferner löste er die Spannung zwischen den diffamierten oder Haft erlittenen Priestern und den Friedenspriestern auf.⁷⁵ In kurzer Zeit füllte sich das Bistum Karlsburg und seine Schwesterdiözesen mit Optimismus und Begeisterung.⁷⁶ Das darf dazu beigetragen haben, dass dem Bischof am 6. Juni 1957 Hausarrest verhängt wurde. Man warf ihm vor, er habe allen administrativen Maßnahmen des Ministeriums gegenüber eine ablehnende Haltung

⁷⁴ „După promisiunile făcute de forurile oficiale am avut speranță, că în cursul lichidării greșelilor din trecut se va începe și remedierea gravaminelor Bisericii Catolice și în semnul acesteia Înalțul Guvern în primul rând va elibera preoții deținuți. În această speranță la data de 30 Apr. A. C. Sub Nr. 1313. am inaintat un tabel despre preoții deținuți din dieceze mea.” “Nach den Versprechungen der offiziellen Foren hatte ich die Hoffnung, dass im Lauf des Abbaus früherer Fehler auch die Behebung der Gravamina der katholischen Kirche beginnen wird und als deren Zeichen die Hohe Regierung in erster Reihe die gefangengehaltenen Priester freisetzen wird. In dieser Hoffnung überleitete ich am 30. April l. J., unter Nr. 1313 eine Liste der gefangengehaltenen Priester in meiner Diözese.“ Siehe GYÉL 2163–1956.

⁷⁵ GYÉL 1460–1955.

⁷⁶ “Die ganze Priesterschaft des Rajons Sathmar erhielten wir die Nachricht mit ausbrechender Freude, dass Hochwürdigster Herr mit Hilfe Gottes zu Ihrem Sitz zurückgekehrt sind“, schreibt im Namen der Priesterschaft Károly Kőrösi, Dechantpfarrer von Leuchtenburg. Siehe *Márton Áron irásai és beszédei*, 92–93.

gezeigt.⁷⁷ Er wurde vor allem angeschuldigt, sich von den Friedensbewegungen fern zu halten und seine Priester und Gläubigen an der Teilnahme zu hindern. Tatsächlich formulierte er, jedes Mal, wenn er zur Unterstützung der Friedensbewegung aufgefordert wurde, eindeutig seine Haltung. Wir meinen, der Friede ist unteilbar, und wir sind fest davon überzeugt, dass die erhabene Idee der Friedensbewegung und des friedlichen Zusammenlebens der Völker viel näher zur Verwirklichung käme, wenn auch diejenigen Staatsbürger, die auf dem Gottesglauben bestehen, ihrem Gewissen frei folgen und ihre religiösen Verpflichtungen frei ausüben dürften – schrieb er dem Vorsitzenden der Religionsabteilung.⁷⁸

Trotz seinem entschiedenen Auftritt konnte der Bischof gegenüber den staatlichen Behörden auch ein flexibler Verhandlungspartner sein. Beim 500. Jubiläum des Todes von Johann Hunyadi empfing er die Regierungsdelegationen von Ungarn und Rumänien im Karlsburger Dom mit Respekt und begrüßte sie in zwei Sprachen.⁷⁹ Als am Tag der Bestattung Petru Grozas die Regierung staatlichen Trauer anordnete, hielt Áron Márton, die offizielle Bestattungszeremonie allerdings ignorierend, eine Gedenkrede in der Kathedrale.⁸⁰ Am 29. Februar 1968, als Nicolae Ceaușescu (1918–1989) die Kultleiter zu sich bestellte, um auch dadurch seinen Abstand der Sowjetischen Politik gegenüber dem Westen zu demonstrieren, ging auch Áron Márton hin und hielt eine – laut Bischof Béla Boros „vielen schüchternen Gläubigen, sogar Priestern, nüchterne Mut verleihende“ – kurze Rede; er verhielt sich würdevoll, z. B. nach der Rede des Staatspräsidenten schloss er sich nicht den Jubelnden an, „wofür Herr Präsident ihn fragend anschaute“.⁸¹ Am 23. August im selben Jahr unterzeichnete er, zusammen mit den anderen Kultleitern, die Deklaration zur Verurteilung der militärischen Besetzung der Tschechoslowakei durch die Sowjetunion und ihre Verbündeten, „weil Rechtsbrüche verurteilt werden müssen, wem immer und wo immer das passiert.“ So schickte er auch eine eigene Deklaration an den Hauptsekretär Dogaru von der Religionsabteilung,

⁷⁷ Seminarregens Dr. József Nemeček war als Dolmetscher zugegen. Seine Niederschrift veröffentlicht FODOR J., *A nagyváradi egyházmegye ideiglenes főpásztorai a XX. Században*, Cluj-Napoca, 2008, 172–173.

⁷⁸ Brief Áron Mártons an den Vorsitzenden der Religionsabteilung. In *Márton Áron írásai és beszédei*, 123–124.

⁷⁹ GYÉL 1000–1956. Veröffentlicht in *Márton Áron írásai és beszédei*, 120.

⁸⁰ MÁRTON Á., „Dr. Groza Péter temetésére“, in *Márton Áron írásai és beszédei*, 121–122.

⁸¹ MARTON J., „Márton Áron egyéniségének fejlődése“, in *Márton Áron írásai és beszédei*, 148–149.

mit der Bitte, damit er sie zur Regierung weiterleite. In dieser formulierte er unter anderen seinen Standpunkt über die Ereignisse in Ungarn von 1956:

Aber in den Seelen der rumänischen Staatsbürger ungarischer Nationalität schmerzen auch heute noch die Wunden, die sie gelegentlich der Ereignisse in Ungarn von 1956 erlitten. Gegen die dortigen Rechtsbrüche und Unmenschlichkeiten verwahrte sich hier damals niemand, es wurden sogar Staatsbürger ungarischer Nationalität dazu gezwungen, die in Ungarn vor sich gehenden Rechtsbrüche und Unmenschlichkeiten zu bejahen, unzählige Ungarn wurden unter den verschiedensten Vorwänden eingekerkert, und gleichzeitig begann eine Tendenz, zufolge deren die rumänischen Staatsbürger ungarischer Nationalität sich in nachteiliger Lage fühlen. [...] es ist nötig, dass zur Wiedergutmachung der Verdrüsse und zur Wiederherstellung des Vertrauens wirksame Maßnahmen getroffen werden.⁸²

Während des Hausarrestes von Áron Márton fand das Zweite Vatikanische Konzil statt. Auch er wurde zum Konzil eingeladen, aber sein Konzilsstuhl im Petersdom blieb leer. Da er befürchtete, dass nach einem Verlassen seiner Residenz er nicht wieder zurückkehren darf, beantragte er keine Ausreiseerlaubnis. Er verfolgte den Gang des Konzils von seinem Sitz aus, machte sich seine Lehren zu eigen und führte seine Anordnungen durch.⁸³

1968 schien es fast schon so, dass die Zeit wirklicher Religionsfreiheit auch für die katholische Kirche in Rumänien angekommen ist. Anderthalb Jahre lang durfte der Oberhirt seine Rundbriefe ausdrucken, der Staat wies eine große Summe für die Restauration der Kathedrale zu, die Seelsorgearbeit wurde nicht offiziell behelligt. Áron Márton sah die Zeit gekommen, die Nachfolgerfrage zu lösen, ließ sich also wieder in Verhandlungen mit den staatlichen Behörden ein. Er wollte seinen Gefängnis gelittenen Rechtsprofessor, seinen ehemaligen Kaplan und geheimen Ordinarius, Dr. Antal Jakab als Weihbischof nominieren. Seine Absicht besprach er in einer Privataudienz mit Papst Paul VI. am 25. Oktober 1971, und auf dem Weg nach Hause, am 27. Oktober, mit dem Vorsitzenden der Religionsabteilung, D. Dogaru. Die Kultabteilung stellte der Ernennung Antal Jakabs zum Weihbischof mit Nachfolgerecht keine Hindernisse,⁸⁴ aber sie hatte Probleme mit dem Ort der Bischofsweihe. Die

⁸² MÁRTON Á., *Nyilatkozat*, in Áron Mártons Privatsammlung (ung. *Márton Áron Magángyűjteménye*, MÁM).

⁸³ Dr. Ignác Bartha, Rechtsberater der römisch-katholischen Pfarrei Sankt Michael von Klausenburg, machte seine Meldungen unter dem Pseudonym „Bărbosu“. Siehe PUSKÁS L., *Más jövőt álmodtam*, Sf. Gheorghe, 2008, 91–92; Die Kirchengemeinde von Lupeni/Farkaslaka delegierte zu ihrem 200. Jahrestag Dechanten Antal Sas von Oderhellen.

⁸⁴ GYÉL 2800–1971.

Behörden hatten Angst vor einer zahlreichen Versammlung der Gläubigen und wollten nicht, dass die Zeremonie in Klausenburg stattfindet; sie wollten alle nötige „Hilfe“ leisten, um Antal Jakab, mit Teilnahme von Verwandten und Priestern, in Rom zum Bischof geweiht werden zu lassen. Vergeblich bestand Áron Márton auf Klausenburg, alle seine Vorschläge scheiterten. Antal Jakab (1909–1993) wurde am 13. Februar 1972 von Papst Paul VI. im Petersdom zum Bischof geweiht.⁸⁵ Der Papst lud Áron Márton als Kokonsekrator ein, aber er bezog sich auf seine Krankheit und fuhr nicht nach Rom.

In die 1974 errichtete Sozialistische Einheitsfront wurden alle Institutionsleiter zum Beitritt genötigt. Áron Márton kam vor ein Gewissensdilemma. Er wandte sich an Rom, und nach einer affirmativen Antwort ließ er sich, nach langem seelischem Ringen, durch seinen Weihbischof in der neuen Organisation vertreten.⁸⁶ Aber bei der Gründungssitzung (23–24. Mai) musste er persönlich erscheinen. Es ist kein Zufall, dass er am Vorabend der Konferenz eine Prostatakrise erlitt. Seinen Vortrag übergab er an Theologieprofessor Eduard Ferentş aus Iaşi, dem es aber bei der Sitzung nicht erlaubt wurde, die Rede Mártons, die die Beziehung zwischen Staat und Kirche aus christlicher Perspektive erörterte, vorzulesen.⁸⁷

Áron Márton leitete seine Diözese bis 1980, und das Zepter übernahm Weihbischof Dr. Antal Jakab, der von 1980 bis 1990 an der Spitze der Diözese stand. Es war keine leichte Periode. Die 13 Jahre im Gefängnis hatten schwere Folgen sowie für die Gesundheit des Bischofs, als auch für sein Verhältnis zu staatlichen Behörden. Seine Amtszeit war eine Periode der latenten aber umso gefährlicheren Kirchenverfolgung. Die Macht versuchte durch das ganze Arsenal der Gerissenheit, die Menschen zu beeinflussen, vom Glauben abzuwenden. Besonders die kirchliche Hierarchie wurde stets beobachtet und schikaniert.⁸⁸ 1981 erhielt die Diözese einen Weihbischof in der Person von Lajos Bálint (1929–2010), der nach der eingetretenen politischen Wende die Leitung des Bistums übernahm.

Die kommunistische Gesellschaft konnte den Andersdenkenden nicht akzeptieren, und dieses Missfallen traf besonders die religiösen Menschen. Die Parteiführer behaupteten aus Rechtfertigungszwang gegenüber der Großmächte ständig die konstitutionelle Religionsfreiheit, aber durch spezialisierte Organe verfolgten sie die religiösen Menschen einzeln und gruppenweise. In ihrer

⁸⁵ GYÉL 550–1972.

⁸⁶ *Frontul Unității Socialiste*, umgenannt *Frontul Democrației și Unității Socialiste*.

⁸⁷ Siehe die Rede in *Márton Áron írásai és beszédei I*, 133–134.

⁸⁸ MARTON J., „Előszó“, in *Istenem és mindenem. Száz éve született Jakab Antal*, Budapest–Kolozsvár, 2009, 6.

Beurteilung fiel die Priesterschaft nicht zufällig in die ersten Reihen jener, die die Staatssicherheit gefährden. Die Beurteilung der katholischen Priesterschaft wurde nur verschärft durch den geduldeten, genauer gesagt staatlich nicht genehmigten Status der katholischen Kirche. Paradoxe Weise war der katholische Klerus dank diesem Status weniger dem nach staatlichen Forderungen erstellten Organisations- und Tätigkeitsrahmen ausgeliefert als die Seelsorger anderer Konfessionen. Katholische Priester konnten in größerem Maße für ihre Berufung leben, wurden aber schneller gebrandmarkt, wenn sie in ihrem seelsorglichen Dienst und in der Liebe für ihr Volk eifriger handelten.⁸⁹

Meine Schlussfolgerung: die Feindseligkeit der von den Parteiaktivisten geschaffenen misstrauischen Atmosphäre hat die Kirche nicht vernichten können, weil ein Großteil der Seelsorger und der standhaften Gläubigen noch mehr an Gott festhielten und nach ihrer Möglichkeit bereit waren, für ihren Glauben und Kirche Opfer zu bringen, und mit ihrem Oberhirten zusammenzuhalten.

⁸⁹ MARTON J., „Ajánlás“, in D. BODEANU, NOVÁK Z. (Hg.), *Az elnémult harang*, Miercurea-Ciuc, 2011, 12–13.

QUO VADIS THEOLOGIA? KATOLIKUS HITOKTATÓ, ILLETVE LAIKUS TEOLÓGUS KÉPZÉS KILÁTÁSAI ERDÉLYBEN AZ 1989–1990-ES VÁLTOZÁSOK UTÁN

HOLLÓ LÁSZLÓ¹

Zusammenfassung. Während in Europa der religiöse, vor allem der esoterische Markt blüht, die Theologie als der wissenschaftlichen Reflexion des Glaubens gerät immer mehr in den Hintergrund. Allerdings in Rumänien stieg die Zahl der Theologischen Fakultäten Anfang der 1990er Jahren entgegen dem europäischen Trend wieder an. So wurde im 1996 auch die Fakultät für Römisch-Katholische Theologie an der Babeș-Bolyai Universität zu Klausenburg gegründet.

Der vorliegende Artikel stellt ein Plädoyer für die Relevanz des Theologiestudiums. Man muss ja zugeben, dass der Sinn und Relevanz der Theologie nicht so offensichtlich auf der Hand liegt. Wird ein doppeltes Anliegen verfolgt. Einerseits wird kurz die rechtliche Lage des Religionsunterrichts in Rumänien, die Gründung der Fakultät und die Geschichte des ersten zehn Jahres dargestellt, andererseits anhand von Statistiken sollte die Relevanz der Theologiestudium nach außen hin aufgezeigt werden. Die zweite Teil des Aufsatzes ist im Kontext einer statistischen Untersuchung entstanden, die ich zwischen Juni und Dezember 2010 unternommen habe.

Schlagwörter: Theologische Fakultät an der Babeș-Bolyai Universität zu Klausenburg; Religionsunterrichtsgesetz; Theologiestudium; Statistik; Absolventen; Erwerbstätigkeit; Weiterbildung; Migration; Stipendien;

Miközben Európában a vallásos, illetve ezoterikus piac soha nem látott virágzásnak indult, a teológia, mint a keresztény hitre irányuló tudományos reflexió, egyre inkább háttérbe szorulni látszik. Sok teológia karon – még a hagyományosan rendkívül vallásos Bajorországban is – forráselvonásokra kerül sor. Ezek a megszorítások messze túlmutatnak azon, amit az aktuális gazdasági válság által előidézett forrás-racionalizálás megmagyarázhatna.²

Az európai trenddel szembe menve, Románia egyetemem épp ebben az időben, az utóbbi 15–20 évben alakult több tíz teológia kar. Nyilván ezt Kelet-

¹ Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, Római Katolikus Teológia Kar, Iuliu Maniu utca 5, e-mail: hollo.laszlo@roccateo.ubbcluj.ro.

² P. BECKER, Th. GEROLD (szerk.), *Die Theologie an der Universität. Eine Standortbestimmung*, Münster, 2005, 3.

Közép-Európa legvallásosabb országában³ sem a teológia tudományának reneszánsza magyarázza, hanem sokkal inkább egy tényleges helyzetből adódó gyakorlati kényszer. Egyfelől az 1989–90-es változások előtt az államvezetés mind a teológiák, mind pedig a felvehető jelentkezők számát minimálisra csökkentette,⁴ másfelől 1990 után, az iskolai hitoktatás elindítása szükségessé tette a hitoktatóképzés megszervezését.

Minden ellenkező álláspont dacára⁵ a különböző tudományágak között a teológia is – bár rendszerint egy valláshoz vagy felekezethez kötődik – olyan tanulmányozható tudományág, amelyet egyetemeken teológiai karok keretében művelnek. A katolikus teológia önértelmezése szerint a teológia tágabb értelemben az önmagát kinyilatkoztató teremtő, megváltó és éltető háromszemélyű egy Istenről szóló beszéd illetve tanítás. Szűkebb értelemben a hit alapjainak (biblikus és történeti teológia), szisztematikus vizsgálatának (rendszerező teológia: fundamentális teológia, dogmatika, erkölcszteológia és társadalometika), valamint gyakorlatának (gyakorlati teológia: homiletika, liturgika, pasztorálteológia, pasztorálpszichológia, katekétika, karitászteológia, egyházjog) bemutatásával foglalkozó tudomány.

A népi bölcsesség találóan fogalmazta meg a mondást: Lélek, lélek, de miből élek? Értelme nyilvánvaló. A lélek fontos, de valamiből meg is kell élni. A teológia műveléséből hajdanában – a szó szoros értelmében – igen jól meg

³ A bécsi Fessel Közvélemény-kutató Intézet által 2008 őszén végzett felmérés eredménye szerint Lengyelország és Moldávia előtt Romániában mondja magát vallásosnak a legtöbb ember. Vö. *Csökkent a hívők aránya Magyarországon* <<http://www.origo.hu/itthon/20081008-csokkent-a-vallasosak-aranya-magyarorszagon.html>> [Letöltve: 2012. május 30]. Vö. még GEREBEN F., TOMKA M., *Vallásosság és nemzetudat. Vizsgálódások Erdélyben*, Budapest, 2000.

⁴ A teológia oktatás korlátozására az ún. számkorlátozás vagy *numerus clausus* a nyolcvanas évek elejétől volt gyakorlatban Romániában. A Gyulafehérvári Hittudományi Főiskolán Dr. Jakab Antal püspök a kultuszügyosztály nyomására 1982 októberében a felvételit követően volt kénytelen néhány hallgatót eltávolíttatni, és a következő évtől a felvételik idején a számkorlátozást szem előtt tartani. Vö. MARTON J., „Imádkozunk főpapjainkért”, in *Vasárnap*, 2010. március 14. 1. l.

⁵ A tudományelméleti kutatások némely képviselője úgy véli, hogy a teológia esetében nem csupán a tartalmat, hanem a gondolkodásmódot és az alkalmazott módszereket is a valláshoz, vagy felekezethez való tartozás határozza meg. Így a teológiának ilyen jellegű kötöttsége okán vitatják annak tudományosságát és egyszersmind kritizálják a teológia karok állami egyetemeken való jelenlétének létjogosultságát. Th. SCHERER, *Ein Bild von Welt. Glaube zwischen Physik und Metaphysik*, Norderstedt, 2009, 305. Vö. még: BECKER, GEROLD; R. WETH, Ch. GESTRICH, E. LÜDER SOLTE, *Theologie an staatlichen Universitäten?* Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1972; S. ROTERMANN, *Wozu (noch) Theologie an Universitäten?* Münster, 2001.

lehetett élni, és igyekezett is minden többgyerekes család gyerekei közül legalább egyet papi, vagy szerzetesi pályára igazítani. Napjainkra ez annyiban változott, hogy egyfelől a keresztény illetve katolikus közgondolkodás háttérbe szorulásával, a hivatás lelki oldala nem oly vonzó, mint hajdanában, másfelől pedig a papság már nem tartozik, mint régen, azon csábító javadalmat, vagy megfelelő karriert biztosító kevés lehetőség közé, melyet ezért érdemes lenne megpályázni. Így némelyek meggyőződéssel prognosztizálhatják, hogy a teológiára, a teológiai oktatásra várhatóan nehéz napok várnak. Ezt látszik bizonyítani az a tény is, hogy míg az 1989–1990-es változások idején a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskolának 120 körüli hallgatói létszáma volt, addig húsz év alatt, 2010-re ez a szám mintegy a felére, 60-ra csökkent.

Amikor azonban ilyen sötétben látjuk és láttatjuk a teológiai oktatás helyzetét, akkor nem kerülheti el a figyelmünket, hogy a 90-es évek közepétől 1996 és 2006 közötti tíz évben a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiájára 470 hallgató jelentkezett, akik közül 338 laikus teológiahallgató, 241 lány és 97 fiú be is fejezte teológiai tanulmányait. Így tehát a teológiát tanulók létszáma nem csupán nem csökkent, de egyenesen nőtt, átrendeződött és a papképzést az időközben sikeresen elindított hitoktatóképzés egészítette ki.

A hitoktatóképzés előfeltétele: hit- illetve vallásoktatás⁶

A vallás, különösen a Jeruzsálem-Athén-Róma tengelyen nyugvó klasszikus keresztény tanítás, az európai kultúra lényeges részét képezi. Ennek ismerete nélkül aligha érthetnénk meg Európa kultúráját, az európai építészet és a különböző képzőművészeti ágak remekbe szabott alkotásait.⁷ A hit- illetve vallásoktatás elindulásának körülményeit Romániában – bár sokan hozzászólnak a kérdéshez – ideológiailag terhelt vita lengi körül, és mint ilyen viszonylag kevésbé kutatott területe az 1989–1990 utáni oktatáspolitikai történetének.⁸

⁶ Miután a 90-es évek első felében a hitoktatás a Tanügyminisztérium rendeleteiben vallásos nevelés (*educație religioasă*) vagy vallásérköcsi nevelés (*educația religio-morală*) formában szerepelt, a 10306/1993. augusztus 17-ei rendeletével a vallásos nevelés megnevezést hivatalosan vallás (*religie*) megnevezésre változtatta. Vö. *Direcții prioritare în învățământul religios din România*. <<http://www.seminarortodoxbrasov.ro/index.php?page=invatamant>> [Letöltve: 2012. május 30.].

⁷ HOLLÓ L., *Az Európai Unió – értékközösség. Az európai integráció társadalmetikai vonatkozásai*, Roma, 2006, 38–39.

⁸ S. ENACHE et alii, *Educația religioasă în școlile publice. Promovarea interesului superior al copilului în educația religioasă. Monitorizarea educației religioase în școlile publice din România*, Târgu-Mureș, 2007 <<http://www.proeuropa.ro/educatie.html>> [Letöltve: 2012. május 30.]

Ezért az alábbiakban a folyamat bemutatása során, főként a hivatalos minisztériumi rendelkezések bemutatására szorítkozunk.

A változásokat követően, az 521/1990⁹-es kormányrendelet értelmében az egyházi- illetve kisszemináriumi jellegű oktatás újraindulhatott mind a többség, mind pedig a kisebbségek nyelvén. Az Ortodox Egyház ez irányú törekvése folytán a hitoktatás bekerült az iskolába. Első formális lépésként a Tanügyminisztérium közvetlen az 1990–1991. tanév megkezdése előtt, az 15052/1990 számú rendeletével elindította a hit- illetve vallásoktatást az állami elemi- és általánosiskolákban.¹⁰ Eszerint a vallásérkölcsi nevelés (*educația religioasă*) az iskolai kurikulum részévé vált, kéthetente egy órában tartandó „fakultatív és opcionális” tantárgy gyanánt. Ugyanakkor a rendelet lehetővé tette a felekezetek szerinti oktatás megszervezését is. Így szükségessé vált a hitoktatók képzése. Azonban a kettős, „fakultatív és opcionális” státus, ami kezdetől fogva zavarólag hatott, mind a mai napig kettős értelmezést tesz lehetővé és zavarja a hitoktatás státusát az állami iskolák keretében.

A szülők és gyerekek részéről mutatkozó érdeklődés a hitoktatás iránt, a Tanügyminisztériumot arra indította, hogy 1991. február 1-jén kiadott 9176 számú leiratával megtartását heti egy órában írja elő. A rákövetkező évben az 1992–1993. tanévtől szabályozta az első nyolc osztály számára a hitoktatást, egyszersmind a hitoktatók tanári besorolását, normázását és fizetését.¹¹

A vallásoktatás, az 1991. november 21-én elfogadott és december 8-án népszavazással jóváhagyott Román Alkotmányban, alkotmányos garanciát is nyert. Az új alkotmány 32. §. 7. pontjában úgy intézkedett, hogy „az állam biztosítja a vallásos oktatás szabadságát, minden egyes vallásfelekezet sajátos követelményei szerint. Az állami iskolákban a vallásos oktatást a törvény útján szervezik meg és garantálják.”¹²

A hitoktatásnak az állami iskolákba a Román Ortodox Egyház nyomására illetve a Román Patriarchátus közbenjárására történő bevezetése a többi elismert felekezet, így az akkor még törvényesen csupán megtűrt, de a változások következtében mégis tiszteletnek örvendő Római Katolikus Egyház számára is hasznosnak tűnt, azonban maga az oktatás kezdetben rendszertelen

⁹ „Hotărâre de Guvern nr. 521/12.05.1990”, in *Monitorul Oficial* (a továbbiakban *MO*) 71/1990.05.12.

¹⁰ F. NEGRUȚIU, „Statutul religiei în școala românească”, in *Dascălul creștin. Revista a profesorilor de religie din județul Bihor*, I. évf. 1 (2010), 6.

¹¹ NEGRUȚIU, 6.

¹² Románia Alkotmánya 1991, 32. §. 7. pont, in *MO* 233/1991.11.21. Idézve az *MO* kivonatos fordítása alapján. <<http://www.prefectura.ro/ActulNormativ/Romania%20Alkotmánya.pdf>> [Letöltve: 2012. május 30.]

volt, egyfelől a humán erőforrás hiánya, másfelől a hitoktatás tolerált státusa miatt.¹³ Csupán a hosszas huzavona után 1995-re elkészült és 84-es szám alatt kiadott tanügyi törvény 9. paragrafusa normalizálta valamelyest az iskolai hitoktatás helyzetét. Azonban a törvény eredeti formájában a hitoktatást csak az elemi iskola számára tette kötelező tantárggyá, a gimnáziumok számára választható, a líceumok és szakiskolák számára pedig fakultatív tantárgyként határozta meg.¹⁴ A Román Patriarchátus 1996. december folyamán egy millió támogató aláírással kérte a tanügyi törvény vonatkozó 9. §-ának módosítását. Ezt a módosítást az 1997. július 10-én kiadott 36-os számú sürgősségi kormányrendelet hozta meg, amikor előírta, hogy „az elemi, gimnáziumi, líceumi és szakiskolai tantervek, iskolai tárgyként tartalmazzák a vallást. A diák a szülő, vagy a törvényesen rendelt gyám beleegyezésével választja a tanulandó vallást és felekezetet”¹⁵. Ezzel a kormányrendelettel a vallásoktatás az 1998–1999. tanévtől, a diákok vallás-választási szabadságának a tiszteletben tartása mellett, intézményi szinten az egyetem előtti oktatás minden fokán kötelező tárgyként került bevezetésre. A törvény átdolgozott és 1999-ben újra kiadott formájában ez annyiban változott, hogy ebben – bár a hitoktatás az elemi, gimnáziumi, líceumi és szakiskolai tantervekben a közös törzs részévé vált –, a lelkiismereti szabadság tiszteletben tartása érdekében a fakultatív jellegét hangsúlyozták. Ugyanis a 9. cikkely 1. pontja szerint „az elemi, gimnáziumi, líceumi és szakoktatás kerettantere iskolai tantárgyként magában foglalja a hittant, mint a közös törzs részét. A szülő, vagy a törvényes gyámja hozzájárulásával a tanuló választja a tanulandó vallást és felekezetet.”¹⁶ Ebben a megfogalmazásban a közös törzshöz való besorolás a vallásóra kötelező jellegét sejteti. Az emberi jogok védelme érdekében azonban a törvény a továbbiakban részletezi, hogy a szülő, vagy a törvényes gyám írásos kérésére a tanuló el is hagyhatja a hitoktatást. Ebben az esetben pedig csakúgy, mint amikor objektív okokból egy tanulóknak nem biztosítottak lehetőséget a hittanórák látogatására, a tanulmányi eredményét a hittan nélkül számolják ki. A törvény a 9. paragrafus 3. pontjában még engedélyezi az elismert felekezeteknek, hogy arányaiknak megfelelően a Tanügyminisztériumtól kérhessék az egyházi személyzetük teológiai és szociális képzésére alkalmas teológiai

¹³ L. STAN, L. TURCESCU, „Educația religioasă în România”, in *Altera* 32 (2007), 39–61.

¹⁴ „Legea 84 din 24 iulie 1995. Legea învățământului”, in *MO* 167/1995.07.31.

¹⁵ „Ordonanța de Urgență a Guvernului nr. 36/10.07.1997”, in *MO* 152/1997.07.14.

¹⁶ „Lege Nr. 151 din 30 iulie 1999 privind aprobarea Ordonantei de urgență a Guvernului nr. 36/1997 pentru modificarea și completarea Legii învățământului nr. 84/1995”, in *MO* 370/1999.08.03, újra kiadva in: *MO* 606/1999.12.10.

tanulmányok szervezésének engedélyezését. A negyedik pontban pedig a felekezetek számára engedélyezi a magán tanügyi intézmények létesítését.¹⁷

Így az 1999-es átdolgozás ismét teljes zavart hozott, mert egyfelől a vallást a kerettanterv közös törzsének részeként, kötelező tantárgyként lehetett értelmezni, másfelől azonban választható jelleget is lehetett neki tulajdonítani, hiszen a tanuló el is hagyhatta a vallásórák látogatását. És végül akár fakultatív tárgyként is lehetett kezelni, mivel a vallásoktatás választásának elutasítása esetére, a törvény nem helyezett kilátásba más opcionális tárgy választására vonatkozó kötelezettséget. Ezért juthatott a Smaranda Enache vezetésével alakult *Pro Europa Liga*, civil szervezet vallásoktatást vizsgáló kutatócsoportja arra a következtetésre, hogy a tanügyi törvény szerint a vallás tulajdonképpen csak fakultatív tárgya az oktatásnak. Ugyanakkor minden érvet igyekeztek sorba állítani, hogy az emberi jogokat veszélyeztető, „kötelező” hitoktatás törvényes volta iránti kétségeket plántáljanak az olvasóba.¹⁸

A további vonatkozó törvényes rendelkezések azonban a vallásoktatás kötelező jellegét erősítették. Így a Tanügyminisztérium a líceumok kerettantervének 2001–2002. tanévre szóló alkalmazására vonatkozó 3670/2001. április 17-ei, Ecaterina Andronescu miniszterasszony ellenjegyzését viselő rendelete megszüntette a fakultatív jelleget, amikor 5. cikkelyében előírta, hogy abban az esetben, ha egy tanuló a szülők vagy törvényes gyámok írásbeli kérése alapján nem látogat vallásórát, a vallás helyett egy más opcionális tárgyat kell hogy válasszon.¹⁹ Hasonló szellemben rendelkezett a Tanügyminisztérium 5718/2005. december 22-ei rendelete a líceumok kerettantervének 2005–2006. tanévre szóló alkalmazásáról.²⁰

A 489/2006. számú vallásügyi törvény kiadását hosszas kompromisszumkeresés után végül is a demokratikus világba, illetve az Európai Unióba való belépési feltétel megteremtésének szándéka, valamint az Európai Unió jogszabályaival az *Acquis communautaire*-rel való kompatibilitás megteremtésének szükségessége kényszerítette ki. Ez magyarázza, hogy míg a törvények megfelelnek az európai normáknak, azok gyakorlatba ültetése, éppen azok létrejöttének kényszerű volta miatt, az egyéni értelmezések okán, gyakran hagy

¹⁷ „Legea 151/30.07.1999”.

¹⁸ Vö. ENACHE.

¹⁹ *Ordin nr. 3670/17.04.2001 cu privire la aplicarea Planurilor-cadru de învățământ pentru liceu în anul școlar 2001–2002*, 5. §. <<http://e-edu.go.ro/Legislatie/om3670n.htm>> [Letöltve: 2012. május 30.].

²⁰ *Ordin nr. 5718/22.12.2005 cu privire la aprobarea planurilor-cadru de învățământ pentru ciclul superior al liceului* <<http://www.edu.ro/index.php/legaldocs/3576>> [Letöltve: 2012. május 30.].

kivetnivalót maga után.²¹ Így bár a vallásügyi törvény 32. §-ának 1. pontjában szavatolja a vallásoktatást az elismert felekezetek számára mind a magán, mind pedig az állami iskolákban, sajnos ismét a hitoktatás fakultatív jellegét erősítette a Tanügyminisztérium ugyanazon Ecaterina Andronescu miniszter-asszony ellenjegyzését viselő és a líceumok kerettantervének 2009–2010. tanévre szóló alkalmazására vonatkozó 3410/2009. március 16-ai rendeletének 7. paragrafusára. Ez ugyanis második pontjában ismét úgy rendelkezett, hogy annak a tanulónak, aki a szülei, vagy törvényes gyámja írásos kérése alapján nem látogatja a vallásórát, iskolai helyzetét e nélkül a tantárgy nélkül zárják le.²² Itt már nincs szó tehát alternatív etikai oktatásról, ami a vallásoktatásnak legalább az opcionális jellegét erősítené.

És végül az a sajátos eset állt elő, hogy a nehezen kidolgozott, hányatott sorsú 2011. január 5-én kiadott új tanügyi törvényben, épp a Román Patriarchátus nyomására ez a fakultatív jelleg vált véglegessé. Egy sor korábbi tervezet után, 2010. április 14-én a Kormány egy új, a korábbiaktól eltérő tervezetet tett át a Parlament elé. E javaslat szerint a vallásóra vonatkozásában az állt, hogy „kérésre a vallásóra helyett a hallgatók vallástörténetet, kultúra- és művészettörténetet, vagy más etikai, társadalmi vagy közösségi magatartást formáló hasznos tárgyat látogathatnak”. A Patriarchátus 2010. április 27-én keltezett 2455 számú a Képviselőháznak küldött átiratában elégedetlenségének adott hangot a törvény e kitételével kapcsolatban, úgy vélték, hogy a tervezet vonatkozó rendelkezése kisebbiti a vallásóra fontosságát és visszaélést eredményezhetne. Így a Képviselőház május 19-én a Patriarchátus észrevételeinek szem előtt tartásával fogadta el a tervezetet.²³ Ez a 17. cikkelyében, ami a későbbiekben 18.-ra módosult, megismétli a vallásnak a tananyag közös törzséhez való tartozását, ugyanakkor 2. pontjában úgy intézkedik, hogy ha valaki nem kívánja felvenni, úgy e tantárgy jegye nélkül zárják le. A törvény 3. pontjában a hitoktatásban alkalmazható személyzetről is rendelkezik. Eszerint csak olyan személy lehet hitoktató, aki a jelen törvény értelmében megfelelő

²¹ HOLLÓ L., „A vallásszabadság és a vallási diszkrimináció diszkrét formái Romániában”, in NÓDA M. et alii (szerk.), *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton József köszöntése*, Budapest–Kolozsvár, 2010, 298–312.

²² *Ordin nr. 3412/ 16.03.2009 privind aprobarea planurilor-cadru de învățământ pentru: clasa a X-a, școala de arte și meserii; clasa a X-a, ciclul inferior al liceului, filiera tehnologică, ruta directă de calificare; clasa a XI-a, anul de completare; clasele a XI-a - a XII-a și a XII-a / a XIII-a, ciclul superior al liceului, filiera tehnologică, cursuri de zi și seară*, 7. §, 2. pont. <<http://administrasite.edu.ro/index.php/legaldocs/c555/?where=summary%20le%202>> [Letöltve: 2012. május 30.].

²³ Gh. HOLBEA, D. OPRIS, M. OPRIS, G. JAMBORE, *Apostolat educațional. Ora de religie – cunoaștere și devenire spirituală*, București, 2010, 48.

minősítést ér el, és a Tanügyminisztérium, valamint a megfelelő felekezet között megkötött egyezségek alapján nyert felhatalmazást az oktatásban való részvételre.²⁴

A hitoktatóképzés szükségessége

A hit- illetve vallásoktatásnak az elemi iskola számára kötelező, a felsőbb iskolák számára esetenként választható, vagy fakultatív, később – legalábbis intézményi szinten – kötelező módon való bevezetése, már a kilencvenes évek elejétől szükségessé tette a hitoktatóképzés megszervezését. A Gyulafehérvári Főegyházmegyei Hatóság a helyzet kényszere okán szükségmegoldásokkal próbálkozott. Így 1990-ben a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola kihelyezett levelező tagozataként indította el több központban is a hittanárképzést.²⁵ Mivel ez a forma nem nyert állami elismerést, az itt felkészült és a hitoktatással megbízott hitoktatók hivatalos oktatói oklevél nélkül hátrányos helyzetbe kerültek. Ezen áldatlan állapot megszüntetése, de ugyanakkor az iskolai hit- illetve vallásoktatás lehetőségének szakmai szempontból is hatékonyabb érvényesítése érdekében került sor a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem keretében már működő ortodox, görögkatolikus és református teológia karok mellett egy önálló Római Katolikus Teológia Kar létrehozására.²⁶ Az újonnan alapított kar a Babeş-Bolyai Tudományegyetem és a Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség között 1996. július 10-én megkötött egyezmény²⁷ alapján, az 1996–1997-es egyetemi évtől indult, bár ekkor még nem került be a Tanügyminisztérium által kiadott ideiglenesen engedélyezett szakok listájára.²⁸ Az

²⁴ „Legea educatiei nationale. Legea nr. 1/2011.01.05.”, 18. §. in *MO*, 18/2011.01.10.

²⁵ Ilyen kihelyezett tagozat működött 1990-től Csíkszeredában, Déván, Kolozsváron, Marosvásárhelyen, Sepsiszentgyörgyön és Udvarhelyen. Temesváron 1991-ben, Gyergyószentmiklóson pedig 1992-ben indult kihelyezett tagozat. Bár Nagyváradon és Szatmárnémetiben a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskolától függetlenül indították el a képzést, ez utóbbi 1993-ban csatlakozott a Főiskolához. Marton József szóbeli közlése alapján, 2012. május 6-án.

²⁶ MARTON J., „A Római Katolikus Teológia Kar”, in *A gyulafehérvári főegyházmegye millenniumi sematizmusa*, Kolozsvár, 2010, 30–31.

²⁷ Gyulafehérvári Érseki és Székeskáptalani Levéltár (a továbbiakban GYÉKL) 2624. d. 19. cs. 596/1996. – *A Babeş-Bolyai Tudományegyetem és a Gyulafehérvári Érsekség által Kolozsváron 1996. július 10-én megkötött egyezmény egy Római Katolikus Teológia Kar létrehozásáról*.

²⁸ „Hotărâre de Guvern Nr. 1371 din 3 decembrie 1996 cu privire la acordarea autorizării de functionare provizorie, in conformitate cu prevederile Legii nr. 88/1993 privind acreditarea institutiilor de invatamant superior si recunoasterea diplomelor” in *MO* 340/1996.12.11.

induló kar az első 1996–1997-es egyetemi évben 20 hallgatóra kapott beiskolázási számot. Az indulást nagy érdeklődés övezte, a húsz helyre hatvan érdeklődő jelentkezett. A Kar két dupla szakkal indult. Ezek egyike római katolikus teológia-történelem, a másik pedig teológia és egy szabadon választható idegen nyelv és irodalom szak (angol, francia, német, magyar) párosítása volt.²⁹

1999-től, miután a kar tanára Dr. Marton József egyetemi professzor megkapta a doktoráltatás jogát, a Kar keretében alkalom nyílt a doktori fokozat megszerzésére is.

A Teológia Kar megszervezése

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem keretében a Római Katolikus Teológia Kar tehát az 1996. július 10-én az Egyetem és a Gyulafehérvári Érsekség által megkötött egyezmény alapján az 1996–1997-es egyetemi évtől kezdte meg működését Kolozsváron.

A Teológia Kar célja a honlapján is közzétett megfogalmazás szerint „olyan teológiaiul képzett világiak felkészítése, akik hitoktatóként, történelem vagy nyelvtanárként, illetve különböző más egyházi és civil intézményekben szolgálatot teljesítő értelmiségiként választ tudnak adni a mai ember egzisztenciális kérdéseire, a keresztény értékeket képviselik a társadalomban, és hozzájárulnak azok megvalósításához”³⁰.

Megszervezésében, a Gyulafehérvári Főegyházmezgye ordináriusa, dr. Jakubinyi György érsek és a Babeş-Bolyai Tudományegyetem korabeli rektora, dr. Andrei Marga professzor hathatós támogatása mellett, Dr. Marton József gyulafehérvári teológiai tanár, Csintalan László, a gyulafehérvári Majláth Gusztáv Károly Gimnázium igazgatója, valamint dr. Csucsuja István egyetemi tanár vállalt jelentős szerepet. Szervező munkájuk eredményeként a négyéves alapképzés, 1996 őszén indult el, szerény keretek között, húsz diákkal és három főállású tanárral. Ekkor dr. Marton József gyulafehérvári teológia tanár professzori, dr. Tankó Ferenc, a Romániai Püspökkari Konferencia titkára dékáni, Nóda Mózes kolozsmonostori segédlelkész, kolozsvári egyetemi lelkész

²⁹ Ideiglenes jóváhagyás: „Hotărâre Nr. 294 din 16 iunie 1997 cu privire la functionarea institutiilor de invatamant superior, in conformitate cu prevederile Legii nr. 88/1993 privind acreditarea institutiilor de invatamant superior si recunoasterea diplomelor”, in *MO* 130/ 1997.07.25.

³⁰ *A Teológia Kar céljai és a felkínált lehetőségek*. <<http://rocateo.ubbcluj.ro/hu/index.html>> [Letöltve: 2012. május 30.] Vö. még: MARTON J., „A Gyulafehérvári Római Katolikus Teológia helyzetének alakulása 1990 után”, in TÁNCZOS V., TÖKÉS Gy. (szerk.), *Tizenkét év. Összefoglaló tanulmányok az erdélyi magyar tudományos kutatások 1990–2001 közötti eredményeiről*. I. kötet, Kolozsvár, 2002, 269–282, itt 276.

asszisztensi kinevezést kapott. A biblikus tárgyak tanítására dr. Köllő Gábor szászfenesi és Oláh Dénes Kolozsvár-szentpéteri plébánosok, a filozófia oktatására dr. Szegő Katalin professzor asszony kaptak felkérést. A következőkben a hallgatói létszám emelkedésével arányosan évről évre újabb főállású tanárokat alkalmazott a kar. Így 1997 őszétől az etikai tárgyak tanítására dr. Holló László Brassó-belvárosi segédlelkészt, 1998 őszétől a biblikus tárgyak tanítására dr. Zamfir Korinna neurológusi képzéssel is rendelkező teológust, 2000 őszétől a dogmatika és filozófia tanítására Jitianu Liviut alkalmazta, aki ezzel párhuzamosan a freiburgi egyetemen doktorátusi tanulmányait végezte. A továbbiakban, 2002 őszétől az egyházzene előadására Lászlóffy Árpád, 2003 őszétől pedig a katekétika és a didaktikai tárgyak előadására Ozsváth Judit, a Kar doktoranduszai kaptak megbízást. A fundamentális teológia és spiritualitás valamint logoterápia oktatására 2008 tavaszától dr. Vik János kaplonyi plébános-logoterapeuta, 2009-től pedig a pszichológiai tárgyak tanítására Robu Magda, a budapesti Semmelweis Egyetem doktorandusza nyert alkalmazást.

A kar tanárai ebben az időszakban az egyetemi elvárások teljesítése alapján, fokozatosan haladtak előre az egyetemi hierarchiában. A doktoranduszként alkalmazott tanárok közül Lászlóffy-t óraadó tanárként Geréd Vilmos karnagy váltotta fel, miután előbbi elhagyta az intézetet. Ozsváth pedig tanulmányai befejeztével a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Pszichológia és Neveléstudományok Kar, Humán Tudományok Módszertana Tanszékre távozva, annak adjunktusaként, külsősként tanította tárgyait. Így a vizsgált korszak végére a Kar kötelékében megmaradt hét tanár közül egy egyetemi tanár (professzor) mellett három előadótanár (docens), két adjunktus (lektor) és egy tanárségéd (asszisztens) képezte a tanári kart.

A Kar első kinevezett dékánja, dr. Tankó Ferenc hirtelen bekövetkezett betegségét és 1997. december 14-ei halálát követően, a főpásztor dr. Marton Józsefet kérte fel a dékáni feladatkör betöltésére, amit ő az időközben Babeş-Bolyai Tudományegyetem Történelem Karán doktorátusi tanulmányokat is végző Nóda Mózes dékánhelyettesi közreműködése mellett vállalt, és további két turnuson keresztül 2008-ig vitt. Ekkor a dékáni teendők végzését négy évre dr. Nóda Mózes vette át.

Mindeközben társult oktatókként, vagy óraadó tanárként betanítottak a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskoláról dr. Ágoston Ferenc, dr. Molnár Lajos, dr. Kerekes László, valamint Fejér Lajos és Nagy József teológia tanár-doktoranduszok, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem különböző karairól dr. Albert-Lőrincz Enikő, dr. Angi István, dr. Gábor Csilla, dr. Robu Judit és dr. Szamosközi István. A Budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetemről dr. Fodor György, az Esztergomi Vitéz János Katolikus Főiskoláról dr. Gaál Endre, a Stonehill College-ból (AEÁ) pedig dr. Joseph Favazza tanított itt

huzamosabb ideig vendégtanárként. A kar doktoranduszaiként még dr. James McMahon (AEÁ) és Tamási Zsolt tartottak előadásokat.

A Teológia Kar élettere kezdetben mindössze a piarista templom sekrestyéje fölött lévő – az egyetemi lelkészség által is használt – ún. „emeleti teremre”, az a fölött könyvtárnak kialakított két kisebb teremre és a Szent Mihály plébánia hittantermére korlátozódott. A Főegyházmegyei Hatóság felkérésére a Szent Mihály plébánia, a hajdani Erdélyi Római Katolikus Státusnak, átmenetileg a plébánia adminisztrálásában lévő Szentegyház utca 5 szám alatti palotájában alakított ki egy irodát dékáni hivatal, illetve titkárság számára, valamint egy lakrészt dékáni lakásnak. Ugyanakkor elkezdte a bérlők által lakott háromemeletes épület pincéjében két nagyobb előadóterem, két kisebb szemináriumterem, valamint tanári szoba, a manzárd részében pedig egy 24 személyes bentlakás kialakítását a Teológia Kar számára. Az építkezési munkálatok felügyeletét a Főegyházmegyei Hatóság 1998. december 3-ai 918 sz. leirata alapján, 1998. december 11-én a Főegyházmegyei Kamara vette át és a továbbiakban intéző útján a Gazdasági Kamara irányította.³¹ A kétezres évek elején a lakók fokozatos elköltözésével, vagy átköltöztetésével már az épület különböző szintjein is sikerült fokozatosan teret nyerni. Így sikerült a harmadik emeleten két tanári szolgálati lakást, az első emeleten egy hat teremből álló könyvtárat és egy vendégszobát, a második emeleten pedig két előadótermet és egy szemináriumtermet, valamint egy kápolnát átadni.

A hajdani Erdélyi Római Katolikus Státus örökébe lépő 2005 novemberében hivatalosan is bejegyzett hasonnevű Alapítvány megalakulását követően, a továbbiakban ez intézte az épület adminisztrálását és az új irányítás alatt, a kétezres évek második felében a második és harmadik emeleten egy-egy további szolgálati lakás, a harmadik emeleten egy számítógépterem és a bentlakás számára egy új konyha került átadásra.

Miután a történelemmel vagy magyar illetve idegen nyelvvel kombinált hitoktatói alapképzésen három generáció sikeresen végzett, a 2003–2004. egyetemi évtől indult a teológia szociális munkás szakkal való párosítása, a római katolikus teológia és szociális munkás szak (Teologie romano-catholică asistență socială) és ugyancsak a 2003–2004. egyetemi évtől beindult a mesterképző Patrisztikus teológia szakkal, majd a 2004–2005. egyetemi évtől ehhez társult a Pasztorál-pszichológia mesteri szak. A Kar első tíz végzős generációjából itt a karon 2004 és 2009 között mesteri szakon az összes mesteri végzős, összesen 139 hallgató közül, 74 saját hallgató végzett, míg a többi 65

³¹ Erdélyi Római Katolikus Státus Levéltára (a továbbiakban: ERKSL) 1998. évi iratcsomó: *A Kolozsvári Szent Mihály Plébánia és a Gyulafehérvári Főegyházmegyei Hatóság közötti 1998. december 11-ei átadási-átvételi jegyzőkönyv.*

végzős főként a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola, illetve a korábban működött levelező tagozat végzősei, kisebb számban a BBTE más karairól jelentkezett hallgatók közül kerültek ki.

A 2005–2006. egyetemi évet követően a mesteri szakok újjászervezésére is szükségszerűen sor került. A régi egyéves szakok helyett, illetve a 2008–2009. egyetemi évtől azokkal párhuzamosan, az első Bologna-rendszerben végző generáció számára két új, kétéves szak indult: *Pasztorális tanácsadás* és *Teológia-kultúra-társadalom* címen.³²

2009–2010. egyetemi évtől az országban elsőként elindult a vallástudomány szak. Így most – miután a 2007–2008. egyetemi évtől kezdődően Pasztorális Teológia Intézet gyanánt a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola is betagozódott a Kar keretébe³³ – az alapképzésben már négy szakon folyik az oktatás, a *pasztorális-* és *didaktikus teológia* szakok mellett a *római katolikus teológia szociális munkás* és a *vallástudományok* szakon is.

A Gyulafehérvári Hittudományi Főiskolának, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kara keretébe való betagozódása, az autonómia vélt elvesztése okán széleskörű média visszhangot kapott. Azért hangsúlyozhatjuk az autonómia elvesztésének vélt voltát, mert maga a kolozsvári teológia kar is messzemenően megtartotta autonómiáját tekintve, hogy indításától kezdődően egyházi, 2005-től az Erdélyi Római Katolikus Státus Alapítvány adminisztrálásában lévő egyházi épületben működik, ami messzemenően garantálja az önrendelkező élet megvalósításának lehetőségét. Még inkább igaz az autonómia megtartására való törekvés és annak tényleges megtarthatása a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola vonatkozásában. A Babeş-Bolyai Tudományegyetem honlapján a magyar tagozati oktatás leírásában erről az alábbiakat tartja fontosnak megjegyezni:

Az egyetem konzorcium típusú szerződést kötött a történelmi jelentőségű Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézettel. Az egyezmény értelmében a fehérvári intézet megőrizte önállóságát, külön jogi személyiségét, és továbbra is az érsekség alárendeltségében maradt. A szeminárium e szövetség révén állami támogatásban részesül; a 2006–2007-es tanévtől kezdődően a BBTE

³² *Ordin nr. 4.644/30.06.2008 privind completarea și modificarea ordinului ministrului educației, cercetării și tineretului nr. 3628 din 31.03.2008 privind aprobarea programelor de studii universitare de masterat evaluate de Agenția Română pentru Asigurarea Calității în Învățământul Superior*, Anexa Nr. 1, 18. <<http://www.edu.ro/index.php/articles/10297>> [Letöltve: 2012. május 30.].

³³ „Hotărâre de Guvern Nr. 676 din 28 iunie 2007 privind domeniile de studii universitare de licență, structurile instituțiilor de învățământ superior și specializările organizate de acestea”, in *MO* 481/2007.07.08.

révén állami finanszírozású beiskolázási helyeket kap. A Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet kívülről a BBTE magyar tagozatát erősíti.³⁴

A kar első tíz hallgatói generációja

Az alábbiakban egy, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának első tizennégy évét, ill. az első tíz végzős generációjának helyzetét körüljáró vizsgálat eredményét mutatjuk be. Az adatgyűjtés 2010 júniusa és decembere között készült, és december 20-án zárult le. A Kar első tíz végzős generációjának helyzetét kívántuk nyomon követni a felvételtől az egyetem befejezése után, az elhelyezkedési lehetőségek számbavételéig, ill. a családalapításig. Az elvégzett munka alapján egy meglehetősen érdekes és színes kép tárult elénk, melyben bizonyos tendenciák, a vizsgált periódus rövidege ellenére is nyomon követhetőek és kimutathatóak.

Mint már utaltunk rá az első évfolyam 1996–1997-es egyetemi évben nagyon szerény keretek között indult. Így is nagy volt rá az igény, mert bár azt megelőzően 1990-tól működött a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskolának egy úgynevezett levelező tagozata, itt a nappalin jóváhagyott húsz helyre hatvan érdeklődő jelentkezett, tehát háromszoros túljelentkezés volt. Ámbár a Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola tanári karának 1996. április 30-án a hittanárképző tagozat szervezésével kapcsolatos rendkívüli konferenciája még 40 (25 teológia idegen nyelvek és 15 teológia történelem) hely biztosítását látta kilátásba helyezve³⁵, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem rektora a beiskolázási szám kiegészítéseként már csak 30 (20 teológia idegen nyelvek és 10 teológia történelem) helyet kért³⁶, ebből a Tanügyminisztérium mindösszesen 20 helyet hagyott jóvá.³⁷

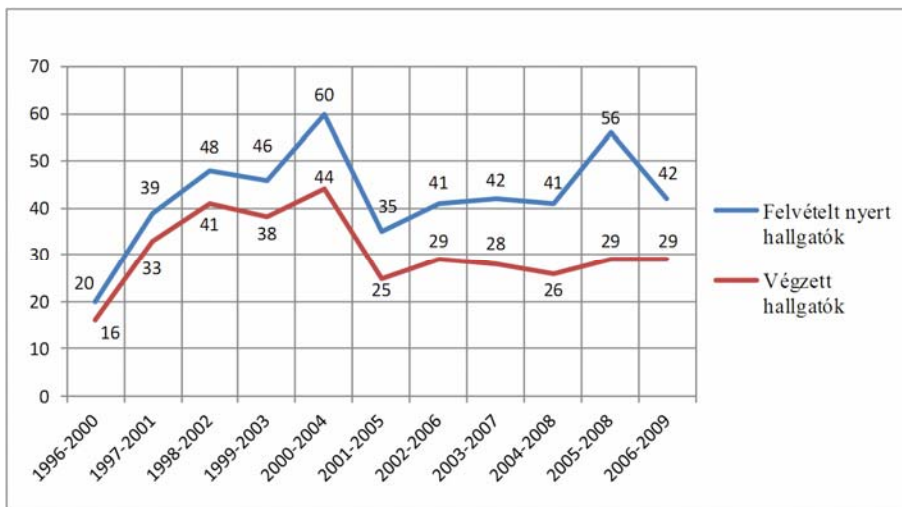
³⁴ <http://www.ubbcluj.ro/hu/despre/misiune/linia_maghiara.html> [Letöltve: 2012. május 30.] A konzorcium megkötése, illetve a betagozódás idején kibontakozó, a történelmi Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet autonómiájának elvesztését féltő médiatámadások felvetéseinek megválaszolása messze vinne eredeti témánktól, az egy külön kutatás témája lehet.

³⁵ GYÉKL 2624. d. 19. cs. 596/1996. – *Jegyzőkönyv a Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola tanári karának 1996. április 30-án a hittanárképző tagozat szervezésével kapcsolatos rendkívüli konferenciájáról.*

³⁶ GYÉKL 2624. d. 19. cs. 596/1996. – *A Babeş-Bolyai Tudományegyetem 5797/ 1996. július 2-ai felirata a Tanügyminisztériumba.*

³⁷ GYÉKL 2624. d. 19. cs. 596/1996. – *A Tanügyminisztériumnak a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Rektorátusához intézett 6700/1996. július 30-ai leirata.*

A katolikus hitoktatóképző elindítása iránti reális igényt mutatta, hogy kezdetben majdhogynem exponenciálisan növekedhetett – a jóváhagyott helyek, illetve a jelentkezők számának növekedésével – a felvételt nyert, illetve a végzett hallgatók száma (1. ábra).



1. ábra. A Teológia Kar 1996–2006 között felvételt nyert és 2000–2009 között végzett hallgatói számarányának alakulása

A Teológia Karra, fennállásának első tizenegy éve alatt, 1996 és 2006 között 470 hallgató, 311 lány és 159 fiú nyert felvételt. A lányok majdhogynem egészen pontosan kétharmados többséggel felülreprezentáltak (66,17% lány; 33,82% fiú). Ezek közül 2000 és 2009 között az első 10 végzős generációban 338, tehát a felvételt nyert hallgatók 71,91%-a fejezte be sikerrel egyetemi tanulmányait.³⁸ A tanulmányok idején a lányok bizonyultak szorgalmasabbnak, vagy kitartóbbnak, mert a kiesett 132 hallgató közel fele-fele arányban került ki a lányok és a fiúk közül (70 lány 53,03%, 62 fiú 46,96%), így a tanulmányokat elvégző hallgatók esetében a lányok mintegy 5%-ot javítottak, és a 338 végzős hallgatóból 241 hallgató volt lány (71,30%) és 97 hallgató fiú (28,69%).

A Teológia Kar a 2000–2004. közötti években élte az első tizenöt éves történetének fénykorát. Ebben a periódusban a négyéves alapképzésre évfolyamonként átlag 45, 2004-ben 60 hallgató nyert felvételt (1. ábra), így a 2003-tól

³⁸ A 1996 és 2006 között felvételiző tizenegy generációból azáltal lett tíz végzős generáció, hogy a 2006–2007. egyetemi évtől bevezetett Bologna-rendszer következtében 2008-ban egyszerre két évfolyam, a 2004–2005. egyetemi tanévben négy évre és a rákövetkező egyetemi tanévben három évre felvételt nyert évfolyam végzősei is ballagtak.

beindított mesterképző szakokra jelentkező hallgatókkal együtt, a Teológia Kar éves hallgatói létszáma ekkor meghaladta a kétszázat.

A Bologna-rendszer³⁹ szerinti átrendeződés következtében a kettős szakok (a teológia-történelem, teológia-magyar illetve angol, német, francia nyelv és irodalom) megszüntetése a Teológia Kar számára majdhogynem végzetes következményeket vont maga után. A 2005–2006. egyetemi évtől Bologna-rendszerben induló három éves alapképzésben az egyszakos, *didaktikus teológia* szak mellett második szakként csak az ún. *római katolikus szociálteológia* szak maradt.⁴⁰ Ez utóbbi a hajdani *Római katolikus teológia és szociális munkás szak* átnevezett változataként nem bizonyult hosszú életűnek, mert bár a három évre csökkentett keretek között is igyekezett ugyanazt a képzést biztosítani, mint elődje, a *szociálteológia* megnevezés miatt, az ilyen címen végzett hallgatók, a segítő szakmában való elhelyezkedési próbálkozások során áthághatatlan akadályokba ütköztek. Részben ez magyarázhatja a 2005-ben felvételt nyert 56 hallgató 29-re való, majdnem ötven százalékos lemorzsolódási arányát is (1. ábra). A 2009–2010. egyetemi évtől kezdődően ez a szakirány is ismét visszanyerte a korábbi átfogóbb *Római katolikus teológia szociális munkás szak* megnevezését.⁴¹

Lemorzsolódás

Amint az 1. ábrából kitűnik, az egyetemi tanulmányokat megkezdő hallgatók lemorzsolódási aránya viszonylag magas és az olló szárai, a felvételt

³⁹ A Bologna-rendszer nevét az Európa oktatási minisztereinek egységes Európai Felsőoktatási Térség létrehozásának céljával aláírt ún. Bolognai Nyilatkozatáról kapta, amelyet 1999. június 19-én huszonkilenc európai ország (mára további tizenhét ország csatlakozott) felsőoktatásért felelős minisztere írt alá az olaszországi Bologna városában. A tanügyi rendszer megújításának három sarkalatos pontja az oktatási intézmények átjárhatósága, a hallgatók és tanárok mobilitása ill. a felsőoktatás tömegessé tétele volt. A rendszer kritikájához lásd: LACZKOVICH M., *Bologna és a tanárképzés*, <<http://www.cs.elte.hu/~laczk/bol.pdf>> [Letöltve: 2012. május 30].

⁴⁰ Bár az akkreditált vagy ideiglenesen jóváhagyott felsőoktatási intézményekről és szakokról szóló 2005. augusztus 11-én kiadott 916. számú kormányrendelet még csak a pasztorális és didaktikus teológia szakokat tartalmazza, az ezt követő évek vonatkozó kormányrendeletei már a fennemlített szakok mellett a szakrális művészet és a felekezetek szerint megszervezhető ún. szociálteológia szakokat is magukba foglalják. Vö. „Hotărâre de Guvern nr. 916/11.08.2005.” in *MO* 766/2005.08.23; „Hotărâre de Guvern nr. 1175/6.09.2006.” in *MO* 769/2006.09.11; „Hotărâre de Guvern nr. 676/28.06.2007.” in *MO* 481/2007.07.18; „Hotărâre de Guvern nr. 635/11.07.2008.” in *MO* 467/2008.07.24.

⁴¹ „Hotărârea Guvernului nr. 749/24.06.2009.” in *MO* 465/2009.07.06.

nyert és a tanulmányokat sikeresen befejező hallgatói létszámok között tovább nyílnak. A vizsgált tíz generáció körében a hallgatók egy kisebb része, 26 személy, tehát 5,53% egyéni döntés alapján távozott a Teológia Karról, míg egy nagyobb részét, 22,12%-ot kitevő 104 hallgatót, a kar az elégtelen eredmények alapján volt kénytelen kizárni, egy hallgató pedig tanulmányai idején hunyt el.

Felvétélre jelentkező hallgatók					A végzett hallgatók tartózkodási országa								
Év	Tanulmányi állapot				RO	H	A	D	B	GB	USA	Más ⁴²	Ismeretlen
	Felvéve	Eltávozott	Kizárva	Végzett									
2000	20	1	3	16	14	1	-	-	1	-	-	-	-
2001	41	1	5	35	26	5	-	-	-	-	2	2 ⁴³	-
2002	47	1	6	40	34	3	1	-	-	-	-	-	2
2003	45	2	6	37 ⁴⁴	31	5	1	-	-	-	-	-	-
2004	60	5	11	44 ⁴⁵	36	-	3	-	-	-	-	2 ⁴⁶	3
2005	35	5	5	25	17	1	1	1	-	1	-	2 ⁴⁷	2
2006	41	7	5	29	25	1	-	1	-	-	-	-	2
2007	42	3	11	28	25	1	1	-	1	-	-	-	-
2008 ⁴⁸	41	-	15	26	23	3	-	-	-	-	-	-	-
2008	56	2 ⁴⁹	25	29	27	-	-	1	-	1	-	-	-
2009	42	-	13	29 ⁵⁰	22	-	2	1	1	-	-	-	3
Össz.	470	27	105	338	280	20	9	4	3	2	2	6	12

1. táblázat. A felvételt nyert és végzett hallgatók, valamint a végzetek tartózkodási helyének kimutatása

A felvételt nyert hallgatók egyetemi évek alatti lemorzsolódása az évek folyamán egyértelmű növekedő tendenciát mutat (2. ábra). Ebben történelmi

⁴² Más országok: Hollandia, Kanada, Mexikó, Norvégia, Olaszország, Szlovákia.

⁴³ Kanada ill. Olaszország

⁴⁴ Egy személy licenc nélkül fejezte be tanulmányait.

⁴⁵ Egy személy licenc nélkül fejezte be tanulmányait.

⁴⁶ Hollandia ill. Mexikó

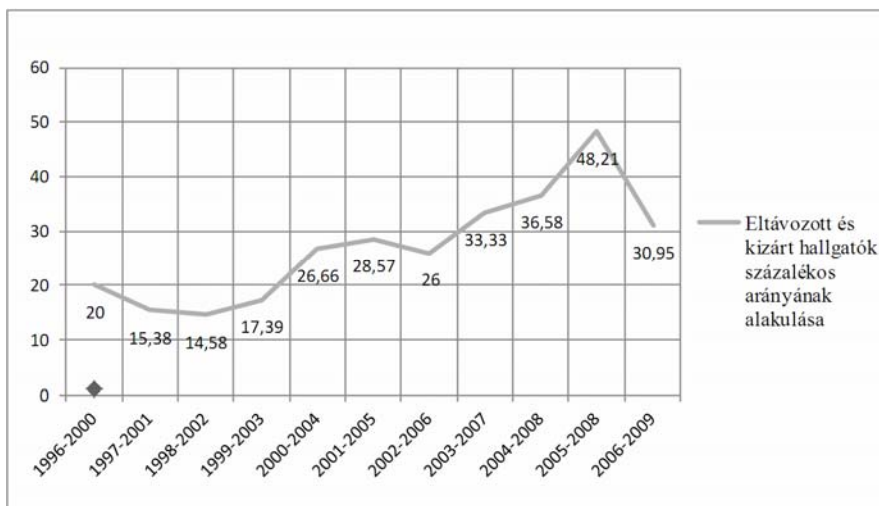
⁴⁷ Norvégia ill. Szlovákia

⁴⁸ A 2008. évben a Bologna-rendszer bevezetése okán egy évben két évfolyam végzett. Ez a kisebb létszámú a négy évet végzett évfolyam.

⁴⁹ Egy hallgató a tanulmányai idején betegségben elhunyt.

⁵⁰ Négy személy licenc nélkül fejezte be tanulmányait.

csúcst a 2005–2008-as első Bologna-generáció ért el. A megelőző években az első évfolyamok átlag 40-es hallgatói létszámmal indultak és átlag 27-en végeztek. Ehhez képest ekkor kiugróan magas, 56 volt a jelentkezők száma. Miután azonban ilyen sokan jelentkeztek, tanulmányaikat mindössze 29-en, a jelentkezők 51,78%-a fejezte be. Egy nagyreményű hallgató – aki időközben meghalt – szintén befejezhette volna tanulmányait, de a végzetek aránya még így is csak 53,57% lett volna.



2. ábra. A Teológia Karról a tanulmányok idején eltávozott és kizárt hallgatók százalékos arányának alakulása

Elvándorlás

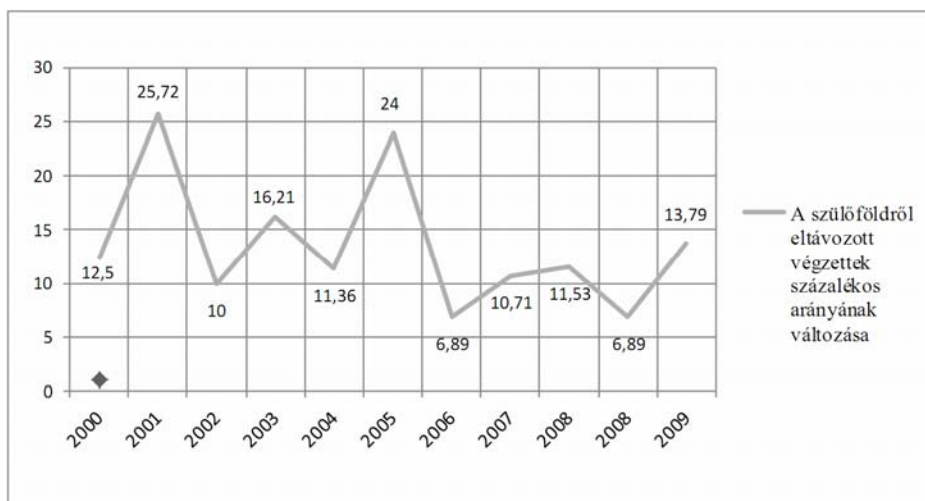
Miközben a lemorzsolódó hallgatók sorsa fölött búslakodunk, annak kifejezetten örülhetünk, hogy a Teológia Karon végzett hallgatók szülőföldről való elvándorlása nem szignifikáns. Ez talán azzal magyarázható, hogy egyfelől a hallgatók között a család- és szülőföld-centrikus nevelés következtében viszonylag kevés az önkéntes (proaktív) migráns, tehát a migrációs szituáció kialakításában aktívan résztvevő személy,⁵¹ másfelől különösen az első évfolyamok esetében rendkívül nagy százalékban el tudtak helyezkedni főként a második, esetenként az első, vagy néha mindkét végzett szakjuk alapján (5. ábra).

⁵¹ GÖDRI I., KISS T., „Migrációs hajlandóság, tervek és attitűdök az erdélyi magyarok körében”, in SPÉDER Z. (szerk.), *Párhuzamok. Anyaországi és erdélyi magyarok a századfordulón*, Budapest, 2009/2, 183–215, itt 185. <http://www.demografia.hu/letoltes/kiadvanyok/Kutjelek/Kutjel86_honlapra.pdf> [Letöltve: 2012. május 30].

Bár a felmérés elkészítésének idején a végzetek 13,6%-a tartózkodott külföldön, a végleges letelepedést keresők aránya mindössze 7,98% volt. Nyilván a vándorlás napjainkban inkább időben elhúzódó folyamatnak tekinthető, mivel a végleges elvándorlás és az időszakos külföldön tartózkodás közötti határ bizonytalan⁵² és a gyakorlat azt mutatja, hogy az elvileg csupán a tanulmányok idejére külföldre szakadt személyek is gyakran ott maradnak, a visszatérés nehézségei, a magasabb képzettségnek megfelelő munkahely hiánya, vagy a kint remélhető anyagi juttatásoktól messze elmaradó hazai fizetések miatt.

Az elvándorlási hajlandóságot illetően, a Teológia Kar végzett hallgatói minden bizonnyal nem mutatnak ugyan szignifikáns különbséget az erdélyi fiatalok csoportján belül, mégis azt mondhatjuk, hogy a mutatók valamelyest az átlag alatt húzódnak.

Így bár a tíz generáció 338 végzett hallgatójából 46 személy, tehát a végzetek 13,6 százaléka távozott külföldre, saját bevallásuk szerint véglegesen mindössze 27 személy, tehát a végzetek 7,98%-a hagyta el az országot és telepedett le Magyarországon, Ausztriában vagy valamely más államban. A fennmaradó 19 személy, tehát 5,62 százalék a továbbtanulás vagy ideiglenes munkavállalás szándékával került külföldre (3. ábra).



3. ábra. A végzett hallgatók közül külföldre távozottak százalékos aránya

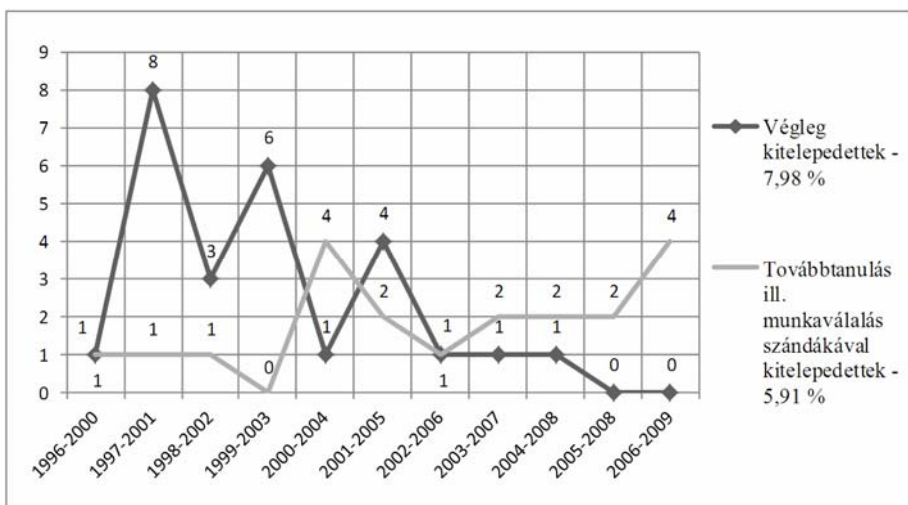
Fájlalhatjuk ugyan, ha valaki a szülőföldje elhagyására kényszerül, vagy ezt választja, azonban nyilván tudjuk, hogy nincs erkölcsi norma, ami megtiltaná, hogy valaki ott keresse a boldogságát, ahol éppen megtalálni véli.

⁵² GÖDRI, KISS, 186.

Még a szülők iránti szeretet parancsa, a majdani idősebb szülők iránti gondoskodás kötelessége sem olyan norma, ami itt, szülőföldünkön kellene hogy tartson valakit.

A 3. ábra kimutatása a végleg kitelepedettek mellett magába foglalja a tanulmányútra távozottakat is, mert bár ezek némelyike a felmérés elvégzése óta eltelt időben már haza is tért, a tapasztalat azt mutatja, hogy a hosszabb külföldön tartózkodás, az új szocializáció, a hazatéréssel, munkahely keresésével kapcsolatos nehézségek gyakran módosítják a korábbi hazatérésre vonatkozó mégoly biztos szándékot is.

Mégis az ábra alapján megállapítható, hogy a külföldre távozás gyakorlata alapvetően csökkenő tendenciát mutat. Ez azonban minden valószínűség szerint egyebek mellett az egyetem elvégzése óta eltelt idővel is egyenes arányban állhat. Korábbi évfolyamok tagjai közül többen, a később végzett évfolyamok tagjai közül egyelőre még kevesebben hagyták el szülőföldjüket.



4. ábra. A végleg kitelepedett és az ideiglenesen külföldre távozott végzetek számának alakulása a tíz év alatt

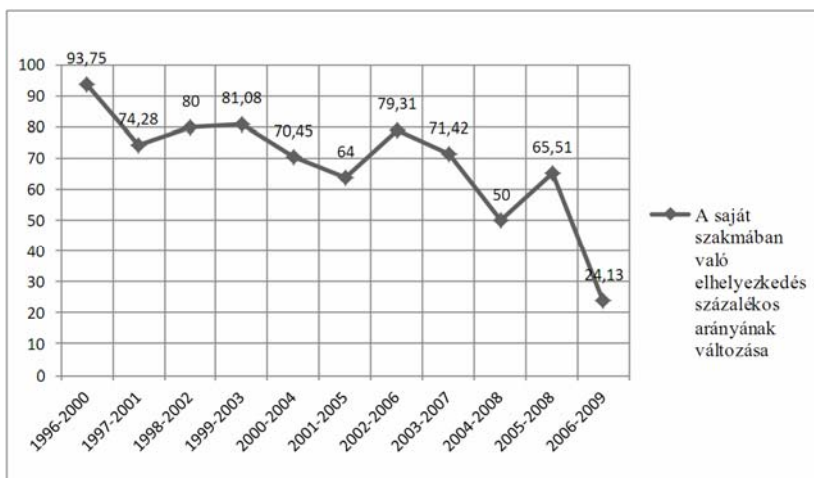
Ha a véglegesen kitelepedett illetve a tanulmányok folytatása vagy rövidlejáratú munkavállalás szándékával külföldre távozott végzetek helyzetének alakulását vizsgáljuk, úgy azt tapasztalhatjuk, hogy míg a tanulmányok folytatása, illetve munkavállalás szándékával külföldre távozók aránya az évek folyamán enyhe növekedést, úgy a végleges kitelepedési szándékkal külföldre vándorlók száma csökkenő tendenciát mutat (4. ábra).

A külföldre távozók fő célországa Magyarország. Ide húszan telepedtek át. Emellett Ausztriába 9, Németországba 4, Belgiumba 3, Angliába és az Amerikai

Egyesült Államokba 2–2, Hollandiába, Kanadába, Mexikóba, Norvégiába, Olaszországba valamint Szlovákiába, a Felvidékre 1–1 végzettünk távozott.

Szakmai elhelyezkedés

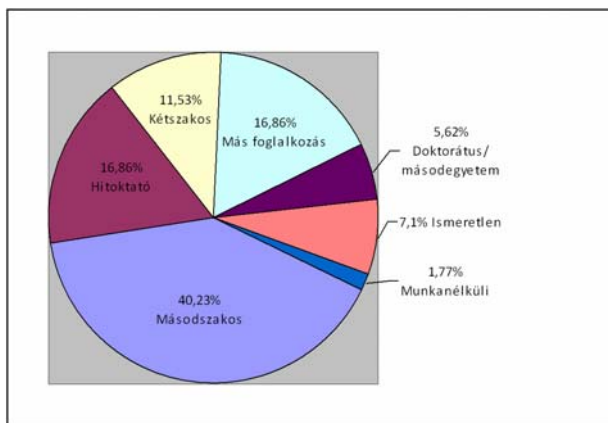
Ami a Teológia Kar hallgatóinak az elhelyezkedési lehetőségeit illeti, azt kell mondanunk, hogy a szakmában való elhelyezkedés 68,53%-os tízéves átlaga jónak mondható. Az első évek virágzása után azonban erős hanyatlás tapasztalható. Az első években ugyanis a kezdő 2000. évet követően, amikor a tanult hivatásban való elhelyezkedési mutató 93,75 százalékos volt, még pár évig 70–80 százalék között tartotta magát, mígnem a fokozatos csökkenéssel a 2009. évre 24,13 százalékra süllyed.



5. ábra. A végzetek saját szakmában való elhelyezkedési mutatói százalékos arányban kifejezve

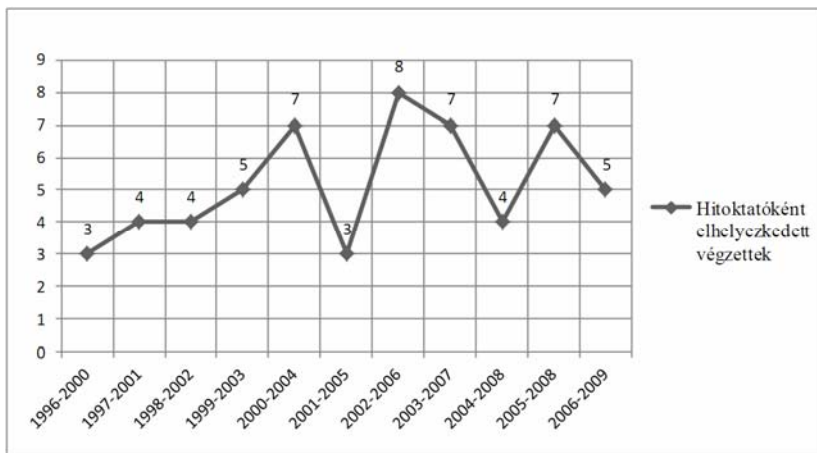
Nyilván ez a tendencia sok mindennel összefügghet. Egyfelől a kilencvenes években fokozatosan konszolidálódó felsőfokú tömegoktatás azt eredményezte, hogy a nagyszámú végzős generációk kibocsátása következtében a piac fokozatosan feltelt. Másfelől a kettős szakok eltörlése révén a Bologna-rendszer az elhelyezkedési lehetőségeket erősen korlátozta és így a teológiaoktatásban általános megingást idézett elő.

QUO VADIS THEOLOGIA?



6. ábra. Szakmai elhelyezkedési mutatók százalékos arányai

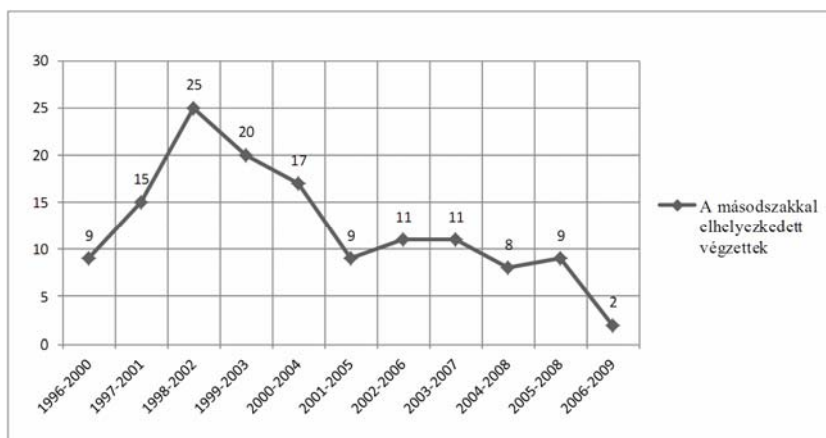
A számok azt mutatják, hogy a 2002 és 2007 évek közötti kezdeti fellendülés után, általános hanyatlás volt tapasztalható. Ez mindenekelőtt a kettős szak eltörlésével függhet össze. Csupán a hitoktatóként való elhelyezkedés mutat némiképp folyamatos emelkedő tendenciát (7. ábra).



7. ábra. Hitoktatóként elhelyezkedett végzettek számának alakulása a tíz év alatt

A másodszakkal (magyar illetve angol, német, francia nyelv és irodalom; történelem; szociális munkás) való elhelyezkedés a 2002. évi 25 főről lineárisan száll alá két főig a 2009. évben. A táblázatban a kettős képzés logikája mentén, másodszakkal való elhelyezkedésként tüntettük fel az idegen nyelveket, valamint történelmet tanítók mellett a szociális munkás szakot is végzett és ez alapján a segítő hivatásban elhelyezkedett hajdani végzetettek (8. ábra). Így, miután a 2005-ben bevezetett Bologna-rendszerben megszűnt a teológiának a

pedagógiai szakokkal való párosítási lehetősége, a 2006–2009 között képzést végző hallgatók közül, a másodszakkal elhelyezkedők értelemszerűen a segítő szakmában elhelyezkedő teológia szociális munkás szakos végzettek közül kerültek ki.

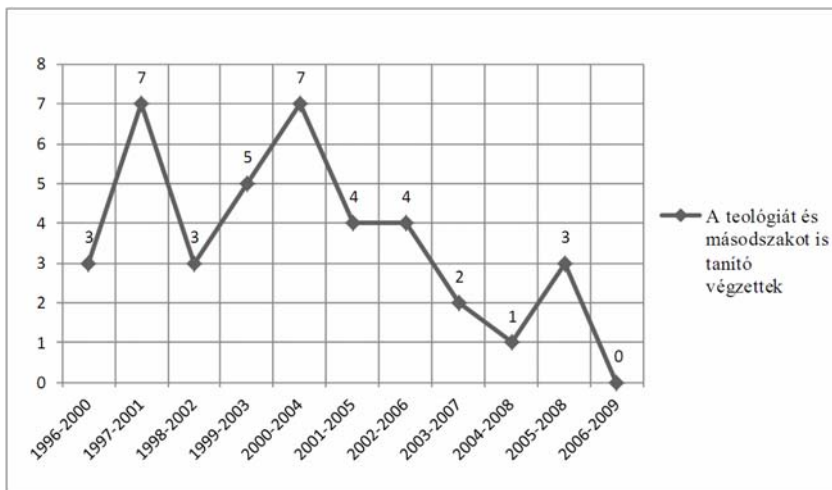


8. ábra. A teológia mellett másodikként tanult szakkal elhelyezkedett végzettek számának alakulása a tíz év alatt

A két szakkal, tehát két szakos tanárként való elhelyezkedés arányának alakulása ennél is rosszabb képet mutat, mivel a 2001. évi hétről 2009-re nullára apadt. Ezt is a Bologna-rendszer következtében a teológia mellett korábban tanulható tanári másodszakok megszüntetése magyarázza. Bár itt meg kell jegyeznünk, hogy a 2005–2008 években tanuló első Bologna-generáció számára egy, az Egyetem és a Teológia Kar vezetősége között létrejött belső megegyezés alapján, az Egyetem finanszírozta a második szak tandíját, így ezek számára még lehetséges volt a teológia szakkal párhuzamosan a szociális munkás szakon kívül, a korábban tanulható tanári szakok, a történelem, valamint magyar, angol, német, francia nyelv és irodalom szakok ingyenes elvégzése is.

Mindent egybevetve mégis azt kell mondanunk, hogy bár a Bologna-rendszer a kettős tanári szakok eltörlésével igen hátrányosan érintette a Teológia Kart, és kilátásait erősen korlátozta, az első tíz év statisztikai adatai összességükben mégis egy sikertörténetet tárnak elénk. Ugyanis a végzett hallgatók 68,63%-a, abszolút számokban a tanulmányait befejező 338-ból 232 vendiák szorosan vett értelemben a szakmájában, hitoktatóként, a második szakjával tanárként, vagy szociális munkásként esetleg mindkét tárgyat előadó tanárként vagy valamilyen egyházi alkalmazottként helyezkedett el. A fennmaradó közel 32% sem elveszett ember, hiszen bár 19 vendiáknak, a végzettek 5,62%-nak munkahelye ismeretlen, 24-en (7,1%) még nem dolgoznak, mert doktorátusi tanulmányokat végeznek, vagy másodegyetemre járnak, 57-en (16,86%) pedig

másmilyen foglalkozást választottak, de találtak is, mert munkanélkülinek mindössze hat személy, a végzetek 1,77%-a mondta magát. Jellemző, hogy ezek közül is kettő van a korábbi 2000 és 2007-es végzetek között, kettő-kettő pedig a két utolsó mért, az első két Bologna-rendszerben induló végzős évfolyamról került ki.



9. ábra. A kétszakos tanárként elhelyezkedett végzetek számának alakulása a tíz év alatt

Azt sem hallgathatjuk el, hogy a hivatásukon illetve szakmájukon kívüli munkát vállaló vendiákok között megtalálható a magánvállalkozó csakúgy, mint a vendéglátó iparban, a kereskedelemben vagy éppen a nyugati országok „au pair” programjában dolgozó fiatal.

Szakmai előrehaladás

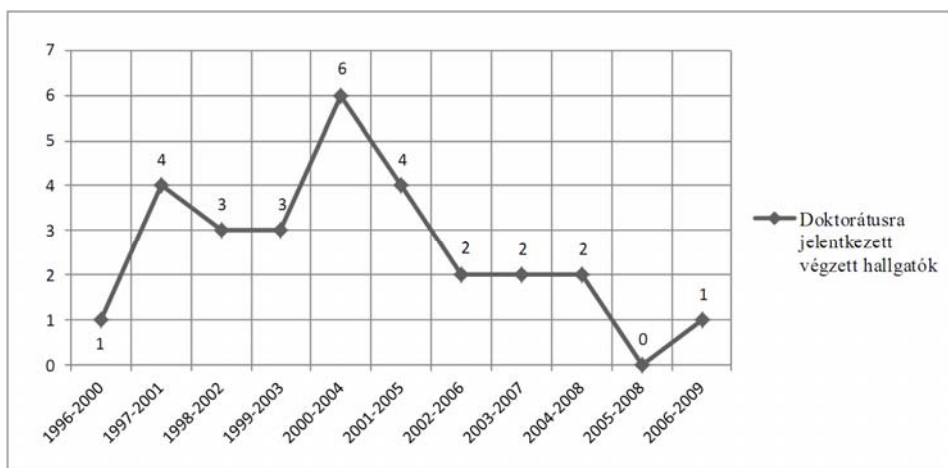
A végzett felmérésben a szakmai előrehaladást is vizsgálat tárgyává tettük. A 2010. év végéig, amikor az adatgyűjtést befejeztük, az első tíz generáció hallgatói közül 24-en voltak beiratkozva doktori tanulmányok végzésére, és három öregdiák a Teológia Karon egyháztörténelemből, egy pedig a Bécsi Egyetemen germanisztikából már meg is szerezte a doktori fokozatot (10. ábra).

A huszonnyolc doktorandusz fele-fele arányban tanult illetve tanul külföldön és itthon, ugyanakkor 17 teológiából, 11 más (germanisztika, hungarológia, magyar irodalom, pszichológia, történelem) szaktól doktorált vagy doktorál. A doktoranduszok nemi megoszlása, 19 lány és 9 fiú (67,85% lány, 32,14% fiú), majdhogynem százalékra pontosan, mégis mintegy 3%-al a fiúk javára tükrözi a Teológia Kar alapképzését elvégző hallgatóság nemi összetételi arányát (71,30% lány, 28,69% fiú). Ugyanakkor a teológiai doktori tanulmányokat végző hallgatók esetében ez az arány valamelyest tovább tolódik a fiúk javára,

amikor az arány 11 lány szemben 6 fiúval (64,7% lány, 35,29% fiú). A más tárgyból doktorálók esetében, ahol 8 lány áll szemben 3 fiúval, talán a pedagógiában általában tapasztalható női túlsúly okán, a lányok százalékos aránya az alapképzés aránya fölött, mintegy másfél százalékkal erősebb 72,72% lány, 27,27% fiúval szemben.

A 17 teológiai doktori tanulmányokat végző doktorandusz közül 8 célolta meg az itthoni doktorátust, ezek közül hárman már meg is szerezték. További öt jelölt készül a disszertációja megvédésére. Ugyanakkor kilenc doktorandusz, három-három Ausztriában, Németországban és Hollandiában tanul teológiát külföldön.

A más tárgyból doktoráló hallgatók közül egy már a filológia doktora Ausztriában, míg további négy hallgató külföldön (Magyarország, Finnország), hat pedig itthon látogatja a doktori iskolákat. Ha mind a 24 jelölt befejezi a doktori tanulmányait, úgy az alapképzést elvégző hallgatók 8,28 százaléka érné el az egyetemi oktatás legfelső fokát.



10. ábra. Doktorátusi tanulmányokat végző hallgatók

A kezdő generációk idején nagyon kevés mesteri szak létezett az egyetemen. Teológiából a 2002–2003. egyetemi évben bevezetett másfél éves *elmélyítő tanulmányoknak* (studii aprofundate) nevezett posztgraduális képzés után, csak a 2003–2004. egyetemi évtől indult el egy mesterképző *Patrisztikus teológia* címen. A 2004–2005. egyetemi évtől társult ehhez a *Pasztorálpszichológia* szak. Ezt és esetenként más egyetemek ill. szakok mesteri kurzusait összesen 129 hajdani hallgatónk, a hallgatók 38,16%-a végezte el.

Ugyanakkor az oktatásban dolgozók közül az első 10 évben 141-en véglegesítő-, 27-en második fokozati, 9-en pedig I. fokozati vizsgát is tettek. Ez a folyamat most gyorsul fel, amikor majd a szükséges régiség elérésével és a

feltételek teljesítésével egyre több tanügyben dolgozó hajdani végzettünk szerzi meg a tanügyben elérhető legmagasabb, I-es fokozatot.

Családi állapot

A felmérés készítésekor a végzett hallgatók házasságkötési és gyermekvállalási hajlandóságát is vizsgálat tárgyává tettük. A családi állapotra vonatkozólag megállapítható, hogy a Teológia Karnak 2000 és 2009 között – néhány ritka kivételtől eltekintve 1978 és 1988 között született, vagyis 22–32 éves – hallgatója volt. A 338 végzett hallgató közül 146 személy vagyis a hallgatók 43,19%-a kötött házasságot. Ez az adat akkor válik érdekessé, ha összevetjük egy ugyanebben az időszakban 2005–2006 között végzett Erdély-szintű felmérés eredményeivel, amely 1960–1984 között születetteket, vagyis a felvétel idején 20–44 éveseket vizsgált.⁵³

Családi állapot	Erdély 20–44 évesek		Teológia 22–32 évesek		Teológia 27–32 évesek	
	szám	%	szám	%	szám	%
Nőtlen, hajadon	784	33,6	192	56,8	81	41,11
Házias	1401	60,1	139	41,12	109	55,32
Özvegy	30	1,3	0	0	0	0
Elvált	114	4,89	7	2,07	7	3,55
Összesen	2329	100,0	338	100,0	197	100,0

2. táblázat. Családi állapot a kérdezőskor 20–44 évesek Erdély 2005–2006;
a kérdezőskor 22–32 évesek Teológia 2010;
a kérdezőskor 27–32 évesek Teológia 2010.

Az összehasonlító táblázat alkalmat ad, hogy rámutassunk egyfelől arra, hogy a Teológia Kar 22–32 éves végzett hallgatói az erdélyi 20–44 éves átlaghoz képest – figyelembe véve az előbbieket lényegesen fiatalabb átlagéletkorát – igen jó házassági mutatóról tesznek tanúságot, amikor az erdélyi 60,1%-os átlaggal szemben 41,12%-ot mutatnak fel. Csupán az érdekesség kedvéért mutattuk be külön táblázatban a Teológia Kar első hat generációjának a 27–32 éveseknek a statisztikai adatait. Ezek a jelenlegi 55,32%-os házasságkötési átlagukkal feljogosítanak arra a reményre, hogy korban előre haladva messze felülmúlják majd az erdélyi átlagot.

A szakirodalom azon megállapítását, miszerint a házasságkötés kori életkor a későbbi válás egy fontos előrejelzője lehet, a viszonylag fiatalon kötött házasságok sajnálatos eredménye visszaigazolta. Így a 146 házasságkötésből 7 személy házassága bomlott fel, tehát a házasságot kötött személyek 4,79%-a

⁵³ FÖLDHÁZI E., „Az első házasság felbomlása. Válás Magyarországon és az erdélyi magyarok körében”, in SPÉDER, 133–149, itt 136.

elvált. Amúgy, mivel a négy válásba torkollt házasság esetén három pár mindkét tagja a teológiát végzett hallgatók közül került ki, a 143 megkötött házasságból tulajdonképpen csak négy, az összes házasság 2,79%-a végződött válással.

A megkötött házasságokból összesen 146 gyerek született. A kutatás lezárásának időpontjáig öt családban született három gyerek, 33 családban kettő és 65 családban egy-egy gyerek.

Összefoglalás: ösztöndíjban és kollégiumban az igazság

Tanulmányunk célja az volt, hogy a Babeş-Bolyai Tudományegyetem keretében 1996-ban alapított Római Katolikus Teológia Kar, 2000 és 2009 között tanulmányait befejező első 10 végzős generációjának a helyzetét bemutattva, bepillantást nyújtsunk az erdélyi laikus teológus- illetve hitoktató képzés alakulásába.

A legfontosabb szempont annak vizsgálata volt, hogy kifizetődő-e, illetve megéri-e ma Erdélyben teológiát vagy teológiát is tanulni. A vizsgált periódus megmutatta, hogy a teológiai oktatás a 2000–2004. közötti években élte az első tizenöt éves történetének fénykorát. Ezt követően 25–29-es létszámmal stagnáló végzős évfolyamok mellett, szignifikáns módon indult növekedésnek a Karról a tanulmányok idején eltávozó és kizárt, tehát „pályát módosító” hallgatók százalékos aránya.

A külföldre való elvándorlási hajlandóságot illetően, a Teológia Kar végzett hallgatói minden bizonnyal nem mutatnak jelentős különbséget az erdélyi fiatalok csoportján belül, de a mutatók csökkenő elvándorlási tendenciát mutatnak. Ez az eredmény akkor válik különösen érdekessé, ha a végleg kitelepedett és az ideiglenesen – a továbbtanulás vagy átmeneti munkavállalás szándékával – külföldre távozott végzettek számának alakulását vizsgáljuk. Ebben az összefüggésben azt látjuk, hogy a tendencia nyilvánvalóan abba az irányba mutat, hogy a végleg kitelepedettek száma szignifikánsan csökken, míg a továbbtanulás vagy átmeneti munkavállalás szándékával kitelepedők száma enyhén növekszik. Azonban azt is meg kell jegyeznünk, hogy a tapasztalat azt mutatja, hogy a hosszabb külföldön tartózkodás, az új szocializáció, a hazatéréssel, munkahely keresésével kapcsolatos nehézségek gyakran módosítják a korábbi hazatérésre vonatkozó megolgy biztos szándékot is.

A választott hivatásban való elhelyezkedés 68,63%-os tíz éves átlaga kiválónak mondható, ha nem mutatna majdhogynem exponenciálisan csökkenő tendenciát. A tíz éves átlag ugyanis 2000-ben 93,75%-ról indulva a 10. évben 2009-ben 24,13%-ra csökkent. Bár a mindössze 16,86%-os hitoktatóként való elhelyezkedés lehetősége lineáris növekedést mutat, a másodszzakkal, és a két

szakkal való elhelyezkedés lehetőségének csökkenése hosszútávon hátrányosan érintheti a teológiai tanulmányok megítélését.

A szakmai előrehaladás nagyon jónak mondható. Amellett, hogy a hallgatók 8,28 százaléka doktori tanulmányokat végzett vagy végez, 38,16%-a végezte el a mesterképzőt, 141-en véglegesítő vizsgát, ezek közül 27-en második fokozati vizsgát tettek, 9-en pedig már az I. fokozatot is megszerezték.

Ami a hallgatók családi állapotát illeti, 43,19%-ot kitevő 146 néhai hallgató házasságot kötött és a házasságokban 146 gyerek született.

Mindent összevetve azt kell mondanunk, hogy az erdélyi laikus teológusképzésben az átlagmutatók nem rosszak, és hallgatóink helyzete, minden bizonnyal a más egyetemi szakot végzett hallgatókkal való összehasonlításban sem marad alul. A felmérésből kitűnő általános tendenciákat tekintve azonban, a kizárólag egyszakos teológiai képzés ajánlása nehezen képviselhető. Éppen ezért, mind a Teológia Kar intézménye, mind pedig a hallgatók javát tartva szem előtt, a kilátástalanság, illetve a vázolt etikai zsákutca elkerülése érdekében, a Teológia Kar tanári közössége, a Teológia Kar háttérintézményeként működő Didache Alapítvány segítségével megoldásokat keres. A teológia mellett vállalandó bármilyen másodszak ajánlása és annak az ösztöndíjjal való támogatása tűnik a legviabilisabb megoldásnak. Mivel a törvényes keret a Bologna-rendszerben – legalábbis pillanatnyilag – nem teszi lehetővé a kettős szak fenntartását, úgy a két szak külön vállalása lehet a megoldás. Ez egyfelől – bár nyilván megterhelő lehet a hallgatók számára – lehetőséget ad egy időben két szak végzésére. Másfelől azon diákoknak, akik anyagi megfontolásból, a továbbtanulás lehetőségéről le kellene mondaniuk, lehetőséget ad a teológiai képzés mellett bármilyen másodszak elvégzésére.

Bár a törvények nem teszik lehetővé, hogy egy román állampolgár két szakot végezzen költségvetéses, azaz úgynevezett ingyenes helyen, azonban ha egy hallgató felvételt nyer bármely teológia szak (didaktikus teológia; teológia szociális munkás; vallástudomány) költségvetéses helyére és beiratkozik a Babeş-Bolyai Tudományegyetem bármely más szakán fizetéses helyre, a Teológia Kar háttérintézményeként működő Didache Alapítvány ösztöndíjjal támogatja tanulmányait.

A magánösztöndíjnak nevezett támogatás segítségével végezhető kettős képzés gyakorlatát a Teológia Kar, a 2008–2009. egyetemi évtől kezdődően, a Kolozsvári Szent Mihály Plébánia által a Teológia Kar kari tanácsának kérésére felajánlott 10 ösztöndíj segítségével vezette be. Az Erdélyi Római Katolikus Státus Alapítvány évszázados gyakorlatának megfelelően szintén a „teológiailag is képzett keresztény értelmiség kiművelése érdekében, ösztöndíjakkal igyekszik motiválni a hallgatókat, hogy a teológia mellett más szakot is felvéve

kettős képzésben vegyenek részt.”⁵⁴ Így a 2009–2010. egyetemi évtől 5, a 2010–2011. egyetemi évtől 10, a 2011–2012. egyetemi évtől 15, a 2012–2013. egyetemi évtől pedig 20 ösztöndíjjal támogatja a programot.⁵⁵ Hasonló formában, évi hat ösztöndíjjal, a Szatmári Püspökség a szatmári egyházmegyes diákok második egyetemének költségeit téríti, illetve támogatja. További bel- és külföldi támogatások segítségével mára már évi 40–45 hallgató élvez ilyen jellegű támogatást.

A magánösztöndíj mellett a Teológia Kar az Erdélyi Római Katolikus Státus hatékony segítségére támaszkodva, bentlakásról is gondoskodik minden bentlakást igénylő diákja számára, így igyekezve könnyíteni a Kolozsváron diákot tartó szülők anyagi terhein. Ugyanakkor a Szatmári Egyházmegye a tanulmányi eredmények, magatartás és közösségépítésben kifejtett tevékenység értékeléseként, évfolyamonként két úgynevezett Pax tanulmányi és szociális ösztöndíjjal támogatja hallgatóit.⁵⁶ És végül a hallgatók jogosultak az egyetemen szokásos érdem-, tanulmányi- illetve szociális ösztöndíjak megpályázására.

A jövő katolikus értelmiségijének tehát, miközben gyógytornát, jogot, közgazdaságtant, pedagógiát, politológiát, pszichológiát, szociológiát, történelmet, újságírást, különböző nyelvtanári, reál vagy bármi más szakot végez, alkalmá van nem csupán ilyen szakmai, hanem ezzel párhuzamosan teológiai ismeretek és spirituális értékek elsajátítására is. Így a tudományt és lelkiséget integráló fejlődés lehetőségének felajánlása, a Teológia Kar számára olyan befektetés, ami által elérheti deklarált céljának megvalósulását, hogy végzettei megtanulják a teremtett világ rendjét, s kikerülve az egyetem padjaiból tudják, hogy velük van Isten életük minden pillanatában, és így „értelmiségiként választ tudnak adni a mai ember egzisztenciális kérdéseire, a keresztény értékeket képviselik a társadalomban, és hozzájárulnak azok megvalósításához”⁵⁷.

⁵⁴ ERKSL 170/2009, 2009. évi iratcsomó: *Az Erdélyi Római Katolikus Státus Alapítvány 2009. szeptember 12-én tartott második rendes közgyűlésének jegyzőkönyve.*

⁵⁵ ERKSL 2010–2012. évi iratcsomók: *Az Erdélyi Római Katolikus Státus Alapítvány 2010. április 24-én, 2011. március 26, 2012. szeptember 15 tartott közgyűléseinek jegyzőkönyvei.*

⁵⁶ *A Szatmári Egyházmegyes kolozsvári teológia hallgatók közösségének működési alapjai* <<http://www.szatmariegyhazmegye.ro/index.php?mid=423&tid=16>> [Letöltve: 2012. május 30.].

⁵⁷ *A Teológia Kar céljai és a felkinált lehetőségek.* <<http://rocateo.ubbcluj.ro/hu/index.html>> [Letöltve: 2012. május 30.]

A hitoktató, illetve laikus teológus képzés célja, vélhetően a vázoltakon túl is újragondolandó. Ha a laikusok szerepével kapcsolatos teológiai megfontolások kényszerítően még nem is indítanak erre, az erdélyi egyházmegyéinkben is fokozatosan megjelenő paphiány kontextusa mindenképpen fel kell vesse a képzett laikus teológusok lelkipásztori munkába való meghívásának kérdését. Kívánatosnak látszik, hogy ne a körülmények kényszerítsék ránk, mint hajdan a pap-helyettes ún. licenciátus intézményét⁵⁸, hanem még amíg lehet, mi igyekezzünk alakítani a körülményeket és Isten Lelke által vezérelve keressük Szent Fölségének akaratát közösségi életünkben is.

⁵⁸ A licenciátusok azok az átlagnál valamelyest műveltebb világi férfiak voltak, akik a 17. századi paphiány idején – ideiglenes megbízás alapján – magukra vállalták az egyszerűbb papi feladatok elvégzését, így a katekézist, valamint kiszolgáltatták a keresztség és a házasság szentségét. Vö. SÁVAI J., *A csíksomlyói és a kantai iskola története*, Szeged, 1997, 130; 141; 172–173; 270.

**IL VALORE DEL MAGISTERO ECCLESIASTICO
– PIETRO PARENTE –
GIURISTA E TEOLOGO AL SERVIZIO DELLA CHIESA**

IOSIF IACOB¹

Sommario. Figlio del suo tempo, Pietro Parente ha collaborato all'approfondimento e allo sviluppo della dottrina della Chiesa attraverso la sua vita, i suoi scritti e la sua missione nella Chiesa. In un momento in cui il Magistero Ecclesiastico era tanto messo in ombra e colpito da diverse teorie riduttive, Pietro Parente, noto teologo e giurista afferma e sostiene, nei suoi scritti, la verità, la libertà e la coscienza di fronte al Magistero e il suo ruolo fondamentale e insostituibile nella vita e nella missione della Chiesa.

Parole chiave: Pietro Parente, Magistero, Chiesa, verità, dottrina.

Introduzione

Iniziamo questo studio su un tema di grande importanza e da sempre di grande attualità, inquadrandola in qualche modo in un certo periodo, anch'esso di grande rilevanza, della storia. Il nostro studio ha come fondamento e punto di riferimento il periodo della metà del ventesimo secolo. Questo momento è di un grande rilievo storico; è importante tanto per gli avvenimenti rilevanti che hanno marcato lo svolgimento dello studio teologico, scientifico, e pratico, quanto per il fatto che non si tratta di un momento perso nella nebbia del tempo, ma di un tempo di cui le conseguenze e frutti immediati stiamo vivendo anche noi. Sicuramente, per poter approfondire meglio il nostro tema, l'ambito della presentazione sarà un po' più ampio in corrispondenza con le caratteristiche generali dell'epoca che influiscono la realtà teologica, e non soltanto, dell'900.

Lo scopo di questo approccio storico-teologico è di realizzare un'analisi quanto più chiara possibile, anche se incompleta a causa del ridotto spazio di un tale articolo. Il nostro è in concreto un'approccio sulla realtà del Magistero alla luce di un articolo pubblicato nel secondo numero del anno 1961 della rivista di teologia *Divinitas*, organo della Pontificia Accademia Romana e della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, e ristampato nel numero seguente in occasione delle ricerche dedicate al magistero e alla teologia, i cui studi saranno pubblicati nel successivo numero. Certo, non sarà facile

¹ Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, E-mail: iosifiac@yahoo.com.

individuare e fare una relazione adeguata sulla figura del magistero in questo periodo speciale, tenendo conto che siamo nell'età di pieno sviluppo degli studi teologici e soprattutto ecclesiologici. Questo si realizzerà in pienezza con il Concilio Vaticano II, alla vigilia del quale si è prospettato il nostro articolo. Dobbiamo tener conto anche del fatto che l'articolo non ha soltanto una prospettiva futura, piuttosto una valenza passata: troviamo qui un'ampia analisi del periodo appena trascorso, facendo riferimento anche alla riforma. Si vedono in esso anche le tracce della difficile età dalla quale si era appena usciti nella prima parte del secolo scorso: il modernismo. Nello stesso tempo si fanno presenti anche i frutti della svolta teologica realizzata soprattutto nel secondo periodo della prima metà dell'900. Gli scritti apparsi in questo momento storico abbastanza numerosi, anche se in diversi casi di opinioni contrapposte, ci danno la possibilità di avere una visione generica e di fare un'analisi abbastanza ampia che possa soddisfare a livello generale le esigenze delle intenzioni di questo studio.

Per poter realizzare una più profonda e ricca analisi sul tema del Magistero credo che sia necessario per prima fare un'analisi del panorama storico che precede la pubblicazione del nostro articolo. Offriremo così la prima parte di questo elaborato ad un rapido studio della situazione generale della Teologia e della Chiesa in genere nell'età contemporanea, facendo riferimento ad alcune situazioni concrete che sono state occasione per diversi studi e a molteplici interventi dei Sommi Pontefici, fino ad arrivare al rinnovamento della Teologia che avrà come culmine a livello magisteriale il Concilio Vaticano II.

Nella seconda parte ci soffermeremo sulla figura dell'autore del menzionato articolo, il Cardinale Pietro Parente, un personaggio chiave del ventesimo secolo, attraverso il suo ricco bagaglio teologico e anche pastorale che, come vedremo, si è espresso nei numerosi scritti dei diversi campi: Teologia, Filosofia, Morale e Pastorale.

La terza parte sarà dedicata, in tre momenti, all'analisi sopra indicata. Ci soffermeremo al contesto dell'apparizione dell'articolo in riferimento stretto al suo autore, poi ne faremo un'analisi generica della struttura e finalmente ci approfondiremo il tema come tale, inserendolo nel quadro storico della sua apparizione.

Dobbiamo specificare che questo elaborato non ha l'intenzione di esaurire in nessun modo la problematica tanto dibattuta sulla realtà del Magistero, e nemmeno vuol aggiungere qualche novità sulla specificità della sua missione, ma piuttosto vuol essere l'inizio di una ricerca che potrebbe essere sempre più arricchita con nuove prospettive e analisi. Oltre tutto, questo vuol essere una prova di riunire insieme diverse concezioni e idee che possano rendere più chiara immagine di un grande personaggio del nostro secolo e in

qualche modo di far capire che potrebbe essere un po' più alla portata di mano degli studi teologici attuali, in quanto fa parte di un tempo non tanto lontano e più vicino alla mentalità e alle problematiche che hanno dato una immagine piuttosto particolare del secolo appena passato.

I. Ambito storico – teologico

Per poter capire meglio il tema su cui stiamo trattando credo che sia doveroso fare una presentazione generale di questo periodo storico, con tutto ciò che l'ha condizionato. Credo ancora che non basti soffermarci agli anni immediatamente vicini alla problematica messa in luce dal nostro articolo.

Le fondamenta risalgono almeno al XIX secolo se non a quello precedente, in quanto notiamo un riflesso di una mentalità che comincia a farsi notare verso la fine del Settecento con la Rivoluzione Francese. Con questa affermazione non intendiamo fare una rigida delimitazione e separazione tra il tempo anteriore e quello posteriore alla Rivoluzione Francese. Hanno contribuito al formarsi della nuova mentalità una somma di molti eventi che hanno avuto come punto focale e piena manifestazione la sopra menzionata Rivoluzione. Un punto importante riguardante questo fine Settecento lo costituisce l'articolo dieci dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* con riferimento alla libertà di coscienza, rappresentando un culmine e una nuova interpretazione e valutazione di una mentalità alimentata lungo i secoli a partire da Lutero. Questo tema sarà ripreso da Pio VI che lo combatterà vivacemente, arrivando a condannarlo negando la libertà assoluta. Da alcuni punti di vista questo articolo rappresenta anche una grande svolta poiché mette in luce anche il valore della coscienza umana, ma facendo di essa la *suprema lex*, negando qualsiasi riferimento alla legge divina e al Creatore, si casca già in una sorta di "omni potenzialità" e di "omni scienza", cioè, la forza suprema.

Una grande importanza avrà il secolo XIX, soprattutto dalla metà, periodo in cui in molti campi della vita succedono dei grandi mutamenti che influenzano anche quello dello studio teologico e della vita religiosa in genere. In questo periodo, a causa dei mutamenti sociali, della civilizzazione, della industrializzazione, della tecnica, del progresso si realizza un individualismo che comincia a prendere forma di masse. Tutti questi mutamenti sollecitano l'uomo, facendolo soggetto e artefice di un progresso orientato non tanto alla qualità quanto alla quantità, a causa della grande diversità e abbondanza delle richieste che si presentano all'uomo moderno. Dinanzi a questo fatto l'uomo non è la persona che pensa nel fare le scelte. La rapidità e la quantità favoriscono in questo modo la superficialità. Così non si ha più una visione globale della realtà:

l'uomo rimane schiavo soltanto della realtà empirica, della certezza al livello scientifico.²

Dinanzi a questa realtà, la Chiesa si trova impotente in quanto essa militava per un altro tipo di convinzioni. Di fronte alla secolarizzazione rimane ad un livello minimo della società come elaboratrice di nuove idee e proposte per superare la crisi in cui la società si sta immergendo sempre di più. La fede, la visione cristiana tradizionale rimane caratteristica soltanto di una minoranza. È ritenuta, ormai, superata dalle nuove idee. La cura delle anime rimane ad un livello molto basso a causa della nuova mentalità materialista liberalista e miscredente.³

La reazione della Chiesa doveva avvenire a due livelli: sul piano sociale, in relazione alla miseria materiale e morale delle masse e sul piano teologico, con un rinnovamento di prospettiva di fronte ai nuovi progressi scientifici. Come potevano essere compatibili le nuove idee, le nuove scoperte, le nuove realtà della scienza con la fede?

In un primo momento la Chiesa attraverso i suoi ministri si manifesta in un modo molto rigido nel poter cogliere insieme il dato della Rivelazione e tutto ciò che presupponeva la mentalità del mondo moderno. In campo teologico si doveva partire da un rinnovamento fondamentale in quanto questo ambito non era tanto esteso e la teologia era soltanto di tipo scolastico, quasi staccata dalla vita e dagli eventi storici. Così possiamo affermare che questa ha ricevuto una grande spinta a causa delle idee moderniste alle quali ha dovuto dare la sua risposta. Troviamo alcuni effetti intorno alla metà dell'900, con il grande rigetto della teologia manualistica, cioè la teologia predeterminata alla formazione e educazione del clero e in un modo molto scarso nel campo delle ricerche, speculativo. Il suo carattere apologetico la limita al fatto di mettere in luce, dalla rivelazione, soltanto ciò che potrebbe aiutare contro gli avversari della fede. In questo modo ci si presenta come

una teologia che per mettersi sullo stesso piano degli avversari fa assumere alla teologia positiva un carattere storico-razionale, nel senso, in ogni caso, che la Bibbia e la Tradizione vengono studiate indipendentemente dall'interpretazione del Magistero; inoltre è una teologia che non distingue sufficientemente e quindi rischia di mettere sullo stesso piano il dato di Rivelazione e il dato di ragione teologica⁴.

² J. LORTZ, *Storia della Chiesa in prospettiva di storia delle idee*, vol. II, Milano, ⁵1987, 456.

³ LORTZ, 458–459.

⁴ G. COLOMBO, “La teologia italiana. Dommatica 1950–1970”, in *La Scuola Cattolica*, CII (1974), 102–103.

Come si può vedere ci troviamo proprio al fondamento dello studio teologico, dell'interpretazione e al suo valore, e fin quando non si chiarirà questo punto, la teologia resterà schiava di se stessa. Interviene l'esigenza di liberare la teologia dalla mortificazione, per potersi esprimere in tutta la sua dimensione effettiva, mettendola in contatto con la cultura.

Soprattutto nel campo sociale e politico, riconciliare la Chiesa con la civiltà moderna ed indirizzare in qualche modo le nuove visioni umanistico-teologiche è stata il programma del Papa Leone XIII, espresso nella sua prima enciclica del 1878 *Quod apostolici muneris*. La sua seguente enciclica, *Aeterni Patris* del 1891, riafferma in campo teologico e filosofico il ritorno a San Tommaso, facendo di esso il fondamento dello studio e del metodo teologico. Anche se si realizzerà un forte ritorno alla teologia di S. Tommaso, ciò che si prospettava per il futuro non sarà passato senza farsi sentire. Sarà in qualche modo il rischio della sintesi tra Chiesa e civiltà alla quale mirava Leone XIII. L'elemento nuovo è che la civiltà moderna prende il sopravvento sulla Chiesa, non potendosi così eliminare totalmente il pericolo causato dall'influsso della civiltà, facendo nascere idee moderniste in campo teologico.

Dobbiamo tener conto che ci troviamo in un tempo della storia in cui le ideologie orientano molto l'uomo verso l'individualismo, verso una esperienza totalmente soggettiva e libera. Andando in questa direzione l'uomo moderno non trova più nessun punto di riferimento, nessun appoggio in ciò che è immutabile, conformandosi facilmente ad un ideale, se si può dire così, relativista.

Ecco i cambi su cui il modernismo ha promosso le sue nuove ideologie, anche se, la maggioranza dei modernisti non hanno, come punto di partenza nel loro pensiero, l'ostilità verso la Chiesa, anzi, tormentati dalle posizioni anticlericaliste e anticristiane della civiltà moderna, vogliono dare un riorientamento dell'uomo verso le verità della Chiesa e verso la Chiesa stessa. Il punto di partenza dell'errore è proprio il metodo utilizzato per realizzare questo ideale: adattare la Chiesa alle richieste dell'uomo. Non era, dunque, compenetrare la vita con la fede e orientarla verso la Chiesa, piuttosto assimilare il cristianesimo immutabile alle autorevoli opinioni degli uomini. Così il modernismo si rimarca in tre aspetti significativi:

- l'immanentismo: l'esperienza religiosa interiore è l'unica via per relazionarsi a Dio. È in riferimento alla teologia proposta da Lutero, la quale in qualche modo conteneva l'esclusione della Chiesa visibile;
- l'agnosticismo: l'incapacità della ragione di conoscere Dio e fornire le prove della sua esistenza. A questo punto ci troviamo dinanzi ad una stretta separazione tra fede e ragione;

– forte storicismo: non c'è niente stabile per quanto riguarda le verità della fede, i dogmi. Tutti hanno una espressione passeggera secondo le circostanze storiche.

Queste nuove idee saranno condannate in diverse fasi, cominciando da Gregorio XVI che indirizzato verso l'indifferentismo la *Mirari vos* nel 1832. Poi Pio IX col *Sillabo* del 1864 in risposta agli errori del tempo, specificando in che modo il mondo moderno si è allontanato dalla Chiesa condanna soprattutto il liberalismo comune a molte ideologie.

All'inizio del '900 fu Pio X con un altro Sillabo, il decreto *Lamentabili* e l'enciclica *Pascendi* del 1907 a colpire soprattutto gli esponenti della teologia francese⁵.

Certo, tutti questi documenti magisteriali hanno condannato le nuove concezioni, ma le idee come tali continuano ad esistere e pure a diffondersi, anche se non come appartenenti a certe dottrine, piuttosto sotto diversi aspetti singolari.

In questo modo, a partire dall'inizio di questo secolo, si realizza un rinnovamento partendo dal campo dello studio biblico, e con lui si rinnova l'insieme degli studi teologici. Ha inizio l'elaborazione dello studio teologico, rinunciando al metodo che si usava prima, quando ogni sezione della teologia era studiata in un modo indipendente delle altre. Adesso si comincia a mettere l'accento sull'insieme degli studi che si condizionano reciprocamente.

Tutto ciò che abbiamo notato fino a questo punto, possiamo sintetizzarlo in un'ampia e generale visione che sarà come un riflesso di tutti i cambiamenti di questi ultimi secoli. Essi, avvenuti alla fine del XIX sec. e inizio del XX sec. partendo dal mondo materiale, dal campo sociale, hanno ripercussioni gravi anche nel mondo delle idee.

Nel campo filosofico si passa da una scienza dell'essere ad una fondata sul concreto, sulla realtà esistente, sui bisogni e i diritti dell'individuo, non soltanto in campo materiale, ma soprattutto in quello morale e religioso. Le leggi generali fondate sull'esistenza delle cose sono già superate. Si accentua "l'etica della situazione" invece della legge morale, il "bene individuale" invece della legge naturale e positiva, la religione personale invece del dogma rivelato e proposto dalla Chiesa⁶.

Anche le condizioni sociali e politiche, il loro sviluppo, mettono il mondo dinanzi a nuovi problemi. Sostenuta l'uguaglianza uomo-donna non valgono più né privilegi di nascita né di merito. Sta per scomparire la fondamentale distinzione tra il clero e il laicato, non c'è più quella forte divisione che si

⁵ LORTZ, 473–474.

⁶ A. BEA S.J., "Situazione della teologia nel nostro tempo", in *Divinitas*, (1957), 33.

faceva molto sentita in campo sociale. Il Sacerdote rimane al massimo un rappresentante del popolo e incaricato delle funzione del culto⁷. Così si realizza una grande distinzione sacro-profano e anche quella dei diversi obblighi tra la Chiesa e lo Stato. Lo Stato è visto come la realtà che cura i valori profani mentre la Chiesa come quella che cura i valori sacri, trascendentali. Tutto questo comporta la totale separazione Chiesa-Stato che avrà notevoli conseguenze sociali ed educative⁸.

Si aggiunge poi un'altro influsso, altri cambiamenti verificati soprattutto nel secondo ventennio del XX secolo, in stretto collegamento con il liberalismo religioso.

Si cerca l'unità delle diverse confessione cristiane però una unità diversa da quella della vera Chiesa *una, sancta, cattolica*, una unità ideale invisibile; le questioni della successione apostolica dei Vescovi, del *primatus iurisdictionis* del successore di S. Pietro, cioè del Vescovo di Roma, della struttura gerarchica della Chiesa fondata da Cristo, del sacramento e del sacrificio si discutono di nuovo dai non cattolici fra loro e da essi con teologi cattolici, specialmente, come si dice, in base a un più profondo studio della Bibbia e del cristianesimo primitivo. Queste discussioni richiedono da parte dei cattolici una aumentata attenzione ai punti controversi e uno studio solidamente approfondito, ma nelle file dei non cattolici esse hanno spesso portato a una forte scossa delle condizione religiose finora professate e a una confusione delle idee quasi inestricabile. Questi rapidi cenni mostrano quanto sia oggi in molti settori, l'incertezza e il disorientamento tanto nel modo delle idee che nella vita pratica individuale, sociale, morale e religiosa. L'uomo ha perduto l'equilibrio, sente dolorosamente il disagio e cerca un punto d'appoggio, ma non lo trova⁹.

Alla luce di tutto questo possiamo concludere con la visione ufficiale del Magistero di Pio XII che in diversi occasioni si è pronunciato in qualche modo sulla problematica del Magistero. Così possiamo ricordare le sue allocuzioni del 1954 in cui sottolinea e ribadisce ancora l'importanza del Magistero per mantenere la dottrina della fede sull'esempio di Cristo¹⁰. Da ricordare, anche se, in una prospettiva diversa la *Mediator Dei* e la *Sacramentum Ordinationis* pubblicate nel 1947. Ma il documento più importante in cui tocca l'argomento del Magistero in relazione alle problematiche del tempo è la *Humani Generis*

⁷ BEA, 34.

⁸ BEA, 34.

⁹ BEA, 34–35.

¹⁰ AAS 1954, 313–315; 666–676.

del 1950. Dopo una successione di affermazioni contenenti la denuncia di alcuni sbagli ed errori si afferma l'importanza del grande incarico messo nelle mani del Magistero: “[...] questo sacro magistero debba essere per qualsiasi teologo, in materia di fede e di costumi, la norma prossima e universale di verità [...]”¹¹ e ancora “[...] Dio insieme a queste sacre fonti ha dato alla sua chiesa il vivo magistero, anche per illustrare e svolgere quelle verità che sono contenute nel deposito della fede soltanto oscuramente e come implicitamente”¹².

Da tutta quest'analisi si deve riconoscere il fatto di dover avere una visione d'insieme, generale e specifica nello stesso tempo per poter proseguire verso un più sicuro e vero cammino teologico, non negando che “qualche volta nelle stesse false affermazioni si nasconde un po di verità” e ancora che “gli stessi errori spingono la mente nostra a investigare e a scrutare con più diligenza alcune verità sia filosofiche sia teologiche”¹³.

II. Pietro Parente – un volto notevole dei tempi moderni

Note biografiche

Figura marcante della teologia del nostro secolo nacque a Casalnuovo Monterotaro, in provincia di Foggia, il 16 Febbraio 1891. Ricevette le prime nozioni scolastiche frequentando le scuole elementari nei locali del Santuario della Madonna della Rocca. Iniziò i corsi ginnasiali nell'ambiente nativo, sotto la guida di un grande maestro di latino, un Sacerdote di Casalvecchio di Puglia, don Pasquale Beccia.

Portò a compimento gli studi ginnasiali e liceali nel Seminario Arcivescovile di Benevento, dove entrò nel 1906. Resterà qui un periodo di tre anni, dopo i quali, distinguendosi nelle varie discipline e vincendo il concorso per l'ammissione al Seminario Pio, di Roma, li si recò nel 1909. – Da notare che il Seminario Pio, è il Seminario fondato da Pio IX – dal quale prende anche il nome – nel 1853, per i chierici notevoli dallo Stato Pontificio (antichi territori Pontifici).

A Roma si dedicò totalmente allo studio, e consegue la licenza liceale al “Visconti” poi, in un modo brillante le lauree in Filosofia e Teologia a S. Apollinare, futura Università che dal 1959, prenderà il nome di Pontificia Università Lateranense.

¹¹ DS 3884.

¹² DS 3886.

¹³ Cf. DS 3879.

Il 18 marzo 1916 fu ordinato Sacerdote. Una volta prete fu chiamato in Diocesi (di Benevento) e nominato professore e Rettore del Seminario, dove rimase fino al 1926. Da sottolineare che in questo periodo di 10 anni, per obbedienza al suo Vescovo, dovette rinunciare ad una borsa di studio per perfezionarsi in lingue e scienze orientali al Cairo. Nel 1925 farà un'altro passo nella sua dedizione allo studio, conseguendo presso l'Università Regia di Napoli la laurea in Lettere e Filosofia.

Nel 1926 fu chiamato a Roma per insegnare Teologia Dogmatica presso l'Ateneo Lateranense e vi rimase fino al 1938. Nello stesso tempo ebbe lo stesso incarico presso la Pontificia Università Urbaniana (1930–1955). Tra gli anni 1934–1938 svolse anche il compito di Rettore del collegio Urbano di Propaganda Fide. Oltre questi incarichi ricordiamo in ordine cronologico anche altre diverse nomine a partire dal 1925: Cameriere Segreto del Santo Padre; 1929 Esaminatore del Clero Romano; 1933 Socio della Pontificia Accademia di S. Tommaso; 1952 rappresentante del Sommo Pontefice nel Canada per il Centenario dell'Università Laval (Quebec); 1953 nomina di Canonico della Patriarcale Basilica di S. Pietro; 1954 Protonotario Apostolico; sempre 1954 segretario della Pontificia Accademia Teologica.

Nel 1939, fu inviato con la rifondazione delle Facoltà di Teologia e di Diritto Canonico a Napoli, presso l'Ateneo Arcivescovile; dopo di che un anno più tardi, richiamato a Roma continuò il suo incarico di insegnante e fu nominato anche Consultore della Suprema Sacra Congregazione del S. Uffizio, delle Sacre Congregazioni del Concilio, di Propaganda Fide, dei Seminari e delle Università degli Studi.

Essendo consacrato Vescovo, dal 1955 dovette lasciare gli impegni di insegnante per prendere l'incarico di Arcivescovo di Perugia dove lavorò con grande zelo a capo del suo gregge fino al 1959, quando Giovanni XXIII lo richiamò a Roma nominandolo Assessore del Santo Uffizio.

Per i lavori preparatori del concilio Vaticano II e anche nelle aule conciliari svolse una notevole azione, con diversi interventi e articoli soprattutto nel campo della Rivelazione sulla Chiesa, sulla Libertà Religiosa e in modo speciale nel campo Mariologico. Il suo incarico specifico durante i lavori del Vaticano II fu quello di Presidente della Commissione che trattò il tema della Collegialità Episcopale.

Come riconoscimento dei suoi sforzi Papa Paolo VI il 26 giugno 1967 lo elevò alla porpora cardinalizia conferendogli il titolo della Basilica di San Lorenzo in Lucina.

Alla fine di una lunga vita e una ricca attività a servizio della Chiesa, si spense all'età di 95 anni, il 29 dicembre 1986.

Il Cardinale Parente oltre i suoi numerosi uffici e incarichi si è distinto soprattutto attraverso un assiduo studio teologico. Gli studiosi sulla sua personalità e della sua opera dividono i suoi scritti in 6 grandi tematiche che corrisponderebbero alle diverse fasi del suo servizio nella Chiesa.

Pastore e teologo

Arrivati a questo punto credo che non ci resta niente altro che soffermarci sulla figura di Pietro Parente come Teologo. Dinanzi alle sue diverse pubblicazioni ci si rende conto della sua forte personalità in campo teologico e non soltanto. La sua attività secondo i diversi campi di approccio potrebbe essere divisa in tre grandi periodi.

Iniziamo facendo riferimento all'inizio del suo ministero come Sacerdote collegato al periodo di attività pastorale come Arcivescovo di Perugia. In questi periodi, specialmente all'inizio del suo Sacerdozio, dette marcanti prove di altre virtù sacerdotali, obbedienza incondizionata, prudenza, sano equilibrio nel giudizio e di coscienza che poi tanto gli serviranno e si faranno molto visibili nei suoi scritti. La sua capacità si farà ancora più rimarcata nella missione svolta come Arcivescovo di Perugia. Svolgendo il Ministero Episcopale dimostrò il suo interesse e la sua capacità di far conoscere il fatto che un docente che ha vissuto la gran parte del suo ministero insegnando, può continuare nella stessa maniera, essendo anche un eminente pastore delle anime e una persona che si dedica alla teologia trovandosi dinanzi al momento opportuno di viverla e in questo modo arricchirla come lui stesso lo ha affermato di fronte ai dubbi di alcuni sulla eventuale sua vita di pastore delle anime. Nella sua prima lettera pastorale scrisse:

Non vedo l'ora di venire in mezzo a voi per vivere praticamente la teologia della mia cattedra, mettendo a vostra disposizione la mia vita. Mi precede la fama di uomo di studio, ma io ambisco di portarvi con la mente del teologo il cuore di Pastore e di Padre¹⁴.

E lo farà in un tempo rilevante di quattro anni.

La sua dottrina matura piano, piano negli ambiti in cui svolge il ministero in modo che rende la figura di Parente un Teologo di tale natura che

bisogna salire al secolo IX per trovare nella tradizione teologica italiana un teologo e un apologista come Pietro Parente. La chiarezza delle trattazioni, la precisione del metodo, la sicurezza della dottrina emergono dalla

¹⁴ P. PARENTE, *Verità Amore Azione*, Città del Vaticano, 1955, 19 (1^a Lettera Pastorale), in M. DI RUBERTO, *Bibliografia del Cardinale Pietro Parente*, Città del Vaticano, 1991, 14.

più genuina tradizione scolastica. Alla formazione rigida e metafisica della sua cultura Egli poi unisce un amore grande verso la teologia¹⁵.

Giovanni Paolo II, parlando del Cardinale Parente, nel discorso funebre afferma: “Un grande teologo che è stato maestro e guida e che ha onorato la Chiesa e il Sacerdozio”¹⁶. Fa del mistero di Cristo il punto dal quale e verso il quale converge tutto per poter fare una stretta unità tra l’umano e il divino.

Nella sua teologia è molto sensibile alle svolte del suo tempo, ciò non lo fa chiudersi e restare fermo dinanzi alle nuove proposte di teologia, anche se in lui si può vedere un apologista per eccellenza. Qui si mostrano la sua prudenza e il suo equilibrio che non rifiuta le nuove svolte ma che contribuisce ai dibattiti soprattutto nel campo della ragione e della fede, essendo cosciente che la teologia, la vera teologia, è un messaggio di Salvezza e Carità. Parente unisce la scolastica antica con la filosofia moderna¹⁷.

La sua opera teologica si potrebbe dividere in tre diversi settori:¹⁸

- opuscoli di dibattiti metafisici;
- conferenze e studi teologico-apologetici;
- collectio theologico-romano at usum seminariorum,

Ha svolto una grande attività teologica anche come socio della Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso, dove sostenne una serie di relazioni su problemi teologici nevralgici nella dottrina di S. Tommaso. Ricordiamo qui: *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso* (1940); *Rapporto tra partecipazione e causalità* (1941); *L’egemonia dinamica della personalità* (1942); *Il primato dell’amore e San Tommaso* (1945)¹⁹.

Una delle sue opere più rilevanti che riassume meglio la sua personalità teologica è *L’Io di Cristo*, apparso nel 1951. Suscito grande interesse, tanto che quattro anni più tardi apparve la seconda edizione, dimostrando così il grande interesse tra i teologi sulla questione legata alla psicologia di Cristo. Questo problema – che era già stato dibattuto in precedenza di P. Galtier nel suo libro apparso nel 1939, *L’unité du Christ* – è stato ripreso da Parente dando un’altra soluzione. Il suo modo di trattare, la sua visione – che è opposta a quella di Galtier – suscita interesse tanto tra i teologi quanto tra i laici. Il problema della psicologia di Cristo, appassionando nella stessa misura teologi più o meno tradizionalisti e trovò in questo periodo un primo posto nelle diverse riviste

¹⁵ M. BENVENUTO, “Pietro Parente”, in *Pontificia Università Lateranense*, Roma, 1963, 116.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, “Discorso funebre”, in *Osservatore Romano* del 1° gennaio 1987, 5.

¹⁷ BENVENUTO, 116.

¹⁸ BENVENUTO, 117.

¹⁹ BENVENUTO, 117.

italiane e internazionale. Esso presenta la personalità psicologica di Cristo in tal modo di far dipendere la coscienza umana da quella divina in opposizione a Galtier che sosteneva due coscienze autonome. Parente rimane sulla linea della unità nella diversità²⁰.

Tra le altre opere del Cardinal Parente possiamo ricordare: *Collectio Theologica ad Usus Seminariarum* in cui troviamo tutta la sua esperienza di maestro nelle Università Romane. Questo trattato viene a sostituire in qualche modo quello di A. Tanqueray che era già superato in rapporto ai nuovi tempi.

Il dogma cristiano fa una sintesi della dottrina dommatica in chiave storica, attraverso la luce e il magistero dei Romani Pontefici. Questo trattato è stato l'unico tentativo di questo genere fino ad allora.

Dinanzi alla realtà della guerra e dei problemi morali, materiali in cui si trovava il mondo, prova, con la sua opera *Dio e l'Uomo*, di indirizzare l'uomo verso Dio, compiendo un'analisi al livello psicologico in un ambito polemico e apologetico a lui originale.

Ai laici indirizza il *Dizionario di Teologia Dogmatica* che ha scopo missionario.

Ci sembra impossibile ricordare qui tutte le sue opere. Non possiamo però lasciare nella dimenticanza altre due opere fondamentali apparse più tardi. Dopo il Concilio e dopo l'elevazione al Cardinalato apparve un suo volume intitolato: *Itinerario teologico ieri e oggi* che potrebbe essere considerato come una somma di tutta la ricerca teologica di Parente. In questo settore apparve anche l'opera in due volumi *Teologia di Cristo* che è un saggio di esposizioni dei trattati classici alla luce dell'aggiornamento teologico.

Possiamo ricordare qui altri diversi campi in cui si sono svolte le ricerche di Parente. Questi sono: Antropologia, Ecclesiologia, Filosofia e soprattutto Mariologia.

Per concludere, credo che si potrebbe riassumere tutto quanto in un modo comprensivo con le parole del attuale papa, Benedetto XVI:

[...] il Parente non ha sviluppato i suoi scritti nel chiuso recinto del dotto, bensì nel vitale incontro del sacerdote con l'uomo del suo tempo. Conferenze e contributi nelle diverse occasioni pervadono tutta quest'opera; essi sono, per così dire il polso vitale dell'epoca, in cui vengono assunti problemi e bisogni, espressioni anche oggi della vita della Chiesa. Con questo rivolgersi agli uomini, con questo essere in sintonia col tempo, la teologia diventa nel vero senso della parola *pastorale*. Impara, cioè, a parlare il linguaggio del presente, fa propri i problemi e la ricerca degli uomini, ed approfondisce, in questo modo, la

²⁰ C. MOLARI, "Pietro Parente", in *Pontificia Università Lateranense*, Roma, 1963, 119.

comprensione della fede, che deve diventare nuova risposta all'inquietudine del cuore umano²¹.

III. L'analisi dell'articolo

Presentazione generale del tema

L'articolo che stiamo per analizzare è uno dei tre pubblicati da Parente sulla realtà del magistero. Certo, ce ne sono stati altri scritti, ma non in diretto riferimento al Magistero. Questo tema si trovava insieme e in collegamento ad altri due. Il primo, *Unità del magistero*, viene pubblicato nella rivista *Il simbolo*, di Assisi, nel 1961 e rappresenta il contenuto di una lezione tenuta dall'autore l'anno precedente ad un centro di Studi Cristiani ad Assisi. In esso mette in luce l'infallibilità del Romano Pontefice e del Collegio dei Vescovi, sottolineando il fatto che il messaggio di Cristo non è stato affidato ai singoli, ma alla Chiesa come comunità, sotto la guida di coloro che sono chiamati ad essere amministratori e difensori delle verità rivelate in una profonda unità tra di loro.

L'altro articolo, invece, è apparso nella rivista *Divinitas* del 1970, sotto il titolo *Verità, Libertà, e Coscienza di fronte al Magistero della Chiesa*. Esso tratta dell'atteggiamento che si ha e si deve avere verso il Magistero, soprattutto sulla libertà umana di fronte al Magistero Gerarchico, in rapporto alle verità di fede, alla coscienza e alla legge, che esige l'obbedienza.

Il nostro articolo, *La necessità del Magistero* mette in luce una componente fondamentale della Chiesa Cattolica: il ruolo del Magistero è insostituibile.

Dalla postilla che troviamo alla fine dell'articolo possiamo renderci conto che prima di essere pubblicato, esso faceva parte di una conferenza tenuta da Monsignor Parente nel 1960 all'Università Lateranense, conferenza che, come Lui stesso afferma, "ha messo un po' a rumore il campo protestante all'estero"²². Il fatto è che, riguardo a questa tematica e al modo in cui Parente l'ha sviluppata, almeno in due giornali tedeschi di orientamento protestante ci si trovano dei commenti abbastanza forti indirizzati all'autore. In uno, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (5 dicembre 1960), abbiamo un'articolo di Schmitz Van Vorst nel quale è criticato assiduamente Parente, attribuendogli "una ingenua confusione tra chiesa e cultura, una specie di fideismi a scapito della ragione"²³, mettendolo in contrasto con la dottrina di Pio XII, di Leone XIII e anche del Concilio Vaticano I.

²¹ M. DI RUBERTO, *Bibliografia del Cardinale Pietro Parente*, Citta del Vaticano, 1991, 4.

²² P. PARENTE, "Necessità del Magistero", in *Divinitas*, (1961), 215.

²³ PARENTE, "Necessità del Magistero", 215.

L'altro articolo uscito sul giornale *Sonntagsblatt* (18 dicembre 1960) sottolinea che la conferenza di Parente sarebbe il più forte attacco a Lutero e alla sua riforma riguardando anche dietro la persona di Parente come rappresentante del Santo Uffizio accusandolo di una opposizione alle correnti irrenniche favorevoli all'unione delle Chiese Cristiane, come una persona incaricata a parlare a nome del Santo Uffizio²⁴.

Prima di proseguire con il dibattito tematico dell'articolo facciamone un'analisi strutturale per poter comprenderne meglio i punti chiave.

Struttura

L'articolo in se stesso come estensione non è molto ampio. Però, come tematica è assai ricco e ben strutturato. Inizia con una breve analisi della situazione del tempo, in cui insiste sulle nuove tendenze del mondo moderno: individualismo, liberalismo e il rifiuto di ogni tipo di autorità, in tutti i campi, motivato dalla affermazione della propria personalità, ognuno secondo la sua coscienza. In seguito, facendo riferimento ad alcuni personaggi storici e concetti filosofici rimarcanti cerca, in un modo generico, di affermare, in contrasto alla decadenza civile e morale in cui si trova il mondo moderno, il rispetto per la scuola e il Magistero. La storia testimonia il culto del Magistero.

Nella seconda parte mette in luce a livello e in termini teologici la continuazione del magistero di Dio, che si realizza attraverso i dommi e gli incarichi che Dio da agli uomini lungo la storia. Questo è un'analisi di tipo teologico storico; qui sposta la problematica da un livello generico sull'esistenza del Magistero, a quello teologico, motivandolo in riferimento a Cristo Maestro, da dove proviene la missione della Chiesa.

Nella terza parte fa un'ampia analisi storica alla luce degli eventi e concetti filosofici e religiosi per vedere a che punto si è trovato e si trova, ciò che noi chiamiamo, il Magistero, lungo la storia. In questo ambito accorda una particolare attenzione alla figura di Lutero sul piano religioso, teologico, invece sul piano filosofico menziona il soggettivismo che trova il culmine in Cartesio.

Nella quarta e ultima parte, Parente, con affermazioni molto chiare riconferma, possiamo dire, la posizione generale della Chiesa, adattando uno stile piuttosto particolare, forte, in cui da delle risposte chiare alle problematiche messe in discussione, quasi con lo stile di S. Tommaso: "Agli aggressori esterni e ai innovatori progressisti di causa nostra rispondiamo con serena franchezza. Anzitutto [...]"²⁵. A questo punto si mette a dare le risposte alle problematiche trattati, con specificazioni e riferimenti biblici di rigore, in vista

²⁴ PARENTE, "Necessità del Magistero", 218.

²⁵ PARENTE, "Necessità del Magistero", 212.

della giustificazione e chiarificazione della natura del Magistero. Verso la fine mete l'articolo alla luce del Vaticano II, trovandosi proprio alle soglie del grande evento.

Come una aggiunta all'articolo si trova la postilla in cui lo stesso autore fornisce delle spiegazioni sul contenuto dello stesso, trovando anche il modo di difendersi dinanzi ai commenti sopra ricordati.

Analisi

Parente parte dalla realtà con la quale, ormai, da un secolo si confronta il mondo moderno, il soggettivismo, l'individualismo, soprattutto nei cerchi giovanili. Queste nuove ideologie minacciano in un modo incredibile il campo dell'educazione, della scuola. Non si accorda più tanta importanza e rispetto a ciò che qualche secolo prima faceva parte integrante dell'educazione della persona umana. “Pertanto si sente il bisogno di rivendicare e giustificare questo autentico e fondamentale valore che è il Magistero, stando per ora alle sole esigenze della natura umana”²⁶. Per argomentare questo fatto ricorda alcuni casi della storia in cui viene messa in luce la venerazione che si deve accordare a coloro che hanno contribuito alla formazione scientifica, culturale delle grandi personalità (Platone e Dante). Ricorda anche il fatto che “il progresso e la continuità organica della cultura sono legati al Magistero: le grandi scuole fiorite attraverso i secoli furono focolari di scienza e potente stimolo di indagine e di conquista nel cielo immenso del pensiero”²⁷.

In campo teologico Dio è il Primo e l'unico Maestro attraverso il suo Unico Figlio. Qui colloca Parente la realtà del vero Magistero per poter motivare e argomentare la natura del Magistero Ecclesiastico, come immagine del Magistero di Dio, come continuazione della mediazione del Magistero di Cristo. Questo compito, dunque, viene dall'alto, espresso nelle parole di Gesù: “euntes ergo docete omnes gentes [...]”(Mt 28,18), e ancora “qui vos audit, me audit, et qui vos speravit, me speravit. Qui autem me speravit, speravit eum qui misit me” (Lc 10,16)²⁸. Tutto ciò si realizza in un ambito in cui Dio rispetta la natura, la personalità e la socialità dell'uomo perché “è proprio dello stile divino non rinnegare la natura umana con i suoi valori, ma riaffermarla e integrarla aprendola verso il mondo soprannaturale”²⁹. Dio è, dunque, iniziatore di questa relazione tra l'uomo e Se Stesso attraverso i suoi scelti, attraverso l'incarico che Cristo dà agli Apostoli e ai loro successori, alla gerarchia.

²⁶ PARENTE, “Necessità del Magistero”, 206.

²⁷ PARENTE, “Necessità del Magistero”, 207.

²⁸ PARENTE, “Necessità del Magistero”, 208.

²⁹ PARENTE, “Necessità del Magistero”, 207.

L'immagine suprema di questo incarico, la mediazione tra Dio e l'uomo è il Papa.

La stessa impostazione vera attribuita in seguito alla Chiesa e alla sua missione, nella quale il Magistero visibile ha un suo ruolo ben determinato. Il cardinale Parente mette in luce il ruolo e l'agire del Magistero nella prospettiva che, "la creatura deve ritornare alla scuola di Dio con l'umiltà dell'intelletto. Qui si trova la ragione del magistero al quale Gesù affida il deposito della fede col preciso mandato di custodirlo, interpretarlo, e predicarlo"³⁰.

Per la realizzazione di questi incarichi ci vogliono, come è ben chiaro, delle caratteristiche particolari. Perciò "Magistero di origine e di diritto divino, come è evidente, è pertanto dotato di caratteristiche sovrumane". Si arriva così a fare del Magistero tramite la Chiesa non solo una funzione "non è solo *munus*, ma anche *potestas docendi*, per cui essa a differenza di qualunque magistero umano ha la facoltà di imporre la verità e di ridurre *in captivitatem [...] omnem intellectum in obsequium Christi* (2Cor 10,5)"³¹. Facendo questa affermazione Parente non vuole dire che la Chiesa con il suo Magistero fa pressione verso i credenti e non credenti, ma vuol mettere in luce che il profondo desiderio di Dio e della Chiesa è la salvezza dell'uomo³². In questi termini, Parente, fa una stretta connessione tra la natura del Magistero, il suo incarico sulla parola e la salvezza dell'uomo, giustificando così la realtà di una Chiesa cosciente della speciale ed universale missione ad essa affidata.

La sua missione, tante volte attraverso diversi movimenti e ideologie, si è provato ad oscurarla lungo la tradizione della fede cristiana.

Il soggettivismo, con Lutero, riduce il cristianesimo da una realtà comunitaria, la fede vissuta in un modo comunitario, ad una esperienza personale "mettendo l'uomo di fronte a Dio e alla sua parola e sostituendo il Magistero della Chiesa col libero esame dei singoli". Così lui non deforma soltanto il mistero della Chiesa, ma proprio quello di Cristo e della sua opera. A questo punto il nostro autore fa una aspra critica a Lutero, soprattutto riferendosi al fatto che nella mentalità del tempo si cercava in qualche modo la riabilitazione di Lutero. Questa sua critica, come abbiamo già visto, troverà aspre critiche nell'ambito protestante, alle quali egli risponde in modo piuttosto intransigente, attestando con temi chiari la sua posizione. Argomenta, prendendo passi dagli scritti di Lutero, la sua sbagliata concezione sulla Chiesa, soprattutto per quanto riguarda il ministero gerarchico³³.

³⁰ PARENTE, "Necessità del Magistero", 209.

³¹ PARENTE, "Necessità del Magistero", 209.

³² PARENTE, "Necessità del Magistero", 209.

³³ PARENTE, "Necessità del Magistero", 210–211.

Riporta anche degli esempi presi proprio da notevoli storici provenienti dall'ambito tedesco, protestante e cattolico, come H. Grisar, J. Lortz, H. Jedin .

La stessa intransigenza manifesta nei riguardi delle idee di unificazione delle Chiese Cattoliche, come frutto del movimento ecumenico e delle nuove idee ireniste. A questo proposito risponde in un modo diretto

[...] il mio giudizio su Lutero e la sua dottrina è ben fondato e non meritava davvero inopportuni commenti; soprattutto non poteva essere interpretato come una manovra contro i tentativi irenici per la riunificazione dei cristiani separati. [...] ma ho pensato sempre che l'unità non si fa soltanto sul piano della carità fraterna, ma anche e anzitutto su quello della verità, la quale non può poggiare su affermazioni contraddittorie³⁴.

In seguito afferma una diversa presa di posizione da parte della Chiesa di fronte agli attacchi che vengono tanto dall'esterno quanto soprattutto dall'interno e riafferma quanto la *Humani generis* osserva, riguardo la superficialità del modo in cui la gioventù manifesta un atteggiamento molto critico di fronte alle definizioni del Magistero.

Le conclusioni che Parente trae sono molto chiare e presentate in un modo molto diretto:

contestiamo l'autonomia assoluta dell'uomo di marca kantiana. Tale autonomia è assolutamente di Dio [...] Nonostante la sua intelligenza e la sua libertà, l'uomo ha una autonomia limitata e se scende nelle profondità del suo spirito, non può non sentire quel disagio che si traduce in appello a un Altro [...]

richiamo a ciò che sono le parole di S. Paolo (Rom 7,15), S. Agostino e S. Tommaso. Questa impossibilità di autonomia totale viene messa anche ai riguardi della Chiesa e del suo ministero

ne si obietti contro il magistero divino il pericolo della ragione e della libertà umana [...] Pur avendo l'interesse di tutelare i diritti della verità e della grazia, mai ha umiliato la ragione e la libertà, anzi ne ha difeso sempre il valore contro le negazioni provenienti da scuole filosofiche antiche e recenti.

Esemplifica facendo riferimento al Concilio Vaticano I³⁵.

Parente, colloca il Magistero nella sua positività e necessità facendolo artefice, coordinatore e pilastro principale della Chiesa nello svolgimento della sua missione. Esso si afferma come colui che guida e sostiene questa missione

³⁴ PARENTE, "Necessità del Magistero", 217.

³⁵ PARENTE, "Necessità del Magistero", 218.

per una migliore riuscita della comprensione della volontà divina nell'ambito umano.

Il Magistero non è un bavaglio o un cilizio per la ragione e per la libertà umana, nè un despotic esercizio di arbitraria autorità [...] Ma è una benefica effusione di luce divina sulle coscienze così spesso convolte e smarrite, un'efficace richiamo della società al senso di una legge superiore³⁶.

Conclusion

Dall'analisi fatta sulla personalità di Parente e sulla tematica svolta, ci si presenta la figura di un teologo di grande classe del nostro tempo. Abbiamo notato la diversità e la molteplicità dei compiti e degli incarichi dinanzi ai quali si presenta come una persona profondamente inserita nella vita ecclesiale e teologica del suo tempo. Dal modo in cui ha impostato la sua dottrina teologica ci si presenta come autentico figlio del suo tempo. Non possiamo negare la sua visione intransigente, e in certi aspetti dura e la sua posizione apologetica dinanzi alle nuove problematiche proposte dal mondo moderno. A tutte queste trova sempre un pensiero aperto e una chiara risposta, che va sempre in comune accordo con il pensiero della Chiesa.

Partendo dall'ambito preconciliare, cioè quel periodo in cui si sente ancora l'influsso causato dalla ripresa di alcune idee moderniste che troviamo alla fine dell'800 e all'inizio del 900 che ha toccato anche il campo ecclesiale, possiamo trovare la motivazione della tematica analizzata e affrontata da Parente. Nella sua visione riguardante all'argomento si può notare una certa evoluzione del pensiero. Questo lo affermiamo in riferimento al suo articolo del 1970 dedicato al Magistero, nel quale si trovano le caratteristiche causate dalla svolta conciliare. Non si nota più una così forte intransigenza, anzi possiamo riconoscere un personaggio disposto ad accogliere delle idee e a confrontarle con la retta dottrina in un modo molto meno rigido, sottolineando anche il fatto che nel passato l'esercizio dell'autorità è stato qualche volta troppo duro, affermazione che – anche se indirizzata in una certa prospettiva – potrebbe ricevere degli ampliamenti.

Oltre tutto questo ci potrebbe venire in modo spontaneo la domanda: perché questa tematica piuttosto polemica proprio alle soglie del Vaticano II e in un quadro teologico della sua preparazione?

Dobbiamo rispondere, anzitutto che la sua pubblicazione viene fatta per due volte, in due numeri consecutivi. Il primo numero aveva come tematica centrale l'analisi dei principali Concili Ecumenici, e il nostro articolo viene ad

³⁶ PARENTE, "Necessità del Magistero", 214.

affermare l'importanza che il Magistero ha avuto in questa ottica nella formulazione delle verità di fede; l'altro era dedicato totalmente allo studio del Magistero in preparazione al Vaticano II.

Troviamo l'indirizzo del nostro articolo riguardante il Concilio nell'ultima parte, ove si fa un chiaro riferimento al Vaticano II e a ciò che da esso si aspetta. Uno sguardo più profondo chiarisce l'intenzione e le aspettative di Parente:

Questi richiami sono fondamentali e motivo delle migliori speranze per il prossimo concilio Vaticano II. Questo concilio dimostrerà ancora una volta che la fondazione della Chiesa è uscita della profondità della sapienza dell'amore di Dio; che il Magistero della Chiesa è parte essenziale del messaggio evangelico è segno tangibile della presenza di Cristo in seno dell'umanità³⁷.

Ecco ciò che dietro una sana e forte dottrina il Cardinale Parente cerca di far capire ai suoi contemporanei e a tutti coloro che costituiscono in un modo più o meno impegnato il corpo mistico di Cristo, contribuendo alla realizzazione della missione di Cristo con e nella sua Chiesa.

³⁷ PARENTE, "Necessità del Magistero", 215.

IL SIMBOLO DELLA NUOVA GERUSALEMME E LA SUA SCELTA NELL'APOCALISSE

IULIAN FARAOANU¹

Abstract. The Jerusalem theme is preferred by the author of Apocalypse, proof is that it's mentioned as a climax of his book. In Rev 21-22, the new Jerusalem becomes the target and the final point of the human history. The heavenly Jerusalem is a divine-human city, a gift from God, the symbol of a community in which exist a perfect communion.

The next pages want to offer a concise description of this very special city, as it is presented by John, who massively draws his images from the Old Testament.

In the same time, in this study I will try to offer an answer to the question-why does John choose just Jerusalem as filling of history.

Key words: Apocalypse; the new Jerusalem; holy city; people of God; eschatology; community; Lamb; salvation.

Introduzione

Il libro dell'Apocalisse si chiude con una nota di speranza, presentando nei capitoli finali la visione della nuova Gerusalemme², il sogno e l'ideale

¹ Institutul Teologic Romano Catolic Iași, Str. Văscăuțeanu 6, 700462 Iași, e-mail: faroanu@yahoo.com.

² Alcuni studi e articoli essenziali su Ap 21-22: J. COMBLIN, "La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. 21,1-22,5)", in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 29 (1953), 5–40; M. RISSI, *Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19,11 bis 22,15*, Basel, 1966; W. THÜSING, "Die Vision des 'Neuen Jerusalem' (Apk 21,1-22,5) als Verheissung und Gottesverkündigung", in *Trierer Theologische Zeitung*, 77 (1968), 17–34; D. GEORGI, "Die Visionen von himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22", in D. LÜHRMANN, G. STRECKER, *Kirche*, Tübingen, 1980, 351–372; R. BERGMEIER, "Jerusalem, du hochgebaute Stadt", in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 75 (1984), 86–101; W.J. DUMBRELL, *The End of the Beginning. Revelation 21-22 and the Old Testament*, Homebush West, 1985; C. DEUTSCH, "Transformation of Symbols: the New Jerusalem in Rev 21:1-22:5", in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 78 (1987), 106–126; R.H. GUNDRY, "The New Jerusalem. People as Place, not Place for People", in *Novum Testamentum*, 29 (1987), 254–264; J.A. DRAPER, "The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community", in *Neotestamentica*, 22 (1988), 41–63; J. Du RAND, "The Imagery of Heavenly Jerusalem (Revelation 21,9 – 22,5)", in *Neotestamentica*, 22 (1988), 65–86; P. LEE, *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, Tübingen, 2001; A. HÖCK, *The Descent of the New Jerusalem. A Discourse*

dell'umanità che aspira a vivere in comunione eterna e perfetta con Dio³. La visione è collocata alla fine del libro e ha funzione di apice e punto culminante, rivelando l'intenzione dell'autore di presentare la Gerusalemme nuova come compimento delle profezie anticostamentarie e della storia.

Dopo aver presentato la vita delle sette Chiese dell'Asia Minore, in mezzo alle quali è presente il Cristo risorto (Ap 2-3), dopo aver tracciato il piano di Dio rivelato dall'Agnello con l'apertura del rotolo sigillato (Ap 4-5), dopo l'intervento medicinale di Dio contro l'idolatria e la battaglia contro le forze del male con il conseguente giudizio dei nemici (Ap 17-20), l'autore dedica l'ultima pagina alla nuova Gerusalemme (Ap 21-22)⁴.

L'idea di una Gerusalemme nuova in chiusura alla storia si ispira alle fonti dell'Antico Testamento. Esisteva una tradizione biblica della storia con molteplici tappe: una storia fino al periodo contemporaneo (Tb 14,4-5), un tempo di pace (Ez 37,15-18), il raduno delle forze e la battaglia finale (Ez 38,1-16; Zc 14,1-2), la sconfitta dei nemici da parte di Dio e del Messia (Ez 38,17-39,20), il giudizio finale e l'apparizione della nuova Gerusalemme (Ez 40-48; Tb 14,5-6). Queste tappe si ritrovano in Ap 19,11-22,5: la venuta del Messia (19,11-21), la pace temporanea (20,1-6), l'attacco finale (20,7-9), la vittoria di Dio (20,9-10), il giudizio finale (20,10-15) e la nuova Gerusalemme (21,1-22,5)⁵.

Analysis of Rev 21:1-22:5, Roma, 2002; D. MATHEWSON, *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21:1-22:5*, Sheffield, 2003.

³ G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Milano, 2005, 358: la presentazione della nuova Gerusalemme e per Giovanni di Patmos “la pagina più ardita di tutto il suo libro, pagina che non ha l'eguale in tutto il NT”.

⁴ Dal punto di vista letterario, una certa difficoltà crea la doppia descrizione della Gerusalemme nuova in Ap 21,1-8 e 21,9-22,5. Secondo R.H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, Edinburgh, 1920, vol. II, 151, si tratterebbe della Gerusalemme celeste in Ap 21,1-4; 22,3-5 e la Gerusalemme del Millennio in Ap 21,9-22,2. Ma, Ap 21,1-8 è una conclusione del giudizio di Dio (con l'annuncio della sparizione del vecchio ordine in Ap 20,11), mentre la vera e propria parte conclusiva è Ap 21,9-22,5, la luminosa notizia della discesa di una nuova Gerusalemme. Secondo G. BIGUZZI, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia, 2004, 120–121, si può parlare al massimo di un doppione narrativo (cf. la duplice fuga della donna nel deserto in Ap 12,6 e Ap 12,14; l'annuncio della distruzione di Babilonia in Ap 16,18-19 e Ap 17,16). Anche Gerusalemme viene descritta una prima volta in 21,1-8 come anticipazione, e una seconda volta in Ap 21,9-22,5, per confermare la sicurezza della protezione e della vittoria di Dio.

⁵ Du RAND, “The Imagery of the Heavenly Jerusalem”, 76.

Per parlare del compimento escatologico, Giovanni di Patmos sceglie, dunque, il simbolo di Gerusalemme, città santa e luogo del Tempio nell'Antico Testamento.

L'immagine di Gerusalemme percorre però tutto il libro dell'Apocalisse, a partire dai messaggi alle sette Chiese, continuando con la menzione della città santa in Ap 11,1-2.8 (e il Sion in Ap 14,1), fino a terminare con la visione della città che scende dal cielo, in Ap 21,9-22,5⁶.

Allusioni a Gerusalemme in alcuni testi dell'Apocalisse

Ap 3,12

Ap 3,12 contiene la promessa al vincitore nel messaggio indirizzato alla chiesa di Filadelfia. Questa promessa si rende concreta in due ricompense: essere una "colonna nel Tempio del mio Dio" e l'iscrizione del nome di Dio e della città di Dio, la nuova Gerusalemme⁷. Ambedue le immagini sono segno di appartenenza irreversibile a Dio⁸.

La frase di 3,12b che interessa più da vicino, contiene tre volte l'espressione "mio Dio". "Il nome del mio Dio" appare anche in 2,17; 14,1 e 19,12.13 e riprende termini isaiani (Is 56,5; 62,2 e 65,15). Si sottolinea così la relazione stretta e personale tra Cristo, colui che parla alle chiese e Dio.

In questo contesto la Gerusalemme è la città di Dio e di Cristo ed è prefigurazione di quella finale descritta in Ap 21. Il verbo al futuro proietta la promessa nell'escatologia come ricompensa per la fedeltà nella prova. In questo modo si crea una grande inclusione tra la promessa della Gerusalemme in 3,12 e la sua apparizione in 21,2.10.

Il brano Ap 3,12 attribuisce alcune caratteristiche a Gerusalemme: "città del mio Dio", "discendente dal cielo, da Dio", "nuova". Il contesto è quello dei messaggi indirizzati alle sette chiese, nei quali si trovano le promesse al vincitore.

⁶ Secondo LEE, 248–253, esistono varie allusioni a Gerusalemme: il monte Sion in Ap 14,1; la "città che è stata ed è amata", in Ap 19,7-8; la fidanzata dell'Agnello in Ap 20,9; 22,17. Esistono poi, testi da accostare alla nuova Gerusalemme da un punto di vista tematico: Ap 4-5 (la visione del trono e del Tempio celeste); Ap 6,9-11 (il grido dei martiri) e Ap 8,3-5 (le preghiere dei santi).

⁷ GUNDRY, 256: la nuova Gerusalemme si identifica con una persona, insieme a Dio e a Cristo.

⁸ U. VANNI, "Gerusalemme nell'Apocalisse", in M. BORRMANS (a cura di), *Gerusalemme*. Atti della XXVI Settimana Biblica in onore di Carlo Maria Martini, Brescia, 1982, 31.

Tale città è nuova. Questa novità si deve intendere come qualcosa di ancora non conosciuto, una novità escatologica opposta al presente, la novità qualitativa.

L'elemento nuovo è in relazione a Cristo. Come precisa U. Vanni, le 8 ricorrenze di *kainos* in Apocalisse parlano della novità apportata da Cristo (2,17: nome nuovo; 3,12: nome nuovo; 5,9 e 14,3: cantico nuovo; 21,1: cielo nuovo e terra nuova)⁹.

E' una città che scende dal cielo, da Dio, cioè dalla trascendenza. La città appartiene a Dio. Per tre volte si ripete la parola "nome", il quale viene iscritto sul vincitore. Si tratta di un triplice nome: di Dio, di Cristo e della Gerusalemme nuova. Qui c'è ancora il Tempio, mentre in Ap 21 non ci sarà più. Questo rimane un indizio di "la complessità e l'ineffabilità del mistero dell'*eschaton*"¹⁰.

Ap 14,1: il monte Sion

Il monte Sion è simbolo della presenza di Dio e implica sicurezza e protezione di fronte agli avversari. Spesso Sion si identifica con la Gerusalemme stessa, rileggendo in esso la presenza attiva e efficace di Dio in mezzo al suo popolo.

Ora, su questo monte c'è l'Agnello vincitore sulla morte, ritto, anche se porta i segni dello sgozzamento, come si afferma in Ap 5,6. Insieme all'Agnello sono i 144.000 che recano sulla fronte il nome di Cristo e del suo Padre. Questo gruppo è formato da quelli che ancora devono attraversare la storia e combattere la battaglia finale. Essi sono l'immagine del resto fedele di Israele.

Un aspetto importante da rilevare è il nome di Dio e di Cristo sulla fronte, però manca il nome della Gerusalemme nuova. La spiegazione sembra semplice: i 144.000 non sono entrati nella Gerusalemme escatologica, sono ancora nella storia. Loro appartengono a Dio e al Cristo, ma sono in cammino e orientati verso la città santa.

Ap 19,6-8

Il canto 19,1-8 descrive le nozze dell'Agnello come immagine conclusiva della storia. La donna è simbolo di Gerusalemme che prima si prepara, poi si riveste dell'abito di nozze. La preparazione è il cammino storico.

L'autore parla del vestito nuziale di lino puro e splendente. E lui stesso spiega in che cosa consista tale abito: sono le azioni giuste dei santi. "Dikaïoma" derivante dal verbo "dikaïo" fa riferimento al verbo "agire", si tratta di azioni conformi alla giustizia. Il concetto è di una giustizia che deriva

⁹ VANNI, "Gerusalemme nell'Apocalisse", 31-32.

¹⁰ BIGUZZI, *Apocalisse*, 126.

da Dio (16,5), perché Dio è giusto e Lui rende giuste le azioni dei santi. Tutti questi atti dei santi, conformi alla giustizia costituiscono l'abito nuziale della sposa dell'Agnello.

Ap 20,9

Gerusalemme può essere intravista anche nell'espressione "città amata". Il contesto è quello della battaglia finale in cui le forze del male accerchiano l'accampamento dei santi è la città che è, ed è stata amata. Il participio "amata" è un passivo teologico che ha Dio come soggetto. La città è difesa da Dio, colui che manda fuoco dal cielo, dalla sua trascendenza per vincere i nemici.

L'immagine della Gerusalemme celeste in Ap 21-22

In modo esplicito, il nome "Gerusalemme" appare soltanto tre volte nell'Apocalisse, Ap 3,12; 21,2 e 21,9-10 e si riferisce sempre alla città escatologica. L'interesse sarà rivolto ad Ap 21,2.10, in cui Gerusalemme è descritta con attributi unici, specialmente la sua discesa dal cielo e la radicale novità, aspetti senza paralleli esatti nell'Antico Testamento.

Nel capitolo 21 di Apocalisse ci sono vari concetti di città: città di Dio, città celeste, città regale, città ellenistica con elementi romani e allusioni a città concrete: Gerusalemme, Roma e Babilonia¹¹. Tuttavia, le caratteristiche principali di questa città in Ap 21,2.10 sono: "fidanzata", "sposa-donna", "città santa", "che scende dal cielo, da Dio", "Gerusalemme nuova". Questi attributi sono inseriti nel quadro di un processo contemplativo da parte del veggente, in cui si nota l'esistenza, l'origine, il movimento e l'aspetto della città celeste¹².

La sposa dell'Agnello

La Gerusalemme nuova è, in primo luogo, *la sposa dell'Agnello* (Ap 21,9). Più in generale, l'autore parla di donna, di fidanzata e di sposa. In Ap 19,6-8, si annunciavano le nozze dell'Agnello, per le quali la fidanzata (Ap 21,2) si doveva preparare.

All'inizio della descrizione uno dei sette angeli delle coppe mostra a Giovanni la fidanzata, la sposa dell'Agnello. L'immagine della Gerusalemme fidanzata è presente prima di tutto in Ap 21,2. L'uomo generico di 21,2 si identifica con l'Agnello in base al parallelismo con 19,7. Il termine "prepara-

¹¹ GEORGI, 362.

¹² Secondo HÖCK, 21, prima di tutto si percepisce l'esistenza statica della città, in un secondo momento il movimento di discesa dal cielo, poi le sue dimensioni e infine, l'origine in Dio e il suo aspetto.

zione” e il tempo perfetto del verbo alludono ad una situazione anteriore, un’esistenza precedente in cui la Gerusalemme si è preparata. Più avanti in 21,9 l’angelo (*interpre?*) fa vedere al veggente la fidanzata, la donna dell’Agnello. C’è il passaggio da fidanzata¹³, situazione transitoria alla sposa, situazione già realizzata, le nozze compiute. Si nota quindi il passaggio da Ap 19,7-9 all’introduzione della fidanzata in Ap 21,2 verso Ap 21,9-21 dove c’è la descrizione dettagliata della sposa¹⁴. La donna perseguitata in Ap 12 arriva alla pienezza nell’immagine di città- sposa.

Il linguaggio è ovviamente simbolico, la fidanzata-sposa essendo il popolo di Dio. L’immagine della sposa riguardava spesso Israele, la sposa fedele o infedele di Dio (Os 2,2-3; 2,14-20; Ger 2,1-2; 3,1; Ez 16,11)¹⁵. Ora, per l’Apocalisse, si tratta non più di Israele, ma di Gerusalemme nella funzione di sposa, un’idea che potrebbe avere come fonte di ispirazione Isaia¹⁶ (Is 49,18; 61,10 e 62,5).

Il simbolo della sposa è trasformato ulteriormente da Giovanni di Patmos, cosicché la nuova Gerusalemme è la sposa non di Dio, ma dell’Agnello. Proprio in base alla relazione con Cristo, l’Agnello viene definita la comunità, in un rapporto caratterizzato dall’intimità, fecondità e fedeltà. In questo modo, è messa in luce la tematica dell’amore, nell’unione tra l’Agnello e la sposa¹⁷, ma è indicata anche una dimensione etica, perché le vesti nuziali sono le opere giuste dei santi, compiute nella fedeltà a Cristo (Ap 19,8)¹⁸.

¹³ J. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation; Visionary Antecedents and their Development*, Sheffield, 1994, 235: il termine “numphe” è usato solo in Apocalisse come metafora relazionale, riferendosi alla comunità salvata.

¹⁴ FEKKES, 232–233: soprattutto in Ap 19,7-9 si è notata la combinazione tra elementi dell’AT (Is 61,10) ed elementi del NT (Mt 22,1-13; 2Cor 11,2; Ef 5,22-23). Guardando anche altri brani (Ap 6,12-17; 14,14-20), si può dedurre che gli elementi cristiani non sono quasi mai da soli, ma hanno il loro fondamento nelle tradizioni dell’AT.

¹⁵ A. GANGEMI, “L’utilizzazione del Deutero-Isaia nell’Apocalisse di Giovanni”, in *Euntes Docete*, 27 (1974), 126.

¹⁶ Per CHARLES, *Revelation* II, 107, Is 49,18 è la fonte di ispirazione per Ap 21,2. GANGEMI, 126, fa notare che in ambedue i testi (Is 49 e Ap 21) si parla di ornamenti; poi, il soggetto e il termine di paragone sono uguali.

¹⁷ Sul tema della nuzialità insiste Vanni, Cf. U. VANNI, “La dimensione cristologica della nuova Gerusalemme”, in G. BORTONE (a cura di), *La città. Profilo biblico-teologico-letterario*, L’Aquila, 2003, 53–73.

¹⁸ G. BIGUZZI, “I popoli nella Gerusalemme di Ap 21-22”, in *Parola Spirito e Vita*, 50 (2004), 168.

L'immagine dello sposo¹⁹ Cristo (non più Dio) è un'idea maturata nella Chiesa primitiva. Per formulare l'idea delle nozze, quindi Giovanni di Patmos si è ispirato a testi di Isaia (cf. Is 49,18; 54,5.6; 61,10; 62,4-5) e della tradizione cristiana antica. La combinazione di tradizioni dell'Antico e del Nuovo Testamento (come nell'immagine dello spozalizio tra il popolo di Dio e l'Agnello) sarà incontrata altre volte nell'Apocalisse.

L'immagine della sposa è una collettiva. Già in 19,7-8 si diceva che la sposa dell'Agnello sono i santi con le loro opere giuste. La fidanzata si prepara, si veste con le opere buone per essere pronta alle nozze con l'Agnello. La città è la sposa già pronta, ma questa donna è simbolo dei redenti, del popolo di Dio²⁰.

La città santa

In secondo luogo, la Gerusalemme dell'Apocalisse è *la città santa*. La fonte di ispirazione²¹ dell'espressione "Gerusalemme città santa" potrebbe essere Is 52,1 (cf. Is 66,20; Ne 11,1), anche se tale titolo si è consacrato nell'epoca maccabaica²². Un argomento per sostenere l'influenza di Is 52,1 su Ap 21,2.10 è la tematica del nuovo esodo, con l'invito ad uscire da Babilonia per entrare in Sion (Gerusalemme), sia in Is 52, che nel contesto di Ap 17-21²³.

L'aggettivo "santo" è usato in relazione a Dio (3,7; 4,8; 6,10), agli angeli (14,10.12) e agli uomini (5,8; 8,3; 11,18; 13,7.10; 16,6; 17,6; 18,20.24; 19,8; 20,6.9; 22,11). Queste ricorrenze fanno vedere la predilezione dell'uso nei riguardi delle persone, mentre la maggioranza dei brani fa riferimento alla santità degli uomini. La città è santa se i suoi abitanti sono santi²⁴.

Questa nota riguarda i santi che compongono la città, quelli che si sono purificati in modo collettivo durante il cammino della storia e ora sono vincitori. Loro sono separati da quelli nominati in 21,8 e 21,27, perché diventati santi perfetti. Accanto ai non cristiani, l'accento è posto forse su quelli cristiani

¹⁹ Dio è presentato come lo sposo di Sion in Is 54,5; 62,5 (Cf. Ger 2,2; 31,32; Os 2,14-15).

²⁰ D.E. AUNE, "St. John's Portrait of the Church in the Apocalypse", in *Evangelical Quarterly*, 38 (1966), 143. Cf. GUNDRY, 257: non tanto il luogo, ma il popolo di Dio.

²¹ J. van RUITEN, "The Intertextual Relationship between Isaiah 65,17-20 and Revelation 21,1-5b", in *Estudios biblicos*, 51 (1993), 486. Di città santa si parla in: Is 48,2; Dn 9,24; 1Mac 2,7; 2Mac 1,12; 3,1; 9,14; 15,14; Sir 36,18; 49,6. Cf. A. WIKENHAUSER, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano, ³2000 (¹1983), 358; FEKKES, 280.

²² FEKKES, 230.

²³ MATHEWSON, *A New Heaven*, 40-41.

²⁴ HÖCK, 20.

infedeli, coloro che hanno fatto compromessi adeguandosi all'idolatria e al culto dell'imperatore²⁵.

Gerusalemme è santa, perché Dio, il Santo per eccellenza, presente nella città, comunica la sua santità. Alla santità di Dio partecipano coloro che durante la storia non si sono contaminati con l'idolatria e hanno lavato le vesti nel sangue dell'Agnello.

Nello stesso tempo, la santità della città richiede l'esclusione degli indegni, perché nella santa Gerusalemme non può entrare nulla di impuro (cf. Ap 21,8.27; 22,5).

L'immagine della città santa può essere vista anche dalla prospettiva del concetto di santità nella spiritualità ebraica. Essere santo significa qualcosa di completo, senza fratture o cesure. Per analogia, la santa Gerusalemme sarebbe il popolo di Dio completo, unito e senza separazioni o distinzioni.

Le immagini della sposa e della città santa descrivono la Gerusalemme escatologica nel simbolismo di città e donna. Le due immagini sono anticipate nell'Apocalisse, nella rappresentazione della città santa calpestata dai pagani in Ap 11,1-2 e nella raffigurazione della Donna di Ap 12²⁶.

L'abbinamento donna-città, nel simbolo della Gerusalemme escatologica, può essere partita dall'idea di comparare la bellezza di Gerusalemme a quella di una donna. Il Cantico dei Cantici sottolinea l'idea della bellezza e della tensione verso l'incontro con la persona amata. Allo stesso modo, nell'Apocalisse, si accentua la bellezza della città e si allude alla Chiesa-sposa, che anela all'incontro con l'Agnello²⁷. Tuttavia, la spiegazione più semplice della relazione donna-città in Ap 21,2.10 consiste nella metamorfosi delle immagini: all'inizio al veggente è mostrata la sposa dell'Agnello, che in realtà diventa una città²⁸.

Gerusalemme che scende dal cielo, da Dio

In terzo luogo, la Gerusalemme di Ap 21-22 *scende dal cielo* (zona della trascendenza), da Dio su una terra nuova. Una volta sparito il contrasto tra cielo e terra, è possibile che la nuova Gerusalemme scenda, la città celeste si trasfe-

²⁵ GUNDRY, 258.

²⁶ R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia, 1994, 151-153.

²⁷ L. SEMBRANO, "Gerusalemme: città-sposa e sposa-città. L'inesauribile forza di un simbolo di eternità", in A. CASALENGO (a cura di), *Tempo ed eternità. In dialogo con U. Vanni*, Cinisello Balsamo, 2002, 138-139.

²⁸ MATHEWSON, *A New Heaven*, 47: in 4Esd 10,27 l'angelo spiega che nella visione non c'è più la donna, ma una città con grandi fondamenta, la Sion escatologica.

risce sulla terra²⁹. Questa città è dono di Dio che è l'architetto e il costruttore. La città scende sul monte alto, ricordando le promesse della restaurazione sul monte santo Sion (cf. Ez 40,2). Qualche studioso contesta l'apparizione della città sul monte, invocando l'idea che tale città non deve essere separata dal mondo redento³⁰. Ma lo sfondo veterotestamentario converge verso l'idea della città santa che apparirà sulla montagna³¹. Il monte è la dimora di Dio e il posto di sicurezza assoluta per la Gerusalemme. Secondo Ez 28,14 sulla santa montagna ci sarà il paradiso e il luogo di provenienza delle pietre preziose.

Anche nell'Antico Testamento, esisteva l'attesa di una Gerusalemme rinnovata e ricostruita: Is 2; 54; 60-62; 65,17-20; Zc 12-14; Ez 40-48. Una delle possibili fonti di ispirazione per l'immagine della Gerusalemme celeste in Ap 21,2.10, può essere Is 65,17-20: infatti, il tema dei cieli nuovi e terra nuova è rinvenibile nel testo isaiano.

Ma l'idea di una discesa della Gerusalemme dal cielo è rara nel giudaismo. Inoltre, nell'Apocalisse, a differenza di Isaia, l'accento cade sulla discesa della nuova Gerusalemme, comparabile con immagini in cui non si può salire al cielo, perché è il cielo che scende verso l'uomo (cf. la scala di Giacobbe in Gn 28).

L'espressione "Gerusalemme nuova che scende dal cielo, da Dio", così come si trova in Ap 21,2.10, è unica nella Bibbia³². Essendo una città che scende dal cielo per iniziativa divina come dono di Dio, essa è in contrapposizione con la torre di Babele, frutto dello sforzo umano di ascendere al cielo³³.

Anche altrove nel Nuovo Testamento, si parla di Gerusalemme dell'alto, l'abitazione celeste ed eterna. Paolo allude a questa dimora nei cieli in 2Cor 4,18; 5,2.6 e in Fil 3,20. In Gal 4,25-26, oppone la Gerusalemme terrena alla Gerusalemme celeste, che rappresenta la nuova epoca inaugurata dal Cristo, in cui la Chiesa usufruisce della libertà dalla Legge. L'immagine della Gerusalemme dei cieli, città del Dio vivente, è presente anche nella lettera agli Ebrei. In

²⁹ J. du RAND, "The New Jerusalem as Pinnacle of Salvation", in *Neotestamentica*, 38 (2004), 291. Cf. CHARLES, *Revelation II*, 159-160: la città celeste ha le caratteristiche della Gerusalemme terrena.

³⁰ J. VOGELGESANG, *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*, Cambridge, 1985, 86.

³¹ FEKKES, 96: il monte non è il punto da cui il veggente osserva la discesa della città santa, ma il luogo su cui la nuova Gerusalemme scende: la conferma viene dal parallelismo antitetico con la Babilonia che appare nel deserto (Ap 17,3) e con il monte Sion di Ap 14,1.

³² L'espressione "scendere dal cielo" appare nove volte in Apocalisse (3,12; 21,2.10; 10,1; 13,13; 16,21; 18,1; 20,1.9) su un totale di diciassette volte in tutto il Nuovo Testamento.

³³ K.L. SCHMIDT, "Jerusalem als Urbild und Abbild", in *Eranos Jahrbuch*, 18 (1950), 230-231.

Eb 11,10-13, Gerusalemme viene da Dio perché Dio è il suo architetto. Infine, in Eb 12,22-23, si accenna alla dimora di Dio con il suo popolo, e la Chiesa è vista come partecipe della Gerusalemme del cielo. Si tratta della comunità giunta alla perfezione, in comunione con Dio e Cristo. In tutti questi brani neotestamentari però non c'è alcun indizio ad una città che scenda sulla terra.

Gerusalemme nuova

Infine, la Gerusalemme del libro di Giovanni di Patmos è *nuova*³⁴ (Ap 21,2). Anche in Is 62,1-2 si afferma che Gerusalemme sarà chiamata con un nome nuovo. Gerusalemme è nuova, perché supera e sostituisce il cielo e la terra di prima, ormai passati³⁵.

Uno dei problemi più discussi riguarda la scelta tra l'idea di distruzione totale della vecchia creazione per far posto alla nuova (che sembra essere preesistente)³⁶ o l'intendere la sparizione del mondo di prima come una trasformazione³⁷. Il senso del rinnovamento è ambiguo e difficile da identificare. In un primo momento sembra che Giovanni alluda alla distruzione universale e alla creazione totalmente nuova, così come suggerisce il termine "nuovo" (prima sconosciuto) e la sparizione del mondo vecchio (cf. Ap 20,11), che non ha più posto. Una creazione completamente nuova è in armonia con la novità della salvezza³⁸. Le considerazioni di Mathewson sono: a) il punto di partenza è capire l'espressione di Giovanni in Ap 21,1; questa è caratterizzata da sobrietà e non ha necessariamente un senso fisico o geografico; b) bisogna capire meglio la parola "nuovo" nel contesto di Is 65,17 e nell'Apocalisse; c) nel contesto di Ap 16-22 esiste il giudizio delle forze negative e la rimozione del vecchio (Ap 20,11; al livello letterale si può accettare l'abolizione dell'ordine

³⁴ Secondo GANGEMI, 117, in Ap 21,1-5 c'è la descrizione della città con la nota della novità che Dio realizza.

³⁵ R.J. MCKELVEY, *The New Temple. The Church in the New Testament*, Oxford 1969, 170; HÖCK, 28 sottolinea l'unicità del legame tra Gerusalemme e il cielo nuovo.

³⁶ E. LOHSE, *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia, 1974, 185: la Gerusalemme preesistente (cf. 4Esd 7,26; 8,52; 10,27) sostituirà la città santa distrutta. Cf. G.E. LADD, *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids (MI), 1972, 275-279; cf. H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen, 1974, 262-263; cf. J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich, ³2001 (¹1984), 198.

³⁷ M.E. BORING, *Revelation*, Louisville (KY), 1989, 220: tutto quello che è umano è ripreso e trasformato; cf. B. WITHERINGTON III, *Revelation*, Cambridge, 2003, 266. Cf. Du RAND, "The New Jerusalem as Pinnacle of Salvation", 291: si sostiene l'idea di un rinnovamento del vecchio ordine, motivata dall'uso di "kainos".

³⁸ FEKKES, 229-230: anche nei Sinottici (Mc 13,31; Mt 24,35; Lc 21,33) si parla di cielo e terra che passeranno.

vecchio); d) l'accento è messo sulle conseguenze dell'atto creativo, non sul processo in sé. Al livello letterario si tratta dell'abolizione del vecchio ordine, premessa per lo stabilirsi del nuovo ordine. Si sottolinea la differenza e la discontinuità del nuovo ordine rispetto al vecchio e l'idea di un nuovo inizio in assoluto. In conclusione, Giovanni accentua la discontinuità tra l'ordine presente e quello futuro facendo leva sulle speranze escatologiche e la grandezza della nuova creazione³⁹.

Tuttavia, nonostante la novità della Gerusalemme, dovrebbe essere una certa continuità tra quello che sta in alto, la Gerusalemme che scende da Dio e quello che si trova ancora nel mondo⁴⁰. Il presente non può essere annullato totalmente. Cristo Agnello è già presente in mezzo al suo popolo e gli eletti hanno già sulla fronte il nome di Dio e dell'Agnello.

La fonte principale di ispirazione della qualifica di novità potrebbe essere Is 65,17-19, in cui si parla di cieli nuovi e terra nuova in relazione alla restaurazione di Israele⁴¹. Esistono ancora altri testi di Isaia collegabili ad Ap 21,2, che descrivono diversi aspetti della nuova Gerusalemme: Is 49,18 (la sposa adornata); Is 52,1 (Gerusalemme, città santa che indossa i vestiti più belli); Is 61,10 (la sposa, Gerusalemme restaurata, che si adorna di gioielli)⁴².

Nell'Apocalisse, la novità proviene dal Cristo e dalla sua redenzione che pervade tutto, rovescia le vecchie strutture organizzative e immette nell'escatologia⁴³. Nel caso della città celeste di Ap 21, esiste un aspetto qualitativo, una città nuova, fatta non da mani d'uomo, ma frutto della grazia di Dio e della Pasqua di Cristo.

La Gerusalemme nuova, donna-città, sposa dell'Agnello, città santa che scende dal cielo, da Dio, è simbolo del popolo di Dio nell'escatologia. Si tratta di una città personificata e l'attenzione è rivolta agli abitanti, i quali sono in comunione con Dio, nell'ambito della santità di Dio e della novità di Cristo.

³⁹ MATHEWSON, *A New Heaven*, 36–38.

⁴⁰ THÜSING, 31–32.

⁴¹ Secondo RUITEN, 478–479, come in Is 65,17, anche in Ap 21,1-2, i cieli e la terra sono senza articolo. Ap 21,1 omette però il verbo “creò”, presente in Is 65,17 e usa “vidi”, parola che ricorre cinquanta volte in Apocalisse.

⁴² MATHEWSON, *A New Heaven*, 44–45; RUITEN, 494. 509, fa notare che la tematica dei cieli nuovi proviene da Is 65,17, ma la tematica della gioia manca in Ap 21,1. Essa viene ripresa da Is 61,10. Si tratta di elementi testuali o tematici anticotestamentari, che usati insieme come un mosaico, concorrono alla formazione di un tema, simbolo o testo di Apocalisse.

⁴³ VANNI, “Gerusalemme nell'Apocalisse”, 31–32.

La Gerusalemme di Ap 21 ha dunque un rapporto diretto con Dio, dal quale proviene e che comunica la santità e, nello stesso tempo, una relazione stretta con Cristo, che rende nuova la città.

Descrizione dall'esterno della nuova Gerusalemme: Ap 21,9-21a

In Ap 21,1-22,5, l'autore descrive la città santa prima dall'esterno (le mura, le porte, i fondamenti), poi all'interno (la piazza, le strade, l'albero della vita, il fiume). Seguendo questa distinzione, la sezione⁴⁴ della nuova Gerusalemme (Ap 21-22) si può dividere in due parti: Ap 21,9-21a (descrizione esterna della città) e Ap 21,21b-22,5 (descrizione interna)⁴⁵. A loro volta, queste due sezioni si possono suddividere nel seguente modo. Dopo una breve introduzione in Ap 21,9 Giovanni di Patmos descrive la cinta muraria della Gerusalemme escatologica (vv. 10-14). Il secondo tratto descrittivo è la misurazione della città e delle sue mura (vv. 15-17) e il terzo è costituito dalla preziosità dei materiali che compongono la città (vv. 18-21a). A partire da Ap 21,21b si passa all'interno della città e si dipingono gli elementi componenti (vv. 21b-27). Infine, l'ultima descrizione ha per oggetto il nuovo Eden e il trono di Dio e dell'Agnello (22,1-5)⁴⁶.

La visione esterna della nuova Gerusalemme comincia in Ap 21,10 con l'immagine di una città santa che scende dal cielo⁴⁷, e avvolta dalla gloria e dalla luce divina (Ap 21,11). La gloria e la luce sono segni visibili, che manifestano la presenza di Dio, mentre il diaspro a cui assomiglia lo splendore della città, riflette l'indicibilità di Dio.

Il veggente osserva, in seguito, i tratti esterni della Gerusalemme escatologica, sotto la forma di elementi architettonici: il muro, le porte e i fondamenti (Ap 21,12-14). Questi elementi non sono da concepire materialmente. Al

⁴⁴ Secondo E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen, 1926, 168, sono cinque sottosezioni in Ap 21,1-22,5: a) 21,9-14; b) 21,15-17; c) 21,18-21; d) 21,22-27; e) 22,1-5. La stessa suddivisione è condivisa da RISSI, 62-63.

⁴⁵ BIGUZZI, *Apocalisse* 357-358. Per FEKKES, 95, esistono due sezioni: a) Ap 21,9-21: tradizioni architettoniche, b) Ap 21,22-22,5: il Tempio-città.

⁴⁶ BIGUZZI, *Apocalisse*, 358-368. Secondo D.E. AUNE, *Revelation 17-22*, Nashville (TN) 1998, 1141-1144, Ap 21,9-10a è l'introduzione di Ap 21,10b-22,5 che descrive la nuova Gerusalemme con tre unità maggiori: a) 21,10b: la menzione generale della nuova Gerusalemme; b) 21,11-21: la descrizione esterna e c) 21,22-22,5: la descrizione interna.

⁴⁷ J.M. COURT, *Myth and History in the Book of Revelation*, London, 1979, 155.

contrario, essi sono simboli della comunità, in cui Dio convive con l'umanità, dentro una città universale⁴⁸.

La visione dall'esterno della nuova Gerusalemme avrà un suo sviluppo ulteriore nella misurazione della città quadrata (Ap 21,15-17), che ne rivela la perfezione. Infine, in Ap 21,18-21, saranno contemplati i materiali preziosi di cui sono fatti il muro, le porte e i fondamenti⁴⁹, per mettere in risalto la preziosità.

La descrizione esterna della Gerusalemme nuova ha anche la funzione di creare un parallelismo antitetico⁵⁰ con Babilonia. A livello letterario, il parallelismo tra Babilonia e Gerusalemme si esprime con diverse immagini: l'angelo delle sette coppe (Ap 17,1; 21,9), il nome scritto sulla fronte, i nomi di coloro che appartengono alle due città⁵¹.

L'accento cade sull'antitesi tra le due città. Babilonia (la città terrena) viene associata con la Bestia (Ap 17,3), mentre la nuova Gerusalemme (la città escatologica) con l'Agnello (Ap 21,9). La nuova Gerusalemme è la sposa (Ap 21,2.9), mentre Babilonia è la prostituta (Ap 17,2). I vestiti e i gioielli della prostituta, (Ap 17,3-4; 18,16) poi, sono in contrapposizione con quelli della fidanzata dell'Agnello (Ap 19,7; 21,11.18-21)⁵².

L'impressione visiva prodotta dall'architettura del potere imperiale di Roma (gli edifici, i templi, l'arte) è controbilanciata dall'immagine della Gerusalemme celeste, piena di splendore, perfezione e preziosità. E' la visione di un mondo guardato dalla prospettiva celeste e in sintonia con il piano di Dio. L'invito fatto ai fedeli è quello di uscire da Babilonia (prendere le distanze dal culto imperiale)⁵³ e orientarsi verso la Gerusalemme del futuro, la città ideale,

⁴⁸ VANNI, "Gerusalemme nell'Apocalisse", 44.

⁴⁹ A parere di MATHEWSON, "A Note on the Foundation Stones in Revelation 21.14,19-20", in *JSNT* 25 (2003), 487-98, si divide Ap 21,9-21 in: a) sommario (vv. 9-14) in cui sono introdotte le caratteristiche principali: l'apparizione della città, il muro, le porte e i fondamenti; b) la sezione esplicativa (vv. 15-21), in cui le caratteristiche sono sviluppate e articolate: vv. 15-17 la misurazione e vv. 18-21 i materiali di cui è fatta la città. La stessa suddivisione con piccole differenze in H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg, 1997, 462-474; K. HUBER, "Offb 21,1-22,5: Einführende Beobachtungen zu Struktur und Inhalt des Textes", in *Protokolle zur Bibel*, 8 (1999), 26.

⁵⁰ In Apocalisse hanno un posto di rilievo i dualismi, spesso antitetici.

⁵¹ LEE, 264.

⁵² DEUTSCH, 107-126; Du RAND, "The New Jerusalem as Pinnacle of Salvation", 280.

⁵³ B. KOWALSKI, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgart, 2004, 3.

in cui al centro è il divino a cui si accede direttamente. Questa città idealizzata è, nello stesso tempo, la comunità che offre sicurezza perfetta⁵⁴.

La Gerusalemme escatologica (la comunità dei redenti) viene presentata dall'esterno con tratti terrestri: muro, porte, fondamenti, materiali e misure, ma anche con tratti celesti, ispirati dalla presenza di Dio: la santità, lo splendore e la perfezione. E' una città divina e umana, a cui tutti sono invitati ad appartenere.

Descrizione all'interno della Gerusalemme nuova: Ap 21,21b-22,5

Con Ap 21,21b, si passa all'interno della città. La prima realtà che il veggente scopre dentro la città santa è la piazza di oro puro (Ap 21,21). La piazza (o la strada spaziosa) è immaginata come nelle città ellenistiche, all'interno della città (non la piazza davanti alla porta cittadina, secondo le usanze orientali). Nelle città ellenistiche del cristianesimo del secolo I nell'Asia Minore, la vita dei cittadini ruotava intorno alla piazza. La piazza di cui Giovanni di Patmos parla in Ap 21,21-22, è fatta di oro puro, come cristallo trasparente. Si continua sulla stessa linea di Ap 21,18-21, mettendo in risalto la preziosità assoluta e la purezza della nuova Gerusalemme.

In seguito, in Ap 21,22, l'autore constata l'assenza del Tempio e la non necessità della luce o del sole, perché Dio e l'Agnello sono il Tempio e la luce della città santa. Tutto questo conferma il mondo radicalmente nuovo, in cui sono rovesciate le categorie umane. Il superamento è a tutti i livelli: cosmologico (non c'è più sole, luna, giorno e notte); culturale e di strutture religiose (il Tempio non c'è più); di organizzazione socio-politica (i re sono servi in Ap 22,3-5); di strutture di civiltà (le porte della città aperte di notte, l'assenza delle lampade). In questa nuova realtà, Dio e l'Agnello sono al centro, permeando tutto con la loro presenza sacra e luminosa⁵⁵.

La gloria divina, visibile all'esterno (Ap 21,11), si contempla anche all'interno della città, per esprimere questa volta la presenza immediata di Dio nella nuova Gerusalemme. Viene confermato ciò che aveva predetto Ezechiele: il nome della città sarà "Adonai shamma" (Ez 48,35). Mentre prima, nella storia si trattava di una presenza misteriosa (nel santuario di Ap 11,1-2, nell'Agnello) e spesso contraddittoria (l'opposizione con la Bestia che dominava il mondo), ora, nell'escatologia, Dio è presente direttamente, con la sua santità, la sua gloria e la vita da offrire ai vincitori. In questa nuova situazione, coloro che appartengono alla Gerusalemme escatologica, costituiti

⁵⁴ BAUCKHAM, 31, 155.

⁵⁵ BIGUZZI, *Apocalisse*, 364.

re e sacerdoti, possono vedere Dio faccia a faccia, realizzando la più sublime aspirazione umana⁵⁶.

Il veggente scopre poi all'interno della città l'albero della vita, il fiume di acqua viva e il trono di Dio. Al suo interno, la nuova Gerusalemme sembra sia presentata come luogo, con le immagini dell'Eden (anche della città). In questo luogo⁵⁷, spicca l'idea che il nuovo ordine delle cose coincide con il Paradiso, rassicurando in tal modo i fedeli che la fine sarà uguale all'inizio⁵⁸.

Un'altra immagine all'interno della nuova Gerusalemme è quella del trono, il punto di arrivo di tutto, a conferma della signoria di Dio e dell'Agnello su ogni realtà.

La città santa descritta in Ap 21,21-27, nei suoi aspetti interni, accentua soprattutto la dimensione della comunione. La Gerusalemme escatologica è compimento e riunione di tutte le città, in cui è fondamentale la comunione tra le persone e il godimento dei doni di Dio⁵⁹. Nella nuova Gerusalemme ci sono da una parte Dio e l'Agnello, con la loro presenza luminosa e la sovranità e, dall'altra parte, appare il popolo costituito da tutte le nazioni. Si tratta di un popolo unico, il quale rende omaggio e presta la sua adorazione alla divinità per l'eternità.

La descrizione all'interno della nuova Gerusalemme crea un parallelismo con Ap 2-3. Le promesse fatte ai vincitori si compiranno nella Gerusalemme escatologica. I vincitori saranno una colonna nel Tempio, avranno sulla fronte il nome della Gerusalemme nuova (Ap 3,12), entreranno in una relazione immediata con Dio e con Cristo, e potranno godere dei frutti dell'albero della vita e di tutti i beni escatologici.

La nuova Gerusalemme, descritta dall'esterno e all'interno, rimane la visione più importante del libro dell'Apocalisse. Tutto quello che si narra nel libro e accade nella storia è orientato verso la discesa della Gerusalemme escatologica.

Perché la scelta del simbolo della nuova Gerusalemme?

Una premessa riguarda la domanda se Gerusalemme è una realtà o un simbolo nel libro dell'Apocalisse? L'autore parte da un'immagine storica, però dipinge creativamente un simbolo. Gli argomenti sarebbero: la dimensione

⁵⁶ BAUCKHAM, 166–169; F. HAHN, “Das neue Jerusalem”, in M. KARRER *et alii* (a cura di), *Kirche und Volk Gottes*, Neukirchen-Vluyn, 2000, 293.

⁵⁷ BAUCKHAM, 157–161.

⁵⁸ DEUTSCH, 116–117.

⁵⁹ GEORGI, 372.

gigantesca della città, la forma cubica, l'immagine di donna unita a quella di città ecc.

Un altro aspetto da rilevare è la presenza di due città Gerusalemme: quella storica, pre-escatologica in cui ancora sussiste il male e quella escatologica. Il passaggio è costituito dai 144.000 presenti sul monte Sion insieme all'Agnello.

Riguardo alle ragioni per cui Giovanni ha scelto il simbolo della nuova Gerusalemme, una prima motivazione può essere l'accentuare il contrasto con la Babilonia. Il parallelismo antitetico con Babilonia si osserva al livello strutturale (Ap 17,1-3 e 21,9-10) e tematico: l'associazione della Babilonia con la Bestia (Ap 17,3) e della nuova Gerusalemme con l'Agnello (Ap 21,9); i vestiti e i gioielli (Ap 17,3; 18,16 e Ap 19,7; 21,11.18-21); la relazione dei re della terra con la Babilonia (Ap 17,18) e con la nuova Gerusalemme (Ap 21,24-26)⁶⁰.

Giovanni è in polemica con la città di Roma e propone una città superiore (Ap 17-18). La grande città Babilonia era divenuta simbolo della rivolta umana contro Dio, segno dell'orgoglio, del potere, della ricchezza, dell'oppressione. Dio non è d'accordo con una città costruita ed organizzata secondo criteri umani. Per questo ricrea la città e fa scendere dall'alto una città ideale in cui non esiste niente di negativo. Gli uomini avevano edificato la città per rendere migliore la comunicazione e la comunione. Dio vuole però la comunione perfetta tra tutti gli uomini e l'unione perfetta con Dio⁶¹, realtà possibile solo nella Gerusalemme che Lui fa scendere dalla sua trascendenza.

L'Apocalisse ha anche un intento parenetico. L'autore esorta alla resistenza e alla fedeltà a Cristo di fronte alla pressione politica, sociale, economica e religiosa che esercitava l'Impero Romano. In questo caso è importante conoscere la situazione storica e le implicazioni del messaggio di Giovanni per il presente.

Una seconda motivazione può essere cercata nel parallelismo con Ap 2-3: la polemica con la comunità giudaica non-messianica. L'autore parla del vincitore che avrà ricompense inaudite nell'escatologia. Le promesse fatte al popolo di Israele durante la storia si compiranno nella comunità messianica dei vincitori insieme all'Agnello.

⁶⁰ FEKKES, 94-95.

⁶¹ Du RAND, "The New Jerusalem as Pinnacle of Salvation" 280: il parallelismo si nota negli seguenti elementi: lo stesso angelo (17,1 e 21,9); adornata di gioielli (17,4 e 21,18-21); personificazione in una donna (17,1.3-4 e 21,1.9); il nome sulla fronte (17,5 e 22,4); la città grande (17,18) e la città santa (21,2.10); la prostituta (17,1.5) e la sposa (21,2.9); i nomi non scritti nel libro della vita (17,8) e nomi iscritti nel libro della vita (21,27).

Anche se potrebbero esistere alcuni toni polemici con il giudaismo, l'autore dell'Apocalisse si sente in continuità con l'Antico Testamento.

Infatti, Giovanni di Patmos si ispira ai simboli biblici che trasforma e ricrea. Egli rassicura i fedeli che le promesse di Dio fatte fin dall'Antico Testamento si compiranno in maniera piena. Le persecuzioni spariranno e le tensioni interne non saranno più. Coloro che avranno lavato le loro vesti nel sangue dell'Agnello e avranno vinto insieme a Cristo, riceveranno ricompense inaudite.

In fine, un'ultima motivazione sarebbe l'intenzione dell'autore di creare un universo simbolico originale e complesso. La città futura, da esso immaginata, è il paradiso per eccellenza, è il nuovo Tempio, è la nuova alleanza⁶².

La nuova Gerusalemme è una città da desiderare, è il sogno di ogni creatura umana. Essa viene descritta con misure grandiose, è piena di ricchezza e pietre preziose, è tutta oro ed è permeata dalla gloria splendente di Dio.

Alla fine dei tempi, nella nuova creazione quando appariranno cieli nuovi e terra nuova, la Gerusalemme santa scenderà da Dio. Questa città escatologica sarà il centro di tutto, la tenda in cui Dio abiterà insieme agli uomini.

Conclusioni

Giovanni di Patmos offre alla fine del libro la pagina più bella e piena di speranza della sua opera: l'immagine della nuova Gerusalemme.

La Gerusalemme celeste è il compimento finale della storia di salvezza, il punto culminante del piano di salvezza di Dio. Essa racchiude in sé la nuova creazione, il nuovo paradiso, il nuovo Tempio e la nuova alleanza.

Nel dipingere il ritratto della Gerusalemme, l'autore si rifà all'Antico Testamento. Le fonti principali sono quelle dell'apocalittica giudaica che in seguito ricevono i segni della redazione cristiana. In questo modo, Giovanni crea un mondo simbolico, ripresentando i grandi temi dell'alleanza, della restaurazione, ecc. Il motivo simbolico fondamentale potrebbe essere quello dell'esodo: la necessità di non fare compromessi con l'idolatria di Babilonia, l'oppressione e la liberazione per entrare nella Gerusalemme nuova.

La nuova Gerusalemme dell'Apocalisse è in realtà un simbolo del popolo di Dio, il quale stabilisce nuovi rapporti. Ormai, la relazione con la divinità è diretta, perché il Tempio non c'è più. Inoltre, la comunione dei popoli entrati nella città è perfetta; il male è assente e i criteri di organizzazione sono radicalmente cambiati.

Presentando una città celeste, perfetta, simmetrica, preziosa, Giovanni di Patmos vuole inculcare nei fedeli il desiderio arduo di appartenere a tale città.

⁶² DEUTSCH, 123–126.

E' una città ideale, che supera la Gerusalemme storica e si contrappone alla Babilonia.

In sintesi, al di là dell'esortazione alla fedeltà di fronte alle persecuzioni, alla coerenza cristiana dinanzi al pericolo dell'idolatria, l'autore dell'Apocalisse orienta lo sguardo dei suoi lettori verso la città più desiderata e amata, la nuova Gerusalemme dove si ha la visione di Dio faccia a faccia per tutta l'eternità.

BISHOP ANTON DURCOVICI (1888–1951) THE MODEL OF AN EDUCATOR AND SHEPERD

ȘTEFAN LUPU¹

Abstract. Anton Durcovici (1888–1951), Bishop of Iași (1947/1949), is well-known for the courageous testimony that he gave for the Christ and the Church, dying as martyr in the prison of Sighetu Marmăției, in the night of 10/11 December 1951. His activity as prefect of the future priests in “The Holy Spirit” Seminary of Bucharest is not well-known, even if he activated there 36 years. After ending his philosophical and theological studies at Rome, Anton Durcovici returned to Bucharest, where he worked as prefect, professor and rector of the Theological Academy of the Archdioceses of Bucharest. His contribution to the development of the theological studies was significant, even if the conditions were not permanently favourable. His firm commitment for the forming of the new priests was doubled by a deep devotion to the holy Mother of God that he cultivated since he was young and about that testified the people who knew him. The inheritance that the Bishop Anton Durcovici let us is that of being a model of a shepherd and educator.

Keywords: Anton Durcovici, Diocese of Iași, priest, bishop, seminary, Bucharest, cathedral, school, martyr.

A life – in the service of the “Holy Spirit” Seminary in Bucharest

Bishop Anton Durcovici spent most of his life in “Holy Spirit” Seminary in Bucharest, in turn, as a seminarist (1901–1906), a prefect and professor (1911–1924) and, at last, as both rector and professor (1924–1947). One can notice that about 40 years out of his 63 were faithfully devoted to the Seminary of Bucharest.

Since the history of this diocese seminary is not well-known to the students outside the Bucharest Seminary, our intention – in what that follows – is to give a short historical presentation of this outstanding college. “Holy Spirit” Seminary was founded in 1870 by Ignatio Felice Paoli, the bishop of Nicopolis ad Histrum and the Visiting Apostolic of Wallachia, who then became the archbishop of Bucharest, in 1883².

At the beginning, the Seminary was housed in the buildings belonging to the episcopal residency in Calea Calarasilor street, Bucharest, but in 1874 bishop Paoli moved the theology-philosophy higher course students to Cioplea,

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic, str. Văscăuțeanu, 6, 700462 Iași, email: slupu@itrc.ro

² I. GABOR, “Istoria Seminarului Catolic din București”, in *Pro memoria*, 6 (2007), 189.

in the building which used to be the Nicopole ad Hystrum bishop's former residence, maintaining only "the small seminary" in Bucharest. In the same year 1874, bish. Paoli opened the Passionist Noviciate at Cioplea, because – according to the Passionist Congregation regulations – the younger seminarists had to be integrated into the congregation³. There was a controversy at the moment because bishop Paoli considered the Cioplea novices the seed bed of the future diocese clergy, while the Congregation leaders rejected any derogation from their passionist regulations. Eventually, Paoli came off victorious in the hope that the native clergy could thus be sooner formed /trained. In 1880 the Passionist Noviciate was closed, and the Cioplea and Bucharest students were integrated with the Oblat priests of the Cross and Christ Passion. At last, after 1894, the passionists left Bucharest and the Oblat priests gradually passed away, so that the seminarists were annulled their vows, having been overtaken to serve together with the diocese clergy⁴.

In 1893 an imposing building was inaugurated next to "St. Joseph" Cathedral in Bucharest. The new building was meant to accommodate the Bucharest seminarists. It was a good opportunity for the higher course seminarists to return to Bucharest; this made the Seminary reunification possible. Thus, in this building – that nowadays houses "Sfanta Tereza" Roman-Catholic Seminary – the young seminarist Anton Durcovici pursued his studies, between 1901–1906⁵.

In his first academic year (1901/1902) he used to have Raymund Netzhammer, as rector, the next archbishop of Bucharest (1906–1924)⁶. A number of years later, he will nominate the young Anton Durcovici for the position of bishop of Iassy. Then between 1903–1906 he had August Kuczka as a rector. The latter was a school inspector for the schools of bishops⁷.

In 1906 archbishop Raymund Netzhammer moves the Seminary in the new building of the episcopal residence – the present Apostolic Nunciature. It was the moment when the young seminarist Anton Durcovici leaves – along with a colleague – for Rome to study at three excellent pontifical universities.

³ GABOR, 195.

⁴ GABOR, 207–208.

⁵ GABOR, 201–202.

⁶ Priest Raymund Netzhammer ran "Sfantul Duh" Seminary between 1900–1902. Between 1906–1924 he was archbishop of Bucharest. Born in 1862 at Erzinger and died on 18. Sept. 1945 at Wérd (Switzerland).

⁷ D. DOBOȘ, A. DESPINESCU, *Episcopul Anton Durcovici. O viață închinată lui Dumnezeu și Bisericii*, Iași, 2002, 32.

He comes back in his country in 1911 as a professor and prefect at the Seminary of Bucharest where he will be working for six years in the bishop residence building – the present Apostolic Nunciature.

It is a pity that in 1916, when Romania enters the world war I, priest Anton Durcovici is arrested and interned as a Swiss subject for 17 months, first in a camp in Ialomita area and then at the “Notre Dame de Sion” convent in Galati⁸.

The seminarists were also extremely affected – most of them coming from foreign families. They were not conscribed into army, like the seminarists in the Iassy diocese (Iassy and Halaucesti), but sent home to face the war privations along with their own families. Unfortunately, after the war, very few seminarists will have returned to the Seminary. That is why a new beginning was needed to be made⁹. The year 1920 got worse because the archiepiscopal residency rooms became insufficient on the account of the first apostolic nuncio in Romania, Archbishop Francesco Marmaggi, who was accommodated in the building. Consequently, the seminarists kept on dwelling in the archiepiscopal palace and went for courses to “St. Joseph” College, in the new buildings which were meant to house the Seminary, close to “St. Joseph” Cathedral¹⁰.

In 1924, “Holy Spirit” Seminary, now run by Anton Durcovici, will be moved to another place, to the former episcopal residency in Calea Calarasilor street, at “the Tomis Hall”, nowadays “Electrecord” hall – which is soon expected to be retroceded to the Roman-Catholic Archiepiscopate of Bucharest. The seminarists used to walk to the neighbouring “St. Andrew” High School for classes.

One year later, Alexandru Theodor Cisar, archbishop of Bucharest and Mihai Robu, bishop of Iassy, reached a consensus which will be operating by 1930. According to it, the inferior course students from Bucharest will be sent to study to Iassy, whereas the Iassy higher course seminarists will be sent to “Holy Spirit” Seminary in Bucharest¹¹.

Meanwhile, in 1925, archiepiscopal residence was sold to the apostolic nunciature, and with the financial assistance from the Holy See, archbishop Cisar built in a very short time a new archiepiscopal residence, inaugurated in 1925, which also took in “Holy Spirit” Seminary” – the present archiepiscopate in the yard of “St. Joseph” cathedral.

⁸ D. DOBOȘ, “Preoți din Arhiepiscopia de București internați în Moldova între 1916–1917”, in *Pro Memoria*, 2 (2003), 191–205.

⁹ GABOR, 221.

¹⁰ GABOR, 221.

¹¹ GABOR, 221–222.

In 1930, all of the Bucharest seminarists came back to the capital city.

As long as the seminarist exchange was in progress, rector Anton Durcovici used to carry on his activity in Bucharest.

Worthy to mention that between 1891–1930, the Bucharest seminarists were sent to continue their studies abroad. In 1929, the Ministry of Education and Cults put into operation a bill which made provisions for the future priests' schooling and formation to be done in the seminaries, academies of theology, faculties of theology around the public/state universities¹².

In 1930, the “Holy Spirit” Academy of Theology was organized at the Roman-Catholic archiepiscopate, which was run by rector Anton Durcovici, who also used to teach moral theology, canonical law and a course in special ascetic. Simultaneously, rector Anton Durcovici continued to teach at “Holy Spirit” Seminary: religion, French, world history, Romanian, political economics, canon law and the mass practices¹³.

It seems that both archbishop Cisar and rector Anton Durcovici shared the idea of the Academy of Theology, but rector Anton Durcovici is the one who persuaded the other to organize a comprehensive seminary which was to include the courses of philosophy and theology until the sacerdotal ordination.

This was a 8 semester model, equivalent to 4 years of studies. In 1942, rector Durcovici was again disappointed because the recruitment law gave no dispensation to the seminarists to continue their studies, so that they would be transferred to officer schools or sent to the battle-front. Like in 1918, at the end of the Second World War a few seminarists will return to both seminary and Academy of Theology to continue their studies¹⁴.

After the earthquake in November 1940, which severely affected the Seminar building, rector Anton Durcovici, with Cisar's permission, sent the seminarists to the villa in Timisul de Jos, where – by the Rome Urbanian model, put in operation also in Romania by rector Anton Durcovici – the seminarists spent their school holidays together, far from their families. As a matter of fact, it was Timisul de Jos where both the Seminary and the Academy of Theology functioned during their last and most dramatic period of their existence, until they were eventually suppressed in 1948¹⁵.

A dramatic episode occurred at night, on the 11th to the 12th of January 1945, at Timisul de Jos, which made him get worried for Romania's future. On that night, the Soviet spies of NKVD (the Intelligence services of the Soviet

¹² GABOR, 229.

¹³ GABOR, 231.

¹⁴ DOBOȘ, DESPINESCU, 90.

¹⁵ DOBOȘ, DESPINESCU, 90.

Army) meanly kidnapped the young teacher, priest Albert Baumgartner, who was carried to the Soviet Union and where he would die in the prison camps – the soviet Gulag¹⁶.

Though, those days there were also happy moments of genuine communion like those when rector Anton Durcovici accommodated the seminarists from Iassy in the academic year 1944/1945, under the circumstances of the refuge imposed by the Romanian authorities because of the Soviet troops' invasion, and also because of the severe damaging of the seminary buildings after the bombardments in 1944¹⁷.

This was Anton Durcovici's second contact with the Iassy seminary following the one in the period 1925–1930. His third and last contact will be in 1948 (Aprilie–June) when the newly- assigned/ installed bishop in Iassy hardly had any span to develop any school project at “St. Joseph” Seminary.

Dramatically, bishop Anton Durcovici, who had dedicated all his lifetime strengths to developing the Catholic schools, would helplessly be present at the consequences of the education and religious cults bill application: the illegal Roman-Catholic seminary closing and the abusive confiscation of their buildings.

As a bishop in charge, Anton Durcovici protested against the abusive application of the communist reform of education and claimed, among others, church properties to be restored, including the Iassy seminary building. His gesture was a symbolical one, since the bishop knew his request could not be taken into consideration because the communism offensive could not be stopped any longer¹⁸.

Summarizing Anton Durcovici's activity as a professor and rector of the Bucuresti diocesan Seminary, one should remark his top position in the Romanian Catholic university hierarchy of his time. It's more than likely he would have enjoyed a successful university career in Rome, if he had given in his Urbanian College superiors' insistence. His fidelity and obedience to his superior in Bucharest, archbishop Raymund Netzhammer, to his diocese and, mainly, to “Holy Spirit” Seminary, all this made him come back into Romania in 1911. In 1924, the new archbishop Alexandru Theodor Cisar motivated his appointing him to a rectorship in Bucharest this way: he saw in Anton

¹⁶ D. DOBOȘ, “Aspecte ale represiunii comuniste împotriva Bisericii Catolice”, în *Pro memoria*, 4 (2005), 207–208.

¹⁷ DOBOȘ, DESPINESCU, 91.

¹⁸ DOBOȘ, DESPINESCU, 118.

Durcovici just the right man to reorganize the seminar and “fill it with the apostolic spirit”¹⁹.

Otherwise, archbishop Cisar gave the new rector the liberty to reform the Seminary, beginning with its regulations, inspired by the Urbanian College model, such as: establishing the Seminary into a location of its own, providing a decent standard of living through the identification of new financial and supporting sources, a new comprehensive library to meet the seminarists’ needs, to finish with, organizing the students’ holidays outside their own families, at Timisul de Jos villa. He imposed among the students exigency in attitude, very strict discipline, being fully aware that a seminary is the right place to train “superior spirits”, by accumulating superior general knowledge and by maintaining their souls pure, pious, humble and obedient. As a matter of fact, rector Anton Durcovici’s guiding lines in the spiritual life were: “the solid generous and active piety”, daily communion, weekly confession, spiritual exercises, etc.²⁰

As far as the teaching staff is concerned, with Cisar’s concordance, rector used to select the most valuable teachers for both the Seminar and the Academy. His greatest success was the co-optation for the “Holy Spirit” Theological Academy of several brilliant professors who had taught at the Central Verbits Seminary in Vienna before 1930. Their contribution to the scientific, theological and spiritual formation of the seminarists in Bucharest was matchless, they becoming, besides their rector, Anton Durcovici, spiritual parents and trainers of the future priests in the archdiocese of Bucharest between 1930–1946²¹.

An interesting testimony of the rector Anton Durcovici’s mission, given by a former student – ex-colleague as well – of him, priest Johann Florian Müller, in his biography with a dedication to the bishop-martyr, Anton Durcovici (1992), and later published in Romanian at “Presa buna”, Publishing house, Iassy. Just a self-speaking short quote:

At the Academy, Dr. Durcovici taught, on a weekly basis, two classes of philosophy, four of moral theology, two of canonical law, all of them in Latin. His courses used to be thoroughly prepared and convincingly supported. Never did he advocate his own opinion but the one circumscribed to the Holy Scriptures and Church teaching. We, the seminarists, were merely enchanted to listen to his wide knowledge and

¹⁹ J. F. MÜLLER, *Viața episcopului de Iași, dr. Anton Durcovici*, Iași, 1993, 19.

²⁰ DOBOȘ, DESPINESCU, 81–93.

²¹ C. BEREĂ, “Misionarii Verbiți în Seminarul Teologic din București. 1930–1946 (I)”, in *Pro memoria*, 6 (2007), 239–253.

wondered how he could find enough time to inform himself for the courses since we used to see him busy by working everywhere else. The mystery lay in his praying appetite: he used to be kneeling for hours in the chapel, before the Holy Sacrament, in meditation and prayer²².

Bishop Anton Durcovici – a lifetime in service of Our Lady

Even though the bishop-martyr have been dedicated, in the last two decades, not less than five biographical books, many aspects of his life – from both before his arrest in 1949 and, particularly, the period of his communist captivity – still remain unknown.

A less tackled aspect is Anton Durcovici's activity as a director of "the Marianne Congregation of Men" from Bucharest, position taken over in 1922, after priest Iosif D'Ester's death, and kept until 1948²³.

Lay men of importance in Bucharest were members – just to mention Iosif Frollo, director of "Farul Nou", a catholic newspaper, as well as a teacher at "Holy Spirit" Seminary. Anton Durcovici went further away by founding on the 7th of February 1933 another marianne congregation at the Seminary, with professor Frollo's help. In fact, the latter one used to be frequently invited to give conferences at both the "Holy Spirit" Seminary and "Tomis" Hall in București. Those conferences were meant to get the young seminarists ready "to be soldiers ardent for holy Virgin's love", and the Marianne Congregation was presented as being very important for the future priests from the archdiocese of Bucharest.

As a director of this congregation, rector Anton Durcovici, developed a relevant spiritual activity for the Catholics in Bucharest, and its members proved to be models of Christian life²⁴.

A fact less tackled by historians is that the marianne congregation brought out two valuable Catholic newspapers – "Jugendfreund" and "Farul nou" in Bucharest. Among the numerous articles, an important part were dedicated to Holy Virgin, mainly to Madonna de Lourdes and her sanctuary, to Bernadeta Soubiroux, etc.²⁵

As it is wellknown, on the 22nd of August 1948, the bishop of Iassy, Anton Durcovici, dedicated the diocese of Iassy to the Immaculate heart of

²² MÜLLER, 21.

²³ L. CIOBANU, "O cronică a Congregației Mariane a bărbaților din București", în *Pro memoria*, 3 (2004), 201–241.

²⁴ CIOBANU, 201–241.

²⁵ D. DOBOȘ, "Colaborarea episcopului Anton Durcovici la Revista Jugendfreund. 1921–1924", in *Pro memoria*, 3 (2004), 103–121.

Mary, the document of which would be included among the incriminating “legal” documents in his prosecution by the Security, as a “political offence”²⁶.

Anyway, being in prison, bishop Anton Durcovici was compelled to make a statement in which he explained – according to the two authors of the book above mentioned – that “foreseeing the trials the Catholic church and the lassy ordinary Christians were to undergo, he considered necessary to consecrate the Diocese in order that God’s help descend upon them by lots and lots of prayers and also by reinforcing their faith”²⁷.

When he was working at the Bucharest Seminary, Anton Durcovici disclosed – to his assistant and friend, Stanislau Traian Iovanelli – his intention of going on a pilgrimage to Lourdes on the occasion of the apparitions’ centenary in 1958. Times and, particularly, people were hostile to him, anyway, the bishop having been passed away 7 years before that jubilee.

It seems interesting that in 1958, canonic Stanislau Traian Iovanelli, general vicar and *ordinarius substitutus* of the Romano-Catolice Arhiepiscopate of Bucharest requested the Cults Department the permission of taking part in the centenary’s ceremonies at Lourdes. Iovanelli’s desire to make this pilgrimage was motivated not only by his beseeching for self recovery but particularly by “fulfilling the vow made by monsignor dr. Anton Durcovici to go on the pilgrimage in 1958”²⁸.

Almost seven years after his death, the security and the communist regime will have been still wageing war against bishop’s memory.

Spiritual heritage of bishop Anton Durcovici

Things worked quite the other way with his memory within the catholic communities in Romania, particularly with the priests and the faithful people in the two diocese he had been spiritually guiding: as the bishop of Iassy and an apostolic administrator of Bucharest.

It is here that the memory of his holy life and the deeds of a courageous and brave fighter for the cause of both God and Church maintained fresh despite all the hostility from the security and the communist regime, for which his conviction to isolation and oblivion were not sufficient.

Moreover, it is worth mentioning that the archive search entered upon in the last 15 years by the History Department of the Roman–Catholic Episcopate of Iassy disclosed the prosecution dossier and the reports made by his name.

²⁶ E. FERENȚ, *Martirul Iubirii lui Cristos*, București, 2000, 211.

²⁷ DOBOȘ, DESPINESCU, 126.

²⁸ Arhiva Consiliului Național pentru studierea Arhivelor Securității (ACNSAS), Dosar Informativ 211527. Stanislau Traian Iovanelli.

Nevertheless, many aspects of his life in the communist captivity are still not very clear, the secret imposed by the evil forces upon that concentrationary regime keeps on working well.

Just an example, between 1951–1955 the real identity of Sighet Penitentiary, hidden under the name “Dunarea” Labour Settlement was totally unknown in the West. In 1952, a few months after Anton Durcovici’s death, the idea of his having been sent to a labour camp in the Soviet Union, along with other Romanian bishops, was going around. This state of confusion and unconcern, misled, probably, by the Security agents, could be found even at the episcopate of Iassy, as well as of that in Bucharest.

Monsignor Petru Pleșca, *ordinaries substitutus* of Iassy, was secretly informed that bishop Anton Durcovici was not dead, but he survived the communist concentrationary regime, being interned in Tiganesti village, not far from Bucharest.

According to mons. Petru Pleșca’s testimony, more political prisoners had given him clues as to Anton Durcovici’s still being in life in 1954²⁹.

Right that year, Monsenior Pleșca was visited by a communist official, who inquired for possible relatives of Anton Durcovici, the only ones who had the right to get into possession of prisoner Anton Durcovici’s “parcel”. This made Monsenior Pleșca take the idea of his dramatic death into consideration.

However, on the 7th of April 1954, at the accountancy department of the Archiepiscopate of Bucharest, room 17 on the first floor of the Episcopal palace in Iassy was unsealed for the three wooden boxes containing the bishop’s belongings. At that time his death had not been confirmed yet, and breaking in the room was needed for a general inventory of the Episcopate on the occasion of the exchange of parish priests – lodged in the episcopal building: priest Petru Andrei handing over to the new one, Gaspar Bachmaier³⁰.

One year later, on the 7th of July 1955, general vicar of the Arhiepiscope Romano-Catholic of Iassy and his pro-vicar, respectively, Monsenior Stanislau Traian Iovanelli and Monsenior Petru Pleșca, sent a memorial to the leader of the communist party, Petru Groza, with the request of setting 30 persons – bishops, priests and seminarists – free. There was also the name of the bishop of Iassy on the list, for sure. This means that the bishop’s death – happened under dramatic circumstances at Sighet, on 10th of December

²⁹ ACNSAS, Dosar Informativ 207058.

³⁰ DOBOȘ, DESPINESCU, 147–148.

1951 – continued to be veiled in secrecy in Romania. For sure, it was no matter of any communist benevolence, since no one had been set free³¹.

A few days later, martyr-priest Rafael Friedrich, who had been arrested on 26th of June 1949 together with Anton Durcovici, was released from penitentiary – on the only reason to be given a “forced domicile” – thus being possible for the well-kept secret of the bishop’s terrible death – that had happened 4 years before – to be disclosed to the “free world”, outside the prison.

On the 17th of December 1955, a special commission was made at the Archiepiscopate of Iassy “in order to allot bishop Anton Durcovici’s personal belongings”³².

At last, on 5th of November 1956, bishop Ioan Duma, who had been also imprisoned at Sighet, was sending a historical Report to the Holy See to inform on the death of several Catholic bishops, including that of Anton Durcovici³³. That report reached Rome – nobody knows in which way – at the beginning of 1957.

³¹ D. DOBOȘ, “Pr. Egon Xaveriu Haider. Harul de a muri în închisoare”, in *Pro memoria*, 3 (2004), 172.

³² AERC Iași dosar 1/1955-1956, f. 147–148.

³³ DOBOȘ, DESPINESCU, 146.