

## CONTENTS

- JITIANU Liviu: *Jesus – Gottes endgültige Zusage in der Sicht Karl Rahners*  
• Jézus – Isten önközlésének visszavonhatatlansága Karl Rahner teológiájában • Isus – revelația ultimă a lui Dumnezeu în teologia lui Karl Rahner .....3
- HOLLÓ László: *Az Európai Unió, az európai keresztény identitás alkonya?*  
• Die Europäische Union, der Abenddämmerung der christlichen Identität in Europa? • Uniunea Europeană – apusul identității creștine europene? .....39
- VENCSER László: *Keresztény felelősség Európában* • Christliche Verantwortung in Europa • Responsabilitate creștină în Europa .....67
- NÓDA Mózes: *Liturgikus sokszínűség az egységes Európában* • Liturgische Vielfältigkeit in dem einigen Europa • Pluralism liturgic în Europa unită....79
- James MCMAHON: *Desiderius Erasmus and Renaissance Identity* • Erasmus és a reneszánsz identitás • Erasmus și identitatea renescentistă .....91
- MARTON József: *A mallersdorfi ferences nővérek szerepe az erdélyi katolikus identitás formálásában* • The Role of the Franciscans Sisters From Mallersdorf in the Development of The Transylvanian Catholic Identity • Contribuția surorilor franciscane de la Mallersdorf la formarea identității catolice în Transilvania .....109
- OZSVÁTH Judit: *Művelődési műhely a két világháború közötti időben: A Kolozsvári Magyar Egyetemi Hallgatók Szemináriuma* • Seminary of Hungarian University Students of Kolozsvár Between the Two World Wars • Atelier cultural în perioada interbelică: Seminarul studenților maghiari din Cluj .....125
- TAMÁSI Zsolt: *Papi és szerzetesi fegyelem az 1848-as egyházmegyei zsinat tükrében* • Ecclesiastic discipline after the diocesan synod from 1848 • Disciplina ecleziastică după sinodul diecezan din Transilvania .....139
- BODÓ Márta: *Színjáték a ferencesek erdélyi iskoláiban a 18–19. században*  
• Dramatic exercises in the Franciscans schools of Transylvania (18–19th century) • Arta dramatică în școlile franciscane din Transilvania în sec. 18–19 .....159

## JESUS – GOTTES ENDGÜLTIGE ZUSAGE IN DER SICHT KARL RAHNER'S

JITIANU LIVIU<sup>1</sup>

**Jézus – Isten önközlésének visszavonhatatlansága Karl Rahner teológiájában.** Rahner világszemlélete evolutív alapvonalakat hordoz magában. Ebben a keretben anyag és szellem egységes okra vezethető vissza, mely a világ két alapvető összetevő elemét egységbe olvasztja. Ebben az értelemben beszélhetünk „egységes” világról. Az egység princípiuma az ember, mert benne talál elsődleges egységre szellem és anyag. Ezen egység nem statikus, hanem mint konkrét történelmi valóság a dinamikus történés kereteiben mindig a léttöbblet felé irányul. A „cél” felé haladás garanciája az „abszolút üdvösséghez”, Jézus Krisztus, kiben Isten visszavonhatatlanul közölte önmagát. Mint cél és mint célhoz vezető út benne az ember, az egész emberiség és maga a teremtett világ is egységre talál. A Krisztus-eseményben a teremtett világ minőségi mássága, többlete valósul meg. Krisztus Isten üdvakaratainak csúcspontja, végcélja és eszkatológiai végpontja. Ő az üdvösség egyetlen összessége. A krisztusi ember Krisztus „érájának” részese. Az Istenfiúban Isten és ember tökéletes egység valósul meg, mely a kinyilatkoztatás végérvényességére és a Krisztusban történt (ön-)kinyilatkoztatás megismételhetetlenségére mutat. Ilyen értelemben beszélünk a kereszténység „abszolút” jellegéről, mely semmiképp sem üdvkieszközölő partikularizmust jelent, hanem az üdvösség univerzális jellegét hangsúlyozza. A Krisztus által kieszközölt egyetlen üdvösség meghirdetése az egyház missziós küldetésének alapját képezi.

### 1. Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung

#### 1.1. Geist und Materie in der Geschichte<sup>2</sup>

Der Christ bekennt in seinem Glauben, dass alles, Himmel und Erde, Materielles und Geistiges, Schöpfung des einen und selben Gottes ist. Dadurch ist aber nicht nur gesagt, dass alles als Verschiedenes von einer Ursache herkommt, sondern es ist auch gesagt, „dass dieses Verschiedene eine innere Ähnlichkeit und Gemeinsamkeit aufweist, [...] und dass dieses Vielfältige und Verschiedene eine Einheit in Ursprung, Selbstvollzug und Bestimmung bildet, eben die eine Welt“.<sup>3</sup> Daraus erfolgt, dass es verkehrt wäre, Materie und Geist als einfach nur faktisch nebeneinander bestehende, untereinander aber schlechthin ungleichartige Wirklichkeiten aufzufassen. „Es ist für eine christliche Theologie und Philosophie selbstverständlich, dass Geist und Materie mehr [...] Gemeinsames als Verschiedenes haben.“<sup>4</sup> Diese Gemeinsamkeit zeigt sich zunächst und am deutlichsten in der Einheit des Menschen selbst. Er ist nach christlicher Lehre nicht eine widernatürliche oder bloß

<sup>1</sup> A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Babeș-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának dogmatika tanára.

<sup>2</sup> Vgl. K. RAHNER, *Christologie*, in: *Schriften* V, 183–248.

<sup>3</sup> Ebd. *Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, 183–221, bes. 187f.

<sup>4</sup> Ebd. 188.

vorläufige Zusammensetzung von Geist und Materie,<sup>5</sup> sondern eine Einheit, „die logisch und sachlich der Unterschiedlichkeit und Unterscheidbarkeit seiner Momente vorausliegt, so dass diese eben gerade in ihrem Eigenen nur begreifbar sind, wenn sie als Momente des einen Menschen verstanden werden, in die hinein sich dieses ursprünglich eine Wesen des Menschen notwendig auseinanderlegt und entfaltet“.<sup>6</sup> Von da aus wird verständlich, dass man letztlich nur von dem einen Menschen und darum seinem einen Selbstvollzug her weiß, was Geist und Materie sind, und darum beides von vornherein als aufeinander bezogen verstehen muß. (Was Materie ist, kann nur vom Menschen her gesagt werden, und nicht umgekehrt, was Geist sei, von der Materie her.<sup>7</sup>) Von der ursprünglichen Erfahrung des einen Menschen von sich selbst her kann man sagen: Geist ist der eine Mensch, insofern er zu sich kommt, und zwar dadurch, dass er auf die Absolutheit der Wirklichkeit überhaupt und auf deren einen Grund, Gott, immer schon verwiesen ist, und dass diese Rückkehr zu sich selbst und die Verwiesenheit auf die absolute Ganzheit möglicher Wirklichkeit und deren Grund sich gegenseitig bedingen.

Als Materie begreift der Mensch sich und seine zu ihm notwendig gehörende Umwelt. Materie ist die Bedingung der Möglichkeit der Interkommunikation mit anderen geistig Seienden in Raum und Zeit.

Dieses Verhältnis gegenseitiger Bezogenheit von Geist und Materie ist nicht einfach ein statisches Verhältnis, sondern hat selbst eine Geschichte.<sup>8</sup> Der Mensch als zu sich selbst kommender Geist erfährt seine „Vorgegebenheit in Andersheit“ als zeitlich erstreckte, als naturgeschichtliche; er kommt zu sich als ein in sich selbst und in seiner Umwelt schon zeitlich Existierender.

Wenn es überhaupt ein Werden gibt, dann kann Werden in seiner wahren Gestalt nicht als ein bloßes Anderswerden, in dem eine Wirklichkeit anders, aber nicht mehr wird, begriffen werden, sondern muß als Mehrwerden, als Erreichung größerer Seinsfülle verstanden werden. „Dieses Mehr muß einerseits das vom Bisherigen selbst Gewirkte und andererseits dessen eigener, ihm innerlicher Seinszuwachs sein.“<sup>9</sup> Das aber besagt: Werden muß als wirkliche Selbsttranszendenz, Selbstüberbietung begriffen werden. Diese kann seinerseits nur als Geschehen gedacht werden „in der Kraft der absoluten Seinsfülle“, die einerseits dem endlichen, nach seiner Vollendung hin sich bewegenden Seienden so innerlich zu denken ist, dass „dieses Endliche zu einer wirklichen aktiven Selbsttranszendenz ermächtigt wird und die neue Wirklichkeit nicht einfach nur als von Gott gewirkte passiv empfängt“.<sup>10</sup> Andererseits ist diese Kraft der Selbsttranszendenz gleichzeitig

---

<sup>5</sup> Vgl. NEUNER-ROOS, *Der Glaube der Kirche*: Die allgemeine Kirchenversammlung zu Vienne 1311–1312, 203, Punkt: 329: Die Seele als Form des Leibes; Die allgemeine II. Kirchenversammlung im Vatikan, 9. Sitzung 1965, 203, Punkt: 333: Der Wesensstand des Menschen.

<sup>6</sup> K. RAHNER, *Schriften V*, 188.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. 189.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 190.

<sup>9</sup> Ebd. 191.

<sup>10</sup> Ebd.

so von diesem endlichen Wirkenden unterschieden zu denken, dass sie „nicht als Wesenskonstitutiv dieses Endlichen“ aufgefaßt werden darf.<sup>11</sup>

Wir nehmen an, dass in dieser Welt nicht immer alles schon vom Anfang an da ist; dass sich die Materie auf das Leben und auf den Menschen hin entwickelt hat. Man kann eine innere Zusammengehörigkeit von Geist und Materie feststellen. Wenn der Mensch „die Selbsttranszendenz der lebendigen Materie ist, dann bilden Natur- und Geistesgeschichte eine innere gestufte Einheit, in der die Naturgeschichte sich auf den Menschen hin entwickelt [...] und in der Geistesgeschichte des Menschen zu ihrem eigenen Ziel kommt“.<sup>12</sup> Insofern der Mensch nicht nur „der geistige Betrachter der Natur“ ist, ist seine Geschichte eine aktive Veränderung dieser materiellen Welt. Im Menschen findet die Welt sich selber.

Die Selbsttranszendenz des Kosmos im Menschen ist nun dann wirklich zu ihren letzten Erfüllung gelangt, wenn der Kosmos in der geistigen Kreatur, seinem Ziel und seiner Höhe, die unmittelbare Selbstmitteilung seines Grundes selbst empfängt. Gott schafft nicht nur das von ihm Verschiedene, sondern gibt sich selbst diesem Verschiedenen. Die Welt empfängt so sehr Gott, dass er selbst ihr innerstes Leben wird.

Man setzt voraus, dass das Ziel der Welt die Selbstmitteilung Gottes an sie ist. Mit dieser Voraussetzung hängt die folgende Frage zusammen: Wie ist nun diese Selbstmitteilung Gottes an die geistige Kreatur überhaupt, an alle jene Subjekte, in denen der Kosmos zu sich und zu seinem Grund kommt, genauer zu denken?

Selbstmitteilung Gottes ist „Mitteilung an Freiheit und Interkommunikation der pluralen kosmischen Subjektivitäten“.<sup>13</sup> Diese Selbstmitteilung wendet sich notwendig an eine freie Geschichte der Menschheit, kann sich nur in freier Annahme durch diese freien Subjekte und in einer gemeinsamen Geschichte ereignen. Die Selbstmitteilung Gottes ist nicht unkosmisch, sondern ist menschheitlich und geschichtlich. Dieses Ereignis dieser Selbstmitteilung ist also als geschichtlich in einer bestimmten Raumzeitlichkeit geschehendes, von da aus an alle sich wendendes und ihre Freiheit anrufendes Ereignis zu denken. „Diese Selbstmitteilung muß“ mit anderen Worten „einen bleibenden Anfang, darin eine Garantie ihres Geschehens haben“.<sup>14</sup>

Von hier aus ergibt sich zunächst der Begriff des Heilbringers überhaupt.

## 1.2. Der Begriff des Heilbringers

„Wir nennen Heilbringer schlechthin jene geschichtliche Persönlichkeit, die, in Raum und Zeit auftretend, denjenigen Anfang der absoluten Selbstmitteilung Gottes bedeutet.“<sup>15</sup> Es ist mit diesem Begriff nicht gesagt, dass diese Selbstmitteilung Gottes an die Welt in ihrer geistigen Subjektivität zeitlich mit ihm

---

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 191f.

<sup>12</sup> Ebd. 194f.

<sup>13</sup> Ebd. 201.

<sup>14</sup> Ebd. 202.

<sup>15</sup> Ebd.

erst beginnt. Er ist als koexistent mit der ganzen geistigen Geschichte der Menschheit und Welt zu denken.

Heilbringer wird jene geschichtliche Subjektivität genannt, in der dieser Vorgang der absoluten Selbstmitteilung Gottes an die geistige Welt als ganze „unwiderruflich“ da ist, an der diese eindeutig als unwiderruflich erkannt werden kann. In dieser geistigen Welt kommt sie zu ihrem Höhepunkt, insoweit dieser Höhepunkt als Moment an der Gesamtgeschichte der Menschheit gedacht werden muß und nicht einfach mit der Gesamtheit der geistigen Welt unter der Selbstmitteilung Gottes identifiziert wird.<sup>16</sup>

Der Moment der offenbar werdenden Unwiderruflichkeit der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes besagt sowohl die Mitteilung selbst als auch ihre Annahme. Beides ist in dem Begriff des Heilbringers mitgemeint. Insofern eine geschichtliche Bewegung auch in ihrem Anlauf schon von ihrem Ende lebt, weil ihre Dynamik in ihrem eigentlichen Wesen das Ziel will, ist es durchaus berechtigt die ganze Bewegung der Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit als vom Heilbringer getragen zu denken.<sup>17</sup> Die ganze Bewegung dieser Geschichte lebt vom Kommen in ihr Ziel, ihren Höhepunkt, also von dem, den wir Heilbringer nennen.

Der Heilbringer ist selbst ein geschichtliches Moment am Heilshandeln Gottes an der Welt, ein Moment der Geschichte der Selbstmitteilung Gottes an die Welt, und zwar so, dass er „ein Stück dieser Geschichte des Kosmos selbst ist“.<sup>18</sup> Er darf nicht einfach Gott als der an der Welt Handelnde sein, er muß ein Stück des Kosmos selbst sein, und zwar in dessen Höhepunkt.<sup>19</sup>

Jesus, die absolute Selbstmitteilung Gottes, der Heilbringer ist wahrhaft Mensch, wahrhaft ein Stück Erde, ein Moment der menschlichen Naturgeschichte, da er geboren ist von einer Frau. Er hat alles, was zu einem Menschen gehört, er hat (auch) eine endliche Subjektivität, in der die Welt zu sich kommt, die eine radikale Unmittelbarkeit zu Gott hat. Es muß in diesem Zusammenhang auch unterstrichen werden, dass „die Grundaussage der Christologie gerade die Fleischwerdung Gottes, seine Materiellwerdung ist“.<sup>20</sup> Nach der christlichen Lehre ergreift Gott die Welt in der Fleischwerdung, in der Materiewerdung des Logos. Der Logos trägt in Jesus das Materielle genauso wie die Seele, und dieses Materielle ist ein Stück der Wirklichkeit und der Geschichte des Kosmos. Jesus ist also wahrhaft Mensch mit allem, was damit gesagt ist, mit seiner Endlichkeit, Weltlichkeit,

---

<sup>16</sup> Vgl. ebd.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 203.

<sup>18</sup> Ebd. 204.

<sup>19</sup> Das ist ja auch in den christologischen Dogmen gesagt: NEUNER-ROOS, *Der Glaube der Kirche*: Die römische Kirchenversammlung unter Papst Damasus I. (382), 122, Punkte: 158, 159; Die allgemeine Kirchenversammlung zu Ephesus (431), Die zwölf Sätze Cyrills von Alexandrien gegen Nestorius, 124–126, Punkte: 160–171; Die allgemeine Kirchenversammlung zu Chalcedon (451), Gegen die Monophysiten, 129–130, Punkt: 178; Die allgemeine Kirchenversammlung zu Konstantinopel (553), Die „drei Kapitel“, 131–139, Punkte: 180–192; Die römische Kirchenversammlung im Lateran unter Papst Martin I. (649), 139–142, Punkte: 193–208; usw.

<sup>20</sup> K. RAHNER, *Schriften* V, 204.

Materialität und seiner Partizipation an der Geschichte dieses Kosmos, die durch den Engpaß des Todes hindurchführt.

Es wurde schon gesagt: Das Heilsereignis muß so in der Welt und in ihrer Geschichte gegeben sein, dass diese Selbstmitteilung Gottes an die geistige Kreatur den Charakter des Unwiderrufflichen erhält und so gegeben ist, dass von einer einmaligen individuellen Geschichte her diese Selbstmitteilung Gottes an die geistige Schöpfung gegeben erscheint. Es ist nicht schwer sich die Welt- und Geistesgeschichte als die Geschichte einer Selbsttranszendenz in das Leben Gottes hinein vorzustellen, welche in dieser ihrer letzten und höchsten Phase identisch ist mit einer absoluten Selbstmitteilung Gottes. „Diese letzte und absolute Selbsttranszendenz des Geistes in Gott hinein ist aber zu denken als in allen geistigen Subjekten geschehend.“<sup>21</sup> Es muß so sein, weil der Mensch „von Natur“, von seinem Wesen her, die zu sich selbst gekommene Transzendenzmöglichkeit, die Verwiesenheit auf das Absolute ist. Einem solchen Wesen kann als einzelner doch kaum der Vollzug dieser letzten Selbsttranszendenz verweigert werden. Auf jeden Fall sagt die christliche Offenbarung, dass allen Menschen diese Selbsttranszendenz angeboten ist,<sup>22</sup> vor der sie sich nur durch Schuld verschließen können. Das Christentum bekennt also diese unüberbietbare Vollendung als die aller Menschen.

In Christus geschieht die Selbstmitteilung Gottes grundsätzlich an alle Menschen, und eben „insofern diese unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes in einer unwiderrufflichen Weise geschichtlich greifbar und zu sich selbst gekommen ‚da ist‘, ist unio hypostatica“.<sup>23</sup> Jene Selbstaussage Gottes geschieht durch eine endliche Wirklichkeit, durch ein Wort, durch ein Ereignis usw., das dem endlichen Bereich angehört. Solange aber diese endliche Vermittlung der göttlichen Selbstaussage nicht im eigentlichsten Sinn eine Wirklichkeit Gottes selbst ist, ist sie grundsätzlich vorläufig, überholbar und so von Gott selbst durch neue Setzung von Endlichem überholbar. Soll also die Wirklichkeit Jesu, in der als Zusage und Annahme die Selbstmitteilung Gottes absoluter Art an die Menschheit für uns „da ist“, wirklich die endgültige und unüberholbare sein, dann muß gesagt werden: „sie ist nicht nur von Gott gesetzt, sondern ist Gott selbst“.<sup>24</sup>

Zusammenfassend können wir sagen:

Der Mensch lebt eine „evolutive“ Weltanschauung; er sieht sich, die Menschheit im Fluß der Geschichte, die Welt hat für ihn eine „Naturgeschichte“, ist keine statische Größe, sondern eine WerdeWelt. Und diese eine ganze Geschichte wird als eine „aufwärts gerichtete“ Geschichte erlebt und gesehen. Wenn diese Geschichte wirklich Neues (d.h. Höheres und nicht nur anderes) und zwar dennoch durch sich selbst, hervorbringen soll, dann kann der Übergang von einer Gestalt und Phase der Geschichte zur anderen nur als „Selbsttranszendenz“

<sup>21</sup> Ebd. 206.

<sup>22</sup> Vgl. NEUNER-ROOS, *Der Glaube der Kirche*: Die allgemeine II. Kirchenversammlung im Vatikan, 8. Sitzung (1965), Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, 62–65, Punkte: 78–82.

<sup>23</sup> K. RAHNER, *Schriften* V, 211.

<sup>24</sup> Ebd. 211.

charakterisiert werden.<sup>25</sup> Diese Selbsttranszendenz auf Höheres hin kann aber nur in der Kraft des absoluten Seins Gottes selbst geschehen, der, ohne zum Wesensmoment des endlichen Werdeseienden zu werden, in seiner schöpferischen Erhaltung und Mitwirkung<sup>26</sup> diese Selbsttranszendenz wirkt. „Wird dieser Begriff der Selbsttranszendenz als göttliche Bewegung und die göttliche Bewegung als Erteilung der Selbsttranszendenz aufgefaßt, dann kann die Entwicklung der materiell – geistigen Welt als eine Geschichte verstanden werden, ohne dass man dadurch die Wesensunterschiede innerhalb dieser einen Welt und Geschichte leugnen oder übersehen müßte.“<sup>27</sup>

Wie wir aus der Offenbarung Gottes wissen, ist die höchste, absolute und endgültige Selbsttranszendenz des geschaffenen Seins die „Selbsttranszendenz des geschaffenen Seins in die Unmittelbarkeit des unendlichen Geheimnisses des Seins Gottes selbst hinein“.<sup>28</sup>

Diese Selbsttranszendenz bedarf in einem absolut einmaligen Sinn der „Mitwirkung“ Gottes. Von dieser aus gesehen, heißt diese Mitwirkung „gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes“.<sup>29</sup>

Die Geschichte der Welt und des Geistes ist von der Selbstmitteilung Gottes getragen und die erste Ursache und letztes Ziel dieser Geschichte ist Gott. Gleichzeitig können wir sagen: die Geschichte der Selbsttranszendenz ist Geschichte der Freiheit, also Geschichte der möglichen Schuld und des Neins zu dieser Dynamik der Geschichte, Geschichte der Möglichkeiten der absoluten und endgültigen Verfehlung des letzten Zieles.

Diese Geschichte nun erscheint und schafft sich ihre Greifbarkeit in dem, was wir Heilsgeschichte im eigentlichen und üblichen Sinn nennen, und diese raumzeitliche Geschichte ist die Geschichte, in der Selbstmitteilung Gottes und Selbsttranszendenz des Menschen sich ereignet. „Wo die Selbstmitteilung Gottes und die Selbsttranszendenz des Menschen kategorial-geschichtlich zu ihrem absoluten und irreversiblen Höhepunkt kommen, d.h., Gott in der Raumzeitlichkeit schlechthin und unwiderruflich ‚da ist‘ und so die Selbsttranszendenz des Menschen zu eben solcher völligen Übereignetheit an Gott gelangt, ist das gegeben, was christlich Inkarnation heißt.“<sup>30</sup> „Damit ist in Einheit eine kosmische und eine freiheitsgeschichtliche Christozentrik der Welt gegeben.“<sup>31</sup> Der inkarnierte Logos ist der Höhepunkt und das Zentrum der Vergöttlichung der Welt, insofern er als „einziger“ notwendig gegeben ist. Weil Gott sich selbst der Welt zusagt, gibt es Christus; er ist

<sup>25</sup> Vgl. K. RAHNER, *Inkarnation*, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Zweiter Band, Freiburg Basel Wien 1968, 824–840, bes. 837.

<sup>26</sup> Vgl. ELŐD István, *A világ létbentartása (sustentatio mundi). Az isteni együttműködés (concursum divinum)*, in: ders., *Katolikus Dogmatika*, Budapest 1983, 106–110.

<sup>27</sup> K. RAHNER, *Inkarnation*, 837.

<sup>28</sup> Ebd. 837.

<sup>29</sup> Ebd. 838.

<sup>30</sup> Ebd. 838f.

<sup>31</sup> Ebd. 839.

nicht ein nur möglicher Mitteleiler eines Heiles, sondern ist diese Mitteilung als unwiderrufliche und geschichtlich erscheinende selbst.

### 1.3. Die Qualifikation der Welt und ihrer Geschichte durch das Christusereignis

Das Christentum ist „zuerst und zuletzt Christus selbst“.<sup>32</sup> Der Mensch findet den wahren Gott nur durch die konkret- geschichtliche Wirklichkeit Jesu Christi. Das Christentum „ist also zunächst eine Heilswirklichkeit, die dadurch im Raum menschlicher Geschichte gegeben ist, dass der menschgewordene Sohn des Vaters kraft seiner personalen Würde und seiner Zugehörigkeit zum Geschlechte Adams Haupt und Vertreter der gesamten Menschheit wurde und als solcher [...] die Menschheit grundsätzlich erlöste“.<sup>33</sup> Die Gegenwärtigkeit dieser Heilstatsache als einmaliger, freier, geschichtlicher Tat Gottes selbst in menschlicher Geschichte ist eine der grundlegenden Botschaften des Christentums.

Diese Wirklichkeit ist von Gott selbst gesetzt, „sakramental“ und hat damit das Wort zu ihrem wesentlichen Bestandteil.<sup>34</sup>

Durch die Menschwerdung des Logos ist der Heilswille Gottes eine echte Wirklichkeit im Raum der menschlichen Existenz geworden. Der Mensch findet darum Gott nicht in einem „Aufschwung über die Welt hinaus“, er findet ihn nicht in einem „Verlassen des Raumes seines „natürlichen“ Daseins“, sondern nur in Hinwendung zu Jesus Christus, in dem Gott selbst zum Menschen gekommen ist.

Diese heilschaffende Gegenwärtigkeit Gottes innerhalb der menschlichen Geschichte ist aber derart, dass sie „in ihrem eigenen Selbst nicht unmittelbar dem Zugriff menschlicher Erfahrung offensteht“.<sup>35</sup> Soll sie nicht nur „in sich“ existieren, sondern auch „für uns“ gegeben, so muß zu ihrem eigenen inneren Wesen ein Element gehören, das die Gegenwart eines der menschlichen Erfahrung Transzendenten ermöglicht: das Zeichen, das „das an sich Daseinende“ für uns gegenwärtig macht. So ergibt sich, dass zu den inneren konstitutiven Elementen der Gegenwärtigkeit der Heilswirklichkeit Christi selbst innerhalb menschlicher Geschichte das „Wort“ als Zeichen gehört.<sup>36</sup> Denn die „sichtbare“ und „personale“ Aktualisation der Gegenwart Christi „wird immer durch zwei Momente konstituiert: durch das Zeichen als Realsymbol und durch die bezeichnete Wirklichkeit selbst“.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> K. RAHNER, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1966, 4. Aufl., 261.

<sup>33</sup> K. RAHNER, *Von den Ständen*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. III, Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln Zürich Köln, 6. Aufl., 1964, 285–418, hier: 290.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 290.

<sup>35</sup> Ebd. 291.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 292f.

<sup>37</sup> K. RAHNER, *Ekklesiologie. Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde*, in: *Schriften VIII*, 395–409, hier: 407.



### 1.3.1. Die Heilsursächlichkeit des Christuserignisses<sup>38</sup>

Die Möglichkeit der Schöpfung gründet in Gottes „Urmöglichkeit“, sich selbst in das Nichtgöttliche zu entäußern und zu äußern, auch wenn er eine Welt ohne Inkarnation hätte schaffen können. Er hat, wie seine Menschwerdung bezeugt, die Schöpfung wegen der Inkarnation gewollt, die Welt von Anfang an im Hinblick auf Christus geschaffen. Dieser „Hinblick auf Christus“ bestimmt die ganze Geschichte der Menschheit realontologisch, so dass gilt „In Wirklichkeit sind wir aber in der ganzen Geschichte der Menschheit Kinder Gottes, in deren innersten Mitte Gott schon immer in einer absoluten, wenn auch schlechthin freien und gnadenhaften Selbstmitteilung wohnt und waltet als er selber und so letztes Prinzip und letzte treibende Kraft der Geschichte dieser Welt ist.“<sup>39</sup> Gott steht der Welt und ihrer Geschichte nicht bloß einfach als ihre erste, von der Welt unberührte, transzendente „Ursache“ gegenüber, sondern hat sich „in der Ekstase seiner Liebe der Welt als ihre innerste Entelechie eingestiftet und treibt diese ganze Welt und deren Geschichte auf den Punkt hin, an dem Gott selbst „von Angesicht zu Angesicht“ in der ewigen Seligkeit die innerste und unmittelbar gegebene Erfüllung unseres Daseins sein wird“.<sup>40</sup> Wenn man von einer Konzeption der Heilsgeschichte ausgeht, in der Gott vom Innersten der Welt her in gnadenhafter Selbstmitteilung immer wirkt (*creatio mundi, sustentatio, concursus et gubernatio mundi*<sup>41</sup>) und die mit der Weltgeschichte überhaupt koextensiv ist, wenn deutlich gemacht wird, dass eine solche Heilsgeschichte, die immer die Geschichte der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen ist auf einen Punkt hintreibt, an dem diese Geschichte des Selbstangebotes Gottes und seiner Annahme in der Freiheit der Welt irreversibel wird und diese Irreversibilität geschichtlich erscheint, dann hat man den Punkt berührt an dem Jesus steht, an dem Gott die Welt so annimmt, dass er sie nicht mehr fallenlassen kann. „Dann stehen wir an dem Punkt, an dem ein Mensch die endgültige Selbstzusage Gottes vom letzten Grunde seines Wesens her und das Ja der Welt zu diesem Gott bedeutet.“<sup>42</sup>

### 1.3.2. Das Christuserignis als Kulminationspunkt des Heilswillens Gottes

Weil Welt die eine Welt ist und weil diese Welt der Heilsgeschichte eine wirkliche Geschichte ist, diese in ihr Ziel kommt und immer von diesem Ziel her lebt, „darum hat diese interkommunikatorische Welt als Geschichte einen Höhepunkt und nur ein Ziel, und dieses ist Jesus Christus, der als dieser von Gott gegebene Höhepunkt dieser Geschichte ihr einziger und absoluter Mittler ist“.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Vgl. N. SCHWERTFEGER, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“*, Freiburger Theologische Studien, Bd.123, Freiburg Basel Wien 1982, 277–296.

<sup>39</sup> K. RAHNER, *Gotteslehre und Christologie*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln Zürich Köln 1970, 161–258, hier: 212.

<sup>40</sup> Ebd. 213.

<sup>41</sup> Vgl. ELÖD István, *Katolikus Dogmatika*, 106–115.

<sup>42</sup> K. RAHNER, *Gotteslehre und Christologie*, 213.

<sup>43</sup> Ebd. 232.

Weil das Christusergebnis der Höhepunkt und das Ziel des „transzendentalen Heils- und Vergebungswillens Gottes“ ist, ist es auch dessen „Ursache“. Höhepunkt ist es, weil in ihm die Geschichte des Heilswillens irreversibel ist; Ursache aber ist es in dem Sinn, als „das Höchste und Letzte einer Tat immer auch ihr Grund genannt werden muß“,<sup>44</sup> das heißt als „Finalursache“.<sup>45</sup>

Man könnte die Frage stellen: Wann tritt dieser Höhepunkt ein?

Gottes Selbstmitteilung und ihre Annahme durch den Menschen vollziehen sich in geschichtlicher Vermittlung und nicht in abstrakter Transzendentalität. Diese Geschichte selbst gehört innerlich zum göttlichen Heilswillen. Solange die endliche Vermittlung der göttlichen Selbstzusage noch „nicht streng und im eigentlichsten Sinn eine Wirklichkeit Gottes selbst ist, ist sie grundsätzlich vorläufig, grundsätzlich überholbar, weil sie endlich und in dieser Endlichkeit nicht einfach Gottes Wirklichkeit selber ist und so von Gott selbst durch neue Setzung von Endlichem überholt werden kann“.<sup>46</sup> Erst wenn Gott einen Menschen als seine eigene Wirklichkeit annimmt und diese Annahme kraft ihrer selbst vom Menschen eindeutig erkennbar bejaht wird, kommt die Heilsgeschichte zu ihrer geschichtlichen Irreversibilität, zu ihrem „eschatologischen“ Höhepunkt.<sup>47</sup>

Dies ist in der Inkarnation, im Kreuz und in der Auferstehung Jesu Christi geschehen. Gott hat Jesus Christus in seiner Menschheit zu einem absoluten Realsymbol in der Welt gemacht und dadurch sich selbst ihm mitgeteilt. Jesus wiederum hat in seiner menschlichen Freiheit diese Selbstmitteilung endgültig, nämlich durch seinen Tod hindurch, angenommen. Dieses Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes und der unwiderruflichen Selbsthingabe Jesu hat sich in der Auferstehung heilshaft vollendet und ist als solches in ihr auch geschichtlich offenbar geworden.<sup>48</sup>

Aus dem Dargelegten kann verständlich werden: Wenn und soweit die Geschichte der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes inneres Moment des Heilswillens ist und sie sich bewirkt, indem sie nach ihrem Höhepunkt strebt, „ist Christus und die Vollendung seines Schicksals (welche in der Auferstehung erscheint) die Ursache des Heiles als geschichtliche Konstitution der geschichtlich nicht mehr reversiblen Heilssituation für alle“.<sup>49</sup>

Das Christusergebnis als Höhepunkt des Heilshandelns Gottes bewirkt die geschichtliche Konstitution der irreversiblen Heilssituation für alle Menschen. „Weil Christus das universale Ursakrament des Heiles ist, in dem Gottes Liebe [...] sich inmitten der menschlichen Geschichte konkret erwiesen und sich in ihr als ihrem konstitutiven Ausdruck [...] unwiderruflich wirksam gegenwärtig gesetzt hat,

<sup>44</sup> Ebd. 231.

<sup>45</sup> Vgl. K. RAHNER, Art. *Erlösung*, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Erster Band, Freiburg Basel Wien 1967, 1159–1176, hier: 1171.

<sup>46</sup> Ders., *Christologie*, in: *Schriften* V, 211.

<sup>47</sup> Vgl. ders., *Erlösung*, 1171 f.

<sup>48</sup> Vgl. N. SCHWERTFEGER, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen*, 282.

<sup>49</sup> K. RAHNER, *Erlösung*, a.a.O., 1173.

ist die Situation des Menschen christologisch qualifiziert; ihm ist der Geist Jesu Christi angeboten, jedoch nicht bloß in transzendentaler Innerlichkeit, sondern stets in ungetrennter und unvermischter Einheit mit der Geschichte, in der sich dieses innere Angebot äußerlich konkretisiert.<sup>50</sup>

Wir leben im Äon Christi und somit am Ende der Zeiten.<sup>51</sup> Man könnte die Frage stellen: Inwiefern ist das Ende der Zeiten angebrochen?

Als Erläuterung steht vor uns die folgende Stelle: „Wenn Gott die Welt annimmt, wenn er seinen Abstieg, den diese Annahme bedeutet, so durchführt, dass er durch das Unterste des Todes als der Erscheinung der Sünde und Gottlosigkeit hindurchgeht, um sie in seine Verklärung einzubeziehen, wenn er ein Stück dieser Welt, das ein solches immer bleibt, in seine Herrlichkeit hineinnimmt, dann ist eben die Welt endgültig angenommen, und niemand entreißt sie mehr der Hand des auferstandenen und erhöhten Herrn. In seiner Person ist sie dann aufgeföhren zu den Himmeln. So ist die Weltgeschichte in eine letzte und unaufhebbare Phase gekommen, und so ist, könnte man sagen, das Herz dieser verzweifelten, finsternen Welt gut geworden. Im letzten ist die Welt schon in Ordnung.“<sup>52</sup>

In der Heilswirklichkeit Christi ist grundsätzlich die ganze Schöpfung „konsekriert“.

Bei aller Betonung, dass durch die Heilswirklichkeit Christi die Welt in ihr eschatologisches Stadium getreten ist, ist aber das gebliebene Unheil und Leid nicht zu übersehen. Wurde oben gesagt, die Welt sei schon in Ordnung, heißt es nun gegenläufig dazu, dass sie „noch sündig verwirrt ist und noch nicht die verklärte Leibhaftigkeit der Gnade darstellt“.<sup>53</sup> Diese Spannung betrachtend, erkennt man oft das Christusergebnis in seinem Sinn und Wesen, „wenn man nicht die erste und zweite Ankunft des fleischgewordenen Logos als eine Einheit versteht, als ein einziges, noch im Vollzug stehendes Ereignis, in dem Leben, Tod und Auferstehung Jesu nur der erste Anfang eines Ereignisses sind, das erst seine Fülle und Endgültigkeit gefunden hat, wenn die Welt als ganze verklärt vor die Unmittelbarkeit Gottes gekommen und somit Jesus ‚wiedergekommen‘ ist“.<sup>54</sup>

Gewiß ist in Christus die Einheit zwischen Gott und Welt bereits irreversibel geworden, doch liegt sie nicht offen, sondern wird nur im Glauben erfaßt.<sup>55</sup> „Wir pilgern noch zwischen dem Alten und dem Neuen“, wir sind noch „auf dem Weg zwischen Adam und Christus“.<sup>56</sup> Die Weise, in der der Mensch den noch gegebenen Widerspruch zum schon gegebenen Heil aushält, ist die

---

<sup>50</sup> N. SCHWERTFEGER, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen*, 284.

<sup>51</sup> Vgl. K. RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965, 249.

<sup>52</sup> Ebd. 247.

<sup>53</sup> K. RAHNER, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1966, 70.

<sup>54</sup> K. RAHNER, *Gotteslehre und Christologie*, in: *Schriften IX*, 240.

<sup>55</sup> Vgl. K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, 73.

<sup>56</sup> K. RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, 261.

Hoffnung<sup>57</sup>: ermächtigt durch die Auferstehung Christi als der geschichtlichen Konkretion und eschatologischen Endgültigkeit der göttlichen Verheißung.<sup>58</sup>

Die Einheit von Gott und Welt darf also nicht statisch-ungeschichtlich gedacht werden; sie hat selbst ihre Geschichte, ist noch verhüllt und unvollendet.

Ein Letztes sei angeschlossen: Die endgültige Einheit von Gott und Welt ist vom Menschen her nicht zu erzwingen, sondern wird von Gott in der Wiederkunft Christi frei geschenkt; sie ist das Ziel, dem die Geschichte der Welt entgegenstrebt.<sup>59</sup> Diese unvollendete Einheit zwischen Gott und Welt ist dem Menschen als „Aufgabe“ überantwortet. Er kann sie „hinter ihre jeweils mögliche Intensität zurückfallen lassen“, und sie ist durch ihn „selbst dauernd gefährdet“, wengleich „diese Gefährdung im ganzen schon eingefangen und überholt (ist) durch den eschatologischen Sieg der Gnade Gottes als einer unwiderruflichen und unzerstörbaren Annahme der Welt“.<sup>60</sup> Die Zeit zwischen der Auferstehung Christi und seiner Parusie also ist eine immer noch offene Geschichte der freien Entscheidung.

Der Äon<sup>61</sup> Christi muß als Gnaden- und Entscheidungszeit gefaßt werden. Deswegen soll man die Geschichte „nicht als bloßen Entwicklungsprozeß, sondern als ‚Dialog‘ oder [...] als ‚Drama‘ zwischen Gott und Mensch“<sup>62</sup> begreifen.

Norm und Maß dieser Geschichte im Spannungsfeld von angebotener Gnade und Entscheidung des Menschen ist Jesus Christus, der durch seinen innerweltlichen Untergang am Kreuz hindurch zur Auferstehung gelangt ist und die Vollendung der Welt initiiert hat.<sup>63</sup>

### 1.3.3. Christus als Mittler der Selbstmitteilung Gottes

„Die Bedingung der Möglichkeit einer Heilsmittlerschaft Christi [...] ist die Interkommunikation aller Menschen bis in die letzte Tiefe ihrer Existenz, bis in ihr Heil hinein und die konkretexistenzielle ‚Realisation‘ und Erfahrung dieser radikalen Interkommunikation.“<sup>64</sup> Diese Interkommunikation gehört zum konkreten Wesen des Menschen. Ihre Erfahrung ist Voraussetzung dafür, dass so etwas wie Mittlerschaft Christi überhaupt verstanden werden kann.

Diese interkommunikative Existenz wird als grenzenlos erfahren. Sie würde sich selbst aufheben, wenn sie eingeschränkt gedacht würde auf eine bestimmte Region des menschlichen Daseins. Gibt es also die Heilsfrage als unausweichliche

<sup>57</sup> Vgl. K. RAHNER, *Eschatologie. Zur Theologie der Hoffnung*, in: *Schriften* VIII., 561–579.

<sup>58</sup> Vgl. ebd. 563.

<sup>59</sup> Vgl. K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, 70.

<sup>60</sup> Ebd. 72.

<sup>61</sup> Zum Begriff vgl.: F.J. SCHIERSE–ÄON, ÄONLEHRE, in: <sup>2</sup>LThK 1, 1986, 680–683; H. NOTFLATSCHER–ÄON, ÄONLEHRE, in: <sup>3</sup>LThK 1, 798f.

<sup>62</sup> N. SCHWERTFEGGER, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“* 294–295. Bei dem Begriff „Dialog“ weist er auf die Stelle: *Schriften* IX, 317 hin; bei dem anderen Begriff u.a. auf: *Schriften* I, 126; VII, 192; X, 415–417.

<sup>63</sup> Vgl. K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, 68.

<sup>64</sup> K. RAHNER, *Gotteslehre und Christologie*, in: *Schriften* VIII, 153–238, hier: Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlung, (218–238), 223.

Zugehörigkeit der menschlichen Existenz, dann ist auch die Interkommunikation ein Moment der Existenz in Heil oder Unheil. Auch darin ist keiner allein, jeder trägt jeden, jeder ist für jeden verantwortlich und jeder für jeden auch im Heil bedeutsam. Das Gebot der Nächstenliebe<sup>65</sup> ist die Bekanntmachung der Heilsmöglichkeit jedes für jeden. Solche interkommunikative Existenz geschieht immer vor Gott, von ihm her und auf ihn hin. Die Erfahrung der Verwiesenheit auf das Absolute, das wir Gott nennen, und die Erfahrung der Interkommunikation bedingen sich gegenseitig, schon weil die Welt, an der nach katholischer Lehre Gott erkannt werden kann<sup>66</sup> zum Menschen gehört, der also an sich und seiner Interkommunikation Gott erkennt.

Wenn Gott selbst eine absolute Interkommunikation zwischen sich und dem Menschen stiftet, d.h. in absoluter Selbstmitteilung, so ist damit auch erst die Möglichkeit einer zwischenmenschlichen Interkommunikation von radikaler Endgültigkeit gegeben. Umgekehrt gilt es aber auch: Wo diese Interkommunikation freigegeben, angenommen und erfahren wird, da ist schon die Erfahrung des gnadenhaften Verhältnisses zwischen Gott und Mensch gemacht.

Diese interkommunikative Existenz der Menschen hat eine Geschichte. Eine Geschichte, in der die Interkommunikationen nie einfach dieselben sind, schon weil diese Geschichte von einmaligen Personen gestiftet wird. „Diese Geschichte ist ferner einbahnig und geht einem Ziel entgegen.“<sup>67</sup>

Wenn diese Geschichte der menschlichen Interkommunikation und des Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit, beider in einem, durch göttliche Selbstmitteilung zu ihrem eschatologischen Höhepunkt kommt, dann ist genau das gegeben, was in der christlichen Dogmatik „Inkarnation“, Tod und Auferstehung des göttlichen Logos heißt. Ist das richtig, dann ergibt sich daraus, „dass das fleischgewordene Wort des Vaters Mittler der[...] Selbstmitteilung Gottes ist, insofern er das Eschaton der Geschichte dieser Selbstmitteilung ist.“<sup>68</sup>

Wie schon oben genannt, muß das Höchste und Letzte einer Tat immer auch ihr Grund genannt werden. So bewirkt die Mittlerschaft Christi den Heilswillen Gottes gegenüber dem einzelnen Menschen, weil die Geschichte der Selbstmitteilung Gottes in Christo „irreversibel geworden und so als eschatologisch siegreiche geschichtlich erschienen ist und jeder einzelne Mensch als Glied der Menschheit gemeint ist, an die sich die Selbstmitteilung Gottes wendet“.<sup>69</sup>

Daraus erfolgt die Feststellung: „Wo immer Heil in der individuellen Heilsgeschichte geschieht, ist es auch heilsmittlerisch für alle anderen.“<sup>70</sup> Ein solches Heilsereignis ist nämlich notwendig immer interkommunikatorisch.

<sup>65</sup> Vgl. K. RAHNER, *Christliches Leben. Das „Gebot“ der Liebe unter den anderen Geboten*, in: *Schriften V*, 494–517.

<sup>66</sup> NEUNER–ROOS, *Der Glaube der Kirche*, Die allgemeine I. Kirchenversammlung im Vatikan, 3. Sitzung (1870), 2. Kap., 43, Punkt: 27: „Die heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt: Gott, aller Dinge Grund und Ziel, kann mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden“.

<sup>67</sup> Vgl. K. RAHNER, *Gotteslehre und Christologie*, 229.

<sup>68</sup> Ebd. 230.

<sup>69</sup> Ebd. 231.

<sup>70</sup> Ebd. 231.

Ein Schritt weitergehend kann man behaupten: Weil Welt die eine Welt ist, der sich Gott mitteilt, und weil diese Welt der Heilsgeschichte eine wirkliche Geschichte ist, diese in ihr Ziel kommt und immer von diesem Ziel her lebt, „darum hat diese interkommunikatorische Welt als Geschichte einen Höhepunkt und nur ein Ziel, und diese ist Jesus Christus, der als dieser von Gott gegebene Höhepunkt dieser Geschichte ihr einziger und absoluter Mittler ist“.<sup>71</sup>

Mit anderen Worten: Der Mensch in seinem konkreten Dasein hält Ausschau nach einem absoluten Heilbringer, d.h. nach einem Menschen, in dem sich Gott der Welt vergebend, endgültig und unüberholbar zusagt. Ein solcher Mensch vermittelt zugleich das Heil für alle, weil jeder (nach dem Maß der ihm geschenkten Gnade von Gott her) für die anderen existiert, jeder auf seine Weise „Mittler“ des Heiles ist. Ohne Christus wäre die Menschheit daher in echtem Sinne heil-los und verloren. „Erst in Jesus Christus als Gottes unwiderruflicher Selbst-zusage an die Menschheit eröffnet sich sinnvolles und erfülltes Dasein“<sup>72</sup> Christus ist daher seiner menschlichen Natur nach der Mittler allen Heiles (1 Tim 2,5) und in dieser Funktion nicht zu ersetzen.

### 1.3.4. Die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Jesus Christus

Das Zweite Vatikanische Konzil sagt in „Dei Verbum“ 4: „Nachdem Gott viele Male und auf viele Weisen durch die Propheten gesprochen hatte, ‚hat er zuletzt in diesen Tagen zu uns gesprochen im Sohn‘ (Hebr 1,1–2). Er hat seinen Sohn, das ewige Wort, das Licht aller Menschen, gesandt, damit er unter den Menschen wohne und ihnen vom Innern Gottes Kunde bringe (vgl. Joh 1,1–18). Jesus Christus, das fleischgewordene Wort [...] vollendet das Heilswerk, dessen Durchführung der Vater ihm aufgetragen hat [...]. Er ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, [...], vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, [...] die Offenbarung erfüllt und abschließt [...]. Daher ist die christliche Heilsordnung, [...], unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit (vgl. 1 Tim 6,14 und Tit 2,13).“<sup>73</sup>

Diese Aussage ist für den heutigen Menschen nicht leicht zu verstehen. Der moderne Mensch versteht sich als Existenz in Geschichte, die nach vorne unbegrenzt offen ist, als der, der sein Wesen nicht einfach als vorgegeben anzunehmen hat. Sein Werden-müssen versteht er als Auszeichnung seiner Freiheit, die sich in die Zukunft hinein immer neu und überraschend verwirklicht.<sup>74</sup>

Und wenn er als Christ (mindestens einmal in der Vergangenheit) immer und überall Offenbarungsgeschichte sieht („weil Geschichte immer Heilsgeschichte

<sup>71</sup> Ebd. 232.

<sup>72</sup> K. RAHNER, *Christologie im Horizont der Anthropologie*, in: A. SCHILSON–W. KASPER, *Christologie im Präsens*, Freiburg Basel Wien, <sup>3</sup>1974, 80–89.

<sup>73</sup> *Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“*, in: *Kleines Konzilskompandium*, 361–382, hier: 368f.

<sup>74</sup> Vgl. K. RAHNER, *Gotteslehre und Christologie. Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung*, in: *Schriften XIII*, bearbeitet von P. IMHOF, Zürich Einsiedeln Köln 1978, 159–171, bes. 160f.

ist und Heilsgeschichte ohne Glaube und darum ohne Offenbarung nicht möglich ist<sup>75</sup>), dann scheint ihm der Satz vom Ende der Offenbarungsgeschichte inmitten der weiterlaufenden Geschichte schwer verständlich. Deswegen ist der Gebrauch des Begriffes „Unüberholbarkeit“ der Offenbarung in Jesus Christus, statt „Abgeschlossenheit“ eine Verständnishilfe. Es ist leichter zu verstehen, dass ein zeitlich fixiertes geschichtliches Ereignis für alle Zeit maßgeblich sein kann, als dass ein geschichtliches Ereignis einfach fertig sei, nicht mehr weitergeht und doch eine Bedeutung für spätere Zeiten beansprucht.

Da im Zweiten Vatikanum die Offenbarung als Geschichte aufgefaßt wird, ist die Frage nach der Unüberholbarkeit der christlichen Offenbarung zur Frage nach der Unüberholbarkeit des Christusereignisses umgestellt worden.

Dann kann man sagen: Es wird nach Jesus Christus nichts Neues mehr gesagt, weil alles gesagt, gegeben ist im Sohn. Dann kann man sagen, dass Gott sich geschichtlich greifbar in Jesus Christus der Welt als ihr Heil irreversibel zugesagt hat in einer Selbstmitteilung als der absoluten Zukunft der Welt. Dann kann man sagen, dass diese Zusage unüberholbar ist, weil sie die Selbstzusage des absoluten Gottes in sich selbst an die Welt ist. Dann schließt diese Zusage nicht eigentlich ab, sondern auf in eine unendliche Zukunft und ist in diesem Sinne unüberholbar. Die Geschichte bleibt offen und bewegt sich nun in ihrer Offenheit innerhalb der geschichtlich erfolgten Zusage eines absoluten Heiles.

#### **1.3.4.1. Tod Jesu und die Unüberholbarkeit des Offenbarungsereignisses**

„Nur durch das Kreuz Jesu als solches ist die Unüberholbarkeit der christlichen Offenbarung konstituierbar und konstituiert; die Kreuzestheologie ist ein inneres Konstitutivum der Lehre von der Unüberholbarkeit der christlichen Offenbarung als einer und ganzer.“<sup>76</sup> Damit ist gesagt, dass in der Offenbarung vorgegebenen Wirklichkeit des Menschen und in einer noch fortlaufenden Geschichte das „Ende“ einer Offenbarungsgeschichte nur im Tode des Menschen gegeben sein kann, „der Offenbarungsträger und Offenbarungsereignis in einem ist“.<sup>77</sup>

Soll Geschichte als Geschichte der Freiheit des Menschen noch weiter gehen und noch weiter Heilsgeschichte und somit Offenbarungsgeschichte bleiben, „dann kann das ‚Abschließende‘ und ‚Unüberholbare‘ eines Offenbarungsereignisses in der noch laufenden Geschichte nur das geschichtliche Erscheinen der absoluten Selbstzusage Gottes als solchen, und zwar als des Zieles dieser Geschichte selbst sein“.<sup>78</sup> Jedes andere „Wort“ Gottes, das er nicht selber ist, könnte als endliches wesentlich immer nur vorläufig, als noch offen für noch weitere neue Worte Gottes sein.

„Das eschatologische Wort der Selbstzusage Gottes an die Welt muß die irreversible Sieghaftigkeit“ des „Angebotes Gottes an die Welt von ihm selbst her sein“.<sup>79</sup> Gott sagt sich selber im eschatologischen Wort der Welt nicht bloß als

---

<sup>75</sup> Ebd. 161.

<sup>76</sup> Ebd. 163.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Ebd. 163.

<sup>79</sup> Ebd. 164.

deren letzte und unüberholbare Möglichkeit, sondern auch als die von ihm her gewirkte Erfüllung dieser Möglichkeit zu.

Wie ist nun dieses eine eschatologische und unüberholbare Offenbarungswort zu denken? Wie soll das eschatologische Wort Gottes der irreversiblen Sieghaftigkeit der Selbstzusage Gottes gedacht werden, wenn diese geschichtlich erscheinen soll in einer noch laufenden Geschichte?

Die Selbstzusage Gottes kann nur in einem Menschen gegeben werden, der diese Selbstzusage in Freiheit und Endgültigkeit angenommen hat. Nur so kann geschichtlich „die Sieghaftigkeit“ der Selbstzusage Gottes erscheinen.

Es ist natürlich gefordert, dass diese freie und endgültige Annahme dieses Selbstangebotes Gottes durch einen Menschen geschichtlich für uns greifbar wird. Ein bloßes Wort, in dem eine Selbstzusage Gottes geschehend gedacht würde, wäre eben ein bloßes Angebot an den Adressaten dieses Wortes, an die Freiheit des Menschen, wäre also ein Angebot, dessen endgültige Annahme noch in Frage stünde. Das Wort Gottes als solches, muß somit notwendig durch ein geschichtliches Ereignis geschehen, „und dieses kann dann nur in der faktischen und endgültigen Annahme dieses Selbstangebotes an die Welt durch einen Menschen geschehen, der natürlich in seiner eigenen Konstitution so gedacht werden muß, dass seine Annahme dieses Selbstangebotes in gehorsamer und endgültig werdender Freiheit das Heil der Welt als ganzer verbürgt“.<sup>80</sup>

Wenn in Jesus die letzte und endgültige Annahme des Selbstangebotes Gottes geschehen soll und er so das eschatologisch siegreiche Wort Gottes an die Welt sein soll, dann kann dies nur in und durch seinen Tod hindurch geschehen. Und dazu so, dass uns das im Glauben auch greifbar wird, also zusammen mit seiner Auferstehung. „Der Tod Jesu und somit seine Passion im ganzen ist ein notwendiges konstitutives Element im eschatologischen Wort der Selbstzusage Gottes an die Welt als deren absoluter Zukunft.“<sup>81</sup> Ist nun dieses Wort Gottes unüberholbar, dann kann und muß gesagt werden, dass der Tod Jesu der Abschluß der Offenbarung ist und ohne ihn dieser Abschluß gar nicht denkbar ist.

Eine Frage könnte man noch zum Kapitel der Abgeschlossenheit der Offenbarung stellen: Was kann nach Christus noch geoffenbart werden?

Vor Christus war im geschichtlichen „Dialog“ zwischen Gott und Mensch, in jedem Augenblick immer alles offen, immer alles gestellt in freie, dem Menschen noch nicht enthüllte, noch zu erwartende Wesenselement der Offenbarung. Vor Christus konnte sich in der Geschichte, ohne sie aufzuheben, heilsgeschichtlich noch etwas ereignen, was es bisher noch nicht gab, was die Situation des Menschen vor Gott wesentlich veränderte. „[...] ein neues Gesetz konnte durch Gott erlassen werden, ein Bund gestiftet oder abgetan werden, Zorn oder Gnade [...] konnten unerwartet und vorausberechenbar erscheinen.“<sup>82</sup> Der Mensch mußte für eine neue

---

<sup>80</sup> Ebd. 166f.

<sup>81</sup> Ebd. 168.

<sup>82</sup> K. RAHNER, *Visionen und Prophezeiungen*, Zweite, unter Mitarbeit von P.Th. BAUMANN SJ. ergänzte Aufl., (= *Quaestiones Disputatae* 4.), Freiburg 1958, 25.



Offenbarung Gottes bereit sein, die seine Heilssituation grundlegend neu bestimmen konnte.

Jetzt aber, mit Christus und „nach“ Christus, ist das Ende der Zeit gekommen, das Heilshandeln Gottes an der Menschheit hat in Christus seine entscheidende, grundsätzlich unüberholbare und definitive Phase erreicht. Mit Christus ist die „letzte Zeit“ da, nicht vorläufig, sondern „so endgültig, dass wir im Äon Christi nichts mehr erwarten dürfen, was unsere Heilssituation wesentlich verändern könnte“.<sup>83</sup>

Zusammenfassend ist zu behaupten:

„Die existentielle Theologie einer möglichen und zu erwartenden ‚Offenbarung‘ Gottes in der Geschichte für den Menschen vor Christus ist für den nachchristlichen Menschen ersetzt durch eine theologische Eschatologie, und seine Theologie der Offenbarung hat nur noch die [...] Bedeutung der Retrospektion, aber keine prospektive Tendenz mehr: die Erwartung der Offenbarung Gottes in der Geschichte ist abgelöst durch die Erwartung der Offenbarung Gottes, die die Geschichte aufhebt.“<sup>84</sup>

## 2. Der Absolutheitsanspruch des Christentums

„Dieses Thema ist alt und neu zugleich.“<sup>85</sup> Schon im Apostolischen Glaubensbekenntnis bekennt sich die Kirche als die eine katholische, d.h. allumfassende Kirche. Sie beansprucht als die konkrete eine Kirche für das Ganze der Menschheit von unbedingter Bedeutung zu sein. Dieser im dritten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses erhobene Anspruch ist in den Aussagen des ersten und zweiten Artikels begründet: im Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, d.h. des Ganzen der Wirklichkeit, und im Bekenntnis zu Jesus Christus, in dem dieser alles umfassende Gott in die Geschichte eingetreten, Mensch geworden ist und so die Fülle der Zeit heraufgeführt hat.

Man hat das Bekenntnis zur allumfassenden Kirche später in den höchst mißverständlichen Satz „extra ecclesiam nulla salus“ gefaßt. Wenn dieser Satz im Sinne eines engstirnigen Heilspartikularismus mißverstanden wird, dann hebt er den Anspruch auf Katholizität, den er an sich zum Ausdruck bringen will, auf. Um solche Mißverständnisse zu beseitigen, griff das letzte Konzil wieder auf eine ältere Tradition zurück und sprach von der Kirche als dem Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug des Heiles in der Welt.<sup>86</sup> Danach ist die Kirche nicht das Heil selbst, sondern nur dessen Sakrament. Sie soll das universale eschatologische Heil Gottes in Jesus Christus geschichtlich bezeugen und vermitteln.

---

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Ebd. 26.

<sup>85</sup> W. KASPER, *Einführung, in: Absolutheit des Christentums*, Hrsg. von W. KASPER (= *Quaestiones Disputatae* 79.), Freiburg Basel Wien 1977, 7–11, 7.

<sup>86</sup> Die allgemeine II. Kirchenversammlung im Vatikan, 5. Sitzung (1964), Dogmatische Konstitution über die Kirche, 1. Kapitel, in: Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche*, 272, Punkt 408: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“

## 2.1. Der Begriff

Der Begriff entstammt vorwiegend Traditionen des deutschen Idealismus und der evangelischen Theologie der letzten 200 Jahre und nicht der Theologie.<sup>87</sup>

Was man zu diesem Thema sagen kann, ist:

Das Christentum basiert auf einer geschichtlichen Offenbarung und bedeutet deshalb ein Ja zu Geschichte und Geschichtlichkeit, die sich nicht einfach im Absoluten aufheben lassen. Andererseits mußte auch der Versuch scheitern, den E. Troeltsch unternahm, indem er versuchte, die Absolutheit des Christentums auf religionsgeschichtlichem Weg zu erweisen. Das Christentum wurde dadurch in die allgemeine Relativität des Geschichtlichen hineingezogen, was in letzter Konsequenz zur Aushöhlung des Absolutheitsanspruches führte.

Diese und einige andere Erklärungsversuchs-Modelle (R. Bernhardt redet von vier theologischen Typen des christlichen Absolutheitsanspruches: Er erkennt ein Modell „dualistisch-exklusiver Alleingeltung“ dort, wo in der Behauptung eines exklusiven Wahrheitsbesitzes andere Religionen als unwahr gelten; dieser stehen zur Seite die Modelle „hierarchischer Superiorität“ beziehungsweise „inklusive Dualität“. Ersteres rekonstruiert die Religionsgeschichte als einen kontinuierlichen Realprozeß, in dem in den Religionen eine Wahrheit wirksam ist, die dann im Christentum zu einem entsprechenden Verständnis seiner selber gelangt. Letzteres sieht in der gegebenen Pluralität der Religionen die nur implizite und „anonyme“ Wirksamkeit einer Wahrheit, die sich im Christentum expliziert findet.<sup>88</sup>) sind zurückzuweisen.

So beschritt die Theologie einen anderen Weg und behauptete, „indem sie von der absoluten Andersartigkeit Gottes gegenüber der Geschichte ausging, das Christentum sei nicht Höhepunkt, sondern Gericht und Ende der Religionen sowie der menschlichen Kultur“.<sup>89</sup> Diese „kopernikanische Wende“ in der Geschichte des christlichen Absolutheitsanspruches brachte J. Hick (nach der Meinung von R. Bernhardt), als er seine These: „Poesie des Herzens“ herausgearbeitet hatte. Er ließ den Absolutheitsanspruch des Christentums stehen, indem er ihn als poetische Aussageform begriff: „So bezeichne auch eine Liebeserklärung den Geliebten als den ‚liebsten Menschen der Welt‘, ohne damit ernsthaft behaupten zu wollen, alle andere Menschen müßten im Vergleich zu ihm als mehr oder weniger boshaft gelten.“<sup>90</sup> (Mit dieser ist die vierte These R. Bernhardts, die dialogische „Rehabilitation des Absolutheitsanspruches“, ähnlich). Das spiegelt sich auch in der kirchlichen Erklärung „Nostra Aetate“ wider: „Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein

<sup>87</sup> Vgl. Zur Geschichte des Begriffes (kurze Zusammenfassung): K. LEHMANN, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, in: *Absolutheit des Christentums*, Hrsg. von W. KASPER, 13–38.

<sup>88</sup> Vgl. G. NEUHAUS, *Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Überlegung zu einer nachkonziliaren Theologie der Religionen*, in: *Kirche sein*, 273–294, bes. 279f.

<sup>89</sup> W. KASPER, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, in: *Sacramentum Mundi* 1., 39.

<sup>90</sup> G. NEUHAUS, *Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch*, 280.

und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Ratschlüsse des Heils erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln.“<sup>91</sup>

Es passen sehr gut die Wörter E. Troeltschs hierher: „Es ist nicht bloß eine neue Theologie, was wir vertreten und lehren, sondern überhaupt eine neue Phase des Christentums selbst.“<sup>92</sup>

## 2.2. Der „katholische“ Absolutheitsbegriff

In der katholischen Theologie versteht man gewöhnlich den Absolutheitsbegriff so, dass das Christentum nicht nur die faktisch höchste der bestehenden Religionen ist, sondern dass es „die endgültige, wesensgemäß nicht mehr überbietbare, exklusive und universale Geltung beanspruchende Selbsterschließung Gottes für alle Menschen aller Zeiten“<sup>93</sup> darstellt.

Der Absolutheitsanspruch erscheint dem heutigen Menschen als Lieblosigkeit, Intoleranz, Ursprung von Fanatismus. Er scheint auch der geschichtlichen sündigen Gestalt des Christentums zu widersprechen. Angesichts solcher Meinungen ist zu beachten: „Absolutheit“ darf nicht dazu verführen, das Biblisch-Christliche als eine Wirklichkeit zu beschreiben, die rein in sich und für sich bestehen kann.

Angesichts dieser Gegebenheiten ist eine rein apologetische und dogmatische Haltung unfruchtbar. Eine neue und tiefere Deutung ist erforderlich, die zeigt, dass es sich beim Absolutheitsanspruch des Christentums „nicht um den absoluten Anspruch einer partikulären Religionsgemeinschaft, sondern um die Absolutheit des Evangeliums der Gnade für alle Menschen handelt“.<sup>94</sup>

Mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums ist theologisch der eschatologische Charakter des Christentums gemeint.<sup>95</sup>

Die Absolutheit des Christentums ist mit dem biblischen Kerygma gegeben, dass mit dem Kommen Christi die Fülle der Zeit Ereignis geworden ist (Mk 1,15; Gal 4,4 u.a.); sie ist identisch mit dem Glauben, dass Jesus der Sohn Gottes und der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (1 Tim 2,5). In ihm sind die ganze Verheißungen Gottes in Erfüllung gegangen. In Christus hat sich Gott durch die hypostatische Annahme einer konkreten menschlichen Natur auf endgültige und prinzipiell nicht mehr überbietbare Weise selbst ausgesagt und seiner Schöpfung mitgeteilt.

Dieses Christusergebnis, („ist zugleich Voraussetzung und Ziel, was gesucht wird, es ist jedoch auch schon ‚vorhanden‘, denn wie könnte es sonst

<sup>91</sup> *Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate“*, in: *Kleines Konzilskompendium*, 355.

<sup>92</sup> K. LEHMANN, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, 14.

<sup>93</sup> W. KASPER, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, in: SM I, 39.

<sup>94</sup> Ebd. 40.

<sup>95</sup> Vgl. dazu auch: H. WALDENFELS, *Absolutheitsanspruch des Christentums. Sinn und Bedeutung*, in: <sup>2</sup>LThK 2, H. HEINEMANN, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, in: <sup>3</sup>LThK 1, 80–82.

gesucht werden<sup>96</sup>), ist bei aller heilsgeschichtlichen Einheit durch eine Differenz geprägt: „Geschichte ante Christum natum geschieht in der Weise einer Suche nach dem christlichen Prinzip und in der Form einer Annäherung an dieses; Geschichte post Christum natum hingegen ist die trotz allem letztlich doch fortschreitende Verwirklichung des christlichen Prinzips, das nach seiner Manifestation im Sohn Gottes nicht mehr gesucht, sondern ‚nur‘ noch praktiziert zu werden braucht.“<sup>97</sup> Wie gezeigt, die Bewegung der Offenbarung (Selbstmitteilung Gottes) in der Geschichte findet ihren Höhepunkt in Leben und Tod Jesu Christi. In seiner Person und in seinem Werk ist die „absolute“, unüberbietbare und unwiderrufliche Wahrheit Gottes Geschichte geworden. Das Christentum ist von seiner innersten Mitte her auf diese bleibende geschichtliche Vermittlung durch Jesus Christus angewiesen. Diese christologische Vermittlung von Heil und Geschichte ist als eine Einmaligkeit zu begreifen, die „ein für allemal“ gilt. In Jesus Christus selbst vollzieht sich nämlich die Einheit von geschichtlicher Existenz und universalem Anspruch. Die Frage nach dem Absolutheitsanspruch des Christentums kann nur zureichend beantwortet werden, wenn die Person Christi als das unterscheidend Christliche entfaltet wird. Inhaltlich bedeutet dies, „dass Jesus Christus als ‚concretum universale‘ begriffen werden muß, d.h. als konkrete Verwirklichung dessen, woraufhin alle Wirklichkeit strebt“.<sup>98</sup>

Wir leben im Äon Christi, aber die eschatologische Erfüllung steht in der Spannung zwischen dem Schon und dem Noch-nicht. „Für unsere gegenwärtige heilsgeschichtliche Situation ist eine Zweiheit von Heilsgeschichte und Weltgeschichte, Kirche und Welt, Natur und Gnade, Schöpfung und Bund, Gesetz und Evangelium konstitutiv.“<sup>99</sup> Erst am Ende wird „Gott alles in allem sein“ (1 Kor 15,28).

### 2.3. Ende des Christentums?

L. Feuerbach wollte das Ende des Christentums feststellen. „Das Christentum ist negiert – negiert selbst von denen, die es noch festhalten – negiert, aber man will es nicht laut werden lassen, dass es negiert ist... Man geht in der Negation so weit, dass man alle positive Richtschnur wegwirft, als ob nicht jede Religion nur so lange Religion wäre, als sie ein bestimmtes Maß des Religiösen hat, einen bestimmten Mittelpunkt, ein bestimmtes Prinzip. Es ist dies die Erhaltung unter der Form der Negation“. „Das heißt doch nichts Anderes als Offenbarungen von dem inneren Verfall, ja Untergang des Christentums.“<sup>100</sup>

Viele Menschen von heute haben den Eindruck, der christliche Glaube sei überholt. Man denkt, dass das Christentum eine geschichtlich bedingte Wirklichkeit ist, die zwar in unserer Gesellschaft noch zu finden sei, wie vieles, was einmal

<sup>96</sup> K. LEHMANN, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, 22.

<sup>97</sup> Vgl. ebd.

<sup>98</sup> Ebd. 36.

<sup>99</sup> W. KASPER, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, 42.

<sup>100</sup> Zitat in: K. LEHMANN, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, 24f.

früher geworden ist, noch existiert, aber eigentlich keine „Daseinsberechtigung“ mehr hat und langsam, aber sicher, ausstirbt und verschwindet.<sup>101</sup>

Zunächst einmal ist unbefangen zuzugeben, dass vieles in den konkreten Gestalten nicht nur der Religionen im allgemeinen, sondern auch des Christentums zeitbedingt ist und absterben kann. Der christliche Glaube ist bezüglich seines Inhaltes und somit natürlich auch hinsichtlich seiner Vollzugsweise in einem dauernden geschichtlichen und individuellen Prozeß begriffen. Nicht in dem, was eigentlich gemeint ist, aber in dem, durch das er vorgestellt wird.

Ist er aber darum am Absterben?

Hat der christliche Glaube in seinem Inhalt etwas, was einen Anlaß bietet zu meinen, er sei selber nur eine zeitbedingte, dem geschichtlichen Vergehen unterworfenen Vorstellung, die spätere Generationen einmal beiseite legen könnten?

Sicher, es gab und gibt gewiß Vorstellungen, Gegebenheiten, die zeitbedingt sind, aber es gibt doch Begriffe – ganz allgemein gesprochen –, deren bleibende Gültigkeit erkannt werden kann, wenn sie darum noch nicht einfach außerhalb der Geschichte stehen. Geschichtliche Geschehnisse müssen ihre Geltung nicht verlieren, nur weil sie erst an einem bestimmten Zeitpunkt und nicht vorher und immer sich ereignet haben.

Unsere Frage zu beantworten, müßte man das zusammenfassen, was das Christentum in seiner Botschaft eigentlich sagt.

Das Christentum sagt zunächst: Die endliche und endlich erkannte Welt hat einen von ihr verschiedenen, absoluten, unendlichen Urgrund, den wir Gott nennen. Egal wie eng das Verhältnis zwischen der Welt und ihrem einen Urgrund, Gott, gedacht werden muß, kann Gott nicht einfach mit der Welt identisch gedacht werden, weil eine Vielheit als solche eine Einheit ursprünglicher Art voraussetzt.<sup>102</sup> Gleichzeitig muß auch das gesagt werden, dass dieser Gott nicht bloß das Unbegreifliche, ewig ferne Geheimnis hinter der Welt und unserer Existenz ist. Er hat sich selbst so zum innersten Prinzip der Weltbewegung gemacht, dass, wo diese Welt zu seiner Vollendung kommt, sie in die unmittelbar erkennende Einheit mit diesem ihrem göttlichen Ursprung, der Kraft ihrer Bewegung und ihrem Ziel kommt. Was man Gott nennt, wird in der Geschichte zu einem unmittelbar gegebenen Ziel. Die innerste göttliche Grunddynamik ist überall in der Welt und der Geschichte am Werk. Dies ermöglicht, dass die Menschen an irgendeinem Punkt ihrer Existenz, sich „glaubend“ dem unbegreiflichen Geheimnis ihres Daseins öffnen, überlassen und so ihr Ziel finden: Gott in der Vollendung der Geschichte.

Der Christ erfährt die Welt als eine Geschichte, und zwar im Menschen selbst als Freiheitsgeschichte. (Er erfährt diese Geschichte mindestens dort, wo sie Freiheitsgeschichte in personaler Verantwortung und Entscheidung ist.)

---

<sup>101</sup> Vgl. K. RAHNER, *Über den Absolutheitsanspruch des Christentums*, in: *Universalität als Auftrag des Glaubens*, Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Hrsg. von D. Bader, München Zürich 1982, 61.

<sup>102</sup> Vgl. ebd. 64f.

Der Christ ist davon überzeugt, dass in Jesus und seinem Wort, seinem Schicksal, seinem Sieg und Tod Gottes unwiderrufliche Selbstzusage an die Geschichte der Menschheit als tatsächlich bei Gott ankommender geschichtlich greifbar gegeben ist. Wenn man aber Gott sagt und Jesus (Gott als das über alle Wirklichkeit erhabene, realste Geheimnis, das als letzter Grund, als innerste Dynamik und als letztes Ziel in Unmittelbarkeit sich selber seiner Welt gibt; Jesus als die endgültige, unwiderrufliche, von Gott selbst her mächtige Selbstzusage Gottes an die Welt und ihre Geschichte), dann haben wir eigentlich den innersten Inhalt des Christentums schon ausgesagt.<sup>103</sup>

(Vorausgesetzt, dass diese unwiderrufliche Selbstzusage Gottes, die in Jesus Christus geschichtlich greifbar geworden ist, in ihrer Geschichtlichkeit und Unwiderruflichkeit bleibend gegeben bleiben muß in der Geschichte, ist mit dem Gesagten auch die geschichtliche Bleibendheit einer Glaubensgemeinde, die sich auf diese Selbstzusage Gottes bezieht und ihr bleibende Gegenwart gibt ausgesagt.)

Kann eine solche Botschaft eigentlich veralten, überholt werden und so aus der Geschichte ausscheiden?

Gott ist die namenlose Unbegreiflichkeit, von der wir uns in Glaube, Hoffnung und Liebe überwältigen lassen. Nun ist aber für den christlichen Glauben Jesus, sein Leben und seine Todesvollendung nichts anderes als die endgültige Einladung Gottes zu dieser Übergabe und die unwiderrufliche Verheißung, dass diese Übergabe von Gottes machtvoller Liebe her und letztlich nicht durch die Anstrengung unseres guten Willens wirklich gelingt. Aus dieser Grundüberzeugung der Bedeutung Jesu für uns („für uns Menschen und zu unserem Heil“) läßt sich gewiß die ganze Lehre der Kirche über Jesus Christus herleiten. Diese ganze Christologie steht unter dem Glauben, dass dieser Jesus und sein Heilswerk nichts anderes bezeugte und ermöglichte als die sich wirklich durchsetzende Möglichkeit, zur Unmittelbarkeit des wahren Gottes zu gelangen. „Wenn Jesus Christus also der untrügliche Zeuge (der wirkt, was er bezeugt) für diesen Glauben an Gott ist, dann ist gerade er in seinem Leben und Schicksal für sich und für uns das realste und in seinem ‚Erfolg‘ greifbare Zeugnis und Ereignis eines Glaubens an Gott, der gar nicht untergehen kann.“<sup>104</sup>

Und wenn es nach Jesus jemand gäbe, der eine solche Absolutheit beanspruchte oder beanspruchen wird, „dann kommt er allemal zu spät, weil Jesus schon war und er so ‚alles‘ (den absoluten Gott in sich selber) verheißen hat, dass darüber hinaus nichts mehr gesagt werden kann.“<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Vgl. ebd. 67.

<sup>104</sup> K. RAHNER, *Stirbt das Christentum aus? Antwort des Glaubens* 21, Hrsg. vom Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg 1981, 10f.

<sup>105</sup> Ebd. 11.

### 3. Absolutheitsanspruch – Universalität des Christentums

#### 3.1. Problemstellung

Wir leben in einer pluralistischen Welt. Zu den für das Christentum am schwersten einzuordnenden Momenten an diesem Pluralismus, in dem wir leben und mit dem wir als Christen fertig zu werden haben, gehört der Pluralismus der Religionen.

Es ist hier nicht der Pluralismus der christlichen Konfessionen gemeint, sondern die Vielheit der Religionen, die es auch noch in der Zeit des Christentums gibt und zwar immer noch nach einer zweitausendjährigen Geschichte und Mission dieses Christentums.

Angesichts des Absolutheitsanspruches ist für das Christentum dieser religiöse Pluralismus eine größere Bedrohung und der Grund einer größeren Unruhe als für alle anderen Religionen. Denn keine andere setzt sich selbst so absolut als „die“ Religion, als die eine und einzig gültige Offenbarung des einen, lebendigen Gottes wie das Christentum.<sup>106</sup>

Früher war die „andere“ Religion die Religion eines anderen Kulturkreises, einer Geschichte, mit der man selbst nur ganz am Rande seiner Geschichte kommunizierte. Heute ist es anders. Es gibt kein in sich geschlossenes Abendland mehr, das sich einfach als den Mittelpunkt der Weltgeschichte und der Kultur betrachten könnte, dessen Religion als die selbstverständliche und einzig für einen Europäer in Frage kommende Form der Gottesverehrung erscheinen könnte. „Jede Religion, die in der Welt existiert, ist, wie alle kulturelle Möglichkeiten und Wirklichkeiten anderer Menschen, eine Frage und eine angebotene Möglichkeit für jeden Menschen.“<sup>107</sup>

Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann. Das „ist für das Selbstverständnis des Christentums selbstverständlich und grundlegend“.<sup>108</sup>

Wenn Religion „nicht die Selbstinterpretation des menschlichen Daseins durch den Menschen, nicht die Reflexion und Objektivierung der Erfahrung ist, [...], sondern die Tat Gottes an ihm, die freie Selbstoffenbarung in Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, das Verhältnis, das Gott selbst zum Menschen hin von sich her stiftet und stiftend offenbart, wenn dieses Verhältnis Gottes zu allen Menschen grundlegend das eine und selbe ist, [...], wenn das Christentum die durch Gott selbst in seinem Wort vorgenommene Interpretation dieses in Christus für alle Menschen von Gott selbst gestifteten Verhältnisses Gottes zu den Menschen ist, dann kann nur das Christentum sich als die wahre und legitime Religion für alle Menschen [...] anerkennen“.<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Vgl. K. RAHNER, *Geschichtstheologisches. Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften V*, 136–158, bes. 136f.

<sup>107</sup> Ebd. 138.

<sup>108</sup> Ebd. 139.

<sup>109</sup> Ebd.

Christus und seine geschichtliche Gegenwart in der Welt [die Kirche] ist „die“ religio, die den Menschen an Gott bindet.

Wir haben die „eine“ Weltgeschichte, in der als „einer“ die Christen und die Nichtchristen in derselben Situation leben, sich dialogisch gegenüberstehen. So können wir von einer Art Zusammenhang der Religionen reden. Das Christentum als wahre und legitime Religion für alle Menschen „dringt“ in den Bereich der anderen Religionen „ein“ und stellt diese, sie an sich selbst messend, in Frage.

Weiter können wir sagen, dass eine nichtchristliche Religion „nicht nur Elemente einer natürlichen Gotteserkenntnis, vermischt mit erbsündlicher und weiter darauf und daraus folgender menschlicher Depravation, sondern auch übernatürliche Momente aus der Gnade, die dem Menschen wegen Christus von Gott geschenkt wird“,<sup>110</sup> enthält. Deswegen können sie auch als legitime Religionen anerkannt werden.<sup>111</sup>

Wenn wir Christen sein wollen, dann haben wir den Glaubenssatz vom allgemeinen Heilswillen Gottes allen Menschen gegenüber<sup>112</sup> zu bekennen. „Man wertet neu die universalen Perspektiven der Bibel [...]: dass Gott der Schöpfer und Erhalter aller Menschen ist, dass Gott überall wirkt, dass er mit der ganzen Menschheit den Bund (Noach-Bund) geschlossen hat, dass er nach dem Neuen Testament ohne Ansehen der Person das Heil aller Menschen will und auch Nichtchristen als Täter des Gesetzes gerechtfertigt werden können.“<sup>113</sup>

Gott will also das Heil aller. Und dieses Heil ist das Heil Christi, ist ein Heil, das wirklich all den Menschen zugedacht ist, die vor Christus lebten und auch seit Christus leben.

Wenn es kein Heil an Christus (und seiner Kirche – man versucht dies letzte heutzutage in den ökumenischen Diskussionen nicht so stark zu betonen) vorbei gibt<sup>114</sup>, wenn dieses Heil Gott wirklich, wahrhaft allen Menschen zugedacht hat, dann kann gesagt werden, dass „jeder Mensch wahrhaft und wirklich dem Einfluß der göttlichen, übernatürlichen, eine innere Gemeinschaft mit Gott und eine Selbstmitteilung Gottes anbietenden Gnade ausgesetzt ist, mag er zu dieser Gnade im Modus der Annahme oder der Ablehnung stehen“.<sup>115</sup> Es ist unmöglich zu denken, dass das Gnadengebot Gottes an alle Menschen durch die personale Schuld der einzelnen Menschen unwirksam bleibt. Das ewige Wort Gottes ist um unseres Heiles willen und trotz unserer Schuld Fleisch geworden und für uns gestorben. Deswegen

<sup>110</sup> Ebd. 143.

<sup>111</sup> Legitime Religion soll hier heißen: „eine institutionelle Religion, deren ‚Benützung‘ durch den Menschen zu einer bestimmten Zeit im ganzen als positives Mittel der richtigen Beziehung zu Gott und so zur Erlangung des Heiles angesehen werden kann und so in Gottes Heilsplan positiv einkalkuliert ist“. Ebd. 148.

<sup>112</sup> Vgl. Das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis: „...Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ...“, in: NEUNER-ROOS, *Der Glaube der Kirche*, 164f.

<sup>113</sup> H. KÜNG, *Christ sein*, München 1974, 83.

<sup>114</sup> Vgl. u.a.: Die allgemeine Kirchenversammlung zu Trient, 5. Sitzung (1546); Ansache Papst Pius IX. „Singulari Quodam“ (1854); Die allgemeine I. Kirchenversammlung im Vatikan, 3. Sitzung (1870), 6. Kapitel; in: NEUNER-ROOS, *Der Glaube der Kirche*, 225–230, 234–236.

<sup>115</sup> K. RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, 145.



ist unvorstellbar, dass das Schicksal der Welt im Nein des Menschen, auf das Ganze der Welt gesehen, doch seinen selben Gang geht, wie er gewesen wäre, wenn Christus nicht gekommen wäre. „Christus und sein Heil ist nicht einfach eine von zwei Möglichkeiten, die der Freiheit des Menschen zur Auswahl angeboten sind, sondern die Tat Gottes, die die falsche Wahl des Menschen überholend aufsprengt und erlöst.“<sup>116</sup> In Christus gibt Gott nicht nur die Möglichkeit des Heiles, sondern das Heil selbst. Darum nehmen wir an, dass „die Gnade nicht nur außerhalb der christlichen Kirche angeboten ist [...], sondern auch wenigstens weithin zu einem Sieg in der von ihr selbst erwirkten freien Annahme durch die Menschen kommt“.<sup>117</sup>

Im Leben aller Menschen sind also die „gnadenhafte Einflüsse der eigentlich christlichen übernatürlichen Gnade“ zu glauben. Daher auch werden die konkreten Religionen der „vorchristlichen“ Menschheit nicht einfach als illegitim betrachtet. Sie können in der Heilsprovidenz Gottes einen positiven Sinn haben.

Gleichzeitig muß aber, angesichts des Absolutheitsanspruches, bewußt gemacht werden, dass „die verschiedenen Religionen den Anspruch einer legitimen Religion nur in einem sehr verschiedenen Sinn und Grad erheben können“,<sup>118</sup> und das auf die einzige wahre legitime Religion bezogen. („Diejenigen [...] sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weisen hingeordnet“<sup>119</sup>).

Die Religionen betrachtend muß man in jeder Religion zwischen den Elementen des Gottgewollten und -gestifteten und den Elementen des bloß Menschlichen unterscheiden. Man muß sich „von dem Vorurteil frei machen, als dürften wir eine Religion außerhalb des Christentums vor das Dilemma stellen, entweder mit allem an ihr von Gott zu stammen, seinem Willen und seiner positiven Vorsehung zu entsprechen oder einfach nur menschliches Gebilde zu sein“.<sup>120</sup>

So ist festzustellen, dass, wie das Christentum als die einzige wahre Religion, so auch die anderen legitimen Religionen sowohl göttliche, wie auch menschliche Elemente enthalten.

Nun ist weiter folgendes zu bedenken:

Der einzelne Mensch soll und muß die Möglichkeit haben in seinem Leben und zwar in allen Zeiten und Situationen der Menschheitsgeschichte Gott wirklich und wahrhaft zu erfahren. Sonst kann von einem ernsthaften und auch tatsächlich wirksam werdenden Heilswillen Gottes an allen Menschen aller Zeiten nicht die Rede sein.

Der Mensch, der immer und überall ein homo religiosus ist, ist homo religiosus in der konkreten Religion, in der er in seiner Zeit lebt.<sup>121</sup> „Das von Gott ihm heilschaffend Zugesandte erreichte ihn nach dem Willen und der Zulassung Gottes [...] in der konkreten Religion seines konkreten Daseinsraumes.“<sup>122</sup> „Christen

<sup>116</sup> Ebd. 146.

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> Ebd. 147.

<sup>119</sup> Vgl. dazu: Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, (Authentische Textausgaben lateinisch-deutsch, Bd. I., Hrsg. vom Paulinus-Verlag), Constitutio dogmatica de Ecclesia. Dogmatische Konstitution über die Kirche, Punkt: 16., in: *Über die Kirche*, Trier 1965, 54–57.

<sup>120</sup> K. RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, 149f.

<sup>121</sup> Ebd. 151f.

<sup>122</sup> Ebd. 152.

und Nichtchristen – letztlich also jeder Mensch, wo immer und wann er gelebt haben sollte – (sind) gemeinsam von Gott geliebt [...], jeder in seiner eigenen Situation.“<sup>123</sup>

Es kann also nicht sein, „dass die konkreten Religionen in ihrem objektivierten Bestand einfach gar keine Spuren“ der „Gnadenbetroffenheit aller Menschen an sich tragen“.<sup>124</sup> So ist richtig die Behauptung, dass auch die außerchristlichen Religionen Momente übernatürlichen Gnadeneinflusses enthalten.

Wenn diese Gedanken richtig sind, dann „tritt das Christentum dem Menschen außerchristlicher Religionen nicht einfach als dem bloßen und schlechthinigen Nichtchristen gegenüber, sondern als einem, der durchaus schon als ein anonym Christ“ [...] „betrachtet werden kann und muß“.<sup>125</sup> Es wäre falsch, den Nichtchristen zu sehen als einen Menschen, der in keiner Weise von der Gnade und Wahrheit Gottes berührt war. Hat er aber die Gnade Gottes schon erfahren und hat er unter Umständen diese Gnade Gottes angenommen, dann ist es ihm, schon bevor „das missionarische Wort von außen an ihn herantritt“, in einem wahren Sinn schon Offenbarung geschehen. Und die Offenbarung, die von außen an ihn herantritt, ist dann nicht „die Verkündigung des bisher Nichtgewußten“, sondern ist „die gegenständlich – begriffliche Aussage dessen, was dieser Mensch in der Tiefe seines geistigen Daseins schon vollzogen hat oder vollziehen konnte“.<sup>126</sup>

Diese Behauptung ist wahr und gleichzeitig auch gefährlich. Von dem Gesagten her ist klar, dass der Mensch ein Mensch ist oder sein kann, der sich auf sein Heil zubewegt und es unter Umständen findet, ohne dass er von der Verkündigung der Kirche erreicht wird. Dieses Heil, das er erreicht ist das Heil Christi, weil es ein anderes Heil nicht gibt. Daraus kann man die Konsequenz ziehen: „dann muß man nicht nur ein anonym Theist, sondern auch ein anonym Christ sein können“.<sup>127</sup>

Bei diesem Punkt müssen wir zwei Vorwürfe zurückweisen:

– Das Christentum ist nicht überflüssig, auch wenn man auch ohne es schon anonym Christ sein kann.

– Eine Gegenüberstellung der christlichen und nichtchristlichen Welt, wo „das Heidentum“<sup>128</sup> als verhülltes Christentum und das Christentum als enthülltes Heidentum erscheint“<sup>129</sup> ist abzulehnen.

(An dieser Stelle versuche ich nicht diese Vorwürfe ausführlicher zurückzuweisen).

### 3.2. Zusammenfassung I

Gesprochen wurde von der grundsätzlichen Heilsmöglichkeit für alle Menschen. Es ging um die Möglichkeit des Heils für alle.

<sup>123</sup> Neues Glaubensbuch, Hrsg. von J. FEINER–L. VISCHER, Freiburg 1973, 405.

<sup>124</sup> K. RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, 153.

<sup>125</sup> Ebd. 154.

<sup>126</sup> Ebd. 155f.

<sup>127</sup> Ebd. 155.

<sup>128</sup> Der Gebrauch des Wortes „Heidentum“ (auf die Nichtchristen bezogen) ist heute nicht mehr annehmbar. Hier wird es nur wegen des Zitates erwähnt.

<sup>129</sup> O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg 1936, 166.

Wir behaupten,<sup>130</sup> dass kein Mensch bloß der sogenannten Erbsünde wegen vom Heil ausgeschlossen ist; und jeder Mensch nur durch eigene persönlich schwere Schuld sein Heil verlieren kann. Für alle Menschen gibt es Heil als unmittelbare „Anschauung“ Gottes (*visio Dei beatifica*). Die universale Heilsmöglichkeit betrifft also alle Menschen, die über sich selbst in totaler Verfügung ihre Freiheit personal vollziehen und sich dabei für oder gegen Gott entscheiden. Es gehören natürlich auch alle Menschen in diesen Kreis, die nie einen unmittelbar greifbaren Kontakt zum Evangelium und seiner Verkündigung hatten.

Der Gedanke: Gottes Heilswille beschränke sich allein auf die Prädestinierten, wird als Häresie verworfen.<sup>131</sup> Nun erkennt das II. Vatikanum, dass auch Nichtchristen, Polytheisten und selbst Atheisten das Heil verlangen können. So wurde im christlichen Glaubensbewußtsein deutlich, „dass es keinen Zustand eines Menschen gibt, der mit Sicherheit den Schluß auf persönliche Schuld des Betroffenen erlaubt und damit verlangen würde, diesem Menschen die Heilsmöglichkeit abzuspochen“.<sup>132</sup> „Allerdings wird es“ (das Heil) „nur dort wirklich, wo im Menschen Glaube, Hoffnung und Liebe Gestalt gewinnen“.<sup>133</sup>

„Von allen geschichtlich und gesellschaftlich denkbaren Standorten seiner Existenz aus“ kann der Mensch also in heilshafter Unmittelbarkeit zu Gott stehen, „ohne dass er diesen objektiven Standort notwendig aufgeben müßte, um diese Unmittelbarkeit zu Gott anderswo finden zu können“.<sup>134</sup> (Oft wird im menschlichen Leben die Weigerung, die eigene Situation frei zu verändern, zum Nein gegenüber Gott, und wird so die „Heilchance“ vergeben).

Gott ist „in einem letzten Sinn“ überall gleich nahe. Sein Geist „drängt auf die Vollendung der Welt in Gott und durchwaltet von vornherein die ganze Weltgeschichte ihrer Länge und Breite nach als die Entelechie“.<sup>135</sup> Darum gibt es die universale Heilsmöglichkeit von allen Standorten des Menschen aus.

### 3.3. Universaler Heilsoptimismus<sup>136</sup>

„Es ist [...] unmöglich, [...] wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes“ anzunehmen, dass das Gnadenangebot „Gottes durch die personale Schuld der einzelnen Menschen unwirksam bliebe. Denn wir haben vom Evangelium aus keinen wirklich durchschlagenden Grund, so pessimistisch vom Menschen denken, wir haben aber alle Ursache, wider alle bloß menschliche Erfahrung optimistisch von Gott und seinem Heilswillen zu denken, der mächtiger ist als die sehr endliche Dummheit und Bosheit der Menschen, optimistisch, das heißt christlich wahrhaft

<sup>130</sup> Dieser Gedankenreihe dient als Grundlage der Artikel: K. RAHNER, *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, in: *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt*. Beiträge zur Religionstheologie I., Hrsg. Andreas BSTEHL, Mödling 1976, 57–86.

<sup>131</sup> Vgl. DH 623f., 1567, 2005, 2304f.

<sup>132</sup> K. RAHNER, *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heiles*, 60.

<sup>133</sup> Ebd. 61.

<sup>134</sup> Ebd. 62.

<sup>135</sup> Ebd. 62.

<sup>136</sup> Vgl. Herlinde PISSAREK-HUELIST, *Universaler Heilsoptimismus – Denkanstoß für den Religionsunterricht?* in: *Glaube im Prozess*, 713–740.

hoffend und vertrauend von Gott zu denken, der gewiß das letzte Wort hat und uns offenbart hat, dass er das machtvolle Wort der Versöhnung und Vergebung in die Welt hinein gesprochen hat, so wenig wir etwas Sicheres über das endgültige Los eines einzelnen Menschen innerhalb und außerhalb des amtlich verfaßten Christentums sagen können“.<sup>137</sup>

Der Christ ist „wegen des allgemeinen und ernsthaften Heilswillens der optimistischen Hoffnung“<sup>138</sup> dass die meisten Menschen, auf das Ganze und die Dauer ihrer Existenz gesehen, nicht gegen ihr Gewissen leben. „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen.“<sup>139</sup>

Der Glaube an den Heilswillen Gottes für uns selbst geht nur über den Glauben an den Heilswillen Gottes für alle.<sup>140</sup> Wir können heute nicht „für andere weniger hoffen oder mehr fürchten [...] als für uns selbst“. Wir vermögen die Botschaft des nahe gekommenen Gottes nur zu hören, „wenn wir sie hören als Botschaft an alle, wenn wir wirklich an den ‚allgemeinen‘ Heilswillen Gottes glauben und hinsichtlich seiner Bedingtheit für andere nicht mehr fürchten als für uns“.<sup>141</sup> Optimismus für alle wird Bedingung der Möglichkeit des Optimismus für den einzelnen.

In dieser Zusammenhang kann behauptet werden: „Die Kirche weiß, dass Gott in seinem allgemeinen Heilswillen seine Gnade auch außerhalb der institutionellen Verfaßtheit der Kirche wirken läßt, dass es unter den nichtkatholischen Christen und auch unter den Nichtchristen Gerechtfertigte und aus der vergöttlichenden Gnade Lebende gibt, deren zahlenmäßiges Verhältnis zu den Nichtgerechtfertigten von der Kirche nicht bestimmbar ist, ohne dass es dem Christen verwehrt wäre, dieses Verhältnis in einem hoffenden Heilsoptimismus sehr günstig zu beurteilen.“<sup>142</sup>

Durch diese Aussage „sind frühere, gemäßigt optimistische Deutungen der Situation der Nichtchristen und Heiden und somit auch der Atheisten in der Schultheologie überholt, nach denen diesen Menschen außerhalb der Reichweite des Christentums zwar ein ‚natürliches‘ Heil zugebilligt wurde, [...], sie aber von einem eigentlich übernatürlichen Heil ausgeschlossen blieben“.<sup>143</sup>

Der traditionelle Heilspessimismus hat vor allem seit dem II. Vatikanum einem wohlberechtigten Heilsoptimismus Platz gemacht. „Wenn man Gott und seinen Heilsplan, um dessentwillen er Welt und Menschheit ins Dasein kommen

<sup>137</sup> Vgl. K. RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, 145f.

<sup>138</sup> Ders., *Ekklesiologisches. Dogmatische Randbemerkungen zur „Kirchenfrömmigkeit“*, in: *Schriften V*, 379–410, hier: 400.

<sup>139</sup> Vgl. Die allgemeine II. Kirchenversammlung im Vatikan, 5. Sitzung (1964), Lumen Gentium, 2. Kap.: Das Volk Gottes. Der universale Heilswille Gottes und die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen, in: NEUNER–ROOS, *Der Glaube der Kirche*, Punkt: 372, 272f.

<sup>140</sup> Vgl. Herlinde PISSAREK–HUDELIST, *Universaler Heilsoptimismus – Denkanstoß für den Religionsunterricht?*, 716.

<sup>141</sup> K. RAHNER, *Dogmatische Randbemerkungen zur „Kirchenfrömmigkeit“*, 387.

<sup>142</sup> Ders., *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche* in ihrer Gegenwart, Bd. II/1, Hrsg. von: F.X. ARNOLD–K. RAHNER–V. SCHURR–L.M. WEBER, Freiburg Basel Wien 1966, 254f.

<sup>143</sup> K. RAHNER, *Atheismus und implizites Christentum*, in: *Schriften VIII*, 187–212, hier: 194.

ließ, und das innerste Glücksverlangen aller Menschen, die selbst in der Sünde das Glück sucht, ernst nimmt, kann man schwerlich annehmen, dass das Leben für einen beträchtlichen Teil der Menschen in dunkler Nacht und endgültiger Verdammung enden werde.<sup>144</sup>

Die Wege, wie solche Nichtchristen zum Heil gelangen, seien allerdings nur „Gott allein bekannt“, aber diese Aussage verbietet nicht, über diese Wege theologisch weiter nachzudenken. Die Rettung aller Menschen liegt nicht im Bereich des Wißbaren, wohl aber des Erhoffbaren.

„Selbstverständlich kann man bei der faktischen Lage der Welt und der Religionen und der doch beschränkten Zahl der Christen und Katholiken einen universalen Heilsoptimismus nur aufrechterhalten mit der Theorie dessen, was mit ‚anonymem Christentum‘ bzw. ‚anonymen Christen‘ gemeint ist.“<sup>145</sup>

### 3.4. Anonymes Christentum – Anonyme Christen

#### 3.4.1. Anonymes Christentum – ein hölzernes Eisen?

Vielleicht kein anderes Thema der Theologie Karl Rahners ist so umstritten wie seine Theorie von den „anonymen Christen“, mit der er die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen zu deuten unternommen hat. Sie will theologisch aufweisen und begründen, „dass ein Mensch nach der Lehre der Kirche selbst die heiligmachende Gnade schon besitzen kann, also gerechtfertigt und geheiligt sein, Kind Gottes, Erbe des Himmels, gnadenhaft auf sein übernatürliches ewiges Heil positiv hingeeordnet sein kann, bevor er ein explizit christliches Glaubensbekenntnis angenommen hat und getauft worden ist. ‚Anonymes Christentum‘ sagt zunächst: innere vergöttlichende und vergebende Gnade vor der Taufe.“<sup>146</sup>

Rahner selbst gesteht die Mißverständlichkeit seiner Terminologie ein: „Denn mit Christentum im vollen Sinne des Wortes ist auch reflexes Glaubensbewußtsein, explizit christliches Bekenntnis und kirchliche Gesellschaftlichkeit mitgesetzt, und eben dies wird durch das Wort ‚anonym‘ wieder aufgehoben.“<sup>147</sup> Er hat versucht, den gemeinten Sachverhalt noch auf andere Weise auszudrücken. So redet er von einem „impliziten Christentum“,<sup>148</sup> von einem „im Herzen verborgenen Christentum“,<sup>149</sup> von einer „nicht-offiziellen Christlichkeit“,<sup>150</sup> oder von einer „adventistischen“ Christlichkeit.<sup>151</sup>

<sup>144</sup> W. BÜHLMANN, *Wenn Gott zu allen Menschen geht. Für eine neue Erfahrung der Auserwählung*, Freiburg Basel Wien 1981, 211.

<sup>145</sup> Vgl. Herlinde PISSAREK-HUDELST, *Universaler Heilsoptimismus – Denkanstoß für den Religionsunterricht?*, 727f.

<sup>146</sup> K. RAHNER, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in: *Schriften IX*, 502.  
<sup>147</sup> Ebd. 500.

<sup>148</sup> K. RAHNER, *Atheismus und implizites Christentum*, 187–212.

<sup>149</sup> K. RAHNER, *Leben in der Welt. Der Christ und seine ungläubigen Verwandten*, in: *Schriften III*, 419–440, hier: 437.

<sup>150</sup> K. RAHNER, *Der Einzelne in der Kirche. Die anonymen Christen*, in: *Schriften VI*, Einsiedeln Zürich Köln 1965, 545–554, hier: 546.

<sup>151</sup> K. RAHNER, *Von den Ständen und Berufe in der Kirche. Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein*, in: *Schriften VII*, Einsiedeln Zürich Köln 1966, 386–400, hier: 390.

Deswegen erregt dieser Terminus den Widerspruch verschiedener Theologen: „Anonymes Christentum ist für den, der bei beiden Worten etwas denkt, eine *contradictio in adiecto*: ein hölzernes Eisen.“<sup>152</sup>

Mit der Beanstandung der Terminologie geht nicht selten ein zweiter Vorwurf einher: Die These von den „anonymen Christen“ bedeute eine „Vereinbarung“ der Nichtchristen.<sup>153</sup> Die Nichtchristen „empfinden es als eine ziemlich unverschämte Zumutung, dass wir Christen ihnen, die explizit und mit vollem Willen nicht Glieder der Kirche Christi sein wollen, ein unbewußtes ‚Desiderium‘ nach der Kirche zudiktieren und sie gegen ihren Willen und ihr ausdrückliches ‚Votum‘ stillschweigend der Kirche einverleiben wollen, als ob dies über ihren Kopf hinweg überhaupt möglich sei“.<sup>154</sup> Andererseits werde so, ohne dass man es beabsichtigen würde, „die Kirche der Welt, die Christenheit der Menschheit“<sup>155</sup> gleichgemacht.

### 3.4.2. Die These

Die Aussage der These vom „anonymen Christen“ beinhaltet ein Doppeltes:

Zum einen gibt es Menschen, die außerhalb der Kirche(n) stehen, die von der christlichen Botschaft nicht erreicht werden, und die in einem „positiv heilshaften Verhältnis zu Gott stehen, also in üblicher Terminologie und etwas verkürzend gesagt, gerechtfertigt sind, im Stand der Gnade leben“.<sup>156</sup>

Zum anderen ist in dieser Terminologie der „anonyme Christ“ „der Heide nach Beginn der christlichen Mission, der im Stand der Gnade Christi durch Glaube, Hoffnung und Liebe lebt, aber von der Bezogenheit seiner Existenz im gnadenhaften Heil auf Jesus Christus hin ausdrücklich nichts weiß“.<sup>157</sup> Er ist also „auch nicht in der Lage, sich selber ‚Christ‘ zu nennen“.<sup>158</sup>

Es besteht kein Zweifel: Es kann Menschen geben und es gibt sie, die in der Gnade Gottes gerechtfertigt sind, das übernatürliche Heil in der Anschauung Gottes erlangen, „die weder durch die Taufe noch durch eine unmittelbare geschichtlich-kategoriale Berührung mit der Predigt des Evangeliums zur Kirche und zum geschichtlich greifbaren Christentum gehören“.<sup>159</sup>

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist nicht mehr daran zu zweifeln, dass das Glaubensbewußtsein der katholischen Kirche die Möglichkeit der Rechtfertigung und die Erlangung des übernatürlichen Heils auch bei Menschen guten Willens gegeben sieht, die keine Christen sind.

<sup>152</sup> H. KÜNG, *Christ sein*, 118.

<sup>153</sup> Vgl. ebd. 90.

<sup>154</sup> H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg 1967, 376.

<sup>155</sup> H. KÜNG, *Christ sein*, 90.

<sup>156</sup> K. RAHNER, *Kirche in der Welt. Bemerkungen zum Problem des „Anonymen Christen“*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. X, Zürich Einsiedeln Köln 1972, 531–546, hier: 533.

<sup>157</sup> Ebd. 534.

<sup>158</sup> K. RAHNER, *Atheismus und implizites Christentum*, 187.

<sup>159</sup> K. RAHNER, *Bemerkungen zum Problem des „Anonymen Christen“*, 534.

„Dieses Heil des Nichtchristen geschieht durch einen eigentlichen Glaubensvollzug.“<sup>160</sup> Die Lehre vom anonymen Christen beinhaltet gerade die Meinung, dass niemand, „bloß weil er nicht gegen sein sittliches Gewissen verstößt, Rechtfertigung und endgültiges Heil“ „auch ohne Glauben in einem streng theologischen Sinn“<sup>161</sup> erlangen kann. Eine „fides supernaturalis“ ist aber erforderlich.

### 3.4.2.1. „Anonymer Glaube“

Gott ist der (in Christus) Geoffenbarte und das stets vorhandene und bleibende „Woraufhin“ des Menschen, der in Worte des Glaubens zu Fassende und zugleich auch das Un-Fassbare und das bleibende Geheimnis menschlicher Existenz.<sup>162</sup> Gott ist immer auch größer als das notwendige Heilsinstrument, das wir Kirche nennen. Gott ist der über alle Kategorien erhabene Schöpfer der Welt und des Menschen. Dies muß sich auswirken, dies muß Konsequenzen haben für jeden, auch für alle, die nicht (oder noch nicht) zum ausdrücklichen Wissen um dieses Heilsereignis gekommen sind.

Der Mensch kann so gesehen werden als das Wesen der unbegrenzten Transzendentalität, dessen Wesen auf das absolute Sein, die absolute Hoffnung und Zukunft, auf Gott hingeht, als das Wesen, das Gott auch unthematisch als solchen annehmen kann, „wenn er sich selbst mit seiner unbegrenzten Transzendentalität in Freiheit annimmt. Das tut er, wenn er wirklich in Freiheit seinem Gewissen folgt, weil in einer solchen Tat die unthematisch mitgegebene Bedingung der Möglichkeit solcher radikaler Entscheidung immer unthematisch mitbejaht, d.h. Gott mitbejaht wird.“<sup>163</sup>

Jeder Mensch also macht eine Gotteserfahrung, und diese Erfahrung zählt zu den unverlierbaren, transzendentalen Wesenseigentümlichkeiten des Menschen. (Dies darf jedoch nicht so aufgefaßt werden, als sei sie eine in jedem Menschen gleichermaßen verwirklichte, statisch-ungeschichtliche Gegebenheit.)<sup>164</sup> Diese gemachte Gotteserfahrung kann wohl verdrängt werden, aber sie bleibt und sie bricht in den entscheidenden Stunden auch wieder unwiderstehlich ins Bewußtsein vor.

Kommt diesem Akt des Menschen aber der in der übernatürlich erhebenen Gnade sich konkretisierende Heilswille Gottes als der Bedingung der Möglichkeit von eigentlichen Heilsakten, also des Glaubens, entgegen und voraus, so kann in diesem Akt des Menschen von einer Setzung des Aktes eigentlichen Glaubens gesprochen werden, dann ist „anonymer Glaube“ gegeben.

Um aber für den solchermaßen unthematisch und „anonym“ Glaubenden von einer wirklichen Beziehung zu Jesus Christus mit seiner konkreten, raum-

<sup>160</sup> Ebd. 536.

<sup>161</sup> Vgl. ebd. 536.

<sup>162</sup> Vgl. B. UTZ, *Das Problem der alleinseligmachenden Kirche heute, mit einem Exkurs über die Anonymen Christen bei Karl RAHNER*. Zulassungsarbeit für die theologische Hauptprüfung 1981/82, 64–68.

<sup>163</sup> K. RAHNER, *Glaube und Geist. Anonymer und expliziter Glaube*, in: *Schriften XII, Theologie Auserfahrung des Geistes*, neubearb. von K. NEUFELD, Einsiedeln Zürich Köln 1975, 76–84, hier: 78.

<sup>164</sup> Vgl. dazu: N. SCHWERTFEGER, *Gnade und Welt*, 363–365.

zeitlichen Geschichte sprechen zu können und dies nicht nur mit Hilfe der für dieses Anliegen zu allgemein und unspezifisch bleibenden Zusammengehörigkeit von allem, spricht Rahner von der „suchenden Christologie“.

Er begründet diesen Terminus damit, dass „einer, der etwas konkret Unbekanntes sucht, der Ausschauende und Wartende [...] existentiell wirklich mit dem verbunden (ist), was er sucht, wenn er es auch noch nicht gefunden hat und darum seine Beziehung zum Gesuchten ihr volles Wesen noch nicht entwickeln konnte“.<sup>165</sup>

Der Mensch, der faktisch immer durch die Gnade Jesu Christi bestimmt ist, trägt in seinem „Gedächtnis“ bereits die „Idee Christi“. Wo er deshalb die geschichtliche Verwirklichung dieser Idee sucht und nach der tatsächlich ergehenden Zusage für das Gelingen seiner Hoffnung fragt, mindestens, indem er sein Dasein entschlossen annimmt, treibt er eine „suchende Christologie“. Als Suchender ist er noch unterwegs zum Gesuchten.<sup>166</sup> „Doch weil die Wirklichkeit nur Jesus anbietet als den, den solche suchende Christologie finden will, weil sie grundsätzlich bedingungslos bereit ist, den Gesuchten anzunehmen, wo immer und wie immer er sich finden läßt, darum besitzt diese suchende Christologie eine Beziehung zu Jesus, selbst wenn sie ihn nicht beim Namen zu nennen weiß.“<sup>167</sup>

Zusammengefaßt also kann man sagen: Der Unterschied zum expliziten Christen ist, dass die „suchende Christologie“ nicht weiß, dass es gerade Jesus von Nazareth ist, den sie sucht.<sup>168</sup>

### 3.4.3. Zusammenfassung II

Die Theorie vom „anonymen Christen“ sagt also (ohne auf dem Wort „anonymer Christ“ zu bestehen), dass es außerhalb des Christentums Menschen gibt, die durch die Gnade Gottes gerechtfertigt sind (und den Heiligen Geist besitzen).

Ist also ein Mensch gegeben, der als die innerste Mitte seiner Existenz die Selbstmitteilung Gottes, Gnade genannt, besitzt, der diese in der Treue zu seinem Gewissen angenommen hat, der somit auch in einer zwar nicht verbal objektivierten, aber wirklichen Weise ein Glaubender ist, der schon als „Heide“ das Heilsgut besitzt, dann kann er ein „anonymer Christ“ genannt werden.

Der Mensch von heute ist nun einmal der Mensch, der sich solidarisch empfindet. Solidarisch mit der ganzen Menschheit, dort, wo es sich um das Letzte im Menschen, um ihn als ganzen und endgültigen handelt. Er „will keinen Himmel, von dem ein anderer von vornherein ausgeschlossen wäre“.<sup>169</sup>

„Wenn er dennoch gleichzeitig heute den Absolutheitsanspruch des Christentums, seine universale Bedeutung für alle und jeden aufrecht erhalten will, wenn er in der ganzen Menschheitsgeschichte einen Sinn und eine Dynamik

<sup>165</sup> K. RAHNER, *Schriften* XII, 278.

<sup>166</sup> Vgl. N. SCHWEDTFEGGER, *Gnade und Welt*, 374.

<sup>167</sup> K. RAHNER, *Schriften* XII, 279.

<sup>168</sup> Vgl. K. RAHNER, *Ich glaube an Jesus Christus*, Theologische Meditationen 21, Einsiedeln 1968, 48–65.

<sup>169</sup> Ebd.



erkennen will und als Christ erkennen muß, dann muß er einfach eine Antwort haben, wie und auf welche Weise er in jedem anderen einen Bruder in dem Sinn erkennen könne, in dem das Christentum nicht bloß humanistisch, sondern christlich jeden Menschen als Bruder erkennt. Es muß eine christliche Theorie darüber geben, dass jeder, der nicht seinem Gewissen im allerletzten zuwiderhandelt, zu Gott und seinem Geist glaubend, hoffend, liebend Abba sagen kann und sagt und darum in aller Wahrheit Bruder der Christen vor Gott ist. Das will die Theorie vom anonymen Christen sagen und, so gut es geht, deuten.<sup>170</sup>

### 3.4.4. Anonymes Christentum – Missionsauftrag der Kirche

Mission im Horizont eines „anonymen Christentums“ weist sowohl das Moment der Kontinuität wie der Diskontinuität auf.<sup>171</sup>

„Einerseits wendet sie sich stets an einen Menschen, der von der wenigstens angebotenen Gnade geprägt ist und sie zumindest unthematisch schon erfahren hat, so dass die Predigt des Evangeliums nicht etwas gänzlich Fremdes an ihn heranträgt, sondern in gewisser Hinsicht nur die Ausdrücklichkeit der verborgenen Gnade ist.“<sup>172</sup>

„Andererseits aber hat die Glaubensbotschaft ihm zufolge durchaus eine kritische Funktion und ist selbst dort, wo sie auf einen ‚anonymen‘ Gerechtfertigten trifft, ‚nicht bloß Explikation, auch nicht nur Erfüllung, sondern Übererfüllung des bereits Gegebenen‘.“<sup>173</sup>

So ist der Christ, der in einer Diasporasituation steht, (die sich mehr und mehr verschärft)<sup>174</sup> und der diese These annimmt, nicht von der Sorge und dem Bemühen dispensiert um die, die die eine notwendige Wahrheit noch nicht in der Ausdrücklichkeit der evangelischen Botschaft kennen.<sup>175</sup> Der Missionsauftrag der Kirche bleibt, der missionarische Elan wird nicht gebremst (wie das viele vorwerfen). Damit ist schon gesagt, dass „das anonyme Christentum das explizite Christentum nicht überflüssig macht,<sup>176</sup> sondern selber fordert“.<sup>177</sup> Das Wort vom „anonymen Christen“ ist mißverstanden, wenn man meint, damit sei nur „ein verzweifelter, letzter Versuch gemacht, in einer Welt schwindenden christlichen Glaubens alles Gute und Menschliche im letzten Sinn doch noch für die Kirche zu ‚retten‘“.<sup>178</sup>

<sup>170</sup> K. RAHNER, *Bemerkungen zum Problem des „Anonymen Christen“*, 545–546.

<sup>171</sup> Vgl. N. SCHWERTFEGGER, *Gnade und Welt*, 35.

<sup>172</sup> Ebd.

<sup>173</sup> Ebd.

<sup>174</sup> Vgl. K. RAHNER, *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt*, in: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959, 13–47.

<sup>175</sup> Vgl. K. RAHNER, *Bemerkungen zum Problem des „Anonymen Christen“*, 552.

<sup>176</sup> Das hat z.B. H.U. von BALTHASAR Rahner vorgeworfen. Er sieht Rahners „anthropologisch gewendete Theologie“ in der Gefahr, „das ganze Christentum auf einen Humanismus zu reduzieren“. In: ders., *Cordula oder Ernstfall*, Einsiedeln, 1966, 104.

<sup>177</sup> Vgl. K. RAHNER, *Ekklesiologie. Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in: *Schriften IX*, 498–518, hier: 512.

<sup>178</sup> Vgl. ebd. 551.

#### 4. Zusammenfassung III

Nach den bisherigen Gedanken können wir festhalten, dass der Grundanspruch des Christentums auch darin besteht, das Heil allen Menschen anzubieten und für alle sicherzustellen.

Dieser Behauptung gegenüber steht die folgende Bemerkung: „Zwei Beobachtungen sind es, die diesen Anspruch in unserer Zeit verdunkeln: Einmal wächst die Einsicht, dass die Christenheit in der Menschheit eine Minorität ist, vermutlich bleibt und vielleicht noch mehr zur Minderheit wird. Nicht nur ist eine bestimmte Periode der Missionsgeschichte mit dem Ende des Kolonialzeitalters zu Ende gegangen; der stille Exodus aus einer christlichen Traditionsgesellschaft ist im Abendland noch immer im Gang und verläuft parallel zu einer ebenso stillen Wirksamkeit nichtchristlicher Missionierung. Sodann tritt die Wirklichkeit nichtchristlicher Religiosität sowohl in der Vergangenheit wie auch in der Gegenwart deutlicher ins Bewußtsein. Der konkrete Umgang mit Menschen, die mit gleichem und oft größerem Ernst als viele sogenannte christliche Zeitgenossen ihrer religiösen Überzeugung Ausdruck verleihen, läßt viele voreilige Urteile über fremde Religionen verstummen.“<sup>179</sup>

Auf diese Erfahrung hat K. Rahner in dem schon erwähnten Beitrag „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“ mit den folgenden Thesen geantwortet:

1. „Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann. Dieser Satz ist für das Selbstverständnis des Christentums selbstverständlich und grundlegend.“<sup>180</sup>

2. „Bis zu jenem Augenblick, in dem das Evangelium wirklich in die geschichtliche Situation eines bestimmten Menschen eintritt, enthält eine nichtchristliche Religion (auch außerhalb der mosaischen) nicht nur Elemente einer natürlichen Gotteserkenntnis, vermischt mit erbsündlicher und weiter darauf und daraus folgender menschlicher Depravation, sondern auch übernatürliche Momente aus der Gnade, die dem Menschen wegen Christus von Gott geschenkt wird, und sie kann von daher, ohne dass dadurch Irrtum und Depravation in ihr gezeugt werden, als, wenn auch in verschiedener Gestuftheit, legitime Religion anerkannt werden.“<sup>181</sup>

3. Damit „tritt das Christentum dem Menschen außerkirchlicher Religionen nicht einfach als dem bloßen und schlechthinnigen Nichtchristen gegenüber, sondern als einem, der durchaus schon als ein anonymer Christ in dieser oder jener Hinsicht betrachtet werden kann und muß“.<sup>182</sup>

4. „Wenn einerseits nicht gehofft werden kann, dass der religiöse Pluralismus in der konkreten Situation der Christen in absehbarer Zukunft verschwinden werde, wenn andererseits diese Nichtchristenheit vom Christen selbst

<sup>179</sup> H. WALDENFELS, *Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus „Nostra Aetate“*, in: *Glaube im Prozess*, 757–778, hier: 761f.

<sup>180</sup> K. RAHNER, *Geschichtstheologisches. Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften V*, 139.

<sup>181</sup> Ebd. 143.

<sup>182</sup> Ebd. 154.

dennoch durchaus als eine Christenheit anonymer Art aufgefaßt werden darf, der er zwar immer missionarisch entgegentritt als einer Welt, die zum ausdrücklichen Bewußtsein dessen gebracht werden soll, was ihr schon zuvor als göttliches Angebot oder darüber hinaus auch schon als unreflex und unausdrücklich angenommenes göttliches Gnadengeschenk gehört, dann wird sich die Kirche heute nicht so sehr als die exklusive Gemeinschaft der Heilsanwärter betrachten, sondern vielmehr als den geschichtlich greifbaren Vortrupp, als die geschichtlich und gesellschaftlich verfaßte Ausdrücklichkeit dessen, was der Christ als verborgene Wirklichkeit auch außerhalb der Sichtbarkeit der Kirche gegeben erhofft.<sup>183</sup>

Diese Thesen gründen in einer eindeutigen Christozentrik und dem damit gegebenen Bemühen, das Heil jedes Menschen an Christus zu binden. „Das ist erkennbar, wo die Grenze der Legitimität einer Religion in der existentiellen Begegnung mit der Christusbotschaft gezogen und die Heilserlangung zumindest an die Unausdrücklichkeit einer letztlich in Christus endenden Lebensoption, das heißt an die Anonymität des Christseins, gebunden wird.“<sup>184</sup>

Das Christentum bleibt der objektive einer Geschichte der Religionen. Daraus ergibt sich: Die nichtchristlichen Religionen werden durch die Absolutheit des Christentum relativiert. Sie sind folglich weder gleichberechtigt noch gleichwertig.

„Angesichts der betonten Christozentrik wird die Kirche weniger statisch als dynamisch und dann stärker als das in seinen Rändern eher unscharfe und zugleich für Weggenossenschaft offene pilgernde Gottesvolk gesehen.“<sup>185</sup> Nicht ohne Grund beschreibt die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ die Kirche als das pilgernde Gottesvolk,<sup>186</sup> das aber dann in der Völkerwallfahrt (vgl. Jes 2,2–5) von vielen Völkern begleitet wird.

Vom Tage der Geistsendung an bildet Christus den Mittelpunkt der apostolischen Verkündigung: „Wir (aber) verkünden Christus, den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,23; Vgl. Apg 1,22–36 u.a.). „Diese zentrale Stellung darf Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene, der Mittler zwischen Gott und Mensch, im Glaubensbewußtsein und in der Theologie einer jeden Zeitepoche beanspruchen. Allen Theologengenerationen ist die Pflicht auferlegt, auch ihrerseits etwas beizutragen zu dem beständigen Ringen der Kirche um ein vertieftes Christusbild.“<sup>187</sup>

Nochmal zurückschauend:

Es ist wahr und muß unbefangen zugegeben werden, dass „die traditionelle Vorstellung der Heils- und Offenbarungsgeschichte bisher meist unter dem Schema eines raumzeitlich punktförmigen Eingreifens Gottes in eine im übrigen profane Geschichte gebildet wurde“.<sup>188</sup> Die Welt ist unten, verläuft, wenn auch von Gott

<sup>183</sup> Ebd. 156.

<sup>184</sup> H. WALDENFELS, *Theologie der nichtchristlichen Religionen*, 763.

<sup>185</sup> Ebd.

<sup>186</sup> Vgl. Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, 7. Kap., in: Kleines Konzilskompendium, 180–186.

<sup>187</sup> A. GRILLMEIER, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*, in: *Fragen der Theologie heute*, Hrsg. von J. FEINER–J. TRÜTSCH–F. BÖCKLE, Einsiedeln Zürich Köln 1958, 265–300, hier: 265.

<sup>188</sup> *Vorfragen zum christlichen Offenbarungsglauben*, in: K. RAHNER–K.-H. WEGER, *Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation*, Herders

geschaffen, in den Bahnen ihrer Profanität, Freiheit und Sünde; Gott ist oben, er sieht diesen Verlauf der Geschichte aus Weltlichkeit, Irrtum und Sünde, er beschließt, in diesen höchst gefährlich auf eine endgültige Katastrophe zusteuern den Weltanlauf an bestimmten Stellen einzugreifen: durch Propheten, die die von den Menschen verderbte oder von ihnen gar nicht erreichbare Heilswahrheit in seinem Namen und durch eine singuläre Beziehung mit ihm verbunden verkünden; durch ebenso raumzeitlich in der allgemeinen Geschichte ausgegrenzte Heilsveranstaltungen wie durch den Bundesschluß mit dem auserwählten Volk Israel, durch Wunder, usw.<sup>189</sup> Die Vorstellung von der Offenbarungs- und Heilsgeschichte, in der Gott „der raumzeitlich punktförmig auftretende Gärtner in der profanen Lichtung der Weltgeschichte war“,<sup>190</sup> wußte doch auch, dass Gott das Heil aller Menschen will und zu allen Zeiten und an allen Orten der Geschichte überhaupt möglich macht, „dass er seinen Geist über alles Fleisch immer und überall ausgieße und ausgegossen habe, dass, weil Heil überall möglich sein müsse und sei, Glaube, Hoffnung und Liebe als Unmittelbarkeit zum Gott, der sich selbst als Inhalt und Ziel der geistigen Kreatur teilt, immer und überall möglich sein müssen. Sie wußte, dass die Menschheitsgeschichte trotz der ‚Ersünde‘ nicht einfach die Geschichte einer gnadenlos in Profanität und eigener Schuld versunkenen Menschheit ist, sondern immer und überall die Geschichte unter der Dynamik des sich als innerste Entelechie der Welt eingestiftet habenden Gottes“.<sup>191</sup> Man könnte sagen: immer gab es ein universalistisches und ein partikularistisches Grundschema der Heils- und Offenbarungsgeschichte. Es gibt also eine Heilsgeschichte, in der nicht alle Ereignisse gleichbedeutend sind; diese Geschichte hat einen Richtungssinn, tritt in ein irreversibles Stadium und diese Geschichte kann und muß als die Geschichte des Gottes, der sich selbst in die innerste Mitte der von ihm geschaffenen Welt schon immer eingestiftet hat und von da aus die Geschichte dieser Welt auf ihre Vollendung hintreibt, aufgefaßt werden.

Die Geschichte der Menschheit ist christozentrisch geschaffen worden, und in ihrer Mitte, in Jesus Christus, findet jede „suchende“ seine Vollendung, sein Heil.

Ich möchte diesen Artikel mit Worten J. Ratzingers beenden:

„Jeder werde selig durch sein System. Aber nicht das System und das Einhalten eines Systems retten den Menschen, sondern ihn retten, was mehr ist als alle Systeme und was die Öffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen Hybris sind. Die Religionen helfen so weit zum Heil, soweit sie in diese Haltung hineinführen; sie sind Heilshindernisse, soweit sie den Menschen an dieser Haltung hindern.“<sup>192</sup>

---

Theologisches Taschenlexikon, Bd. 700, hrsg. von K. RAHNER, Freiburg Basel Wien 1979, 89–104, hier: 97.

<sup>189</sup> Vgl. ebd. 97.

<sup>190</sup> Ebd. 97.

<sup>191</sup> Vgl. ebd. 98.

<sup>192</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Kein Heil außerhalb der Kirche?*, in: ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 339–361, hier: 356.

## AZ EURÓPAI UNIÓ, AZ EURÓPAI KERESZTÉNY IDENTITÁS ALKONYA?

HOLLÓ LÁSZLÓ<sup>1</sup>

**Die Europäische Union, der Abenddämmerung der christlichen Identität in Europa?** Die Europäische Union fehlen identitätsstiftende Ressourcen, etwa eine gemeinsame Sprache oder eine loyalitätsstiftende Krone. Selbst der Begriff Europa ist einerseits sehr alt und andererseits sehr jung. Im Altertum fungierte als geographischer Begriff, im Mittelalter war „Christenheit“ der entscheidende Begriff und kam es zu einer allmählichen Aufladung der geographischen Bezeichnung „Europa“ mit „Christentum“. Daran ließ die Aufspaltung der Christenheit in Ost- und Westkirche und die Reformation auch nicht viel ändern. So wurde Europa – auch in eine Abgrenzung gegenüber den anderen Kontinenten – mehr und mehr zu einem kulturellen Begriff, der in der Aufklärung als einer Kultur von Werten (Demokratie, Rechtsstaat, Menschenrechte u.ä.) materialisiert wurde.

Die Europäische Union steht vor der größten Herausforderungen ihrer Geschichte: einerseits soll immer mehr zusammenwachsen, andererseits durch die Annahme des Verfassungsvertrages soll vertieft werden. Die politische Zusammengehörigkeit kann nicht mehr in Abgrenzung (zu seinem unfreien östlichen Teil) definiert und die Integrationsdynamik nicht mehr ausschließlich aus wirtschaftlicher Kooperation gespeist werden. Es braucht eine neue Identität Europas.

Auf der Suche nach Einigung und Vertiefung der Union, das Christentum als die Seele Europas zu vernachlässigen oder gar zu streichen – wie es heute immer mehr im Trend ist – würde in einer Sackgasse enden, wie wir es im Kommunismus anschaulich erlebt haben.

Az Európa-fogalom mint eszme viszonylag új keletű, a 17. században alakult ki, szerkezetét a latin kereszténységtől kölcsönözte, és a francia forradalom után terjedt el. Azt megelőzően is létezett, de többnyire csak földrajzi fogalomként, azon túl pedig különböző korokban különböző jelentéstartalmat hordozott. Így a görögöknél a szabadság, a középkorban a kereszténység, az újkorban a civilizáció szinonimájaként használatos. Európa a jelenben sem egyszerűen földrajzi-leíró fogalom, hanem hangsúlyosan értékfogalom, sajátos értékek gyűjtőfogalma.

Az európaiság legjellemzőbb vonásának sokan a sokszínűséget tartják. Európa egyik sajátosan jellemző értéke az egység a sokszínűségben. Következésképpen mára már Európa sajátossága az, hogy nem rendelkezik igazi, kizárólagos ún. európai lényeggel. Nietzsche ezt a maga idejében, a 19. század végén, egyszerűbben fejezte ki. Ő *európai nihilizmusról* beszélt, ami abban nyilvánul meg, hogy a legfőbb értékek értéküket veszítik. Ezt a kereszténység hanyatlásával hozza összefüggésbe,

---

<sup>1</sup> A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karának erkölcsoteológia tanára.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Az értékek átértékelése. Hátrahagyott töredékekből*. Budapest 1994, 11.

ugyanakkor magát a kereszténységet is nihilista jegyek hordozójának tartja. Nietzsche itt nem a katolikus egyházat utasítja el, ezt már Voltaire megtette, nem a kereszténységet veti el, ezt már Marx és társai indítványozták, de mindketten megtartottak belőle valamit. Voltaire magát a kereszténységet, Marx pedig a humanizmust. Nietzsche szerint a modern krízis – vallásos krízis, és miután a valláson kívül mindent elutasított (kereszténységet, egyházat és humanizmust egyaránt), csak azt méltatta kritikára. Életművével ő nem rombolja a vallást, hanem megrendítő módon mutatja be Európa vallástalanságát, egyszerűsége és vázolatlan, vallás nélküli élet tarthatatlanságát.<sup>3</sup>

Napjaink Európája már nem sajátíthatja ki sem a szabadság, sem a kereszténység, sem pedig a civilizáció gondolatát mint sajátosan európai valóságot. Olyan nézetek is vannak, melyek szerint a hagyományos európai értékeket ma már Európa előtt az Amerikai Egyesült Államok képviseli.

Amennyiben bizonyítható lenne, hogy a hagyományos sajátosságok mellett, vagy azok híján (?) a fent említett sokszínűség Európa jelenlegi sajátossága, úgy máris megfogalmazódik az első etikai kérdés az európai egység(esítés)re törekvéssel, az Európai Unióval kapcsolatban: legjellemzőbb értékét kívánja-e feladni? Mi Európa önazonosságának, az európai identitásnak az alapja?

Ahhoz, hogy a kérdés megválaszolására kísérletet tehesünk, tisztáznunk kellene az Európa-fogalom történelmi és kortárs jelentését, valamint az Európai Unió intézményének kialakulás-történetét és fogalmát. Ez azonban szétfeszítené e tanulmány kereteit, ezért csupán néhány utalást teszünk.

Az Európa-fogalom megközelítésére több lehetőség kínálkozik. Lehet vizsgálni etimológiai, földrajzi, kultúrtörténeti, vallási, nyelvi ill. politikai szempontból. Bárhogy próbálkozunk is megragadásával, valahogy mindig kisiklik a kezünk közül.

## 1. Európa – a fogalom rejtélyei

### 1.1. Európa – etimológia, etnológia, földrajz

Ami a név etimológiáját illeti, számtalan magyarázat-próbálkozással találkozunk. Ezek egyikét-másikat – ízlés szerint – elfogadhatjuk, vagy akár el is utasíthatjuk. Ugyanolyan súlyú érv szól mellettük, mint ellenük: a feltételezés.

Az érték szerint az *Európa*-szó a görög nyelvben fordul elő először. Héziadosz a Krisztus előtti 7. század első felében működött görög epikus költő híres költeményében, a *Theogoniában*, amelyben az istenek és a világ eredetét beszéli el, szól arról, hogy Európé vagy félistennő, vagy pedig Agénor főnóciái király leánya, akit Zeusz bika alakjában Kréta szigetére szöktetett. Így indult Európé legendája, de a klasszikus Európa-mítosz Ovidius 2. századi római költőtől származik, aki az *Átváltozások* című művével tette halhatatlanná.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Vö. HAMVAS Béla, *A világválság. Modern apokalipszis*, <<http://utenti.lycos.it/apoka/Hamvas/vvals/index.html>> (2004. április 16)

<sup>4</sup> Vö. OVIDIUS, Publius Naso, *Átváltozások*, Budapest 1982.

Általánosan elterjedt vélemény szerint az Európa és Ázsia szavaink a mezopotámiai akkád, a mai Irak területén hajdan beszélt nyelvből származnak. Jelentésük: asu vagy acu – felkel, eréb vagy erebu – lenyugszik. Ez az értelmezés tehát a kifejezések jelentését a földrészek földrajzi fekvéséből magyarázza és Ázsiát, a *napkelet földjét*, Európával mint *napnyugati vidékkel* állítja szembe.<sup>5</sup>

A kifejezés etimológiája tehát kétséges. Szabad teret enged a találgatásoknak. A szó eredete már az ókorban homályba vész.

Az általunk Európának ismert és annak tartott földrész földrajzi határait nagy részben a tengerek szabják meg. Mégis kiterjedése és szárazföldi határa a történelme folyamán gyakran vitatott volt. Hérodotosz véleménye szerint, egy ismeretlen szerző által írt műben a *Himnusz a püthai Apollóhoz*-ban, Európa már Kr. e. a 8. század végén nem női, hanem földrajzi névként szerepel. Az ismeretlen költő azoknak az embereknek az emlékét idézi, „akik a dús Peloponnészoszon élnek, akik Európa és a tengerek mosta szigeteket benépesítik”.<sup>6</sup>

Az ókoriak Európa és Ázsia határát a Kaszpi-tenger és a Don-folyó környékén jelölték meg, amit a középkor is átvett. Egy 14. századi enciklopédia-szerző leírása szerint „Európa állítólag a világ egyharmadát teszi ki. [...] a Tanay (Don) folyónál kezdődik, s az Északi Óceán mentén elnyúlva Spanyolország végénél ér véget. Keleti és déli vidékei a Pontusnak (Fekete-tenger) nevezett tengerből emelkednek ki, és a Nagy Tengerben (Földközi-tenger) folytatódnak, egészen Cádiz (Gibraltár) szigeteiig.”<sup>7</sup>

Tény az, hogy Európa Ázsiának csak egy félszigete (innen az Eurázsia név), aminek a keleti határait csak önkényesen húzhatjuk meg. Az Ural-hegység csupán a 18. századtól számít határnak. 1730-ban egy orosz zsoldban álló Strahlenberg nevű svéd katonatiszt javasolta, hogy Európa határát a Dontól az Urál hegységig és Urál folyóig tolják ki. Az orosz kormány ezt követően állítottott egy pőznát a Középső-Urál hegység keleti lejtőjén elhelyezkedő Jekatyerinburg közelében, Ázsia és Európa határának megjelölésére.

A köztudatban Európa földrajzilag csupán Kelet-Európáig tart. Ennek szemléltetésére alkalmi példaként bármilyen politikai vagy gazdasági Európa-térképet vizsgálhatunk. Ezek többnyire csak Nyugat-Európát és Kelet-Közép-Európát valamint a Balkánt foglalják magukba. Csak ritkán tüntetnek fel Oroszország északnyugati feléből is négyszáz-ötyszáz kilométert, Arhangelszk és Moszkva vonaláig.

<sup>5</sup> Vö. Diós István, *Európa*, in: *Magyar katolikus lexikon* III. kötet, Éhi-Gar (Szerk. Diós István) Budapest 1997, 398–401, 398. Ugyanakkor van más magyarázat-próbálkozás is mely az euros (tágas, messzi) görög melléknévből és az ops (szem, arc) főnévből vezetik le. Zeus europè jelentése, Zeusz messzire lát. Bár ugyanennek a kifejezésnek a nőnemű alakja szép szemű és szép arcú asszonyt jelent vagy „széles arcú”, „tág szemű” jelentéssel bír, nem magyaráz semmit. Vö. LOSZEV, A. F., *Európé*, in: *Mitológiai enciklopédia I.* (Szerk. TOKAREV, Sz. A. ém.), Budapest 1988, 671.

<sup>6</sup> *Himnusz a püthai Apollóhoz*, Idézve in: DUROSELLE, Jean-Baptiste, *Európa népeinek története*, Officina nova, é.n. 19.

<sup>7</sup> John of Trevisa, Bartholomew of Englishman Latin Enciklopédiájának a fordítója, idézve in: DAVIES, Norman, *Európa története*, Budapest 2001. 25.

Talán nem is kell a különböző célból és szándékkal készített térképeket vállatnunk, magunknak is feltehetjük a kérdést: tudatos-e bennünk, hogy Európa 10.508.000 km<sup>2</sup> területéből közel felét, 4,5 millió km<sup>2</sup>-t a Balti államok, Fehéroroszország, Ukrajna és Moldova területén kezdődő és attól keletre Oroszország területén az Urálig terjedő Kelet-európai síkság teszi ki?

Az Európai Bizottság hivatalos honlapján találunk egy teljes Európa-térképet.<sup>8</sup> Igazi Európa-térkép – dicsekszik a hozzá fűzött magyarázat –, mert az egyes ország- és helységneveket az illető államok nyelvén adja meg. Kiadója és az ezzel kapcsolatos jogok tulajdonosa az Európai Bizottság Sajtó és Kommunikációs Vezérigazgatósága. Örülhetnénk is neki, mint teljes Európa-térképnek, és hátra dőlhetnénk a székünkben, ha Oroszország európai felének nagy részét – mint az Európai Unió számára érdektelen területet – nem takarná el a Francia- és Spanyolországhoz, ill. Portugáliához tartozó szigetek kinagyított térképe.

Európa nem csupán etimológia, földrajz vagy történelem, hanem lakosság is, annak minden sokféleségével együtt. A szakirodalom szerint Európa nyelvi-kulturális térképe egyértelműen azt mutatja, hogy e földrész belső nyelvi és politikai határai eltérőek. Manfred Straka az európai kontinensen 90 különböző nyelvcsoporthoz és nyelvcsoporthoz számolt össze<sup>9</sup>, míg ezen a területen a kisállamok és a Szovjetunió utódállamainak a figyelembevételével is csak 45–47 állam van.<sup>10</sup> Az európai államokban élő népek etnológiai besorolásában 12 csoportot különböztetünk meg (latin, germán, szláv, kelta, görög, finn-ugor, török-tatár, baszk, albán, lett, szamojéd ill. bevándorolt és nem tömegben lakó népek).<sup>11</sup>

Hasonló helyzettel találkozunk Európa külső határai tekintetében is. Ha Európa behatárolása érdekében a nyelvészetet hívjuk segítségül, úgy az indoeurópai nyelvcsalád által meghatározott Európa-határ Banglades lenne, hiszen az indoeurópai nyelvcsalád magába foglalja az ind, az iráni, az örmény, a görög, a germán, az (új)latin, a szláv, a balti, a kelta, az albán stb. nyelveket.

Ha az orosz nyelv területi kiterjedését figyelembe vennénk, Európát Szibériáig kellene keresnünk. Hagège az európai nyelvekről értekezve a keleti nyelvhatár meghúzója érdekében nem ír az Urálon túli nyelvekről és a szamojéd nyelvek közül is csak a jurákok nyelvét tárgyalja, akiknek a vándorhelye Észak-

<sup>8</sup> Vö. Európa térképe az Európai Bizottság hivatalos honlapjáról, in <[http://europa.eu.int/abc/maps/index\\_de.htm](http://europa.eu.int/abc/maps/index_de.htm)>, (2004. február 11).

<sup>9</sup> Vö. STRAKA, Manfred, *Handbuch der europäischen Volksgruppen*, Wien–Stuttgart 1970, 34.

<sup>10</sup> Annak függvényében változik ez a szám, hogy Törökország Európához való tartozásának analógiájára Azerbajdzsánt és Kazahsztánt is Európához tartozónak véljük-e vagy sem.

<sup>11</sup> *Latin népek*: olaszok, franciák, spanyolok, katalánok, portugálok, románok, cincárok, rétorománok; *Germán népek*: németek, skandinávok (svéd, norvég, dán, izlandi, jütlandi), angolok; *Szláv népek*: nagy-, kis-, fehéroroszok, szerbek, horvátok, szlovének, litvánok, bolgárok, lengyelek, csehek, morvák, szlovákok, szorbok; *Kelta népek*: skótok, írek, bretonok, walesiek; *Görögök*; *Finn-ugor népek*: finnek, észtek, lívek, lappok, magyarok; *Török-tatárok*; *Baszkok*; *Albánok*; *Lettek*; *Szamojédek*; *Bevándorolt és nem egy tömegben lakó népelemek*: arabok, balkáni cserkeszek, cigányok, örmények, perzsák, zsidók. vö. DIÓS István, *Európa*, in: Magyar katolikus lexikon III. kötet, Éhi-Gar (Szerk. Diós István) Budapest 1997, 398–401, 398.



Oroszország Urálon inneni részén található. A délkeleti nyelvhatárt a Kaukázus-hegység és a Kaszpi-tenger vonalán húzza meg.<sup>12</sup>

Következtetésképpen azt mondhatjuk, hogy Európa határainak keresésében az etimológiai, etnológiai és földrajzi kritériumok mellett a nyelvészeti kritériumok is nehézséget jelentenek, amit további kulturális, politikai és gazdasági ismervek nélkül nem tudunk megoldani. Európa tehát a sok nyelv és így a sok nép hazája is.

## 1.2. Európa – a keresztény kultúra Európája

Európa története magába foglalja a görög-római ókort, a nyugati és bizánci középkort, valamint a francia, az angol, a Habsburg és a 18. századtól az orosz nagyhatalmak által meghatározott újkort.

A humanizmus és ez alapján a felvilágosodás történelemszemlélete, amely a görög államoktól a jelenkorig egyetlen folyamatban látja Európa történetét és az európai fehér ember civilizációját, ebben a kereszténységnek mellékes szerepet tulajdonít. Másrészt az egyháztörténelem és a teológia más ágainak művelői ebben a fejlődésben gyakran tendenciózusan elutasítják, vagy elhanyagolható jelentőséget tulajdonítanak a kereszténységen kívüli hatásoknak.

Az igazság, minden valószínűség szerint, valahol a középúton van. A kereszténység szerepét és hatását a középkorra szűkíteni, és negatív jelleget látni benne egyoldalú, tudománytalan és szűklátókörű szemléletre utal, csakúgy, mint az azon kívüli hatások figyelembevételének elutasítása.

A Christoph Cellarius hallei protestáns egyetemi tanár *Historia medii aevi* című művéből (1688) származó *medium aevum* – középkor-fogalom – a 19. század elejétől használatos az egyháztörténelem tagolásában.<sup>13</sup> Nincs naivabb és igaztalanabb jelző, mint a középkorral kapcsolatban használt sötét jelző, amelynek bevezetése szintén Cellariusra megy vissza. Minden valószínűség szerint protestáns voltából adódó katolikus ellenességet takarhat, hiszen, ha eltekintünk Európa keleti határmezsgyéjének helyzetétől, akkor ez a kor az egységes katolikus keresztény Európa kora. Hogy a kereszténységnek nem sikerült a pogány népeknek a pogányság által begyökeresedett hibáit (babona, kegyetlenség, nyersség) egyik napról a másikra kiirtani, vagy hogy a középkori keresztény Európa természettudományos és technikai vívmányok tekintetében vagy a társadalmi berendezkedés terén nem a jelenkor eredményeit mutatja, komolyan nem írható a kereszténység rovására. Másrészt az újkor irányvesztése, szubjektívizmusa, szellemi kultúrájának, erkölcsi-

<sup>12</sup> Vö. HAGÈGE, Claude, *Welche Sprache für Europa? Verständigung in der Vielfalt*, Frankfurt – New York 1996, 109.

<sup>13</sup> MERTENS, Dieter, *Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter*, in: FENSKE, Hans–MERTENS, Dieter–REINHARD, Wolfgang–ROSEN, Klaus, *Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart*, Königstein/Taunus. 1981, 119–200, 121. Az ókori és középkori világ határa területenként változik, ezért a történészek több határpontot is megjelölnek: a konstantini fordulat (324), a népvándorlás kezdete (375), a nyugatrómai birodalom vége (476), Klodvig frank uralkodó megkeresztelkedése (499), Mohamed fellépése (609), Nagy Károly császárrá koronázása (800). A középkor és az újkor határa még hangsúlyozottabban átmenetinek mondható. Mégis többen határként fogadják el: Konstantinápoly elesét (1453), Amerika fölfedezését (1492), vagy a reformáció kezdetét (1517).

ségének gyökértelensége, világkapitalizmusba, világháborúba és kommunizmusba vesző vívódásai és bizonytalansága még kevésbé jogosítanak föl arra, hogy az újkort minden tekintetben a középkor fölé helyezzük.

A középkor elmarasztalása kifejezetten irányzatos és a középkorban uralkodó keresztény és katolikus szellemiséggel szembenálló ellenszenvből táplálkozik. Nyilvánvaló ugyanis, hogy minden kor tudományos vagy technikai szintjét felülmúlja a következő koré, ez a haladás azonban mindig a megelőző kor előmunkálatai révén válik lehetővé.

A 20–21. századi törekvések Európa egyesítésére a középkor egységes Európáját szeretnék újra megtalálni azzal, hogy az egységre törekvés korábbi alapját, a keresztény hitet most a piac, a verseny és a fogyasztói társadalom gazdasági szempontjaira cserélik fel. Azok a gondolkodók, akiket kiábrándít, vagy legalábbis nem elégít ki Európának az etimológiai, földrajzi, nyelvészeti szempontból mutatkozó megfoghatatlansága következtében alkalmazott pragmatista, a gazdaságpolitikai ismérvekre hagyatkozó megragadása, a sajátos európai kultúra vizsgálatával kívánna közelebb kerülni céljukhoz. Eszerint Európa mindenekelőtt egy kulturális fenomén, amelyik klasszikus, elsősorban római és germán kultúrelemeket ötvöz. Ettől nyilván nem különíthető el a kereszténység, ami szerintük jelentős szerepet kapott a felső osztályok kultúrájának kialakításában, de általa vált ez a kultúra a széles tömegek sajátjává is.

Ez az időben első Európa tehát a görög-hellén elem, valamint a kereszténység és az ezzel szoros kapcsolatban álló római latin kultúra találkozásából alakult ki. Mindkét elem egyetemes jellegű, ami a középkor és az azt követő századok Európájának egyetemes érzelem- és gondolatvilágát, közösségtudatát magyarázza.<sup>14</sup>

Az Európa-fogalom fenti értelemben jelentkező kulturális-vallási – és ezzel politikai dimenzióját is – csak a Nagy Károly által újraalapított Nyugat-római birodalommal, vagy még inkább a II. Orbán pápa által 1095-ben, a piacenzai nagybőjti zsinaton és a franciaországi clermonti zsinaton meghirdetett keresztes hadjárattal kapta.<sup>15</sup>

Elfogadva a fenti Európa-értelmezést, kérdésként merül fel a keleti egyházszakadás (folyamat, amely 1054. július 16-án csúcsosodott), és a nyugati egyházszakadás (folyamat, amely 1517. október 31-én csúcsosodott) által megosztott kereszténység és a délkelet-európai muzulmán lakosság helyzetének problémája.

Ha végigvisszük ezt a gondolatot, úgy azok az országok, amelyek a néhai kelet-római birodalom területén fekszenek, mint Oroszország, Ukrajna, Románia, Bulgária, Ciprus, Törökország, nem férnek bele Európába. Nyilván az Európa-

<sup>14</sup> Nehézséget jelent ebben a tekintetben az a tény, hogy a fenti kulturális alapon meghatározott Európa fogalom, inkább emlékeztet a nyugati kereszténység körülrására, mint az egyetemes Európa meghatározására.

<sup>15</sup> Ekkor I. Alexiosz (I. Elek 1081–1118) bizánci császár segélykérésére válaszolva és a templomok, oltárok és szentképek elpusztításáról, papok legyilkolásáról érkező hírek hatására a keresztény nyugat egységesen lépett fel a Szentföld felszabadítása érdekében. Vö. MARTON József, *Katolikus egyháztörténet I.*, Kolozsvár 2003, 362–363.

fogalom ilyen kultúrából, vallásból, jogból és politikából összerakott képe Görögországot, Európé lakóhelyét és az Európa-legenda őshonát is a peremre szorítaná.

Mégis a kultúra és a társadalmi ethosz még ha az a sokszínűségben jelentkező egység is, nem csupán közvetve része az Európa-ideának, hanem magát Európa „európaiságát” jelentik. Ebben az értelemben Európa nem földrajzi fogalom, hanem a hosszú történelmi fejlődés és érés folyamán kialakult erkölcsi tudat egysége. Az emberi szellemnek ezt az *Európáját* lényegében a kereszténység nyugati ága formálta és a reneszánsz és barokk, valamint a felvilágosodás, majd a tudomány és a technika korszaka egészítette ki. A keleti Európa, ill. Európa keleti fele ezt a fejlődést nem élte meg, másmilyen irányba fejlődött. Ez magyarázza, hogy ha a kelet-európai kommunizmus idején (Nyugat-)Európa keleti határa a vasfüggöny volt, a köztudatban és a politikai tudatban Európa határa még mindig csak néhány száz kilométert tolódott, és csak a Finnországtól indulva a Baltikumot, Lengyelországot, Magyarországot, Szlovéniát és Horvátországot is befogadó határvonalig tartott.

Fehéroroszország, Ukrajna vagy Oroszország Európához tartozása a köztudatban nem, csak néhány megszálott, korát mindig megelőző gondolkodó koncepciójában létezik. Romániának és Bulgáriának a fekvésével van szerencséje. A Fekete-tengerre való kijárási stratégiai fontossága amellet szól, hogy ezek az országok is Európához tartozzanak. Oda is fognak tartozni nemsokára.

Európa keresztény gyökereinek a kérdése nem szellemi hovatarozás, pártállás vagy vélemény kérdése. Egyszerűen tény. Mégis az európai alkotmány preambuluma körül kialakult vita arra enged következtetni, hogy ez nem mindenki számára ilyen magától értetődő.

*Az Európai Unió Alapvető Jogok Chartája* preambulumban így fogalmaz: „Szellemi és erkölcsi öröksége tudatában az Unió az emberi méltóság, szabadság, egyenlőség és szolidaritás oszthatatlan, egyetemes értékein alapul; a demokrácia elveire és a jog szabályaira támaszkodik. Az egyént állítja tevékenysége középpontjába az Unió polgárság intézményének létrehozásával, a szabadság, a biztonság és az igazságosság térségének megteremtésével.”<sup>16</sup>

A kijelentések megnyugtatóan hangzanának, ha bizonyosak lehetnének a *szellemi és erkölcsi örökség* mibenlétét illetően, mert az Európai Alkotmány preambulumban megfogalmazása kapcsán az Isten nevével és az Európa keresztény gyökereire való utalással kapcsolatos viták arra engednek következtetni, hogy az említett *erkölcsi örökség* értelmezése is még további finomításra, illetve magyarázatra szorul.

Thomas Stearns Eliot amerikai származású költő, aki az európai kultúra felbomlásának katasztrófális következményeit újra és újra versei témájává tette, 1945-ben a legyőzött Németországhoz intézett rádióüzenetében fogalmazta meg: „Különálló, saját kultúrával rendelkező népek közös kultúrájának a megteremtésében a vallás a legfontosabb jellemző jegy. [...] A kereszténység hagyományáról beszélek, ami Európát azzá tette, ami, s azokról a közös kulturális elemekről, amelyeket a

<sup>16</sup> *Az Európai Unió Alapvető Jogok Chartája* (2000. december 7.)  
<[http://www.jak.ppke.hu/ocipe/honlap/cikkek/charta\\_magyar.htm](http://www.jak.ppke.hu/ocipe/honlap/cikkek/charta_magyar.htm)> (2004. január 22.)

kereszténység hozott magával. [...] A kereszténység az, amiben képzőművészetünk megformálódott; a kereszténység az, amiben – a legutóbbi időkig – Európa törvényei gyökereznek. A kereszténység az a háttér, amely előtt minden gondolatunk értelmet nyer. Nem kell minden európainak hinni a keresztény hit igazában; mégis, bármit mond, gyárt, tesz, az mind [...] a keresztény örökségtől kapja meg jelentését. Csak a keresztény kultúra szülhetett meg egy Voltaire-t vagy egy Nietzschét. Nem hiszem, hogy Európa kultúrája túl tudná élni a keresztény hit teljes eltűnését.”<sup>17</sup>

Európa és a zsidó-kereszténység egymásba fonódása tehát történelmi tény. Nem kevésbé igaz az sem, hogy az európai kultúrában vannak nemkeresztény elemek is. Ilyen a görög bölcelet, a római jog, a germán életérzés, az arab bölcelet és az újkori zsidó elem. De számolnunk kell a modern idők sok, igen termékeny ösztönzésével is.

## 2. Európai Unió – a piacgazdaság által létrehozott közösség

Minden elméleti fejtegetés mellett meg kell jegyeznünk, hogy az emberek többsége számára az európaiság igazi ismérve a gazdasági fejlettség, ill. a virágzó piacgazdaság. Ez a mentalitás még csak nem is új keletű. Louis-Philippe de Ségur már 1786-ban ilyen alapon vonta kétségbe Lengyelország európaiságát: „Az ember kénytelen azt hinni, hogy messze Európán kívül került; minden azt a benyomást kelti, mintha ezer évvel visszaléptünk volna az időben.”<sup>18</sup>

Hough Seaton-Watson pedig, a School of Slavonic and East European Studies-on az orosz irodalom professzora Európa koncepciójának a megfogalmazásakor egy – az 1984-ben bekövetkezett halála után előkerült – tanulmányában hangsúlyozza, hogy az európai egység nem alapozható kizárólag a NATO biztonsági és az EGK gazdasági érdekeire: „Ne becsüljük le egy pozitív közös ügy szükségét, egy olyan ügyét, amely több, mint a vaj ára, s távlatosabb, mint a hadiszállítások szétosztása – valamiféle európai mystique szükségét.”<sup>19</sup>

Nekünk, kelet-európai népeknek kell megszabadulnunk saját kisebbségi komplexusunktól. Varsótól Pozsonyon, Budapesten, Kolozsváron át Bukarestig vagy Belgrádig nem kevésbé értékes övezete vagyunk a világnak, mint Európa bármely más régiója. Lehet, hogy itt húzzák meg a Nyugat és Kelet választóvonalát, de itt van a nyugati és keleti kultúrák egymást gazdagító találkozási helye is. Meg kell értenünk, és el kell hinnünk a nyugat- és kelet-európai nemzetek egymást kiegészítő szerepét. A pluralizmus kötelező.

Európa tehát nem földrajzi adottság, hanem a történelem szülötte. Kulturális eszme és gazdasági realitás. Tulajdonképpen egy folyamat. Éppen ezért földrajzi, kulturális és politikai paraméterei mindig vitatottak maradnak. A közös

<sup>17</sup> ELIOT, Thomas Stearns, *Die Einheit der Europäischen Kultur*, angol kiadása, London 1948, idézve in: DAVIES, 25–26.)

<sup>18</sup> SÉGUR, Louis-Philippe de, *Tableau historique et politique de l'Europe de 1786 a 1806*, idézve in: DAVIES, 27.

<sup>19</sup> SEATON-WATSON, Hough, *What Is Europe? Where Is Europe? From Mystique to Politique*, idézve in: DAVIES, 31.

politikai struktúrák hiányában azonban Európát csakis kulturális ismérvekkel lehet jellemezni.

Európában – az Európai Unión belüli egységre törekvés folyamatában – a közös gazdaságot, piacot, a monetáris közösséget lehet építeni. A kulturális közösséget nem. Az olyasvalami, aminek növekednie kell. „Egy fát nem lehet felépíteni, csak elültetni lehet, ápolni, s várni, amíg a gyümölcs beérik.”<sup>20</sup>

Európa a választóvonalak kontinense.<sup>21</sup> Ez az igazság Európa történetének beható vizsgálata nélkül is, a 20. századi tapasztalatok – két világháború, nemzeti szocializmus és sztálinizmus, valamint a nacionalizmus különböző megnyilvánulásai, a hidegháború hatásai – ismeretében mindenki számára nyilvánvaló lehet. A sokszínűségnek megvan a maga nyomorúsága.

A második világháború után a vén kontinens fenyegettségének ez a kísértete indította a gazdasági szakembereket és a felelős államférfiakat arra, hogy a tartós béke megteremtése érdekében a választóvonalak elsímitására törekedjenek. Európa hanyatló és felemelkedésben lévő, korlátozott függetlenségben, de egy-egy másra utalt függésben élő nemzetei számára az egyetlen alternatívát az egységre törekvésben adódó lehetőség jelentette.

Ez a folyamat régóta, bizonyos adminisztratív automatizmussal halad előre, amiben az ideák és a víziók, amelyek ezt elindították, egyre kevesebb szerepet játszanak.

### 2.1. Az Európai Egyesült Államok víziója

Az európai egység, Európa föderalizációja, régi és új gondolat egyben. A második világháborút megelőző időben is élt ez a törekvés az idealisták vízióiban.

A 19. század közepéig azok az idealisták, akik túltekintettek koruk lehetőségeinek a határán, hittek a *nemzetek Európájának* víziójában. Ez a mítosz két fontos eszmén alapult. Egyrészt meg voltak győződve arról, hogy minden nemzetnek küldetése van, és hittek abban, hogy az európai birodalmak feloszlását követően a nemzetállamok megalakulásával, a nemzetek Európája harmonikus egységében él majd.<sup>22</sup> Bár szép volt a gondolat, a két eszme, a küldetéstudat és a harmónia, egyelőre még összegegyeztetetlennek bizonyuló, romantikus ábránd maradt csupán.

<sup>20</sup> ELIOT, *Die Einheit der Europäischen Kultur*, idézve in: DAVIES, 25.

<sup>21</sup> Európa választóvonalai: a földrajzi választóvonal, a római limes szinte egybeesik a szőlőtermesztés elterjedésével, a nyugati- és keleti kereszténység közötti választóvonal, a görög katolikus vonal, az iszlám választóvonal, a 19. századi iparosodás választóvonal, és részben ennek eredményeként a 20. századi gazdasági fejlődés választóvonal, a vasfüggöny.

<sup>22</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831), a nagy német idealista filozófus számára a történelem fejlődése a szellem fejlődése és ennek legmagasabb foka Európában, Európa eszenciája pedig Németországban testesül meg. A franciák küldetéstudatát hangsúlyozó gondolat is hasonlóan szárnyal a szintén idealista és liberális francia filozófus Théodore-Simon Jouffroy tollából, amikor az európai polgárháborúk végéről és Európa egyetlen nemzeté válásáról zeng dicshimnusz. Nyilván számára a francia nemzet Európa éllovasa és Franciaország a legeurópaibb állam. És hogy az olaszok se maradjanak le ebben a tekintetben, Vincenzo Gioberti (1801–1852) pap, filozófus és államférfi megfogalmazta *Az olaszok erkölcsi és polgári fölénye* című művében az olaszok erkölcsi és polgári fölényét a többi nemzet fölött. Vö. DUROSELLE, 322–324.

Az Európai Egyesült Államok elnevezést állítólag egy Vésinet nevű ügyvéd 1847. december 25-én Rouenban elhangzott beszédében használta legelőször.<sup>23</sup> Victor Hugo (1802–1885) francia író 1849. augusztus 21-én, a második párizsi békekonferencián<sup>24</sup>, annak elnökeként mondott nagyhatású beszédében szintén szerepelt a kifejezés. Ő így álmódott: „Azt mondjuk Franciaországnak, Angliának, Poroszországnak, Ausztriának, Spanyolországnak, Itáliának, Oroszországnak: eljön egyszer az a nap, amikor a ti kezetekből is kihullnak a fegyverek! [...] Egy magasabb egységre olvadtok össze [...] Eljön az a nap, amikor nem lesz más csatatér, mint a piacok, amelyek megnyílnak a kereskedelem előtt [...] Eljön az a nap, amikor látni fogjuk, hogy a két hatalmas csoport: az Észak-amerikai Egyesült Államok és az Európai Egyesült Államok kezét nyújtják egymásnak az óceán fölött”<sup>25</sup>.

Az egység gondolata abban az időben még utópiának volt mondható, hiszen Európa a korábbi egységéből még mindig a sokféleség, a nemzetállamok kialakulása útja felé haladt.

Már itt, az utópista Európa-vízióval kapcsolatos elvi álláspontok kifejtésének a szintjén vitatottá válik a kérdés: mely országok tartoznak az új alakuló Európához? Anglia, Oroszország és Törökország helyzete vitatott.

Az első világháború után az Európai Egyesült Államok gondolatának elkötelezett híve Richard Nikolaus von Coudenhove-Kalergi gróf (1894–1972), a németalföldi apától és japán anyától származó Bécsben működő politikus és politikai író, aki apja csehországi birtokain nevelkedett. Ő már életkörülményeiből adódóan magában hordozta a világpolgár- és az európeér szemléletet, s ez kelet-európai problémaérzékenységgel párosult. 1923-ban Bécsben megalapította a Páneurópai Uniót, amelyik az Európai Egyesült Államok létrehozását tűzte ki célul, az európai államok szoros együttműködésén felépülő páneurópai föderáció megvalósításával, a kontinens összes, a nemzetek önrendelkezését elismerő demokratikus országai egyesülésével.

Coudenhove-Kalergi realpolitikusként úgy ítélte meg, hogy Európa, a kis félsziget, egységesen tud csak fellépni az Amerikai Egyesült Államok, a Szovjetunió és Nagy-Britannia három tömbjével szemben. *Páneurópai programja* a politikai, gazdasági és katonai szövetség megkötését szorgalmazta. Esméi számára néhány neves politikust is megnyert.

<sup>23</sup> Vö. DUROSELLE, 325.

<sup>24</sup> A békében egyesült Európa látomását a 19. század első felében az amerikai kvékerek Elihu Burritt pacifista vezetésével elindított békemozgalma is terjesztette. A nemzeti szinten szervezett tanácskozások után 1848 szeptemberében Brüsszelben, 1849 augusztusában Párizsban és 1850-ben Frankfurtban rendeztek ún. „Nemzetközi Békekonferenciát”.

<sup>25</sup> Idézve in: BODEN, Martina, *Krónika kézikönyv Európa*, Budapest 2001, 71.

## 2.2. Funkcionális integráció

### 2.2.1. A „harmadik erő” megteremtésére való törekvés

Az 1945. május 8-i feltétel nélküli német kapituláció után, május 9-én, Prága felszabadításával Európában véget ért a második világháború, általános társadalmi és politikai felfordulást hagyva maga után.

A háború hatalmas áldozatai sem szolgáltak tanulságképpen. Európa egymással szembenálló politikai és katonai tömbökre szakadt. A megosztottság ellenére egy közös érdek Európa mindkét részének vezető hatalmait összekötötte, sőt egy ideig még együttműködésre is kényszerítette: a megoldhatatlannak látszó német kérdés. Miként lehet Németországgal úgy elbánni, hogy a német veszély soha ne térhessen vissza? Ezzel kapcsolatban különböző tervek születtek. Ezek egyik legvadabbika a Morgenthau-terv volt, amelyik a német ipar teljes megsemmisítése és a modern közlekedési hálózatok felszámolása által Németországot agrárállammá akarta lealacsonyítani és a német nép átnevelését irányozta volna elő.<sup>26</sup>

Végül az 1945. február 4–11. között Jaltában tartott háromhatalmi csúcskonferencián, melyet a szövetségesek a háború utáni rendezés megvitatása miatt rendeztek, Winston Churchill, Franklin Delano Roosevelt és Joszif Visszarionovics Sztálin jóváhagyták a már korábban kidolgozott megállapodást Németország megszállási övezetekre való felosztásáról.<sup>27</sup>

Ebben a háború utáni, megtorlásra törekvő hangulatban a diszkreditálódott polgári pártok helyén fokozatosan nyertek teret a katolikus társadalmi-politikai mozgalmak. Így jelentős hatalomra tett szert Franciaországban a Mouvement Républicain Populaire, Olaszországban a Democrazia Christiana, Németország nyugati felében a Christlich Demokratische Union és a Christlich Soziale Union, Ausztriában pedig az Österreichische Volkspartei. A kereszténydemokrata pártok nemzetek fölötti összefogásának célja (Nyugat-)Európa egyesítése az *Európai Egyesült Államok* eszméjében, annak érdekében, hogy a háború utáni Európa *harmadik erőt* tudjon képviselni az Amerikai Egyesült Államok és a Szovjetunió között, ill. hogy ezzel megakadályozzák a későbbi esetleges hegemonisztikus törekvések lehetőségét.

A nyugat-európai országok háború utáni gazdasági állapota katasztrofális volt. Ebben a helyzetben a Moszkva által támogatott kommunista mozgalmak előretörése elkerülhetetlennek tűnt. Miután nyilvánvalóvá vált a növekvő szovjet befolyás veszélye, George Catlett Marshall amerikai külügyminiszter 1947. június 5-én a Harvard Egyetemen tartott híres beszédében vázolta az Egyesült Államok új Európa-politikáját, melynek „az a célja, hogy életre keltse (Európa) gazdasági

<sup>26</sup> A Morgenthau-terv bosszúálló hangulatát a zsidóság ellen elkövetett holocaust ismeretében érthetjük meg. Henry Morgenthaut, az amerikai zsidóság vezető képviselőjét, a zsidókat ért bántalmazások miatti bosszúvágy fűtötte a tervek kidolgozásában. Vö. MEZEI Géza, *Helyreállított Európa, Európa-építés és egységstratégiák a Marshall-tervtől a Nizzai Szerződésig*, Budapest 2001, 44.

<sup>27</sup> MEZEI, *Helyreállított Európa* 45.

életét, megvalósítsa azon politikai és társadalmi feltételeket, amelyek szabad intézmények működését teszik lehetővé.<sup>228</sup>

Az ún. Marshall-segély keretében az Amerikai Egyesült Államok soha nem látott nagyságrendű segílyt bocsátott az európai államok rendelkezésére. A gazdasági segíly folyósításának nem titkolt szándékai között szerepelt a pán-európai mozgalomban már előzményekkel rendelkező egységfolyamat támogatása. Ezt Marshall így fogalmazta meg: „nem lenne helyes és célszerű, ha az Egyesült Államok maga dolgozná ki a programot Európa gazdasági talpra állítására. Ez az európaiak dolga. A mi szerepünk az, hogy az európai programtervezetet barátságosan sietessük [...], a programnak közösnek kell lennie”<sup>229</sup>.

Az integráció magjának szánt közös kormányközi intézmény, a 16 európai állam által 1948. április 16-án párizsi székhellyel alapított Európai Gazdasági Együttműködési Szervezet (Organization for European Economic Cooperation, OEEC), amely az érintett országok részéről benyújtott igények alapján a segílyek szétosztását igazgatta, a nyugat-európai föderáció irányában nem hozta meg a várt eredményt.<sup>30</sup>

### 2.2.2. Az Európa-mozgalom

A kétpólusú világ kialakulásának irányába kényszerítő gazdaság-politikai történésekkel párhuzamosan Európa országaiban különböző politikai színezetű és eszmeiségű föderalista Európa-mozgalmak éledtek újjá vagy alakultak, amelyek célja az európai országok egységének megszervezése volt.

Az európai egyesülés eszméjét és a föderalista mozgalom általános programját a második világháború után leghatásosabban Winston Churchill fogalmazta meg a Zürichi Egyetemen 1946 szeptemberében tartott beszédében: „ha Európa egyszer eggyé válna közös örökségének birtoklásában, a területén élő három- vagy négyszázmillió ember olyan jólétet, boldogságot és dicsőséget ismerhetne meg, amelyet nem korlátoz semmiféle mezsgye, semmiféle határ [...] Az európai család újratemtésének folyamatában az első lépés a partneri viszony kialakítása kell hogy legyen Franciaország és Németország között. Franciaország csak így szerezheti vissza erkölcsi vezető szerepét Európában. Európa újjáéledése elképzelhetetlen egy szellemileg nagy Franciaország és egy szellemileg nagy Németország nélkül [...] Ha jól és helyesen építjük fel, az Európai Egyesült Államok struktúrája olyan lesz, hogy annak következtében kevésbé fontossá válik egy-egy állam anyagi ereje. A kis nemzetek ugyanannyit számítanak majd, mint a nagyok, és azzal váltanak ki megbecsülést maguk iránt, hogy hozzájárulnak a közös ügyhöz.”<sup>31</sup>

<sup>228</sup> In: MEZEI Géza (szerk.), *Európa és a hidegháború a dokumentumok tükrében. I. Európa kettészakítása és a kétpólusú nemzetközi rend születése (1945–1949)*, Budapest 2001, 253.

<sup>229</sup> MEZEI Géza (szerk.), *Európa és a hidegháború a dokumentumok tükrében. I.*, 255.

<sup>30</sup> A „keleti tömb” szovjet nyomásra egységesen lemondott a Marshall-segélyről, a nyugati országokban pedig a közösen igényelt segílyek éves részletei közvetlenül a nemzeti kormányokhoz kerültek, és így azoknak a szerepét erősítették. A szervezet tagjai amúgy is túlságosan eltérő gazdasági fejlettséget képviseltek és nagyon különböző politikai kultúrával és háborús tapasztalattal rendelkeztek ahhoz, hogy könnyen egyesíthető közösséget alkossanak. Vö. HORVÁTH Zoltán, *Kézikönyv az Európai Unióról*, Magyar Országgyűlés 2002, 24–25.

<sup>31</sup> In: MEZEI Géza (szerk.), *Európa és a hidegháború a dokumentumok tükrében. I.*, 416–418.



Az Európa egységéért fáradozó mozgalmakat tömörítette az 1947 decemberében alakult nemzetközi bizottság, amely 1948 májusában egy Európa Konferenciát hívott össze, s ezen a kommunistákon és a szélső jobboldali pártokon kívül minden politikai áramlat képviseltette magát – 16 európai ország több mint 6000 küldötte vett részt rajta. Az itt egybegyűlt Európa-mozgalmak képviselői közös célként fogalmazták meg az európai országok politikai és gazdasági összefogásának és egy európai parlament létrehozásának a szükségességét.

Az egységre törekvés konkrét megvalósulási formái csak lassan körvonalazódtak. A konferencia résztvevői között ugyanis a föderalisták mellett jelen voltak az unió hívei, az ún. unionisták is. Míg a föderalista mozgalom egy nemzetek fölötti, közös intézményrendszeren alapuló, valódi döntési jogkörrel rendelkező európai közgyűlés létrehozására törekedett, addig az unió hívei a nemzetállami politikázás tradícióinak megfelelő lazább, államközi együttműködést részesítették előnyben.

1948. július 20-án a Brüsszeli Szerződést<sup>32</sup> aláíró öt állam újabb konferenciát hívott össze Hágában. Itt Georges Bidault francia külügyminiszter kijelentette: „Lehet, hogy ez az az – egyetlen – történelmi pillanat, amikor megvalósíthatjuk Európát. A kormányoknak ezért feltétlenül támogatniuk kell e mozgalmat, s az általa meghirdetett célokra tettekre kell váltaniuk.”<sup>33</sup> Ez a konferencia újabb mérföldkő az európai egységtörekvés útján, mert most már Bidault személyében egy kormány terjesztett elő Európa megvalósítására irányuló javaslatot. Bidault a Kereszténydemokrata Köztársasági Népi Mozgalom alapító tagja és elnökeként a kereszténydemokrata – ekkortájt több európai államban is nagy befolyást gyakorló – csoportosulás szószólójaként tette meg javaslatait.

A Hágai Konferencia nyomán végre 1949. május 5-én Londonban tíz állam részvételével megszületett az Európa Tanács<sup>34</sup>, amely bár jelentős lépésnek tekinthető az integrálódás folyamatában, a brit vétó következtében nem annyira integrációs tömbbé, mint inkább hagyományos értelemben vett regionális kormányközi együttműködéssé sikeredett, ahol fontos kérdésekben nem többségi szavazással, hanem csak a résztvevő kormányok teljes egyetértése esetén hozható döntés.

<sup>32</sup> A Brüsszeli Szerződés 1948. március 17-én megkötött segítségnyújtási egyezmény, amelyet a Benelux államok, Franciaország és Nagy-Britannia képviselői írtak alá. Célja a gazdasági, szociális és kulturális tevékenységének átfogó egyeztetése, valamint a német agressziós politika újjáéledésének a megakadályozása. Ebből fejlődött ki később a Nyugat-európai Unió.

<sup>33</sup> Idézve in: DUROSELLE, 385.

<sup>34</sup> Európa Tanács alapító tagjai Belgium, Dánia, Franciaország, Nagy-Britannia, Írország, Olaszország, Luxemburg, Hollandia, Norvégia és Svédország. A későbbiekben tulajdonképpen minden demokratikusan szerveződő állam, így a kommunista rendszer bukása után a közép- és kelet-európai államok is csatlakozott. A szervezetnek két intézményi alappillére van: a tagállamok külügyminisztereiből álló Miniszteri Bizottság és a Tanácsadó Parlamenti Közgyűlés, amelybe a nemzeti parlamentek államuk nagyságától függően delegálnak képviselőket. A Közgyűlésnek már a nevében kifejezésre jutott az alapító kormányok szándéka, miszerint olyan európai közgyűlés létrehozására törekedtek, amely kizárólag tanácsadó szerepet tölthet be. A Miniszteri Bizottság dönt arról, hogy továbbsítsák-e az ajánlásokat a tagállamoknak. 1959-ben az Európa Tanács szervezeteként hozták létre az Európai Emberi Jogok Bíróságát, amely az emberi jogok legfelsőbb európai fóruma. Az Európa Tanács tevékenységének központjában az emberi jogok védelme, a demokratikus alapértékek terjesztése, a gazdasági jólét, a szociális és politikai stabilitás elősegítése valamint az európai kulturális identitás kialakulásának támogatása és fejlesztése áll. Vö. HORVÁTH, 23–24.

### 2.2.3. Funkcionális integráció: Európai Szén- és Acélközösség

A második világháborút követő évek európai egységtörekvésének legnagyobb problémáját a német-kérdés megoldásának nehézsége jelentette. A nyugati államok és mindenekelőtt Franciaország a Szovjetunió mellett Németországtól is félt.

A probléma feloldására két megoldás tűnt lehetségesnek. Az egyik megoldás szerint hatékonyan garantálni kell Németország két részre osztottságát és gazdasági elmaradottságát. Ez a megoldás azonban ellehetetlenítette volna a szovjet kommunizmus előretörésének megakadályozását, ami megkívánta (Nyugat-)Németország részvételét mind a katonai védelemben, mind pedig a nyugat-európai gazdaság helyreállításában.

A körülmények kényszerítő hatása alatt a nyugati államok végül a német-kérdés barátságos megoldása, az integráció segítségével történő ellenőrzés mellett döntöttek. Ennek kivitelezésében jelentős szerepet játszott Jean Monnet, a Francia Nemzeti Tervintézet vezetője, aki a Lorraine vidékéről származó katolikus Robert Schuman francia külügyminiszter által meghirdetett és ezért Schuman-tervként híressé vált programot készítette.

A terv alapja egy francia-német tengely körül szerveződő európai föderáció megeremtése, a német szén és a francia vasérc „összeházasítása” a szén és az acélipar központi ellenőrzése révén, ami egyrészt a békét is szolgálja, mert lehetetlenné teszi az egyes nemzetek önálló háborús készülődését, másrészt a készletek koordinált felhasználása olyan gazdasági előnyökkel jár, ami már önmagában is indokolná az integráció megvalósítását.

Schuman megfogalmazásában abból indul ki, hogy a világbékét nem lehet megőrizni a fenyegető veszélyekkel arányban álló alkotó erőfeszítések nélkül. Reálisan látta, hogy „az egyesült Európát nem lehet egy csapásra megalakítani. Csak akkor válik majd valóra, ha először konkrét tettek útján gyakorlati összefogás születik. Az európai nemzetek összefogásának feltétele, hogy megszűnjön a Franciaország és Németország között fennálló évszázados ellentét [...] Ezért a francia kormány azt javasolja, hogy a teljes francia-német szén és acéltermelést vonjuk közös hatóság felügyelete alá egy, Európa más országai számára is nyitott szervezet keretében [...] Az így születő termelési összefogás bizonyítja majd, hogy Franciaország és Németország között nemcsak elképzelhetetlen, de gyakorlatilag is lehetetlen bármilyen háború.”<sup>35</sup>

A Nyugatnémet kormány képviselőjében Konrad Adenauer kancellár azonnal el is fogadta a tervet csakúgy, mint a háború utáni elszigeteltségből kitörni kívánó olasz kormány nevében Alcide de Gasperi, és a minden téren egységre törekvő Benelux Államok. Így az 1951. április 18-án ötven évre aláírt párizsi szerződéssel – amelyik 1952. július 23-án lépett hatályba – megszületett az Európai Szén- és Acélközösség (ESZAK, European Coal and Steel Community, ECSC) vagy Montánunió, első elnöke Jean Monnet lett.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Schuman, Robert 1950. május 9-i programbeszéde, in: MEZEI, *Dokumentumok*, 428–429.

<sup>36</sup> Vö. BODEN, 462.

A Párizsi Szerződés 2. cikkelye szerint „Az Európai Szén- és Acélközösségnek az a feladata, hogy a tagállamok általános értelemben vett gazdaságával összhangban és közös piac létrehozása útján hozzájáruljon [...] a tagállamok gazdasági bővüléséhez, foglalkoztatásának növeléséhez és emelkedő életszínvonalához.”<sup>37</sup>

A szerződés beváltotta a hozzá fűzött reményeket. Az 1950-es években a vámok megszűntek, érvényesült a közös piac húzóereje, a közösség acélipara látványosan növekedett, javult a termelékenység, és következésképpen nőttek a bérek.

#### 2.2.4. Funkcionális integráció: Európai Gazdasági Közösség

Mivel a szén gazdaságban elfoglalt kiváltságos helyzete fokozatosan gyengült, és úgy tűnt, hogy helyét mindinkább az atomenergia veszi át, ezért Monnet egységes, a Montánunióhoz hasonló szerkezetű Európai Atomenergia Közösség (Euratom) létrehozását javasolta. Ugyanakkor az ESZAK sikere nyomán és az ötvenes évek látványos gazdasági fellendülésén felbátorodva a hat alapító ország a folyamatot a gazdaság egészére kívánta kiterjeszteni, s ezért döntést hoztak az atomenergia terén kialakítandó együttműködésről és az Európai Közös Piac létrehozásáról.<sup>38</sup>

Hosszan tartó tárgyalások után, az egységre törekvő államok vezetői „azzal az eltökélt szándékkal, hogy az Európai népek egyre szorosabb összefogásának alapjait lerakják, [...] úgy döntöttek, hogy létrehozzák az Európai Közösséget”<sup>39</sup>. 1957. március 25-én Rómában a *Hatok* külügyminiszterei aláírták az ún. Római Szerződéseket, amelyekkel megszületett az Európai Gazdasági Közösség (EGK később EK, European Economic Community, EEC) illetve az Európai Atomenergia Közösség (European Atomic Energy Community, EURATOM), amelyek 1958. január 1-jén léptek életbe.

Az európai integrációs törekvésekben eddig az időpontig létrehozott három szervezet, az ESZAK, az EURATOM és az EGK az 1965-ben Brüsszelben elfogadott, 1967. július 1-jén hatályba lépett Egyesülési Szerződés alapján Európai Közösségek (EK) – vagy ahogy néha emlegetik: Európai Közösség – néven egyesült, szerződéses alapon egy közösséggé olvadt össze. A három közösség közös Bírósága és Közgyűlése mellett ettől kezdve egy közös Bizottság és egy Miniszteri Tanács szolgálta mindhárom szervet. A három közösség intézményei ugyan egybeolvadtak, de megőrizték nemzetközi jogalanyiságukat.<sup>40</sup>

A föderalisták illúziója, miszerint az egységesülés folyamata a gazdaság és a kereskedelem területéről előbb-utóbb áthajlik a politikai integrációt szolgáló kül- és védelempolitika területére, az egyre erőteljesebb gazdasági fejlődés ellenére sem igazolódott be.

<sup>37</sup> Párizsi Szerződés 2. cikkelye, idézve in KARACS Gábor, *Nemzetközi politikai intézmények Európában*, <<http://www.mek.iif.hu/porta/szint/tarsad/politika/relations/nemzpol/html/nemzpol.htm>> (2004. március 20.)

<sup>38</sup> Vö. DAVIES, 1024.

<sup>39</sup> Az Európai Gazdasági Közösség Alapító szerződésének (Római Szerződés) preambuluma, in <<http://www.ofakht.hu/jog/eu1-2.html>> (2004. március 2.)

<sup>40</sup> Vö. HORVÁTH, 34.

### 2.3. Az integráció mélyítése és a bővítések

A hatvanas években, míg az EGK országaiban a különböző kedvező körülmények mellett az integrálódásnak is köszönhetően, soha nem látott gazdasági fejlődés, gazdasági csoda indult és az EGK aranykorát élte, a britek a La Manche-csatorna túlsó oldalán felismerték az 1960-tól fennálló EFTA-tagságuk zsákutca voltát.<sup>41</sup> Miután Charles de Gaulle francia elnök, aki Nagy-Britannia belépését az EGK-ba két ízben is (1963, 1967) megvétózta, 1969 áprilisában lemondásra kényszerült, 1970 júliusában újrakezdődtek a csatlakozási tárgyalások Nagy-Britanniával, valamint Írországgal, Dániával és Norvégiával. A tárgyaló államok – ez utóbbi kivételével – ratifikálták a csatlakozást és 1973. január 1-én a Közösség tagjává váltak.<sup>42</sup>

Az Európai Tanács 1978. december 4–5-i brüsszeli ülésén határozatot hozott a pénzügyi unió megvalósítását célzó Európai Monetáris Rendszer (European Monetary System – EMS) és az európai valutaegység (European Currency Unit – ECU) bevezetéséről. A Közösség második kísérlete volt a valutái közötti stabil váltóárfolyam létrehozása a belső piac biztosítása érdekében.

A – legalábbis – gazdaságilag homogén kilencek közössége, a déli államoknak, Görögországnak, Spanyolorzágnak és Portugáliának a Közösségbe való felvétele által a heterogenitás irányába mozdult el. Görögországgal 1979-ben írták alá a szerződést, és 1981. január elsején, rövid átmeneti idő után lett az EK tagja.<sup>43</sup> A geopolitikai érdekek szem előtt tartása sürgette a spanyol és portugál kérelem elfogadását is. A két ország az 1978. október 17-én megkezdett, de elhúzódtott csatlakozási tárgyalások miatt, 1986. január 1-jén válhatott az EK tagjává.

A nyolcvanas években csatlakozó új tagokkal 12 tagúvá bővülő Európai Közösség integrációja válságba került. A technika fejlődése a terméshozamok növekedését, ez pedig mezőgazdasági fölösleget eredményezett, ami a Közösségben a gazdálkodóknak garantált felvásárlási árak érvényesítésével költségvetési zavarokat okozott. A *brüsszeli ebéd*<sup>44</sup>-nek nevezett mechanizmus egyre erőteljesebben hatott.

Ebben a zűrzavaros hangulatban a tagok egy része megpróbált új lendületet adni az integrációnak. Az 1983. január 25-én Stuttgartban elfogadott *Ünnepélyes*

<sup>41</sup> Miután Nagy-Britannia bizalmatlanul viseltetett az 1952-től létrehozott nemzetek feletti európai gazdasági szervezetekkel szemben (a Montánunióból kimaradt, az EGK kidolgozásában 1955 novemberéig ugyan részt vett, de elállt a tervtől) 1958-ban indítványozta az Európai Gazdasági Együttműködés Szervezetének tagországi keretében egy szabadkereskedelmi övezet létrehozását. 1960. január 4-én Stockholmban Nagy-Britannia vezetésével Ausztria, Dánia, Norvégia, Portugália, Svájc és Svédország meg is alakította az Európai Gazdasági Közösség konkurens gazdasági egyesületét, az Európai Szabadkereskedelmi Társulást (European Free Trade Association, EFTA). A Hetekhez később csatlakozott Izland (1970), Finnország (1986) és Liechtenstein (1991). Miután Nagy-Britannia, Dánia és Írország 1973-ban, majd Portugália 1986-ban, Ausztria, Finnország és Svédország 1995-ben szintén beléptek az Európai Gazdasági Közösségekbe az EFTA 1997-re mindössze négy állam, Izland, Liechtenstein, Norvégia és Svájc közösségére zsugorodott.

<sup>42</sup> Vö. Mezei, *Helyreállított Európa*, 138–139.

<sup>43</sup> Vö. Boden, 333–334.

<sup>44</sup> Mivel az államok közösen állják a számlát, mindegyikük a legdrágább ételt akarta az étlapról, ill. a lehető legnagyobb anyagi támogatást, szubvenciót igényelte a Közösségtől. Vö. Mezei, *Helyreállított Európa*, 163.

*nyilatkozat az Európai Unióról* ezt a célt kívánta szolgálni. A valódi reformok előfeltételének, az egyetértésnek a hiánya azonban lehetetlenné tette az előrelépést.

A legnagyobb problémát a gazdaság erőteljes változásai idején a jóléti állam stagnáló gazdaságpolitikája jelentette. A jóléti állam válságba került. A második világháború után a társadalmi egyenlőtlenségek következményeinek enyhítésére irányuló törekvés humanizálta a gazdasági növekedést, ugyanakkor az állam és a különféle érdekcsoportok közötti tárgyalások mechanizmusát intézményesítette, ami szerkezeti merevséghez vezetett és a változásokhoz való alkalmazkodás megnehezítését eredményezte.

Az 1985-ben hivatalba lépett új Bizottság frissen kinevezett szocialista elnöke Jacques Delors a nemzeti érdekek fölé helyezte a közösségi érdeket, és elérkezettnek látta az időt, hogy a Közösség felváltsa a nemzetállamot, mint a társadalmi szolidaritás és jólét szavatolóját. A tagállamok készen mutatkoztak szuverenitásuk további korlátozására, amikor 1986 februárjában aláírták a Római Szerződést első ízben módosító Egységes Európai Okmányt (Single European Act, SEA), amely a ratifikálások elhúzó-dása miatt 1987. január 1-jén lépett érvénybe. Ez három területet foglalt magába: az egységes piacot, a politikai együttműködésre vonatkozó döntéseket és a Közösség intézményi reformját. Mégis az okmány legfontosabb jövőbe mutató gondolatát a 8a. cikkely tartalmazza, amely előírja hogy „A Közösség megteszi a szükséges intézkedéseket, hogy 1992. december 31-ig [...] a jelen Szerződés egyéb rendelkezéseit érintetlenül hagyva, a belső piacot fokozatosan megvalósítsa”<sup>45</sup>.

A költségvetési reform által az emelkedő tőzsdeárfolyamok és ingatlanárak a Közösség erejét bizonyították és újra fellendült az integráció gondolata. A kitűzött cél, az egységes belső piac határidőre megvalósult.

A gazdaság és pénz egységesítésére való törekvéssel párhuzamosan az európai országok lépéseket tettek az integráción belüli bel- és külpolitika egyeztetésére. Ennek a törekvésnek a szellemében írta alá Franciaország és Németország, valamint a Benelux államok a luxemburgi határvárosban, Schengenben, 1985. június 14-én a személyek belső határellenőrzésének megszüntetéséről szóló ún. *Schengeni Egyezményt*, ez 1995. március 26-án lépett hatályba. Az öt alapító tagország mellett később aláírta Spanyolország, Portugália (1991), Görögország (1992), Ausztria (1995), valamint Dánia, Finnország és Svédország (1996) is. Ez utóbbiakkal egy időben társult az Egyezményhez a már korábban létrehozott ún. Északi Útlevel Unió másik két tagállama, Izland és Norvégia.<sup>46</sup>

Az Amszterdami Szerződés az Egyezményt a közösségi jog részévé tette, így az újonnan belépő országok számára elvileg kötelező a csatlakozás. Kivételt csupán Nagy-Britannia és Írország képez, ők sziget voltakra való tekintettel fenntarthatják önálló határellenőrzésüket.

<sup>45</sup> *Egységes Európai Okmány*, 8a. cikkely, in: Euro-jogszabályok, *Jogszabálygyűjtemény*, <<http://www.ofakht.hu/jog/eu1-5.html>> (2004. április 19.)

<sup>46</sup> Vö. BODEN, 483.

## 2.4. A Maastrichti Szerződés: az Európai Unió megalakulása

Az európai népek uniójának ideálját már a Római Szerződés preambuluma megfogalmazta: „Azzal az eltökélt szándékkal, hogy az európai népek egyre szorosabb összefogásának alapjait lerakják, [...] úgy döntöttek, hogy létrehozzák az Európai Közösséget”<sup>47</sup>. A politikai realitása azonban hosszú időn keresztül nem volt meg. A hetvenes évek euroszkepticizmusa után, a nyolcvanas éveknek az integráció mélyítését szorgalmazó politikája, amely az *Ünnepélyes nyilatkozat* és az *Egységes Európai Okmány* létrejöttét is magyarázza, megnyitotta a gazdasági és politikai unió irányába való továbblépés lehetőségét.

Már az *Egység Európai Okmány* kormányközi konferencia megtartását irányozta elő a gazdasági és monetáris unió lehetőségeinek a vizsgálatára, az 1990 júliusi EK-csúcs pedig egy politikai unióra vonatkozó megállapodást kidolgozó kormányközi konferencia összehívását kezdeményezte.

Az Európai Uniót<sup>48</sup> létrehozó ún. Maastrichti Szerződést, amely alapvető változásokat hozott az integráció jellegében 1992. február 7-én a hollandiai Maastricht városában írták alá. Az általa létrehozott Európai Unió három pillérré épül. Az első a korábbi Európai Gazdasági Közösséget létrehozó (ún. Római Szerződés), a gazdasági és monetáris unióról szóló kiegészítéssel, amelyik előírta, hogy a tagállamok gazdasági és monetáris unióra lépnek és legkésőbb 1999-ig közös európai pénznemet vezetnek be. A második pillér a közös kül- és biztonságpolitika, a harmadik pillér pedig a belügyi-igazságügyi együttműködés, és bevezették az uniós állampolgárságot.<sup>49</sup> A szerződés hosszas ratifikációs folyamat után 1993. november 1-jén lépett hatályba.

A kilencvenes évek közepéig elhúzódó gazdasági recesszió és az ezzel együtt járó munkanélküliség a kilencvenes évek második felére szigorú gazdasági intézkedéseket diktált, amelyeknek köszönhetően – a fenntartások ellenére – 1999. január 1-jén Dánia, Nagy-Britannia és Svédország kivételével minden tagállamban bevezethették az eurónak nevezett közös pénzt. Ez a mozzanat jelentette a Gazdasági és Monetáris Unió harmadik szakaszának a kezdetét, csúcspontját pedig 2002. január 1-jén érte el, amikor az euró a készpénzforgalomba is bekerült, fokozatosan felváltva a nemzeti valutákat. Ezzel a közös valuta bevezetése által létrehozott *euróövezettel* az európai integráció kézzelfogható realitássá vált a tagállamok állampolgárai számára is.

Bár a Maastrichti Szerződés döntő lépést jelentett az Unió megvalósítása felé és azzal, hogy preambulumban megjelentek a föderáció legfontosabb elemei

<sup>47</sup> Az Európai Gazdasági Közösség Alapító szerződésének (Római Szerződés) preambuluma, <<http://www.ofakht.hu/jog/eu1-2.html>> (2004. március 2.) Az Európai Közösség Alapító szerződése, <<http://www.eu2004.hu/kulugy/upload/M26/rek5/3.doc>> (2004. június 24.)

<sup>48</sup> Konfúzió uralkodik az Európai Közösség és Európai Unió kifejezések használatát és egymáshoz való viszonyát illetően. Ennek oka abban is lehet, hogy a mindennapi nyelvhasználat és a szaknyelv is eltér egymástól. Az „*Európai Közösség*” az irodalomban két értelemben is előfordul: a korábbi Európai Gazdasági Közösség megnevezésére (Maastrichti-szerződés II. Cím, G. cikk, A/1); a három Közösség (Európai Szén- és Acélközösség, Európai Gazdasági Közösség, Európai Atomközösség) összefoglaló megnevezésére. Az Európai Unióról szóló Maastrichti Szerződésben a korábbi közösségek megszüntetés nélkül új összefoglaló megnevezést kaptak: Európai Unió.

<sup>49</sup> Vö. HORVÁTH, 40–42.

(közös pénz, közös védelem és a közös állampolgárság) legfontosabb mérőföldkő a Római Szerződés óta, továbbra is a nemzetek-fölöttiségének elve és a nemzeti eszme közötti kompromisszum jellemzi.

Mivel az Unió minden nehézsége ellenére egyre nagyobb gazdasági jelentőségre tett szert, az abból való kimaradás a kontinens többi államára nézve az elszigetelődés veszélyét jelentette egy globalizálódó világban. Ezért 1989-ben Ausztria, 1991-ben Svédország, 1992 márciusában Finnország, novemberben pedig Norvégia (újólag) nyújtott be csatlakozási kérelmet az Európai Közösséghez. Az 1995. január 1-jén csatlakozó három országgal tizenötöre emelkedett az Európai Unió tagországainak száma, lakossága pedig 370 millióra növekedett.

A kilencvenes évek közepére az egységes piac működése érdekében több területen szükségesnek látszott a tagországok együttműködése a felfokozott integrációs fejlődés további kidolgozásában, ugyanakkor a szocialista társadalmi rendből felszabaduló keleti országok is egymásután kérték felvételüket az Unióba.

Az 1996 márciusában Torinóban a Maastrichti Szerződés alapján álló Unió átfogó működési reformjának a kiteljesítésére összehívott kormányközi konferencia munkálatai 1997 júniusában Amszterdamban lezárultak. Az Unió módosított alapszerződését, az Amszterdami Szerződést 1997. október 2-án írták alá és 1999. május 1-jén lépett életbe.<sup>50</sup> A tagállamok képviselőit a kompromisszumokban a minimumra való törekvés elve vezérelte, ezért az egyre sürgetőbb szerkezeti reformokat és az Unió további bővítéséhez szükségesnek látszó kérdések megtárgyalását elhalasztották.<sup>51</sup>

Az Amszterdami Szerződés – bár az általános értékelések szerint jelentősége elmaradt a várakozásoktól – az Európai Parlament döntési jogainak kiterjesztése ill. eljárási rendjének egyszerűsítése, valamint az Unióval kapcsolatos információkhoz és dokumentumokhoz való hozzájutás alapjoggá nyilvánítása által, az Uniót a demokratizálódás és polgárközelibbé válás irányába mozdította el.

Kelet-Európában a kommunista rendszerek összeomlásával, majd a Szovjetunió széthullásával a dezintegráció folyamata bontakozott ki. A felszabadult kelet-európai államok, miután az Európai Tanács 1990 áprilisában felajánlotta a társulási viszony lehetőségét, sorra megkötötték a szabadkereskedelmi zóna létrehozását előíró társulási szerződéseket, ezt követően pedig a közösségbe való felvételüket kérték. A Nizzai Szerződésben az Unió 27 tagállamra való bővülésének figyelembevételével kidolgozott belső reformok elfogadása utat nyitott a csatlakozási tárgyalásokat lezáró tíz kelet-közép-európai állam 2004. május 9-i csatlakozására.

<sup>50</sup> Vö. Amszterdami Szerződés, in: EUvonal, EU tájékoztatási szolgálat honlapja, Alapdokumentumok <[http://www.euvonall.hu/index.php?op=tenyek\\_alapdokumentumok&id=1](http://www.euvonall.hu/index.php?op=tenyek_alapdokumentumok&id=1)> (2004. április 20.)

<sup>51</sup> Az ún. „amszterdami maradékokat” a későbbi Nizzában aláírt Szerződés rendezte. Vö. HORVÁTH, 47.

### 3. Európai (Unió) identitás(a)

#### 3.1. Az identitás szükségessége: „A kultúra világa fellebbez”

Az Európai Unió legnagyobb kihívása előtt áll. A pragmatizmus, ami ténylegesen létrehozta, a továbbiakban már nem tűnik kielégítő integrációs elemnek. A kelet-európai politikai változások következtében az összetartozás alapjául már szintén nem kielégítő a szocialista és kommunista társadalmi renddel, következésképpen a szabadság hiányával küszködő Kelet-Európával szembeni, attól magát elhatároló önmeghatározás.

Kelet-Európában a 1989–90-es változásokkal, a kommunista rendszerek összeomlásával, majd a Szovjetunió széthullásával előállt új helyzet következtében, miután az Európai Tanács az újonnan felszabadult kelet-európai államoknak 1990 áprilisában felajánlotta a társulási viszony lehetőségét és azok a társulási szerződések megkötését követően a közösségbe való felvételüket kérték, lényegesen megnőtt a kultúrára és identitásra vonatkozó kérdésfeltevés konjunktúrája.

Míg a korábbi bővítések esetén a gazdasági és politikai-stabilitási szempontok voltak előtérben, addig a kelet-európai bővítés okán ezek mellett a kulturális szempontok, ill. az európai identitás kérdése is egyre inkább a figyelem középpontjába került. A cseh államelnök, Václav Havel 1994. március 8-án az Európai Parlamentben tartott beszédében hangsúlyozta egy Európai Identitás Charta szükségességét. Ennek alapján jött létre a német *Europa-Union Deutschland* civil szerveződésű föderalista szervezet keretében egy munkacsoport, amely kidolgozott és a nyilvánosság elé tárt egy *Európai Identitás Chartája* dokumentumtervezetet, amelyet az Unió – további javaslatok alapján kiegészítve – 1995. október 28-án fogadott el.<sup>52</sup>

Ez a dokumentum abból a vágyból született, hogy az Európai Unió gazdaság-politikai vonatkozásai mellett kihangsúlyozást nyerjen a civilizációs értékeknek az a széleskörű együttese, amelynek gyökerei kétségtelenül a görög-római világra és a kereszténységre nyúlnak vissza és kétezer év alatt a modern demokrácia, jogállam és polgári társadalom hordozó alapjává fejlődtek. „Az értékek ezen együttesének megvan a határozott erkölcsi és a nyilvánvaló metafizikai alapja függetlenül attól, hogy a modern ember azt elfogadja vagy sem.”<sup>53</sup> A Charta Európát a gazdasági és társadalmi közösség jellegén túl sors-, érték-, élet-, és az egymás iránt viselt felelősségben megnyilvánuló közösségként írja le.

Az európai identitással kapcsolatos kérdésfeltevés különösképpen a 2002-es koppenhágai csatlakozási csúcstalálkozó után a Törökország csatlakozásával kapcsolatban kialakult vitában nyert széles nyilvánosságot.<sup>54</sup> Az így kialakult vita

<sup>52</sup> Vö. *Charta der europäischen Identität*, in: <<http://www.europa-web.de/europa/2.htm>> (2004. október 18.)

<sup>53</sup> HAVEL, Vaclav, *Über Europäische Identität*. Havelnek az Európai Parlament előtt 1994. március 8-án mondott beszéde, in: uo. a Charta bevezető része.

<sup>54</sup> Vgl. HÖFFE, Otfried, *Das Übermorgenland. So schnell wird die Türkei nicht europäisch*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11. Dezember 2002, S. 35; GIORDANO, Ralph, *Langer Nachteil für vordergründige Vorteile. Europa und die Türkei*, in: Das Plateau, Heft 76, 2003, S. 2–3; KYAW, Dietrich von, *Grenzen der Erweiterung. Die Türkei ist ein Teil des „Projekts Europa“*, in: Internationale Politik 3/2003, S. 47–55; WINKLER, Heinrich Augus, *Grenzen der Erweiterung*.



mutatja, hogy az Európai Unió finomodik, és a kizárólagos gazdasági és politikai ismérvek mellett egyre inkább fontossá válnak benne a kulturális elemek. Ennek a fejlődésnek az egyik megnyilatkozása az európai kulturális élet jeles képviselőinek *A kultúra világa fellebbez. A kultúrájára alapozott Európáért*<sup>55</sup> című kiáltványa is, amellyel az Európai Unió most már 25 tagállamának a vezetőihez fordultak az európai kulturális identitás megszilárdítását kérve, hiszen „Európai állampolgárokként mindannyian Homérosz és Virgilius, Van Eyck és Michelangelo, Shakespeare és Cervantes, Bach és Mozart, Chopin és Liszt, Flaubert és Kafka, Eisenstein és Bergman örökösének” tartják magukat, ezek művészete pedig „olyan kultúrát alakított ki, mely közös múltat és közös vonatkoztatási pontokat hagyományozott ránk, és amely hozzájárult a demokratikus értékek megszületéséhez. Ez a mindannyiunk számára közös európai identitás jóval a modern Európa politikai létrehozása előtt született meg. Évszázadokon át a művészeti és a kulturális kölcsönhatás túllépett a nemzeti határokon és a nyelvi korlátokon; segített felülemelkedni a megosztottságon, és begyógyítani a legvéresebb összetűzések során szerzett sebeket is.”

„A világ elvárhatja az Európai Uniótól, hogy olyan hatalmat jelentsen, amellyel számolni kell – hogy egységes hangon szólaljon meg, és erkölcsi tekintélyként sugározzon. Nyilvánvaló, hogy Európa nem játszik központi szerepet a világrend alakításában. Így tovább él az az illúzió, hogy az Unió mindenekelőtt gazdasági és pénzügyi célokat szolgál. Úgy tűnik, elszakadt a múltjától, és vak erők irányítják – holott saját örökségében gyökerező szilárd építményként kellene megmutatkoznia.” – panaszozik tovább az európai kulturális élet jeles képviselői, és a komoly pozitív hozadékok ellenére<sup>56</sup> figyelmeztetnek, hogy – „az európai polgárok szinte tökéletes közömbösséggel viseltetnek iránta. Olyan ez, mintha Európa képtelen volna felfogni saját értelmét, képtelen volna bebizonyítani, hogy több egy nemzetek feletti bürokráciánál.[...]A demokrácia nem korlátozódhat pusztán az intézményekre, illetve egy szervezeti struktúrára. Meggyengül, ha nem táplálja a gondolkodás, a művészet, a kutatás. Ha a termelés és a fogyasztás Európája uralkodik el Európa, mint civilizáció felett, ha Európa, mint közös piac lép Európa, mint politikai és kulturális építmény helyébe, akkor a jelenlegi globális válság a fundamentalista erők és a materializmus közti összeütközésben csúcsosodhat ki. Ez az összeütközés olyan pusztító lehet, és akkora traumát okozhat, mint az emberiséget a múlt század folyamán sújtó legborzasztóbb csapások.”

---

*Die Türkei ist kein Teil des „Projekts Europa“*, in: Internationale Politik, 2/2003, S. 59–67; TÓIBIN, Colm, *Europäische Identität? Oder: Was Irland mit der Türkei verbindet*, in: Neue Züricher Zeitung, 14. April 2003; PFLÜGER, Friedbert, *Das 29. Mitglied*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 01. September 2003, S. 6

<sup>55</sup> Vö. *A kultúra világa fellebbez. A kultúrájára alapozott Európáért*, <[http://www.on-the-move.org/artistappeal/letter\\_HU.html](http://www.on-the-move.org/artistappeal/letter_HU.html)> (2004. október 18.)

<sup>56</sup> „Természetesen hamarosan sor kerül egy Európai Alkotmány jóváhagyására; megtartják az Európai Parlament általános választásait; a polgárok keresettel élhetnek saját országuk önkényességei ellen; lehetőség van az egyik európai egyetemen megkezdett kutatás másik egyetemen történő folytatására.” Uo.

Éppen ezért felszólítják a tagállamok vezetőit, gondoskodjanak arról, hogy az Európai Alkotmány igazi civilizációs építmény legyen, amely kulturális örökségünkön és közös demokratikus értékeinken, a szabadságon, az emberi jogok és az emberi méltóság tiszteletben tartásán alapul. Hangsúlyozzák, hogy a gazdasági célkitűzéseket ebben a tekintetben csupán eszközöknek szabad tekinteni, nem pedig önmagukban álló céloknak, továbbá kéri a közös politikai akaratot, amely képes megszilárdítani az egységet és a sokféleséget egyaránt tükröző európai kulturális identitást, amely védi és erősíti a sokféleséget és a kultúrák közti párbeszédre segít. Ez ugyanis erkölcsi és történelmi kötelesség.

Nem új keletű ez a gondolat, hiszen a katolikus egyház képviselői, de mindenekelőtt II. János Pál pápa pápasága idején minden adódó alkalommal állást foglalt e kérdésben és majdhogynem hasonló kifejezésekkel hangsúlyozta az Európa gyökereiből való táplálkozás szükségességét.

### 3.2. Az Egyház és a keresztény identitás Európában

Amint a fentiekben láttuk<sup>57</sup> Európa identitásának a kérdését nem csupán az egyházak és ezek között is a katolikus egyház, de különböző civil szervezetek is követelik. A Katolikus Egyház képviselőjében II. János Pál pápa minden adódó alkalmat megragad ennek hangsúlyozására. Már közel húsz éve, 1985. május 20-án az Európai Közösség előtt mondott beszédében hangsúlyozta: „Csak a történelmi örökségre alapozva lehet helyesen tervezni.”<sup>58</sup> Továbbá utalt a kereszténység századok hosszú során át végzett munkájára, amellyel lehetővé tette, hogy a sokszor nagyon eltérő múlttal rendelkező népek közeledjenek egymáshoz.

2003. június 28-án adta ki *Az Egyház Európában* kezdetű apostoli buzdítását, *Az egyházban élő Jézus Krisztusról mint a remény forrásáról Európa számára* alcímmel. A mai európai egyház helyzetéről szóló dokumentum alapja a második rendkívüli európai püspöki szinódus, amelyet 1999. október 1–23. között tartottak Rómában.<sup>59</sup>

A minden európai keresztényhez – püspökökhöz, papokhoz és laikusokhoz – szóló dokumentum arra buzdít, hogy reményünk forrásáról, Jézus Krisztusról tegyünk tanúságot. Összefoglalja az egyház álláspontját az európai integráció folyamatáról és az Európai Unióról, ez utóbbi ugyanis történelme döntő állomásához érkezett. Figyelmeztet a társadalmi helyzet visszás voltára, mert „Az individualizmus terjedésével párhuzamosan megfigyelhető a személyek közötti szolidaritás gyengülése: miközben a segítségnyújtó szervezetek dicséretreméltó tevékenységet végeznek, érezhetően csökken a szolidaritás iránti érzékenység, olyannyira, hogy a szükséges anyagi javak megléte ellenére sokan magányosnak, magukra hagyottaknak és az együtt érző segítséget nélkülözőknek érzik magukat.”<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Vö. 3.1. fejezet.

<sup>58</sup> *Discorso del papa alla Comunita' Europea a Bruxelles* (Belgio) 20 Maggio 1985, <[http://www.vaticanradio.org/Archivio Viaggi/OrganismiInternazionali/UE\\_CEE20\\_05\\_85.htm](http://www.vaticanradio.org/Archivio Viaggi/OrganismiInternazionali/UE_CEE20_05_85.htm)> (2004. október 27.)

<sup>59</sup> Az első rendkívüli európai püspöki szinódust közvetlenül a kelet-európai fordulat után tartották és 1991. december 13-án jelent meg egy hosszabb hangvételű nyilatkozat *Hogy a minket megszabadító Krisztus tanúi legyünk* címmel.

<sup>60</sup> *Az egyház Európában* a Szentatya, II. János Pál pápa szinódus utáni apostoli buzdítása az egyházban élő Jézus Krisztusról mint a remény forrásáról Európa számára, 8. <<http://www.katolikus.hu/roma/Europa01.html>> (2004. október 21.)

Európa spirituális hivatásáról szólva hangsúlyozza a pápa, hogy nem lehet kétségbe vonni a keresztény hit meghatározó és mellőzhetetlen szerepét az európai kultúra kialakulásában. Európának ugyanis a kereszténység adott formát, sajátos értékeit keresztény örökségéből meríti. Nem annyira földrajzi hely, mint inkább kulturális és történeti fogalom, mely a kereszténység egységesítő erejének köszönhetően különböző népeket és kultúrákat tudott egységessé tenni.<sup>61</sup>

Ilyen – a kereszténység által közvetített érték – a dokumentum szerint „az emberi személy transzcendens méltóságának elismerése; az értelem, a szabadság, a demokrácia; a jogállam s a politika és a vallás közötti különbség értéke”<sup>62</sup>, melyekből a modern Európa a demokratikus eszmével és az emberi jogokkal ajándékozta meg a világot.<sup>63</sup>

Európa építéséről szólva a pápa kéri a leendő európai alkotmány szerkesztőit, „hogy abban legyen hivatkozás Európa vallásos, s főként keresztény örökségére.”<sup>64</sup> Majd idézve a *Diplomáciai Testülethez* 2003. január 13-án intézett beszédét<sup>65</sup> kéri, hogy „elsősorban három alapvető elem kapjon elismerést: az egyházak és egyházi közösségek joga a szabad szerveződéshez, saját meggyőződésüknek és szabályzataiknak megfelelően; a felekezetek sajátosságainak tiszteletben tartása, s egy jól szervezett dialógus az Európai Unió és Európában létező vallások között; annak a jogállásnak a biztosítása, melynek az egyházak és vallási intézmények már örvendenek az Európai Unió tagállamai törvényhozásának köszönhetően.”<sup>66</sup>

Felajánlja az egyház segítségét, mert a „Az egy és egyetemes, mégis a részegyházak sokféleségében jelenlévő katolikus Egyház páratlanul tud segíteni az egész világra nyitott Európa építésében. A katolikus Egyház ugyanis modellje a különféle kultúrákban létező lényegi egységnek; egy olyan egyetemes közösséghez tartozás tudatának, mely jelen van a helyi közösségekben, de nem oldódik föl bennük; az olyan dolgok iránti érzéknek, melyek a szétválasztó tényezők fölött összekapcsolnak.”<sup>67</sup>

Az egységesülő Európától az egyházaknak is tanulnia kell, írja a pápa, mert nem engedhető meg, hogy Krisztus egyháza legyen az egyenetlenség és a széthúzás tényezője.<sup>68</sup> Ebben a munkában kiemeli az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának a nemzeti püspöki konferenciák közötti kapcsolat elmélyítését és a keresztények közötti ökumenikus együttműködés növelését szolgáló munkáját, valamint elismeri az Európai Közösség Püspöki Bizottságának szolgálatát.<sup>69</sup>

<sup>61</sup> Vö. *Az egyház Európában* 108.

<sup>62</sup> *Az egyház Európában* 109.

<sup>63</sup> Vö. *Az egyház Európában* 108.

<sup>64</sup> *Az egyház Európában* 114.

<sup>65</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa: *Beszéd a Diplomáciai Testülethez* (2003. jan. 13.), 5: L'Osservatore Romano, 2003. jan. 13–14, p. 6.

<sup>66</sup> *Az egyház Európában* 114.

<sup>67</sup> *Az egyház Európában* 116.

<sup>68</sup> Vö. *Az egyház Európában* 119.

<sup>69</sup> Vö. *Az egyház Európában* 118.

### 3.3. Két véglet: a keresztény-konzervatív és a liberális-progresszív elképzelés

Az európai identitás és a gyökerek kérdése az Európai Unió alkotmánytervezetével kapcsolatban lángolt fel újra. Úgy értékelem, hogy az átmeneti, különböző nüanszokat megjelenítő álláspontok mellett két végletes álláspont feszül egymásnak.

Az egyik – a keresztény-konzervatív – álláspont képviselői egy keresztény Európára esküsznek és fájjalják, hogy az alkotmányban a 25 tagú Európai Unió 453 millió állampolgárának mintegy 51 %-át kitevő katolikus, 16 %-át számláló protestáns és mintegy 3 százalékra rugó ortodox, tehát a 70 %-os keresztény többség lelkiismereti meggyőződése nem jutott kifejezésre az Isten nevének, illetve a kereszténységnek Európa megteremtésében játszott történelmi szerepének kifejezett említése által.<sup>70</sup>

Úgy látják, hogy ha az Európai Unió több kíván lenni, mint gazdasági-, vagy valutaunió és az értékközösség igényét támasztja, akkor nem elégedhet meg egy Istenre történő utalás nélküli alkotmánnyal. Az *Európa kulturális, vallási és humanista örökségére* való lakonikus hivatkozás nem vigasztal. Európa vallási örökségének hordozóját kereszténységnek nevezik, amit az Ó- és Újszövetséget magában foglaló Biblia kinyilatkoztatása alapoz meg. Az iszlám, a buddhizmus vagy más világvallások, bár elismerést érdemelnek, azonban nem tartoznak Európa örökségéhez, mint ahogy a kereszténység sem tulajdonít magának jelentőséget például a távol-keleti kultúrák kialakulásában.<sup>71</sup>

A másik – a haladó-liberális – álláspont képviselői alapvetően a közös kulturális nevező megelégsének nehézségét hangsúlyozzák. Úgy gondolják, nehéz általános kijelentéseket tenni a közös örökségről, mert túlságosan eltérőek a történelmi tapasztalataink. A reneszánsz főként Itáliában játszódott le, a reformáció is csak Európa bizonyos területein vetette meg a lábát, az inkvizíció tipikusan spanyol jelenség volt, a felvilágosodás némely országban mély hatást gyakorolt a nyilvános- és magánéletre egyaránt, máshol ellenben nem; az ipari forradalom csak Európa bizonyos részein kapott lábra, a nemzeti szocializmus, a fasiszmus és a kommunizmus megváltoztatta Európa egyes részeit, de mindeniket más-más, sajátos módon.

Ha valaki ebben a diskurzusban a kereszténységre, mint a politikai ill. közösségi identitás meghatározó elemére utalna, azon túl, hogy a kereszténység égisze alatt, a történelem folyamán elkövetett visszaállásokat felsorolják, azzal érvelnek, hogy miután maga a kereszténység is a 11. és a 16. századokban feldarabolódott, nehéz Európa közös keresztény örökségét meghatározni. A „keresztény” kifejezés túl sok mindent foglal magában ahhoz, hogy egységes alap lehessen – mondják. A kereszténység katolikus, görögkeleti és protestáns különbözőségein és sajátosságain túl hangsúlyozzák annak Európa különböző vidékein sajátosan a

<sup>70</sup> Vö. PIETRECK, Winfried, *Europa ohne Fundament*, in: Schweizerisches Katholisches Sonntagsblatt 34/2004, 1–3.

<sup>71</sup> Vö. H. J. M., *Gottlos in die Zukunft. Den Völkern der EU wurde eine Verfassung mit Defiziten gegeben*, in: Preußische Allgemeine Zeitung, 26. Juni 2004; D. J., *EU gottlos und zerstritten*, in: Die Tageszeitung, Nr. 7232 vom 12.12.2003, 1.

helyi mentalitásnak és a nemzeti életérzésnek megfelelő különböző jellegű fejlődését (inkulturációját).

Európa kulturális arculatát sokszor az egyházzal szembenálló, vagy legalábbis azzal szemben semleges költők, írók, gondolkodók festik meg, valamint az iszlám és a zsidóság hatását hangsúlyozzák, ezek kulturális öröksége nem keresztény. Sőt arra a történelmi tapasztalatra is utalnak, hogy a múltban a faji, kulturális, vallási alapon vagy célból született önmeghatározás mindig szerencsétlenséget és káoszt okozott.

Európát nem tartják másnak, mint különböző érdekek konglomerációjának, amely az Európai Unióban egy rendező elvre lelt. Olyan név, amelynek tartalma meghatározhatatlan, mert sokrétű értelmezést megenged. Sem nem kultúra, sem nem identitás. Egy szó csupán, amelynek a megalapozásán a jövőben kell tovább dolgoznunk.<sup>72</sup>

### 3.4. Európa identitása – keresztény identitás?

Bármennyire is szükségesnek mutatkozik Európa politikai és gazdasági elegyedése, nem maradhat el a kulturális, tehát szellemi-lelki közösség megteremtése sem. Az identitás kérdés megválaszolására nem kielégítő a különböző nemzeti és regionális kultúrák, nyelvek és nemzetek egymás mellett élése vagy a világnézeti semlegességre és vallásszabadságra való utalás. Ez visszaesést jelentene a közömbösen egymás mellett élő világnézetek pluralitásában.

Az európai kultúra több gyökérből táplálkozva alakult ki. A görög szellem és a római jog, a latin, kelta, germán, szláv és – miért ne mondanánk – finnugor népek jelenléte, a zsidó kultúra és az iszlám hatása mind-mind hozzátartozik Európa identitásához. Minden század dolgozott a szellemi alap továbbformálásán. Európa mindig is változó valóság volt és Habermas kifejezésével élve továbbra is *befejezetlen tervezet*. Fikció volna azt állítani, hogy nem így volt és bűnös mulasztás a jelen lehetőségeit nem kihasználni a továbbépítésre.

Ugyanakkor hiábavaló, meddő vita lenne Európa szellemi-lelki gyökereiben egyik vagy másik kulturális elem elsőbbségét vitatni. Senki nem tagadhatja ugyanis, hogy a keresztény hit döntően az alapokhoz tartozik, amin a 11. és 16. századok egyházzszakadásai sem változtatnak, bármennyire is napjainkig hatóan gyengítették a keresztény hit egységformáló erejét. Európa volt az első kontinens, amelyik átfogta a kereszténység teljes, sokoldalú örökségét, megteremtve így a keresztény hit által formált egységes kultúrát.

Ilyen értelemben beszélhetünk Európa keresztény gyökereiről, miközben nem kívánunk egyenlőségjelet tenni a kereszténység és Európa közé. Egy ilyen próbálkozás magát a keresztény hitet is megrövidítené, hiszen az olyan meghívás az Istennel való közösségre, amely minden ember számára szól. A kereszténységnek a Lélek erejéből megvan a képessége arra, hogy bármely népbe vagy nyelvbe beépüljön. Ennek ellenére célzatosság és az egyoldalúság veszélye nélkül senki nem

<sup>72</sup> Vö. többek között: TÓIBÍN, Colm, *Europäische Identität? Oder: Was Irland mit der Türkei verbindet*, in: Neue Züricher Zeitung, 14. April 2003

tagadhatja, hogy a keresztény hit Európa kultúrájára olyan hatást gyakorolt, amelynek figyelembevétele nélkül ezt az identitást nem lehet meghatározni.

A keresztény hit újszerűsége és sajátos ereje megmutatkozik Európa kultúrájában akkor is, ha más, részben ellentétes vagy ellenséges hatások szintén befolyásolják azt. A keresztény hit tanításában sok olyan lökést adott Európának, amely magatartás vagy intézmény formájában gyakran csak később, vagy akár a kereszténységgel szemben ért be. Gondoljunk csak a humanizmusra, a tudomány szerepére vagy az emberi jogok jelentőségére. A konkrét európai humanitás is mélyen a keresztény jótékonyaságról, felebaráti szeretetről szóló tanításban gyökerezik.

Manapság gyakran elfelejtik, vagy tagadják mindezt. Azonban súlyos kérdés marad, hogy az európai emberkép alapvető elemei, mint a személy méltósága, irgalmasság, megbocsátás, amelyet a kereszténység közvetített, a hit élő forrásától elszakadva hogyan maradhatnak fenn hosszú távon? Fenntartásainkat megfogalmazva azt mondhatjuk, hogy az ember istenképűségéből levezetett méltósága az istenhit nélkül veszélybe kerül. Ez válik nyilvánvalóvá a meg nem született gyermek méltóságáról és a bioetika valamint a géntechnológia kérdésfeltevéseivel kapcsolatos kortárs diskurzusban és a törvénykezésben.

Nincs igaza ugyan a liberális-progresszív elképzelésnek, miszerint Európának és az Európai Uniónak nem lenne szellemi-kulturális alapja, hiszen az Európai Tanács által elfogadott alkotmánytervezet preambulumban vallja, hogy „Ösztönzést érdemelt Európa kulturális, vallási és humanista örökségéből, amelyből az emberi személyiség sérthetetlen és elidegeníthetetlen jogai, a demokrácia, az egyenlőség, a szabadság valamint a jogállamiság egyetemes értékei kibontakoztak, [...] állapodtak meg [...]”<sup>73</sup>, és az Unió értékeiről szólva az I–2. cikkben vallja, hogy „Az Unió az emberi méltóság tiszteletben tartása, a szabadság, a demokrácia, az egyenlőség, a jogállamiság, valamint az emberi jogok – ideértve a kisebbségekhez tartozó személyek jogait – tiszteletben tartásának értékein alapul. Ezek az értékek közösek a tagállamokban, a pluralizmus, a diszkrimináció-mentesség, a tolerancia, az igazságosság, a szolidaritás, valamint a nők és a férfiak közötti egyenlőség társadalmában.”<sup>74</sup>

Továbbá az alkotmánytervezetbe beemelt és annak második részét alkotó Alapjogi Charta preambuluma szintén arról beszél, hogy „Szellemi és erkölcsi öröksége tudatában az Unió az emberi méltóság, a szabadság, az egyenlőség és a szolidaritás oszthatatlan és egyetemes értékein alapul, a demokrácia és a jogállamiság elveire támaszkodik. Tevékenységei középpontjába az egyént állítja, létrehozva az uniós polgárság intézményét és megeremtve a szabadság, a biztonság és a jog érvényesülésének térségét.”<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Az alkotmánytervezet preambuluma, in: A TAGÁLLAMOK KORMÁNYKÉPVISELŐINEK KONFERENCIÁJA, *Az Európai Alkotmány létrehozásáról szóló szerződés tervezetének egységes szerkezetbe foglalt, ideiglenes változata* Brüsszel, 2004. június 25. (04.07) CIG 86/04, in: <[www.kulugymintiszterium.hu/NR/rdonlyres/5A7D0CCF-C4EC-4FAE-A682-062A928F1049/0/CIG\\_86\\_04\\_hu.pdf](http://www.kulugymintiszterium.hu/NR/rdonlyres/5A7D0CCF-C4EC-4FAE-A682-062A928F1049/0/CIG_86_04_hu.pdf)> (2004. október 21.)

<sup>74</sup> Az Alkotmánytervezet I–2. cikkelye uo.

<sup>75</sup> Uo.

Keresztény szempontból az jelenti a nehézséget, hogy minden „kulturális, vallási és humanista” valamint „erkölcsi örökség” ellenére bizonyos kérdésekben egynémely megfogalmazás nem kielégítő. Így például a *Személyi sérthetlenséghez való jogról* szóló II-3. cikkely<sup>76</sup> második bekezdés d) pontjában az orvostudomány és a biológia területén tiszteletben tartandó elvek között felsorolást nyer az „*emberi lények szaporítási célú klónozásának tilalma*” ellenben kimarad a terapeutikus célból való klónozás tilalma, ami nyitva hagyja azt a lehetőséget, hogy az embert gyógyászati célokra tárgyként használhassák. Hasonló fenntartásokkal kell fogadnunk ha az Európai Unió Bizottsága az embriókkal és az embrionális törzssejtekkel történő kutatást Uniós anyagi eszközökkel kívánja támogatni.

Hogy a család védelméről szóló II-33. cikkely<sup>77</sup> a *Család és munka* címmel, a munkavállalókról, munkaközvetítőkről, igazságos munkafeltételekről szóló cikkelyek között nyer megfogalmazást, szépséghibának is tűnhetne, ha nem élnénk a gyanúperrel, hogy a megfogalmazók számára nem annyira a család mint az együttlélés, egymás megsegítésének, a párbeszédnek a helye és így nem a társadalom legfontosabb sejtje a fontos, hanem az egyes személyeknek a gazdaság területén való problémamentes elhelyezkedése és működése.

Nyilvánvaló, hogy bár a teremtető Isten nevére vagy a keresztény gyökerekre való utalás nem került be az alkotmány tervezetébe, az alapvető értékek alkotmányos biztosítása elkerülhetetlennek bizonyult még a vallásokkal és a vallások által képviselt értékrendekkel konfliktusban álló európai politikusok számára is. A keresztényeknek, nekünk a feladatunk, hogy a pápa ismételt felhívásának eleget téve evangelizáljuk újra – elsősorban önmagunkat –, és ilyen módon Európát, hogy az európai keresztény identitás soha ne válhasson igazán kérdésessé, még ha olykor akadnak is olyanok, akik megkérdőjelezik azt.

<sup>76</sup> II-3. cikk: „Személyi sérthetlenséghez való jog

(1) Mindenkinek joga van a testi és szellemi sérthetlenséghez.

(2) Az orvostudomány és a biológia területén különösen a következőket kell tiszteletben tartani:

a) az érintett személy szabad és tájékoztatáson alapuló beleegyezése törvényben megállapított eljárásoknak megfelelően,  
 b) az eugenikai, különösen az egyedkiválasztást célzó gyakorlat tilalma,  
 c) az emberi test és részei hasznoszerzési célú felhasználásának tilalma,  
 d) emberi lények szaporítási célú klónozásának tilalma.” Uo.

<sup>77</sup> II-33. cikk: „Család és munka

(1) A család jogi, gazdasági és szociális védelmet élvez.

(2) A család és a munka összeegyeztetése érdekében mindenkinek joga van a védelemre a gyermekvállalással összefüggő okból történő elbocsátás ellen, valamint joga van a fizetett szülési és gyermeknevelési szabadságra, ha gyermeke születik, vagy gyermeket fogad örökbe.” Uo.

## KERESZTÉNY FELELŐSSÉG EURÓPÁBAN

VENCSER LÁSZLÓ<sup>1</sup>

**Christliche Verantwortung in Europa.** Wenn man heute in Europa die säkularisierte und globalisierte Gesellschaft, die Politik, die Wirtschaft, die veränderte Werteordnung, durch die moderne Völkerwanderung anwesende neue Kulturen und Religionen, die demographische Entwicklung und den Rückgang der Kirchensympathisanten vor Augen hat, stellt sich die Frage: gibt es noch ein christliches Europa und wird es auch in Zukunft noch eines gegeben? Um auf diese Frage antworten zu können, muss die heutige Situation verantwortungsvoll realistisch analysiert und mit konstruktiver Kritik beurteilt werden. Diese Aufgabe müssen Christen wahrnehmen, damit sie gut handeln können. Die Kirchen sollen sich in einer ökumenischen Zusammenarbeit für die christliche Zukunft Europas einsetzen. Deswegen dürfen sie sich der Gesellschaft, der Tagespolitik – es geht hier nicht um Parteipolitik – nicht entziehen. Sie müssen die Werte im Sinne der Neuevangelisierung in einer heute verständlicher Sprache verkünden und dadurch den Menschen, besonders den Jugendlichen, die christliche Botschaft anbieten. Der Glaube an Jesus Christus ist für ein christliches Europa Garantie, und deswegen dürfen wir die Hoffnung haben, dass es ein christliches Europa auch in Zukunft gegeben wird, natürlich nicht in der heutigen Dimension, sondern viel kleiner und gemeinsam mit den anderen Religionen und Kulturen.

### Bevezetés

Tanulmányomban az ausztriai német nyelvű pasztoráció területén szerzett tapasztalataim alapján tárgyalom az európai kereszténység jelenét, jövőjét, illetve azt a kérdést, hogy „mennyire” keresztény a mai európai társadalom. Meglátásaimat a *Van-e közös európai kereszténység? Feladat-e a keresztény európaiság?* – kérdésekből kiindulva fogalmazom meg és a „látni-ítélni-cselekedni” elvet követve igyekszem rendszerezni. Végig a földrajzi, illetve a történelmi Európára gondolok, elemzésem során nem csupán az Európai Unióra szorítkozom.

### 1. Felelős látás – keresztény felelősséggel szemlélni az európai helyzetet

Az európai társadalmi–politikai–gazdasági helyzetet, a demográfiai fejlődés hatásait, az értékrendekhez való viszonyulást, valamint a keresztény egyházak helyzetét figyelve joggal tehetjük fel a kérdést: keresztény-e Európa a 21. század kezdetén? A válasz megfogalmazásakor nem vagyunk könnyű helyzetben. Saját

---

<sup>1</sup> A szerző erdélyi, jelenleg Ausztriában élő római katolikus pap, az ausztriai idegennyelvű pasztoráció felelőse. A tanulmány a BBTE Római Katolikus Teológiai Kara szervezésében, a Teológiai Napok keretében tartott, *Az európai identitás keresztény vonatkozásai* témát tárgyaló konferencián (2004. október 22–23.) elhangzott előadás szerkesztett változata.



véleményem kifejtése közben nem szeretnék az önéletrajzok, életrajzok, történetírások esetében gyakran előforduló hibába esni – ezek ugyanis sok esetben megszüpített, kozmetikázott írások. Az európai kereszténység elemzésekor a valóságot kívánom érzékeltetni, még akkor is, ha ez kissé lehangoló. A másoktól hallottakra és saját tapasztalataimra építék, annak tudatában, hogy ebben a kérdésben is képtelenség tökéletes helyzetleírást alkotni.

### 1.1. A társadalmi-politikai-gazdasági élet helyzetképe

Jelenkori társadalmunkat a szekularizáció és a globalizáció jellemzi, ezért a keresztény sajátosságot is egy ilyen Európában kell keresni.<sup>2</sup> Egyes országok már régen „megbarátkoztak” a jelenséggel, mások csak most kezdik érezni „velőikig ható” erejét. Mindezek következtében az európai társadalomra ma már nem általánosan jellemző a korábbi keresztény-vallásos szemlélet. A társadalom képes a keresztény elvektől függetlenül is működni. Más kérdés, természetesen, hogy ennek milyen következményei vannak az emberiségre nézve. A társadalom képes az egyházak nélkül szervezni és lebonyolítani a mindennapok eseményeit. Környezetünk „laikus” társadalommá alakult vagy azzá fog átalakulni. Ezt a helyzetet az a tény sem enyhíti, hogy – éppen a szekularizációnak köszönhetően – napjainkban megnövekedett a lelki dolgok iránti igény, jóllehet ez nem okvetlenül a keresztény lelkiséget jelenti, hanem általánosságban értelmezendő. A szekularizáció tényét az sem csökkenti, hogy Európa egyes vidékein még megmaradt az egyházak iránti igény, az egyháziak különféle eseményeken való „szerepeltetése” pedig még mindig tapasztalható. A politikai életet szemlélve azt kell mondanunk, hogy amíg az egységes Európa megálmodói hitvalló keresztény emberek voltak (Schuman, De Gaspari, Adenauer), addig ez a mai európai politikusokról alig mondható el. Európában ma hiányoznak a nagy keresztény politikus személyiségek. Például az azokhoz hasonlók, akik a második világháború után kontinensünk nyugati részét ismét talpra állították. Természetesen az Európai Parlamentben is vannak elkötelezett keresztények, de jelentős kérdésekben (pl. az Istenre és a keresztény gyökerekre való hivatkozások európai alkotmányba kerülése) szavuknak nincs súlya.<sup>3</sup> Ugyanez a helyzet az európai országok parlamentjeiben is. Érdekes lenne megvizsgálni a helyi önkormányzatok összetételét és rákérdezni, hány képviselő vállalja a keresztény alapokon való politikálást ma? A neoliberális piacgazdaság ma már nem törődik a keresztényszociális tanítással, hanem elsősorban a nyereségre összpontosít. Megszűnőben van a korábbi jóléti állam, az egyházak ennek helyreállítására irányuló igyekezete csak csepp a tengerben. A globalizációs gazdasági rendszer nem kedvez a keresztény eszméknek, nem akar együtt élni velük. Ez a rendszer nem segíti Európát abban, hogy őrizze, mélyítse – esetleg visszazerezzé – keresztény jellegét. A gazdaság irányítói nem veszik figyelembe a pápa, a püspökök s az egyházi szervezetek véleményét. Mindezek következtében Európában felborult a gazdasági egyensúly,

<sup>2</sup> Vö. MORELL, Julius, *Radikale Kirchenreform*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 2003, 22–27.

<sup>3</sup> Vö. ECKERT, Franz, *Eine (geplante) EU-Verfassung aus christlicher Sicht*, in: *Was ist christlich an Europa*, Hrsg. Walter KRIEGER–Balthasar SIEBERER, Topos-Plus Taschenbücher, Kevelaer, 2004, 21–32.

egyre nagyobb a szakadék a „kevés gazdag” és a „sok szegény” között. A középréteg eltűnőben van. A szegénység növekedésének következményeként világviszonylati szinten erősödik a terrorizmus. Európa sincs biztonságban.

## 1.2. Változó értékrenddel állunk szemben

Érdekes különbözőség volt megfigyelhető a 2004. szeptember 3–5. között Freisingben tartott 8. Nemzetközi Renovabis Kongresszuson<sup>4</sup> – a Meisner kölni bíboros megnyitó beszéde és az utána következő, fiatalok által bemutatott előadás között. A bíboros lelkesen beszélt a keresztény fiatalokról, akiket meg is hívott a 2005-ös kölni Világifjúsági Találkozóra, ezzel szemben az Európával kapcsolatos elvárásait, elképzeléseiket megfogalmazó kelet-európai fiatalok csak egyetlen szemléltető táblájukra írták fel értéként a hitet... Az új gondolkodási mód, a szemléletváltás nagyon szembetűnő volt. Többen úgy vélekedtek, hogy mindez a mai és az eljövendő Európa képét jelenítette meg. A felmutatott értékek között ott voltak a keresztény értékek is, de csak „hallgatólagosan.” Az ún. „humánus” értékrend dominált, ami önmagában jó, hiszen szintén az istenképiség kivetítődése, de megfigyelhető volt, hogy az európai jövőképet már nem a keresztény eszme alakítja... A mai fiatalok gondolkodását az említett kongresszuson nagyszerűen vázolta a lublini (Lengyelország) Katolikus Egyetem professzora, dr. Janusz Marianszki. A hagyományos értékekről és a jövő kihívásairól beszélve a vallás-szociológus-pap elmondta, hogy amíg a lengyel fiatalok 70%-a fontosnak tartja az egyházat, a vasárnapi szentmisén való részvételt, addig ugyanez a csoport az erkölcsi élet, különösen a szexualitás kérdéseibe nem enged beleszólást sem a helyi egyház, sem a saját népükből származó pápa részéről.<sup>5</sup> Ez tehát a 21. század kezdetének fiatalsága, nem Nyugat-, hanem Kelet-Európában. Annak ismeretében, hogy az európai lakosság 1/3-a 16–30 év közötti fiatal, egyszerű kikövetkeztetni, hogy Európa „keresztény” jövőjét ez a nemzedék fogja meghatározni. Az egyházak által felkínált normák elutasítása magával hozza az intézmény iránti érdektelenséget, illetve annak elutasítását is. A „hit igen, egyház nem” – korábban megfogalmazott kijelentés egyre több kelet-európai országban is teret hódít. Bár a világifjúsági találkozókön tömegek vesznek részt, a helyi egyházi közösségek tapasztalják, hogy a fiatalok többsége eltávolodik tőlük. Különösen azokban az országokban érzik ennek a problémának a súlyát az egyházak, ahol a fiatalok 18–20%-a még kapcsolatot tart velük. Az Isten iránti érdeklődés megnövekedése nem vonta maga után az egyház iránti érdeklődés élénkülését. A régebben megbecsült keresztény értékek (család, házasság, gyermek stb.) szintén „átértékelődtek”. A mai európai fiatalok (így a kelet-európaiak is) általában 27–28 éves korban házasodnak, előtte partnerségben élnek, amit természetesnek tartanak. Bulgáriában, az említett kongresszusi beszámoló szerint, a mai fiatalok 40%-a sem polgári, sem egyházi esküvőt nem óhajt. A többi

<sup>4</sup> A „Renovabis” a német katolikusok Segélyszervezete Kelet-Európa részére. Az évente megrendezett nemzetközi kongresszusok témái e térség kérdéseivel foglalkoznak (2004: „Zwischen Hoffnung und Resignation: Jugend in Mittel- und Osteuropa”).

<sup>5</sup> MARIANSZKY, Janusz, *Jugend und Religion in Polen zwischen traditionellen Werten und Herausforderungen der Zukunft*, Renovabis-Kongresszus 2004. Kézirat.

ország fiataljaival szemben, ezek a fiatalok még értéknek tartják a gyermekvállalást. Európában a házasság velejárója lett a válás, a „holtomiglan-holtodiglan”-t felváltotta az „amíg az élet egymással elviselhető”-elv. Mindezekkel egyidejűleg azonban a családi közösség megbecsülése is tapasztalható, a fiatalok általában hosszú ideig maradnak a családban. Igaz, ezt többen azzal magyarázzák, hogy a „mama-szálloda” a fiataloknak anyagilag kevesebbre kerül, mint az önálló háztartás.

### 1.3. A modern népvándorlás és a demográfiai fejlődés hatásai

A modern népvándorlás is egyre jobban érinti Európát, és ennek hatása a mindennapi életben érezhető. Kontinensünkön 60 millió emigráns él, ebből 30 millió az Európai Unió területén. Amíg az 1960–1990 közötti időszakban – a törökországi, boszniai és albániai muszlimok kivételével – főként keresztények érkeztek (Nyugat-) Európába, addig az elmúlt évtizedben és napjainkban inkább nem-keresztények a bevándorlók. Az afrikai és ázsiai országokból tömegesen jönnek a menekültek, munkát keresők. Ezek többségükben muszlimok vagy más vallásúak. Mellettük szinte elhanyagolható az Afrikából és a Fülöp-szigetektől érkező katolikusok száma... Amennyiben 15 éven belül Törökország felvételt nyer az Európai Unióba, a jelenlegi 15 millió muszlimmal együtt közel 100 milliós lesz az európai iszlám közösség. Ez azt jelenti, hogy minden hatodik ember muszlim lesz. Mellettük jelen vannak/lesznek a buddhisták, különösen az úgynevezett „európai buddhisták,” akik nem bevándorlók, hanem áttért keresztények. Szintén itt kell említeni a hinduizmus családjához tartozó csoportokat, valamint a különféle új szektákat. Henri Boulad egyiptomi jezsuita teológus 1998-ban az egyik európai főváros bémálására készülő fiataljainak a következőket írta: „Próbáljunk meg elképzelni egy forgatókönyvet az önök városáról 100 év múlva. Tizenöt buddhista templom. Tíz szcientológiai központ. Harminc mecset. Három vagy négy katolikus plébánia. Két vagy három protestáns templom. Amilyen irányban haladnak a dolgok, talán nem tévedek nagyot, ha a vallások jelenlegi szuperpiacán ilyen forgatókönyvet képelek el. Lehet, hogy eltűnőfélben van Európában a kereszténység az ázsiai vallások és az amerikai szekták térhódítása következtében?”<sup>6</sup>

A demográfiai fejlődés szintén nem kedvez a keresztény Európának. Nyugat-Európa városainak utcáin sétálva ezt közelről lehet látni. A gyerekkocsiban csecsemőt és mellette két-három kisgyermeket sétáltató kismamák nagy része nem keresztény, hanem muszlim vagy más vallású. Ők még vállalják a gyermeket. Ez még akkor is tény, ha egyesek szerint ennek politikai okai is vannak – hiszen így majd „övék lesz a föld”... Jól igazolja ezt Koszovó esete is. Az ottani muszlimok az utóbbi száz év alatt egymillióról kétfélmillióra szaporodtak. Ezt tudatosan tették, mert papjaik ezt prédikálták. A keresztények esetében ez nem így történt. Itt is beigazolódtott az egyik elemző megállapítása, mely szerint „a háborúk nem a csatatéren dőlnek el, hanem az ágyban”... Éppen ezért nincs kizárva, hogy igaza lenne Henri Bouladnak. A keresztény Európa „összezsugorodik”, „elfogy”, a keresztények csak

<sup>6</sup> BOULAD, Henri SJ, *Meghalt az Isten, éljen az Isten*, in: *Terre du Ciel*, 5/1998 (magyar fordítás – kézirat).

„maradékként” lesznek jelen... Az európai országok többségében alig több mint 1,3 gyermek jut egy házaspárra. A jelenlegi előrejelzések sem jósolnak jobb helyzetet. Előregedik a keresztény Európa, és más vallások veszik át a kereszténység helyét: az iszlám, a buddhizmus és a különféle szekták...

#### 1. 4. A keresztény egyházak helyzete

Az említett helyzet érinti a keresztény egyházak életét is. Az elnéptelenedő egyházközségek, a kiüresedő templomok, az egyházat elhagyók száma alátámasztja ezt. A 18%-os vasárnapi templomlátogatási aránnyal Ausztria még viszonylag jól áll, bár évtizedekkel korábban a katolikusok 40–50%-a járt el vasárnaponként szentmisére. Az összehasonlítás érdekében jó lenne az erdélyi statisztikát is ismerni. Félő – és ez a saját véleményem –, hogy az itteni helyzet még rosszabb lenne... Németországban 1990 óta 3 millió keresztény hagyta el saját egyházát, Ausztriában fél millió. A Vatikán részére ötvenként készítendő „ad limina” jelentésükben a hollandiai katolikus püspökök 2004-ben arról számoltak be, hogy országuk lakosságának 50%-a egyik keresztény egyházhoz sem tartozik. Hollandiában a katolikusság a népesség 20%-át teszi ki, a püspökök szerint ez a szám 2010-re 13%-ra csökken majd, a protestánsoknál pedig 9%-ra. Akkor tehát összesen 22%-os lesz a keresztények aránya. A nyilvános életből így eltűnik majd a keresztény nyelvezet, eltűnnek a keresztény szimbólumok és megszűnik a keresztény gondolkodásmód is. A püspökök semmilyen okot nem látnak az optimizmusra, és az egyház átszervezését sürgetik.<sup>7</sup>

A római katolikus egyház tehát igen nehéz helyzetben van. Súlyosabb a nyugati, valamivel enyhébb a keleti országok helyzete, jóllehet a jövőt illetően nincs nagy különbség köztük. Eltűnőben vannak a nagy szerzetesrendek, amelyek Európa keresztény történelmének aktív formálói voltak. Nélkülük szegényebb lesz a kontinens. Ugyanilyen katasztrofális módon csökken a papi hivatások száma, s ez oda vezet, hogy az egyház nehezebben fogja teljesíteni küldetését, még akkor is, ha munkájának nagy részét átvállalják a laikusok. Márpedig a szentségi papság a katolikus egyház lényegéhez tartozik. Talán az elkövetkező időben egyházunk „viri probati” módon döntést hoz majd a keresztény életben kipróbált, tanúságtevő házas férfiak pappá szenteléséről, így sok falusi és városi plébánia újra saját papot kaphat Európában.

A szomorú helyzetet a Felső-Ausztriában lévő linzi egyházmegye képével érzékeltetem, mely – sajnos – sok európai országgal hasonlóságot mutat. Az egyházmegye 486 egyházközségében élő 1 millió katolikust 30 évvel ezelőtt 655 lelkipásztor látta el. Ők mindannyian kimondottan a pasztorációban dolgoztak. Ez a szám mára 330-ra csökkent, és a jelenlegi számítások szerint tíz év múlva 200–220 papnak kell ugyanezt a munkát elvégezni... Az európai helyzet ismeretében feltevődnek a következő kérdések: Hogyan tovább? Hogyan lehet ezen a helyzeten segíteni? Mi a teendő? A következőkben ezekre keresem a választ.

<sup>7</sup> Vö. Süddeutsche Zeitung, 17.03.2004.

## 2. Felelős ítélet

### 2.1. Miért és hogyan kell ítélni?

Európa keresztény jelenének és jövőjének érdekében a helyzet fölött „ítélkezni” kell, mert csak így lehet helyesen cselekedni. A tényeket nem lehet csak egyszerűen tudomásul venni, s közömbösnek maradni irántuk, azokról reális ítéletet kell alkotni, le kell vonni a szükséges következtetéseket és javaslatokat kell tenni a megoldás, a jobbítás irányába. De felvetődik a kérdés: milyen legyen ítéletünk? Hogyan döntsünk a további lépések érdekében? Mire legyünk tekintettel, hogy később ne vádolhassanak felelőtlenséggel, és ne vethessék szemünkre: bűnösök vagyunk, mert a rossz ítélet következtében helytelenül cselekedtünk. Elsősorban bölcs, konstruktív, kreatív ítéletre van szükség.<sup>8</sup> A keresztény ember ítélete mindig a közösség iránti felelősségből, annak szeretetéből fakad, és nem a gyűlölet vagy a bosszú vezérli azt. Mivel a keresztény aggódik saját közösségéért, ítélete gyakran kritikus ítélet. Ezt viszont felelősségteljes kritikus vizsgálódásnak kell megelőznie. A keresztény felelősség olyan erkölcsi magatartási forma, amelynek következményeivel is számolni kell. Mulasztás esetében pedig, amikor hiányzik a kritikus ítélethozatal, jóvátételre vagyunk kötelezve.

### 2.2. Kinek a feladata az ítélethozatal?

Tulajdonképpen minden megkeresztelt ember arra hivatott, hogy komolyan vegye ezt a kihívást. Az élet különféle területein azonban különfélék a meghívások, különfélék a kihívások. Vannak speciális szolgálatok, speciális kihívások, amelyek hatványozott mértékben köteleznek az ítéletre, a kritikára – az esetleges mulasztás esetében a hallgatás „cinkosságot” jelenthet, mely által helyrehozhatatlan károk is keletkezhetnek. A keresztények között ilyen szempontból első helyen a teológiát végzett személyeket említem meg, s itt nem fontossági, csak felsorolási sorrendet állítok. Nekik különösen feladatuk az építő kritika gyakorlása. Nem véletlen, hogy miután a kereszténység a hitet Izraeltől vette át, a szellemért, a „gondolkodásért” a görögökhöz fordult, azt Athénből hozta. A keresztény teológusoknak szükségük volt a görög gondolkodás éles fegyverére. Pál és Péter apostol között nagy a különbség: amíg Péter Jeruzsálemben volt „otthon”, addig Pál a „világban” élt. Pál ezért tudott kritikus lenni Péterrel szemben, amikor utóbbi fölösleges terheket akart rakni a pogányságból megtért keresztények vállára. Magatartásával Pál apostol sajátos módon teljesítette keresztény küldetését: szolgálatot tett mindenkinek és példát mutatott a kritikai ítélet gyakorlására. Ma különösen szükség van a kritikus szemléletre, hiszen a szegénység felszámolásáért, a szociális kérdések megoldásáért, az elnyomás, a korrupció visszaszorításáért folytatott küzdelem kritikai ítéletek nélkül nem lehetséges. Éppen ezért Európában felelősen csak az tud szolgálni, aki tud és akar bölcsen, kritikusan ítélni. De csak az építő kritika lehet figyelmeztető és útjelző tábla mások számára. Ehhez, természetesen, személyes biztonságra, önbizalomra és a Keresztelő Szent Jánoséhoz hasonló

<sup>8</sup> *Konstruktiv und kreativ unzufrieden sein*, in: Tiroler Tageszeitung, 29/30/31. Mai 2004.

bátorságra van szükség. A „pusztában kiáltó szavaként” (Mt 3,3) ő nem törődött azzal, hogy beszéde másoknak tetszik-e vagy sem – bátran vállalt kritikus magatartásával a vértanúságig is elment. Pál apostol is bátorságra buzdította az ígét hirdető Timóteust, amikor így írt neki: „Állj vele elő, akár alkalmas, akár alkalmatlan!” (2Tim 4,2) A teológiai képzett ember a kritikus ítélet meghozatala szempontjából szerencsésebb helyzetben van, mert tanulmányai arra képesítik, hogy a dolgokat a maguk összefüggésében, nem pedig egymástól függetlenül szemlélje. Ebből a tudásból tudni kell tökéletet követni, s a megalapozottan kritikus magatartással elérhető a kitűzött cél, az emberek életének jobbítása. Ha valaki látja munkájának értelmét, s bíz a sikerben, akkor nem ismer akadályt vagy lehetetlent. Ennek ellenére ezen a területen is előfordulhatnak gáncsoskodások, amik depressziós hangulathoz, rezignációhoz vezethetnek. A kritikusan ítélkező embernek gyakran vetik a szemére, hogy csak másokat véleményez, önmagával szemben viszont elnéző. Ez is előfordulhat, de azért az a jellemzőbb, hogy az ilyen keresztények képesek az önkritikára is. A vád tehát alaptalan, mert az a keresztény, aki megtanult kritikusnak lenni, képes előítélet mentesen kritizálni, és mindig hallja a jézusi mondást: „Ne ítélkezzetek, hogy fölöttetek se ítélkezzenek!” (Mt 7,1)

A józan kritikus szemlélet minden keresztény értelmiségi – világi krisztushívő jellemzője kellene legyen. A II. vatikáni zsinat felértékelte az ő szerepüket és elvárja tőlük, hogy jelen legyenek a keresztény Európa életében. Az ő kritikai ítéletük nélkül Európa (és katolikus egyházunk is) sokkal szegényebb lenne. A különféle területeken tevékenykedő keresztény értelmiségiek arra hivatottak, hogy építő, bölcs kritikai ítéletükkel jelként legyenek jelen a világban, hogy figyelmeztessenek mindenkit a mulasztásokra, a tennivalókra. Az említett kritikai ítélet esetében az erkölcsi teológia a megkülönböztetés erényéről beszél, tehát nem fellángolást, hanem habitust, állandó készséget, képességet feltételez. Ilyen jellegű kötelességeik teljesítésében a keresztényeket Isten Lelke segíti.

### 3. Felelős cselekvés

Ebben a részben az eddig felsoroltak szem előtt tartásával vizsgálom a társadalmi, politikai, gazdasági élet területén adódó teendőket. Választ keresek a *Hogyan lehetne/kellene a keresztény értékeket bemutatni? Mit tehetnek az egyházak?* – kérdésekre. Előzetesen is fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy csak a keresztények közös tevékenységétől remélhető Európa újra kereszténnyé válása.

#### 3.1. Keresztény jelenlét a társadalomban, a politikai és gazdasági életben

A keresztény jelenlétről szólva fel kell tennünk a kérdést: visszahúzódhatnak-e a keresztények, illetve a keresztény egyházak a társadalmi, a politikai, valamint a gazdasági élet területéről? Megengedheti-e magának az egyén vagy a közösség, hogy ezeket a területeket csak kívülállóként szemlélje, és irányításukat / szervezésüket másoknak engedje át? II. János Pál pápa *Ecclesia in Europa* című írásában a társadalom evangelizálásáról beszél.<sup>9</sup> Ez pedig a társadalomban való

<sup>9</sup> L. *Ecclesia in Europa*, III.fejezet, 3. pont.

jelenlétet jelenti. A kereszténység az Evangéliumra épít, az Evangélium pedig nem semleges a világ dolgaival szemben. Nemcsak az egyén belső, privát életének szabályozására hivatott, hanem közösségi, történelmi, társadalmi dimenzióval is rendelkezik. Ezért keresztény jog és kötelesség a világban való jelenlét és a társadalmi, politikai, gazdasági élet területein való megszólalás.<sup>10</sup> Így tehát nem maradhatnak semlegesek az egyházak a társadalom jogi struktúráival szemben, kötelesek kritikusan figyelni azokat, a visszasságok tapasztalása esetén pedig hallatniuk kell a hangjukat. A keresztény egyházak olyan „kincsekkel,” „szolgáltatásokkal” rendelkeznek, amelyeket nem szabad „véka alá rejteni”. Ezekkel ki kell lépni a világba, a nyilvánosság elé. (A karitatív munkának például rendkívüli értéke van.) Az is igaz, hogy az egyházaknak még mindig „tömegek” vannak, Európa templomaiban vasárnaponként milliók vesznek részt a szentmiséken és az istentiszteleteken. Ez is feljogosítja az egyházakat arra, hogy híveiken keresztül és híveik érdekében jelen legyenek a társadalom életében, ill. annak formálásában.<sup>11</sup> A nemrég elhunyt bécsi bíboros, Franz König, aki az utóbbi idők legnagyobb erkölcsi tekintélyének számított Ausztriában, nyugdíjas éveiben gyakran emlegette, nem tartja jónak, hogy országában az egyház túlzottan „kivonult” a társadalmi életből. A szociális kérdések megoldása ügyében az egyházak nyugodtan hallathatják hangjukat, s az erkölcsi témák vitatásánál is kötelesek szólani. A katolikus egyház szociális tanítása nagyon gazdag, bőven lehet meríteni belőle. Igaz, annak idején Prohászka püspöknek még saját püspöktársai körében sem sikerült megvalósítani szociális elképzeléseit (az egyéni vagyon kiosztását), de az ilyen és a hasonló esetek sem vezethetnek odáig, hogy az egyházak feladják a jobb, igazságosabb, békéesebb világ megvalósulásáért vívott küzdelmet. Ha az értékek megvédéséről van szó, „szövetségeseket” kell keresniük. Jó példa erre az ausztriai egyházak és a szakszervezetek összefogása a vasárnap keresztény jellegének megvédése érdekében. A horvát püspökök ugyanilyen meggondolásból a parlamenti képviselőkkel fogtak össze, akciójuk szintén sikeres volt. II. János Pál pápa arról beszél, hogy az „egyház az ember útja”,<sup>12</sup> s ezt az élet minden területére értenünk kell. A gazdasági életben is az emberé kell legyen az elsőbbség, ő a cselekvések alanya és célja is – nem lenne szabad a piaci verseny kiszolgáltatottjává válnia. Bár napjainkban a gazdaság irányítja az életet, a politika sem tévesztheti szem elől az említett kérdések megoldását. Igaz, a politikai élet irányítása elsősorban a politikusok dolga, mégis fel kell tennünk a kérdést: mit tehetnek a keresztény egyházak ezen a területen? Hogyan lehetnek jelen a politikai életben, vagy miképpen befolyásolhatják annak irányát? (A kérdés még összetettebb akkor, amikor az egyes egyházak szemlélete eltér egymástól.) A katolikus egyház kiket bízjon meg ügyeinek képviseletével a politikai életben? Milyen válaszok kihatók ezekre a kérdésekre? Gyakran hangoztatjuk, hogy „az egyház nem politizál”. Ez így igaz,

<sup>10</sup> Vö. SCHEUER, Manfred, in: Die Presse, 21. November 2003.

<sup>11</sup> Vö. KRÄTZEL, Helmut, bei OÖ Journalisten-Forum am 29.6.2004, in: Nachrichtendienst der Pressestelle der Diözese Linz, 4. Juli 2004.

<sup>12</sup> Redemptor hominis, 14.

hiszen az egyháznak nem ez a küldetése. Ha viszont arra gondolunk, hogy az egyház „alaptörvénye”, az Evangélium sem semleges, akkor az egyház „politikai” állásfoglalása is egyértelművé válik. (Itt nem a pártpolitikára gondolok, természetesen.) Vannak ugyanis olyan kérdések, amelyek megoldásában az egyház nagyon sokat tehet. A múlt század 60-as éveiben ilyen „életpolitikát” folytatott az akkori dél-tiroli püspök, Gargitter, aki gyakran utazott Rómába, titokban politikussal tárgyalt, s óvatos „háttér-politikájával” nagyban hozzájárult az autonómia kivívásához. Vannak ellenben olyan kérdések (pl. az alapvető emberi jogok, az emberi méltóság, a munkához való jog, a szabadság, az önrendelkezés stb.), amelyek azt kívánják, hogy az egyház bátran lépjen ki a nyilvánosság elé. Erdélyi vonatkozásban erre nagyszerű példákat lehet említeni. Márton Áron buzdításai, kiállásai a kommunista diktatúra idején kétség kívül első helyen állnak ilyen tekintetben. De bátor megnyilatkozásra a jelenben is van példa; ilyenek számít a Romániai Református Egyházak Zsinatának a romániai magyar politikuskhoz intézett üzenete 2004 októberében. Az egyházaknak meg kell keresniük azokat a politikusokat, akik felvállalják a keresztény politizálást. De feltevődik a kérdés, hogy vannak-e ilyen személyek? Alkalmasak-e a mai politikusok a keresztény értékek képviselésére? Az Európa Parlamentet és az egyes országok parlamentjeit tekintve nem láthatjuk túl derűsen a helyzetet. A kérdés tehát meglehetősen bonyolult. A keresztény egyházaknak mindenképpen feladatuk az érdekeik képviselésére alkalmas politikusok megbízása / kinevelése. Ezért nem közömbös, hogy kikkel szövetkeznek Európában az egyházak, milyen politikusokat támogatnak, ill. vesznek igénybe ügyeik képviselésére. A keresztény egyházaknak éberem kell őrködniük a demokratikus elvek épsége fölött. A megkülönböztetés erényének birtokában a keresztény egyházak képesek elfogulatlanul, bölcsen és kritikusan ítélni. (Érdekes lenne ezeket a szempontokat a romániai, ill. erdélyi magyarság politikai helyzetének megvizsgálásánál alkalmazni. Ez már egy másik értekezés témája lenne.)

### 3.2. A keresztény értékek bemutatása

A felelős keresztény tevékenységhez tartozik az értékek megfelelő bemutatása is. Tanulmányomban az értékek felsorakoztatásától eltekintek, itt csupán azok felmutatásának módozataira összpontosítok. Amint arról korábban szó esett, a fiataloknál ismét megfigyelhető a lelkiek, az Isten iránti érdeklődés. Ez jelzés arra vonatkozólag, hogy fogékonyak az értékek befogadására. A keresztény egyházak számára adva van tehát a lehetőség, hogy bemutassák kincseiket. Az Örömhír hirdetőinek viszont át kell gondolniuk, milyen módon adják át a szent üzenetet. A kérdés tehát az, hogyan beszéljen saját értékeiről a keresztény a szekularizált társadalomban, a kultúrák, a vallások új Európájában, ott, ahol mindenki a maga többletét kínálja? Jól ismert tény ugyanis, hogy vesztésként kerül ki a „versenyből” az, aki nem képes saját többletét felmutatni, s ezért nem hibáztathat másokat, csupán saját mulasztásán, felelőtlenségén kell elgondolkodnia. Az üzenet átadásával kapcsolatosan Jelenits István piarista paptanár egyik – a *Keresztény Szó* című katolikus kulturális havilapban megjelent – nyilatkozatát idézem: „[...] sajátos világban élünk, ahol sokszor nem reverendában járunk, hanem másfajta ruhában is:



emberek, fiatalok mellé kerülünk, s akkor tudunk nekik tanácsot adni, ha nem egyszerűen a katekizmust idézzük. Ha olyasmit mondunk, aminek érzik a személyes hitelességét, s ugyanakkor mégsem egyszerűen a mi véleményünkre kíváncsiak, hanem valamilyen mélyebb meggyőződésre, valamire, amibe kapaszkodni lehet [...]”<sup>13</sup> A keresztény értékek ily módon való közvetítése talán képes lesz Európában „csodákat” is művelni, képes lesz újra megnyerni a fiatalokat a kereszténységnek. Jelenits István idézett szavai megértették velem, hogy Elekes András volt tanítványom, paptársam és jó barátom, a csiksomlyói Jakab Antal Tanulmányi Ház rektoraként miért hívta előadást tartani ezt a paptanárt Erdélybe. Két hasonló lélek egyformán értelmezte az értékek hiteles átadását... A keresztény értékeket az Evangélium „újraértelmezése”, az ún. „újraevangelizálás” útján, új, érthető nyelven kell közvetíteni. Az ilyen közvetítéssel kapcsolatosan mondja – találó módon – Bécs bíboros-érseke, Christoph Schönborn, hogy az embereknek olyan szolgálatokat kell felkínálni, amelyek által „feltankolják” magukat, és megéreztetni velük, hogy az egyház a kis eredményeiket is értékeli.<sup>14</sup> A bíboros érthető nyelven beszélt a nemrég elhunyt osztrák államelnök, Thomas Klestil temetési szentmiséjén is. Az államelnök első házassága 40 év után zátonyra futott. A protokoll értelmében koporsója mellett ott állt második felesége (korábbi titkárnője), és gyermekei körében megjelent az első feleség is. A bíboros mindkettőt megszólította, előbb az elsőt, majd a másodikat. Beszédéből idézem: „Nem volt könnyű dolog az egyháznak a járható utat megtalálni. Egyrésztől védeni a házasság egységét, a családot, másrésztől gyakorolni a kötelező irgalmasságot”.<sup>15</sup> Schönborn bíboros magatartása nem jelentette a keresztény értékek világhoz való alkalmazását, de érthető módon tanúságot tett egy lényeges keresztény értékről, az irgalmasságról. A keresztény Európa jövőjének szempontjából nagy érték a család, erre az egyházaknak feltétlenül rá kell mutatniuk. Itt is a „hogyan?” a fontos és lényeges. Aztán pedig az, hogy kikkel szövetkeznek az egyházak az eredményes munka érdekében. Olyan stratégiát kell kidolgozni, amely megfelel a mai kihívásoknak, s nemcsak a múltban kutat és nosztalgikusan kesereg, hanem a mában keresi a járható utat. Kétség kívül nagy segítség a jó családpolitika, az anyagi támogatás biztosítása, de ennyi nem elég. Olyan korban élünk ugyanis, amelyben sok keresztény nő az anyaság helyett, inkább a karriert választja, ilyen körülmények között komolyan át kell gondolni a meggyőző érveket. Úgy tűnik, a családnak mint az egyén és a közösség szempontjából is alapvető értéknek a bemutatása az egyik legnehezebb feladat a mai Európában. A kérdés elemzése sürgető, konferenciák szintjén is vitatni kellene. Ide kapcsolódik az életnek mint értéknek a védelme is. Az egyházak ezen a területen sincsenek könnyű helyzetben. Védeniük kell ugyanis a meg-nemszületett életet, és ugyanakkor védeniük kell azokat a nőket, személyeket, akik kioltották az elkezdődött életet... Józan észre és

<sup>13</sup> *Hit és kötődés, beszélgetés Jelenits Istvánnal*, in: *Keresztény Szó*, XV.évf. 7. sz. 2004/július, 18–21.

<sup>14</sup> *L. Die Kirche ist eine Tankstelle für die Seele, Beszélgetés Christoph Schönborn bíborossal*, in: *Modern Times*, 2/2004, 26–33.

<sup>15</sup> *L. Tod bringt Dinge in Lot*, in: *Sonntagsrundschau–Linz*, 11. Juli 2004.

meleg szívre van szükség. Az *Evangelium vitae* című, az élet sérthetlenségéről szóló enciklikájának<sup>16</sup> befejező részében II. János Pál pápa nagyon meleg hangon szól azokhoz a nőkhöz, akik a bűnbánatban az újrakezdés lehetőségével rendelkeznek, és új életet vállalhatnak. Csak ebben a hangnemben lehet eredményekre számítani. Ugyanilyen nehéz feladat előtt áll az egyház a súlyos betegek, a haldoklók életének védelmezésekor is. A legtöbb európai ország parlamentje sajnos nem alkot az idős emberek életét kellőképpen védő törvényeket. Amikor jogi alapokat nyer az euthanázia, a halál siettetése, ill. elősegítése, szintén nem lesz könnyű helyzetben az egyház. A Közép-Európai Katolikus Találkozó 2004. május 22-i mariacelli záróünnepségén felolvasott nyilatkozatukban erre is kitértek a nyolc országot képviselő püspökök, amikor az élet védelmére szólították fel a keresztényeket.<sup>17</sup>

### 3.3. A keresztény egyházak együttes felelőssége

Keresztény Európa csak a keresztények összefogása, a keresztény egyházak együttes munkája révén képes tovább létezni. Európa békéjét, biztonságát, csak az egyházak közös hozzájárulásával lehet előmozdítani. A különféle rítusú katolikusok, protestánsok, ortodoxok és más keresztény vallások együttes munkája, kiállása ma már elengedhetetlen. Az Evangélium a közös tanúságtétel révén lehet igazán hiteles. Ez nem egyik vagy másik egyház ügye, ez közös feladat.<sup>18</sup> Jézus főpapi imája ma is érvényes és kötelező erővel bír. „Legyenek mindnyájan egy. Amint te, Atyám bennem vagy s én benned, úgy legyenek ők is bennünk, hogy így elhiggye a világ, hogy te küldtél engem.” (Jn 17,12) A II. vatikáni zsinat újraértelmezte az ökumenizmus kérdését. Annak ellenére, hogy ez a folyamat nem zökkenőmentes, hogy ma is vannak nehézségek és feszültségek, a párbeszéd, a közös munkálkodás fontos a továbblépéshez. A Krisztusban hívó ember köteles a keresztények egységében bízni, azért munkálkodni. Ebben a munkálkodásban fontos az egyházak egymás iránti nyitottsága, bizalma, toleranciája. II. János-Pál pápa 2004-es svájci látogatásakor óvott az önteltségtől.<sup>19</sup> Egyének és közösségek sem gondolhatják magukról, hogy ők a legkedvesebbek Isten előtt. Európa országaiban különböző módokon jelentkeznek a kihívások, ezért olyan stratégiákat kell kidolgozni, amelyek lehetőséget adnak a gyümölcsöző párbeszédre. Ha a keresztények nem valósítják meg az egységet, mások fogják Európát birtokba venni, mások fogják Európa történelmét alakítani, és száz év múlva beteljesül P. Henri Boulad jövendölése.

<sup>16</sup> Vö. HOLLÓ László, *Bűnértelmezés a katolikus teológiában*, in: *Új ég és új föld*, szerk. TEMPFLI Imre–VENCSE László, Szent Maximilian Lap- és könyvkiadó, Budapest 2004, 377–287.

<sup>17</sup> *Botschaft von Marizell*, in: *Kirchenzeitung der Diözese Linz*, 27.Mai 2004.

<sup>18</sup> Vö. SCHÖNBORN, Christoph, in: *KathPress*, 18.06.2004.

<sup>19</sup> *L. Süddeutsche Zeitung*, 7.6.2004.

## **Befejezés**

Van-e keresztény Európa? Lesz-e keresztény Európa? Mi ebben az Európában a keresztények feladata? Hogyan tudnak a keresztények felelősséget vállalni, hogyan tudnak szolgálni? Hogyan tudnak a keresztény egyházak együttműködni? Az általam megfogalmazott válaszok egyike-másika talán lehangoló, de mindezekkel együtt reménykednünk kell abban, hogy Európa megmarad kereszténynek. Krisztusra épített hitünk és reményünk mondatja velünk, hogy a kereszténység nem tűnhet el. Elképzelhető az is, hogy a keresztények létszámában csökkenni, de „minőségben” erősödni fognak. Lesz keresztény Európa, ha a keresztények akarnak szolgálni, másokkal szolidaritást vállalni, ha felismerik és helyesen értelmezik a kihívásokat, ha bölcsen, világosan ítélik meg, ha cselekedeteik összhangban lesznek az Evangélium szellemével. Zárásképpen Helder Camara gondolatát idézem: „Ha valaki egyedül álmodik, az csak egy álom. Ha sokak közösen álmognak, az már egy új valóság kezdete”. Kívánom, hogy akarjunk és tudjunk közösen álmolni.

## LITURGIKUS SOKSZÍNŰSÉG AZ EGYSÉGES EURÓPÁBAN

NÓDA MÓZES<sup>1</sup>

**Liturgische Vielfältigkeit in dem einigen Europa.** In dem sich nach Union strebenden Europa ist eine liturgische Vielfältigkeit charakteristisch. Hier pflegen ihre Tradition nicht nur die verschiedenen Rituale des Christentums sondern auch die Rituale verschiedener nicht-christlicher Religionen. Die Forschung des Ursprungs der Religionen beginnt mit dem 19. Jahrhundert. Dabei entwickelten sich mehrere Verfahren bzw. Richtungen aus. Einige sind davon wichtiger geworden: das Verfahren der Evolution, der Hermeneutik, der Ethnographie. Kein Zweifel, dass sie eine Erneuerung dieses Forschungsprozesses bedeuten. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen das „Heilige“ und das „homo religiosus“. Eine besondere Rolle spielen die Mythen, die immer stark mit den Kulturen verbunden sind. Die Forschungsergebnisse was die christliche Religionen bzw. deren Liturgie betrifft, sind Beweise dafür, dass das Christentum einen langen Weg von dem Saal des Abendmahls bis heute ging. Bis zum 3. Jahrhundert war die byzantinische und römische Liturgie einheitlich. Heute unterscheiden sich schon mehrere Rituale, wie die Byzantinische, die Römische, die Armenische. Sie alle haben die selben Wurzel, aber erlebten eine andere Entwicklung. Jeder ist in seiner eigenen Schönheit wertvoll und pflegt die christliche Tradition. Dadurch beschenken sie Europa mit einer liturgischen Vielfältigkeit, der sich auch die Kulte der nicht-christlichen Religionen anschließen.

A tanulmány címében foglalt állítás vitatható, ugyanis Európa még nem egységes, és a liturgikus sokszínűség nem igazán bevett fogalom, de a megközelítés igazságot is tartalmaz, tekintettel arra, hogy Európa az egységre törekszik, és a liturgiában is létezik egyfajta sokszínűség. A politikai és a vallási közösség egyaránt az egység és a sokszínűség feszültségében él. A tőlünk nyugatra eső részeken a római liturgia az uralkodó, és kevésbé ismertek a keleti liturgiák, mi viszont előnyösebb helyzetben vagyunk, hiszen országunkban a római rítus mellett a bizánci, az örmény, a görög-katolikus, a rutén és a protestáns egyházak liturgiáit is végzik. De jelen vannak az iszlám, a keleti vallások és az újprotestáns közösségek képviselői is. Ha tovább akarjuk árnyalni a valóságot, az örmény liturgiának is két ága van: az ortodox és Rómával egyesült örményeké, sőt a görög-katolikus egyházban nyelvi szempontból két különböző csoport él mellettünk, a román és a magyar anyanyelvűeké, a maguk liturgikus sajátosságaival.

Keletiek és nyugatiak egyaránt kifejezzük a Hitvallásban az egyház katolicitását, ami egyetemességet, vagyis sokszínűséget jelent.<sup>2</sup> A hit megfogalmazásában nincs eltérés a keleti és a nyugati egyház között, viszont a hitnek a szertartásokban való kifejezésre jutásában van és lehet sokszínűség.

<sup>1</sup> A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Babeș-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karának liturgika és fundamentális teológia tanára.

<sup>2</sup> Vö. IVANCSÓ István, *A keleti liturgiák*, Nyíregyháza, 2002, 5.

A II. vatikáni zsinat liturgikus konstitúciója, a *Sacrosanctum Concilium* a liturgia ünneplésének hivatását így fogalmazza meg: „A (liturgia) kívülállók felé úgy mutatja be az egyházat, mint a népek között felállított jelet, amely alatt Isten szétszóródott gyermekeinek egybe kell gyűlniük, amíg végül egy nyáj nem lesz és egy pásztor.”<sup>3</sup>

A zsinat *Orientalium Ecclesiarum* kezdetű határozata figyelmeztet: „a katolikus egyháznak ezért őszinte kívánsága, hogy minden részegyháznak, rítusnak hagyományai csorbítatlanul megmaradjanak; ugyancsak azt is akarja, hogy életmódja a korok és helyek különböző szükségleteihez alkalmazkodjék.”<sup>4</sup> Az *Unitatis Redintegratio*, az ökumenizmusról szóló határozat pedig buzdít: „mindenki legyen tudatában annak, hogy mérhetetlenül fontos megismerni, tisztelni, épségben megőrizni és ápolni a keletiek dűsgazdag liturgiai és lelkiéleti örökségét, mert csak így őrizhető meg hűségesen a keresztény hagyomány teljessége és csak így válhat valóra a Kelet és Nyugat keresztényeinek kiengesztelődése.”<sup>5</sup>

Ismert II. János Pál pápa híressé vált mondása: az egyház két tüdővel lélegzik. A liturgikus sokszínűségben élő és a két tüdővel lélegző egyház kétezer éves tapasztalatával segítségére lehet az európai egységtörekvésnek, annak ellenére, hogy egyelőre nehézséget okoz annak a történelmi ténynek az elismerése, hogy Európa keresztény alapokon nyugszik. A különböző liturgiák ismertetése előtt ki kell térni a vallástörténeti kutatások néhány eredményére. Ez a kitérő azért szükséges, mert a valláskutatás, a vallások eredetének kutatása nagyon sok olyan tanulságos eredményt mutatott fel, amelyek hozzájárulhat a liturgia jobb megértéséhez.

### 1. A vallástörténeti kutatások álláspontja a vallás eredetéről

A 19. században a nyugati egyházban elindult a liturgikus mozgalom a II. vatikáni zsinattal érte el beteljesedését. A liturgiátörténészek a forrásokat kezdték kutatni, az egyházatyák írásait, arra a kérdésre keresve a választ, hogy milyen lehetett az ősegyház liturgiája. Tették ezt abban a hitben, hogy az egyházban minden igazi reform egyben visszatérés a forrásokhoz.

Szintén a 19. században kezdődött el a vallás / vallások eredetének kutatása. A nyugati történetírás a vallások eredetének kérdését, és ebben az összefüggésben a keleti vallásokat, a Védákat, illetve a primitív népek vallásait kezdte el vizsgálni.

Az összehasonlító vallástörténet aránylag fiatal tudományág. Kezdetei a materializmus és pozitívizmus idejére esnek; Max Müller *Essays in Comparative Mythology* műve az első fontos vallástörténeti írás. Andrew Lang azt állítja, hogy a vallás a Nagy Istenben való hittel kezdődött. Wilhelm Schmidt ebből a tételből kiindulva dolgozza ki az őseredeti egyistenhit tételét.

Nagyon fontos állomás a vallástudomány fejlődésében Rudolf Otto *A Szent* című könyvének megjelenése. A 19. század második felében a vallástörténészek már azt vallják, hogy a vallás eredetét képtelenség elérni. Nagyon értékes Mircea Eliadéna

<sup>3</sup> SC 2.

<sup>4</sup> OE 2.

<sup>5</sup> UR 15.

nagyon értékes az a megállapítása, hogy „a nyugati ember [...] előbb Isten teremtményének és az egyetlen kinyilatkoztatás birtokosának, majd a világ urának, az egyetlen egyetemesen érvényes civilizáció, az egyetlen valós és hasznos tudomány stb. megteremtőjének tekintette magát. S egyszer csak egy szinten találta magát az összes többi emberi lényvel; őt is ugyanúgy eleve a tudattalan és a történelem határozta meg; már nem egy magas civilizáció egyetlen teremtője volt, és nem is a világ ura, hanem a kulturális téren való lesüllyedés rémétől fenyegetett egyszerű halandó”.<sup>6</sup>

A 19. század felfedezései arra ösztönözték a tudósokat, hogy mindent az anyaggal magyarázzanak, nem csak az életet, hanem a szellemet és a szellemi alkotásokat is. Ebben a kontextusban a vallástörténet kezdeti lelkesedését válság követte, de hamarosan a megújulás jelei is megmutatkoztak. A megújulás elindítója a vallási hermeneutika,<sup>7</sup> amely a vallás korábban meg nem ragadott jelenségeit tárta föl.

A vallási jelenség megértésében fordulópontot jelentett Mircea Eliade 1949 januárjában megjelent *Traktátus a vallások történetéről* című könyve. Eliade szerint a kutatás középpontjában az embernek kell állnia. A történész végső célja a *homo religiosus* gondolkodásának, tudatának, viselkedésének és tapasztalatának feltárása. Ha időben el akarjuk helyezni a homo religiosust, akkor a kutatások mai álláspontja szerint homo sapiens ősrünk 35–40.000 évvel ezelőtt rendelkezett a vallásos élmény képességével.<sup>8</sup> „A *hierofániával*, vagyis a szentnek a világban történő beáramlásával szembesülve ébred tudatára az ember a transzcendens valóságnak, amely a világnak igazi és tökéletes dimenzióját adja.”<sup>9</sup> A vallástörténeti vizsgálatok többirányúak:

Az *evolucionista* iskola, amelynek képviselői Burnett Tylor (1823–1913) és Sir James Frazer (1858–1941) abból indul ki, hogy az emberiség legősibb fázisában a vallásnak semmilyen formája sem létezett. Ezen elképzelés alapján az ateizmus, a fétisizmus, a természet kultusza, a sámánizmus és a bálványimádás követték egymást. Ennek a sornak a végén jelenik meg az Isten-eszme. A *szociológiai* iskola szerint, amelyet Emile Durkheim (1858–1917) képvisel, a vallás a társadalom kivettése. A *néprajzi* módszer művelői, Andrew Lang (1844–1912) és Wilhelm Schmidt (1868–1954) a primitív társadalmakat tanulmányozva azt hirdették, hogy a vallás első formája a monoteizmus volt, egy felsőbbrendű Létezőbe vetett hit, és ebből alakult ki a többi (animista, mágikus, politeista) vallás. A *történeti* módszer képviselője, Raffaele Pettazzoni (1877–1955) történelmi jelenségnek tartotta a vallást, és az összehasonlító módszer útján haladva arra a következtetésre jutott, hogy a különböző kulturális környezetek hatottak a vallás kialakulására. A *fenomenológiai* megközelítés művelői, Nathan Söderblom (1866–1931) és Rudolf Otto (1869–1937) szerint a szentnek kétféle megnyilvánulása van: a belső kinyilatkoztatás, amelyen a személyes vallás alapul, és a szent megnyilvánulása a történelemben, amely jelek segítségével történik. A *hermeneutikai* megközelítés értelmében (Mircea Eliade, 1907–1986), minden vallási jelenség

<sup>6</sup> MIRCEA Eliade, *Az eredet bűvöletében*, Budapest, 2002, 94.

<sup>7</sup> A vallás kutatásában G. Dumezil, C.G.Jung, H. Corbin, M. Eliade kezdik alkalmazni a hermeneutikát.

<sup>8</sup> Vö. FACCHINI, Fiore, *A homo religiosus kialakulása*, in: RIES, Julien, *A szent antropológiája*, Budapest, 2003, 156.

<sup>9</sup> RIES, Julien, *A szent antropológiája*, Budapest, 2003, 19.

hierofániának, a szent megnyilvánulásának tekinthető. Ez a valóság, akár megnyilvánul, akár tárgyként észleljük, az egészen Más, amely meghaladja a világot. Julien Ries ezt a gondolatot fejleszti tovább, és vallja, hogy *a nagy lépés* a vallások történetében az, amikor a szent megtapasztalását felváltja a teofánia, Isten megtapasztalása.

C.G. Jung pszichológus és pszichiáter a homo religiosus lelke iránt érdeklődik, „alapvető képzeitei” keresi, vagy ahogyan ő nevezi, az archetipusos képzeteket. Georges Dumézil filozófus-szociológus az út másik végéről indul el, felfedezi, hogy ami egyesíti az iráni, a kelta, a gall, a római és a germán társadalmi struktúrákat, az a homo religiosus mentális viselkedése, rítusai és mítoszai.<sup>10</sup> *Henry Corbin* a mundus imaginalis (közvetítő világ, a köztes világ) fogalmát kutatja, különösen az iszlám és siita teozófiák tanításában. Ez Keletnek egy sajátossága, amely a „közvetítő világ”-gal eltörlő a dualizmusok közötti ellentéteket. A mundus imaginalis az a világ, amelyben a lélek teste ölt, vagy fordítva, az a világ, amelyben a testek szellemmel telítődnek. A mi teológiánkban az angyal tipizálja ezt a közvetítő világot. Corbin számára két tér létezik, a megfigyelhető és az imaginatív tér. *Mircea Eliade*, két időt különböztet meg, az órával mérhető, visszafordíthatatlan időt, és a megismételhető, ciklikus időt. Az illud tempus, a kairos, a szent idő. Az ember azért vallásos, mert megvan a hatalma ahhoz, hogy az időt és teret szakralizálja.

A szent területére és a homo religiosusra vonatkozó kutatások eredményei nagy mértékben hozzájárultak a vallásos élmény és magatartás megértéséhez. A beszéddel párhuzamba állítható az ember viselkedése. A régi korok vallásos emberei a szimbólumok egész sorozatát alkották meg. A Naphoz, a Holdhoz, a vízhez, a fényhez, a többi égitesthez folyamodtak, hogy kapcsolatot teremtsenek és tartsanak fenn a *numinózussal*, az érzékfelettel, az istenivel. Hogy az isteni hatalmat hatékonyá tegye életében, az ember a mítoszok és a rítusok egész szimbolikus univerzumát mozgósította.

A monoteista vallások meghaladják a nagy pogány vallásokat a szent érzékelésében. A zsidó, a keresztény és a mohamedán vallásban az egyetlen és személyes Isten van jelen, aki a szövetség és kinyilatkoztatás szerzője, aki közvetlenül avatkozik be a történelem menetébe és hívei életébe. A hierofániát ezekben a vallásokban a teofánia helyettesíti.<sup>11</sup> Figyelemre méltó *Mircea Eliade* megállapítása az Ószövetség vallásáról: „Voltaképpen a próféták vallási szempontból minden egyes pillanatot döntőnek tartottak. Mindez persze óriási feszültséget követelt, s ennek az izraeliták többsége nem akarta magát kitenni, éppen úgy mint a keresztények többsége, s különösen népi rétegei, amelyek nem hajlandók keresztényi életet élni. Könnyebb volt a szerencsétlenség, a megpróbáltatás idején a »véletlent« (pl. a varázslatot) vagy a »mulasztást« (pl. szertartásbeli hibát) okolni, melyet aztán bizonyos áldozattal könnyűszerrel jóvá lehetett tenni.”<sup>12</sup> A zsidó és keresztény értelemben vett hit szerkezetileg más, mint a többi vallás tapasztalata. A zsidó és keresztény gyakorlatban a hit olyan új teofánia, amely megkérdőjelez minden más hierofániát.

<sup>10</sup> Vö. DURAND, Gilbert, *A vallásos ember és szimbólumai*, in: RIES, 109.

<sup>11</sup> RIES, 20.

<sup>12</sup> ELIADE, Mircea, *Az örök visszatérés mítosza*, Budapest, 1998, 158.

A vallástörténeti kutatásokban fontos helyet foglal el a mítoszok kutatása. A kereszténység sokszor eleve leértékelte a mítoszokat, amelyekben csak pogány vallásokhoz kapcsolódó alkotásokat látott, és ezért sikerült is kiirtania azokat. A kutatást nehezíti, hogy egyetlen mítoszt sem ismerünk a maga rituális összefüggésében. Az élő mítosz mindig kultuszhoz kapcsolódik, vallási viselkedést sugall és igazol. Ennek ellenére a kutatások sok meglepő érdekességgel szolgáltak. Minden mítosz azt mondja el, hogyan jött létre valami: a világ, az ember, az állatok, a társadalmi intézmények. A mítoszok világában mindig van egy központi mítosz, amely a világ teremtését meséli el. Az őstörténet magyarázza és igazolja a világ, az ember és a társadalom létét. Ilyen értelemben a mítoszok igaz történetek, hiszen arra keresnek választ, hogy miként jöttek létre a valóságos dolgok. Az ember megértette belőlük, hogy ki ő, miért van, és azt, hogy vállalnia kell sorsát. A mítosz világában minden a kezdeti állapotba nyúlik vissza. A világ jó, mert az életfából, az istenségből született. A születés visszamegy a kezdeti ősidőkre, a szülőszoba a mítoszokban szimbolikusan az ős-vizeken van elhelyezve. A halál egy új, gazdagabb életbe való átmenetel, a koporsó csónak alakú. Ezek a szent történetek a történelem előtti időről csak sejtenek valamit, az istenség valahol ott dereng, hiszen ő teremtette a világot és az embert.<sup>13</sup>

A mítoszok sajátos elképzelése szerint ennek a világnak és mindennek ami alkotja, a templomoknak, a városoknak, a területeknek megvan az égi mása. A Szentírásban is találunk hasonló leírásokat: Mózes és Dávid látták az építendő szent sátor és templom égi mintáját. „Készítsenek nekem szentélyt, hogy közöttük lakhassam, mindenben annak a hajléknak és a hozzátartozó eszközöknek a mintájára, amelyet majd mutatok neked” (Kiv 25, 9). „Mindez, úgymond, az Úr kezével írva jutott el hozzám, értésemre adva a terv kivitelét” (1Krn 28, 19).

Ennél egy még sajátosabb jelentéssel a mítoszokban: a templomnak, a szent városnak a világ közepén kellett épülnie, mivel az égnek és a földnek és a pokolnak a találkozási pontja. A templomok és szent tornyok hegygé hasonulnak. A babiloni Zikkurát szent hegy, a maga hét emeletével a hét bolygót, és a hét színnel a világ hét színét képviseli (pl. Ur városában). Az iszlám hagyományban a Mekkában lévő szent kő, a Kába, a világ legmagasabb pontja és a mennyország közepével áll pontosan szemközt. A zsidó hagyományban Palesztina a világ legmagasabban fekvő országa, ezért nem árasztotta el az özönvíz. A keleti kereszténység népi hagyománya szerint a Golgota a világ közepe, itt teremtette az Úr Ádámot, ide van eltemetve, a kereszten meghaló Krisztus első csepp vére őt váltotta meg. A vallásos életben minden szertartásnak, rítusnak ugyanígy megvan az égi képe, égi mintája.<sup>14</sup>

A mítoszok, a zsidóságon és kereszténységen kívüli vallásos tapasztalatok egy nagyon érdekes gondolatot vetnek fel a szenttel való találkozással kapcsolatban, nevezetesen egy feltételezett ős-kinyilatkoztatás kérdését. A jelen téma szempontjából viszont az lényeges, hogy a kereszténységen kívüli vallások és vallásos gyakorlatok ismerete segíthet hitünk megértésében, illetve hozzájárulhat a hit mélyebb megéléséhez és ünnepléséhez a liturgia keretében.

<sup>13</sup> Vö. ELIADE 127–148.

<sup>14</sup> ELIADE, Mircea, *Az örök visszatérés mítosza*, Budapest, 1998, 19–50.



## 2. A szentmise liturgiájának sokszínűsége

Jelen tanulmányban a szentmise történetét és ünneplését tekintem át, úgy, amint az a római, a bizánci és az örmény rítusok formájában megmutatkozik, anélkül, hogy figyelmen kívül hagyjam azt a tényt, hogy a liturgia magába foglalja a szentségekben való találkozást és az imaórák liturgiáját, a zsolozsmát is.

Az utolsó vacsora termétől napjainkig a kereszténység hosszú utat tett meg a liturgia, az eukarisztikus ünneplés terén. Jelentős különbségek keletkeztek a keleti rítusok és az általunk ismert római rítus között. A II. vatikáni zsinat liturgikus reformja új szakaszt nyitott meg a liturgia ünneplésében. A zsinat meghatározása szerint a liturgia ünneplése a keresztény élet csúcsa és forrása.<sup>15</sup> Hosszú út áll mögöttünk, de a lényegét megtartottuk. Milyen volt a megtett út?

A 3. századig keleten és nyugaton nagy vonalakban a liturgia egységes volt. Keleten öt nagy liturgikus központ alakult ki. A misszió *Jeruzsálemből* indult el, majd Antióchiából, a misszió második központjából terjedt a kereszténység és jöttek létre a nagy központok. A keleti-szír liturgia, vagy más néven perzsa vagy káld liturgia központja Edessa volt. Használatának határai Indiáig terjedtek, ott szír-malabár rítus néven ismertek. A nyugati szír liturgia központja Antióchia; ez a római liturgiára is hatással volt, Gallia közvetítésével. A 13. században a szírek átvették a bizánci liturgiát, és ma a liturgia nyelve nagyrészt arab. Az egyiptomi keresztények liturgiájuk eredetét Szent Márkig vezetik vissza, központjuk Alexandria volt. Alexandriából indult el a misszió Etiópia megtérítésére. A 7. századi arab megszállás óta nevezik a keresztényeket koptoknak, és innen származik a kopt liturgia elnevezés is.<sup>16</sup> 476-tól Bizánc szerepe és rangja megerősödött, liturgikus téren az antióchiai hagyományt fogadta el, és különösen Aranyszájú Szent János tekintélyével saját liturgiát teremtett.<sup>17</sup>

Nyugat nem ilyen gazdag a liturgikus formákban. Észak-Afrikában a liturgia nyelve valószínűleg kezdetől a latin volt. Rómának és környékének kezdetben a görög volt a liturgikus nyelve, a 4. század végétől, Damazus pápa idejétől, a latin lett.

Az 5–6. században a római birodalom nyugati felében más liturgia formák is létre jöttek, ezeket közös néven *gall típusú liturgiáknak* hívjuk. Galliában az ó-gall liturgia, Itália északi részén az ambrózián liturgia, Spanyolországban a mozarab liturgia, Anglia területén a kelta liturgia alakult ki. E liturgiák közös nyelve a latin volt, és egymáshoz való hasonlóságuk ellenére nagy volt bennük az önállóság. „A gall típusú liturgiák idők folyamán önálló, egyre változó imák sorozatává tördelték szét a szentmise egész menetét, csupán a háromszoros Sanctus, az alapítási elbeszélés és az Úr imája maradt változatlan”.<sup>18</sup> E liturgiák imádságos szövegei jóval hosszabbak, mint a római liturgiából ismertek, az istentiszteletnek több idő vetett igénybe. Az imaszövegeket lírai lendület és szónokiasság jellemzi, Krisztust szólítják meg, ellentétben a római imádságokkal, amelyek a kéréseket az Atyához intézik.

<sup>15</sup> SC 10.

<sup>16</sup> A kopt elnevezés az aigyptos (egyiptomi), ghypt, gubt jelző származéka.

<sup>17</sup> Vö. VÁRNAGY Antal, *Liturgika*, Abaliget, 1996, 534–536.

<sup>18</sup> JUNGSMANN, Josef Andreas, *A szentmise*, Eisenstadt, 1977, 62.

A gall típusú liturgiák mellett a keleti hatás sem hanyagolható el a római rítus fejlődésében. A 6–8. században Rómában és környékén nagyon sok görög szerzetes élt. Ezekből a kolostorokból tizenkét keleti származású pápa került Péter székébe. Az Agnus Dei keleti hatásra kerül be a szentmise liturgiájába. A szír származású I. Sergius pápa (687–701) vezette be Mária mennybevétele, Urunk bemutatása, Gyümölcsoltó Boldogasszony, Szűz Mária születése, a Szent Kereszt felmagasztalásának ünnepeit a nyugati egyházba.

#### *A római rítus*

A római liturgia aranykora a 3. századtól Nagy Szent Gergely pápa koráig határolható be, háromszáz éves időközbe. Jellegetességeihez tartozik a tömör és világos nyelv, a hitigazságok pontos kifejezése a latin nyelv precizitásának segítségével. A liturgikus imák sajátossága a klasszikus rövidség és a jól hangzó „nem kötött költői forma, csak a rövid mondatok végén az antik műpróza szabályai szerint a szótagok harmonikus összecsengése”.<sup>19</sup> A liturgikus szövegek sajátos mélységét, jőzanságát (sobrietas Romana), antik szépségét római szellem fémjelzi. A római liturgiát a kollektívizmus szelleme is jellemzi.<sup>20</sup> A latin nyelv hátránya, hogy túlságosan az értelemhez szól, hiányzik belőle az érzelmi melegség és képzőerő. A liturgia középkori hanyatlásán a trentói zsinat próbál segíteni, de az egységesítés egyszersmind leállást jelentett a liturgia fejlődésében. A II. vatikáni zsinat liturgikus reformja a népnyelv bevezetésével, az eukarisztikus ünneplés és a húsvéti misztérium központi szerepének kiemelésével, a Szentírás előtérbe helyezésével, a klérus liturgiájának a közösség liturgiájává való átalakításával, a tevékeny részvétel hangsúlyozásával, az inkulturáció alkalmazásával visszaadta a liturgiának a krisztusi rendeltetését. De a liturgia, mint emberi mű mindig megújításra szorul: *liturgia est semper reformanda!*

A *Sacrosanctum Concilium* így határozta meg a liturgia lényegét: „a liturgiából, elsősorban pedig az eukarisztiából, mint forrásból árad belénk a kegyelem, és általa valósul meg Krisztusban a leghatásosabb módon az emberek megszentelése és Isten dicsőítése. Márpedig az egyház minden más munkájának erre a célra kell irányulnia.”<sup>21</sup> A liturgia tehát az egyház főtevékenysége, közszolgálat a szó eredeti jelentésében, Isten dicsőítése és az emberek megszentelése.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> RADÓ Polikárp, *Sacra liturgia*, in: FÉLEGYHÁZY József, *Az egyház a korai középkorban*, Budapest, 1967, 424.

<sup>20</sup> „A kollektívista lelkület Rómában valami egészen különleges intézményt talált ki: a *stációs liturgiát*. A liturgikus esztendőben, amely a 6. századig már teljes pompában virult, legfontosabb napjain Róma lakossága lehetőleg együtt szeretett lenni, a legnagyobb ünnepekkor és a fő liturgikus időkben, a nagyböjt minden napján és adventben, az évszaki böjtot negyedéves három napján és különösen a szent héten (nagyhét) és a húsvét megpünkösd nyolcadában. Minden egyes ilyen napra ki volt tűzve egy *állomás templom*, stáció ugyanis ezt jelenti. Minden oldalról odaözönlöttek a hívők, hogy amennyire csak lehet együtt lehessenek a közös Atyával és egymás között. Róma nagy bazilikáiba tódultak, vagy a huszonöt címtemplomba a titulusokba. Minden egyes plébánia hívei magukkal vitték a körmenetben a nagy arany áldozókelyhet, amelyből a hívek a szent Vérben részesültek. Sokan otthon maradtak, ezek részére a pápa a közös stáció-miséről mindenhová, a 35 plébániatemplomba, akolitusokkal elküldötte a konszekrált kenyér egy darabkáját, az egység jelképezésére.” I.m. 426.

<sup>21</sup> SC 10.

<sup>22</sup> Vö. MIHÁLYI Gilbert, *Liturgia és hitélet*, é.n. 47.

Már az ősegyház imádkozó egyházként határozható meg, és ma is az egyház Isten igaz imádóinak a közössége. Ezért a liturgia alanya ebből a szemszögből az egyház, anélkül, hogy figyelmen kívül hagynánk azt, hogy a szentségi cselekvés alanya viszont maga Krisztus. A liturgia a *lex orandi*, az imádkozás normája. A kinyilatkoztatott igazságokra épül, ezért a *lex orandi*, a liturgia, a *lex credendi*, a hit törvénye.

Aquitániai Prosper mondása eredeti megfogalmazásban így hangzik: *legem credendi lex statuat supplicandi*, (az imádság szabálya határozza meg a köteles hit szabályát). A liturgia az egyház hitét nem a teológiai tudományok szaknyelvén hirdeti, hanem az evangélium, az imádság, a katekézis és a költészet nyelvén.<sup>23</sup> A liturgia az imádkozó egyház tanúságtétele, nemcsak tanítani akarja a hitet, hanem megénekl, gyakorolja a liturgiában, és mindezt nekünk akarja ajándékozni. A liturgia az üdvösség titkainak jelenlétévé tétele, a hit ünnepe.

Romano Guardini szerint: „a liturgia valójában nem is más, mint elimádkozott hitvallás”.<sup>24</sup> De ennek az elimádkozott hitvallásnak van egy másik megnyilvánulása is, amely nekünk, embereknek, nagyon fontos: „Meg kell tanulni legalább ima közben felhagyni azzal az állandó nyugtalan célranézéssel; meg kell tanulni az Isten előtti »időfecsérlést«, a szavak, gondolatok és mozdulatok áldozatát a szent játék számára, a nélkül, hogy folyton azon töprengénénk: minek és miért? Meg kell tanulni, hogy nem szükséges mindig valamit tenni, valamit elérni, valami hasznosat létrehozni, hanem kedves dolog eljárni Isten jelenlétében, szabadságában, szépségében és szent vidámságban a liturgiának Istentől rendelt játékát. Hiszen végeredményben az örök életben is ebből fog állni a beteljesülés. Aki pedig most nem érti meg, hogy a mennyei beteljesülés egy »örökös dicsőítő ének«, az rájön-e majd akkor erre az igazságra? Nem tartozik-e majd akkor is azok közé a fáradhatatlan emberek közé, akik az ilyen örökkévalóságot céltalannak és unalmasnak találják?»<sup>25</sup>

Ez az 1920-as években megjelent szemlélet, a liturgia játékként való értelmezése segíthet a liturgia lényegének megértésében. Ratzinger bíboros szerint „a liturgia a jövő élet előjátéka, a jelenlegi élettel ellentétben többé nem igényekből és kényszerűségekből szövődik, hanem teljességgel az ajándékozás és adás szabadságából. Ekkor a liturgia a bennünk rejtőzködő igazi gyermekség újbóli felébresztése, a még el nem érkezett nagyszerűség iránti nyitottság volna, amely felnőtt-életünkkel igazából még nem teljesült be. A liturgia a remény megvalósult formája lehet, amely a jövőbeli, valódi életet most előzetesen megéli, s annak segítségével a helyes életet – a szabadság, az Istennel való közvetlen kapcsolat és az egymás iránti tiszta nyitottság életét – begyakorolja. Így ez a remény a mindennapok látszólag valós életébe is belevésné a szabadság előzetes jelét, a kényszerüket lerombolná és az Eget a Földre sugározná”<sup>26</sup>.

A liturgia szépségéről és értelmezéséről számos munka látott napvilágot, de itt csak az egyik, nem eléggé ismert sajátosságára, a játék-jellegére akartam kitérni.

<sup>23</sup> Vö. DOLHAI Lajos, *A liturgia teológiája*, Budapest, 2002, 246–262.

<sup>24</sup> GUARDINI, Romano: *A liturgia szelleme*, Budapest, 1940, 21.

<sup>25</sup> GUARDINI, 78–79.

<sup>26</sup> RATZINGER, Joseph, *A liturgia szelleme*, Budapest, 2002, 12.

Minden liturgia törvénye: az ember nem képes arra, hogy egyszerűen „megcsinálja”. Ebben az értelemben találó Mózes válasza a fáraónak: „nem is tudjuk mit kell majd áldoznunk, amíg arra a helyre nem jutunk” (Kiv 10,26). A valódi liturgia előfeltétele, hogy Isten válaszol, és megmondja, megmutatja, hogyan imádjuk őt.<sup>27</sup>

#### *A bizánci rítus*

A keleti egyházak megnevezésére általánosan használt kifejezés az *ortodox*. A *doxa* szó jelentése a görög nyelvben: vélemény, fény, dicsőség; az ortodoxia keresztény jelentése: „igaz fény” vagyis, Isten dicsősége. Az ortodoxia tehát az Isten dicsőítésének helyes módját, az imádság helyes alakját jelenti. A bizánci egyház Aranyszájú Szent János liturgiáját végzi a liturgikus év nagy részében, évente tízszer Nagy Szent Bazil liturgiáját, és nagybőjt szerdáin és péntekjein pedig, valamint a nagyhét első három napján Dialogus Szent Gergely előszentelték liturgiáját ünnepli.

A liturgia ünneplését megelőzi a papok előkészületi szertartása, a liturgikus ruhák felvétele, és az adományok előkészítése, a *proszkomidia*.<sup>28</sup> Ezt követően a pap megtömjénezi az adományokat, a szentélyt és a közösséget.

A liturgia a *katekumenek* liturgiájával kezdődik, az igeliturgiával. A mély meghajlás után a pap az oltárhoz megy, felemeli az evangéliumos könyvet és elénekli az áldás szövegét. A királyi ajtón bemegy, majd körmenet következik, amely után a pap helyére teszi az evangéliumos könyvet. Ezt követi a nagy kérése, amelyre a nép válaszolja: Uram, irgalmazz! A kórus énekli a Trisagiont, a Háromszor szent-éneket, ezt követi az apostoli szakasz felolvasása, az Alleluja (a keleti egyház egész évben énekli), majd a tömjénezés, hogy Krisztus örömhíre jó illatként áradjon szét a világban, és végül felolvassák az evangéliumot. A keleti tanítás szerint a hitjelöltek az evangélium befogadásával áldoznak, a megkeresztelték Krisztus testével és vérével. Az evangéliumot prédikáció követi, de ez elmondható a záró áldás után is.

*A hívők liturgiája* az értük végzett imádsággal kezdődik, közben a nép a kerubéneket énekli. A kerubének a keleti liturgiában arra emlékeztet, hogy a földi liturgia az Isten színe előtt zajló égi liturgia mása. A nagy bemenettel a pap az adományokat az oltárra hozza, az adományok az előkészületi asztalról most a szentélybe kerülnek. A békecsók után elimádkozzák a Hiszekegyet. Ezalatt a pap az adományok fölött moztatja a kehelyterítőt, jelezve a Szentlélek jelenlétét. Az eukarisztikus ima bevezetője a mi prefációnkhoz hasonlít, és elhangzik a Szent, szent, szent! Az éneklést követi a szent színek átlényegítése a megemlékezésekkel. A keleti liturgia sajátossága az epiklézis, a lélek hívás, amely a keleti teológia szerint az a pillanat, amikor a Lélek erejével megtörténik az átváltozás. A Miatyánk elimádkozását az áldozás követi, ősi hagyomány szerint két szín alatt. Hálaadó ekténia következik, a végső áldás és az elbocsátás.

A keleti egyházban a liturgia egy életmód, és középpontjában Krisztus áll. Jellemző vonása a remény, mivel Krisztus megígérte az üdvösséget, és a keletiek

<sup>27</sup> RATZINGER, 19.

<sup>28</sup> Vö. IVANCSO, 103–112; THÖLE, Reinhard, *Bevezetés az ortodoxia világába*, Budapest, 2001, 40–54; EVDUKINOV, Paul, *Ortodoxia, București*, 1996, 275–280; BRANIȘTE, E.–NIȚOIU, Gh.–NEDA, Gh., *Liturgică specială*, București, 1997, 183–329.

ebben a reményben élnek és ünnepelnek. A keleti liturgia alaphangulata továbbá doxologikus, ugyanis minden szertartás Isten dicsőítésével kezdődik. A liturgia örömnéppel, amelyben elkezdődött az eljövendő világ.<sup>29</sup> Ivancsó István megfogalmazásában: a liturgia az identitás kifejezője.<sup>30</sup> A keleti egyház a liturgiában él, a bemutatáskor kitágulnak a templom falai, szinte az egész mindenség be van vonva az imádságba. Ebben a megszentelt környezetben találkoznak a hívek az Istennel, akinek megadják a tiszteletet, és ugyanakkor családisan érzik magukat a templomban. A liturgia az a terület, ahol a megfogalmazott hit megélt hitté válik.

Összefoglalva: keleten a liturgiát mindig úgy fogták fel, mint életet – a keleti egyház a liturgiájában él.

#### *Az örmény rítus*

Örményország a világ első keresztény állama (301). A hagyomány a rítus eredetét Bertalan és Júdás Tádé apostolokra vezeti vissza. Az örmény nép apostola, Világosító Szent Gergely (260–323) tekintendő az örmény liturgia atyjának. Liturgiájuk nagyon hasonlít a bizánci liturgiára. A hagyomány szerint Világosító Szent Gergely a kappadókiai szertartást vitte magával, és ez fejlődött ki, nemzeti vonásokkal gazdagítva, az örmény liturgiává. A liturgiának két ága van: az örmény ortodox és az örmény katolikus liturgia.

Az örmény autokefál egyház ma hatmillió tagot számlál. Az örmény katolikusok 1198-ban léptek unióra a római katolikus egyházzal, 1439-ben a ferrara-firenzei zsinat kihirdette az uniót, XIV. Benedek pápa szentelte fel I. Péter kilikiai örmény pátriárkát. A legtöbb örmény katolikus ma a libanoni Bejrut és a szíriai Aleppo környékén él. 1999-től XIX. Nerszesz Bedrosz kilikiai pátriárka a vezetőjük, és egyházuk 300 000 tagot számlál.<sup>31</sup> A világ 23 országában vannak örménykatolikus templomok és intézmények.<sup>32</sup>

Az erdélyi örmények 1686-ban unióra léptek Rómával. Minas Eudoxiensis Zilifdar-oghlu (1649–1687), moldvai örmény püspök 1672-ben Apafi Mihály fejedelem alatt népével Erdélybe jött székhelye Beszterce lett. Verzár Oxendiusz (1655–1715) püspök lett az erdélyi örmények apostoli vicarius, 1700-tól szamosújvári székhellyel. 1741-től a négy örmény katolikus plébánia az erdélyi római katolikus egyházmegyéhez tartozott. 1930-tól a konkordátum alapján közvetlenül a Szentszéknél volt alárendelve, majd 1948-tól ismét úgy szerepelnek, mint a gyulafehérvári püspökség örmény szertartású plébániái jelenleg 800 hívővel.<sup>33</sup>

*Az örmény liturgia.* Az örmény templom négyszög alapú, nyolcszögű kupola fedi, szerény díszítéssel, és kelet fele néz. A liturgia lépcsőimával kezdődik, és az adományok előkészítésével folytatódik. A pap elmondja a bevezető imádságot, áldást ad, és elénekeli a „Háromszor szent” dicsőítő himnuszot. A

<sup>29</sup> Vö. CSELÉNYI István Gábor, *Az eukarisztis liturgiája*, in: *Athanasia* 5, Nyíregyháza, 1997, 46–47.

<sup>30</sup> Vö. IVANCSÓ István, *A liturgia mint az identitás kifejezője*, in: *Athanasia* 6, Nyíregyháza, 1998, 31.

<sup>31</sup> Vö. IVANCSÓ István, *A keleti liturgiák*, Nyíregyháza, 2002, 19–31.

<sup>32</sup> Vö. SASVÁRI László, *A világ örmény katolikusága*, in: *Az örmény katolikus egyház története és művészete*, szerk. FANCSALI János–ISSEKUTZ Sarolta, Budapest, 1999, 25–34.

<sup>33</sup> Vö. JAKUBINYI György, *Vallási archontológia*, Gyulafehérvár, 2004, 58–59.

liturgia a három olvasmánnyal folytatódik: ószövetségi, apostoli és evangéliumi szakasszal. A Hiszekegy közben latin szokás szerint térde hajtanak. A hívők liturgiájának felépítése: ünnepélyes nagybemenet, második felajánlás, békecsók, majd a Szent, szent, szent! eléneklése. Az anaforát (eukarisztikus imát) Alexandriai Szent Atanáznak tulajdonítják. Részei az átlényegítés, a hálaadás, a Szentlélek hívása (epiklézis), a megemlékezések. A Miatyánk után a pap felmutatja a szent színeket és szentségi áldást ad. Az áldoztatás után hálaadó imák következnek, majd felolvassa a végső evangéliumot (a János-evangélium prólogusát), és a záró áldással elbocsátja a híveket.

Az örmény liturgia kappadókiai eredetű, Szent Bazil liturgiája, de Nazianzi Szent Gergely nevéhez is lehet kapcsolni. Az 5. században az örmény ábécé megalkotásakor a liturgikus könyveket is lefordították, Szent Bazil és Aranyszájú Szent János liturgiáját vették alapul. A 5. és 7. században jött létre az önálló örmény rítus – sajátos nemzeti jellegzetességekkel. Az örmény liturgiának ma egyetlen változata él, és egyetlen anaforát használnak.

Az örmény liturgiában a kappadókiai elemek mellett a szír hagyomány is fellelhető, sőt a jeruzsálemi liturgia hatása sem elhanyagolható. Nagyon sok a liturgiában a latin hatás is. A szelektáló módszer és a többi liturgiával szembeni nyitottság jellemzi. Kovásztalan kenyeret és tiszta bort használnak (a bort nem vegyítik vízzel, ami talán a csak vizet használó ebionitákkal szembeni ellenhatás). A liturgiában legyezőt is használnak, amelyen kis csengők és kerubok vannak, és amelyet a Háromszor szent és a Miatyánk alatt enyhén mozgatnak. Ősi énekeinek dallamai talán a legszebbek, csendes szomorúság árad belőlük.

Ma sokat hangoztatják, hogy „a tudás hatalom”. Hitünk ismerete, és annak ünneplése a liturgiában szintén hatalom: a csúcspont és a forrás, a legszebb, amit Istennek adhatunk. Liturgiánk / liturgiáink nagy vallási és kulturális értéket képviselnek. Ezeknek az értékeknek és szépségeknek az ünneplésben, a liturgia közös végzésében is meg kell nyilvánulniuk. A mai ember is igényli, hogy a vallásban, hitének ünneplésében, a liturgiában jól érezze magát. Amit hirdetünk és ünnepe-lünk a liturgiában, az a krisztusi jó hír, az örömhír. Ezt a kincset kell felkínálnunk, azzal a meggyőződéssel és meggyőző hittel, hogy akit ezzel megajándékozunk, annak a – krisztusi megfogalmazás szerint – a mostanig rejtett az értékes igazgyöngyöt adjuk (Mt 13, 44–46). A liturgikus formák egyszersmind a közös európaiság sokszínű megnyilvánulásai is lehetnek.

## DESIDERIUS ERASMUS AND RENAISSANCE IDENTITY

JAMES MCMAHON<sup>1</sup>

**Erasmus és a reneszánsz identitás.** Erasmus személyi identitását önéletrajza tárta fel igazán; ennek megjelenése előtt igazi arca még az őt közelebről ismerő 15–16. századi értelmiségi és egyházi emberek előtt is rejtve volt. Bár a katolikus egyházban pappá szentelték, Erasmus elsősorban nem papként határozta meg magát. Testi fogyatékoságát sem hangsúlyozta, bár komoly betegségekben szenvedett. Inkább humanistának, mint katolikus egyházi embernek mondta magát, de azért megjegyezte, hogy egyházát soha nem hagyná el. Nevéhez csatolta a Rotterdami jelzőt, de nem csupán azért, hogy holland állampolgárságát hangsúlyozza vele, hiszen a holland mellett még angol, német, svájci, francia és más európai országok polgárának is vallotta magát. Erasmus édesapja valószínűleg pap volt, aki hosszantartó kapcsolatot tartott fenn Péter nevű fiútestvére édesanyjával. A korabeli Hollandiában az édes gyermekek saját nevük mellett édesapjuk nevét is viselték. Erasmus édesapját Gerardnak, testvérét Peter-Gerardnak nevezte, egy későbbi pápai levél pedig Erasmust Roger-Gerardként említi. Jelen dolgozat saját levél-hagyatéka, a kortársak feljegyzései és más tanulmányok alapján igyekszik megrajzolni ennek a – már a névadásával kezdődően – „többféle” identitásúvá lett reneszánsz embernek a személyiségét.

Erasmus, as he was known to a great many intellectuals and churchmen in both the Fifteenth and Sixteenth Centuries, did not present a personal or individual identity until he wrote an autobiography of sorts well after his formative years. He did not identify with the priesthood even though he had been ordained as a priest of the Catholic Church. He did not identify as a handicapped person even though he suffered throughout his adult life with kidney stones and chronic pain. He did not so much identify as a Catholic as he did as a Humanist, even though he said that he would never leave the Catholic Church. He did not identify as a citizen of Holland even though he added Roterodamus to his name, nor did he identify as English, German, Swiss, French or as citizen of any other European country.<sup>2</sup> He did identify as a Humanist and as a scholar.

His identity was fragmented as presented in his vast letter writing, but some significant aspects of it could be pieced together years after his death. His Humanism was greatly enhanced through his contacts, travels, and visits with Colet

---

<sup>1</sup> The author is a professor and supervisor of Albert Ellis Institute, NYC, visiting professor of the State University of Oradea, Department of Psychology, former visiting professor of Psychology, Department of Psychology, BBU, Cluj, as well as Union Institute University, North Carolina State University, guest lecturer at NYU and Columbia, and invited professor at University of Montreal. He holds a PsyD (Montreal), a PhD in Philosophy of Mind (UK) and Doctorate in Theology, Faculty of Roman Catholic Theology, BBU.

<sup>2</sup> *New Catholic Encyclopedia*, p. 315, “The refusal to identify himself with any of the national cultures in Europe was characteristic of Erasmus. In spite of invitations from France, England, and the Empire he preferred to retain his independence.”

and More, and through his great desire to return to sources in Scripture, *ad fontes*. Erasmus was less a citizen of the world than he was a citizen of abstraction or concept formation. The case will be developed in this paper that Erasmus escaped from his own, fragmented identity into a world of abstraction through several psychological defense mechanisms. He used these defenses across his lifetime. His identity with God in the person of Jesus Christ, it would seem, was expressed less through example and brotherhood than it was by plunging into study and abstraction.

Erasmus worked to achieve an Aristotelian mean in all that he did. When Luther's revolt diverted from the mainstream Church into a new church, Erasmus took credit for having planted the seeds of reform. Yet, he thought Luther to be intemperate and single minded: he concluded – however privately – that Luther had gone too far. Over time, he was prodded into debate by Catholics and he argued for different conclusion concerning free will than did Martin Luther. He was also considered weak by Protestants who thought that in Erasmus they had a like-minded dissenter. Erasmus preferred not to disturb the reputation that he had earned as an independent, classical scholar and man of letters. It has been written, "... at the height of his fame, Erasmus occupies a position in the history of European literature rivaled only by that perhaps of Voltaire."<sup>3</sup>

An interesting comparison can be noted between the section on Erasmus in the *New Catholic Encyclopedia*, and that of the *Catholic Encyclopedia*, content that came from the early part of the Twentieth Century. The contrast seems to rehabilitate Erasmus in the more modern version. For example, from page 316 of the *New Catholic Encyclopedia*:

Significance: Erasmus's significance has been variously estimated, as it was ambiguous in his own lifetime. Rightly regarded as one of those who had prepared the way for the religious revolution, he nevertheless repudiated decisively the work of Luther and Zwingli. Although he was offered a cardinal's hat by Paul III, his work was put on the Index by the Council of Trent. In the Enlightenment he appeared a figure in the history of European rationalism. He has often been accused of having been wavering and cowardly in the great crisis of his generation. In fact, however, he maintained with remarkable consistency throughout his life the position defined by his ideals as a Christian humanist. As a Christian, he declared again and again that his whole life had been devoted to the gospel. He professed always his willingness to submit to the authority of the Church, even though he never committed himself in detail on how that authority was to be defined.

In this quoted text written by M.P. Gilmore, it can be seen that Erasmus maintained with consistency throughout his lifetime his ideals as a Christian

---

<sup>3</sup> *New Catholic Encyclopedia*, p. 315



Humanist.<sup>4</sup> The key phrase in the quotation is *his ideals*. It was not so much that Erasmus functioned throughout his life as a human or Christian Humanist, but that his *ideals* were the basis of function. Most likely, he loved his ideals more than he did, say, the priesthood, the Brotherhood which influenced him in his youth, and the Catholic Church. He loved his role as academic and literary giant in service of the gospel, but there is no evidence that he lived a Christ filled life day in and day out (he could have, but there is no evidence). His ideals allowed him to escape from that all too common drudgery into the life of abstraction.

Contrasted to the above quoted excerpt from the *New Catholic Encyclopedia* is that from Joseph Saur who penned the article in the *Catholic Encyclopedia*, New Advent version.<sup>5</sup>

Opinions concerning Erasmus will vary greatly. No one has defended him without reserve, his defects of character being too striking to make this possible. His vanity and egotism were boundless, and to gratify them he was ready to pursue former friends with defamation and invective; his flattery, where favor and material advantage were to be had, was also repulsive and he lacked straightforward speech and decision at just those moments when both were necessary. His religious ideal was entirely humanistic; reform the church on the basis of her traditional constitution, the introduction of humanistic 'enlightenment' into ecclesiastical doctrine without, however, breaking with Rome [...]

It cannot be denied that Erasmus was a potent factor in the educational movement of his time [...] But his more direct contributions to education are marked by the inconsistency which appears in his whole career [...].

The Saur review, now about one hundred years old, saw Erasmus as a character flawed person, an egotist, and a “control freak” (to use the English language jargon) in working for his own advantage. Saur also saw Erasmus as an inconsistent German Humanist. These points are quite opposite those from the more current assessment, probably because the older article’s author was influenced by Index considerations whereas recent research has shown Erasmus’s scholarship to be a tribute to his own diversity. Both commentators, it seems to this writer, missed the point of what really drove or motivated Erasmus; namely, his avoidance of reality and flight into abstraction. While Erasmus considered himself to be a preacher-researcher in service to the gospel of Jesus Christ, that turned out to be a secondary consideration compared to his ability to function anywhere within any tradition because of his capacity to abstract. Identity usually means that one becomes a living example of that with which he or she becomes identified. Erasmus, it seems to this writer, preferred not to live the life of a Christian, but to talk, think, and write *about* being a Christian. This writer concludes that level of abstraction, again, was the major source of personal identity for Erasmus. A major

---

<sup>4</sup> Article credit is given to Gilmore on p. 317.

<sup>5</sup> See “Erasmus” in: *Catholic Encyclopedia*, bibliography, internet version, last two paragraphs of Saur’s article.

source for the outline of the life of Erasmus comes Johan Huizinga,<sup>6</sup> a noted Twentieth Century or contemporary scholar concerning European history in the Fourteenth, Fifteenth and Sixteenth Centuries. Huizinga's presentation will be contrasted in this section to that written by Erasmus himself, *Compendium vitae*.<sup>7</sup>

Speaking of the spiritual ambience present in the late Fifteenth Century near Rotterdam, Huizinga put it this way:

It was a movement to give depth and fervor to religious life; started by a burgher of Deventer, Geert Groote, toward the end of the fourteenth century. It had embodied itself in two closely connected forms – the fraterhouses, where the Brethren of the Common Life lived together without altogether separating from the world, and the congregation of the monastery of Windesheim, of the order of the regular Augustinian canons [...] this [these] movement[s] soon spread westward to Holland proper. Fraterhouses were erected everywhere [...] The movement was spoken of as “modern devotion” or *devotio moderna*.<sup>8</sup>

Huizinga characterized the movement of modern devotion as a matter of “sentiment and practice”<sup>9</sup> rather than one of definite doctrine. Its work was early on acknowledged by the Church for its sincerity, modesty, simplicity, industry, and ardor of emotion and thought. He added: “The schools of the brethren soon drew pupils from a wide area,”<sup>10</sup> specifically during the life of Erasmus in the area around Rotterdam and Gouda. The local monasteries produced a corresponding literature in terms of booklets and pamphlets none of which, however, surpassed *The Imitation of Christ* by Thomas a Kempis (he a canon from Zwolle). Huizinga claimed that Erasmus was born on 27 February in 1466. An illegitimate child, learned by Erasmus later in life, he did more to conceal it than to reveal it according to Huizinga, “The picture he painted of it in his ripe age was romantic and pathetic.”<sup>11</sup> Erasmus, more probably, was the son of a priest who had a long standing relationship with the mother of Erasmus's older brother, Peter. Usually, birth sons were called by their own and their father's name in Holland at that time. Erasmus called his father Gerard, his brother Peter Gerard, while a later papal letter

---

<sup>6</sup> See bibliography: HUIZINGA, J. 2001 (translated from the Dutch by F. HOPMAN) 2001, *Erasmus and the Age of Reformation Mineola*, New York: Dover Publications, Inc. See Chapter One, pp 1-9, for the period 1466-88; see Chapter Two, pp 10-19, for the period 1488-95; see Chapter Three, pp 20-28, for the period 1495-99; see Chapter Four, pp 29-38, for the period 1499-1500. Chapter Five begins Huizinga's treatment of Erasmus as a Humanist, while Chapter Fourteen discusses the character of Erasmus. Chapter Ten, retrospectively, covers Erasmus's stays in England and the influence of Colet and others, while Chapter Twenty Three details Huizinga's treatment of Erasmus and Luther.

<sup>7</sup> Found in OLIN, John C (editor) 1987 *Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings of Erasmus*. New York: Fordham University Press.

<sup>8</sup> HUIZINGA, p. 3.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> HUIZINGA, p. 4.

<sup>11</sup> Ibid.

named Erasmus (his Christian name) as Roger Gerard. By both birth, reclaimed memory in his later years, and the variety of his names (with more to be added), Erasmus's personality identity was fragmented from the start. He referred to himself as Herasmus until he learned Greek and then used the euphonious Erasmus. The place of his birth, Rotterdamnis, was later changed to Roterodamus. Desiderius was added after Erasmus had read Jerome, so that, at age forty, Desiderius Erasmus Roterodamus made its appearance for the first time in the second edition of his text, the *Adagia*.

Nearby to Rotterdam, Erasmus lived in the church rectory at Gouda with his father, mother, and brother. He was enrolled in the local school there by age four. From age nine or so until age fourteen, Erasmus moved to the town of Deventer to attend a Brotherhood school. He was accompanied there by his mother: she died in Deventer from the plague when Erasmus was fourteen. He was not pleased with his education during that ten year period of time, finding it severe and alienating from compatriots and family.

Erasmus and his brother were called back to Gouda by their father, a cultured man who knew Latin and Greek, but he too died soon after their return. The boys were placed under the direction of guardians. Later, one of the three guardians placed the brothers into a monastery school, again a severe place for residence and for learning. At ages twenty-one and eighteen, Peter and Erasmus were placed in a residential learning situation at Bois-le-Duc. That situation began to alienate the brothers who had heretofore been on good, appropriately intimate terms for siblings.

Because of the plague, Peter and Erasmus returned to Gouda. After sustained illness by Erasmus, the brothers were persuaded to enter a monastery, the goal of which would be priestly ordination. Referring to Erasmus and according to Huizinga<sup>12</sup>:

Himself he sees as a boy of not yet sixteen years (it was certain that he must have been twenty already), weakened by fever, nevertheless resolute and sensible in refusing. He has persuaded his brother to fly with him and to go to a university. The one guardian is a narrow minded tyrant, the other, Winckel's brother, a merchant, a frivolous coaxer. Peter, the elder of the youths, yields first and enters the monastery of Sion, near Delft (of the order of the regular order Augustinian canons), where the guardian had found a place for him. Erasmus resisted longer. Only after a visit to the monastery at Steynor or Emmaus, near Gouda, belonging to the same order, where he found a schoolfellow from Deventer, who pointed out the bright side of the monastic life, did Erasmus yield and enter Steyn, where soon after, probably in 1488, he took his vows.

While the education through and including monastic life could also have been described as first rate, Erasmus, as will be seen, did not evaluate it that way. He was ordained to the priesthood in 1492, but there is no evidence that he ever

---

<sup>12</sup> HUIZINGA, p. 9.

exercised his priestly vows. In retrospect, and by some examination of his vast writings, monastic life became one of the chief aspects for Erasmus's written attacks.

Since this paper is not meant to present a biography of the many roles played by Erasmus throughout his lifetime (nor a literature review), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*<sup>13</sup> juxtaposed to the New Advent version of the *Catholic Encyclopedia* will be used to complete the life sketch of Erasmus until his death in 1536. However, selected comments from Erasmus's own autobiography and his writings will be used to reinforce several points, including the argument that is being advanced here about his character (i.e. his love of abstraction), the influences of British contacts starting with Colet, and his interaction with Luther concerning the so called Reformation and issues of free will.

Erasmus had hoped to travel with a local Bishop to Italy, but that trip did not develop. The promise of travel, however, removed him from the monastery, and Erasmus never returned. In 1495, Erasmus went to Montaigu College in Paris, but he found scholasticism distasteful and so wrapped up in its own language that it missed the Humanism that appealed to Erasmus (i.e. the focus at Paris in theology was on language arguments rather than on humankind and its identity with the life of Christ as preserved in Scripture). To support himself during the period 1495-99, especially without much financial help from his patron Bishop, the life of a tutor in classical subjects teamed Erasmus with some well-to-do students from England. He did not earn much money at all, but the associations helped him to get to England in Spring 1499 with Mountjoy.

Thomas More made Erasmus feel at home in England, so much so that Erasmus believed that his life had improved. Erasmus met the future King of England, Henry, when Henry was but ten years old. He then met John Colet at Oxford. Colet was raised in a well-to-do family, and he was very serious minded. Colet arranged for Erasmus to teach at Oxford, to lecture on the Epistles of Paul, even though Erasmus had no training in Greek. It was Colet who engaged Erasmus about serious topics. One of them, the agony in the garden for Christ, led to Erasmus's first theological work, a pamphlet, "Little Disputation Concerning the Anguish, Fear and Passion of Jesus."<sup>14</sup>

Erasmus would visit England twice more, and he would also spend time in Italy. His first major work, *The Adagia*, was a collection of over eight hundred proverbs from classical writers. The blend, then, of studying the ancients and refusing citizenship in the various cultures of Europe truly qualified Erasmus as a Humanist. During his last stay in England, at Cambridge, he studied Greek in earnest. While he knew, for example, Plato and Plontius, his new skills allowed them to be read in the original Greek – a skill that permitted Erasmus to revisit Jerome's *Vulgate* through Greek sources. The work for which Erasmus was most famous, *In Praise of Folly*, was composed while he was traveling from Italy to

---

<sup>13</sup> New Advent version of the encyclopedia (op cit), and *Internet Encyclopedia of Philosophy*, [www.utm.edu/research/iep/erasmus/htm](http://www.utm.edu/research/iep/erasmus/htm)

<sup>14</sup> HUIZINGA, *op cit*, p. 31

England. It was dedicated to Thomas More. Folly is personified by Erasmus, so that the biggest folly is Christianity but it has the highest wisdom. By way of contrast, Erasmus's earlier *Enchiridion*, the soul of man was studied by penetrating and applied analysis of Origin and the Greek Fathers. As early as 1512, Erasmus had begun a new translation of Jerome's *Vulgate*. By 1516, he had authored a translation in Greek. Far from today's Bible scholarship, however, the Greek translation combined the best of Renaissance scholarship and Humanist revival.

The *Compendium vitae* by Erasmus was completed in 1524, when he was about fifty-seven years of age. The confidential work was directed to his friend, Conrad Goclenius. Erasmus intended it to be a faithful presentation of his early years for future scholars. According to Olin, it was not published until 1607: most scholars attribute it without equivocation to Erasmus. Based upon what has been presented above from more objective research, Erasmus presented a picture of himself that is at variance with the facts. Either he was so ashamed of his out-of-wedlock birth that he thought scholars would never know the truth, or he deliberately tried to mislead future scholars. For any person removed from the immediate circumstances, a certain amount of construction takes place to recapture the past. The level of reconstruction increases with age. Combining reconstruction with motives, Erasmus wrote:<sup>15</sup>

He was born in Rotterdam on the vigil of Simon and Jude. His age is about fifty-seven. His mother was named Margaret, and the daughter of a certain physician Peter [...] His father was named Gerard. The latter had a secret affair with Margaret in anticipation of marriage. And some say they exchanged words of betrothal.[...] Gerard seeing himself barred from marriage by the solid opposition of all, did what the desperate do; he secretly fled, and on his journey he sent his parents and brothers a letter inscribed with clasped hands with the sentence, "Farewell, I shall never see you again."

Meanwhile, his intended wife was left with child.<sup>16</sup>

This last sentence refers to Erasmus himself, for he then began to detail his talents and early education. Unfortunately, he never once mentioned his older brother, Peter. That fact alone, that Peter was his senior by three years, would demolish the previous sentences in which Erasmus tried to show some legitimacy to his own birth. The extent to which Erasmus would go to construct the story continues:<sup>17</sup>

When his [Gerard's] parents learned that he was in Rome, they wrote to him that the girl he had sought to marry was dead. Believing this, out of grief he became a priest, and he applied his whole mind to religion. When he returned

---

<sup>15</sup> OLIN, p. 40ff.

<sup>16</sup> OLIN, *op cit*, p. 39. The translation from the Latin is referenced in footnote one by Olin.

<sup>17</sup> OLIN, p 40 ff

home, he discovered the deception. However, she never afterwards wished to marry, nor did he ever touch her again.

As one says in English, the foregoing scenario could have been constructed for Hollywood. It has no basis in reality, and it does not comport to the objective facts. The boys, Peter and Erasmus, were in fact raised in the church rectory at Gouda, so people in that town knew of their illegitimate birth. If Gerard had ever been to Rome, it was before his affair with Margaret, not after it. And, the idea that Gerard never touched Margaret again could not have been known to Erasmus, unless, of course, there was an openness of talk about parental sexual activity in the rectory (or its walls had ears)!

At this beginning point of his autobiography, it can reasonably be concluded that Erasmus had difficulty identifying with himself, his birth parents, and his brother. All are distorted in terms of roles, including himself. Peter was eliminated. Thereafter, it remained to be seen whether Erasmus would ever be grounded in family or school life. In fact, his ground was to be aloof and to seek the abstract. However, he was a good storyteller, and that fact alone might have colored his interpretations – including his inability to grapple with topics he did not like (such as his illegitimate birth, scholastic philosophy, and more). These conclusions take nothing from the brilliance of Erasmus, but they do open him up to a kind of scrutiny that fleshes out the skeleton of interpretation about him given in the older version of the *Catholic Encyclopedia*.

Erasmus detailed his early education, the passing of his parents, the work of his guardians, and his eventual relocation into the monastic life. He put it this way:

Nevertheless, the monastery was not acceptable, until quite by chance he visited a monastery of the same order at Emmaus, or Steyn, near Gouda. There he found Cornelius, who had been a roommate of his at Deventer. He [Cornelius] had not yet accepted his religious habit; he had seen Italy, but he returned without having learned much. For reasons of his own, he began to depict with marvelous fluency the holy life, the abundance of books, the leisure, the peace, the angelic companionship. Why not? Childish affection drew him [Erasmus] toward his old companion. Some enticed him, some pushed him on. The fever weighed upon him. He chose this place, having no taste for the other. He was duped, however, until he took his habit. Meanwhile, although a young man, he sensed the absence of true piety there. Nevertheless, he encouraged the whole flock to study. Preparing to leave before his profession, he was restrained partly by human shame, partly by threats, partly by necessity. He was professed [...].<sup>18</sup>

In the foregoing, Erasmus says that he did not make a conscious decision to attend the monastery. Instead, he was enticed to go there, and he stayed and took his vows even though he saw a lack of piety there. His decisions were reached

---

<sup>18</sup> OLIN, pp 42–43

through fever and from having been duped. From this account, rationalization seems not to have been the lot of the Sophists alone! The account also could be justification for Erasmus to blame his ordination upon factors that so influenced him that he felt emotionally compelled to go to that particular monastery, to be convinced by all that Cornelius said, and to go through the process of vows while being duped – all of this rather than say that he made a mistake. Abstractionists do not make mistakes: their thinking-feeling belongs to another plane of life, according to them (and to Erasmus), this writer concludes.

Throughout the autobiography, and especially after his profession, no mention of celebration of the Mass, hearing confessions, or participating in the sacraments will be made. We do know from Huizinga<sup>19</sup> that Erasmus said that he would never leave the Catholic Church. In all probability, he did mean the Church of Rome and its adherents rather than the generic name often used today. Aside from that comment about himself, Erasmus did not act the role of a priest, but he often acted the role of a preacher – one of the roles of a minister.

Erasmus wrote of his first trip to England made possible by his student. Mountjoy. He did make mention of having been robbed at Dover (really Calais) of his earnings. Huizinga made it clear that, *inter alia*, Thomas More had given Erasmus bad advice. Erasmus did not seem to hold that bad advice against More (although Henry VIIIth thought More, his friend, to be guilty of treason against the Crown: Roman Catholics have made More a saint). Erasmus earned money in England: he apparently converted that money into gold. More and others had advised Erasmus that the law was that he could not remove English currency to another country, but that was not true of gold. The authorities at Dover-Calais thought otherwise and confiscated Erasmus's earnings. The point to be made here is that Erasmus was expressing a character trait; namely, that balancing factors to achieve what might be called an Aristotelian mean was more important than trying to prove a point. That style would guide him for the rest of his life, with one exception. He took up the pen against one of Luther's positions (free will), and that act violated his style. He regressed to pressure from both Catholics and Protestants that he write (Catholics believing that he would uphold the traditional teaching of choice, whereas Protestants thought he would bolster Luther's teaching about divine determinism). Concerning England, Erasmus wrote:

Before that he had visited England at the invitation of Mountjoy, then his pupil, now his Maecenas, but more friendly than generous. At the time, he won the good will of all worthy men in England, especially because, when he was robbed at the port of Dover, he not only took no revenge for the injury but soon published a little book in praise of the King and all of England.<sup>20</sup>

Several further points can be gleaned from the above comments. Erasmus hobnobbed with leaders, shapers, and policy makers. He may have written a book in praise of all England, but his perceptions flowed from abstraction, and his well

---

<sup>19</sup> Op cit, p 165

<sup>20</sup> OLIN, op cit, pp 43–44

to do friends typified that level of conceptual projection. Erasmus forgave England, but the problem of his “robbery” was not due to England but to several men who gave him bad advice. In fact, he elevated his friends to the level of abstraction: they could do no wrong (nor could he for that matter).

Concerning Erasmus’s conceptual conclusions from his physical self perceptions, his judgments also seem to be skewed in service of trying to escape from himself into abstraction--his identity being to escape from this world into one more pleasing to him (abstraction).<sup>21</sup> He put it this way in an admixture of moral and physical qualities:

He has given reason for changing his attire, in the first tract, wherein he replied to the calumnies of Lee. You yourself can describe his appearance. His health was always delicate; thus he was frequently beset by fever, especially during Lent of the fish diet, the mere smell of which was offensive to him. His nature was straightforward; and he was so averse to lying that even as a child he hated boys lied and as an old man even shuddered at the sight of such persons. Among his friends his language was rather free, sometimes too much so; and though often deceived, he could not, however, mistrust his friends. He was somewhat fastidious, nor did he ever write anything that pleased him. He was not even pleased with his own face, and it was only with effort that his friends forced him to sit for a painting. He had lasting contempt for honors and wealth, nor did he hold anything [to be of greater value] before his leisure and freedom. He was an honest judge of the learning of others and would have been an unique patron of talent, had his means been adequate. In promoting scholarship, no one accomplished more, and because of this he incurred the oppressive envy of the barbarians and monks. Up to his fiftieth year, he had not attacked anyone, nor was he attacked by anyone’s pen.<sup>22</sup>

This last long quotation captures much about the character of Erasmus. Erasmus’s comment that he was a good judge of academic talent rang true. Lee had criticized Erasmus at Louvain for not being Catholic enough, and Erasmus (despite his statement that he had not taken up the pen against anyone) replied vigorously. As it turned out, Lee remained as Archbishop under the new Church of England launched by Henry VIII<sup>th</sup>. Erasmus’s assessment had been deadly accurate concerning Lee: Lee turned out not to be Catholic enough.

Erasmus commented that his health was frail, but the reasoning is circular. Whether it became frail from fever, or was susceptible to fever because it was frail is a never ending and useless surmise. He did not mention in the autobiography that

---

<sup>21</sup> OLIN, *op cit*, pp 44–45.

<sup>22</sup> From OLIN, *op cit*, p 45, footnote 12: Edward Lee was an English student at Louvain who in 1518 launched a sharp attack on Erasmus. Erasmus conducted bitter polemics with him for a number of years. The reference here is to Erasmus abandoning his Augustinian canon’s dress. Lee succeeded Wolsey as Archbishop of York (1531–1544).



he sustained chronic pain due to kidney and probably bladder stones (calculi). His own body, then, through this chemical process of protein agglomeration probably taught Erasmus how to tolerate more physical pain than many people would ever experience in their lifetimes. Pain studies today teach that a person can remove him or herself to some extent from physical ravages through meditation and other changes in consciousness. This could be yet another reason for Erasmus to have fled into a world of abstraction, invention, and construction.

Erasmus wrote that he was straightforward and that he detested lying. Yet, his account of his birth, lineage, and reasons for accepting monastery education seem to be otherwise. His bombast lumping monks together with barbarians who were jealous of him bespeaks volumes concerning what he earlier had described as lack of piety in the monastery. Erasmus may here be making a *tu quoque* statement. After all, he wrote that he could not stand his own face, but he was not straightforward enough to say “No” to colleagues who urged him to sit for a portrait. Erasmus, then, did not like himself from his point of birth, his family history, his education, his priestly vocation, his physical appearance, and from living with his colleagues. His identity developed in other ways, ways that had little to do with the world of the senses and perception. He enjoyed nothing that he had written, but he was a good judge of academic talent. If he had money, said Erasmus, he would know which students to endow. Both comments could be a projection of Erasmus: he treated the writing of other people as severely as he would his own, but if he found talent in another person it was a projection of his own talent that he would endow – and expect others to endow. After all, Erasmus claimed that no one had done more to ground education within the classics, and that comment was surely correct. A problem with that comment is that Erasmus wanted to return to a world of the classics as he interpreted them or as he applied the classics to the world in which he lived.

Lastly concerning the material quoted above from Erasmus's autobiography, he said that he was not interested in honors. In fact, he had been offered the Cardinal's hat<sup>23</sup> by Pope Alexander but he refused it. That would be one refusal. However, he did not refuse the honor accorded to him by Charles V to become that Emperor's advisor, and he did not refuse honors to become an insider among the elite no matter where he lived. The conception, then, that Erasmus had of refusing honors is remarkable and idiosyncratic. The influence of John Colet upon Erasmus was commented upon previously. It was Colet who persuaded Erasmus to study Greek in earnest, and it was Colet, *inter alia*, who introduced him to the people who ran England. After explaining Colet's general family and educational background, including his refusal to accept family largesse and to live an easy life, Erasmus described him:

---

<sup>23</sup> HUIZINGA, op cit, p 117 concerning Erasmus's character.

Soon after his return from Italy he left his father's house, as he preferred to live at Oxford, and there he publicly and gratuitously expounded all of St. Paul's Epistles. It was at Oxford that my acquaintance with him began, some kind Providence having brought me at that time to the same spot. He was then about thirty years old, two or three months younger than myself. Though he had neither obtained nor sought any degree in divinity, yet there was no doctor there, of either divinity or law, no abbot or other dignitary but came to hear him. [...]

From these sacred occupations he was called back to London by the favor of Henry VII and made dean of St. Paul's, so as to preside over that cathedral of that Apostle whose Epistles he loved so much.<sup>24</sup>

The concluding remark about Colet was one of having received an honor from King Henry, and Erasmus's previous remark was that Colet was not degreed with a doctorate. In spite the absence of a doctorate, all came to hear Colet. In fact, Erasmus once again could be projecting himself into the situation. While he claimed to disdain honors, he accepted an honorary doctorate from Genoa, and he hobnobbed with people like Colet who either were regaled with honors or who had earned them. Erasmus did commit his respect for Colet into words, however. While he described Colet as having been used to luxury, which he rejected, Erasmus saw him as fastidious and as a good manager. He summarized Colet's love for personal integrity, scholarship, and England this way:

A most farsighted man, Colet saw that a nation's chief hope lay in having the rising generation trained in good principles. But though the undertaking cost him a very large sum of money, he allowed no one to share it. Some persons had left a sum of one hundred pounds sterling toward the building. But when Colet perceived that on the strength of this outsiders were claiming some rights or other, he obtained the bishop's sanction to apply the sum toward providing sacred vestments for the cathedral. Over the revenues and the entire management of his school he placed neither priests, nor the bishop, nor the chapter (as they call it), nor noblemen, but some married citizens of established reputation. And when asked the reason, he said that, while there was nothing certain in human affairs, he yet found the least corruption in these.<sup>25</sup>

Again, one sees in Erasmus's comments his disdain for monks and supposed experts. Here his Humanism tends to support the decisions made by Colet to disregard privilege that tries to influence in favor of well-educated men who were married. Something that Erasmus probably wanted throughout his lifetime was to be able to talk of a normal family life. Colet did it for him and

---

<sup>24</sup> OLIN, *op cit*, p. 167 ff

<sup>25</sup> OLIN, *op cit*, p. 170 (Erasmus's letter on Vitrier and Colet)

rewarded married men with positions in a school that he had founded next to St. Paul's Cathedral.

Thomas More probably posted more information about his love for Erasmus than did Colet. More became quite famous during the reign of Henry VIII, whom Erasmus had met well before Henry became King and when he was a youth. Erasmus also helped to draft the documents against Luther in favor of the sacraments, and for this Henry was rewarded with Defender of the Faith by Rome. At a symposium held at Erasmus University in Rotterdam, Germain Marc'hadour made the following comments about More's assessment of Erasmus:

More's Letter to a Monk. If More's defense of Erasmus remains general in his three letters to Lee, it becomes extremely specific in a much longer epistle, which refutes the furious backbiting of a certain monk, equally unlearned and arrogant. The unnamed correspondent, identified since as John Batmanson, belongs to that very Charterhouse of London which was a favorite haunt of More's early manhood. He has warned More against the subtle poison of Erasmus, using strong words such as "heretic" and even «forerunner of Antichrist». More's response is devastating: "What danger is there if I delight in reading books which all the most learned and the most pious people praise as though with one voice? Which the Supreme Pontiff – an excellent man too – has twice pronounced useful to all men to study."<sup>26</sup>

Marc'hadour also becomes important in assessment of Erasmus and the priesthood. Whereas many Catholic monks thought him too Protestant, and many Protestants thought him too Catholic, Marc'hadour credited Erasmus with having laid the groundwork for Vatican II. It was Erasmus and Colet, Marc'hadour recalled, who said that the daily office was too stacked with recitation to have meaning for the priest who faced his daily labors. In fact, Vatican II relieved most priests of what Colet claimed to be tedium<sup>27</sup> and Erasmus claimed to be excess recitation. Marc'hadour opined that Erasmus was indeed a priest who had opinions, one who was not typical and one who often disliked other priests. Despite these proclivities and idiosyncrasies, Marc'hadour presented a thorough and documented overview of the various points of view just stated.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> MARC'HADOUR, Germain, in: J. Sperna WEILAND – W.T.M. FRIJHOFF (eds) 1986 *Erasmus of Rotterdam: The Man and the Scholar*. New York: E.J. Brill. The article by Marc'hadour can be found between pp 203-216 and is entitled "Thomas More in Emulation and Defense of Erasmus" (here: p. 209ff).

<sup>27</sup> MARC'HADOUR, Germain, "Erasmus as Priest: Holy Orders in His Vision and Practice" in: Hilmar M PABEL (ed) 1995 *Erasmus' Vision of the Church*. Kirksville, Missouri: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc pp 115–151.

<sup>28</sup> Marc'hadour put it this way (Ibid, p. 115): Ordination is the high point in the life of any Catholic priest; as a landmark in Erasmus' earthly career, it ranks next only to his birth (generally believed to have been 1469), he received more attention in 1969 than did Napoleon (born in 1769). Peace for one could not complain that her Apostle was slighted. He received attention again in *annus mirabilis*. "Columbus year" because he was ordained a presbyter in the cathedral of Utrecht on

While Marc'hadour places Colet as Erasmus's second best English friend, it has been commented here that Colet urged Erasmus to study Greek, and that advice helped to lead Erasmus into a new way of commentary on Scripture and it laid the foundation for Erasmus's own New Testament efforts from the Greek.<sup>29</sup> Curiously, when More was beheaded two weeks after another friend of Erasmus, John Fisher, Erasmus, according to Huizinga, showed no emotion. He did write a poem, but the poem was written in Latin. In fact, Erasmus complained that, had More not gotten involved in matters theological and political for the sake of conscience alone, his life would have been spared. Erasmus, according to Huizinga<sup>30</sup> put it this way: "Would More had never meddled with that dangerous business [i.e. the Oath of Supremacy instituted by Henry VIII making him Head of the Church] and left the theological cause to the theologians."<sup>31</sup>

A final point concerning Erasmus's identity is that of free will. A free will doctrine, as understood today, is at variance with arguments put forward by both Luther and by Erasmus. Luther's argument, as will be seen, was that the human will was dominated by and was subservient to the grace of God earned for him or her by Christ. Theologians in the Sixteenth Century differed with Luther (e.g. Melancthon), as did others later (e.g. Arminius), especially concerning any role in one's own salvation that a human might play. Luther saw no role for human beings: Christ had done all the work. Melancthon and Arminius did not disagree that Christ had done all the work. They disagreed to the extent that grace as a gift earned for humans – given to them – could be rejected by each human individual. Erasmus approached his arguments against theological determinism by arguing that human will was free to choose good or evil. If human will were not free to choose, according to Erasmus, it was not free.

---

April 14, 1492. The event itself was banal enough that it increased the number of priests in the already priest-ridden Christendom. It has gained significance, however, because Erasmus was a different priest, less clerical, indeed somewhat anticlerical, perhaps even a congenial bachelor before he also became a committed celibate. One of his major tasks would be to complete that emergence of an enlightened laity which had begun so vigorously in his own native land with the *devotio moderna*. The *Enchiridion militis christiani* (1503), through which he exercised his priestly function of teaching, of "evangelizing", was a code offered to every baptized Christian and demonstrated in the life of his best friend, Thomas More. Updating the manual fifteen years after its first publication, Erasmus, in a new preface, placed priests in the circle closest to the divine High Priest, yet added, "There are twice married men whom Christ deigns to admit into the inmost circle of his friends." Second to More among Erasmus' English friends was John Colet [although this writer has maintained that Colet bore more of a long term influence on Erasmus than did More's warm friendship of allowing Erasmus to stay with him, making friends for him among his own friends, and the like]

<sup>29</sup> For example, see Catherine A.L. JARROTT, 'Erasmus's Annotations and Colet's Commentaries on Paul: A Comparison of Some Theological Themes' pp 123-145 in De MOLEN, Richard L (Ed) 1978 *Essays on the Works of Erasmus* New Haven, Connecticut: Yale University Press

<sup>30</sup> *Op cit*, p. 183

<sup>31</sup> HUIZINGA concluded (*op cit*, p. 183, "As if More had died for [n]aught but simply for his conscience!"

There is a *tertium quid*. If free will means there is no pre-existing psychological, physiological, or spiritual state or mindset, then that will is indeterminate. That is not at all what was meant by Luther or Erasmus.

Huizinga<sup>32</sup> outlined Erasmus's role in the first few years of the Reformation (German and Swiss). Erasmus had received a letter from a third party on behalf of Luther who challenged Erasmus's interpretation of justice in Paul's Letter to the Romans. That was Erasmus's introduction to Luther. When Erasmus paid little attention to Luther and stayed aloof, Luther attempted a rapprochement. Not only was Erasmus aloof, but his writings were ambiguous (he saw himself saying many of the same things that Luther was saying, but in more docile language). At first thinking that he might be a broker between Luther and the powers-that-be in the Church, Erasmus next decided to become a spectator. It was the spectator status that was abhorrent to Luther.<sup>33</sup> Huizinga put it this way, quoting Erasmus: "Erasmus had wished to preserve in his resolution to remain a spectator of the great tragedy. «If as appears from the wonderful success of Luther's cause, God wills all this» – thus did Erasmus reason – «and He has judged such a drastic surgeon as Luther necessary for the corruption of these times, then it is not my business to withstand him.»"<sup>34</sup> Yet, Erasmus was in a no win situation among Catholics. Again, according to Huizinga, "defenders of the old Church adhered to the standpoint urged as early as 1520 by Nicholas of Egmond before the Rector of Louvain, "So long as he refused to write against Luther, we take him to be a Lutheran."<sup>35</sup>

Pressure mounted, however, for Erasmus to remove himself from spectator status concerning Luther on any topic. Erasmus wanted to select a topic with which he truly disagree with Luther. He selected free will. Of course, the topic was much broader than free will, but free will was at heart of issues of good and evil, faith, and authority. Erasmus penned *A Disquisition on Free Will*, which Luther read with disgust according to Huizinga.<sup>36</sup> For his arguments, Erasmus consulted the ancients, whereas Luther was given more to what today would be called speculative theology. Erasmus was finally taking sides, and Luther answered him with *On the Will Not Free*. Erasmus followed with *Hyperaspistes*, which was an elongation of his previous attempt to persuade Luther that Christianity permitted liberty in terms of acceptance of grace. As a result, Erasmus reminded Luther that a middle course was best since their combat was not between right and wrong but between right and right. Erasmus knew there were problems in the Church but he wrote that he preferred to stay with the enemy that he knew rather than join a new church (which also had enemies, but enemies who were less predictable). Again, the point here is that Erasmus had taken sides and he identified himself as a

---

<sup>32</sup> Op cit, chapter XVI, pp 139–150

<sup>33</sup> HUIZINGA, 161.

<sup>34</sup> Op cit, 161

<sup>35</sup> bid.

<sup>36</sup> HUIZINGA, 163.

Catholic. As early as 1522, Erasmus had written: “Neither death nor life shall draw me from the communion of the Catholic Church.”<sup>37</sup>

To conclude this paper, it might be instructive to quote the precis of Huizinga’s chapter on Erasmus’s character. His precis reads this way:

Erasmus’s character: Need for purity and cleanliness – Delicacy – Dislike of contention, need of concord and friendship – Aversion to disturbance of any kind – Too much concerned about other men’s opinions – Need of self-justification – Himself never in the wrong – Correlation between inclinations and convictions – Ideal image of himself – Self-centeredness – A solitary at heart – Fastidiousness – Suspiciousness – Morbid mistrust – Unhappiness – Restless – Unsolved contradictions of his being – Horror of lies – Reserve and insinuation.<sup>38</sup>

While this writer agrees with all of Huizinga’s comments in the precis, there are explanations. For example, Erasmus’s horror of lies seems to be a self-directed horror since he misstated a great deal about his birth history in his own autobiography. Further, Erasmus did not like himself and he was unhappy. Huizinga put it this way:

Erasmus never felt happy, was never content. This may perhaps surprise us for a moment, when we think of his cheerful, never fading energy, of his gay jests and humor. But upon reflection, this unhappy feeling tallies very well with his character. It also proceeds from his general attitude of warding off.<sup>39</sup>

To ward off from life is to disengage oneself to some extent from reality. Freud called the defense mechanism displacement, but the more commonsense phrase “to ward off” sounds even better. Erasmus had the opportunity to ward himself off from life by staying in the monastery, but he chose not to do that. He could have warded himself off by staying put in one country, but he did not do that. He could have warded himself off by not writing, but his writing, ubiquitous as those from Voltaire later, became his point of identity with humankind. Hence, in that sense, he was a Humanist. He truly warded himself off, however, by identity with abstraction almost exclusively. There is one exception: he did think of himself as a Catholic, but his promise never to leave that Church was premised on the idea that it contained enemies that Erasmus knew. So, in this instance of identity, even it is abstract, – but negatively so. His best English friend, More, was beheaded. In order to cope with that loss, Erasmus wrote a poem for him. But he did not write a poem of emotional investment. Instead, he commented, in addition to the poem, that More had not business getting himself involved in matters theological with

---

<sup>37</sup> HUIZINGA, 165

<sup>38</sup> HUIZINGA, 117

<sup>39</sup> Op. cit., 125

Henry VIII. Erasmus probably warded off his emotions by visiting his old friend in language that permitted abstract identity.

Erasmus was a prolific letter writer, and letters were a time tested way of keeping up with the news of the year in Sixteenth Century in Europe. He had over five hundred correspondents, so, it could reasonably be concluded, his letter writing was a point of identity with humanity. He also identified with humanity through classical thought, and he admittedly tried to remake the world.

One of Erasmus's interlocutors became Luther. Erasmus tried to become a spectator to the Reformation, but he could not. He made a left-handed identification with the Catholic Church. On the one hand he said that he would never leave it in either life or death. On the other hand, he preferred to know his enemies, and odd term he chose meaning that he preferred familiar patterns and people rather than new ones. Again to quote Freud, who is credited with the comment that "the boy is father of the man", Erasmus gave himself credit for having said many of the things credited to Luther before Luther said them. Whereas Erasmus preferred to take a middle course or not to upset convention without good reason--reason often meaning for him historical precedent – Luther preferred to develop and to systematize his own theology. That doggedness turned out to force Erasmus to identify with the Church in the here and now. It was one of the few non-ambiguous statements that Erasmus made, as were the *Axiomata*.

The *Axiomata* were written for the private guidance of Luther's prince, the Elector, Frederick of Saxony. They also state the last of a truly pro-Lutheran stand by Erasmus. Frederick and Erasmus happened to be in Cologne in the entourage of the Emperor, Charles V. Unfortunately, the work penned by Erasmus encouraged the Elector to support Luther and thus split the Church. Some of the key points were in anticipation of a public trial of Luther:<sup>40</sup>

The origin of the case is evil: the hatred of letters and the desire for supremacy. Those who are conducting the case are open to suspicion.

Since all the best who are closest to the gospel are the least offended by Luther.

The severity of the bull [*Exsurge Domine* promulgated by Pope Leo X] offends all upright men as unworthy of the most gentle Vicar of Christ. Only two universities out of a countless number have condemned Luther, and they have merely condemned him, not convicted him of error; nor are they in agreement.

It seems to the advantage of the Pope that this affair be settled by the mature deliberation of sincere and impartial men; in this way will regard best be shown for the Pope.

Therefore, opposition [to Luther] should be without hate.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> HUIZINGA, op cit, pp 142–43.

<sup>41</sup> The foregoing represent a distillation of Huizinga's presentation. They represent years of political activity.

What Erasmus hoped to achieve by these statements was not achieved. His advice helped the Elector to protect Luther and then for Luther to take up the pen in highly assertive ways. The Emperor was not helped, nor was the Pope. While Erasmus tried to steer a middle path, he could only do so for five years. Thereafter, he had to take up the pen to satisfy himself that Luther violated a cardinal principle for Erasmus: Luther did not abide by the teaching of the ancients as he preferred to rely upon his own interpretations of Scripture. Had Erasmus taken up the pen not in support of Luther but in earnest as a test of interpretations, perhaps enough dialogue would have been generated for Luther to remain within the Church. That did not happen. Erasmus escaped into the abstract and preferred spectator status, a status that Luther abhorred.

In death, Erasmus's identity was also called into question. He left the more Catholic Freiburg to reside with his Protestant friends in Switzerland. There is no evidence that he sought the comfort of what today is called the Sacrament of the Living, and there was no evidence that he had planned for his last days even though he had prepared a will in 1527. After all, Erasmus could, with dignity, remove himself into abstraction – whether his companions be Catholic or Protestant, publisher or peasant, fact or fiction. Perhaps that type of abstract identity represented Erasmus as he was rather how he preferred to be remembered in his autobiography. Still, the Catholic identity, perhaps the most concrete identity he had, came to the fore among his Protestant friends. To reinforce this point, Huizinga<sup>42</sup> is called upon again concerning Erasmus's desire to have removed himself to the more Catholic Brabant: "Erasmus's own last utterances leave us in doubt about whether he had made up his mind. «Though I am living here with the most sincere friends, such as I did not possess at Freiburg, I should yet, on account of differences of doctrine, prefer to end my life elsewhere. If only Brabant were nearer.»"<sup>43</sup>

On 12 July 1536, the end came. Erasmus was heard asking God to take him and to spare him this earthly pain. Heretofore, Erasmus probably had been able to distract himself with meditation and heavy abstraction – but not at the end. Only God could truly removed Erasmus from life's pain – and that was a truly human and Catholic Humanist admission.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> P. 186

<sup>43</sup> A separate paper alone could be written about Erasmus and his infirmities – factors that surely helped to shape his character and his Christian identity.



## A MALLERSDORFI FERENCES NŐVÉREK SZEREPE AZ ERDÉLYI KATOLIKUS IDENTITÁS FORMÁLÁSÁBAN

MARTON JÓZSEF<sup>1</sup>

**The Role of The Franciscans Sisters From Mallersdorf in the Development of The Transylvanian Catholic Identity.** The female order of Franciscans from Mallersdorf, founded by Joseph Nardini (1821–1862), was established in Transylvania in 1860. Their regional centre was in Sibiu, then in Petroșani. They worked in sixteen places in schools and hospitals, and founded a pedagogical high-school, which was the only catholic one between the two World Wars. They proceeded highlighted and blessed work in the Universities Clinic from Cluj. After 1948 by the new laws, their cloisters, schools and hospitals were closed. Only some of the hospital-sisters – by the intervention of religious doctors and the permissive authorities – were permitted to continue their work in civil clothes, but most of them spread around and tried to spend their life with occasional work. Their spiritual influence did not end then. Since 1990 they are living again in community, leading charity institutes in Romania.

Európa 18. és 19. századait vizsgálva Kosáry Domokos Erdélyt – társadalmi, gazdasági és kulturális elmaradottsága miatt – a kelet-közép-európai térség országaival együtt a földrész peremzónájának tekinti. Ugyanakkor megállapítja felfejlődésének, felzárkózásának jeleit is.<sup>2</sup>

Tény, hogy voltak olyan korszakok, amikor kulturális, vallási, gazdasági és társadalmi téren Erdély az európai haladással vetekedett, de történelmében legtöbbször a nagy visszaesések hullámvölgyei mutathatók ki. A visszaesést-felemelkedést befolyásoló tényezők elemzése nagyobb lélegzetű tanulmányt igényelne. Jelen tanulmányban azt vizsgálom, milyen mértékben járultak hozzá a régió európai integrálódásához a 140 évvel ezelőtt Erdélybe települt, oktatással és betegondozással foglalkozó mallersdorfi ferences nővérek. A szerényen, csendben tevékenykedő szerzetesekről régi napilapokban, folyóiratokban olvashatunk.

*Az Apostol* című folyóirat 1938. szeptember 11-i száma a Zsil-völgye „szamaritánusairól” tudósít. Kik is ők? – teszi fel az újságíró a kérdést. Azok „a fekete fátyol alatti nővérek – feleli –, akik megszokott természetességgel” mennek a petrosényi nagytemplom szentmiséjére, „hogy erőt merítsenek nehéz munkájukhoz”. A bibliai szamaritánushoz hasonlóan „ismeretlen emberek; nem sokat beszélnek magukról; elrejtve, nesztelenül dolgoznak – és csak egy fontos számukra: a lelkek üdvössége. Ezekért a lelkekért vállalták a Zsil-völgyébe szakadt bajor nővérek is a nehéz, ideget megfeszítő, felörlő szamaritánus-munkát.” A

<sup>1</sup> A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Babeș-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karának egyháztörténelem és patológia tanára, valamint a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola tanára.

<sup>2</sup> KOSÁRY Domokos, *Újjáépítés és polgárosodás 1711–1867. Magyarok Európában III.* Budapest 1990.

kedves nővérek egyik munkatere a szegények háza volt, ahova a szélrózsa minden irányából érkeztek az elesett emberek. A szerzetesnők bennük Krisztust szolgálták. Ezek a nővérek a betegekért, a szegényekért áldozták életüket, az irgalmas szeretet arcával jártak körül.<sup>3</sup>

1864. november 19-én Pirmasensből érkeztek Erdély vegyes lakosú városába, Nagyszebenbe.<sup>4</sup> Nagy szeretettel fogadta őket Erdély parancsnokának, Wilhelm Montenuovo grófnak a felesége, Batthyány Julianna. A grófnő nagy álma valósult meg: a szegények és a betegek gondozását és felkarolását állandósulni vélte a nővérekkel. Alig pár évvel korábban ismerkedett meg az Erdélyig eljutott két ferencrendi nővérrel, és – Haynald Lajos, akkori erdélyi püspök fogalmazásával élve – „fetalálta bennük az apostoli szeretetet”, s kiszemelte őket „magas eszméinek kivitelezésére.”<sup>5</sup>

Batthyány Julianna 1863-ban mindent elkövetett a ferences nővérek erdélyi letelepítéséért. Semmilyen anyagi áldozathozattól nem riadt vissza. Céljának elérése érdekében intenzív levelezést folytatott a pirmasensi anyaház főnöknőjével, a speyeri és a gyulafehérvári püspökökkel, hogy a letelepítéshez szükséges egyházi engedély és anyagi alap előteremtésében segítségére legyenek. – Arról a Szent Családról elnevezett szegény ferences szerzetesrendről van szó, amelyet Joseph Nardini (1821–1862) pirmasensi plébános alapított 1855-ben. 1869-ben az anyaházukat áthelyezték a regensburgi püspökség joghatósága alatt álló Mallersdorfbba, egy volt bencés apátság épületébe – innen származik a mallersdorfi elnevezés.<sup>6</sup>

Erdélyben az egyházi és állami hivatalos szervek nem zárkóztak el a nemes ügy megvalósítása elől. Haynald Lajos püspök a maga részéről mindent megtett a letelepítés ügyéért (gyűjtést engedélyezett, részt vett a nagyszebeni egyháztanács gyűlésén, hogy pozitívan befolyásolja annak döntéshozatalát, pénzzel segített, levélben bátorított), s végül erdélyi püspökségének utolsó döntéseként megadta a letelepedésükhöz szükséges főpásztori hozzájárulást. A politikai okok miatt lemondásra „kényszerített” Haynald püspök a pápai megerősítést várva Rómában tartózkodott, s 1864. július 1-jén onnan keltezett levelében írta Batthyány Juliannának: „örömet adom ezennel a püspöki beleegyezést a Szent Ferenc-rendi nővérek meghívásához.” Ugyanakkor az erdélyi püspökség gyulafehérvári hivatalához irányította a grófnőt, hogy lebonyolítsák a hivatalos eljárásokat az Erdélyi Kormányzóság felé, és biztosítsák a letelepítendő nővérek anyagi és lelki ellátását.<sup>7</sup> A nagy püspök csak ennyit tehetett,<sup>8</sup> a továbbiakban már püspöki joghatósággal nem avatkozhatott bele a letelepítés ügyébe, de bátorította és eligazította a grófnőt. Még azt a levélszöveget is megfogalmazta, amelyet a jóváhagyás érdekében a grófnő volt

<sup>3</sup> Sz. L. *A Zsil völgye szamaritánusai*, in: *Az Apostol*, 1938. XII. évf. 37. sz. 2.

<sup>4</sup> RIEDER, Mauritius, *Hundert Jahre Mallersdorfer Schwestern*, Mallersdorf, 1955, 128.

<sup>5</sup> BILINSZKY Lajos, *A Sz. Ferenc-Rendi nővérek nagyszebeni tan- és nevelőintézetének története*, Nagyszeben, 1903, (továbbiakban: BILINSZKY) 10.

<sup>6</sup> PUSKELY Mária, *Kétezzer év szerzetessége*, Dinasztia Kiadó, Budapest 1998, 739–742.; RIEDER, Mauritius, *Hundert Jahre Mallersdorfer Schwestern*, Mallersdorf, 1955, 29–35.

<sup>7</sup> BILINSZKY, 19–20.

<sup>8</sup> Haynald püspök Erdélyből való távozása egybeesett a pirmasensi nővérek bejövetelével.

püspöki hivatalához (Gyulafehérvárra) kellett betérjessen. Ennek értelmében, az Erdélyben alapítandó Szent Ferenc-rendi nővérek intézete a pimasensi (s majd a mallersdorfi) anyaház fiókéntézte lett.<sup>9</sup>

A letelepedéshez szükséges állami jóváhagyás egyértelmű volt, mivel Nardini nővérei az ausztriai birodalomban ismertek voltak, s az Erdélyre is vonatkozó cs. k. vallás- és közoktatásügyi minisztérium által a katolikus egyház ordináriusaival közölt rendszabályok engedélyezték a birodalomban létező összes szerzetesrendek és vallási társulatok behozatalát.<sup>10</sup>

A gyulafehérvári püspöki hivatal az engedély megkapásának biztos reményével terjesztette be a nővérek ügyét az erdélyi királyi főkormányzósághoz. A politikai hatóság „üdvös és hasznos célt lát az ügyben”, „örömmel adja meg az engedélyt a nővérek betelepülésére”, és az alamizsnagyűjtést is engedélyezi.<sup>11</sup> A hivatalos eljárások intézésével egy időben a nemes lelkű grófnő kibérelte Nagyszében józsefvárosi részében a Hegy utca (Berggasse) 8. szám alatti – a Geringer báró tulajdonát képező – lakást, és szerzetesi otthonná varázsolta. Egyhetes utazás után ide érkeztek meg november 19-én, szombaton, a ferences nővérek.<sup>12</sup> Másnap az ünnepélyes szentmise előtt a nagyszébeni főesperes-plébános bemutatta őket az egyházközség tagjainak.<sup>13</sup> November 21-én már munkához láttak. Épületük nagyobbik szobáját „iskolának” minősítették, és húsz szegény gyermek oktatásával elindították benne az életet. A város betegeit magánházaknál látogatták és ápolták, néhányat szerény intézetükbe is felvettek, vallásra és nemzetiségre való különbségtétel nélkül.

Batthyány Julianna szívvel-lélekkel a nővérek mellett állt; élete végéig fenntartotta magának a nagyszébeni ferences nővérek intézete feletti védnökséget. Szorgos tevékenységével elérte<sup>14</sup>, hogy 1866. január 6-án megvásárolhatták a bérelt házat a telekkel együtt a nővérek javára.<sup>15</sup> Az intézet ajtaja nyitva állt a felvételre jelentkező árva iskolás gyermekek és a gondozást igénylő beteg emberek előtt. A ház egyhamar telítve lett: iskolás gyermekek, bennlakók és bejáró diákok népesítették be; ugyanakkor a betegszobák is megteltek betegekkel. Az iskola megnyitása utáni ötödik tanévben (1869/70) már 91 tanulója volt az intézetnek, ezek nagyobb része (49) bennlakó volt.

Hamar nyilvánvalóvá vált, hogy a kis intézet képtelen megfelelni kettős (kórházi és iskolai) céljának, és nem képes a nagy igények kielégítésére. A zárda vezetőinek döntenie kellett arról, hogy a nevelőintézetet vagy a kórházat tartják

<sup>9</sup> BILINSZKY, 22–23.; Az állami jóváhagyás: 28093–1864. sz.

<sup>10</sup> 1858. június 13-án kiadott 9580/210. sz. rendelet 2. §-a szerint.

<sup>11</sup> Az erdélyi királyi főkormányzóság 18093–1864 számú leirata.

<sup>12</sup> Mayer M. Petronella, az első erdélyi főnöknő, Haas M. Blanka, Weber M. Zenobia, Wenzler M. Theodora, Pechmann M. Gervasia, Preissl M. Theodosia.

<sup>13</sup> Az erdélyi egyházmegyének ekkor nem volt püspöke. Haynald eltávozott, s utóda, Fogarasy Mihály csak 1865. május 28-án foglalta el a püspöki széket.

<sup>14</sup> Egy sorsjátékon keresztül, amelyet Batthyány Julianna Bécsben tett meg, ahol nagy összeköttetései voltak (pl. Erzsébet királynő volt az első, aki a legértékesebb nyereseménytárgyat ajándékozta), komoly jövedelemre tett szert (19.471 frt. 66 kr.).

<sup>15</sup> BILINSZKY, 29–31.

fenn. Előrelátó módon az iskola fenntartása és bővítése mellett döntöttek<sup>16</sup>, s a beteget csak magánházaikban látogatták és gondozták.<sup>17</sup> Viszont a betegek kiköltöztetésével sem oldódott meg az iskolai ügy. Az intézet épülete szűknek bizonyult, újabb lakásban kellett gondolkozni. 1871-ben eladó lett a szomszédos telek és ház<sup>18</sup>, de megvásárlása nem kis izgalommal járt. Egyrészt Nagyszében városának tanácsa akarta megakadályozni, hogy a nővérek birtokába kerülhessen (II. József császár rendeletére hivatkozva), pedig a legnemesebb emberbaráti intézményről volt szó. Az elutasításra a Curia, mint semmitűszék lépett közbe (1871. május 16-án), s a városi tanács határozatát elvetve lehetővé tette a szomszédos telek és ház megvásárlását. A vásár másik (igazi) nehézsége az volt, hogy hiányzott a pénzfedezet, így az csak kölcsönpénzből történhetett. A kölcsönfelvételhez szükséges püspöki engedélyt Fogarasy Mihály erdélyi püspök megadta, s végül az egész kölcsönt is kifizette.<sup>19</sup>

Az 1871. esztendő meghatározó lett az intézet életében. Nemcsak új épülethez jutottak a nővérek, de ettől az évtől kezdve elkezdtek a lányok oktatását és nevelését is, egyelőre a fiukkal együtt, koedukációs oktatási rendszerben. De a nagy örömből ürmös is vegyült. Éppen a nővérek megérkezésének hetedik évfordulójának napján, 1871. november 19-én, 44 éves korában meghalt Batthyány Julianna alapítónő, akinek gyűjtési akciói tették lehetővé a szebeni Szent Ferenc-rendi intézet megalakulását.<sup>20</sup>

Az árvaságra jutott intézet ekkor az erdélyi püspök személyében kapott újabb nagy pártfogót. Bilinszky Lajos, aki 47 éven keresztül (1893–1940) volt az intézet igazgatója, történelmi tanulmányában Fogarasy Mihály (1800–1882) püspököt „az intézet igazi megalapítójának” nevezi.<sup>21</sup> A nevelést és oktatást annyira szíven viselő püspök nagy reményeket fűzött a ferenc-rendi nővérek tevékenységéhez. Úgy tekintett rájuk, mint az egyházmegyéjébe fényt hozó és fényt szóró csillagokra. Felfedezte munkájuk kulturális és szociális jellegét. Míg a grófnő, a fő pártfogó élt, csak figyelemmel kísérte a tevékenységüket, nem szólt abba bele. „Árvaságra” jutva azonban a főpásztor szeretetével és józan életbölcseisével kijelölte a nővérek intézetének fejlődési útvonalát. Nagyszébenben a célnak megfelelő épület megtervezését és felépítését szorgalmazta. Az 1873-ban megkezdett és egy év múlva befejezett ún. első építkezés költségeit egészében Fogarasy püspök fedezte.<sup>22</sup> Két év múlva, 1876. szeptember 10-én, az új épületben a püspök és más előkelőségek kíséretében fogadhatták I. Ferenc József császárt,

<sup>16</sup> Erdélyben 1867-től kezdődött el az állami iskolák létrehozása; és megindult a liberalista kormányok részéről a küzdelem az egyházi iskolák ellen.

<sup>17</sup> BILINSZKY, 32–33.

<sup>18</sup> Herzberg Károly nyugalmazott őrnagy háza

<sup>19</sup> BILINSZKY, 39.

<sup>20</sup> Batthyány Julianna nagyon gazdag volt. Adományozási szándékát (szóban többször kifejezte) a nővérek javára nem fogalmazta meg végrendeletileg. Hirtelen jött a halála. Örökösei szándékát nem hajtották végre. – Vö. BILINSZKY, 39.

<sup>21</sup> Vö. BILINSZKY Lajos, *A női szerzetesek működése Erdélyben*, in: *Az erdélyi katolicizmus multja és jelene*, (szerk. Gyárfás Elemér), Dicsőszentmárton, 1925, 529.

<sup>22</sup> BILINSZKY, *A női szerzetesek működése Erdélyben*, 530.

apostoli királyt.<sup>23</sup> A szükségessé vált, ún. második építkezést maga Fogarasy terjesztette a császári-királyi felség elé, aki magánpénztárából 3000 forintot utalt ki erre a célra. A tervezéseknél a püspök nagy igényekkel állt elő. Nem elégedett meg a résztervekkel, ő komoly tanintézetben gondolkodott. Az általa elfogadott tervek szerinti, 1881–1882-es építkezés költségének felét állta. A nagyszebeni tanintézet építéséhez összesen 47.629 forintot áldozott. De ennél sokkal többet jelentett az a lelki-szellemi támasz, amelyben – levelein, buzdításain keresztül – részesítette a nővéreket. Fogarasy Mihály püspök szíve az ifjúságért dobogott, egyházmegyéjében különösen a lánynevelést karolta fel. Annyira meg volt elégedve a ferences nővérek működésével, hogy a Székelyudvarhelyre épített zárdát is velük szeretne volna benépesíteni. De 1880 őszén a nagyszebeni központnak nem volt többlet tanereje, akikkel átvethette volna az udvarhelyi ház és az iskola vezetését, s ezért oda a szatmári irgalmas nővérek telepedtek le 1881-ben.<sup>24</sup>

A mallersdorfi ferences szerzetesnők munkáját Erdély-szerte sok helyen szerették volna igénybe venni: egyházközségek vezetői, kórházak és iskolák igazgatói keresték meg kérésekkel a szebeni anyaházat. Az előljárók – a szükségek fontossági sorrendjét mérlegelve – elsősorban a tanítónők kiképzésére fordították figyelmüket. Az intézet tagozatokkal való bővítése az épület nagyobbítását tette szükségessé. A ma is álló impozáns épület tíz részletben készült el. Az előbb említett két építkezéshez Fogarasy püspök, az utolsó előttihez Mailáth G. Károly püspök járult hozzá komoly támogatással, a többi (hét) építkezéshez szükséges költségeket saját kezük munkájával teremtették elő a nővérek. Hihetetlen önfeláldozással dolgoztak, minden megtakarított pénzüket az intézet fejlesztésére fordították.<sup>25</sup> Munkájuk gyümölcsöt termett. Legfőbb segítők és közvetlen irányítók a megyéspüspökök által kinevezett pap-igazgatók voltak. A nagyszebeni intézet vezetői közül két nagy személyiség (superior) emelkedik ki: Franz Schnabl és dr. Bilinszky Lajos. Schnabl Ferenc Bajorországból telepedett át az erdélyi egyházmegyébe Haynald Lajos püspöksége idején, 1861-ben. Előbb az orsolyiták lelkésze, 1864 és 1893 között a Szent Ferenc-rendi nővérek intézetének igazgatója volt. Őt követte Bilinszky Lajos – 1940-ig.<sup>26</sup>

A 19. század utolsó évtizedében valóságos iskola-műhellyé alakították a nővérek a nagyszebeni tanintézetet. Hat tagozatos iskolahálózatot hoztak létre: *népiskolájukat* öt tanerőssé fejlesztették ki<sup>27</sup> (1); 1890-ben – Lönhárt Ferenc püspök parancsára – felállították a *felső lány-népfőiskolát* (2), s ezáltal nyolcosztályúvá lett a lányiskola. 1904-ben e két tagozatot *polgári* lányiskolává szervezték át.<sup>28</sup> 1894-ben megnyitották az óvodát (3); a millenium évében, 1896-ban, püspöki<sup>29</sup>, valamint

<sup>23</sup> BILINSZKY, 45.

<sup>24</sup> BILINSZKY, 46–49.

<sup>25</sup> BILINSZKY, *A női szerzetesek működése Erdélyben*, 530.

<sup>26</sup> BILINSZKY, 57–66.

<sup>27</sup> 1874-ben 3 tanerős lett az addig 2 tanerős népiskola, 1879-ben már 5 tanerős. *A női szerzetesek működése Erdélyben*, uo.

<sup>28</sup> A 2940–1904. sz. püspöki rendelet értelmében a népfőiskola V. és VI. osztálya és a felső lány népiskola I. és II. osztálya alakul át polgári lányiskolává.

<sup>29</sup> Gyulafehérvári Érseki Levéltár (továbbiakban: GyÉL.), 2512–1896. sz.

vallás- és közoktatási minisztériumi<sup>30</sup> jóváhagyással felállították Erdély egyik legáldásosabb intézményét, a bentlakással ellátott *elemi tanítóképzőt* (4). 1914-ben Mailáth püspök az intézetben létrehozta a *felső nép- és polgári iskolai tanítóképzőt*<sup>31</sup> (5), amelyet az akkori illetékes állami szervek is jóváhagytak.<sup>32</sup> Ez a tagozat nem működhetett sokáig, 1925-ben a román tanügyi szervek betiltották. 1921-ben, az impériumváltást követő évben, az erdélyi püspök felállította a *felső kereskedelmi lányiskolát*<sup>33</sup> (6).

Kellőképpen fel sem tudjuk mérni, mekkora áldást jelentett Erdélynek a nagyszebeni iskolarendszer. Megalakulásának első pillanatától kezdve az intézet a szegény, elhagyott és árva gyermekek tanítását, felnevelését biztosította. Ugyanakkor százaknak nyújtott lehetőséget népiskolai tanítói oklevél megszerzésére – nemcsak nővéreknek, hanem szegény sorsú lányoknak is. A két világháború között a szebeni tanítóképző volt az egyetlen római katolikus tanítóképző Erdélyben.<sup>34</sup> Hadd idézzük most a püspöki jóváhagyás dokumentumát, amelyből kitűnik, hogy Lönhárt püspök már az indulásnál felmérte a tanítóképző fontosságát: „Őszinte örömmel és megelégedéssel vettem tudomásul, hogy nagyszebeni tan- és nevelőintézetüket egy római katolikus tanítóképezde felállításával és berendezésével óhajjták – hazánk ezeréves fennállásának örvendetes emlékére – kibővíteni s mintegy betetőzni. Örvendek ezen elhatározásuknak azért, mert ha a nővérek keze alatt egy jól berendezett, kipróbált tanerőkkel ellátott nőképezde létesülhet, ezzel egyházmegyémnek egy régóta érzett és érzékenyen fájlalt szükséglete fog óhajunkkal megfelelő kielégítést nyerni [...] Azért is főpásztori joghatóságomnál fogva, – melyet az 1868. 38. tc. 13. §-a is elismer – ezennel elhatározom és engedélyezem, hogy a Szent Ferenc-rendi Nővérek Nagyszeben Józsefvárosi intézetükben római katolikus tanítóképezdét – bennlakással – állíttassanak. [...] Midőn ezen nagyhorderejű intézkedést teszem, a szent és üdvös kezdeményezésre Isten szent kegyelmét és segedelmét lelkemből leesdem és arra főpásztori legszívesebb áldásomat kiterjesztem [...]”<sup>35</sup>

Ennek a csodálatos iskolarendszernek kifejlesztése nem ment zökkenőmentesen. Az anyagi nehézségeket felülmúlták az állami szervek – az egyházat mindenben visszaszorítani akaró liberális magyar, majd a román vallás- és közoktatási minisztériumok – akadékoskodásai. A németajkú tanítónővéreknek a nyelvi nehézségek mellett sok esetben gondot jelentett a németországi oklevelek honosítása, s az elég gyakran megkövetelt tanképesítési vizsgák letétele.<sup>36</sup> Ezek mellett a tanerőhiány jelentett szinte állandó problémát. Oka az volt, hogy Erdélyszerte újabb és újabb fiókHzárdákat nyitottak, ahová szerzetesnővér-tanítókat voltak kötelesek küldeni az előljárók a nagyszebeni anyaházból.

<sup>30</sup> 49714–1896. sz.

<sup>31</sup> GyÉL. 4776–1914. sz.

<sup>32</sup> A vallás- és közoktatási minisztérium 94028. szám alatt engedélyezte.

<sup>33</sup> A püspök 1428–1921. számmal hagyta jóvá, valamint a román közoktatási minisztérium kolozsvári államtitkársága 10346–1921. számmal engedélyezte.

<sup>34</sup> BILINSZKY, *A női szerzetesek működése Erdélyben*, 530–533.

<sup>35</sup> GyÉL. 2512–1896. július 24. sz.

<sup>36</sup> BILINSZKY, 49–51.

Ha a történelem távlatából vesszük számba a mallersdorfi ferencrendi nővérek erdélyi letelepedési helyeit, nyugodtan megállapíthatjuk, hogy intézményeik a katolicizmus valóságos védőbástyái voltak. Nem a tömbkatolikus városokat választották ki munkaterületüknek, hanem a vallási és nemzetiségi szempontból is kisebbségbe került katolikus egyházközségeket, a perem-részeket. 40 év leforgása alatt elfoglalták a ma is ismert helyeiket, kiépítették fiókházait. Intézeteikben végzett munkájuk a világ szemében nem volt szenzációs és látványos. Az iskolák és kórházak falai között fáradtságot nem ismerő módon, lelkiismeretesen dolgoztak. Egyedül Isten dicsőségének szolgálata és embertársaik boldogítása vezérelte őket. Semmiféle babérra vagy kitüntetésre nem áhítoztak. Mégis volt részük belőle. Mayer Maria Petronella főnöknőt Magyarország milleniumi évében a tanügy és a betegápolás terén szerzett érdemeinek elismerésül Ferenc József apostoli király *arany érdemkereszttel* tüntette ki, melyet 1896. március 15-én nyújtott át részére Szeben vármegye főispánja. 1900-ban Mailáth G. Károly püspök felterjesztésére XIII. Leó pápa a *Pro Ecclesia et Pontifice* pápai keresztet adományozta neki.<sup>37</sup> A főnöknőnek adott kitüntetések az Erdélyben dolgozó minden ferences nővérnek szóltak. Méltó és igazságos! Ennek kellett volna megisméltódnie ötven év múlva is, a kezdési éveket követő nagyobb horderejű és még intenzívebb munka után, de helyette a „töviskoronát” kapták: zárdáik, intézményeik elrablását és a kiutasítást. A Nagyszebenben 42 nővérrel működő zárda és tanintézet 1949-ben egyik napról a másikra elveszítette szerzetesi jellegét. Többen eltávoztak, a városban maradt apácák pedig különféle foglalkozásokban vállaltak munkát: betegápolásból, szövésből, fonásból, kézimunkából, zene- és egyéb magánórák adásából és más módon tengették életüket.<sup>38</sup>

Mielőtt ezt a korszakot felidézni, röviden tekintsük át a Szent Családról elnevezett szegény ferences nővérek erdélyi fiókházainak történetét.

A szebeni ferences nővérek első kirajzási helye egy Szeben-közi szász lutheránus falu, *Holzomány* volt, ahol már Haynald Lajos püspöksége idején többen katolizáltak. Az egyházközség buzgó papja, Meisser Vince, mindent elkövetett azért, hogy a katolikus iskolát a nővérek vegyék át. Ötéves küzdelme meghozta az eredményt, Fogarasy püspök végre engedett. Holzományban három nővér negyven évig (1877–1917) vezette az iskolát.<sup>39</sup>

Pár év múlva, 1885-ben, a *hátszegiek* plébánosa (Weber Béla) ostromolta kéréseivel a nagyszebeni házat és a megyéspüspököt. El is érte a célját: 1887-ben a ferencrendi nővérek átvették a hátszegi Szent Erzsébetről elnevezett lányiskola vezetését, ahol Hátszeg és környéke ifjúságát tanították. A kötelező tárgyak tanítása mellett különös gondot fordítottak a kézimunka- és zeneoktatásra. Mailáth püspök külön odafigyelt a hátszegi intézetre, 1909-ben magánpénztárából kibőví-

<sup>37</sup> A pápai kitüntetést Pál István apát-kanonok (később: Udvarhelyi főesperes-plébános) névnapján, május 31-én nyújtotta át.

<sup>38</sup> A prov. főnöknő (Lehmeier M. Elberta) 1949. április 18-án kelt 292. számú jelentése Márton Áron püspöknek.

<sup>39</sup> BILINSZKY, 149–150.

tette és restauráltatta a nővérek lakását és az iskolát.<sup>40</sup> 1941-ben Márton Áron gyulafehérvári püspök jóvoltából az intézet árvaházzal is kibővült. Ennek létesítését főképpen két dolog indokolta: Észak-Erdély Magyarországhoz csatolásával a katolikus árvaházak is átkerültek, de a dél-erdélyi árváknak is szükségük volt otthonra; másodsorban pedig Hátszezen kevés volt az iskolás gyermek, s félő volt, hogy az állami hatóságok az előírt létszám hiánya miatt bezárják a katolikus iskolát. Ezért határozott úgy Márton Áron, hogy a bentlakás egy részéből saját költségén árvaházat létesít tíz árva elemi iskolás lányka részére.<sup>41</sup> Így vált Hátszeg igazi szórványközponttá, még ha rövid időre is, de a legnehezebb időszakban, az 1948-as államosításig. Ekkor a helyi hatóságok és a kommunista párt helyi képviselői az intézetben állami kórházat rendeztek be. 1949-ben négy nővér maradt Hátszezen, akik a plébániától bérbbe vett földön kertészkedtek, és kézimunkázásból éltek.<sup>42</sup>

A Zsil-völgyi bányavidék városainak egyházközségi és polgári vezetői állhatatos zörgetéssel és kopogtatással hamar célt értek el. 1887-től a ferencendi nővérek a *petrozsényi* bányásztársulat kórházában végeztek betegápolást, majd 1911-től a bányahivatal kórházában is. 1888-tól a petrozsényi bányásztársulat lányiskoláját is vezették. Lönhárt püspök eleinte idegenkedve fogadta a nővérek petrozsényi iskola-vezetését, mert félt attól, hogy az újabb tanítónő elvonással önmagát teszi tönkre a nagyszebeni ház. De a szükség miatt engedett. A bányász-gyerekek vallásérkölcsi nevelését elsődleges feladatnak tekintette. A nővérek által vezetett petrozsényi iskola egy idő után képtelen volt minden jelentkező gyermeket befogadni. Mivel az intézmény bővítése érdekében vagy új iskola építése érdekében a bányatársulat nem tett semmit, a nővérek nem nézhették tétlenül annyi ártatlan lányka kilátástalan helyzetét, cselekvésre határozták el magukat. Arra kérték Lönhárt püspököt, állítson fel egy római katolikus iskolát, ahova befogadhatják a sok szegény gyermeket. Anyaházuk támogatásával a nővérek megvettek egy alkalmas telket, és felépítették az iskolát. 1893-ban költöztek be új otthonukba.<sup>43</sup> Az erdélyi püspök rendelete alapján<sup>44</sup> még abban az évben megnyitották a hatosztályú katolikus elemi lányiskolát, melynek utolsó két osztályát később – 1905-ben<sup>45</sup> – átszervezték, és felállították a négyosztályú polgári lányiskolát is. A nővérek internátust is berendeztek.<sup>46</sup> Ezen kívül a város járványkórházában is vállaltak szolgálatot. Az 1948-as kilakoltatásig felvállalt munkaterületeiken hűségesen helytálltak. Ekkor jött a hidegzuhany: a petrozsényi városi hatóság 1948. karácsonyán 17 nővért Szászvárosra, a ferencendi barátok kolostorába költöztetett.<sup>47</sup>

<sup>40</sup> BILINSZKY, *A női szervezetek működése Erdélyben*, 534.

<sup>41</sup> GyÉL, 1682–1941. sz.

<sup>42</sup> A prov. főnöknő 1949. április 18-án kelt 292. számú jelentése Márton Áron püspöknek.

<sup>43</sup> BILINSZKY, *A női szervezetek működése Erdélyben*, 535.

<sup>44</sup> GyÉL. 3841–1893. sz.

<sup>45</sup> A püspöki hatóság 3980–1905. sz. rendelete alapján.

<sup>46</sup> BILINSZKY, 151–155.

<sup>47</sup> A prov. főnöknő 1949. április 18-án kelt 292. számú jelentése Márton Áron püspöknek.



Petrozsény mellett *Lupény* is igényt tartott a nővérek szolgálatára. A bányatársulati kórházban 20 évig, 1897–1916 között, majd az állami kórházban a feloszlatastig tevékenykedtek. A feloszlatast után a 16 nővérből tizenkettő maradt, és vállalta a kórházi szolgálatot.<sup>48</sup>

A bányavidék másik városában, *Vulkánban* 1910-től kezdtek el a kórházi szolgálatot, és 1948-ig végezték azt.<sup>49</sup> Helyzetükről a következőképpen számoltak be 1949. augusztus 1-jén: „Életmódunk, munkaerő hiányában még nem rendszeres. Civilben működünk. Klauzúránk megfelelő lakás hiányában csak részben van.”<sup>50</sup>

Még rövidebb ideig (1898 és 1905 között) ápolták a betegeket a nővérek a Kisküküllő vármegye központjában, *Dicsőszentmártonban* épített új közkórházban.

Erdély iparosodó városainak főpapjai is versengeni kezdtek a 19. század végén a nemes ügyet szolgáló szerzetesnővérek megtelepítéséért. Ebbe kicsit belezárt Fogarasy Mihály végrendelete is, mely szerint hagyatékának 1/8-ad részét Brassó, Marosvásárhely és Beszterce közül az a város kapja, amelyik legelőször tudja kimutatni, hogy egyházközségének a fenti hagyaték hozzáadásával van elegendő célpénze egy, a szerzetesnővérek által vezetett római katolikus lánynevelő intézet működtetéséhez. A nemes versenyből 1889-ben *Marosvásárhely* került ki győztesen.<sup>51</sup> Kovács Ferenc apát-plébános megkapta a püspök hagyatékát, és 1892-re már elkészítette az új lánynevelő zárdaiskolát. Tanítónővérekért a nagyszebeni ferences központhoz fordult. Mint általában, most is a legnagyobb nehézséget a tanítónővérek hiánya jelentette. A szebeni ház viszont meghozta az áldozatot: négy tanítónőjét adta oda a vásárhelyi iskolának, akik 1893. augusztus 31-én kezdtek el a munkát. Előbb a négyosztályos elemi iskolát és a négy felső osztályos polgári iskolát vezették, majd 1907-től az internátust is. Ebben a protestáns jellegű városban igazi apostolok voltak a Sancta Maria Lánynevelő Intézet szerzetesnői. Az iskola tanítási nyelve magyar volt és az is maradt az 1918-as impériumváltás után is, azzal a különbséggel, hogy ezután a román nemzeti tárgyakat itt is román nyelven kellett oktatni. A tanítónővérek kötelesek voltak román nyelvből vizsgát tenni és az új állam tanügyi törvényeihez alkalmazkodni.<sup>52</sup> A nemzeti tárgyak tanítását világi tanerők bevonásával oldották meg. Miután az iskola megfelelt az 1925-ös magánoktatási törvény elvárásainak, az elemi<sup>53</sup> és a polgári lánygimnázium is elnyerte a nyilvánossági jogot, ez utóbbi pedig átminősült középiskolai tagozattá.<sup>54</sup> Iskoláikat a városból és környékéről származó másvallású tanulók is rendszeresen látogatták (1920-ig román nemzetiségűek is). Általános vélemény volt az egyháziak körében, hogy a Sancta Maria Intézet Marosvásárhely egyik legáldásosabb intézménye.<sup>55</sup>

<sup>48</sup> A prov. főnöknő 1949. április 18-án kelt 292. számú jelentése Márton Áron püspöknek.

<sup>49</sup> BILINSZKY, *A női szerzetesek működése Erdélyben*, 539.

<sup>50</sup> GyÉL, mallersdorfi hagyaték doboza.

<sup>51</sup> BILINSZKY, *A női szerzetesek működése Erdélyben*, 535.

<sup>52</sup> BILINSZKY, *A női szerzetesek működése Erdélyben*, 536.; uő. i. m. 155–157.

<sup>53</sup> 512–1931/479, II. 23. szám alatt.

<sup>54</sup> 100–1928/108622 XI. 24. szám alatt

<sup>55</sup> GyÉL, Mallersdorfi hagyaték doboza, *A marosvásárhelyi „Sancta Maria” Róm. Kat. Lánynevelő-Intézet története*, Kézirat.

1948-ban viszont itt is megszűnt a tanítói munka, de Vásárhely mégis a szerzetesnővéreket egybefogó központtá fejlődött ki a kommunizmus idején. Ehhez hozzájárult az is, hogy a kolozsvári egyetemi klinika magyar részlege Kolozsvárról Marosvásárhelyre költözött. Az itt dolgozó vallásos orvosprofesszorok nagyon ragaszkodtak a lelkiismeretes nővérekhez, szolgálatukat az állambiztonsági szervek hallgatólagos tudomásul vétele mellett vették igénybe. A romániai szerzetesrendek felszámolásának évében 29-en (fogalmas nővérek, újoncok és jelöltek) nyertek munkahelyet az egyetemi klinikán; a többiek kézimunkából és német nyelvvórák díjából tengették az életüket.

A brassói egyházközség, bár nem nyerte el a felkínált hagyatékot, mégsem hagyott fel a lánynevelő intézet felállításának tervével. Sikerült telket és házat vásárolnia, ahová nagyszebeni nővéreket kért. Mivel kezdetben nem kaphatott tanítónővéreket, betegápoló nővéreket telepített le. Így 1895-től négy éven át magánházakhoz járva csak betegápolással foglalkoztak. 1899-től a nővérek átvették az egyházközség elemi iskolájának felsőbb osztályait, majd 1901-ben az intézményt polgári iskolává alakították. 1909-ben már háztartási tanfolyamot is indítottak, de az mindössze csak hat évig folytatta tevékenységét. A rendszer-váltáskor egyéves kereskedelmi tanfolyamot szerveztek, a hatóságok két év múlva betiltották. A tanításon kívül a nővérek magán-zeneórákat is adtak a növendékeknek, a cselédlyukkal pedig külön foglalkoztak. A két világháború között, illetve a rend feloszlataáig Brassóban a négyosztályos elemi iskolát és a négyosztályos polgári iskolát vezették.<sup>56</sup> Az egyházközséggel kötött szerződésüket 1941-ben megújították, belefoglalva egy jövőben indítandó óvoda irányítását is.<sup>57</sup> Munkájukat megzavarta a második világháború. Lehmeier M. Elberta tartományi főnöknő Márton Áron megyéspüspöknek azt írta, hogy a nővérek „a bombázások miatt vidékre szeretnének menekülni”. Érdemes idézni a püspök válaszából: „ismerősök meghívását nem ajánlom [...], amennyiben mégis volnának félénk nővérek, helyezkedjenek el a tömösi nővéreknél.”<sup>58</sup> Aztán eljöttek a nehezebb napok is. 1949-ig a zárdában – amelyikhez „nagyon ragaszkodtak” – maradhatott a húsz nővér, a tanügyi hatóságok eleinte nem zavarták el őket, de végül is el kell hagyniuk otthonukat.<sup>59</sup>

A 19. század utolsó évében (1899. szeptember 20-án) harminc nővér vette át a *kolozsvári egyetemi klinikán* a betegápolási szolgálatot és fél évszázadon keresztül végezték áldásos tevékenységüket. Éppen letelepedésük 50. évfordulóján bántak el velük drasztikus módon az állami hatóságok emberei. Megrendítő Nagy Margit újonc-mesternő beszámolója. A rendőrség 1949. január 23-án 18 újoncot kiutasított a városból. A Pasteur utca 5. szám alatti házukat felleltározták. A nővéreket napokon keresztül vallatták, börtönbüntetéssel fenyegették, titkos leadót, amerikai konzervet és dollárt kerestek náluk, s végül – ahogyan írja Margit nővér –

<sup>56</sup> BILINSZKY, *A női szerzetesek működése Erdélyben*, 536–537.; uő. i. m. 158–162.

<sup>57</sup> 280–1941. febr. 3. számmal kötött Szerződés Lehmeier M. Elberta tartományfőnöknő és Vasvári Aladár főesperes-plébános között, in: GyÉL, mallersdorfi hagyaték doboza.

<sup>58</sup> GyÉL, 839–1944. április 21. sz.

<sup>59</sup> A prov. főnöknő 1949. április 18-án kelt 292. számú jelentése Márton Áron püspöknek.

„augusztus 20-án a szó legszorosabb értelmében kitétek az utcára és bezárták utánam a kaput.” Tíz végrehajtó jelent meg, és mindent hagyniuk kellett. „A személyes dolgok közül mindenki csak a ruha- és ágyneműjét vihette, a többit mind elvették.” Szeptember elsejére a novícia-mesternőnek sikerült visszatérnie elrabolt zárdájukhoz, s „elszorult a szívem látva a pusztítást – írja. Az egész házból csak a négy falat hagyták, meg azt is megrongálva mindenhol. Bokáig jártunk a szemétben. A kápolnában kiütötték az ablakokat. Bútorokat, edényeket, egy szóval mindent elvittek. A kertben ledöntötték a keresztet és a lourdesi barlangot. A méhes helyére egy hatalmas WC-ét építettek, a kápolnából hálót csináltak.”<sup>60</sup>

Az első világháború idején (1915. augusztus 25-i kezdéssel) vállalták el a ferences nővérek a *sepsiszentgyörgyi* Sancta Maria Lányárvaház és Nevelőintézet vezetését. Itt az iskolanővérek mindent megtettek, hogy az intézmény „a kerületben az első, legjobb hírű iskola maradjon. Ezért agyondolgozták magukat” – olvashatjuk az 1939-es vizitator észrevételeiből.<sup>61</sup> 1942-ben bővítették munkakörüket. A kolozsvári püspöki helytartósággal szerződést kötve, az alapító levél 14. pontja értelmében a Ferences Kongregáció kötelezte magát arra, hogy gondoskodik a lányárvaház, a polgári lányiskola, lány népiskola és óvoda, valamint a lánybentlakás működtetéséről.<sup>62</sup> Munkájukat 1948-ban kénytelenek voltak abbahagyni. Zárdájukból a tanügyi hatóság rendeletére 1949. február 22-én a városi hatóság rabokkal lakoltatta ki a nővéreket az egyházközség hittantermébe és a plébánia káplánszobájába. A 14-ből hatan maradtak, egyházközségi munkát, hitoktatást, kántorkodást, kézimunkát vállaltak.

A mallersdorfi szerzetes nővérek nemes munkája ismertté vált az erdélyi egyházmegye határán kívül is, áldozatvállalásukról *Szilágyosomlyó* és *Nagyvárad* is tanúskodik. Szilágyosomlyón 1899-től az egyházközség elemi iskoláját, az internátust, és 1909-től a polgári lányiskolát vezették. Nagyváradon 1902-től a Szent Józsefről elnevezett internátusban, majd a papnevelőben vállalták a házi teendők végzését, 1903-tól pedig a Sztrarovszky Alapítvány által működtetett gyermek-kórházban vették át az ápolási munkát.<sup>63</sup>

A szilágyosomlyói tizenegy nővér a tanügyi hatóság rendeletére 1948. december 31-én kiköltözni kényszerült az intézetből. Nagyváradon előbb internátusi és papnevelői munkaterületük számolódott fel. 1948. szeptember 1-én kellett abbahagyniuk az internátus vezetését, de átköltözhetnek az állami kórházba, ahol a vezetőség megengedte, hogy együtt dolgozzanak betegápoló nővértársaikkal. A szeminárium állami betiltása miatt a papi szemináriumból is kilakoltatták őket, és a Kanonok-soron kaptak egy szobát.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> GyÉL, mallersdorfi hagyaték doboza, Nagy M. Margit nővér 1949. október 23-án kelt összefoglalója. Kézirat.

<sup>61</sup> Macalik Győző vizitator Gyulafehérváron, 1939. június 12-én kelt jelentése, in: GyÉL, mallersdorfi hagyaték doboza.

<sup>62</sup> Vö. Az 1942. évben kötött Szerződés, in: GyÉL, mallersdorfi hagyaték doboza.

<sup>63</sup> BILINSZKY, *A női szerzetesek működése Erdélyben*, 538.

<sup>64</sup> A prov. főnöknő 1949. április 18-án kelt 292. számú jelentése Márton Áron püspöknek.

Gyergyószentmiklósról való letelepedésük 1947-ben valósult meg, itt a Csíki Magánjavak tulajdonát képező Sebészeti Kórházban vállaltak betegápolást.<sup>65</sup> Az államosítás következtében a Benedek M. Kriszosztoma tartományi főnöknő és dr. Száva János kórházi főorvos által aláírt szerződés egy év múlva érvényét veszítette, de két nővér – állami alkalmazottként – ápolói szolgálatban maradhatott.<sup>66</sup>

Amint láttuk, a fiókházakban – minden nehézség ellenére – Istennek tetsző módon, eredményesen munkálkodtak a ferences nővérek. Együtt éltek és szenvedtek Erdély népével. Kongregációjukat sem kerülte el ennek a régióknak sok impériumváltása, s az azokkal járó bonyodalmak.

Az első világháborút követő nagy változás nem hagyta érintetlenül az erdélyi Szent Ferenc-rendi nővérek intézményeit, és általában az egész szerzetet. Helyükön maradtak és mégis új államba kerültek. Külön romániai kirendeltségű tartományba kellett szerveződniük – az 1923-as alkotmány és 1927-es konkordátumnak megfelelően. Számos félreértés származott ebből. Mailáth püspök szomorúan írta a főnöknőnek: „Az anyaház nem értett meg. Én nem akarom a nővéreket az anyaházról elszakítani; óhajom, hogy a szoros kapcsolatot az anyaház és a nővérek között fennmaradjon. Éppen csak annyit akarok tenni, amennyit a nehéz körülmények parancsolólag követelnek, hogy további zavartalan működésünk biztosítva legyen. Itt minden egyes nővérről szükség van, inkább, mint valaha.”<sup>67</sup> Végül az arra hivatott szervekkel (a mallersdorfi anyaházzal és a regensburgi püspökséggel) egyetértésben – állami kíváncságra – létrejött Romániában a ferenc-rendi nővérek önálló provinciája. A püspökség 310/1924. számú leiratában jelezte a főnöknőnek a provincia létrejöttét. „Értesítem, hogy a regensburgi püspök úrral és az anyaházzal folytatott tárgyalások alapján a Romániában levő össze Szent Ferenc-rendi nővérek önálló provinciát alkotnak az én közvetlen főhatóságom alatt. Ezen provincia tartományi főnöknőjévé Egelhardt M. Agapita petrozsényi főnöknő neveztetett ki [...] A provincia püspöki biztosává a superiori megillető jogkörrel dr. Bilinszky Lajos prépost, igazgatót nevezem ki. A noviciátust jelenleg Petrozsényben állítottuk fel [...]”<sup>68</sup>

A nővérek iskoláikat is kénytelenek voltak átszervezni az új román tanrendszernek megfelelően. Az 1920-ig élvezett magyar államsegély megszűnése komoly anyagi gondot jelentett a felekezeti iskoláknak. Az iskolafenntartás kötelezettsége az egyházközségek híveire hárult, így 1923-tól szükségessé vált a hívek egyházi hozzájárulásának bevezetése. 1920 után a mallersdorfi nővérek néhány nemes kezdeményezése is halálra volt ítélve (kereskedelmi és háztartási tanfolyamok stb.), nem bővíthették iskolahálózataikat, sőt az addig kialakított intézményeiket sem tudták mind megtartani.

Intézményeiket elsősorban az anyagi krízis viselte meg. A nővérek iskoláinak működését biztosító több alapítvány vagyona is elveszett a hadi kölcsön fizetése vagy a pénzbevéltés során. De minden anyagi szegénység ellenére az

<sup>65</sup> Püspöki jóváhagyás: GyÉL, 4081–1946. sz.

<sup>66</sup> A prov. főnöknő 1949. április 18-án kelt 292. számú jelentése Márton Áron püspöknek.

<sup>67</sup> GyÉL, 2800–1923. május 10. sz.

<sup>68</sup> GyÉL, 310–1924. január 21. sz.

előjárók igen gyümölcsözően szorgoskodtak. Bilinszky Lajos szebeni igazgató például az állami hatóságok által kötelezett leltár elkészítésének felterjesztésekor megjegyezte a püspökségnek: „a zárdának semmiféle betétje vagy értékpapírja sincs [...] Intézetünk nehéz anyagi helyzete arra kényszerít, hogy alázattal kérjük Excellenciádat, méltóztassék bennünket ez évben is valamelyes státusi segélyben részesíteni.”<sup>69</sup> Macalik Győző teológiai tanár, püspöki vizitátor a megyéspüspöknek beterjesztett jelentésében (1939-ben) már dr. Bilinszky Lajos igazgató ügyes gazdálkodásáról ír: „és mint mondják: évenként kunyerált a Státustól is pénzsegélyt és kapott is tetemes összegeket.”<sup>70</sup>

A Szent Családról nevezett szegény ferences nővérek életének és munkájának igazi, „egyházi” megmértetése 1939-ben történt meg, ekkor az egész rendtartomány szembesülhetett hivatásukkal. A fiatal megyéspüspök, Márton Áron, vizitációt rendelt el,<sup>71</sup> melyet dr. Macalik Győző teológiai tanár májustól szeptemberig el is végzett. Érdemes beleolvasni abba a püspöki levélbe, amelyet a feldolgozott hatalmas anyag után a tartományfőnöknőnek írt: „Az írásban és élő szóval tett jelentésekből örömmel látom igazolva a Kongregáció iránti nagyrabecsülésemet. Áldozatos, szép munka az, amit a nővérek a nevelés-oktatás terén és az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlásában végeznek. Ezen munkának erőforrása a sok buzgó imádság, a legméltóságosabb Oltáriszentség állandó látogatása, az igénytelenség és önmegtadadás, az önátadásnak és a szent engedelmességnek gyakorlása és az Isten országa ügyeiért való buzgóság, mely sokaknak lelkét ékesíti. Midőn mindezekben kítartásra és előrehaladásra buzdítom, egyben biztosítani kívánom, hogy minden erőfeszítésüket atyai jóindulattal és segítő készséggel kísérem figyelemmel.” Hatoldalas levelében a püspök észrevételeit, intelmeit, határozott tanácsait adta az előjáróknak, nővéreknek, novíciáknak egyaránt: „Különösen nagy figyelem fordítandó az évi lelkigyakorlatokra, melyek megtartása a lelkiéletet szolgálja. [...] Szeressenek foglalkozásaik után a visszavonultság csöndjében maradni, hogy magukat a világ káros hatásai elől elzárják. [...] Igyekezzenek az apostol intelme szerint, egymás terhét viselvén, megelőzni egymást szeretetben. A megértő és megbocsátó szeretet hiánya bomlasztja a testvéri közösséget.” A levél befejező mondatából is érezhető, hogy a szentéletű püspök védelmébe vette a mallersdorfi nővéreket. „Isten Országa érdekében végzendő további munkásságukra és az egész tartomány felvirágzására szeretettel adom mindnyájukra főpásztori áldásomat.”<sup>72</sup>

A második bécsi döntés komoly nehézséget és kedélyeket felkavaró helyzetet teremtett. Észak-Erdély több igen népes fiókháza Magyarországhoz került, míg dél-erdélyi – nagyszzebeni, brassói, petrozsényi és a Zsil-völgyi – fiókházak Romániában maradtak. 1940 őszén Erdélyben valóságos népvándorlás indult meg. A nővérek dél-erdélyi iskoláit a kiüresedés veszélye fenyegette. Elberta tartományi főnöknő az év szeptemberében azt írta Márton Áronnak, hogy „a múlt

<sup>69</sup> Vö. a 141-es számú, 1935. január 12-én kelt felterjesztést.

<sup>70</sup> GyÉL, Mallersdorfi hagyaték doboza, 1941. április 4-én kelt válasz.

<sup>71</sup> GyÉL, 1362–1939. sz.

<sup>72</sup> GyÉL, 846–1940. március 7. sz.

évben beirt növendékeknek legalább 70–80%-a kikérte okmányait [...] s így nagyon szomorú jövő vár a romániai szerzetesnővérek kezén levő leány középiskolákra.” A szerzetesek a brassói ház kivételével tervbe vették Romániában maradt házaik felszámolását. A tanítóképzőt Nagyszebenből Kolozsvárra kívánták átköltöztetni, a női kereskedelmi iskolát Désen, Szamosújváron vagy Szászrégenben akarták elhelyezni. A polgári iskolákat olyan helyekre akarták átvinni (Csíkszereda, Szászrégen, Dés, Beszterce, Csikkarcfalva, Ditró), ahol volt ugyan polgári iskola, de nem jelentettek volna konkurenciát más szerzetesrendek számára. 8–10 elemi iskolát lettek volna képesek átvinni a Székelyföldön (Csíkszeredában, Gyergyóremetén, Ditróban, Szárhegyen, Farkaslakán, Lövétén, Zetelakán, Csikkarcfalván, Csíkszentmártonban, s még más községekben), és esetleg a szatmári és váradí egyházmegyék területén. A teljes átköltözést a ferences elöljárók azért is szorgalmazták a püspöknél, mivel „a jelöltek utánpótlása eddig is erről a vidékről került ki.”<sup>73</sup> Erre a nagy és komolyan átgondolt tervre Márton Áron püspök megfontoltan és határozottan nemleges választ adott. Döntése számunkra még ma is meglepő. Egészében idézzük a Lehmeier M. Elberta tartományi főnöknének írt válaszát: „F. évi 57. sz. felterjesztésére a következőket közlöm: Az áttelepítés kérdésével jelen körülmények között nem foglalkozhatom. Az egyházmegyém területén működő minden intézménynek, saját érdekében is kötelessége, hogy az elköltözés tervével való foglalkozás helyett működését a bekövetkezett nehézségek ellenére megkezdje, kitartással folytassa s ezzel híveink megnyugtatóhoz hozzájáruljon. Mihez tartás végett közölnöm kell azt is, hogy jelen tanév folyamán egyetlen intézmény áttelepítését sem engedélyezem.”<sup>74</sup> A történeteket utólagosan mérlegelve megjegyezzük, hogy a püspöki döntés prófétai volt. Négy év múlva, 1944-ben, Erdély földje súlyos harcok színterévé lett, a háborút lezáró párizsi béke pedig Erdély újabb metamorfózisát (visszarendeződését) és a kommunista diktatúra berendezkedését hozta.

A második világháborút a nővérek zárdái és intézményei viszonylag szerencsésen átvészelték, ezért az 1946 augusztusában Kolozsvárott tartott rendi gyűlésükön elhatározták, hogy hálaadó kilencedet tartanak: „Átérezve az isteni Gondviselés nagy jóságát, a gyűlés elhatározza, hogy szeptember 3–12 napjain a Tartomány összes házaiban hálaadó szent kilencedet tartunk, mivel a jó Isten a háború nehéz napjaiban erdélyi tartományunk összes nővéreit aránylag kevés anyagi romlás mellett minden erkölcsi bajtól megóvta és az elmenekülteket szerencsésen hazasegítette.”<sup>75</sup> Elberta főnöknő azt is közölte a jelenlévő házfőnökökkel, hogy az anyaház elöljárói örömmel vették tudomásul a romániai tartomány újjászerveződését. Márton Áron is jóváhagyta a jövőt tervező gyűlésről készített jegyzőkönyvet. „Megnyugtató számra és örömmre szolgál, hogy a szerzetesi társulat elöljárói közös megbeszéléssel és határozatokkal igyekeznek a jelen

<sup>73</sup> GyÉL, mallersdorfi hagyaték, 57–1940. szeptember 18. sz. felterjesztés.

<sup>74</sup> GyÉL, 2681–1940. szeptember 26. sz.

<sup>75</sup> GyÉL, mallersdorfi hagyaték doboza, 34–1946. sz. Jegyzőkönyv az 1946 augusztus 16–18-án Kolozsváron tartott rendtartományi gyűlésről.

viszonyok következtében egyes házakba beszivárgott fegyelmi lazultságot orvosolni a szerzetesi társulat szabályai és egyházhatósági rendelkezések szerint. A jó elhatározások minél pontosabb és teljesebb megvalósítására szeretettel adom főpásztori áldásomat a tartomány minden tagjára” – írta.<sup>76</sup>

A háborút követő időszakban a nővérek az anyagi nehézségek ellenére szép terveket szőttek. Tizenhat rendházban szerettek volna élni és Joseph Nardini szellemében apostolkodni. Ez világlik ki 1946. augusztus 16–18-i kolozsvári rendtartományi gyűlésük jegyzőkönyvének záró soraiból is: „Tartományházunk lakóinak élete az első évben rendalapítónk szegénységéhez hasonlítható: a hosszú tél kemény hidegével és a hiányos élelem az önmegtagadás és a vezeklés legszebb áldozatainak gyakorlására vezették rá jelöltjeinket és újoncainkat. A jövő érdekében azonban még sem szabad a következő évet bizonytalanságra építenünk. Biztosak vagyunk abban, hogy összes rendházaink minden nővére megérti a helyzetet, készséges lemondással hozzájárul, hogy az annyira szükséges utánpótlást biztosíthassuk (ti. legnagyobb költséggel járt az újoncház fenntartása, M. J. megjegyzése). Egyben alkalma nyílik a szent szegénység ferences szellemű gyakorlásához és megérti, hogy minél kevesebbre van szükségünk, annál hasonlóbbak vagyunk az Istenhez, akinek semmire sincs szüksége.”<sup>77</sup>

A nemes célok, nagy remények, őszinte, jó szándékok 1948-ban egyik percről a másikra ellillantak. „Hosszú és kemény tél” kezdődött el. Míg az áprilisi Román Alkotmány megkérdőjelezte a szerzetesrendek létét, az államosítások és az augusztus 3. és 4-i iskolai és kultusztörvények pedig végleg megpecsételték sorsukat. Püspökeink még reméltek a demokratikus tárgyalásokban, és az Alkotmány biztosította „vallásszabadságban.” Márton Áron az iskolák és kórházak államosítása után is a szerzetesi élet szabályos kereteinek megtartásában reménykedett. Ezért írta 1948 novemberében a főnöknőnek: „Tisztelendő nővéreimnek különleges és kifejezett engedélyem nélkül nem szabad levetniük sajátos szerzetesi ruhájukat, sem azon bármi változtatást eszközölniük. Ezen szigorú tilalmam a bármely kórházakban ápolói vagy egyéb szolgálatot teljesítő nővérekre is vonatkozik. Általában csak akkor és ott szabad nővéreknek bárminő szolgálatot és megbízást vállalniuk vagy folytatniuk, amikor sajátos szerzetesi ruhájuk viselése és szerzetesi életmódjuk folytatása kellőképpen biztosítva van.”<sup>78</sup> Az állami hatóságok pedig kötelezték a szerzetesruha letételét. Tudjuk, hogy az erőszakkal szemben már nem lehetett védekezni. 1949-ben minden nem-ortodox szerzetesnővéreket, bárhol működött is Romániában, le kellett vetnie a habitust – még a gyulafehérvári papi szemináriumban dolgozó nővéreknek is.<sup>79</sup>

1949 vízválasztó lett a romániai katolikus szerzetesek életében. Fájdalmas időszak kezdődött el. A németországi nővérek hazamentek, a megyéspüspököket és számos egyházi személyt börtönbe zártak, a nővérek szétszóródtak. Dicséretben és

<sup>76</sup> GyÉL, 2947–1946. szeptember 11. sz.

<sup>77</sup> GyÉL, mallersdorfi hagyaték doboza, 34–1946. sz.

<sup>78</sup> GyÉL, 2600–1948. november 29. sz.

<sup>79</sup> Vö. LÉNÁRDA Nővér: *Konyhai szolgálat a gyulafehérvári Teológián*, in: *Jubileumi Emlékkönyv*, (szerk. Marton J.), Gyulafehérvár, 2003, 127–129.

elismerésben nem részesültek. Vagy igen? Márton Áron püspökké szentelésének 10. évfordulóján körlevélben a szerzetesrendekhez is fordult: „Ez alkalommal meg akarom köszönni külön is a szerzetesrendek és kongregációk hűségét. A körülmények nehéz próbatételre szólították őket. Vizsgázniuk kellett a szerzetesi fegyelemből és az Egyházhoz való hűségből. És a vizsgát dicséretesen kiállották. Egyetlen nővér sem lett hűtlen. Büszkék vagyunk rájuk, s köszönjük, hogy hűségükkel, fegyelmezettségükkel, és a megpróbáltatások bátor vállalásával mindnyájunknak példát adtak.” Hát kell-e ennél szebb elismerés?

A mallersdorfi ferences nővérek nem tűntek el, csak szétszóródtak Erdélyben. Zárda nélkül, szerzetesi ruha nélkül, búvópatakocska módján tovább éltek, átvészelték az üldöztetések 40 esztendejét. Erősítették a csüggedt lelkeket, imádkoztak és ápolták a papi hivatásokat. Akik tehették és egy kis lehetőségük adódott, ellátogattak a mallersdorfi anyaházba. Ott egy pár napra újra felvették a szerzetesi habitust, fényképet készítettek, hogy hazajöve itthon fiatal ismerőseiknek megmutassák: voltak és vannak!

Végül hadd idézzük fel az 1864-ben Erdélybe érkezett kis nővércsoport utódainak 85 év utáni kényszerű távozását. A tartományi főnöknő 1949. április 17-én kelt körleveléből idézek:

„Április 26-án indulnak anyaházunkba készülők nővéreink. Átérezzük a válás nehézségeit. [...] Nem tagadhatjuk, hogy nekünk, kik itt maradunk szintén mély nyomokat hagy lelkünkben ez a távozás, hisz német anyanyelvű testvéreinknek hálás szeretettel tartozunk azért az önfeláldozó és kitartó munkáért, amit népünk érdekében a betegek mellett, a gyermeknevelésben vagy szemináriumokban kifejtettek. [...] Térjenek haza azzal a tudattal, hogy kötelességüket teljesítették s csak a máris nehéz, napról-napra súlyosbodó körülmények miatt kell megválniuk munkahelyüktől. Mi is megőrizzük távozók testvéreink emlékét, s arra kérjük, hogy az otthoni oltárok előtt se feledkezzenek meg rólunk. [...] Egyben kérjük, tolmácsolják anyaházi előljáróinknak is hálás köszönetünket mindazért a sok jóért, amit 85 éven keresztül itteni házaik érdekében kifejtettek s kérjük, ha jövő körülményei megengedik, engedjék vissza a még visszatérni vágyókat. [...]”<sup>80</sup>

– A remélt „körülmeny” jó negyven év múlva következett be. 1991-ben a Szent Családról elnevezett szegény ferences nővérek ismét visszatelepültek Székelyudvarhelyre. Innen kirajozva, a társadalmi lehetőségeknek megfelelően, ma elsősorban öregotthonok (Székelyudvarhely, Csíkszépvíz, Kézdiszentlélek) vezetésére vállalkoznak.

<sup>80</sup> GyÉL, mallersdorfi hagyaték doboza.



## MŰVELŐDÉSI MŰHELY A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTTI IDŐBEN: A KOLOZSVÁRI MAGYAR EGYETEMI HALLGATÓK SZEMINÁRIUMA

OZSVÁTH JUDIT<sup>1</sup>

**Seminary of Hungarian University Students of Kolozsvár.** The border-changes after Trianon have brought the closure of the Hungarian University in Kolozsvár, and as a consequence at the beginning many Hungarian young people studied in Hungary. However, the accreditation of the degrees of those who have returned was a very complicated procedure. Thus (partly this is why) gradually more and more young people rather chose to study in Romanian. Amongst those who remained in Transylvania on the other hand, there was a general feeling of uncertainty: where and how would they be able to practice their profession after graduation? The common regulation of the Hungarian churches attempted to help this situation by appointing Lajos György as director of studies for Hungarian university and college students of Kolozsvár in autumn, 1928. It was under his direction that the Seminary of Hungarian University Students of Kolozsvár and the Supervisory Committee, overseeing the former's activities, was established. This Committee proposed a work program in order to complement and deepen vocational training, besides caring for social and educational needs of the students. Particular attention was paid to the preparation and professional education (covering material not included in the university syllabus) of young teachers at the start of their carrier. Lajos György invited the best lecturers to give a wide variety of lectures and seminars. During these meetings materials used within the university curriculum was discussed and complemented with particular Hungarian references; hence supplementing the students' lack of knowledge of national heritage.

*Ebben a szemináriumban nem tömegnevelésről van szó,  
mert arra hiányzanak a módjaink, hanem arra törekednénk,  
hogy a vezetésre alkalmas elemet képezzük ki, amely nyomunkba  
léphessen a magyar kultúr hagyomány ápolásában és fenntartásában.  
György Lajos<sup>2</sup>*

A trianoni határmódosulás után a továbbtanulni vágyó erdélyi magyar diákok számára a magyarországi egyetemek, illetve a romániai magyar teológiai főiskolák vagy a román egyetemek maradtak. Mivel a magyarországi diplomák elfogadtatása (is) bonyolult procedúrát jelentett, sokan felvállalták inkább a román nyelven való tanulást, így lassan megjelentek a magyar diákok a kolozsvári

---

<sup>1</sup> A szerző a BBTE Római Katolikus Teológia Karának doktorandusza, a *Keresztény Szó* katolikus havilap munkatársa.

<sup>2</sup> GYÖRGY Lajos, *Jelentés a kolozsvári Szemináriumról*. Az 1934. november 27-i, budapesti keltezésű kézirat megtalálható a Gyulafehérvári Érseki és Főkáptalani Levéltárban (a továbbiakban GYÉFKL), György Lajos – rendezés alatt álló – személyi hagyatékában.

egyetemen.<sup>3</sup> Számuk egyre nőtt: 1919 és 1929 között évenként átlagosan 461 magyar hallgató tanult a város románá lett egyetemén.<sup>4</sup> A nehéz jelen és a kilátástalan jövő miatt azonban a bizonytalanság és a talajvesztettség érzése is jellemző volt az Erdélyben maradt fiatalok körében. Az 1912-ben tanári, majd doktori oklevelet szerzett, az évek során többfelé tanárkodó, lapot szerkesztő és tudományos tevékenységet folytató György Lajos felismerve a Kolozsváron tanuló magyar ifjúság tanulmányi irányításának szükségességét 1927 februárjában javaslatot tett az erdélyi történelmi egyházak vezetőinek a kérdés orvoslására. Felvetése a magyar értelmiség utánpótlására és jövőjének biztosítására irányult. *A magyar tudományosság és a magyar tanárképzés jelenlegi helyzete és feladatai Erdélyben* címmel tanulmányt szerkesztett<sup>5</sup>, melyben alapos helyzetképet festett, felvázolta a feladatokat és megoldási javaslatokat fogalmazott meg. Levezette, hogy a kíméletlen románosítás kényszerítette a bomlás állapotába a korábban magas színvonalon álló erdélyi magyar középiskolai oktatást, s ennek következtében a magyar diákok rendkívül fogyatékos magyar nemzeti ismeretanyaggal kerültek az egyetemekre.<sup>6</sup> Ilyenképpen pedig még a magyar szakos tanárjelöltek mennyiségileg és minőségileg is sokkal szerényebb ismeretanyaggal kezdtek – a csupán három évesre redukált – egyetemi tanulmányaikat, mint amire tudományosan építeni lehetett volna. Ráadásul a kolozsvári magyar nyelvi és irodalmi tanszéken mindösszesen egy tanár működött, akitől képtelenség volt elvárni, hogy a három év alatt a tudományos módszerekbe is bevezesse tanítványait. A román nyelvű egyetemi oktatás esetében pedig semmilyen magyar vonatkozású ismeretszerzésre nem nyílt lehetőség. Ezek után teljesen érthető György Lajos elkeseredett hangú megjegyzése: „Tanárjelöltjeink nemcsak speciális tudományszakuk művelésére nem nyerne kellő felszereltséget, hanem természetesen arra nézve sem kapnak semmi irányítást, útbaigazítást és tudományos módszert, hogy mik Erdélyben a tudomány speciális magyar feladatai, s azokat hogyan kellene feldolgozni. Ha ezen valamiképpen mi magunk nem segítünk, néhány esztendő múlva teljesen elhalkul Erdélyben a magyar tudomány szava és szellemileg is rendkívül alárendelt helyzetbe kerülünk. Hasonlóképpen sivár a kép, ha a magyar

<sup>3</sup> „Az egyetemre a hatalomváltás után sokáig alig iratkozott be magyar hallgató. Aki beiratkozott, azt görbe szemmel nézték a románok, a magyar társadalom pedig szintén gyanakvással fogadta: ezek a diákok olyannak tüntek fel, mint a tisztviselő, aki letette a hűségesküt. Ennek a téves felfogásnak a következménye az, hogy a magyar ifjúság nagy része Budapestre ment tanulni, s mivel diplomáját Romániában nem ismerték el, többnyire Magyarországon volt kénytelen letelepedni. A háborúban elesettek után tehát újabb fiatal évfjakokat veszített el Erdély s az így kihulló mintegy tizenöt korosztály mély szakadékot támasztott öregek és fiatalok között” – írta Mikó Imre 1941-ben. (MIKÓ Imre, *Huszonkét év*, Budapest, 1941, 188.)

<sup>4</sup> Lásd a mellékleteket.

<sup>5</sup> Az 1927. február 12-i, kolozsvári keltezésű tanulmány kézírata megtalálható GYÖRGY Lajos GYÉFKL-ban őrzött személyi hagyatékában.

<sup>6</sup> Az állami elemi iskolák román nyelvűek voltak, a felekezetiekben is erőltették a román nyelv tanítását. A középiskola alsó tagozatán a magyar nyelvet ugyanannyi órában tanulták a magyar gyermekek, mint a román nyelvet. Az érettségi vizsga tárgyai között azonban nem szerepelt a magyar nyelv és irodalom, így az összefoglaló ismétlés, frissítés is elmaradt. A történelem és a földrajz oktatásában pedig teljesen mellőzve voltak a nemzeti vonatkozású témák.

értelmiségi osztályunk jövőjére gondolunk. Erdély jövő magyar orvosai, jogászai, gyógyszerészei stb. a magyar nemzeti szellemű műveltség és öntudat hiányosságával lépnek az életbe, ahol majd az erdélyi magyarság jövőjének irányítása vár rájuk politikai, közgazdasági és kulturális téren. Tanulmányuk módszere és képzettségük szűk köre nem biztosítéka a jövőnknek.<sup>7</sup> A 15 oldalas tanulmány utolsó részében a kérdés megoldásához egy tudományos intézet és egy – a budapesti Eötvös-kollégiumhoz hasonló – főiskolai internátus létesítésére tett rövid javaslatot.<sup>8</sup> Tervének benyújtása után György Lajos másfél évre (1927. március – 1928. november között) németországi tanulmányútra távozott, ahol az irodalomtörténeti kutatások mellett a kisebbségi helyzet feladatainak és a főiskolai ifjúság nevelésének tanulmányozásával foglalkozott.<sup>9</sup> Hazatérése után, 1928 novemberében, a római katolikus, a református és az unitárius egyházi főhatóságok közösen megbízták a kolozsvári magyar egyetemi hallgatók tanulmányi ügyének megszervezésével és igazgatásával.<sup>10</sup> Ekkor alakult meg a *Kolozsvári Magyar Egyetemi Hallgatók Szemináriuma*, melynek életét az általa vezetett *Tanulmányi és Felügyelő Bizottság* szervezte és irányította. A bizottság a diákok nevelése és szakképzésük kiegészítése, elmélyítése mellett szociális gondjaik enyhítését és tanulmányi feltételeik javítását is felvállalta. Az 1929 októberében alakult Tanulmányi és Felügyelő Bizottságnak 18 tagja volt: tanügyi referensei és internátusi felügyelői által képviselőket kapott mind a három egyház, az Országos Magyar Párt, a Diákszegélyező Bizottság, s az egyetemi ifjúsággal szorosabb kapcsolatban álló vezetők is. Az ifjúság életének erkölcsi, tanulmányi és szociális kérdéseiről minden hónapban gyűléseken értekezett a vezetőség, és jegyzőkönyveit, javaslatait rendszeresen megküldte mindhárom felekezet vezetőinek is. A Tanulmányi és Felügyelő Bizottság félévente döntött a különféle adományokból, segélyekből és rendezvények jövedelméből begyűlt összeg felhasználásáról. A rászoruló diákok segélyezésénél diákmegebízottak tanácsát is kikérték, s az anyagi és tanulmányi helyzet elemzése mellett külön vizsga elé állították az ösztöndíjra jelöltet.

<sup>7</sup> GYÖRGY Lajos, *A magyar tudományosság és a magyar tanárképzés jelenlegi helyzete és feladatai Erdélyben*. Kézirat, 1927. február 12-i, kolozsvári keltezéssel. (GYÉFKL)

<sup>8</sup> A György Lajos – végül is meg nem valósult – tudományos intézeti tervéhez hasonló projektet dolgozott ki később Venczel József is, Collegium Transilvanicum címmel. (lásd: VENCZEL József, *Collegium Transilvanicum*, in: *Erdélyi Iskola*, Kolozsvár 1935/36, 5–6. sz. 305–310.)

<sup>9</sup> 1935. április 11-i, budapesti keltezésű önéletrajzában (GYÉFKL, György Lajos–személyi hagyaték) György Lajos megemlíti, hogy „az erdélyi és magyarországi vezetőkkel összeköttetésben bizalmas természetű nemzeti szolgálatokat” végzett, és ennek elismeréseként a magyar miniszterelnökség támogatásával utazhatott németországi tanulmányútra.

<sup>10</sup> „A magyar egyetemi ifjúság jelen helyzetével s az erdélyi magyar intelligencia jövőjével törődő illetékes tényezők belátták, hogy nem elég csupán az ifjúság anyagi támogatása és szociális bajainak enyhítése, hanem elsősorú fontos érdek a lelki irányítása és szellemi vezetése is. Ezért a három magyar egyház közös megállapodásával dr. György Lajos 1928 szeptemberében kinevezetett a kolozsvári magyar egyetemi és főiskolai hallgatók tanulmányi igazgatójává s megbízott egy olyan tanulmányi rendszer kidolgozásával, mely az ifjúságot egyetemi pályáján segíti és szellemi szükségleteiben támogatja” – olvasható a Kolozsvári Magyar Egyetemi Hallgatók Szemináriuma és Felügyelő Bizottsága 1930. május 21-én keltezett – az Országos Magyar Párt részére összeállított – jelentésében. (GYÉFKL, György Lajos-hagyaték)

Ugyancsak a Tanulmányi és Felügyelő Bizottság tett javaslatot az egyháznak a külföldi ösztöndíjak odaítélésére, és megszervezte a fiatal végzetek posztgraduális továbbképzését. A második tanulmányi év végén az Országos Magyar Párt részére írt jelentésében György Lajos beszámolt a katolikus Báthory-Apor Szemináriumban otthonra lett, bármely magyar felekezethez tartozó diák előtt nyitva álló KMEHSZ<sup>11</sup> első két évének tevékenységéről. Az írásból kitűnik, hogy a tanárjelöltek részére minden tantárgyból rendszeresen korrepetáló órákat szerveztek. Ezeket a munkájukkal tudományos szinten foglalkozó kolozsvári középiskolai tanárok az egyetemi anyagot magyarázták és megfelelő magyar vonatkozásokkal egészítették ki azt. Az igénylők részére heti 3–3 órában teljesen ingyen francia, német és román nyelvű konverziós órákat tartottak. Ezen túlmenően – az ifjúság magyar öntudatának nevelése céljával – különféle előadásokat és szemináriumokat szerveztek; tárgyaltak kisebbségi jogi kérdéseket, kisebbségi magyar kulturális feladatokat és gyakorlati tennivalókat vitattak meg. A magyar irodalom és történelem oktatására külön szeminárium keretén belül került sor, itt a hiányos nemzeti műveltség pótlására nyílt lehetőség. – E tanulmányi rendszer majdnem megfelelt a György Lajos németországi utazása előtt összeállított tervezetében szereplő „főiskolai internátusnak”, azzal a különbséggel, hogy ez az intézmény nem biztosított bentlakást a diákok számára. György Lajos tehát nemcsak elképzelte és megtervezte, de terve nyomán meg is valósította a Kolozsváron tanuló magyar egyetemisták kiegészítő képzését.

A tanulmányi rendszer kiépítésével párhuzamosan – szintén „programjának” részeként – korszerű könyvtárat is berendezett és 1929. november 4-én meg is nyitotta azt az egyetemi hallgatók számára. A 16. században a jezsuiták által alapított és az évszázadok során több ízben is megsemmisített Lyceum-könyvtárat a Római Katolikus Státus segítségével tette rendbe és rendezte be. A könyvtár korábban is a felsőoktatás ügyét szolgálta, de az 1870-es évek elejétől, az Egyetemi Könyvtár megnyitásakor zárt könyvtárrá nyilvánították. György Lajos később megírta e nagy múltú intézmény történetét, tanulmányának ötödik fejezetében az átszervezési munkálatokról is részletesen beszámol.<sup>12</sup> Az ügy nem volt zökkenőmentes, hiszen a korabeli könyvtár helyiségeit a katolikus főgimnázium használta, az újrászervezéshez ezeket is fel kellett szabadítani. Első lépésként a könyvtár két termében helyet kapott igazgatói és titkári irodák áthelyezését kérte. György Lajos már kezdettől felvállalta a könyvtár kezelésével járó minden nemű felelősséget, és a rendbetétel utáni időre díjtalan igazgatást ígért. Bíró Vencel iskolaigazgató mégis nehezményezte, hogy olyan személy vegye át a könyvtár vezetését, aki nem tartozik az iskola tanári karához, és az említett irodák kiköltöztetését sem akarta.<sup>13</sup> Hosszú tárgyalások során végül sikerült kompromisszumos megoldást találni, és a meglévő helyiségekben egy „tanári” és egy – főképpen – egyetemi hallgatók által használt könyvtárat

<sup>11</sup> KMEHSZ = Kolozsvári Magyar Egyetemi Hallgatók Szemináriuma.

<sup>12</sup> GYÖRGY Lajos, *A kolozsvári római katolikus Lyceum-könyvtár története (1579–1948)* – 140 oldalas gépírat saját kézirat-hagyatékában.

<sup>13</sup> A katolikus főgimnázium igazgatója és tanárai is sajátjuknak tekintették a könyvtárat, holott az egyetemi könyvtárként lett létrehozva és hosszú időn keresztül így is működött.

kialakítani. Ez a megoldás több évig működött, de a főgimnázium közben folyamatosan saját létét látta veszélyben forogni az új könyvekkel, folyóiratokkal ellátott „egyetemi” könyvtár miatt, így György Lajosnak még az 1934-es formai elkülönítés után is gyözködnie kellett az iskolát a nemes és semmilyen veszélyt nem hordozó szándékról. A Lyceum-könyvtárban közben valóban komoly munka folyt, erről a katolikus egyetemisták így cikkeztek az Erdélyi Tudósító egyik, általuk szerkesztett számában: „Nemcsak a katolikus ifjúságnak, hanem általában minden magyar főiskolai hallgatónak szorgalmasan látogatott munkahelye a kolozsvári római katolikus főgimnázium földszintjén hét tereméből álló Lyceum-könyvtár. [...] A könyvtár páratlanul izléses és stílusserű berendezésével nem rideg hely, hanem valóságos otthon, ahol 25 asztal mellett egyszerre mintegy 90 hallgató helyezkedhetik el. Semmi más nem vezet a könyvtárt, csupán az, hogy a hallgatók minél zavartalanabban és eredményesebben mélyedhessenek szaktanulmányaikba és az érdeklődésükhöz közelálló önművelődési ágakba. Különösen fontos és pótolhatatlan szerepet tölt be a mai diák-nyomorúságban, amikor szegény ifjaknak meleg szobát, kellemes világítást nyújt és hozzáférhetőkké teszi számukra a máskülönbben sebezzen megszerzhető különféle drága tankönyveket. A Lyceum-könyvtár tehát egyszersmind szociális intézmény is, amelynek áldásaiban a kolozsvári magyar főiskolai ifjúság megkülönböztetés nélkül részesül.”<sup>14</sup> Már az induláskor ott voltak a polcokon a legszükségesebb lexikális, szépirodalmi és különféle szakművek, az egyetemen használt tankönyvek. A könyvtár 60 magyar és 20 román és német nyelvű folyóiratot járatott, amelyeket a szünidő kivételével munka- és szünnapokon is reggeltől estig olvashattak a diákok. Az 1929-es megnyitás után különféle erdélyi és magyarországi adományokból folyamatosan bővült a könyvvállomány, tíz év alatt közel 10 ezer kötettel növekedett a könyvtár.<sup>15</sup> „Az olvasáson és tanuláson kívül a szemináriumi és szakdolgozataik elkészítésében is támogatást nyernek itt a hallgatók. A nagy látogatottság már magában véve beszélő bizonyíték ez intézmény értékéről és jelentőségéről. A könyvtár olvasótermei, valamint a korrepetáló órák és előadások felekezeti különbség nélkül minden magyar egyetemi hallgató előtt nyitva állanak” – jegyezte fel György Lajos az említett 1930-as jelentésben. Az intézmény történetét leíró tanulmányában számszerű adatokkal szolgál: 1929–1940 között összesen 5442 hallgató iratkozott be a könyvtárba, ezek 227.964 látogatást tettek és 68.729 könyvet olvastak. „Az 1929–1940 közti nemzedék a megmondhatója, hogy mit jelentett neki a könyvtár, amely fényesen igazolta a külső, belső megújítását és tanulmányi célokra nyilvánossá tételét. Természetesen nemcsak egyetemi hallgatók, hanem tanárok, tudományos dolgozók és érdeklődők is szívesen látogatták” – jegyzi meg odébb. A Lyceum-könyvtár az Erdélyi Katolikus Akadémia, majd utóda, a Pázmány Társaság felolvasó üléseinek is otthont biztosított, de az Erdélyi Múzeum-Egyesület bölcsészeti szakosztálya is tartott benne szaküléseket. Említést kívánnak még a György Lajos munkáját segítő fiatalok: 1929–1932 között Venczel József, Kekel

<sup>14</sup> *Intézményeink*, In *Erdélyi Tudósító*, Kolozsvár 1932. 10. sz. 383.

<sup>15</sup> Az 1948-as államosításig 50 ezer kötete és 80 ősnymtatványa és 350 darab 1711 előttről származó könyve volt a Lyceum-könyvtárnak.

Béla és Blédy Géza egyetemi hallgatók saját idejükből áldoztak a könyvtár céljaira. 1935-ben Fodor Jolán egyetemi könyvtári tisztviselő, majd 1936–1940 között Andrásosfzky János egyetemi könyvtári tisztviselő kevés fizetés ellenében tevékenykedett ott, Rimanóczy Zsigmond nyugdíjas tisztviselőként a laboránsi munkálatokat végezte a kezdetektől 1940-ig.

A Magyar Egyetemi Hallgatók Szemináriuma munkájának eredményességét bizonyítja az a levél is, amelyet Frint Lajos evangélikus zsinatpresbiteri szuperintendens írt az Egyetemi és Főiskolai Tanulmányi Bizottság elnökségének 1931-ben: „A mai kor a vajúdás kora, de a kisebbségi főiskolai hallgatók jövőbeni munkájára a nemzetfenntartás és a nemzeti érzület ápolása, erősítése tekintetében az önzetlenül működő Nagytekintetű Bizottságra szükség van. Ezen szükséglet lelkiismeretes, mindenre kiterjedő figyelemmel végzi.

A romániai zsinatpresbiteri ágostai hitvallású egyházkerület nevében indíttatva érzem magam arra, hogy a Nagytekintetű Bizottságnak hálás köszönetem fejezzem ki azon munkálkodásért, amelyet a magyar egyetemi és főiskolai ifjúság nemzeti, vallási és erkölcsi nevelése körül oly teljes önzetlenséggel és fáradhatatlan buzgalommal végez.”<sup>16</sup>

A harmadik tanulmányi év záró értekezetén felvett jegyzőkönyv 15 féle szeminárium szervezéséről számol be (magyar, francia, román, német, latin és görög nyelvek, magyar történelem, Erdély története, Erdély művelődéstörténete, földrajz, ásvány- és kőzetan, kémia, matematika, fizika, közgazdaság, népkultúra), valamint a magyar főiskolások sporttevékenységének és a cserkészetnek a megszervezéséről. A diákok szakmai felkészítését – többek között – a nyelvész Csúry Bálint, a jogász Balogh Artúr, a történész Kelemen Lajos, a földrajztudós Xántus János vállalta; tanítványaik közül az erdélyi tudománynak és közéletnek olyan szakemberei kerültek ki, mint a nyelvész Szabó T. Attila, a szociológus Venczel József, az irodalmár Nagy Géza, a jogász Mikó Imre, a történész Bíró Sándor. A Szeminárium hallgatói közül néhányan oklevélmásoló gyakorlaton is részt vettek az Erdélyi Múzeum-Egyesület levéltárában, Kelemen Lajos egy kolozsvári ötvösművész műhelyébe vitte el hallgatóságát, Csúry Bálint pedig az egyik diákkal (Szabó T. Attilával, a későbbi egyetemi tanárral) nyelvészeti és etnográfiai kutatást végzett a moldvai magyarok körében.<sup>17</sup> A közgazdasági és népnevelési szemináriumok a kisebbségi élet legsúlyosabb kérdései felé irányították az ifjúság érdeklődését: az 1931-es egyetemi év során több ifjúsági csoport munkaprogramot dolgozott ki a nyári hónapokra azzal a céllal, hogy Udvarhely és Csík megye magyar falvait bejárják kulturális, gazdasági és népegészségügyi kérdések tanulmányozása céljából.<sup>18</sup> Az említett jegyzőkönyv pontos jelentést hoz a

<sup>16</sup> A levél teljes szövege megtalálható a Kolozsvári Magyar Egyetemi és Főiskolai Hallgatók Tanulmányi Felügyelő Bizottságának 1931. július 3-i értekezetén készült jegyzőkönyvben. (GYÉFKL, György Lajos-hagyaték.)

<sup>17</sup> Vö. ANTAL Árpád, *György Lajos életműve*, Erdélyi Tudományos Füzetek, Kolozsvár 1992, 20–21.

<sup>18</sup> A falu felé irányuló közszellem 1931-ben kezdett kialakulni a kolozsvári magyar egyetemi hallgatók körében, főképpen az Erdélyi Fiatalok Falufüzeteinek, illetve az általuk szervezett

kolozsvári internátusokban (Báthory-Apor Szeminárium, református és az unitárius kollégiumok internátusa) lakó diákok helyzetéről. Megállapítja, hogy a jelzett egyetemi évben a három internátusban 287 egyetemi és főiskolai hallgató talált otthont (112 joghallgató, 93 tanárjelölt, 47 orvostanhallgató, 9 gyógyszerész-hallgató, 16 kereskedelmi akadémiai hallgató, 5 szépművészeti akadémiai hallgató, 3 zeneakadémiai hallgató, 1 gazdasági akadémiai hallgató és egy rendkívüli hallgató), s a diákok 80%-a valamilyen anyagi támogatásban részesült az egyházak vagy a magyar állam részéről. – A harmadik tanulmányi évet lezáró értekezleten a vezetőség tagjai közül négyen is (Bíró Vencel, Gönczy László, Kelemen Lajos és Csifó Salamon) panaszkodtak arra, hogy a Székely Társaság késő estébe nyúló zenés rendezvényei egész év folyamán zavarták az említett internátusok rendjét és nyugalma, romboló hatást gyakorolva az említett intézményekben lakó és tanuló ifjúságra. „Az ottani vigalmi bizottság élén olyan emberek állanak, akik erkölcsi nevelésre nem is alkalmasak” – mondta Kelemen Lajos. Dr. Kristó György véleménye az volt, hogy „olyan társasággal, amely bizonyos erkölcsi és nemzeti szempontokat nem respektál, se személyi, se társasági kontaktust ne tartsanak fenn”.<sup>19</sup> Ezek a megjegyzések is bizonyítják, hogy a képzési rendszer kiépítése mellett a KMEHSZ-nek az erkölcsi nevelésre is gondja volt.

Az egyetemi és főiskolai hallgatók egy nagyobb vezető csoportja az 1934/35-ös egyetemi év elején a következő – az intézmény hiánypótló jellegét és rendkívüli fontosságát domborító – nyilatkozatot juttatta el a Szeminárium Tanulmányi Felügyelő Bizottságához: „Kiindulásunk a kultúrmagyarság magasabbrendűségébe vetett hitünk s az a felismerés, hogy a mi húszéves nemzedékünk, az első kimondottan kisebbségi magyar nemzedék, műveltség mégpedig elsősorban magyar műveltség dolgában teljesen lemaradt mind a megelőző nemzedékek, mind a mai magyarországi húszévesek műveltségi színvonalához képest. Ezt ugyan sok minden magyarázza: 1. középfokú oktatásunk, 2. a kultúrközvélemény hiánya, 3. elszigeteltségünk a mai magyar műveltség centrumától, 4. könyv- és folyóirat-hiány. Ez a négy tényező felsorolása azonban még nem vigasztal. Főként akkor, amikor néhányunknak alkalma volt bepillantani az új magyar kultúra termésébe és láttuk a szakadékot, amely nemzedékünket, az erdélyi magyar húszéveseket, elválasztja a kultúrmagyarság fogalmától. Csak egynéhány jelenséget említünk meg: 1. Kevés azoknak a száma, akik a magyar történelmet teljes egészében, s nemcsak a világtörténelmi tankönyvek beiktatott fejezeteiből ismerik, s alig vannak olyanok, akik Székfű és Hóman új magyar történelmi írásával megismerkedhettek volna; 2. Nemzedékünk magyar irodalmi ismerete alig terjed túl néhány néven, könyvcímen, a korszakjelző irodalomtörténeti fejezetcímek s a legtöbbet emlegetett

---

faluszemináriumok hatására. A feltáró munkába hamarosan bekapcsolódtak az egyházi ifjúsági egyesületek is.

<sup>19</sup> A Székelyek Kolozsvári Társaságát nemcsak az éjszakai mulatozások szervezéséért marasztalták el a felekezeti ifjúsági mozgalmainak vezetői. Katolikus vonalon például a harmincas évek legelején a főiskolások körében egyre tapasztalhatóbb volt a vallásos elvek elmosódása, ezért elsősorban a Székelyek Kolozsvári Társaságának előadásait és az Erdélyi Fiatalok mozgalmát tették felelőssé a vezetők.

magyar klasszikusok legtöbbet emlegetett műveinek részbeni vagy csak tartalmi ismertetésénél; áttekintő irodalmi tudásról, ízlésről, irodalmi szellemről nemzedékünkkel kapcsolatban nem igen beszélhetünk; a magyar irodalom és nyelv nem élmény, hanem kizárólagosan tantárgy nemzedékünk nagyobb százaléka szemében; 3. A természettudományok körében főiskolás tanárjelöltjeink sem a magyar tudományosságot, sem pedig a magyar terminológiát nem ismerik, stb.

Ilyeneket s az ezekhez hasonló megállapításokat még hosszasan folytathatnók. Mindezeknek a meglátása és beismerése önkéntelenül azt a vágyat ébresztette fel bennünk, hogy lehetőségeinkhez mérten és saját eszközeinkkel segítsük oda nemzedékünket, hogy részben legalább beilleszkedhessék a kultúr-magyarország fogalmába s önnön életében megoldja azt a kirívó problémát, amelyet Szekfű a trianoni határok kultúrhatárokká válásában jelöl meg. Lehetőségeink és eszközeink erre vonatkozólag a Lyceum-könyvtárban és a tanulmányi szemináriumokban adódnak. Csak ezek a tényezők segíthetnek nagy kérdéseink megközelítésében.<sup>20</sup>

A következő évek szemináriumi előadásait a diákság által megállapított hiányosságok szem előtt tartásával szervezte a Tanulmányokat Felügyelő Bizottság. Am a felismert fogyatékoságok pótlására, javítására egyre szerényebb anyagi keret állt rendelkezésre, erről többször is említést tesz György Lajos. Személyi iratai között több költségvetési tervezetet, javaslatot találunk, ezek budapesti keltezésűek, és – bár sehol nem jelenik meg a géppel írott íveken – nagy valószínűség szerint a magyarországi „támogató(k)nak” (talán éppen a miniszterelnökségnek?) készültek.<sup>21</sup> A Lyceum-könyvtárban egyetlen személy (a reggel 8-tól este 8-ig dolgozó laboráns) kapott rendes fizetést, a két segédkönyvtáros tiszteletdíjban részesült; a Szeminárium előadói közül csak a franciatanárnőnek fizettek tiszteletdíjat. György Lajos igazgató neve mellett is csak a „tiszteletdíj” jelenik meg, s ahogyan az egyik ilyen jellegű írásából kiderül, sokféle tevékenységéért ez volt az egyetlen jövedelemforrása.<sup>22</sup> A magyarországi vezetéshez címzett levelekben, jelentésekben György Lajos több alkalommal is ostromozza az egyházi hatóságokat, hogy sem iskolai, sem egyetemi szinten nem végeznek gondos felméréseket a hiány- és a túlsúlyolt szakokról, nem készítenek következetes oktatási terveket, nincs életképes stratégiájuk. „Szinte fizikai fájdalmat okoz látni,

<sup>20</sup> *Jelentés a kolozsvári Szemináriumról*. 1934. november 27. (GYÉFKL, György Lajos-hagyaték)

<sup>21</sup> Az említett költségvetési tervek a fűtés-világítástól kezdve a főiskolai pályázatokig minden kiadást tartalmaznak, ebből következőleg a Szemináriumot és a könyvtárt is (sőt, a katolikus egyetemisták Pedagógiai Szemináriumát is) csak magyarországi segélyből tudták működtetni.

<sup>22</sup> Az 1933. május 27-i, szintén budapesti keltezésű költségvetési javaslatához a következő – saját helyzetére vonatkozó – megjegyzést csatolta: „Dr. György Lajos megélhetésének egyedüli forrása az az összeg, amelyet a Szeminárium költségvetése biztosít számára. Elég fontosnak látszó területeken dolgozik. Egyrészt az egyetemi ifjúsággal foglalkozik, a könyvtárt vezeti, a Pedagógiai Szemináriumot irányítja és intézi, másrészt minden tiszteletdíj nélkül az Erdélyi Múzeumot szerkeszti és a tudományos életet szervezi, továbbá több magyar közügynek szolgálatában áll. Tíz év óta végzi e különféle irányú munkákat. Magánvagyonnal nem rendelkezik, nyugdíja biztosítva nincs, ez utóbbira a jelen körülmények még kilátást sem nyújtanak.” (GYÉFKL)



hogymennyire hiányzik az egyházi kormányzatokból a helyzethez igazodó okos iskolapolitika. [...] Ha kétségtelen az, hogy a magyarságnak szüksége van erős és öntudatos értelmiségi vezetőkre, az is bizonyos, hogy a főiskolai ifjúság nevelésével s főleg öntudatosításával s egy olyan szellem kialakításával, amely a népi érdekek szolgálatát a hivatási tudathoz kapcsolja, többet és behatóbban kellene foglalkozni, mint ahogyan ma az történik” – írja egy helyen.<sup>23</sup> Másutt az egyházi támogatás ésszerűtlenségét nehezményezte: „Csak sejtem, de nincs pozitív tudomásom arról, hogy mekkora összegek fordítatnak az értelmiségi nevelés céljaira. Azt azonban részint távolból, részint közvetlenül látom, hogy az egyetemi ifjúság segélyezésében nincs semmiféle rendszer, főképpen a segélyezés nem áll egy jól átgondolt neveléspolitikai szolgálatában.”<sup>24</sup>

Visszatérve a Kolozsvári Magyar Egyetemi Hallgatók Szemináriumára megjegyzendő, hogy saját programjain túl az intézmény hozzájárult a felekezeti ifjúsági egyesületek önképzőkori tevékenységének szervezéséhez is: egységes munkatervet állítottak össze és az irodalmi és történelmi előadásokon túl a népi műveltség megbecsülésére is hangsúlyt fektettek; minden összejövetelen közös népdal és balladatanulás volt. „Befelé ennek a mozgalomnak kettős a jelentősége: 1. szolgálatot teszünk a kultúrmagyarságnak, mely egyetemes és határok feletti, 2. de szolgálatot teszünk erdélyi magyarságunknak is, amennyiben máris útban van a húszéves nemzedéknek a műveltségkivánás jegyében építő jellegű belső egysége” – írta György Lajos.<sup>25</sup>

A többször idézett kéziratok tanúsága szerint a Kolozsváron tanuló magyar diákok színvonalas (talán a legszínvonalasabb) művelődési műhelye mögött egy éles látású, tiszta gondolkodású, a magyarság ügye mellett mélységesen elhivatott tanárember állott. Ezek ismeretében elmondható, hogy a Kolozsvári Magyar Egyetemi Hallgatók Szeminárium és a Lyceum-könyvtár György Lajos saját víziójából született szellemi „vállalkozása” volt.

<sup>23</sup> György Lajos észrevételei és javaslati az erdélyi tanügyi és nevelésügyi kérdésekről – kézirat, 1937. július 12-i, budapesti keltezéssel. (GYÉFKL)

<sup>24</sup> A kolozsvári egyetemi és főiskolai hallgatók számáraól készített beszámoló – kézirat, 1938. június 4-ei, budapesti dátummal. (GYÉFKL)

<sup>25</sup> *Jelentés a kolozsvári Szemináriumról*. 1934. november 27. (GYÉFKL, György Lajos-hagyaték)

**1. sz. melléklet<sup>26</sup>**

A kolozsvári Tudományegyetemen tanuló hallgatók megoszlása vallásuk szerint az 1918–1928 közötti időszakban

| <b>Egyetemi év</b>         | <b>róm. kat.</b> | <b>ref.</b> | <b>ev.</b> | <b>unit.</b> | <b>izr.</b> | <b>gör. kat.</b> | <b>gör. kel.</b> | <b>összesen</b> |
|----------------------------|------------------|-------------|------------|--------------|-------------|------------------|------------------|-----------------|
| <b>1918/1919</b>           | 819              | 691         | 226        | 110          | 394         | 189              | 153              | 2 582           |
| <b>1919/1920</b>           | 83               | 19          | 186        | 3            | 458         | 595              | 838              | 2 182           |
| <b>1921/1922</b>           | 130              | 52          | 75         | 8            | 555         | 625              | 984              | 2 429           |
| <b>1922/1923</b>           | 205              | 101         | 81         | 25           | 509         | 629              | 1 028            | 2 578           |
| <b>1923/1924</b>           | 162              | 70          | 44         | 11           | 224         | 510              | 946              | 1 967           |
| <b>1924/1925</b>           | 219              | 100         | 71         | 9            | 158         | 527              | 1 091            | 2 175           |
| <b>1925/1926</b>           | 224              | 120         | 87         | 25           | 150         | 690              | 1 001            | 2 297           |
| <b>1926/1927</b>           | 313              | 156         | 103        | 32           | 182         | 710              | 1 070            | 2 566           |
| <b>1927/1928</b>           | 330              | 180         | 109        | 25           | 151         | 819              | 1 118            | 2 722           |
| <b>1923–1927 évi átlag</b> | 249              | 107         | 82         | 20           | 151         | 651              | 1 045            | 2 305           |

<sup>26</sup> A táblázatot a Magyar Kisebbség 1929/13. száma közölte (489. oldal)

2. sz. melléklet<sup>27</sup>

A kolozsvári magyar főiskolai és egyetemi hallgatók száma és megoszlása az 1932/33-as tanévben

|                   | Hallgatók száma | Férfi | Nő  | Jogi    | Orvosi | Term. tud. | Bölcsészeti | Gyógysz | Keresk.     | Gazd. | Szép-műv. | Zene-műv. |
|-------------------|-----------------|-------|-----|---------|--------|------------|-------------|---------|-------------|-------|-----------|-----------|
|                   |                 |       |     | karokon |        |            |             |         | akadémiákon |       |           |           |
| <b>Absz. szám</b> | 647             | 499   | 148 | 189     | 85     | 109        | 178         | 17      | 49          | 9     | 7         | 4         |

A kolozsvári magyar főiskolai és egyetemi hallgatók vallás szerinti megoszlása az 1932/33-as tanévben

| Fakultás vagy akadémia  |         | R. kat       | Ref.         | Unit.       | Ev.        | Gör. kat. | Egyéb     | ÖSSZESEN      |
|-------------------------|---------|--------------|--------------|-------------|------------|-----------|-----------|---------------|
|                         |         | vallásúak    |              |             |            |           |           |               |
| <b>Jogi</b>             | absz. % | 97<br>51,39  | 65<br>34,48  | 20<br>10,69 | 5<br>2,24  | 2<br>1,20 | –         | 189<br>100,00 |
| <b>Orvosi</b>           | absz. % | 38<br>44,71  | 40<br>47,05  | 5<br>5,88   | 2<br>2,36  | –         | –         | 85<br>100,00  |
| <b>Term.tud.</b>        | absz. % | 60<br>52,29  | 44<br>38,33  | 3<br>3,90   | 1<br>2,74  | –         | –         | 109<br>100,00 |
| <b>Bölcsészeti</b>      | absz. % | 76<br>42,70  | 86<br>48,31  | 12<br>6,75  | –          | 1<br>2,74 | 2<br>1,12 | 178<br>100,00 |
| <b>Gyógyszere-szeti</b> | absz. % | 11<br>64,70  | 4<br>23,52   | 1<br>5,89   | –          | 2<br>1,12 | 1<br>5,89 | 17<br>100,00  |
| <b>Kereskedelmi</b>     | absz. % | 26<br>53,07  | 17<br>34,69  | 3<br>6,12   | 2<br>4,08  | –         | 1<br>2,04 | 49<br>100,00  |
| <b>Gazdasági</b>        | absz. % | 3<br>33,25   | 5<br>55,25   | 1<br>11,50  | –          | –         | –         | 9<br>100,00   |
| <b>Szép-művészeti</b>   | absz. % | 1<br>14,29   | 5<br>71,42   | 1<br>14,29  | –          | –         | –         | 7<br>100,00   |
| <b>Zeneműv.</b>         | absz. % | 1<br>25,10   | 2<br>50,00   | 1<br>25,00  | –          | –         | –         | 4<br>100,00   |
| <b>Összesen</b>         | absz. % | 313<br>48,38 | 268<br>41,43 | 47<br>7,24  | 10<br>1,55 | 5<br>0,78 | 4<br>0,62 | 647<br>100,00 |

<sup>27</sup> A táblázatokat az Erdélyi Tudósító 1933/5, fiatalok által szerkesztett száma közölte (289–292. old.).

A kolozsvári egyetemi és főiskolai hallgatók megoszlása lakhelyük szerint

|                | Kolozsváron             | Székely-földön | Belső-Erdélyben | Határ-vidéken | Ó-Királyságban | Külföldön | Nem jelzett helyen | Összesen      |
|----------------|-------------------------|----------------|-----------------|---------------|----------------|-----------|--------------------|---------------|
|                | lakó főiskolai hallgató |                |                 |               |                |           |                    |               |
| <b>Absz. %</b> | 113<br>16,89            | 199<br>29,72   | 193<br>28,79    | 123<br>17,98  | 5<br>0,74      | 3<br>0,43 | 11<br>5,45         | 647<br>100,00 |

A kolozsvári főiskolai és egyetemi hallgatók megoszlása szüleik foglalkozása szerint

| Felekezet        | Hallgatók összes száma | Önálló tőkével rendelkező osztály |              |           |         | Munkásosztály |           |             |        | Középosztály |                        |                 |                       | Egyéb |
|------------------|------------------------|-----------------------------------|--------------|-----------|---------|---------------|-----------|-------------|--------|--------------|------------------------|-----------------|-----------------------|-------|
|                  |                        | Összesen                          | Földbirtokos | Kereskedő | magánzó | összesen      | földműves | ipari dolg. | munkás | összesen     | Tanító, pap tanár, pap | Szabad szellemi | Tisztviselő nyugdíjas |       |
| <b>Róm. kat.</b> | 313                    | 36                                | 7            | 15        | 14      | 47            | 10        | 36          | 1      | 179          | 35                     | 25              | 119                   | 51    |
| <b>Ref.</b>      | 268                    | 32                                | 8            | 13        | 11      | 26            | 12        | 13          | 1      | 177          | 67                     | 13              | 97                    | 53    |
| <b>Unit.</b>     | 47                     | 3                                 | –            | –         | 3       | 6             | 4         | 2           | –      | 32           | 9                      | 4               | 19                    | 6     |
| <b>Evang</b>     | 10                     | 1                                 | –            | 1         | –       | –             | –         | –           | –      | 6            | 1                      | 2               | 3                     | 3     |
| <b>Gör. kat.</b> | 5                      | –                                 | –            | –         | –       | 2             | –         | 2           | –      | 1            | –                      | 1               | –                     | 2     |
| <b>Egyéb</b>     | 4                      | 1                                 | –            | –         | 1       | –             | –         | –           | –      | 3            | –                      | –               | 3                     | –     |
| <b>Össz</b>      | 647                    | 73                                | 15           | 29        | 29      | 81            | 26        | 53          | 2      | 389          | 112                    | 45              | 241                   | 115   |

## 3. sz. melléklet

Az egyetemi hallgatók statisztikája 1919–1939 közötti időszakban<sup>28</sup>

| Tanév   | Jogi                   | Orvosi | Bölc. nyelv<br>és<br>történettud. | Mat. és<br>term.<br>tud. | Gyógy-<br>szerész | Össze-<br>sen | Magyar |
|---------|------------------------|--------|-----------------------------------|--------------------------|-------------------|---------------|--------|
|         | karon                  |        |                                   |                          |                   |               |        |
| 1919/20 | 2007                   | 1504   | –                                 | 161                      | 121               | 3793          | ?      |
| 1920/21 | Évkönyv nem jelent meg |        |                                   |                          |                   |               |        |
| 1921/22 | 1197                   | 828    | 238                               | 132                      | 52                | 2447          | 32     |
| 1922/23 | 1265                   | ?      | ?                                 | ?                        | ?                 | 1265          | ?      |
| 1923/24 | 936                    | 472    | 303                               | 195                      | 61                | 1967          | ?      |
| 1924/25 | 967                    | 524    | 404                               | 214                      | 66                | 2175          | ?      |
| 1925/26 | 1073                   | 577    | 489                               | 218                      | –                 | 2357          | ?      |
| 1926/27 | 1185                   | 622    | 527                               | 220                      | –                 | 2554          | ?      |
| 1927/28 | 1147                   | 509    | 578                               | 355                      | 152               | 2741          | ?      |
| 1928/29 | 1079                   | 646    | 709                               | 455                      | 132               | 3021          | ?      |
| 1929/30 | 1519                   | 767    | 735                               | 625                      | 111               | 3757          | 753    |
| 1930/31 | 1714                   | 870    | 764                               | 589                      | 127               | 4064          | 842    |
| 1931/32 | 1691                   | 955    | 684                               | 463                      | 331               | 4124          | 935    |
| 1932/33 | 1813                   | 984    | 710                               | 575                      | 387 <sup>29</sup> | 4469          | 922    |
| 1933/34 | 1779                   | 1048   | 691                               | 554                      | –                 | 4072          | 1127   |
| 1934/35 | 2184 <sup>30</sup>     | 1005   | 808                               | 403                      | –                 | 4400          | 945    |
| 1935/36 | 1827                   | 956    | 570                               | 337                      | –                 | 3690          | 753    |
| 1936/37 | 1341                   | 862    | 587                               | 401                      | –                 | 3191          | 570    |
| 1937/38 | 1321                   | 895    | 582                               | 357                      | –                 | 3155          | 566    |
| 1938/39 | 2364                   | 898    | 508                               | 324                      | –                 | 4094          | 553    |

<sup>28</sup> A táblázatot Bíró Sándor állította össze. Először közölve: az *Erdély magyar egyeteme* (az Erdélyi Tudományos Intézet kiadása, Kolozsvár 1941) c. kötetben. Újra közölve a *Magyar Kisebbség* 1997/3–4. számában. (127. oldal)

<sup>29</sup> Ezzel az iskolaévvvel megszűnt a gyógyszerészképzés, amelyet Bukarestben összpontosítottak.

<sup>30</sup> A nagyváradi jogakadémia megszüntetése, illetve bekebelezése eredményeként.

## PAPI ÉS SZERZETESI FEGYELEM AZ 1848-AS EGYHÁZMEGYEI ZSINAT TÜKRÉBEN

TAMÁSI ZSOLT<sup>1</sup>

**Ecclesiastic discipline after the diocesan synod from 1848.** The events of the revolution from 1848 deeply affected the situation of the Roman Catholic Church in Transylvania, especially through three legislative acts of the Parliament. The third law limited the right of the king to appoint the Catholic bishops. This provoked the protest of the Church, which feared the involvement of the liberal politicians in the nomination of the bishop. The 13<sup>th</sup> law repealed the tithe. The liberal reformers and the Church reached a noticeable compromise. The Church gave up the earlier prerogatives and the liberal reformers accepted to ensure the financing of the Church, assuming that the State would expropriate the possessions and incomes of the Church. The 20<sup>th</sup> act of law provided religious freedom and ensured the equality of the confessions; this implied the fact that the Catholic Church ceased to be a state religion. The law annulled the privileges of the Catholic Church, but did not insure its autonomy, while the other churches safeguarded their autonomy. The Church had to fight for decades many other battles to obtain the right of self-government.

Az 1848-as forradalmi események elengedhetlenül szükségessé tették a legfontosabb teendők tisztázását az egyházban. A tridenti zsinat előírása – évente egyházmegyei zsinaton tanácskozzon a püspök papjaival – a korábbi időkben nem valósult meg. A forradalmi hangulat az Erdélyben megtartott tanácskozások jegyzőkönyveiből egyértelműen kicseng; sőt még érdekesebb, pezsgőbb képet nyújtanak a tárgyalásokról az azokon készült friss feljegyzések, amelyeknek csupán letisztázott változata a végleges jegyzőkönyv. Az említett tárgyalások bemutatása során ezért sem szorítkozhatunk csupán a végleges jegyzőkönyvekre, hiszen megfogalmazásuk története talán többet mondóbb, mint maguk a végső iratok. Az egyes kérdésekről külön bizottságok készítettek javaslatokat, amelyeket a gyűléseken megvitattak. A viták időnkénti hevességét éppen azok a levéltárban rejtőzködő lapok jelzik, amelyek tele vannak áthúzásokkal, beszúrással, lapszéli megjegyzésekkel. Ezek az iratok a korabeli vágyakról, problémákról adhatnak beszédes képet. Jelen tanulmány elsősorban a forradalmi hangulat szempontjából értékesítheti azt a nem csekély munkát, amelyet 1848 őszén a Kolozsváron összegyűlt zsinati képviselők fejtettek ki. A zsinati tanácskozások egy részében a papi és szerzetesi fegyelemmel kapcsolatos kérdéseket vitatták meg. E kérdéskörhöz tartozott a papképzéssel kapcsolatos elképzelések bemutatása, illetve a plébánosi vizsga, az áthelyezések rendezésének kérdése is. A jelzett témák

---

<sup>1</sup> A szerző a BBTE Római Katolikus Teológia Karának doktorandusza, a Sapientia–EMTE-n tanársegéd.

bemutatása során az időrendi sorrendet követjük, a kérdések megvitatásának sorrendjében ismertetjük a véleményeket.

A reformkori országgyűlések megkezdése óta egyre világosabbá vált, hogy a politikai jövőt a radikális liberálisok határozzák meg. A liberalizmus képviselői a „haladás ellenségének” kikiáltott egyház ellen tettek lépéseket.<sup>2</sup> Ennek ellenére a papok az új rendszerben a jozefinista időkből még érvényben lévő – számukra hátrányos – intézkedések elsöprésében reménykedtek.<sup>3</sup> Érdekeik jobb érvényesítése szükségessé tette a közös fellépést. Ennek szerves részét képezte a nemzeti zsinat keretében történő tanácskozás, aminek igénye korán megfogalmazódott. Elsőként az esztergomi főkáptalan küldött szét körlevelet a püspökökhöz<sup>4</sup>, ebben rámutatva arra, hogy fontosnak tartja a zsinat tartását. Ehhez szükséges volna az üresen álló püspöki székek, elsősorban a herceg-prímási szék betöltése, de addig is „míg ez megtörténik, az annak idejében, szükség esetére más egyházmegyei főnök elnöksége alatt is megtartandó nemzeti zsinathoz szükséges előkészületül, megyéjében zsinatot összehívni méltoztassék; – mellyen a főnebb is elősorolt tárgyak iránt előleges egyezkedés hozatván a megyei papság és főpásztora, valamint a clerus és hívők közt is létre, az ország catholicus lakosságának, egy általános, és valamennyi plébániában körözött petitio aláírásával nyilvánítandó közérzelmek is világosságra hozassanak”. A konkrét tennivalók megbeszélése érdekében május 18-án levelet küldtek szét. Ebben a gyulafehérvári egyházmegye papjai „[...] pünkösdi hó 20-án reggeli 10 órára a mostani körülményekben az egyház részéről szükséges teendők feletti tanácskozás végett, a praeposti terembe összehívatnak” Kovács Miklós püspök által.<sup>5</sup> Itt elhangzott nyilatkozatában a püspök a zsinatok értékét hangsúlyozta. A hozzászólások után határozatot hoztak, hogy zsinat tartása egyelőre nem lehetséges, de azért hogy az Unió az egyházmegyét készületlenül ne találja, körlevélben az esperesek felszólítottak, hogy kezdjék el összegyűjteni az anyagot a megyei zsinatra.<sup>6</sup> Ennek megfelelően Kovács Miklós püspök körlevélben közölte egyházmegyéje papjaival a zsinat tartásának szükségességét, rámutatva arra, hogy amíg az Unió nem valósul meg Erdélyben, zsinattartásra nem kapnak felsőbb engedélyt. Ennek ellenére a fehérvári papi gyűlés határozata értelmében felszólította a papokat, hogy készüljenek erre a tanácskozásra.<sup>7</sup> A körlevelet még aznap, május 20-án, Szcitovszky János pécsi püspököt is tájékoztatta erről.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> ADRIÁNYI Gábor, *Püspökök kinevezése és elmozdítása 1848–1849-ben*, in: Vigília 1998/10, 722.

<sup>3</sup> LUKÁCS Lajos, *A Vatikán és Magyarország 1846–1878. A bécsi apostoli nunciusok jelentései és levelezése Magyarországról*, Budapest, Akadémiai, 1981, 44–45.

<sup>4</sup> Gyulafehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár (továbbiakban GyPSzKL), Fond: Püspöki Iratok (továbbiakban PI), cs. 15., d. 391. 687/1848. *Az esztergomi káptalani gyűlés határozata, Esztergom, 1848. Május 2.*

<sup>5</sup> SÁVAI János, *Zsinat és forradalom. Erdély, 1848./1849.*, Szeged, 1999. 159. *Kovács Miklós püspök tanácskozásra hívó levele a fehérvári papsághoz*, 1848. május 18.

<sup>6</sup> SÁVAI i. m. 161–164. *A gyulafehérvári káptalan és tanárok részvételével tartott egyházi tanácskozás jegyzőkönyve*, Gyulafehérvár, 1848. május 20.

<sup>7</sup> GyPSzKL, PI. 707/1848 *Püspöki körlevél az erdélyi egyházmegyéhez. 1848, május. [20.]*; SÁVAI i. m. 159–161.

<sup>8</sup> GyPSzKL, PI. 390. doboz, 2. cs. 703/1848. *Kovács Miklós püspök levele a pécsi püspökhöz, 1848. május 20.*

Az egyházmegye kerületeiből két nagyon gyors visszajelzés érkezett a körlevélre. Május 24-ei dátummal iktatták a püspökségen Gajzágó Kristóf belsőszolnoki esperes levelét, amelyben kerületének véleményét tolmácsolva sürgeti a püspököt, hogy mielőbb kerítsen sort az egyházmegyei zsinat összehívására.<sup>9</sup> Május 27-én a gyergyói főesperes beadványa érkezett meg a püspöki főtanácsához. Ebből kiderül, hogy ő még nem olvasta a zsinatra való készülésről szóló körlevelet, de ennek ellenére a zsinat összehívásának fontosságát hangsúlyozza.

Az Unió létrejöttével elhárult az akadály az egyházmegyei zsinat tartása előtt. A magyar országgyűlésen született törvénycikket az Unióról az erdélyi országgyűlés május 30-án szavazta meg, a király június 10-én megerősítette. Szentesítésére július 11-én került sor.<sup>10</sup> Szemere Bertalan az Unióról szóló nyomtatott levelét június 14-én küldte meg Kovács Miklós püspöknek,<sup>11</sup> de egy nappal ezt megelőzően Fogarasy Mihály választott skodári püspök már ezt az értesítést megtette. „Erdélynek egyesülése megtörténvén, az erdélyi egyházmegye érdekei nem állnak többé elszigetelve a magyar egyháztól, a kapocs már szorosabb leendő”. Ugyanakkor – az Unió következményeként – az erdélyi zsinattartás előtt is eltűntek az akadályok. Levelét tárgyunk szempontjából fontos részlettel folytatja: „Először is a püspököknek itt Pesten és pedig saját lakásomon tartott értekezleteiről kívánom Excellentiádat tudósítani. Meg kell jegyezni, hogy azok június 1-sőjétől 7-dikéig tartottak [...] a conferenciákban a püspökök elhatározták a Nemzeti Zsinat megtartását, és pedig a megnyitási napot szeptember 24-re tették, helyül Esztergomot választották. A tárgyakat kiszemelték, mikép az ide csatolt mellékletben fel vannak jegyezve [...] A szemináriumokról úgy gondolkoznak, hogy mivel többé a megyei szemináriumokat fenntartani nem lehet, négy vagy öt nagyobb szemináriumot fognak felállítani [...]”<sup>12</sup>

Ezt követően a többi magyarországi püspök is megírta a nemzeti zsinat tervezetét, és mindannyian megküldték a javasolt tárgyalási pontok listáját is Kovács Miklós püspöknek. Az erdélyi püspök július elsején írt körlevelében már konkrétan felszólította egyházmegyéje papságát, hogy készüljön az egyházmegyei zsinatra. Tanácsa a zsinat programbeszéde is lehetne: „egszersmind atyailag figyelmeztetek benneteket: miszerint megemlékezvén hivatástokról és a mostani nehéz idők körülményeiről, el ne induljatok a világ fiainak mindent összezavarni kívánó után, hanem a Szentlélek segítségül hívása, a régi egyházi zsinatok munkáinak szorgalmas forgatása, a katolika egyház igényeinek szemmel tartása, és a körülmények komoly megfontolása után oda irányozzatok munkálataitok és véleményeiteket, hogy a polgári törvényeknek tiszteletbe tartása mellett, mindenütt és mindenben az isten dicsősége, az egyház szilárdítása és az emberiség boldogítása legyen fő célotok [...]”<sup>13</sup>

<sup>9</sup> SÁVAI i. m. 174–175. *Gajzágó Kristóf Belső Szolnoki esperes levele Kovács Miklós püspökhöz, 1848. május 24.*

<sup>10</sup> F. KISS Erzsébet, *Az 1848/1849-es magyar minisztériumok*, Budapest, 1987. 164.

<sup>11</sup> GyPSzKL, PI. 857/1848. *Szemere Bertalan nyomtatott körlevele Magyarország és Erdély egyesüléséről, 1848. június 14.*; SÁVAI i. m. 198–199.

<sup>12</sup> GyPSzKL, PI. 390. doboz, 3. cs. 990/1848 *Fogarasy Mihály választott püspök levele Kovács Miklós erdélyi püspökhöz, 1848. június 13.*

<sup>13</sup> GyPSzKL, PI. 873/1848 *Kovács Miklós 1848. július 1-én kelt körlevele.*



A körlevél hatására elkezdődtek a zsinati előkészületek az esperesi kerületekben. Az ezekről készült jegyzőkönyvek sorra érkeztek a püspökségre, válaszva a papság elképzeléseit, esetenként túlfűtött forradalmi reform-igényeit is. A kerületi jegyzőkönyvekben található vélemények nagyon gyakran egybecsengőek, szinte azonos szófordulatokat használnak. Ennek magyarázata abban található, hogy egyrészt – kevés kivétellel – szinte azonos magatartást tanúsítottak a kerületek a kiküldött kérdésekkel kapcsolatosan, másrészt, hogy a kolozs-dobokai kerület papsága nagyon hamar elkészült javaslatával. Már július 2-án beküldték a püspökségre,<sup>14</sup> ahonnan az összes esperesi kerületnek megküldték ennek kivonatát – véleményezés végett.<sup>15</sup> A többi esperesi kerület jegyzőkönyvein későbbi keltezési dátumok jelennek meg<sup>16</sup> (barcasági dékánátus és sepsiszentmihályi esperesi kerület – július 20; fehérvári papság, torda-aranyosi kerület – július 31; alcsiki és kászsónszéki kerület, bányavidéki kerület, gyergyói kerület – augusztus 1; belső-szolnoki kerület – augusztus 2; gyulafehérvári kerület – augusztus 6; kézdi-orbai kerület – augusztus 9; szebeni és fogarasi kerület – augusztus 10; marosszéki kerület – augusztus 12; felsíki kerület – augusztus 15; Keresztes József ferences rend főnöke – augusztus 16; udvarhelyi kerület – augusztus 17), jogosan feltételezhető, hogy azok a kolozs-dobokai javaslatokat is tárgyalták. Ennek jelentőségét a későbbiekben látni fogjuk.

Tekintve, hogy az egyházjogi törvények szerint – megfelelő rendszeresítés mellett – ilyen sok véleményt általában 3 napos egyházmegyei zsinaton kellett letárgyalni, Kovács Miklós püspök zsinati előkészítő bizottság kinevezését tartotta fontosnak. Döntését Keserű Mózesrel – akit a későbbiekben e bizottság elnökének nevezett ki<sup>17</sup> – már július 31-én kelt levelében közölte. Ebben kifejtette, hogy e bizottság célja a beérkező javaslatok összesítése, s azok alapján egy zsinati terv kidolgozása. E levélhez mellékelte „az éppen most vett egy kissé különböző zsinati pontokat” is.<sup>18</sup> Ez azért jelentős, mert először 21 pontos javaslatot küldtek meg Kovács Miklósnak, míg ekkor a 25 pontos javaslatra kiegészített listát küldték át.<sup>19</sup> Ugyanakkor az egyházmegyei zsinaton nem csak a magyarországi püspökök által megszövegezett pontokat tárgyalják, hanem az egyházmegye szükségleteinek megfelelően más kérdéseket is.

Az egyházmegyei zsinat 1848. szeptember elsején nyílt meg. Gyakorlatilag két nap alatt (szeptember 1–2.) tárgyalásra kerültek a magyar püspöki kar által javasolt kérdések, illetve a „körülményeink és az idő kívánata szerint felmerülő kérdések” is. Szeptember 4-ére, a zárónapra már csak az epilógus maradt.

<sup>14</sup> GyPSzKL, PI. 893/1848 *Kedves István főesperes megküldi a kolozs-dobokai kerületi papság tanácskozási jegyzőkönyvét.*

<sup>15</sup> SÁVAI János, *A székegyházi katolikus plébániák levéltára. II. Documenta Missionaria I/III.* Szeged, 1997. 273.

<sup>16</sup> GyPSzKL, PI. 1010/1848 szám alatt iktatva.

<sup>17</sup> SÁVAI, *Zsinat és forradalom*, 310. *Püspöki leirat Keserű Mózes kanonoknak, 1848. augusztus 3.*

<sup>18</sup> Uo. 278–279. *Kovács Miklós püspök levele Keserű Mózes kanonokhoz, Gyulafehérvár, 1848. július 31.*

<sup>19</sup> Együttel e zsinat tanácskozásai alapjául 25 szakasz bocsátott ki. SZEREDY József, *Egyházjog. Különös tekintettel a Magyar Szent Korona területének egyházi viszonyaira, valamint a keleti és protestáns egyházakra.* I., Pécs, 1883<sup>3</sup> (továbbiakban SZEREDY, I.) 258. §. 648.

Az ünnepélyes megnyitást követően megváltoztatták a zsinati jegyzőket, s néhány hozzászólás után elkezdődött a tulajdonképpeni zsinati munka. A második ülésnapon, szeptember 2-án, olyan kérdések és állásfoglalások hangzottak el, amelyek miatt megkérdőjelezhető volt, hogy a jogi kereteken belül maradt-e a zsinat. Elsősorban a második nap délutánja volt mozgalmas ilyen szempontból. Ekkor a forradalmi hangulat erőteljesebben jelentkezett, feltörték a radikálisabb megnyilvánulások is.

Elsőként „az egyházi csődöknek<sup>20</sup> javadalom elnyerése irányába történő rendezése” került sorra. A jelenlevők tárgyalását a jegyzőkönyv a következőkben rögzíti: „a csődület nem pártoltatik”. Pedig a tridenti zsinat<sup>21</sup> eléggé egyértelműen előírta ennek megtartását. Ezért egyesek – a tridenti előírás szellemében – megtarthatónak vélték e „csődületet”, csupán a számát redukálták volna egyszeri alkalomra. Forster János helyesen mutat rá, hogy ekkor, 1848-ban, alapos félreértés történt a kérdéssel kapcsolatban. A zsinatoló atyák ugyanis félreértelmezték a „csődületet”, amely gyakorlatilag zsinati vizsgát, mai fogalmainkkal élve plébánosi vizsgát jelentett, s összekeverték azt a leendő lelkipásztorok teológiai tanulmányait lezáró vizsgájával. Így a végleges jegyzőkönyv furcsa megoldást javasol: „a teológiai tanulmányok bévégezte után, a lelkipásztorkodásra kimenő növendékek, a teológiai tanárok és az e végre kinevezendő úgynevezett zsinati vizsgálók által a püspöki szentszék előtt megvizsgálatni rendeltetnek”. Ez azonban csak az elméleti ismeretek ellenőrzését tette volna lehetővé, márpedig a plébánosi vizsga célja a gyakorlati lelkipásztori tudnivalók elsajátításának a felmérése is.<sup>22</sup> Az teljesen más kérdés, hogy – az addigi gyakorlattól eltérően – ilyen vizsgálatok egyszeri alkalomra való csökkentése megnyugtatóan rendezte volna-e azt a problémát, amely fennállt az új javadalom és a megürült egyházi hivatalok betöltése kapcsán. A választmány ilyen szellemben készítette elő javaslatát, amelynek megvitatása után a tervezett módszer már nem került be a jegyzőkönyvbe. Ezért – kevés kivétellel – utólag áthúzták a teljes választmányi munkát, de szerencsére a levéltárban, a zsinati dokumentumok közt megőrizték a tervezeteket,<sup>23</sup> így lehetőségünk van e javaslatot is megismerni. Ebben kifejtik, hogy a papokat csak nagy szükség esetén helyezték át, és főleg ne anyagi kérdés miatt történjen az elmozdítás.<sup>24</sup> A méltányosságot ebben az esetben azáltal tartják kieszközölhetőnek, hogy az egyes plébániák közt javadalom szempontjából ne szembevető, hanem csak a munkához és fáradsághoz mért *illő* különbség létezzen. A választmányi jegyzőkönyv a plébánosi vizsgát (concurus) szükségesnek tartja, mégpedig a gyakorlat által is igazolt formában:

<sup>20</sup> Megüresedett egyházi javadalmaknak és hivataloknak pályázat útján való betöltésére képesítő vizsga.

<sup>21</sup> *Conc. Trid.* Sess. XXIV. c. 28. de reform.

<sup>22</sup> FORSTER János, *A püspökmegyei zsinat*, Gyulafehérvár, Papp György könyvsajtója, 1907, 112–121.

<sup>23</sup> GyPSzKL, Fond: Egyházmegyei zsinatok (továbbiakban EZs), d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *Választmányi munkálat azon zsinati tárgyakról, melyekről készítendő megyezsinati munkálat a pécsi nagyméltóságú püspök Úrnak leszen beküldendő.*

<sup>24</sup> Eredetileg a szövegben az is szerepelt, hogy áthelyezésre minél ritkábban kerüljön sor, de ezt a részt kihúzták, még a teljes szöveg kihúzása előtt.

három év segédlelkészi szolgálat után lehet jelentkezni ilyen vizsgára, sikeres letétele után pedig plébániai javadalomhoz és állomáshoz lehet jutni, természetesen a püspök kinevezése folytán. Ez összhangban állt a püspök szabad és teljeskörű adományozási jogával, az egyházmegyéje területén lévő egyházi hivatalok tekintetében; ugyanakkor a tridenti zsinat előírásával is, amely kijelenti, hogy „minden lelkészettel járó állomás csak oly egyházi személy által, ki az eleve megtartott csődület és vizsgálat nyomán arra alkalmasnak találtatott, töltsék be.”<sup>25</sup> A nagyobb javadalmak elnyerése esetére egy alaposabb, komolyabb vizsgát irányozna elő ez a választmányi javaslat helyszínéül: Gyulafehérvárt, vagy Csíkszeredát jelölték ki. A vizsga elsősorban a lelkipásztorkodási és egyházjogi ismeretek felmérését célozná meg. A választmány ilyen vizsgák letétele alól felmentést adna a lelkipásztorkodásban 6 évet letöltött papoknak, a teológiát és filozófiát tanító paptanároknak, a középtanodai tanároknak, amennyiben ezek tanárkodásuk előtt három évet lelkipásztorkodásban töltöttek. A vizsga menetével kapcsolatosan még azt is megfogalmazták, hogy az írásban, s ne pedig szóban történjen. A további elvek kissé ellentmondanak az előbbieken ismertetetteknek. Eddig ugyanis az egyszeri plébánosi vizsga sikeres letételére helyezték a hangsúlyt, a dokumentum további részleteiben pedig azt fejtegetik, hogy a megürit plébániai állomás megpályázásának lehetőségét hirdessék meg az egyházmegyében, tűzzenek ki három kérdést, és az ezekre adott válaszokat a püspökségre küldjék be. A legjobb eredményt elérőt – természetesen, ha erkölcsi jelleme ellen nincs kifogás – a püspök kinevezné a megüresedett helyre. Vagyis minden helyezést „concurus” előzne meg. Talán ezekért az ellentmondásosan összeszerkesztett elvekért nem fogadta el a zsinat a választmányi javaslatot, s nyilatkozott a *csődület* gyakorlata ellen. Ez a hozzáállás magyarázhatja, hogy a zsinati vizsgálók kinevezése, – az előbbi hozzáállás miatt, mint szükségtelen – elmaradt. E hiányosságot a későbbiekben, mint az egyházmegyei zsinat érvényességét megkérdőjelező problémát kezeli Nádasy Ferenc kalocsai érsek. Ez derül ki ugyanis a zsinati jegyzőkönyvvel kapcsolatos megjegyzéseiből.<sup>26</sup>

A *szemináriumok reformjának* kérdése kapcsán a jegyzőkönyv első sora már jelzi, hogy komoly újító szándékkal óhajtanak élni a résztvevők: „a papnöveldek a zsinat kiváló figyelmét igénylik”. A jó gyümölcsöt termő gyümölcsfa képével, illetve jó földbe vetett mag parabolájával utalnak arra, hogy a nevelők és neveltek közös célért való küzdelmében négy szempontból is szükségesnek találják a reformot. Ezek a következők: fegyelem, előljárók és tanárok, tanrendszer, illetve a felveendő növendékek kérdése.

A fegyelem kérdését boncolgatva elvetik a *túlcsigázott szigor* alkalmazását, amely csupán *kicsikart külsőségeket* szülhet. Ezért csak azt az *atyai, a keresztény szeretet szelleméből* eredő tekintéllyel történő nevelést nevezik célravezetőnek,

<sup>25</sup> SZEREDY József, *Egyházjog. Különös tekintettel a Magyar Szent Korona Tartományaira, a keleti és protestáns egyházakra*. II. Pécs, 1874 (továbbiakban SZEREDY, II.), 324. §. 702–704.

<sup>26</sup> GyPSzKL, PI, 390. d. 3. cs. 1357/1848 – *Nádasy Ferenc kalocsai érsek levele Kovács Miklós erdélyi püspökhöz.*; SÁVAI, *Zsinat és forradalom*, 499–501.

amely elérheti, hogy a szemináriumból kikerülő papság a mindennapokban is a megszerettetett szabályok szerint éljen, tevékenykedjen. Ezen elv megállapítását követően a *házi törvények*, vagyis a belső szabályzat kérdését vesszük bonckés alá. A végleges jegyzőkönyv finomított változatban hozza azt a megfogalmazást, amelyet az előkészítő választmányi jegyzőkönyvben kihúztak (ezt a pécsi püspöknek is megküldték): „Innen a mostani házi törvények helyébe (a kor igényéhez véleményeztetnek)<sup>27</sup> előbocsátottak szellemében újak alkotandók, a zárkózott magán rendszer nem annyiban a nevelő, mint a javító rendszer köréhez tartozván, megszüntetendő.”<sup>28</sup> A jegyzőkönyvbe ugyan nem került bele ez a rész szó szerint, de ennek szellemében rögzítették, hogy a nagyobb szabadság alkalmat adhatna az előjáróknak a papnövéndékek hívatásának jobbmegismerésére. Szintén a kihúzott rész szelleme érződik azon a kérésen, amelyben a növendékek által adandó információk eltörlését javasolják. A napirenddel kapcsolatosan a séta idejét is megváltoztatnák a jelenlevők, kissé kicsavart logikával élve ugyan: „a séta ideje kivált nyári időben oly órákra szabandó, melyekben az ifjak az egészségnek ártalmas nap hevének ki nem tétetvék”. Szintén a lazítási vágy jelenik meg a „silentiumok fárasztó hosszadalmassága” rövidítésének igénylésében, illetve a reggeli és esti imaidők olyan átszervezésében, hogy azokat „az ifjú ne megunja [...] hanem megszeresse”. Ez utóbbi kíváncsi a választmányi jegyzőkönyvbe utólag lett beírva, egy korábban megfogalmazott, de kihúzott rész helyébe. Az első változatban a következő fogalmazást olvashatjuk: „a felkelés ideje tanulási napokon hat órára szabandó; – a reggeli és estvéli imakor eddig gyakorlatban szokott de köztudat szerint célra nem vezető meditatio megszüntetendő”. Ugyancsak e választmányi jegyzőkönyv tartalmazta azt a kiegészítést is, miszerint „az ebéd és vacsora feletti olvasás megszüntetendő”.

Áttérve az előjárókat és tanárokat érintő javaslatokra, az egyházmegyei zsinat jogkörét bővítő, illetve a püspöki szabad kinevezés jogát ismét csak szűkítő magatartást követtek a jelenlevők. A jelzett személyeket ugyanis zsinatilag óhajtják választani, a püspöknek csupán a zsinatilag meghatározott listán szereplők közül választás lehetőségét tartanak fenn. Ismét találkozhatunk tehát azzal a demokratikusabb felfogással, amelyet alkalmunk volt elemezni a kanonokok és esperesek kinevezése kapcsán. Annyira komolyan gondolták e törekvés érvényesítését, hogy a jegyzőkönyv első változatába utólag be is írták: „a közkívánat ezen választást még ezen zsinatban akarja gyakorlatba venni”, s a letisztázott jegyzőkönyvbe is bekerült e betoldás. A zsinat epilógusánál látni fogjuk, hogy ennek az elvnek az alkalmazását sürgették is, és ennek a püspök eleget is tett.

A második pontnál elővételezték a filozófiai oktatás kérdését, amely gyakorlatilag a harmadik tervezett reformponthoz, a tanrendszer kérdéséhez tartozott. A filozófiai oktatást világi tanulók számára is megnyithatónak, vagy teljesen eltörölhetőnek tartják. Kétségtelenül ellentmondásos megközelítés ez. A *Cursus*

<sup>27</sup> Ezt a beszúrást még e választmányi jegyzőkönyv fogalmazásánál is kihúzták, még mielőtt a teljes rész áthúzására sor került volna.

<sup>28</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *Vélemény azon zsinati tárgyról, melyekről készítenő megyezsinati munkát pécsi nagyméltóságú püspök Úrnak leszen beküldendő, C. f. 15.*

*philosophicust* Szepessy püspök a saját nevével jelzett Statuta szellemében, mint kétéves előkészítő tanfolyamot vezetette be, s tartotta is fenn saját jövedelméből. A működéséhez szükséges – két tanár fizetését biztosító – *bölcsészeti alapot* Kovács Miklós püspök hozta létre 1837-ben, s majd végrendeletében bővítette azt.<sup>29</sup> E tény jelzi egyébként, hogy a filozófiai oktatásra vonatkozó zsinati javaslat nem jelentette a püspök véleményét is.

Az előkészítő filozófiai oktatást követő teológiai tárgyak terén egészen alapos tisztogatást, reformot terveztek a zsinaton résztvevők. Az anyanyelv bevezetése vezérelte őket, csupán a dogmatika tanításánál engedték meg a latin használatát, minden más tárgy oktatását magyarul kérték a továbbiakban. A dogmatika esetében azonban radikális rövidítést, az anyag egy évre való csökkentést javasolták. Úgy látták, hogy aktualizálni kell a tanrendszert, ezért javasolták az állami törvények oktatását, a gyakorlatiasabb jellegű pedagógiai, katekétikai és metodikai oktatás bővítését, illetve a patrisztika oktatását. Ez utóbbi esetében konkrét javaslattal álltak elő: Johann Adam Möhler müncheni egyetemi tanár 1839-ben megjelent Patrológiáját tartották mérvadónak. Hasonló gyakorlati szempont vezette a jelenlevőket, amikor a német, vagy más európai nyelv tanítását szorgalmazták, illetve a magyar nyelvtan, szónoklás és vitakészség gyakorlását is kérték. Ugyanakkor tiltakozástak a tanárok kézzel írt kurzusai miatt; nagyobb belátást kérve a kurzusok összeállításába, igényelték, hogy az előadások zsinatilag elfogadott nyomtatott kurzusokból tartassanak.

A papnövendékek felvételét és a végzősök abszolváltságát egy kalap alatt kívánták rendezni: mindkét esetre *csődületet* javasoltak, az előbbi napon tett javaslatuk szellemében – amikor is ezt a tanulmányok befejezése esetén tartották kívánatosnak megrendezni. A felvételikor egy egyszerűsített, rövidebb vizsgát irányoztak elő, a végzéskor már *parádésabb* disputa javaslata körvonalazódik a jegyzőkönyv megfogalmazásából. Ez kissé a hagyományok felelevenítését is jelentette. Ugyanis Bajtai József Antal püspöksége (1760–1772) idejéig a tanév végén nem vizsga, hanem nyilvános disputa volt. Bajtai püspök volt az, aki meghagyva a disputát, elrendelte egyes tantárgyakból a vizsgát is.<sup>30</sup> Ugyanakkor a végzősöket *célszerű teológiai könyvekkel* kívánta ellátni.

A szemináriumokat illető reformok utolsó pontjaként a központosítást is javasolták. Kérték, hogy a szerzetes papság felkészítése szintén Fehérváron történjen, ne „zug-theológiai” intézetekben; s azt, hogy amikor a szemináriumi reform bővebb megvitatására bizottságot neveznek ki, ennek feladata legyen a nemzeti zsinaton annak elérése, hogy az egyik ilyen papnevelde Gyulafehérváron legyen. A választmányi jegyzőkönyv felvetette annak lehetőségét is, hogy a papnevelde Kolozsváron legyen, de ez a javaslat nem került bele a végleges jegyzőkönyvbe. A *zug-teológiai* intézetek említése jelzi, hogy nem valósult meg maradéktalanul a Rudnay Sándor püspök (1815–1819) által kezdeményezett

<sup>29</sup> MARTON József, *A gyulafehérvári papnevelde 250 éve*, in: MARTON József (szerk.) *Emlékkönyv a 250 éve alapított Gyulafehérvári Papnevelde Jubileuma alkalmából*, Gyulafehérvár, 2003. 17.

<sup>30</sup> Uo. 18.

megoldás, ő ugyanis a rendi képzésre általános szerzetesi szemináriumot létesített Gyulafehérváron, míg a hittudományt a világi pap-jelöltekkel tanulták a szerzetesek. Ezt megerősítette az 1822-es zsinat is,<sup>31</sup> de a gyakorlati alkalmazás, úgy tűnik, hagyott még rendeznivalót 1848 zsinatozóinak is.

A kérdésekkel kapcsolatos állásfoglalás megfogalmazása után a jelenlevők *kérték* a püspököt, hogy a soron következő évtől léptesse életbe e közkívánalmakat, illetve a reformok további tárgyalása érdekében bizottságot nevezzen ki. A forradalmi helyzet miatt az 1848-ban kezdett tanévet október 21-én – a vár ostroma miatt – meg kellett szakítani, s csupán 1849 szeptemberétől folytatódhatott a tanítás, így az 1848/49-es tanévben semmi esetre sem foganatosíthatták az intézkedéseket. Egyébként is a püspök rendkívül diplomatikus módon reagált a kérésre, s nem hozta nyilvánosságra, mi lesz a sorsuk a reformjavaslatoknak. A püspök válaszát a jegyzőkönyv így jegyezte fel: „a most megállított reform-pontok közül a szükségeseket bizonyosan életbe léptetni fogja”. Ez a feljegyzés rendkívül értékes számunkra, hiszen rámutat, hogy annak ellenére, hogy a forradalmi hangulatban megfogalmazott reformok nem léphették át az egyházmegyei zsinat jogi kereteit, a püspök kézben tartotta a tanácskozásokat. Pappai véleményét elfogadta, jegyzőkönyvbe is kerülhettek ezek, viszont a döntési jogot fenntartotta magának. Sőt a résztvevők sem estek túlzásba, hiszen a püspököt *nem felszólították*, hanem *kérték*, hogy alkalmazza az általuk megfogalmazott elveket. A kérdés utótörténetéhez tartozik, hogy a püspök a zsinati munkálatok alkalmával elhangzott véleménynyilvánítást nem tekintette a püspöki jogok megszorításának. Ez kiderül a Gyárfás Miklós esperes kanonoknak, a szeminárium-ügyi reformot kidolgozó bizottmány kinevezett elnökének írt, szeptember 27-i keltezésű leveléből is. „A fejérvári papnövelde és püspöki főtanoda reform-ügyére vonatkozó erdély megyei zsinati jegyzőkönyvi kivonatot, az idezárt mellékletben, olly meghagyással küldöm Főtisztelendőségednek, mint az ezen ügy megvitatására kiküldött bizottmány elnökének át: miszerint a bizottmányi tagokat gyűléstartásra összehíván, a munkálatot elkezdni, és a véleményes tervet, mellyben megállapodnak, a felmerülő szükségek szerint nekem felterjeszteni siessenek, hogy a határozatot és szükséges rendelést megtehessem”.<sup>32</sup>

A második ülési nap délutánja a kassai püspöknek beküldendő választmányi jegyzőkönyv alapján tartott tárgyalásokkal indult. A papi és szerzetesi fegyelem kérdésében a délelőttinél még radikálisabb javaslatok születtek. Első pontként egy eléggé kényes kérdés, a *világi és a szerzetes clerus irányában a fegyelemnek korszerű szilárdítása* került megvitatásra. A választmányi munkálatnak rövidített, kivonatolt, „finomított” változatát tartalmazza csupán a zsinati jegyzőkönyv. A javaslatok elméleti megalapozását nem vették be a jegyzőkönyvbe. Ebből a bevezető részből lehet következtetni ugyanis a sérelmekre, amelyek a

<sup>31</sup> Uo. 17.

<sup>32</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. 1085/1848. Kovács Miklós püspök levele Gyárfás Miklós esperes kanonok urnak, Kolozsvár, 1848. szeptember 27.

megfogalmazott javaslatokat magyarázzák. Ezért is szükséges ezt a részt egészében ismertetni. „A pap nélkülözhetetlen fő kellékei levén az erény és tudomány, a fegyelem csak is oda legyen irányozva, hogy ezeket előmozdítsa. A fegyelem szabályainak nem lehet más feladata, mint az erkölcs változhatatlan törvényei teljesítését könnyíteni, elősegíteni, ennélfogva, a melly fegyelem szabályai *az erény útját nem könnyítik, hanem nehezítik*, azok mint nem czélszerűek megszüntetendők. A papi fegyelem a papot ne sanyargassa, hanem az erényre segítse”.<sup>33</sup> E szöveget megszerkesztő választmánynak egy másik jegyzőkönyve is elkészült, abban pontokba szedték javaslataikat. E választmányi jegyzőkönyv külön érdeme, hogy – a többitől eltérően – a bevezető részben hozza a választmány munkálataiban résztvevők nevét<sup>34</sup> és az előkészítő javaslat tárgyalásának dátumát is. Innen tudjuk meg, hogy a kassai püspököknek beküldendő pontok előzetes megtárgyalására már augusztus 30–31-én sor került.<sup>35</sup> A zsinati jegyzőkönyvbe e választmányi munkából a második pont kerül be első pontként, a választmányi jegyzőkönyv első pontját – amelyikbe eredetileg belejavítottak – teljesen áthúzták. Ez az áthúzott első pont tovább viszi a fent idézett gondolatsort, egyértelműbben utalva a sérelmekre. „Mínthogy az Egyházi személyekben az elvetemülés közönségesen valami kedvetlenség vagy szomorúság következése szokott lenni, kérettséék meg a Fő Pásztor, miszerint munkatársait ne kedvetlenítse<sup>36</sup>, hanem inkább mindenkit érdeme szerinti álladalom osztogatással buzdítani lelkesíteni törekedjék, s midőn egyikét vagy másikat vagy kietlenebb helyzetű, vagy silányabb jövedelmű álladalomra kinevezi, ígérje meg miszerént ott nem fogja felejtteni őket, s ezen szavát hová hamaráb váltsa is be hogy így minden egyházi egyén miután a silányabb jövedelmű állomáson híven szolgált részesüljön a jobb beneficiumokban is.” Ez a megfogalmazás valóban túl élesre sikeredett, nem is csoda, hogy nem került be a zsinati jegyzőkönyvbe. Egyébként is, aki ezt a szövegrészt kihúzta, melléje magyarázatként bejegyezte: „nem értetik a mostani püspök urra”. A zsinati jegyzőkönyvből ezek a részek hiányoznak, de a papi fegyelem kérdésének rendezésében mindenképp szerepet játszott ez a megközelítés.

Ez a tény világlik ki azokból a jogorvosló határozatokból, amelyek viszont helyet kaptak a zsinati jegyzőkönyvben. Ezek a határozatok kijelentik, hogy a pap ne büntetessék minden egyoldalú feladásra, a feljelentést azonnal közöljék. A feladás csak akkor kerüljön jegyzőkönyvbe, ha az illető pap nem tudja önmagát tisztázni, illetve ha – ezt követően – nem tudja, illetve ha ezt követően az esperesből, jegyzőből és az esperesi kerületből választott közügyvédből álló bizottság sem

<sup>33</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *Vélemény azon zsinati tárgyakról, melyekről készítendő megyezsinati munkákat kassai nagyméltóságú püspök Úrnak leszen beküldendő, E. a. 12.*

<sup>34</sup> Kedves István kanonok, Schlauf Ignátz esperes, Kováts Ignátz esperes, András Ferenc képviselő, Kováts Lajos tanár, Keresztes József szerzetes főnök, Gyurma Gábor szerzetes főnök, Macskási János képviselő és Bartos Ignátz kolozsvári középtanodai képviselő.

<sup>35</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *Azon pontok, melyekről készítendő Megyei zsinati munkákat kassai nagyméltóságú püspök Úrnak leszen beküldendő, E.*

<sup>36</sup> Eredetileg még keményebb kifejezéssel élnek: *ne nyomorgassa*, de ezt utólag enyhítik.

tudja tisztázni őt. Csak ekkor terjesszék a püspök elé a kérdést, ami után a püspök büntetést, vagy felmentést ítélhet meg. A választmányi jegyzőkönyvbe utólag bejegyezték: „ezen pont a tanárookra is átterjesztetik”.

Amennyiben a pap bűnösnek ítéltetik, a zsinati jegyzőkönyv átveszi a választmányi jegyzőkönyv fent idézett elveit. Röviden utalnak arra, hogy a büntetés olyan legyen, hogy az a büntetettnek ne kedvét szegje, hanem valóban megjobbítsa őt. Jelentősnek tarthatjuk ezt a megközelítést, hiszen kizárja a bosszuló büntetések alkalmazását, amelyek azonban az egyházi jogi előírásokban szerepeltek. Céljukat tekintve ugyanis az egyházi jog kétféle büntetési formát különböztet meg: a gyógy-büntetéseket (*poenae medicinales* vagy *censurae*), amelynek szellemében a tárgyalt zsinati határozat is megfogalmazódott, illetve a bosszuló büntetéseket (*poenae vindicativae*), amelyek megtorló jellegét a példa statuálás indokolta.<sup>37</sup> Ez utóbbi eltörlésének vágyát még inkább kiemeli a jegyzőkönyvnek az a része, amelyik átveszi a választmányi jegyzőkönyv áthúzott első pontjának elvét, vagyis senkit se tartson a püspök büntetéséből sokáig silányabb egyházi javadalomban.

A *moraliter deficiensek*<sup>38</sup> kérdésével kapcsolatosan azt az elvet rögzítik, hogy ha ismételt megfenyítés után sem adná a pap jelét a javulásnak, akkor el kell bocsátani. A fenyítés módjáról nem szól a jegyzőkönyv, csupán azt adja tudtunkra, hogy a fenyítési rendszer és az elbocsátás módjának kidolgozására bizottságot kíván a nemzeti zsinat által kineveztetni. Pedig az erdélyi papságnak is voltak ötletei ezzel a kérdéssel kapcsolatosan. A választmányi jegyzőkönyvben szerepel is egy javaslat, amelyet ki sem húztak, csupán megjegyzésként írta mellé a jegyző: „Kovács [püspök] a bizotmányra bizza ezen dolog legjobb elintézését.” A választmányi jegyzőkönyv erre vonatkozó javaslata, még ha ötletként sem terjesztődött a nemzeti zsinat elé, mégis fontos adatokat árul el a korábban alkalmazott szokásokról. „Ha a javító rendszer célszerűen fog tervezetni, nem képzeli e bizotmány annyira megromlott egyházi egyént, kit megjavítani ne lehetne, csak hogy a javítás ideje alatt ne nyomorgattassék mint rab, hanem emberileg javittassék s jobbulási ideje alatt ne csak a Breviarium adassék kezébe, hanem más hasznos könyvek is, s naponként valami munkát bemutatására szorítottassék, továbbá rendeltessék mellé egy egyén ki a javítandó papot vigasztalja, s jótanácsal éltesse, de minden esetre a javítandó papokat a pap növeldétől elkülönözendőnek véli e bizotmány”.<sup>39</sup>

A papi fegyelem kérdése kapcsán a fentiekből jól kivehető, hogy nagy igyekezettel törekedtek a kérdés megnyugtató rendezésére. A jegyzőkönyvbe be nem került részek a kérdéssel kapcsolatos érdeklődést, s ugyanakkor széles véleményiskálát jeleznek. Ezek a vélemények a fegyelem *korszerű szilárdítását* a javító jellegű büntetések alkalmazásától várták.

<sup>37</sup> SZEREDY, II. 395. §. 885–886.

<sup>38</sup> Erkölcsi hiányosság.

<sup>39</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *Azon pontok, melyekről készítendő Megyei zsinati munkákat kassai nagyméltóságú püspök Úrnak leszen beküldendő, Kisasszonyhava 31 délelőtt E. a. 12.*



A választmányi munkálat elméleti fejtegetéseiben a következő rész az 1848-as zsinat legnagyobb botrányköveként ismert. Ez a *cölibátus* eltörlésére vonatkozó nyilatkozat: „Azon fegyelmi szabályok, mellyek megőrzése több áldozatot igényelnek, mint az erkölcsi törvények megtartása, mellyek hasztalan szigorral az egyházi embert olly sikamlós térre állítják, mellyen emberi gyarlóságnak el nem tántorodni csak nem lehetetlen, eltörlendők, s így az erény útját a papra nézt könnyebbé tétetvén, jogszerűleg követelhetni, miszerint minden körülményben és tekintetben erény példaképpen tündököljön hívei előtt. S ha ezen körülmények között is az erény útjáról eltántorodnék, és a híveknek botrányt adni meg nem szűnnék, háromszori megintés után, ha jobbulást nem mutatna, elbocsátandó.” A szövegrész mellé utólagosan szúrják be e dokumentumba: „A coelibatus megtartása vagy consiliumá változtatása, mint az egyetemes egyházat érdeklő ügy, a nemzeti zsinat teendői közé soroztatik.”<sup>40</sup> Igaz ugyan, hogy a nemzeti zsinatnak se lett volna joga e kérdésben dönteni, de egyelőre maradjunk meg e szövegrésznél. Ez az idézett mondat még nem lépte át a megengedett jogi kereteket. Megáll a véleményformálásnál, nem mondja ki a döntést. A választmányi tárgyalások hosszabbik változata<sup>41</sup> szintén nem sugall döntést: „Ha a papi rend méltóképpen ellátva lenni mint élelmére mint lakására, mint egyéb az élet tisztességes fenntartására, e bizotmány e jelen idők körülményeit tekintve, a világi Status kihallgatásával a papi nőtlenség törvényét megszüntetni *kérendőnek*<sup>42</sup> véli.” Ez a szövegrész egyelőre kérelmi formát javasol a cölibátus kérdésével kapcsolatosan, azaz a végső megoldást a felsőbb fórumtól várja.

A zsinati jegyzőkönyv jelzi, hogy a papi fegyelem kérdésének letárgyalása után az egyik résztvevő indítványozta a cölibátus *feltétlen* eltörlését. A püspök azonnal válaszolt a hozzászólásra: egyrészt a tárgyalandó pontok közt nem szereplő kérdésről volt szó,<sup>43</sup> másrészt – s főleg ez a lényeg – *az egész egyházat érintő fegyelmi ügy rendezése nem lehet egyházmegyei zsinat tárgyalási témája*. Az esetleg hozandó határozat semmis, hiszen ilyen kérdésben az egyházmegyei zsinat nem jogosult dönteni.<sup>44</sup> A gyűlés többségi akarral „*határozottan oda nyilatkozik,*<sup>45</sup> miszerint a papi nőtlenség a maga útján töröltessék el, és a házasság minden feltétel nélkül engedessék meg”. Ez lenne az a pillanat, amikor az egyházmegyei zsinaton résztvevők, a püspöki figyelmeztetés ellenére, átlépték hatáskörüket, s az egyházjogi szabályok értelmében *önmagában semmis döntést* próbáltak hozni. A

<sup>40</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *Vélemény azon zsinati tárgyakról, mellyekről készítendő megyezsinati munkálat kassai nagyméltóságú püspök Úrnak leszen beküldendő.*

<sup>41</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *Azon pontok, melyekről készítendő Megyei zsinati munkálat kassai nagyméltóságú püspök Úrnak leszen beküldendő, Kisasszonyhava 31 délután.*

<sup>42</sup> Kiemelés tőlem.

<sup>43</sup> Újabb pontok felvetését az első tárgyalási napon lehetővé tették, de nem olyanokat, amelyekről nem jogosult az egyházmegyei zsinat dönteni.

<sup>44</sup> Az egyházi törvények megszűnéséről szóló előírás szerint egyházi törvényt csak az a hatóság szüntethet meg, amely azt meghozta. Vagyis egyházmegyei zsinat nem szüntethet meg egyetemes zsinati határozatot. – SZEREDY, II. 301. §. 635.

<sup>45</sup> Kiemelés tőlem. *Határozottan oda nyilatkozik értelmezhető-e úgy, hogy dönt? Ugyanezzel a fogalommal fognak élni a papi ruházat kapcsán is: „ezen gyűlés következőleg nyilatkozik”.*

résztevő papságnak *csak tanácskozási* joga volt ugyanis.<sup>46</sup> Forster János az ügyet úgy kommentálja, hogy a résztvevők *leszavazták* a püspököt. Erre a leszavazásra viszont a jegyzőkönyvből nem tudunk bizonyítékot hozni. A püspöki figyelmeztetés ellenére nyilatkozik ugyan a zsinat, ami kifejezi a jelenlevők óháját, de ez *nem (le)szavazás*.

Ezt még kiegészíthetjük azzal is, hogy amennyiben nem *döntésként*, hanem *határozott nyilatkozat*-ként kezeljük a cölibátus eltörlésének minden további nélküli kimondását, akkor beszélhetünk ugyan forradalmi hangulatról, de a hatáskör átlépéséről már nem. A választmányi jegyzőkönyv esetében láthattuk, hogy itt a nemzeti zsinatra való utalásról, illetve a megszüntetés *kéréséről* volt szó. A legkorábban elkészült kolozs-dobokai esperesi kerület jegyzőkönyve a tárgyalásra kiküldött pontokkal kapcsolatosan már tartalmazta a cölibátus kérdését. „S miután ezt a mostani elgyengült nemzedék nem bírja már fölfogni, és miután Krisztus urunk sem parancsolja, hanem csak tanácsolja, mint a tökély nagyobb lépcsőjét azoknak, kik megfoghatják. Azért nem tartanók időn kivülinek, ha anyaszentegyházunk a korra figyelmeztetésén e részben is a maga szabadságának szellemében, a Szentlélek sugalma szerint nyilatkoznék, és közönségesen intézkednék. Ilyen véleményen vagyunk egyéb fegyelmi tárgyakra vonatkozólag is.”<sup>47</sup> Amint már említettük, e jegyzőkönyvet véleményezés végett az összes esperesi kerületnek megküldték. A barcasági dékánosság és a sepsiszentmiklósi kerület jegyzőkönyve ezt a részt kiegészíti azzal, hogy „ha egészben az eddigi fegyelmet és szokást megtartandónak véli az anyaszentegyház, ezen esetben a papi jelöltek legalább harminc éves korukig rendbe fel ne bocsátassanak, fel ne szenteltessenek.” A legradikálisabb javaslat a szebeni és fogarasi kerület jegyzőkönyveiben olvasható: „a coelibatus igazságtalan és természetellenes disciplinaris törvénynek eltörlését, függetlenül az esztergomi Zsinat belé vagy belé nem egyezésétől, s e tekintetben az egyházrend szentségét nem nézzük a házasodhatókra nézve akadálynak”. A marosi kerület papsága is a cölibátus eltörlését *ajánlja*. A bányavidéki kerület papsága megelégszik az *evangéliumi tanácsként* való ajánlásával. A belső-szolnoki kerület papsága már csak azt vette jegyzőkönyvbe a kerületi ülésen, hogy ők maguk a cölibátus eltörlését nem javasolják, de ha ezt más megteszi, pártolni fogják.<sup>48</sup> A kézdi-orbai, felcsíki, alcsíki és kászonszéki, gyergyói, udvarhelyi, torda-aranyosi, és gyulafehérvári kerületek javaslataiban azonban még csak nem is szerepel ez a kérdés. Az egyes kerületek véleményének részletezésére azért térünk ki, mert ezt a kérdést szokás a zsinat legnagyobb botránkövéként emlegetni. A fentiekből kiderül, hogy a legradikálisabb indítványnak – a feltétel nélküli eltörlésnek – csak egy esperesi kerületben volt előzménye a zsinatra való készülés során. Öt kerületben eltörlését / evangéliumi tanácsként való ajánlását tartották helyesnek, viszont hét kerületben az előkészítő tárgyalásokon sorra sem

<sup>46</sup> KOSUTÁNY Ignác, *Egyházjog. A magyarországi egyházak alkotmánya és közigazgatása*. 3-ik kiadás, Kolozsvár, Nyomtatott Gámán János örököse könyvnyomdájában, 1906. 77. §. 212–213.

<sup>47</sup> GyPSzKL, PI. 893/1848. A kolozs-dobokai esperesi kerületnek a zsinatot előkészítő tanácskozási jegyzőkönyve. 1848. július 2.

<sup>48</sup> GyPSzKL, PI. 1001/1848. Az esperesi kerületek zsinatot előkészítő javaslatai.

került. Ez gyakorlatilag a zsinaton résztvevők felét tette ki. Lönhárt Ferenc zsinati jegyző azt jegyezte fel, hogy a *többség* nem akart továbbra is e fegyelmi szabály alatt állni. Valószínűnek tartható, hogy a reformálási láz áterjedt a résztvevőkre, viszont kétséges, hogy a többség komolyan hitte volna, hogy az egyházmegyei zsinaton e kérdést rendezni lehet. Ez, természetesen, feltételezés, de legalább annyira jogos ezt feltételezni, mint az ellenkezőjét, hiszen maga a megfogalmazás kétféle értelmezést tesz lehetővé. Ugyanakkor ki kell térnünk arra is, hogy a legradikálisabb javaslatnak számító szebeni és fogarasi kerületi jegyzőkönyvi szöveg tartalmazza a következőt is: „függetlenül az esztergomi Zsinat belé vagy belé nem egyezésétől”. Vagyis a legradikálisabb javaslat megfogalmazói is tudatában voltak annak, hogy ezt a kérést a nemzeti zsinat elé kell terjeszteni.

Szintén forradalmi szellem uralta a délután még sorra kerülő döntések légkörét. A cölibátus után újra egy olyan kérdést tárgyaltak, amely nem szerepelt a magyarországi püspökök által javasolt pontok között. A *papi ruházatra* vonatkozóan az egyházi szolgálat idejére a papi ruha viseletét javasolják, viszont a hétköznapiakban ennek viseletét már nem tartják kötelezőnek. A pap tehát járjon „mindég oly ruhában, minőben a nemzetnek míveltebb és szerényebb része járn szokott”. A választmányi jegyzőkönyv ajánlása már nem kerül be a zsinati jegyzőkönyvbe: „de a világi ruha viseletben is tarcsanak meg valami papi jelt miről papoknak ösmertetnek”. A *papok körében előmozdítandó tudományosság* kérdése ugyancsak ezen az egyházmegyei zsinaton beiktatott tárgyalási pont, de ezzel gyorsan végeztek, megelégedtek a résztvevők egy óhaj rögzítésével: állítassanak kerületenként könyvtárak – amint már két alkalommal is kifejezték ezt az igényt az előbbieken –, illetve időnként tudományos értekezletek, társalgások tartásával növeljék a tudományosságot. A választmányi jegyzőkönyvben szereplő újabb javaslatot, amelyet egyébként még ott ki is húztak, nem tartják érdemesnek a zsinati jegyzőkönyvbe foglalni. Itt a választmány azt javasolta, hogy évenként minden esperesi kerületnek külön témát küldjenek ki, és erről a témáról szentbeszédet kell készíteni. A beküldendő szentbeszédnek a bírálására a zsinat által kinevezendő bizottságot javasoltak. A *lelkigyakorlatok* pártolásával kapcsolatos tárgyalási pont megvizsgálása elmaradt. Röviden hivatkoztak az erdélyi egyházmegye földrajzi adottságaira: a nagy távolságok miatt nem tartják kivitelezhetőnek ilyen közös lelkigyakorlatok tartását. Az indokok / ürügyek közt a hívek elhanyagolásának veszélye is megjelent.

Újra csak nagyszabású reformálási törekvést fedezhetünk fel a *szerteszettek és apácák fogadalmáról*, a *szerteszettek felszentelési idejéről*, illetve a *laikus fráterek ügyéről* szóló kérdés tárgyalása során. A magyarországi püspökök által megküldött pontok közt ez a kérdés tulajdonképpen csak implicite, a már tárgyalt papi fegyelmi kérdéskörön belül jelent meg. Ugyanakkor címzés és iktatószám nélkül szerepel a zsinati dokumentumok közt a nemzeti zsinatra javasolt tárgyalási pontok egy felsorolása, ebben az E. pont utolsó kérdése éppen a szerteszettekkel foglalkozik.<sup>49</sup> Forster János szerint a kérdés nem szerepelhetett a javasolt tárgyalandó pontok között, már

<sup>49</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *Folyó évi September hó 24-én Esztergomban tartandó nemzeti zsinatra kitűzött tárgyaknak öt szakaszokra történt felosztása.*

csak azért sem, mert egyházbiztos döntés szerint – XIV. Benedek pápát idézve – e kérdésben sem nemzeti, sem pedig tartományi zsinatnak nincs joga dönteni.<sup>50</sup> Mivel a zsinati dokumentumok közt találunk olyanokat is, amelyek ezt a kérdést a tárgyalandók közé sorolják,<sup>51</sup> kénytelenek vagyunk kis jogi kitérőt tenni. A tridenti zsinat elismeri a püspök felügyeleti jogát azon szerzetesek felett, akik a zárdához nem tartozó világi személyek fölött lelkipásztorkodnak, a lelkipásztorkodást illető minden ügyekben.<sup>52</sup> Ugyanez áll a zárdában tartózkodó nem szerzetes tagokra is.<sup>53</sup> A püspöknek volt tehát bizonyos joga beleszólni a szerzetesekkel kapcsolatos kérdésekbe, s tekintve, hogy – papjai tanácsának kikérése mellett – csakis ő hozhatott döntést az egyházmegyei zsinaton, nem mond ellent egyértelműen az egyházbiztos szabályoknak, hogy ilyen irányú kérdés a zsinati tárgyalás témájává válhatott. A rendfőnökök javaslatokkal kapcsolatos deklarációja sem utal arra, hogy e kérdést nem lett volna szabad megvitatni ezen a fórumon.<sup>54</sup> E deklaráció rácsafol Forster János véleményére, aki a legvalószínűbbnek tartja, hogy valamelyik résztvevő javaslatára tárgyaltak volna erről. De kronológiai megközelítésben is helytálló lehet állításunk: e kérdés tárgyalásának dátuma ugyanis szeptember 2, a deklaráció beadásának dátuma pedig augusztus 30. Azt azonban el kell fogadnunk, hogy az ekkor megfogalmazott javaslatok, amennyiben életbe léptetésükhöz a püspök hozzájárult volna, messze túllépték volna azt a hatáskört, amelyet a tridenti zsinat a püspöknek – és semmiképp sem a jelen esetben túlzó megnyilatkozásokat megfogalmazó zsinatnak – megadott. Újra csak azt kell mondanunk, mint a cölibátus kapcsán: mindaz, amit ekkor megfogalmaztak a résztvevők, *önmagában semmis javaslat* volt csupán. Ennek ellenére ismertetni fogjuk a kérdés történetét, hiszen a forradalmi szellem megnyilvánulása szempontjából rendkívül értékes része ez a pont a zsinati dokumentumnak.

A zsinati jegyzőkönyv a választmány munkálatát nem adja vissza, csak a tárgyalás során lezajló vita menetére enged következtetni. A vélemények nagyon színes skálájának rekonstruálása során először – az időrendi sorrendet részesítve előnyben – a választmányi munkálatot ismertetjük, s csupán azt követően az egyházmegyei zsinaton elhangzott vitát. A választmányi munkálat pontokba szedett, hosszabbik változatában<sup>55</sup> a szerzetesrendek reformjára vonatkozó fejezet került el

<sup>50</sup> FORSTER i. m. 156.

<sup>51</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *Folyó évi September hó 24-én Esztergomban tartandó nemzeti zsinatra kitérőt tárgyaknak öt szakaszokra történt felosztása.* A teljes egyházmegyei zsinati munkálat során az ebben a dokumentumban található felsorolást vették alapul a jelenlevők – leszámítva a jelzett, utólag felvett kérdéseket. Szintén e pontokat, s ebben a sorrendben sorolja fel a az a levél is, amely kíséri a választmányi jegyzőkönyveket, amelyeket a javasolt pontokat megvitató bizottságok elnökletét betöltő püspököknek küld át Kovács Miklós erdélyi püspök: GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. 1085/1848. *Kovács Miklós püspök levele a zsinati pontokat tárgyaló bizottságok elnöki tisztségét betöltő püspökökhöz, Kolozsvár, 1848. szeptember 6.*

<sup>52</sup> *Conc. Trid. Sess. XXIV. C. 11. de ref.*

<sup>53</sup> SZEREDY, II. 309. §. 651.

<sup>54</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *A szerzetes rendek két főnökeinek declaratiojuk tulajdon ügyükben. Kolozsvárt, Kisasszonyhava 30.*

<sup>55</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *Azon pontok, melyekről készitendő Megyei zsinati munkálat kassai nagyméltóságú püspök Úrnak leszen beküldendő, Kisasszonyhava 31 délután.*

ezt a sorsot. A kihúzott részben javasolják, hogy a rendek eredeti elrendelésükre veztessenek vissza; egyetlen rendnek se legyen szabad több tagot felvennie, mint amennyinek az eltartása a szerzetesház saját jövedelméből kitelik. Ugyanakkor – a koldulórendeknek sajátos ismervét jelentő – koldulást, kéregetést megszüntetni javasolják, s helyette sokkal inkább a tudományos igyekezet fejlesztését ajánlják köreikben, a papságnál is javasolt, fentebb ismertetett módon. E kihúzott részben az is szerepel, hogy a felvételnél kizáró jellegű kritérium legyen a lelkészi és tanári pályára való kiképzetéshez előzetes ismeretek birtoklása, ezen ismeretek ellenőrzését egy *consultoriumra* bíznák. Nagyon is jozefinista jellegű elvárás volt ez a választmánytól, s a zsinati vita során újra csak találkozni fogunk ezzel a *hasznossági* elvvel. A további javaslat megismétli a korábit, amely szorgalmazta, hogy a szerzetesnövendékek is a gyulafehérvári papneveldeben kapják meg teológiai képzést. A javaslatok felsorolása után a jegyző feljegyzi még, hogy e tárgyban a zsinat figyelmébe ajánlja a szerzetesrendek előjárói által beadott deklarációt. Tudjuk ugyanis, hogy ennek a bizottságnak Keresztes József és Gyurma Gábor rendfőnökök is tagjai voltak, ők – érthető módon – nem hagyhatták válasz nélkül a kánonjogi szabályokkal is ellenkező javaslatok ilyen módú előterjesztését.

A korábban rögzített rövidebb választmányi jegyzőkönyv,<sup>56</sup> az eddig ismertetett javaslat szövegét tartalmazza, de itt e részek nincsenek áthúzva. A férfi szerzetesek fogadalomtételére az alsó korhatárt itt a betöltött 25 évben kívánták meghatározni.<sup>57</sup> A fogadalom letételéhez mindenképpen fontosnak tartották három noviciátusi próbaév letöltését. Ugyanakkor a szabad elhatározás kivizsgáláshoz a választmányban részt vevők nem tartották elegendőnek a szerzetesrend vizsgálatát, hanem egyházi és világi férfiakból álló bizottság jelenlétét kérték. A laikus fráterek intézményének eltörlését világosan kimondták, csupán a szerzetesháznak hasznos szolgálatot tevő *tertiariusok* további működését engedélyeznék – világi ruha használata mellett. Újra csak megállapítható, hogy ebben az esetben is a hasznossági elvet követték.

Mindkét választmányi jegyzőkönyv javasolja, hogy csak olyan jelölteket vegyenek fel a női szerzetesrendek, akik magyarul és németül tudnak; ha csak németül tudnának, csak abban az esetben lehetne felvenni őket, ha köteleznék magukat, hogy a fogadalomtételig elsajátítják a magyar nyelvet. A hasznossági elv alapján ez esetben is azt javasolja a választmány, hogy „arra eléggé kimivelt egyén vezérlete alatt” – akit a püspök nevezne ki – a szerzetesjelöltek a nevelői és tanítói pályára kiképztesse. A választmányi jegyzőkönyv hosszabbik változata ezt a javaslatot még azzal is kiegészíti, hogy az újoncok „nem csak a himzés és varásban gyakorolják magukat, hanem minden egy jó gazdasszony köréhez tartozó tanulmányokban képeztesse ki, hogy így majd az általok nevelendő gyermekeket ne legyenek kénytelenek a szülők gazdasszonyság tanulás tekintetéből más nevelő-

<sup>56</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *Vélemény azon zsinati tárgyakról, melyekről készítenő megyezsinati munkát kassai nagyméltóságú püspök Úrnak leszen beküldendő.*

<sup>57</sup> A tridenti zsinat szerint ünnepélyes fogadalom letételéhez elegendő a betöltött 16-ik év is. – *Conc. Trid. Sess. XXV. c. 15. de reg.; SZEREDY, II. 520. §. II. g. 1274.*

intézetbe is beadni”. A fogadalomtétel korhatárának megállapításakor megismétlik a férfi szerzeteseknél megállapított betöltött 25 évre vonatkozó javaslatukat, külön kiemelve viszont azt, hogy „fogadalmuk bizonyos időre, például 3 vagy több évre határozandó, melly idő eltelte után tetszésében állandó vagy fogadalmát bizonyos időre megújítani, vagy pedig kilépni”. A Breviárium elmondására kötelezett apácák számára ugyanakkor javasolták a könyv magyar nyelvű kiadását is.<sup>58</sup>

A szerzetesrendek előjárói számára ismert lehetett e választmány részvevőinek hozzáállása, ezért állították össze előzetesen hozzászólásukat, s a választmányi tárgyalást megelőző napon már be is nyújtották azt.<sup>59</sup> A beadványból kiderül, hogy megelőlegezték a várható magatartást. Az eredeti elrendelésre való visszavezetés kapcsán kéri a következő rész betoldását: „ezen eredeti elrendelés pedig az egyház szelleme szerinti erkölcsi, és tudományos haladás a Sz. fogadalmak megőrzése alatt az evangélium hirdetése, nevelés, tanítás, az elmélkedéssel párosított tényező élet, betegek szentséggeli ellátása, s mindenképpen a kitelhetőségig a [...] lelkipásztorok segéllése, és könnyebítésére elszánt készség; nem pedig a viselet és öltönyök iszonyító régisége, mit jelen korunkba nép is csak undorodva tekintene összhangulag a társulat szerzőjének ama szavaival »az atyafiak öltönyökkel s egyéb külsőségekkel látasanak el a hely, idők és hideg tartományok igénylése szerént«”. A hasznossági elvvel szemben tehát megfogalmazzák a szerzetesrendnek igazi rendeltetését, viszont a forradalmi hangulat ebből a részből is kicseng. Ez is jelzi, hogy a szerzeteseket sem kerülte el a forradalmi láz, hiszen a szerzetesi ruha esetében a *jelen kor* igényeihez kívántak alkalmazkodni, amint a világi papság is. A *kéregetés megszüntetését* előírányzó javaslat esetében már nem hivatkoznak az alapító szándékára, hanem az elvesztett dézsma és más javadalmak miatti veszteségeik kárpótlását fogalmazzák meg. Ugyanakkor hevesen tiltakoznak a felveendő újoncok *consultorium* általi kivizsgálása ellen, amely a rend belső szabadságát korlátozná. Ezért jelentik ki, hogy a jelentkezők kivizsgálása a rendfőnök, vagy ennek megbízottja által történjen. A fogadalomtétel időpontjával kapcsolatosan a rendfőnökök kifejtik, hogy az erre vonatkozó szabályozást felső egyházi (a tridenti zsinat) és világi szabályozás is rögzíti, amelyek érvényben vannak, s ezért ezeket nem tartják szükségesnek az egyházmegyei zsinat által módosítani. Ugyan a tridenti zsinat által kimondott 16 éves alsó korhatárt ők is korainak tartották a fogadalom letételére, azonban a világi törvénykezés által megszabott 21 betöltött évet<sup>60</sup> a továbbiakban is alkalmazhatónak vélték. A pappá szenteléssel kapcsolatosan beleegyeztek abba, hogy erre csak a fogadalom letétele után kerüljön sor. A laikus

<sup>58</sup> Pedig ezt a tridenti zsinati határozat nem tette lehetővé – *Conc. Trid. Sess. XXII. c. 8. de sacrific. missae; can. 9.*

<sup>59</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *A szerzetes rendek két főnökeinek declaratiojuk tulajdon ügyükben. Kolosvárt, Kisasszonyhava 30. Keresztes József Szent. István Provincia főnöke és Gyurma Gábor Bolgár szerzetnek főnöke.* A beadványt tehát augusztus 30-án nyújtották be, míg a választmányi tárgyalásra 31-én, s a zsinati megbeszélésre szeptember 2-án került sor.

<sup>60</sup> Kir. Helytartó Tanács 1817 szeptember 9: 25689 sz. rendelete; 1826 november 18: 11162. sz. rendelete, s ennek magyarázó rendeletét: 1828 március 18: 3505. sz. rendelet – GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. iktatószám nélkül. *A szerzetes rendek két főnökeinek declaratiojuk tulajdon ügyükben. Kolosvárt, Kisasszonyhava 30.*

fráterek eltörlésére vonatkozó javaslatot ellenzik ugyan, viszont az ő beadványukban található szabályozás szintén jozefinista jellegű. Egy szó sem esik a fráterek eredeti elrendeléséről, hanem csak arról, hogy azért szükséges őket megtartani, mert ha helyettük világiakat kellene alkalmazni a rendházban szükséges munkák elvégzésére, az egyrészt jelentős kiadást jelentene, másrészt a megbízhatóság szempontjából se lenne előnyös. Ez gyakorlatilag egybecseng a választmányi javaslattal, ahol a hasznos szolgálatot tevő tertiarusok működését megengedik, de a világi ruha viseletét irányozzák elő számukra. A rendfőnökök javaslata ezzel szemben – a rendi törvények szellemében – a szerzetesi ruha megtartása mellett száll síkra. Ez utóbbi óhaj ellentmond az előbb vázolt javaslatuknak, ahol is a szerzetesek rendi ruhájával kapcsolatosan utaltak arra, hogy ennek viselete kapcsán újítani lehetséges, főleg „jelen korunkban”, amikor „a nép is csak undorodva tekintene” e rendi ruhára.

Az egyházmegyei zsinati munkálat során a fent ismertetett kérdések tárgyalása már elmaradt. Az egyik jelenlevő tag, amikor e kérdés sorra került, azonnal egy radikális javaslattal állt elő. E javaslatában megkérdőjelezte a szerzetesrendek létjogosultságát. Az evangéliumi tanács ajánlása mellett a fogadalomtételt az 50. életévre tolná ki. Csupán a ferences rend tagjainak tevékenységéről vannak megbecsülő szavai, az ő tevékenységüket *egyelőre* még szükségesnek tartja, de a jövőben csak tanári, illetve világi papi szolgálatukat fogadná el. A többi hozzászólás a bulgariták, illetve a minoriták eddigi tevékenységét méltatja, s az egész szerzetes-reform kérdését a tervezett nemzeti zsinatra kívánja bízni. Keresztes József rendfőnöknek még jutott ideje arra, hogy röviden megválaszolja a kérdést, csak abbéli reményét fejezte ki, hogy a tervezett szerzetesrend-reform nem a rendek megszüntetését célozná meg. Végül a zsinatólok úgy döntöttek, hogy a kérdés rendezése maradjon a nemzeti zsinatra, azzal a kiegészítéssel, hogy az apácák részére csak az ideiglenes fogadalmat javasolják, s ezt 3 évben állapítják meg. A kérdés – a hosszas javaslat ellenére – ily rövid tárgyalását az időhiány is indokolhatta.

A lázas reformhangulatban gyorsan eltelt a délután, s így a továbbiakban már csak rövid hozzászólásokkal találkozunk. Ezek a kérdések gyakorlatilag a zsinat epilógusát képezik. Miután a sok vitára alkalmat adó *papneveldei reform ügyében egy bizottság felállítását* még a délelőtti ülés végén javasolták, de ennek kinevezésére akkor nem került sor, most, a második ülési nap végén igyekeztek ezt a hiányt pótolni. Így kerül sor a bizottság kinevezésére, amelynek tagjai közé sorolták a gyulafehérvári teológiai, bölcsészeti és közélettanodai tanárokat, illetve a székvárosban lakó papokat. A zsinatóló papság természetesen nem óhajtott a kérdés rendezéséből kimaradni, ezért ide került a következő megjegyzés is: „a clerusnak vidéki tagjai is a gyűlésbeni résztvétől el nem záratván”.

A zsinati munkálatok szeptember 4-én értek véget. Ekkor felolvasták és hitelesítették a szeptember másodiki viharos nap jegyzőkönyvét. Ezt követően a zsinati résztvevők javasolták, hogy a *két megürült teológiai tanári állásba* Bardócz Jánost és Lönhart Ferencet nevezze ki a püspök. Ennek a javaslatnak abban áll a jelentősége, hogy olyan esetet rögzít, amelyből az derül ki, hogy a zsinaton elhangzott véleményeket alkalmaztatni is akarják a püspökkel. A szemináriumok

reformjával kapcsolatos kérdésben ugyanis azt kérték a résztvevők, hogy a tanárokat a zsinat válassza, s e kívánalmat még ez alatt a zsinat alatt életbe akarták léptetni. A püspök újra csak rendkívül jó diplomata módjára viselkedett: nem utasította vissza a zsinat *tolakodását*, hanem kifejezte, hogy „a zsinat közkívánatára figyelemmel léend”. A további *sürgetésre* a püspök beleegyezett abba, hogy a szemináriumban a magyarul tanítani akaró tanárok ezt megtehessék, illetve hogy a papnövendékek – még ha latinul is adnák le az anyagot – magyarul vizsgálhassanak.

Miután a nemzeti zsinatra választott *követek költségét rendezték*, a püspök „rövid szíves beszéddel a zsinati utolsó gyűlést bezárta és a zsinati jegyzőknek fáradtságukért különös meglegedését nyilvánította”. Nem került sor a zsinati munkálatok teljes jegyzőkönyvének felolvasására, hitelesítésére. Így a püspök ezt alá sem írta. A dokumentum végén csupán a két jegyző – Andrásy István és Lönhárt Ferenc – kézjele található. A jegyzőkönyv megfelelő részeit a püspök, annak ellenére, hogy nem írta alá, teljes terjedelmében megküldte a nemzeti zsinatra javasolt pontokról szóló javaslatok kidolgozásával megbízott bizottmányok elnökeinek.<sup>61</sup> Ugyanakkor Nádasdy Ferenc kalocsai érseknek, az erdélyi egyházmegye feletti joghatóságot gyakorló érseknek a teljes jegyzőkönyvet mellékelte.

Befejezésül szükségesnek látunk lehetséges választ fogalmazni arra a kérdésre, hogy *minek nevezhetjük, minek tarthatjuk az 1848 augusztus-szeptember fordulóján megtartott tárgyalássorozatot*. Általában röviden szokás erre válaszolni: *papi gyűlésnek*. Azonban említhetünk *zsinatot, gyűlést, tanácskozást is*, hiszen a jegyzőkönyv felváltva élt e fogalmakkal – ezek a fogalmak okoztak fejtörést a kalocsai érseknek, Nádasdy Ferencnek is. Kovács Miklós püspök a *megyei zsinat* elnevezést használta, amikor megküldte a jegyzőkönyvet a kalocsai érseknek, s annak dokumentumait *zsinati terveknek, véleményeknek és határozatoknak* nevezte. Később, amikor a nemzeti zsinatra Fogarasy Mihály választott skodári püspököt küldte maga helyett, s a zsinati jegyzőkönyvet is átküldte neki, Erdély *kívánásairól* és *terveiről* beszélt, a levél püspöki levéltárban megőrzött másolatában áthúzták a „határozatai” szót.

Az egyházmegyei zsinat munkálatait viszont semmi esetre sem választ-hatjuk el a nemzeti zsinat tervétől. A tárgyalások gerincét képező pontok e nemzeti zsinat munkálatait készítették elő. Ez az értelmezés a legkézenfekvőbb. Ebből a szempontból megközelítve – annak ellenére, hogy e nemzeti zsinat elmaradt – az egyházmegyei zsinat elérte a célját. Minden javaslat, döntés, óhaj részét képezte annak az információs anyagnak, amely a nemzeti zsinat előkészítésében a kinevezett 5 bizottsági elnöklő püspöknek segítséget nyújthatott abban, hogy a tárgyalt kérdésekkel kapcsolatosan a legjobb és a lehetőségekhez képest a legóhajtottabb javaslatot szövegezze meg. Ennél a szempontnál maradván kiemelhetjük, hogy az előkészítő jelleg a szabad véleménynyilvánítás korlátlan lehetőségeit tehetette – még egyházjogilag is – lehetségessé. Hiszen ebben az esetben, még ha

<sup>61</sup> GyPSzKL, EZs, d. I. 1/e. 1085/1848 – *Kovács Miklós püspök átirata az egri érsekhez, a veszprémi, pécsi, besztercebányai, kassai püspökökhöz, illetve Nádasdy Ferenc kalocsai érsekhez, Kolozsvár, 1848. szeptember 6.*



határoznak, döntenek is – akár a püspöki óhaj ellenére –, nem jelenthet többet, mint az óhaj erőteljes kifejezését. Ha döntéseket hajlandók a nemzeti zsinat elé terjeszteni megvitatásra, és nem azonnali alkalmazásukat kezdeményezik, akkor nem térnek el az egyházi jogi előírásoktól. Egyébként sem nagyon találkozunk kimondott döntésekkel az egyházmegyei zsinat során. Nem is volt ez annyira egyértelműen természetes akkor, 1848 szeptember első két napjában, hiszen forradalmi láz uralkodott el mindenkin. Ugyanakkor a zsinatot megelőző öt napon keresztül a vegyes Státus-gyűlés egyházi tagjaiként – az egyházmegyei zsinat tagjai ugyanis egyben a vegyes Státus-gyűlés egyházi tagjai is voltak<sup>62</sup> – határozhattak, s határoztak is. Nagyfokú józanságot jelentett tehát részükről az új fórumon, az egyházmegyei zsinaton a határozatok hozatalától való tartózkodás.

Az 1848 szeptember eleji egyházmegyei munkálatok jellegének megállapításakor vizsgálódásunknak irányt mutathat, hogy maga a püspök – aki egyházmegyéjében egyedül bírt törvényhozó hatalommal – minek szánta, s minek tartotta e gyűlést. Ebben az esetben egyértelműen megállapíthatjuk: *egyházmegyei zsinatnak*. Mégpedig a tridenti zsinat előírásainak megfelelő értelemben. Az első gyűlési nap elején tisztázta is ezt a kérdést. Nem feltételezhetjük Csíktusnádi Kovács Miklósról, hogy nem volt tisztában saját maga és a zsinat jogkörével. Nem vonhatjuk meg az egyházmegyei zsinat fogalmát ettől a gyűléstől, hiszen az előírások teljesültek. Az előre megállapított kérdések mellett jogos volt új pontok felvétele, hiszen olyan kérdésekről tárgyalhat a zsinat, amelyeket „a főpásztor akár önszántából, akár papjainak javaslatára tanácskozás alá kíván bocsátani”. Nem zárja ki e fogalom használatát az sem, hogy a püspök a jegyzőkönyvet nem írta alá, hiszen „a zsinat határozatait rendszerint csak a püspök írja alá, de aláírhatják mások is”. Nem zárja ki e fogalom létjogosultságát a kihirdetés elmaradása sem, hiszen „azokat a püspök a neki helyesnek látszó módon azonnal kihirdetheti”, de nem kötelező ezt megtennie. Ugyanis az egyházmegyei zsinatnak lehet a célja csak „a megye állapotát, szükségleteit feltüntetni”,<sup>63</sup> ami jelen esetben – a nemzeti zsinatra való felkészülés miatt – valóban az egyházmegyei zsinat elsődleges célja volt. A nemzeti zsinaton hozott döntések után, azoknak kihirdetése révén érte volna el igazán az 1848-as egyházmegyei zsinat a célját, viszont az a tény, hogy a politikai események miatt ez elmaradt, nem jogosíthat fel minket arra, hogy jelen esetben elvitassuk az *egyházmegyei zsinati jelleget*. Az összegyűlt képviselők feladatuknak eleget tettek, a többi nem rajtuk múlt.

<sup>62</sup> Ld. a Státus-gyűlésen és az egyházmegyei zsinaton megjelentek névsorait. SÁVAI, *Zsinat és forradalom*, 414–416. illetve 452–454.

<sup>63</sup> SZEREDY, I. 653–659.

## SZÍNJÁTÉK A FERENCSEK ERDÉLYI ISKOLÁIBAN A 18-19. SZÁZADBAN

BODÓ MÁRTA<sup>1</sup>

**Dramatic exercises in the Franciscans schools of Transylvania (18-19th century).** Both the Order of Friars Minor and Conventual participated in teaching: they had several schools during the ages in Transylvania. Many young Hungarian Catholics had the opportunity to study in the schools of this religious order. Among the disciplines, dramatic exercise was part of the curriculum, and moreover, there were performances at least at the end of the school year. Two main centers of the Franciscans are important in this respect: the one in Csíksomlyó (Sumuleu) maintained by the Friars Minor, and the one in Kanta, maintained by the Conventuals. Csíksomlyó was (and still is) an important Marian shrine of the Hungarian-speaking Catholics of Transylvania. This aspect explains the numerous scenes where the Holy Virgin appears in the plays performed at this school. Texts of the plays were preserved and can tell us more about the theological stresses, also about the educational pursuits. Most of the plays performed in Csíksomlyó were passions – this places the shrine in the international chain of European passion plays. The habit was reinforced after the fall of Communism, though it is not linked to the Franciscans nowadays.

### Az obszerváns ferencesek az erdélyi oktatásban

Az obszerváns ferences ág 1706-ban Székelyudvarhelyen telepedett le újra, s a jezsuiták mellett a tanításban is részt vett. A 18. században sikerült Dévát, Szászvárost, Szászsebest mint katolikus plébániát visszaállítani, és mindenütt ferencesek vállaltak szerepet benne. Ezt követően Vajdahunyadon telepedtek meg, 1712-ben Désen, majd a Mikházáról kikerült Weiner Konrád Désről sorra járta a környéket, Széken, Désaknán prédikálva. A 18. században sikerült Segesvárra eljutniuk, Szebenben is ismét letelepedniük. Itt a rend bölcseletet hallgató növendékei tanultak. Kolozsvárra is sikerült visszajutni, s új helyen, az Óvárban helyet kapni, s a minden másiknál nagyobb kolostorba osztották aztán a rendi növendékek egy részét.

A rendi nevelés az obszerváns ferenceseknél a 18. században ért el magas fokot, ekkor az újoncházak Csíksomlyón, Szárhegyen, Esztelneken, Mikházán, Medgyesen, Vajdahunyadon voltak, hittudománnyal és bölcselettel foglalkoztak a fontos kézimunka mellett, s a rend történetének megismerésére is nagy gondot fordítottak, valamint az orgonálás, a gregorián ének s a szertartások elsajátítására. Emellett a német nyelvet tanulták. Egy 1723-as beosztás szerint a nevelőintézetekben korán keltek, korán feküdtek, 11-kor ebédeltek, este 6-kor vacsoráztak. Erkölcsant Esztelneken, dogmatikát Szebenben, bölcseletet Csíksomlyón tanultak,

---

<sup>1</sup> A szerző a *Vasárnap* katolikus hetilap felelős szerkesztője, a BBTE Római Katolikus Teológia Karán doktorál.

1729–1753 közt a Studium generale és Jus Canonicum Kolozsváron volt három lectorral.<sup>2</sup>

Az obszerváns ferences rend a kifejezett rendi képzés mellett a gyermekek és ifjak iskolázása terén is szerepet vállalt, Székelyudvarhelyen a jezsuiták mellett, majd azok kiűzetésével tőlük átvéve a stafétát, úttörő munkát folytatott a katolikus iskolázás terén. A 17. században indult szervezettebb, tudatos formában a ferences oktatás. Körülbelül egyidőben három kolostori iskolát említenek: a csíksomlyóit, a mikházit és a szárhegyit. A középiskolás tanmenet kialakítását az 1661-es tatárbetörés megghiúsította. Kezdetben a tanulók számát sem tudjuk, a feljegyzések, ha készültek is, megsemmisültek. 1690-ben Csíksomlyón 171, 1694-ben 200 diák tanult. 1698-ban, miután 1694-ben még egyszer, utoljára felégették a tatárok, a Csíksomlyón a grammatika és szintaxis osztályokban 100 tanulót találunk, a poézis osztályt nem lehetett beállítani. A 18. században indult virágzásnak a csíki iskola. 1699-ben a régi épület szűknek bizonyult a megnövekedett létszám miatt, így megnagyobbították, s a szegény diákok számára szemináriumot állítottak fel. 1718-ban felállították végre a poétikai osztályt, sőt, a retorikait is. 1730-ban állították fel a Mária Társulatot, a tanulóifjúságot a Szűzanya oltalma alá helyezve. 1733-ban fából építettek egy új iskolát a retorika és poézis osztályok számára a régítől keletre, itt helyezték el a jobb szárny földszintjén az elemi iskolát, az emeleti részen az alapítványos növendékek hálótermét, a középső részen kapott helyet a színházterem, a bal szárny földszintjén az alapítványos ifjak tanterme, az emeleten a poétika és retorika tanterme. 1735-ben kiegészítették a Mária Társulat költségén a színház bal szárnyát, földszintjét imateremnek, emeletét tanteremnek használták.

A 19. századi viszontagságok közepette a ferencrend a fegyelem megtartását tartotta fő céljának, hiszen a jozefinista rendeletek következtében például éppen saját utánpótlását a világi papság felkészítésére kijelölt központi, közös szemináriumokban kellett nevelnie. A belső reformok végrehajtása után tudott a rend ismét fejlődni, a 20. század elejéről való az az adat, miszerint a kifejezetten rendi kiképzés négy lépésben négy helyszínen történt: a kisszemináriumi a székelyudvarhelyi Szerafikumban, a noviciátus Medgyesen, a filozófiai képzés Csíksomlyón s a teológiai Vajdahunyadon.<sup>3</sup> A minoritáknál a rendi képzés a 20. század elején két lépcsőben történt, noviciátus Marosvásárhelyen, teológiai képzés Nagybányán.<sup>4</sup> A 20. század ismét hanyattatott történelmi kor Kelet-Európa számára, ahol az erdélyi magyarság többször is impériumváltáson ment át, majd a század közepén történt kommunista hatalomátvétel magát a vallási életet, annak szervezett kereteit is alapjaiban rengette meg, ezen belül a szerzetesi életet alig tűrte meg a rendszer, saját utánpótlását sem volt szabad biztosítani, titokban tehetett csak, ebből következik, hogy az oktatás-nevelés, a tanulóifjúság nem volt többé a szerzetesrendek kezében, befolyása alatt. A politikai rendszerváltás óta még túl kevés idő telt el, hogy a korábbi szervezettség fokát visszaállíthassa a vallásos közösség. Az 1990 óta

<sup>2</sup> BOROS Fortunát, *Az erdélyi ferencrendiek*, Cluj–Kolozsvár, 1927, 238.

<sup>3</sup> Ld. MARTON József, *Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története*, Gyulafehérvár 1993, 173.

<sup>4</sup> Közli MARTON, i.m. 174.

végbement változások csak kis mértékben látszanak, vannak ugyanis ismét katolikus iskolák, de a szerzetesrendek a szinte földig lerombolt belső struktúrájukat igyekeznek újra felépíteni, belső képzési rendszerüket helyreállítani vagy újrakialakítani, ezért még szó sincs egyelőre szerzetesek vezette iskolákról. Erdélyben a Szent Istvánról elnevezett obszerváns ferences provincia újräéledése történik,<sup>5</sup> a konventuális ág pedig még nehezebb körülmények közt próbál Erdélyben talpra állni. Az aradi rendház alig pár szerzetessel a magyarországi Szent Erzsébet provinciához tartozik, s csak lassú újjászületés kezdeteinél tartanak.<sup>6</sup>

Az erdélyi ferencesek tanítási módszerének alapjánál a jezsuiták által bevezetett *Ratio Studiorum* állt, erre az alapra az egyes tanárok a maguk karizmája, tehetsége alapján építették fel a tananyagot. 1751-ben Botár Joachim rendtartományfőnök jóváhagyásával nyilvánosságra hoztak egy saját tanítási tervet, szabályzatuk első részében a Mária Társulat szabályzata és működése volt, a második a tananyagot s a tankönyveket tartalmazta. A tanárokat 1848-ig a rendi káptalanok nevezték ki, de 1773-mal kezdődően Mária Terézia tanügyi rendeleteinek következtében ezeknek az iskoláknak a sajátos ferences jellege mind jobban a háttérbe szorult.

### Csíksomlyó

„A rendi tanárok az oktatás mellett tekintettel voltak a szív és kedély kiképzésére és a tudományok mellett a lélek igényeiről sem feledkeztek el. Ezt szolgálták azok a misztériumos színdarabok, melyeket a csíki tanárok és növendékeik részére írtak és nagy hallgatóság előtt előadattak. A színdarabok és előadások a kor lelkének kívánságait fejezték ki s amit a szószéken hirdettek, azt élőképben is megörökítették, hogy még jobban hallgatóik szívébe vessék az Evangélium ígét. A csíki színdarabokat, melyek az írók műveltsége mellett is tanúságot tesznek, az iskola színháztermében, vagy a Kissomlyó hegy oldalában adtak elő (1721–1774, 1820–1847) és némelyik darab előadásán 120–130-an is szerepeltek. Az ifjak annyira megjelenítették a szereplő személyeket, hogy egy nagypénteki előadás alkalmával a felindult nép Pilátust és a keresztre feszítő zsidókat meglincselte. Az előadási idő: nagypéntek és Pünkösöd szombatja. Alig van középiskola, hol a színdarabok művelését a XVIII. században jobban felkarolták volna, mint Csíksomlyón. Az iskolai célra írt darabok közül 90 maradt fenn három kötetben. Tárgyuk a szentírásból és főképp az ószövetségből van merítve. Szerzőik közül említésre méltók: Fodor Pátrik, Ferenczi Vitus, Kézdi Grácián, Szentés Regináld, Borbély Absalom, Fülöp Fábíán, Csengő Krizolog, Balog Mihály, Potyó Bonaventura és Bodó Ádám.

<sup>5</sup> A nehézségek azonban folyamatosan jelentkeznek, nemcsak az elkobzott javak visszaszolgáltatása körül, hanem a rendtartomány személyi összetétele tekintetében is. Nemrég kényszerültek Máriarandnát – ideiglenesen – feladni. Ld. erről FODOR György, *Káptalan után, megerősödés előtt. Interjú Páll Leóval, a Szent István királyról nevezett erdélyi ferences rendtartomány elöljárójává*, in: Vasárnap 2003/38.

<sup>6</sup> Legutóbb erről a konventuális ferences rend általános elöljárója, Joachim Giermek beszélt, ld. FODOR György, *Romániában – annyi szenvedés után – feléledés tapasztalható*, in: Vasárnap 2003/27, illetve FODOR György, *A minoriták 300 éve Aradon. Jubileum a rend generális elöljárójának részvételével*, in: Vasárnap 2003/25.

A színelőadásokat II. József szüntette be 1784-ben. A színikészleteket és a Mária Társulat fölszerelését, elkoboztatta és a kincstár részére lefoglalta.<sup>7</sup> Bándi Vazul, a csíksomlyói főgimnázium igazgatója az 1893–94-es értesítőben, azaz az iskola évről évre kiadott évkönyvében a Mária Társulatról írt tanulmányt, amelyben e társulat tevékenységei közt felsorolja, hogy a tagok összejöveteleiken vallásos oktatást kapnak, himnuszokat énekelnek, testületileg vesznek részt a körmeneteken, ünnepségeken, külön szentmisét engedélyeznek számukra, s a társulat gondoskodik a Csíksomlyón előadott darabok lejegyzéséről, díszletekről-jelmezekről, tagjai a darabokban szereplő diákok s az ezeket rendező tanárok.<sup>8</sup> A csíksomlyói főgimnázium 1892-es értesítőjében Fülöp Árpád tollából a csíksomlyói misztériumokról olvashatunk,<sup>9</sup> s közlésében itt több előadott iskoladráma, jelesen nagypénteki misztérium szövegéből is közöl. Ugyanannak az iskolának 1907-es évkönyve újabb tanulmányt közöl az iskolai drámákról,<sup>10</sup> innen tudomást szerezhethünk a somlyói iskoladrámák gyűjteményeiről. „A csíksomlyói Szent-Ferenc-rendi zárda könyvtárában lévő kéziratok misztériumok és iskolai drámák egyik kötetét, amely 48 misztériumot tartalmaz, Fülöp Árpád tanár ismertette. Később ugyanezen kötetből az ungvári kir. kath. főgimn. 1893-94-iki Értesítőjében egész terjedelmében közöl egy 1758-ban előadott misztériumot, a »Régi magyar könyvtár« 3. kötetében pedig bevezető tanulmány kíséretében már 4 misztériumot ad közre. A Fülöptől ismertetett misztériumokon kívül még több misztérium és iskolai dráma maradt fenn, amelyeknek címét Bándi Vazul, a csíksomlyói róm. kath. főgimnázium volt igazgatója, közli is »A csíksomlyói róm. kath. főgimn. története« című munkájában, amelyből megtudjuk, hogy még 43 kéziratot misztérium és iskolai dráma maradt. Az elveszettek hitt, de utóbb megkerült 43 misztérium és iskolai dráma jelenleg is a zárda könyvtárában van.” A korábbi adatokat átismétlő és megerősítő információkon kívül e közlésben 7 iskolai drámát ismertet, elemez a szerző, olyanokat, amelyeket az 1773–1777. és az 1781. évben adtak elő, az első hatot a pünkösdi búcsú alkalmával, a hetediket Szent Antal ünnepén, június 13-án. Végül a gyulafehérvári levéltárban feltalálható csíksomlyói iskolai évkönyvek között az 1907-1908-as értesítőben található újabb, az iskoladrámákkal foglalkozó tanulmány, ezúttal Szilávik Ferenc tollából.<sup>11</sup> Ez az írás tulajdonképpen egy szövegközlés, „hogy az ifjuság irodalmi tanulmányaival kapcsolatban a maga egészében megismerkedjék egy itten írt és előadott iskolai drámával, amely ugyan nem emelkedik a többi iskolai drámák fölé, de viszont semmi tekintetben sem áll hátrább azoknál”, a darab címe pedig: Zapolya

<sup>7</sup> BOROS Fortunát, *Az erdélyi ferencrendiek*, Cluj–Kolozsvár, 1927 (Szent Bonaventura Könyvnyomda nyomása), 247–248.

<sup>8</sup> BÁNDI Vazul, *A csíksomlyói római katolikus főgimnáziumban fennálló „Mária Társulat”*. A csíksomlyói róm. kath. főgimn. értesítője az 1893–94-edik évről, 1–29

<sup>9</sup> *Csíksomlyói misztériumok*. A csíksomlyói Róm. Kath. Főgimnázium értesítője az 1891–92 tanévről. Közli BÁNDI Vazul igazgató. Csik-szeredában Ny. Györgyjakab Mártonnál 1892, 3–25.

<sup>10</sup> *Kéziratok iskolai drámák*. Az erdélyi Róm. Kath. Status csíksomlyói főgimnáziumának értesítője az 1906–1907-ik iskolai évről. Közli az igazgatóság. 1907. Nyomatott Szvoboda József könyvsajtóján Csik-szeredában, 5–43.

<sup>11</sup> *Egy csíksomlyói iskolai dráma*. Az erdélyi Róm. Kath. Status csíksomlyói főgimnáziumának értesítője az 1907–1908-ik tanévről. Közli az igazgatóság, 5–49.

János és Bebek Imre Magyar Lajos király Fővezéreinek az irigy háborúk közepette is ki tetzet ártatlanságok, és Orosz-országban nem igaz jusson uralkodó Pogány Tuardius-Vezér ellen tett győzedelmek. Melyet Pünkösdi Bucsu alkalmatosságával folytatott egy néhány játékokban a Csiki Gymnasiumban Tanuló Nemess Iffuság 1780-ban.

### Műfajok az obszerváns ferences színjátszásban

Műfaji vonatkozásban közismert, hogy a csíksomlyói gyakorlat elsősorban a *nagypénteki, nagyheti passiók* tekintetében termékeny, ebben erősít meg Fülöp Árpád és közlései. „A kéziratok művek tulnyomó része nagypénteki misztérium, néhány pedig moralitas. Valamennyi előadásra készült s négy kivételével teljes.” – tudósít Fülöp Árpád.<sup>12</sup> Ugyanezt erősítik meg a legújabb kutatások és ismertetések is.<sup>13</sup> Muckenhaupt Erzsébet leírásában a ferences könyvtár kincsei közt egy olyan egyszerű, bőrkötésű, nagyalakú, barna könyv szerepel, amely több mint 1300 oldalon iskoladrámákat tartalmaz. Az 1774-ben az akkori ferences tartományfőnök, Péterffy Márton utasítására másolt szövegek között az akkor fellelhető és a környék falvaiba is ki-kikölcöszött passiószövegeket az összegyűjtés és megőrzés szándékával gyűjtötték. Egyik könyvbe 46 magyar, egy magyar-latin s egy latin nyelvű misztériumjáték került, s amikor ez a kötet kevésnek bizonyult, egy másikba is elkezdtek másolni, majd ismét egy másikba, ide aztán hét, illetve hat drámaszöveget vettek fel. A javításkor az asztalosmesterek által megtalált tárgyak közt levő fekete doboz további füzeteket tartalmazott, darab szerint 30-at melyekben egyesesen magyar, latin és magyar-latin drámaszövegek találhatóak. Egy részük bekerült a másolás során a kötetbe, mások nem. A teljes együttes így 98 drámát jelent, ezek közül 67 magyar nyelvű. A kutatók általános ujjongása azért is kíséri máig ezt a leletet s vonzza a távoli Csíksomlyóra a külföldi kutatókat, mert egyrészt Magyarországon a polgárosult Nyugat-Európával szemben a hivatásos színjátszás későbbi, ebben a korban ez a fajta előadás és drámatermés képviseli a színi irodalmat, másrészt más iskolák fennmaradt drámaterméséhez képest ez a mennyiség mindenképp szenzációs.<sup>14</sup>

Az előadás körülményeiről, az alkalomról, szokásokról Fülöp így ír: „Az egyes művek »Prologus«-sal kezdődnek s »Epilogus«-sal végződnek. A prologok

<sup>12</sup> *Csíksomlyói misztériumok*. A csíksomlyói Róm. Kath. Főgymnasium értesítője az 1891–92 tanévről. Közli BÁNDI Vazul igazgató, 4

<sup>13</sup> „[...] nemcsak a szövegek sokasága és a magyar nyelvű drámák aránya miatt különleges a csíksomlyói hagyaték, hanem tematikája és jellege miatt is – ez utóbbi ugyanis egész Európában egyedülállóvá teszi. A 67 magyar dráma közül 41 a passiójáték.” PINTÉR Márta Zsuzsanna, *Utószó*, in: DEMETER Júlia (szerk.), „*Nap, hold és csillagok, velem zokogjatok!*” *Csíksomlyói passiójátékok a 18. századból*, Argumentum Kiadó, Budapest 2003, 660.

<sup>14</sup> „Ez a hatalmas szövegegyüttes (98 dráma) már önmagában is nagy szenzációt jelent. Magyarországon az iskolai színjátszásnak jóval nagyobb jelentősége volt, mint a hivatásos szintársulatokkal és színházakkal rendelkező, polgárosodottabb Nyugat-Európában. Nálunk néhány 17. századi alkalmi előadást és a 18. század második felében a főúri kastélyokban szereplő francia és német társulatok előadásait kivéve, nincs más megjelenési formája a színháznak, mint az iskolai színpad.” PINTÉR, *Utószó*, in: DEMETER, i.m., 660.

előbb a nézőterre összegyülekezett közönséget szólítják meg, azután az előadás tárgyát ismertetik nagy szószaporitással, terjengősen, legtöbbször 20-30 négysoros strófában. Alakjuk Zrinyi-stanza, néha Balassi-szak, vagy próza. Egymáshoz viszonyítva korántsem mutatnak oly változatosságot, mint a mily nagy a számuk. Eszmemenetökben sok a hasonlatosság, gyakran utánozzák, sőt ismétlik is egymást. Figyelemre méltók, a mennyiben az »actio«-k előadásának külső körülményeire némi világot vetnek. A nagypénteki ájtatoskodásra ugy a közel fekvő, mint a távolabb vidékekről nagy számban sereglett a nép Csíksomlyóra, mely a reformáció elterjedése óta mindig legklasszikusabb pontja, gyűlöhelye volt a székely katholicizmusnak. A nagypénteki buzgolkodók, vagy a mint az 1773-ik évi Actio prologja mondja: »Nemes Csik- és távolabb eső helységeknek főfő rendei, diszes tagai minden renden, akármely Néven nevezendő érdemes tiszteletre méltó számos hivei« a templomi ájtatoskodás után a zárda templomából a gymnasium falai közé vonultak, hogy ott végig szemléljék a tanuló ifjak színjátékát, melynek legfontosabb, s a közönségtől is leginkább megszívlelt mozzanatát rendszerint Krisztus szenvedésének megjelenítése képezte.<sup>15</sup>

De az idézett iskolai értesítők tudatnak a *pünkösdi előadások* hagyományáról is, az ekkor előadott drámák nyilván nem passiók, hanem inkább a világi témákhoz, hősiesség ábrázolásához állnak közelebb, mint a Szlávik-közlésben olvasható történelmi jellegű darab. A műfaji kérdésekről világosít fel Pintér Márta Zsuzsanna kötetben 1989-ben megjelent tanulmánya.<sup>16</sup> Pintér két, a 13. századi Itáliában létrejött új műfajt sorol fel, a *drámai laudát* és a *féldrámai prédikációt* mint a ferences rend irodalmi működésének jellegzetes műfajait. Az utóbbiból, a dramatikus prédikációból fejlődött tovább az a drámatípus, aminek neve *devóciós dráma*, azaz az a kifejezetten vallásos színmű, amely „a dramatikus prédikációnak [...] színi hatásra törő, a didaktikus szándékot csak közvetetten őrző”<sup>17</sup> fajtája. Ezek az új műfajok a magyar földön letelepedett, ott tevékenykedő ferencesek műveiben ugyanúgy felfedezhetőek, mint másutt dolgozó társaiknál, példa erre a nagyhatású Laskai Osvát prédikációskönyve, de ugyanígy Temesvári Pelbárt beszédgyűjteményei is, tehát joggal lehet arra következtetni, hogy az erdélyi ferencesek, ezek közül a csíksomlyói barátok iskolájában is érvényesült ez a hatás, ez a műfaji sokszínűség. A 16. században műfaji vonatkozásban is megmutatkoznak a társadalmi mozgások hatásai: lerövidülnek a misztériumjátékok, csökken a passiók és betlehemesek száma, s a reformáció nyomán és hatására a hitvitázó drámák száma nő, történelmi darabok, mártírdramák kerülnek színre. Ez az általános tendencia Erdélyben azonban megszorításokkal érvényesül. A csíksomlyói kegyhely kisugárzása miatt sosem szorul annyira háttérbe a devóciós

<sup>15</sup> Csíksomlyói misztériumok, 4.

<sup>16</sup> PINTÉR Márta Zsuzsanna, *Történelmi rétegek a ferences színjátékokban*. in: PINTÉR Márta Zsuzsanna – KILIÁN István, *Iskoladráma és folklór. A noszvaji hasonló című konferencián elhangzott előadások* (Folklór és etnográfia 50), Debrecen 1989, 125–134.

<sup>17</sup> PINTÉR–KILIÁN, 1989, 126.

passió, mint másutt, sőt. Erre vonatkozó bizonyítéknak tekinti Pintér a 15–16. századi szárnyasoltárok passióábrázolásait.<sup>18</sup>

A csíksomlyói iskola diákjai tanáraik vezetésével folyamatosan adtak elő darabokat, s az 1721–1780 közötti időszakra vonatkozó adatok szerint 90 előadásról van feljegyzés, ezek közül 41 passiójáték, 19 profán tárgyú darab volt. Ezek a passiók őrizték a dramatikus prédikáció elemeit, és sokszor jeles prédikátorok híres, hatásos beszédei voltak a forrásai ezeknek. Néhány kiemelt, többször szereplő jelenet a Mária szenvedését megelevenítő, ennek föltétlenül összefüggése van Csíksomlyó Mária-kegyhely jellegével, de magának a passiónak a túlnyomó többségű, és az általános iskolai drámaterméshez képest is hatalmas arányú jelenléte is ezzel magyarázható. Mária és Jézus búcsúja, valamint a planctus kifejezett kedvence volt a drámai laudáknak és dramatikus prédikációknak, s a csíksomlyói passióknak is. Ugyanígy bizonyítható a Laskaival való összefüggés, amennyiben az ő beszédgyűjteményének különleges témája az a jelenet, amelyben Mária Júdásra bízta a fiát, s amely más magyar prédikációban nem található meg, maga Laskai ezt gyakori itáliai tartózkodásai egyikén meríthette.<sup>19</sup>

A csíksomlyói passiók jellegzetessége a Máriával kapcsolatos jelenetek nagy száma mellett az apokrif jelenetek sokasága, ezeket a gyermekségtörténet szolgáltatja egyrészt, másrészt a már többször említett Mária-ihletettség kapcsán anya-fia búcsúzásának jeleneteit figyelhetjük meg, és sokszor jönnek színre ördögök, valószínűleg a közönség szórakoztatásának igényével magyarázhatóan, esetleg oka lehet még, hogy ezáltal több szereplő iktatható be a valószínűleg népes közönség – köztük a szülők – örömére. A passiókra kevésbé, inkább a moralitásokra jellemző allegorikus alakok is gyakrabban megjelennek a csíksomlyói passiókban, mint az passióműfajban megszokott. Ez a barokk világképnek a passiókba beszüremkedő hatásával magyarázható, bár a környékre nem jellemző a nagy pompájú és költséges barokk oltárok jelenléte, mint ahogy a jezsuita darabokban a barokk hatás és gondolat jelentkezése egyértelműen ebből forrászik. Csíksomlyón sok, bűnös ifjút megjelenítő jelenet került be a passiókba – ez elég egyértelműen a didaktikus céllal magyarázható.<sup>20</sup>

A nagyheti passiók és a karácsonyi ünnepkör darabjai, a *betlehemesek* szokása mellett a 14. századtól megjelenik, majd a 17. századtól ez előbbiekkel egyenlő súllyal bír az úrnapi körmenet, illetve az *úrnapi dráma*. Ez a dramatikus elemekkel, ének- és táncbetétekkel színesített színjáték más jellegű, mint a korábbi misztériumok, propagandisztikusabb az alapjául és kiindulásul szolgáló liturgikus alkalom miatt is.

<sup>18</sup> PINTÉR–KILIÁN, 1989, 129.

<sup>19</sup> PINTÉR–KILIÁN, 1989, 131.

<sup>20</sup> A passiók csíksomlyói változatának sajátosságairól ld. PINTÉR, *Utószó*, in: DEMETER Júlia (szerk.), *„Nap, hold és csillagok, velem zokogjatok!” Csíksomlyói passiójátékok a 18. századból*, Argumentum Kiadó, Budapest 2003, 671–672.



## A konventuális ferencesek (minoriták) az erdélyi oktatásban

A minoriták tevékenységének egy része a pasztoráció területére szorítkozott, azonban minden olyan helyen, ahol ez szükségesnek látszott, iskolát is alapítottak, s az elemi oktatáson kívül kifejlesztették a középfokú oktatást is. A lelkipásztori munka mellett tanítással is foglalkoztak Szárhegyen és Mikházán, valamint Esztelneken. Ez utóbbi helyen Nyújtód elvesztése után kezdődött a lelkipásztori munka Nagy Mózes gelencei plébános kezdeményezésére, 1684-ben kezdtek házat építeni, amely 1721-ben emelkedett a kolostor rangjára. Az esztelneki iskolára Nagy Mózes plébános tette az első alapítványt, s ezt a költészettanig fejlesztették, majd a hely félreeső volta miatt Kantára telepítették. Itt 1751-ben Sztoyka Zsigmond püspök indította újra a minoriták vezetésével az iskolát.<sup>21</sup> A kantai iskola a minorita rend büszkesége. A rend különválását követően ugyanis a 17. század elején jelentek meg a minoriták Erdélyben, s mindjárt sokoldalú szolgálatukkal hívták fel magukra a figyelmet. Mind a lelkipásztori, mind az oktató-nevelő munkában kitűntek. Erdélyben először Esztelneken telepedtek meg 1680 körül Nagy Mózes háromszéki plébános buzgólkodása nyomán,<sup>22</sup> aki innen 1696-ban kedvezőbb helyre, a Kézdivásárhelyhez közelebb eső Kantába költöztette át őket.<sup>23</sup> Arra vonatkozó utalás is található, hogy Báthori Zsigmond erdélyi fejedelem már 1598-ban Tövisen kolostort alapított volna a részükre.<sup>24</sup> Nagy Mózes háromszéki plébános működése nyomán előbb Esztelneken, majd Kantán kibontakozott az oktatás Erdélynek ezen a szegletén. A nagyon viharos helyzet következményeit látta ugyanis ez a buzgó, külföldön tanult, a Dunántúlon 12 évet pasztorációban dolgozó, majd szülőföldjére hazatért világi pap.<sup>25</sup> Otthon egyrészt a protestáns rendek uralták ezt az országrészt, emiatt a katolikusok többrendbélileg hátrányt szenvedtek, ennek egyik legnyilvánvalóbb jele volt az a tény, hogy püspökük nem lehetett, ebben az időben a szintén háromszéki Szebelébi Bertalan töltötte be az általános helynöki, vicarius generalis tisztet. De a helynök nem rendelkezett olyan joghatósággal és tekintéllyel, mint egy püspök, többek közt papot sem szentelhetett. Szebelébi ugyan buzgón végezte, amit csak végezhetett, járt a plébániákat, vizitációkat tartva,<sup>26</sup> ez a tevékenysége azonban csak bizonyos javulásokat hozhatott. Ugyanakkor a székely papság nős papokból állt, ez a helyzet azzal sem enyhült, hogy a botrányok miatt ezek nagyrésze távozott, mert a katolikus vidék, jelesül pont a háromszéki úgynevezett Szentföld is

<sup>21</sup> MARTON, *Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története*, 99.

<sup>22</sup> Háromszéken Nagy Mózes plébános egyedül végezte a papi teendőket Esztelnektől Zágonig. Nagy Mózes a papok és tanítók képzésére szánt iskolát először szülőfalujába, Esztelnekre telepítette. Közli VESZELY, 373.

RÁKOS B. Rajmund OFmConv., *Ugye, atyámfiak*. Róma 1975, 29.

<sup>23</sup> 1680-as megtelepedésről KILIÁN István beszél a Régi Magyar Drámai Emlékek XVIII. század *Minorita iskoladrámák* című kötetében (Budapest 1989), 8., ugyanezt állítja MARTON József is *Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története* című kötetében, 99.

A moldvai olasz minoritáktól hívott tanítókat, mellettük világi tanárok is működtek. Közli RÁKOS B. Rajmund OFmConv., *Ugye, atyámfiak*. Róma 1975, 29.

<sup>24</sup> KILIÁN, 1989, 7

<sup>25</sup> BENDA Kálmán, *Ferences iskola Esztelneken a XVII. században*, in: *Az értelmiség Magyarországon a 16–17. században*. szerk. ZOMBORI István, Szeged, 1988, 131–138.

<sup>26</sup> Vizitációs jegyzőkönyveit a székelyudvarhelyi római katolikus plébánia levéltára őrzi.

szinte egészében pap nélkül maradt. Nagy Mózes egyedül látta el a környéket, Esztelnek, Lemhény, Nyújtód, Bereck plébániáit, de Szentkatolna, Hatolyka, Imecsfalva, Petőfalva, Zabola, Köröspatak, Illyefalva, Zágon plébániáin is szolgálatot teljesített, sőt Baróton is kiségitett, ha szükséges.<sup>27</sup> Ez a buzgó plébános látta azt is, hogy a rendszeres képzés hiányában szenvednek a tehetséges székely ifjak, valamint hogy saját nevelésű papokkal kellene sürgősen enyhíteni a szűkségen. Terve: papnevelő intézetet létrehozni. Ezért szeretett volna szülőfalujában, Esztelneken iskolát alapítani, s mivel a csíksomlyói obszerváns ferencesek munkájáról jó véleménnyel volt, őket szerette volna megnyerni erre. Ám a protestáns rendektől való félelem a somlyói barátokat visszatartotta ettől a lépéstől,<sup>28</sup> s Szebelébi vikárius sem kívánt újat húzni a vezetőkkal. Ezek az okok vezették Nagy Mózeset arra, hogy, az iskolát mindenképp indítani akarván, a ferences rend másik ágához, a konventuálisokhoz forduljon. Olasz minorita szerzetesek voltak misszióban Moldvában, innen hívott hát a kezdetben Esztelneken saját birtokán indított iskola vezetésére szerzeteseket.<sup>29</sup> 1679. december 5-én kelt adománylevél (amely Nagy plébános számára a plébánia közelében egy telket adományoz)<sup>30</sup> nyomán lehet az iskola alapítást és indítást időben elhelyezni. Az iskola iránt az érdeklődés nagy volt, a létszám hamar növekedett, s 1693-ban emiatt nagyobb helyre volt szükség. Úgy határoztak, hogy a Kézdivásárhelyhez közeli Kantán tágasabb hely kínálkozik az iskola bővítésére, ezért oda átköltöztek.

Időközben az erdélyi fejedelemség a magyar korona alá került, ami az erdélyi katolikusok számára helyzetük változását jelentette. Ezt kihasználva az obszerváns ferencesek, akik nem örültek a konventuális jelenlétnek Háromszéken, Esztelneken házat emeltek, építését 1684-ben kezdték, s Nagy Mózes testvére, Nagy János vezetésével megtelepültek, 1690-ben otlétükről tudunk.<sup>31</sup>

Esztelneken 1682-ben indult az oktatás, maga Kelemen Didák ebben az iskolában tanult és nevelkedett, innen indult a rend s a katolikus megújulás szolgálatára. Nagy Mózes plébános fáradozása arra irányult, hogy iskolájában papokat, tanítókat képezzen, akik majd a népet tanítják, s őt magát segítsék majd. *Seminarium Clericorum Regularum* címen emeltette szülőfalujában az eredeti épületet a templom keleti oldalán, s tanítókat a moldvai minoritáktól toborzott: az olasz tartományfőnök

<sup>27</sup> A keresztek anyakönyveiben tett bejegyzések tanúskodnak erről. Lásd SÁVAI János, *A csíksomlyói és a kantai iskola története*, Szeged 1997, 164.

<sup>28</sup> Korábban az obszervánsok próbálkoztak misszió leple alatt a háromszéki megtelepedéssel, 1638-ban Nyújtódon, majd egy évtizeddel később Esztelnekre telepedve, mindezt Nagy Mózes segédletével olyan értelemben, hogy a paphiányra hivatkozva az ő segédlelkészeként szerepelt a somlyói barát. Ám 1678. május 23-án a tervvel csöppet sem egyetértő protestánsok feljelentették. Lásd ORBÁN Balázs, *A Székelyföld leírása, III. kötet. Háromszék*, Pest, 1869, 115–117.

<sup>29</sup> BENDA Kálmán, *Ferences iskola Esztelneken a XVII. században*. In: *Az értelmiség Magyarországon a 16–17. században*. szerk. ZOMBORI István, Szeged 1988, 135.

<sup>30</sup> Az adománylevelet, amelynek eredetijéről nem lehet valószínűsíteni, hogy megvan még, idézi HASSÁK Vidor, *Az Erdélyi Római Katolikus Status fennhatósága és a Minorita-rendiek vezetése alatt álló Kézdivásárhely-Kantai Róm. Kath. Gimnáziumnak 200 éves fennállása alkalmából kiadott értesítője az 1895–96. tanévben*, 15–16.

<sup>31</sup> BENEDEK Fidél rendtörténetében idézi, hogy 1690. október 1-jén szentelték az új házat, melynek felirata: „Haec domus aedificata est patrocinante adm. Reverendo Domino Bartholomeo Szebeleb Vic. Transsylvaniae. Anno 1690. die 1. Octobris.”

két szerzetesét engedte át, Guarini Bonaventurát és Lutioli József Miklóst. Az iskola megnyitása előtt 1680-ban Nagy Mózes plébános az előbbi Rómába küldte XI. Ince pápa jóváhagyását kérni. A pápa emellett anyagilag is támogatta 40, majd 60 scudival. Az iskolaalapításra Szelepcsényi György esztergomi érsek és Sebestyén András választott erdélyi püspök is beleegyezését adta 1681-ben. A két minorita szerzetes mellett világi tanárok is tanítottak, a csíkcsomortáni Csomortányi Imre, az altorjai Nemes Szabó Mihály, Litterati Tamás és a berecki Kovács Miklós. Ez az iskola a rendház átköltözésével, meg azért is, mert Esztelnek az útból félre esett, 1696-ban átkerült a Kézdivásárhelyhez közel eső Kantára. Az ekkor hivatalban levő Szebelébi Bertalan vikárius kezdetben „bolondságnak” titulálja Nagy Mózes kezdeményezését, de idővel a nagy érdeklődést és az eredményeket látva már másképp nyilatkozott.<sup>32</sup>

1707-ben indult Aradon az iskola, a schola trivialis, ezt 1745-től fokozatosan négy osztályúvá fejlesztettek, az 1753-54-es tanévtől poétikai és retorikai osztály is működött. Szilágysomlyón 1740-ben indult a tanítás, Nagybányán csak a jezsuiták után, 1776-ban vették át a minoriták a gimnáziumot.

### Színjáték a minoriták iskolájában Kantán

Az oktatás nem mindenütt jelentette az iskolai vagy iskolán kívüli színjátszás meghonosítását, gyakorlását is, legalábbis a fennmaradt, megtalálható adatok alapján erre lehet következtetni, színjátszás nyomaira ugyanis csak néhány minorita házban bukkantak. Ezek közül első helyen áll a kantai iskola, ahonnan három dráma-gyűjtemény, úgynevezett kolligátum maradt fenn: a *Parentum nimius amor* (címe a gyűjtemény első drámájától származik), a *Lib. Schol. Canta*, végül az *Exercitia Scholastica* nevű. Ezek közül az első, a *Parentum* tíz latin és két magyar nyelvű drámát tartalmaz. A füzeteket 1732-ben külön tartották nyilván, 1738-ban egybekötötték őket. Ez a gyűjtemény azokat a drámákat tartalmazza, amelyeket az esztelneki alapítás évétől 1738-ig Kantán bemutattak, bemutatásra szántak. A második gyűjtemény 23 drámaszöveget tartalmaz, 1762–1779 között előadottakat. A harmadik, az *Exercitia* több jezsuita iskolai gyakorlat között néhány latin nyelvű drámaszöveget tartalmaz, amelyek kantai előadása nem bizonyított, csupán 1667–1708 közötti keletkezésük s az, hogy azokat az altorjai Balás Ferenc 1761. április 18-án adományozta a könyvtárnak a kantai minorita gimnázium igazgatója kérésére.<sup>33</sup>

A kolligátumok mellett vannak külön füzetben megmaradt drámaszövegek, amelyek közül egyesek kézzel írott formában, másokat a szerző vagy a szerző tisztelői nyomtatásban is megjelentettek. Bene Demeter magyar nyelvű nagypénteki misztériuma (feltehetően 1747–1751 között adták elő Kantán) külön füzetben kéziratban maradt fenn, Juhász Máté szintén nagypénteki misztériumát Jászapáti, a

<sup>32</sup> Minderről ld. MARTON, i.m. 78–80. Innen tudjuk meg azt is, hogy a jobbágyok gyerekei viszonylag magas létszámban képviseltették magukat ebben a tanintézményben, Esztelneken ugyanis 90–100 gyermek volt az átlag, míg Csíkcsomlyón 60–70, Nagyenyeden, 23–24.

<sup>33</sup> KOVÁCS Bernardin, *Kézirati iskolai drámák a XVIII. századból*, in: *Az Erdélyi Római Katolikus Státus Kézdivásárhely-kantai főgimnáziumának értesítője az 1905–1906-ik tanévről*. Közzéteszi HASSÁK Vidor. Kézdivásárhely 1906, 23–45. KILIAN István (szerk.), *Minorita iskoladrámák* (Régi Magyar Drámai Emlékek XVIII. század), Budapest 1989, 9.

szülőváros saját költségén adta ki Kolozsváron 1761-ben a szerző más műveivel egybegyűjtve, a kötet harmadik részében. Hogy ez a drámaszöveg pontosan mikor keletkezett, nem ismeretes, mint ahogy az előadás időpontja sem.<sup>34</sup>

A színjátszás folyamatosságát bizonyítják a drámaszövegek mellett szintén fennmaradt színi programok, amelyeket az előadás idején a néző kezébe szántak, s amelyeket a színjáték cselekményének jobb megértése végett adtak ki, röviden összefoglalva a cselekményt jelenetenként, köszöntötték az iskola patrónusát, esetleg a mecénást, aki a színrevitelt anyagilag támogatta, az illusztrisabb vendégeket, akik az előadáson megjelentek, s közölték a drámában fellépő diákok nevét. Szövegek és programok híján pedig a minorita rendházakban is vezetett és megőrzött *Historia Domusok* bizonyítják a színi hagyományok folyamatosságát. Több rendház *Historia Domusa* tartalmaz drámatörténeti, színháztörténeti adatokat. A kantai háztörténet ugyan nem elérhető: vagy elpusztult, vagy kallódik, ám amikor ez még elérhető volt, egy kutató, Monay Ferenc összegyűjtötte a benne található idevágó adatokat és közölte is azokat.<sup>35</sup> A források alapján állítható egyrészt, hogy több mint egy évszázadon át tartó folyamatossággal volt iskolai színjátszás a minoriták vezetésével, másrészt az, hogy a kézdívársárhelyi és miskolci minorita iskolákban volt folyamatosan iskolai színjátszás. A kézdívársárhelyi minoritáknál már az alapítás évében, még Esztelneken elkezdődött. Ez az első kézdii kolligátum szövegeivel valószínűsíthető, hisz a *Parentumban* van egy Szent Miklósról szóló dráma, amit 1688-ban a trencsényi iskola diákjai eljátszottak, s ez még 1732 előtt a kantai vagy esztelneki minoritákhoz került.<sup>36</sup> Ugyancsak a *Parentumban* található egy 1732-es dráma, *Jaj, én hűt régentén mint virágzom vala* kezdettel, amely szintén színre kerülhetett az esztelneki iskolai színpadon, mert a kézirat alapján valószínűsíthető a 17. század végén való keletkezés.<sup>37</sup> Más, a tág értelemben számított Erdély területén keletkezett vagy előadott drámáról keveset tudunk, Nagybányához egyedül a már említett Juhász Máté nagyapénteki misztériuma köthető, ez is csak annyiban, hogy talán ott született a mű, de valószínűbb, hogy ott másolta a szerző, mert a kiadás évében Juhász a nagybányai rendházban lakott. Nagyenyeden dráma léte a városi számadáskönyv utal, amelyben Vita Zsigmond kutatásai szerint a bejegyzés egy 1781-ben a város költségén épített színpadra s az azon Mária Terézia halálára rendezett gyászszertartáson bemutatott alkalmi színdarabra vonatkozik.<sup>38</sup> Aradi adat, hogy ott 1789. december 4-én bemutattak egy minorita iskolai színdarabot, de címéről vagy tárgyáról nincs feljegyzés.<sup>39</sup> Ugyancsak Aradon őriztek egy *Tékozló fiú* drámaszöveget.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> KILIÁN, 1989, u.o.

<sup>35</sup> MONAY Franciscus, *De provincia Hungarica Ordinis Fratrum Minorum S Conventualium memoriae historicae (Adatok a magyarországi és erdélyi minoriták irodalmi munkásságáról)*, Romae 1953

<sup>36</sup> KILIÁN István, *A minorita színjáték a XVIII. században. Elmélet és gyakorlat. Irodalomtörténeti füzetek*, 129. szám, Budapest, 1992.

<sup>37</sup> KILIÁN, 1992, 10.

<sup>38</sup> VITA Zsigmond, *Adalék az erdélyi színjátszás történetéhez*, in: *Irodalomtörténeti Közlemények* 1960, 202–203.

<sup>39</sup> ENYEDI Sándor, *Az erdélyi magyar színjátszás kezdetei 1792–1821*, Bukarest, 1972, 171.

<sup>40</sup> *Régi magyar drámai emlékek* II. 36.

### A kantai minorita iskoladrámák műfaji megoszlása, előadása, közönsége

A minorita iskoladrámák összegyűjtése, kiadása, vizsgálata Kilián István érdeme, az ő szerkesztésében és értő kommentárjával jelent meg 1989-ben a *Régi Magyar Drámai Emlékek* sorozatában egy gyűjtemény, amelynek magját a kantai iskola gyűjteménye, illetve a kantai minorita iskola színpadán előadott darabok képezik. 18. századi magyar nyelvű szövegekről van szó, ezek műfaji besorolása és témarendszere érdekesen alakult. Tizenegy vallásos és kilenc profán tárgyú dráma került színre a minorita iskolákban a 18. században Kilián István kutatásai alapján.<sup>41</sup> A vallásos tárgyú drámák között találunk *moralitást* (*Jaj, én hűt régentén mint virágzom vala, A rendetlen szeretet bosszúja*), *misztériumjátékot*, illetve *passiót* (Bene Demeter: *Nagypénteki actio*, Juhász Máté: *A Krisztusnak érettünk való kinszenvedéséről*), *mártírdramát* (*Eustachius és Trajana, valamint gyermekeik, Agapitus és Theopistus*), *őszövségi bibliai história dramatizált változatát* (*Jeroboám, Ábrahám áldozata*), *dialogizált újszövségi példabeszédet* (Bende László: *A tékozló fiú, A dúsgazdag és a szegény Lázár*), *szentek életéről szóló darabot* (*Szent István, a magyarok királya, Szent Paulinus, a fogolyszabadító*). A profán tárgyúak között van világtörténeti téma (*A szavaszező Hebius, Iszonyán kegyetlenkedő Karakalla és az igazságért meghaló Papinianus*), szerelmi, illetve féltékenységi dráma (*A kölcsönös szerelem bilincse*, Kertso Cyrják: *Leoninus és Leonina*, Kertso Cyrják: *Borka asszony és György deák*), istenparódia (*Az Erdélyországban való borszükéről*), társadalmi bohózat, szatíra (*Stolander a bálban, Zsákosi furfangjai és a két vén zsuori, Stolander procator és négy mesteremberek a diétán, Kintses Násó bált rendez*).

A profán tárgyú darabok témájukat tekintve nyugodtan szerepelhetnének egy világi társulat előadásai közt, közülük több moliére-i utánérzés, átdolgozás. Ezek a drámai művek a színház profanizálódásának útját mutatják, a hivatásos színjátszás felé vezető út egy jelentős állomását jelentik. A minorita iskolai színjátszás e folyamatban a fennmaradt drámai emlékek nyomán jelentős szerepet kap. Ahogyan Kilián megállapítja, „a minorita színjátszás két véglet között, a szakrális és didaktikus jezsuita, valamint a népies, katolikus ferences gyakorlat között lebeg. A jámbor témákkal majdnem egyenlő arányban szerepelnek azok a komédiák, bohózatok, társadalmi szatírák, amelyek a piarista iskolai játékok közbeiktatásával a hivatásos profán színjáték felé viszik az iskolai színpadot.”<sup>42</sup> Mindezek mellett a kötetben közölt magyar nyelvű drámák csak egy töredékét alkotják a magyarországi minorita drámatermésnek, hiszen az erdélyi részből, Kantából is összesen 69 színi előadásra vonatkozó adat van, s ezekből a kötetbe csak 16 szöveget vett be a szerkesztő, a 16 kiválasztott, a termés legjavát képező magyar nyelvű mellett 33 latin szöveg is fennmaradt. Miskolcra 1753-tól 30 színi adatról tud a kutatás<sup>43</sup> jelen pillanatban.

A kantai minorita drámák között oly nagy számban jelentkező világi tárgyú darabok születését és előadását a kantai iskola környezetével és kihatásával

<sup>41</sup> KILIÁN, 1989, 12.

<sup>42</sup> KILIÁN, 1989, 12.

<sup>43</sup> KILIÁN, 1989, 13.

magyarazzák.<sup>44</sup> Kanta kis helység volt Kézdivásárhely, a háromszéki székelyek udvartereiről és kézművességéről híres, ám nem katolikus többségű városa mellett. A minorita iskola színielőadásai nemcsak a katolikusokat igyekeztek megszólítani, esetleg a katolikus egyház iránti bizalomra és jószándéokra hangolni, hanem a másvallásúakat is. Ehhez a szigorúan liturgikus keretek közt mozgó vallásos darabok kevesebb teret kínáltak, mint a napi gondokat, közéleti kérdéseket is célba venni tudó világi témájú darabok. Ezek közül is kiemelten a vígjátékok és bohózatok, amelyek, különösen az egy-egy emberi rossztulajdonságot célba vevők, szabadabb és vidámabb keretek közt tudtak mégis erkölcsi tanítást–nevelés–ráhatást nyújtani, így teljesítve vallásos küldetést. Itt tehát nem csupán arról van szó, hogy a kantai minoriták a közönségsiker vagy a pusztasági szórakoztatás világias hívásának engedtek volna, hanem a kívánt nevelői célzatnak megfelelő kerestek megfelelő témát, keretet a tanításra, a szélesebb körben való evangelizálásra, ami a ferences rend erdélyi történetére mindkét ág, az obszerváns és a konventuális esetében egyaránt jellemző.

Hogy kik voltak ezeknek az iskolai gyakorlat részeként előadott daraboknak a nézői? Erről az alapos és avatott kutatás is keveset tud mondani, hiszen kevés és szórványos adatrendszer áll rendelkezésre. Elsősorban a már említett *Historia Domusok*ból lehet képet alkotni, amennyiben feljegyzések készültek e tárgyban is, s amennyiben az egyes rendházak *Historia Domusai* egyáltalán megvannak, tanulmányozhatók. Mivel a kantairól csak közvetve maradtak adatok, ma tanulmányozható állapotban csak a miskolci és egri ház könyve van. Az ebből származó adatokat szokták általánosítva igaznak tekinteni a kutatók a többi iskolára vonatkozóan is. Ezek szerint az előadást gyakran nyilvános főpróba, proba generalis előzte meg, az előadáson pedig a nézők közt a tanárok, rendtagok, diáktársak, szülők mellett a város, megye előkelőségeit találjuk. A miskolci háztörténet tanúsága szerint olyan is volt, hogy a közönség megújírta a darabot, s ez pontosan a főispáni installáció napján történt, amikor a megye és város, s a környező megyék számottevő politikai és közéleti személyiségei mind jelen voltak.<sup>45</sup> – A minoriták diákjaikat a szegényebb rétegből toborozták, főleg a falusi vagy a kisvárosi lakosság rétegeiből, így iskolai színjátékaik közönségének nagyrésze is e rétegből került ki, a városi és megyei előkelőségek kisebb létszámot jelentettek a diáksereg s ezek szüleinek számához képest.

<sup>44</sup> SÁVAI János, *A csíksomlyói és kantai iskola története*, Documenta missionaria Hungarum et regionem sub ditione turcica existentem spectantia II., Szeged, 1977, 254–258. Vö. KILIÁN István, *Magyar nyelvű színjátszás Kézdivásárhelyt a XVIII. században*, in: *Művelődéstörténeti Tanulmányok*, Bukarest 1980, 221–231. Ld. még KILIÁN István, *A minorita színjáték a XVIII. században. Elmélet és gyakorlat*. Irodalomtörténeti füzetek, 129. szám, Budapest, 1992.

<sup>45</sup> Közli KILIÁN, 1989, 12.