

Studia Theologica Transsylvaniaensia

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

18/1

TARTALOM

MARTON JÓZSEF

Glattfelder Gyula

Mailáth G. Károlyhoz írt levelein keresztül

7

VIRT LÁSZLÓ

A katolikus autonómia két magyar apostola

(Prohászka Ottokár és Shvoy Lajos)

21

FERENCZI SÁNDOR

Kolozsmonostori lelkipásztorok

63

LŐRINCZI KÁROLY

„A történelem az emberiség tanítómestere?”

79

IMRE RÓBERT LUKÁCS

One Church, Two Rites in Transylvania

between 1867–1948

95

Studia Theologica Transsylvaniensia

XVIII. ÉVFOLYAM 1. SZÁM
2015

KOLOZSVÁR – GYULAFEHÉRVÁR

Studia Theologica Transsylvaniensia

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kar
Pasztorál-teológia Intézetének folyóirata – XVIII. évfolyam, 2015/1. szám

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztők:

Dr. Marton József
Dr. Diósi Dávid

Szerkesztőbizottság: (Editorial Board)

Dr. Peter Schallenberg – Paderborn
Dr. Oláh Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Bara Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Alexandru Boboc – Bukarest
Dr. Ecsedy Judit – Budapest
Dr. Madas Edit – Budapest
Dr. Havas László – Debrecen
Dr. Ferenczi Sándor – Gyulafehérvár
Dr. Orbán Szabolcs OFM – Gyulafehérvár

Szaklektorok: (Advisory Board)

Dr. Brendan Leahy – Maynooth
Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg
Dr. Stefan Tobler – Nagyszeben
Dr. Vizkelety András – Budapest
Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár
Dr. Kovács F. Zsolt – Nagyvárad
Dr. Peter Sedlák – Kassa
Dr. Lukács Róbert – Gyulafehérvár
Dr. László László – Ottawa

ISSN 1582 – 0661

© STUDIA THEOLOGICA TRANSYLVANIENSIA – GYULAFEHÉRVÁR

Megjelent: 2015

Alak: 61x86/11

Tartalom

MARTON JÓZSEF
Glattfelder Gyula
Mailáth G. Károlyhoz írt levelein keresztül
7

VIRT LÁSZLÓ
A katolikus autonómia két magyar apostola
(Prohászka Ottokár és Shvoy Lajos)
21

FERENCZI SÁNDOR
Kolozsmonostori lelkipásztorok
63

LŐRINCZI KÁROLY
„A történelem az emberiség tanítómestere?”
79

IMRE RÓBERT LUKÁCS
One Church, Two Rites in Transylvania
between 1867–1948
95

MARTON JÓZSEF

Glattfelder Gyula

Mailáth G. Károlyhoz írt levelein keresztül

Abstract: The Roman Catholic bishops of Transylvania, after 1920 densely corresponded with each other, especially on the Concordat project between the Romanian state and Vatican. In a special way in this fight has participated Mailáth G. Károly bishop from Transylvania, but until 1923 the chief role was played by Glattfelder Gyula bishop of Csanád. The bishops of Oradea and Satu Mare were ill in this time and soon they died, the bishop of Oradea, Széchenyi Miklós in 1926, and bishop of Satu Mare Boromissza Tibor in 1928.

In this time Glattfelder Gyula was expelled from Romania by the Romanian government. In this article the author offers the real reason for his expulsion based on personal letters written to bishop Mailáth G. Károly.

Keywords: Bishop, Diocese, Csanád, Vatican, concordat, government.

Mailáth G. Károly levélhagyatéka arról árulkodik, hogy széleskörű levelezést folytatott a diákoktól kezdve az egyházmegyes püspökökig. Különösen püspöktársaival tartott fenn szoros kapcsolatot. Erdély Romániához való csatolása után megszaporodtak az erdélyi püspökök közötti levélváltások, mert az új állami keretek közé került részegyházak ügyének megoldása váratott magára. Különösen a beindult konkordátum-tárgyalások hozták közelebb a püspököket egymáshoz. Bármilyen hírt tudtak meg akár a szentszéki álláspontokról, akár a bukaresti nyilatkozatokról, fejleményekről, készülő törvénytervezetekről, de személyes ügyeikről is, azonnal tudósították egymást.

A Mailáth G. Károlyhoz írt levelek a Batthyaneum könyvtárban található meg, mert 1935-ben a betegsége miatt Budapestre távozó püspök levélhagyatékát a gyulafehérvári püspökség tulajdonát képező könyvtárba helyezték el megőrzés végett. Itt talál-

hatók azok a személyes jellegű okmányok, melyek egy korszak helyzetéről, helyzetalakulásáról realisabb képet nyújtanak, mint a hivatalos okmányok.

Soha olyan bensőséges viszony nem alakult ki az erdélyi katolikus püspökök között, mint 1918 után. A szó szoros értelmében együtt lépnek, egy hangon beszélnek, az egyházat érintő kérdésekről a legkisebb friss hírektől a lényegbevágóig azonnal értesítik egymást.

Trianon után szinte egy évtizedet kitevő küzdelmet hozott az erdélyi római katolikus püspökök számára a konkordátum ügye. A román kormány túlzott követelményeit tartalmazó javaslatok egyensúlyozására az erdélyi római katolikus püspökök is elkészítették és megküldték konkordátum-tervezetüket – továbbítás végett – a bukaresti nunciatúrára.¹ A Francesco Marmaggi² nunciának címzett, Romániához szakadt püspökségek reális helyzetét feltáró memorandum szerkesztője Glattfelder Gyula püspök volt. Ez is, de általában Glattfelder püspök határozott kiállása sem Ferdinánd királynak, sem a kormánynak nem tetszett. Hamar szálka lett a szemükben.³

1923-ig mind a négy romániai magyar püspök tekintélyes erőt képviselt a kormány felé. Különösen Mailáth G. Károly (1864–1940) erdélyi és Glattfelder Gyula (1874–1943) csanádi püspök kapcsolódott bele a Bukarest és Róma felé való versenyfutásba, mert Széchényi Miklós (1868–1926) nagyváradi⁴ és Boromissza

¹ Lásd Glattfelder Gyula püspök levelét Mailáth G. Károlynak, 1921. október 7-i keltezéssel. In: Batthyaneum, Mailáth hagyaték. Num. Inv. 26.005.

² Francesco Marmaggi (1876–1949) 1920–1923: bukaresti nuncius.

³ NETZHAMMER, Raymund: *Episcop în România II*. Ed. Acad. Române. București 2008. 1055–1057. 1085.

⁴ Széchényi Miklós 1922. december 22-én írja Mailáthnak: „egészséggel nem vagyok a legjobban”. Lásd Batthyaneum, Mailáth hagyaték. Nr. Inv. 26.187.

Tibor (1840–1928) szatmári püspök⁵ betegeskedett. A nagy tehetségű és tetterős Glattfelder püspököt viszont a román kormány egyhamar kikapcsolja a küzdelemből és nem kívánatos személynek (*persona non grata*) nyilvánítják, az ország elhagyására kényszerítik.

Az egyháztörténészek csak a szomorú ténynt kénytelenek megállapítani Glattfelder püspök Romániából való kiutasításával kapcsolatosan, de a kiutasítás igazi okáról alig tesznek említést. Zombory István történész szerint „hamarosan összeütközésbe került a román hatóságokkal”, erre vonatkozóan semmi konkrétumot nem említ, s a továbbiakban leszögezi: „temesvári működéséről, sajnos, keveset tudunk”.⁶ Általában az agrárreformkor kiadott körlevelében vélik megtalálni eltávolításának indokát.⁷ A kortárs paptörténész, Réty Imre 1925-ben írt tanulmányának⁸ utolsó részében diplomatikusan fogalmaz: „1923 óta külön-külön kormányzás és joghatóság alatt vannak [ti. a három részre szakadt csanádi egyházmegye. Megj. M. J.]. A magyar részen Glattfelder Gyula csanádi püspök kormányoz, a román részen

⁵ Szatmár város és katolikus hívek 1922. december 5-én levelet írnak Mailáth püspöknek Scheffler János iskolaigazgató ügyében, s ebben megfogalmazzák: „Dr. Boromissza Tibor atyánk hetek óta súlyos beteg, fekszik, s különben is őt nagyon megviselte az a sok csapás, ami az egyházmegyéjét érte.” Lásd Batthyaneum, Mailáth hagyaték. Nr. Inv. 26.180.

⁶ ZOMBORY István: *Glattfelder Gyula politikai tevékenysége a parlamentben (1911–1943)*. In: *Igazságot – szeretettel*. Glattfelder Gyula élete és munkássága. (Szerk. Zombory I.). METEM. Budapest – Szeged, 1995. 104–119. Itt: 109.

⁷ GERGELY Jenő: *Glattfelder Gyula csanádi püspök a Magyar Katolikus Püspöki Kar konferenciáin (1911–1943)*. In: *Igazságot – szeretettel*. 38–48. Itt: 42.; PÁL József: *Glattfelder Gyula és az 1938–39-i zsidótörvények*. In: *Igazságot – szeretettel*. 49–103. Itt: 49.

⁸ RÉTY Imre: *A csanádi egyházmegye a török hódoltság után*. In: *Az erdélyi katolicizmus multja és jelene* (szerk. Gyárfás E.). Dicsőszentmárton 1925. 440–457.

Pacha Ágoston apostoli kormányzó s a jugoszláv részen Rodic Rafael belgrádi érsek, szintén apostoli kormányzói minőségben.” Nem tesz említést Glattfelder romániai eltávozásáról (bizonyára 1925-ben még nagyon kényes téma volt!), de tanulmányának végén két oldalon keresztül próbálja visszaverni azokat a vádakot, amelyeket – bizonyára – román körökben fogalmaztak meg, ti. hogy a Monarchia idején a csanádi egyházmegye a magyarosítást szolgálta és igyekezett megakadályozni a románok kulturális és gazdasági haladását.⁹ E kitételből is következtethetünk arra, hogy a csanádi egyházmegye vezetésének nacionalista megbélyegzése még Glattfelder eltávozása után sem ült el.

A gyulafehérvári Batthyaneumban őrzött Mailáth G. Károly levélhagyatékában található Glattfelder Gyula püspök levelei részben fényt derítenek azokra a „bűnei”-re, amelyek miatt el kellett hagynia egyházmegyéje rezidenciáját. Ő személyesen nem fogalmazza meg, de leveleiből világosan kitűnik, hogy képzettsége és egyenes jelleme szálka volt a kormány szemében éppen akkor, amikor az erdélyi római katolikusokat – konkordátum ellenében, sőt azon keresztül – igyekeznek háttérbe szorítani a görög keletiek és görögkatolikusok előnyére.

Az alább közreadott Glattfelder Gyula csanádi püspök személyes leveleit Mailáth G. Károly erdélyi püspökhöz nagyon értékesnek minősítem. Különben ők voltak az utolsó csanádi és erdélyi püspökök, utódaikat már temesvári és gyulafehérvári megnevezéssel illetik. Még azt is hozzá szeretném fűzni, hogy a püspökök ekkor a hivatalos postát vették igénybe még a legbizalmasabb kérdések közlésekor is. Nem gondoltak arra, hogy esetleg mások is elolvashatják fájdalmaikat. A történetek után erre is lehet következtetni, bármennyire madárnyelvűek voltak ezek a levelek. Mi is többet megtudunk kérdésünkre vonatkozóan, mint

⁹ RÉTY Imre: *A csanádi egyházmegye a török hódoltság után.* 456–457.

a hivatalos körlevelekből vagy a püspökök közti hivatalos értesítésekéből, még ha a sorok között vagyunk is kénytelenek olvasni.

Glattfelder levelei nemcsak személyes problémáiról és a konkordátum ügyéről beszélnek, hanem egyéb történelmileg jelentős tényekre is rávilágítanak. Mindezeknek kiolvasását az olvasóra bízom. Én elsősorban Glattfelder személyiségére koncentrálok.

Anélkül, hogy kisebbitenénk Mailáth G. Károly szerepét a kisebbségbe került erdélyi magyar katolikusok érdekében vívott és főleg a konkordátum-tárgyalások évtizedet átfogó küzdelemben, ezen levelek alapján nyugodtan kijelenthetjük, hogy Romániából való távozásáig Glattfelder Gyula volt az erdélyi magyar püspököket összefogó erő, igen karakán egyéniség. Nem csoda, hogy a román kormány mindent elkövet a püspök eltávolításáért.

Glattfelder 1922 januárjában jutott ki Rómába, a konkordátum ügyének tárgyalása volt a fő célja. Mailáthot a Vatikánból képeslapon értesíti a fejleményekről, 1922. január 23-i dátumozással:

Mélyen megszorodva írom a rövid értesítést, nemcsak a Szentatya halála miatt,¹⁰ hanem azért is, mivel minden remény kétségessé vált s nem tudom mi következik. Gasparrival¹¹ és Borgonginival¹² véglegesen megállapodtunk abban, hogy a Conc. (értsd: Konkordátum) nem lesz aláírva, hanem a püspökök által készítendő tervezet alapján indulnak meg új tárgyalások, s most üres az államtitkárság s nem lehet tudni, ki jön bele s mit hoz

¹⁰ XV. Benedek pápa (Giacomo della Chiesa, 1854–1922) 1922. január 22-én hunyt el.

¹¹ Pietro Gasparri (1852–1934) 1904–1930: pápai államtitkár, bíboros.

¹² Francesco Borgongini (1884–1954) c. érsek, a Rendkívüli Ügyek Kongregációjának konzultora, helyettes pápai államtitkár, 1953: bíboros.

számunkra. Egyelőre megvárom Csernochot,¹³ s a vele való tárgyalástól teszem függővé, meddig maradok.¹⁴

Rómából hazaérkezve Glattfelder Gyula püspök két levélben is beszámol Mailáth püspöknek az ott szerzett tapasztalatairól. Az első, a részletesebbet, 1922. március 4-én írta Temesvárról. Nem tudott részt venni a pápai audiencián, mert azt XV. Benedek pápa haláluk miatt éppen Rómába való érkezésekor szüntették meg. De abban a megtiszteltetésben volt része, hogy XI. Piusz pápa megkoronázása másnapján személyesen fogadta. Íme a részletes beszámoló:

Sok előterjesztésünknek, szavainknak és tiltakozásunknak az az eredménye mégis meglelt, hogy a vatikáni körök újra elővetették az aktákat s ráeszméltek, hogy a püspökök ellenére mégsem lehet konkordátumot kötni. Gaspari a vele való tárgyalás kezdetén éreztette ugyan velem, hogy nem örült leveleim keményebb hangjának, de aztán eléggé megbarátkoztunk. (Megjegyzendő, hogy a kardinálisok sorban azt hangoztatták, hogy csak igen határozottan védjem egyházaink érdekeit.) A püspökségek redukciójára (a legfontosabbra) ő is, Borgongini is határozottan állították, hogy ez is a román kormány kifejezett kívánsága. Nyomatásban feltártam előtte, hogy ebbe mi semmiképpen sem nyugodhatunk bele, s hogy az ilyen intézkedés hatása a hívekre kiszámíthatatlan volna. Azt hiszem, még fogják sérelmi álláspontunkat forszírozni.

A papságra vonatkozó kívánatos törvényt elejtendőnek véli ő is. Az esküformát az osztrák konkordátumból vették ki. Magyaráztam, hogy ott is politikai célt szolgált, de egy akatolikus államban még rosszabb és veszedelmesebb. Iskolai követeléseinket, főleg Merry del Val¹⁵ és Van Rossum¹⁶ értették meg hazájuk ana-

¹³ Csernoch János (1852–1927) 1913: esztergomi érsek, 1914: bíboros.

¹⁴ Batthyaneum, Mailáth hagyaték. Nr. Inv. 24.432.

¹⁵ Merry del Val (1865–1930) 1903–1914: államtitkára, bíboros.

¹⁶ Willem van Rossum (1874–1932) 1911-től kúriai bíboros.

lóg viszonyai miatt. Az autonómiától ők maguk nem ijedtek meg annyira, mint hittem, de kijelentették, hogy azt a román kormány nem ismeri el. Osztották véleményemet, hogy bizonyára a névtől bokrosodnak tőle, hogy talán egyházmegyei tanács vagy Katolikus Státus néven lehet majd kodifikálni.

A dolog lényege azonban az, hogy hallották szükségét a rosszul begombolt kabát kigombolásának, s elhatározták, hogy az egész eddigi tárgyalást befejezettnek s nem létezőnek tekintik, és készítenek a püspökök új tervezetet, melynek alapján fognak a kormánnyal újból tárgyalni. Ezt Gasparri és Borgongini Penescunak¹⁷ igen udvariasan meg is mondták, ki a közlésben nagyon felizgult, de nekünk ez a megoldás egy kis reményt nyújt.

A Szentatya, ki koronázása után való napon fogadott, igen kegyesen s nagy részvétellel hallgatta előterjesztésemet. A másolatokra nézve persze nem nyilatkozhatott, de kijelentette, hogy nem fog a püspökök ellenére szerződés-kötést megengedni. Nagy szeretettel üdvözli az összes püspököket, papokat és híveket s kíván szebb és nyugodtabb jövőt mindannyiunknak. A benyomás, melyet különben az emberre tesz, nagyon kedvező. Nyugodt, képzett embernek látszik, ki nemcsak sokat olvasott, hanem sokat meg is jegyzett, a könyveken túl is ismeri a világot. Emlegette magyar ismerőseit, nevezetesen Ugron Istvánt¹⁸ s egy általa küldött magyar védőiratot. Kértem négyünk számára a Szentatya által aláírt képet, de csak egy hónap utánra ígérték, amikor az audienciák áradata már lefolyt, s ezért egyelőre csak a mellékelt képet küldöm.

... Egy pillanatig sem hittem, hogy a minoritásoknak lehet csak némileg is tűrhető politikai szerephez jutniuk. Itt még nagy

¹⁷ Dimitriu Pennescu (1874–) Románia szentszéki nagykövete az 1920-as években.

¹⁸ Ugron István (1862–1948) az Erdélyi Magyar Pár elnöke.

*megrázkódtatásoknak kell jönni, míg az emberek válaszolnak a tisztességre és a méltányosságra.*¹⁹

1922. március 12-én félig egyházi jellegű levelet ír Glattfelder, elbocsátót (dimissoriálét) kér egy erdélyi kispap számára kisebb rendek feladására, s közben kifejti politikai állásfoglalását:

A parlament megnyitására nem megyek el. Egyszer elég volt ebből a gyönyörűségből, s különben is a jövő héten okvetlenül Makóra kell utaznom. Ha pedig részt is akarnék venni az itteni politikai életben, ez után a választásnak nevezett család után önmagamon kellene kacagnom, ha ezekkel szóba állnék. Csak menjen minden a maga útján.

Tizenegy napra az első részletes római beszámolója után, március 15-én a csanádi püspök ismét visszatér a Szentszéknél tett látogatására. Szó van benne a konkordátum-tervezetről, Pietro Gasparri (1852–1934) szentszéki államtitkár magatartásáról, s nem utolsó sorból a kisantant országainak hamiskodásairól.

Az új tervezet készítésével nem sietnek, csak ha majd a nuncius hívni fog. Gasparri Rómában azt tanácsolta, írjam a nyomtatvány margójára az óhajtott változatokat. De azzal sem siettem, mert amikor százan is lesik az embert, hol foghassák meg, szükség nélkül nem akarok semmit írásban leszögezni. Különben majd ha szövegezésre kerül a dolog, megtarthatjuk a schema egymásutániságát s a kedvező paragrafusokat is.

Megjegyzésemre közlöm véleményemet, hogy Gasparri meglehetősen cinikusnak látszik, de különben jó indulatot véltem benne fölfedezni velünk, magyarokkal szemben. Cerrettiről²⁰ a vélemény

¹⁹ Batthyaneum, Mailáth G. Károly hagyaték, Nr. Inv. 24.520.

²⁰ Bonaventura Cerretti (1872–1933) a Rendkívüli Egyházi Ügyek kongregációjának titkára, majd párizsi nuncius, 1925: bíboros.

alaposan megváltozott. Somssich²¹ és Serédi²² is most igen nagy bizalommal nyilatkoznak róla. A csehek hamiskodása alaposan felnyitotta szemét. Mások folytonos hazudozásai szintén felvilágosítóan hatottak rá. Egyelőre azonban úgy látszik, Gasparri marad.²³

Ha a kisajátítás körül sikerül valamit elérned, légy kegyes róla értesíteni.²⁴

A levél rövid és mégis sok mindenről árulkodik. Gasparri bíboros, a jogászember Glattfelder püspöknek cinikusnak tűnik, aki azonban felfedezi benne a magyarok iránti jóindulatát is. Felkérésének viszont, hogy a konkordátum-tervezet margójára írja rá javaslatait, nem mert eleget tenni. Úgy látszik csak szóban mondta el véleményét. Bár az államtitkár kezében van a konkordátum-tervezet szövege, s bizonyára a Vatikánban marad, a csanádi püspök nagyon óvatos, nem merte keze írását rajta hagyni, mert ez is lehet majd vád, amúgy is fekete bárány a kormány előtt. A püspök okos magatartását olvashatjuk ki a Mailáthnak írt levél önmagát igazoló részében: *százan is lesik az embert, hol foghassák meg, szükség nélkül nem akarok semmit írásban leszögezni.* Tudatában van Glattfelder püspök nehéz helyzetének, ezért kerüli az ún. bizonyítékok minden jelét.

Levelében Bonaventura Cerretti, a Rendkívüli Egyházi Ügyek kongregációjának titkára véleményváltásáról is szót ejt. A csehek hamiskodását még leírja, de hogy kik azok a „mások”, csak következtetni tudunk. *Mások folytonos hazudozásai szintén felvilágosítóan hatottak rá.* Nem feledhetjük el, hogy ekkor éppen

²¹ Somssich József (1864–1941) 1919–1920: magyar külügyminiszter, 1920–1924: szentszéki magyar követ.

²² Serédi Jusztinián (1884–1945) 1920-tól a vatikáni magyar követség kánonjogi tanácsosa, 1927: esztergomi érsek, bíboros.

²³ NB! A történelem folyamán az új pápa nem minden esetben tartotta meg elődje államtitkárát.

²⁴ A levél a Batthyaneum, Mailáth G. Károly hagyaték, Nr. Inv. 24.536.

a román konkordátum-tárgyalások hevében vagyunk. A húzd meg–ereszd meg alkudozások idején az igazság komoly csorbát szenvedett. Csak kapkodni tudtak az erdélyi püspökök a lehetetlenebbnél lehetetlenebb kormánykövetelésekkel szemben.²⁵

Hamar felfigyelnek az állami hatóságok Glattfelder püspök lelkipásztori tevékenységére is. Egyházmegyéjében keresik a nacionalista megnyilatkozásokat, melyeket felróhatnak neki. Az oktatási törvényeiről elhíresült dr. Constantin I. Anghelescu (1869–1948) közoktatásügyi miniszter személyesen megy el Temesvárra és Aradra, hogy meggyőződjék a nemzeti kisebbségi iskolákban az ún. román-ellenes szellemről. Mailáthnak 1922. augusztus 22-én kelt levelében beszámol az Anghelescuval történt tárgyalásáról, aki azt állította neki, hogy *Temesvárra és Aradra azért jött, hogy a románellenes szellemet leleplezze az igazságügyi kollégájával együtt, s úgy rontott be az iskolába vagy harmadmagával, hogy a gyermekek rémületbe estek, s oly együgyű kérdéseket adott fel, melyeken a román szakférfiak kínosan mosolyogtak s oly anyagból, melyet a gyermekek tantervszerűleg még nem is hallottak.*²⁶

Általában a földreformmal kapcsolatos magatartását és a gyulafehérvári királykoronázást szokták felhozni főindoknak Glattfelder Gyula püspök eltávolítására. A csanádi püspök a földreformkor nyilván aggódik, mert átlátja a nagy kisajátítás következményeit. 1922 őszén csatlakozik a Bukarestbe menő püspöki küldöttséghez a földreform ügyében. Hasonlóképpen lelkiismereti kérdés számára, hogy részt vehet-e olyan királykoronázáson, akit (Ferdinánd) katolikusnak kereszteltek s ortodox

²⁵ Lásd bővebben Marton József: *A gyulafehérvári római katolikus egyház története a 20. században*. Pro-Print Kiadó. Csíkszereda 2014. 57–70.

²⁶ Batthyaneum, Mailáth G. Károly hagyaték, Nr. Inv. 24.800.

szerint koronáznak meg. Mindkét ügygel kapcsolatosan 1922. szeptember 19-én levelet ír Mailáthnak.

Mivel ez a vagyonekobbzás egyházaink alapjait ingatja meg, nagyon komoly erőt kellene mozgatni. Így azt vélem, a királyt figyelmeztetni kellene az excommunicatióra, mely világosan ki van mondva az egyházi vagyon eltulajdonítása; már pedig amit velünk tesznek, az excommunicatio.

A másik nehéz és kényes kérdés: a koronázás kérdése?... Részt vehetünk-e azon? Először vallási okból: ha a katolikus királyt akatolikus szertartással koronázzák? Annak idején a katolikus vallású Károly király szkizmatikus temetésétől Róma a bukaresti érseket szigorúan eltiltotta. Sürgősen tisztázandó, mi most a Szentszék álláspontja, nehogy mi legyünk aztán a bűnbakok.

Baráti levelét bizonyára nemcsak Mailáth G. Károly olvashatta el, hanem az állambiztonsági szervek is, mert az ellene felhozott vádak között egyértelműen megfogalmazzák.

Újabb levele Mailáth püspökhöz már többről is árulkodik.

Ma érkeztem Bukarestből, ahol közölték velem: alea jacta est,²⁷ a kormány semmi szín alatt sem enged azon elhatározásából, hogy nekem innen távoznom kell.

Amint hazaérkeztem, kaptam Gasparri december 1-i levelét, hogy román-ellenes magatartásom, magyar irredenta-pártoló viselkedésem s az államhatalom tekintélyét sértő agrár-körlevelem miatt Romániából való eltávozásomat követeli. Az elég határozott hangú levélben az államtitkár sürgeti, hogy iparkodjam az ügyet magam elsimítani s e célból írjak az államfőnek egy nagyon lojális magyarozó és hűségnyilatkozatot. Könnyű volt felelnem, mert bizonyíték nélküli vádakot egyszerűen tagadnom kellett, az egyetlen konkordátumot pedig azzal világítottam meg, hogy annak olasz

²⁷ A kocka el van vetve.

fordítását mellékeltem válaszomhoz. Egyben kijelentettem, hogy amint a hűségeskü s a koronázás dolgában is reflektáltam a Szent-szék óhajának, most is kész vagyok erre, s egy nagyon szép levelet fogalmaztam a király számára, melyben biztosítottam őt, hogy a jogfosztás elleni följelentésem védelmet és segítséget kér, de egy szóval sem említem a törvényhozó hatalmat, amint hogy távol van tőlem – és minden katolikus püspöktől – a törvényszegés és lázadás gondolata, s ünnepélyesen biztosítom őt lojalitásomról.

Ezt a levelet Róma üzenetére, azonnal elküldtem a királynak.

Alighogy elment a levelem Rómába, sürgőnyt kaptam Hómantól,²⁸ hogy okvetlenül utazzam Bukarestbe, szóljak Päclişanunak.²⁹ Azonnal elindultam. Ott tudtam azután meg a nunciatúrán is, hogy a kormány december 6-án ultimátumot adott át nyolcnapos terminussal a Szentszéknek, hogy engem ez alatt eltávolítson. A nyolc nap ugyan elmúlt, de az ultimátum fennáll, s bármely pillanatban effektuálható.

Róma, mely válaszat várja, a nunciatúrával türelemre inti a kormányt – hogy meddig sikerül, nem tudom. Én pedig várom Gasparri további rendelkezését... Ezt az ügyet két emberen kívül senki sem tudja... Ha jónak látcd, Rómába írhatnál, hogy amitket kifogásoltam, az mindnyájunknak fáj; s hogy nem éppen az egyház kárára csatároztam.

Különben Netzhammertől³⁰ hallottam, hogy Brăteanu³¹ mindnyájunkkal szemben nagyon elégedetlen. Terólad úgy nyilatkozott, hogy ellenséges indulatodat jelenleg nem mutatod oly határozottan, de helyetted kolozsvári és bukaresti vikáriu-

²⁸ Hóman Bálint (1885–1953) vallás- és közoktatásügyi miniszter.

²⁹ Zenovie Päclişanu (1886–1958) 1912–1920: teológia tanár Balázsfalván, 1922–1944: kultusz- és külügyminiszter.

³⁰ Raimund Albin Netzhammer (1862–1945) 1905-től 1924-ig bukaresti érsek. Az állami hatóságok lemondatják.

³¹ Ionel Brătianu (1864–1927) Románia miniszterelnöke.

said (Hirschler³² és Flozник³³) végzik azt el. Legérdekesebb pedig Păclișanu azon érzete, hogy utánam Suciut³⁴ kezdik ki.

Pop bizalmasan közölte, hogy a gyulafehérvári koronázás utáni értekezleten irredenta kifejezéseket tettem. Ez nem igaz. Hanem azon a másik Népszövetségi értekezleten, amelyen csakis Betegh,³⁵ Gyárfás,³⁶ Jakabffy,³⁷ Blaskovich,³⁸ Zombory vettek részt, az utóbbi figyelmeztettem azon [észrevételére?], hogy némelyek vele szemben a románokra való vonatkozásai bizalmatlanok s kifejeztem azon véleményemet, hogy tömegmozgalmat a tömeg hangulata ellenére csinálni lehetetlen, s ha az aggodalom jogosult, akkor Zombory egész kezdeményezése előre is csődöt mondott, s azt magam sem támogatnám. Hogy lett ebből irredenta vád, nem tudom. De hogy ez az irredenta vád mely úton és ki által jutott a román kormányhoz, az iránt jó volna neked, ki embereidet bizonyára jobban ismered, mint én, feltűnés nélkül érdeklődni.

Hozzám jutott Serédy tervezete felnyitott borítékban.

Temesvár, 1922. december 20.³⁹

Glattfelder Gyula, ha nem is egyértelműen, de utalás formájában rávilágít Romániából való eltávozásának okozójára, a Népszövetségi értekezlet résztvevői között az „utóbbi”-ra, azaz

³² Hirschler József (1874–1936) kolozsvári főesperes, kanonok.

³³ Flozник György dr. (1888–1954) 1919: teológiai tanár Gyulafehérvár, 1923: püspöki titkár, 1926–1935: püspöki irodaigazgató.

³⁴ Vasile Suci (1873–1935) balázsfalvi görögkatolikus püspök

³⁵ Betegh Miklós (1868–1945) 1914: Erdély kormánybiztosa, az Erdélyi Katolikus Népszövetség, bankok és iparvállalatok elnöke.

³⁶ Gyárfás Elemér (1884–1945) az erdélyi római katolikus Státus elnöke.

³⁷ Jakabffy Elemér (1881–1963) a Magyar Kisebbség szerkesztője.

³⁸ Blaskovich Ferenc (1864–1937) teológiai tanár Temesváron, nagyprépost, pápai prelátnak, a Sváb Gazdasági Egylet és a Sváb Központi Bank elnöke, 1926–1927: szenátusi tag.

³⁹ A levél a Baththaneum, Mailáth G. Károly hagyaték, Leltári száma: 26.224.

Zombory László személyére. A levélből azt hámozhatjuk ki, hogy Zombory négyszemközt provokálja Glattfelder püspököt, aki megfontoltan figyelmezteti és kifejti véleményét a tömegmozgalomról, nem sejtve, hogy azt dialóguspartnere „irredenta” váddá alakítja és továbbítja megbízóinak. A levél végén óvatosan kéri az erdélyi püspököt, hogy jó volna feltűnés nélkül érdeklődni „embere”, azaz Zombory László pap után.

Zombory László személye mindenképpen kétséges. Ezt fogalmazza meg Pacha Ágoston temesvári apostoli kormányzó 1923. december 22-én kelt, Mailáth G. Károly püspöknek írt levelében: „... a napokban Zombory László úr megint megfúvatta maga mellett az olcsó reklámok trombitáját s a jelek megint arra mutatnak, hogy most sem értünk el semmit [ti. az iskola-kérdésben]. Ez a férfi kezd misztikussá válni.”⁴⁰ Zombory személye nemcsak Pacha Ágoston kormányzónak vált titokzatos személyé, hanem az erdélyi papságnak is. 1925-ben távozik az erdélyi egyházmegyéből és Alexandru Cisar bukaresti érsek inkardinálja. De ezt megelőzően, a román „impérium elején kedvelt embere előkelő és befolyásos bukaresti köröknek”.⁴¹ Egyre inkább nyilvánvalóvá válik egyházi körökben, hogy nemcsak állami megbízatást kapott, hanem saját karrierjének érdekében az állam felé dolgozik, és nem az egyháznak, amit szeretett volna elhíttetni sokakkal. Glattfelder Gyula püspök befeketítését követően még több magyar papi méltóságot meghurcolnak miatta.

Glattfelder püspök eltávazása után sem szakította meg Mailáth püspökkel a kapcsolatot. 1923-ban Szegedről írt üdvözlőlapon jelzi, hogy „szeretett volna vele találkozni és elbeszélgetni”, de elmenetele túl gyorsan jött.⁴²

⁴⁰ Batthyaneum, Mailáth hagyaték. Nr. Inv. 24.204.

⁴¹ Osvát Kálmán: *Erdélyi Lexikon*. Oradea – Nagyvárad. 1928. 372.

⁴² Batthyaneum, Mailáth G. Károly hagyaték, Nr. 25.405.

VIRT LÁSZLÓ

A katolikus autonómia két magyar apostola (Prohászka Ottokár és Shvoy Lajos)

The Josephinism in the 18th century placed the Church under the guardianship of state power and this practice still existed in the 20th century. The influence of the state eroded the authority of the Catholic Church and weakened the efficiency of the pastoral work. In the Hungarian Catholic Church bishop Ottokár Prohászka brought a spiritual turning point at the end of the 19th century when he laid the foundation of modern Hungarian Catholicism. The bishop's followers recognised the social changes and the pastoral challenges of Budapest which suddenly grew into metropolis. They created a community of priests called Regnum Marianum. The aim of this community was to shape the way of thinking of young people aged 12–18 in the changing world. One of the founding members of the community was Lajos Shvoy, a young priest and catechist, who also became one of the founders of the Hungarian Scout Association. As the parish priest of the Regnum Marianum parish he initiated the apostolate of the laity decades before the Second Vatican Council. With this initiation he strengthened the parish autonomy and the personalised pastoral work. After the death of bishop Ottokár Prohászka in 1927, Lajos Shvoy filled the Episcopal chair in the Diocese of Székesfehérvár. He developed his diocese based on its parishes. He was passionate about visiting the villages where there were no priests and which were not autonomous parishes. He spread the personalised pastoral work which was initiated by Prohászka throughout his diocese. So he created autonomous and live communities even in the smallest villages which were far away from the centres of the Church. During the 41 years as bishop, he doubled the number of churches and autonomous parishes. Lajos Shvoy was the apostle of the autonomy of the Catholic Church since he was a young priest. He opposed both Nazism and Communism. After the 1956 Hungarian Revolution, the aging bishop continued to fight for the Church autonomy in Hungary.

Keywords: Ottokár Prohászka, Lajos Shvoy, Church autonomy, personalised pastoral work, live communities, modern Church, community of priests, Regnum Marianum.

I.

Amikor Jézus Krisztus Szent Pétert az egyház sziklaalapjaként nevezte meg, nem hagyott kétséget aziránt, hogy autonóm, tehát a saját törvényei szerint működő egyházat akart, melyen „a pokol kapui nem vesznek erőt” (Mt 16,18). Ha a pokol kapuinak kísértése ott van a jézusi jövendölésben, akkor biztosította, hogy az egyházra küzdelmes élet vár, melyben Jézus akaratával ellentétes erők nyomásával, és kísértésével kell számolni. Nyomásával, tehát elnyomással és kísértéssel, melyben ott a mézesmadzag, ami merőben evilági (hatalmi!) lehetőségeket tartogat. Ezekben a lehetőségekben, melyek a pokol kapuinak nyílásával tárulnak fel, a szép vallásos színezet mellett az evangéliumi küldetés észrevehetően vagy észrevétlenül, de elalkudhatóvá válik.

A 18. második felében a jozefinizmus valláspolitikája jelentette az akkor sokak által lehetőségnek látott irányzatot, ami ideológiailag és kormányzatilag uralkodói akarat alá vonta az egyházat. Magyarország területén „a helyi egyház és Róma kapcsolatainak korlátozására törekedtek, mindenfajta egyházi dokumentum, beleértve a pápai levelek kihirdetését is, uralkodói ellenjegyzéshez kötötték, a püspökök kinevezésének jogát a világi hatalomra ruházták át, a gyakorlatban kizárva Róma mindennemű beavatkozását, a papságot ellenben állami jurisdikció alá vonták.”¹ A katolikus egyház hitelességét ásták alá az e helyzetből adódó, nagyon sokszor jogos vélekedések, melyek szerint a felső klérus a bécsi udvarhoz kötött, ezért a főpapság közelebb áll az idegen uralkodóhoz, mint saját népéhez és a nép körében

¹ Cywinski, Bohdan: *Tűzpróba. Egyház, társadalom és állam Kelet-Közép-Európában*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba 1999. 140–141.

élő lelkipásztorokhoz. A 19. század utolsó éveiben Prohászka Ottokárnak kellett fellépnie ahhoz, hogy spirituális fordulatot hozva, a magyar egyházat addigi liberális, racionalista alapjáról visszatérítve lefektesse a modern magyar katolicizmus evangéliumi-pasztorális alapjait.

Prohászka 1858-ban született Nyitrán. Apja morva, édesanyja pedig nyitrai német volt. Apja Dominik Prochaska (Prohászka Domonkos), eredetileg katonatiszt volt a császári hadseregben, majd miután feleségül vette Filberger Annát, kilépett a hadseregből és a monarchia vámtisztviselője lett. Mint vámtisztviselőt időnként áthelyezték, ilyenkor a család követte. A közhiedelemmel ellentétben Prohászka Ottokár nem volt szlovák, a felmenői között sem voltak szlovákok, viszont mivel a családnál szlovák nevelőnő volt a gyermekek mellett, már nagyon korán megtanult szlovákul. Szüleivel németül beszélt. Elemi iskoláinak első három évét Rózsahegyen végezte, s mivel ekkor még magyarul nem tudott, a németet és a szlovákot viszont jól beszélte, biztos, hogy a két nyelv valamelyikén. (Az 1910-es, utolsó magyar népszámláláskor a város lakosságának több mint kétharmada szlovák volt, Prohászka anyanyelve pedig német.) Magyarul Losoncon tanult meg, ahol a negyedik elemiét végezte, majd ugyanott tanult két évet a református algimnáziumban. A losonci három év végére magyarul is jól tudott, Prohászka egész életében jellemző volt, hogy könnyen tanulta az idegen nyelveket. Nagy hatású szónokká magyar nyelven vált, kiejtésén végig megőrizve azt a felvidéki ízt, ami palócos és szlovákos jelleget egyaránt hordozott. Majd ezután a nyitrai piaristáknál, a kalocsai jezsuitáknál és az esztergomi küsszemináriumban végezte középiskolai tanulmányait. A papi hivatás Kalocsán érlelődött meg benne. Simor János bíboros, esztergomi érsek felfigyelt a még küsszeminarista Prohászka tehetségére, mert 1875-ben Rómába küldte, ahol a Collegium Germanico-Hungaricum növendékeként a Collegium

Romanum egyetemen tanult, mely intézmény később a Pápai Gergely Egyetem nevet vette fel. Hét évig tanult itt Prohászka, 1881-ben Rómában szentelték pappá, majd 1882-ben filozófiai és teológiai doktorátussal tért vissza Magyarországra, ahol rövid ideig tartó lelkipásztori beosztás után az esztergomi hittudományi főiskola tanára lett.

Prohászka gondolkodására jellemző volt az a megközelítés, ami egyoldalú végleteket kerülve egyfajta dichotómiában volt megragadható. Ahogy például az emberben egyaránt ott látta az egyéniséget és a közösségséget, a jogait és a másik emberért való felelősségét és kötelezettségét, úgy a társadalmi fejlődés tekintetében is egyaránt elvetette az abszolutizmust és a liberalizmust is. (Különös: az akkori magyar egyházban komoly súllyal bírt az abszolutista és a liberális felfogás is, mégsem azok képviselői lettek indexre téve!) Prohászka Ottokár autonómia-felfogása mögött ott volt a végleteken való felülemelkedés igénye, amit társadalomszemléletében szerves fejlődésként láttatott meg. „A konzervativizmus ... ha nem akar sületlenség lenni, nem jelenthet mást, mint történeti alapokon álló szerves fejlődést, szemben a liberalizmussal, mely elvont eszméket ültet át erőszakosan, tekintet nélkül a történeti fejlődésre.”² Egyaránt elveti tehát a rögzült tradicionalizmust, amit sületlenségnek tart (a konzervativizmust tehát nem, azt történeti fejlődés élteti), és a liberalizmust, ami pedig örökös öncélú változtatásokban leli örömét. Ebbe a gondolatkörbe ágyazza az egyházi autonómia-törekvéseket is, mert 1897-ben már úgy látta, hogy a világi életében önkormányzatiságot megtapasztalt „felnőtt ember az egyházban

² Prohászka Ottokár: *Az egyház demokráciája*. (1897) In: Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái, 10. kötet (Korunk lelke). Szent István Társulat, Budapest 1928. 35.

is autonómiát kíván”.³ Ha az ember – a bibliai emberkép által igazolhatóan – egyéniség és ugyanakkor közösségi lény is, akkor nem igazolható az egyoldalú alávetettsége semmiféle kollektívizmusban. „Az autonómiában is érvényesül az individualitásnak elve. Önrendelkezést kívánnak a hívők az egyházban.” A szerves fejlődés elvét az egyházi életre is érvényesnek tartja: „De vajon ez a zászló a rombolásnak, a szétmállásnak, a féktelen individualizmus terjedésének jele-e, vagy pedig a természetes haladásnak s az ezzel karöltve járó önrendelkezésnek zászlaja, azt onnan tudjuk meg, vajon az egyházi tekintélyt megdőnteni akarja-e, vagy pedig támogatni; azt onnan tudjuk meg, vajon az egyház érdekét, mely tényleg a közvéleményben a papság magán- és osztály-érdekévé töpörödik, közérdekké akarja-e emelni”.⁴ A végleteken felülemelkedő, szerves fejlődés tehát annyit jelent, hogy társadalmi haladás, autonómia érvényesül az egyház közösségén belül. Ez feltételezi azt, hogy az egyház érdeke ne csak a papság, hanem a világi hívők felelőssége is legyen.

Prohászka Ottokár a 19. század utolsó éveiben a Habsburgok által a magyar katolikus egyházra erőltetett jozefinizmusnak, a Habsburg-típusú államosításnak béklyóit oldotta azzal, hogy autonómiát és változást szorgalmazott a katolikus egyházon belül. A katolikus autonómia két okból is egyházreformként értékelendő. Külső viszonyaiban azért, mert az egyház önállóságát szorgalmazva az állami gyámság eresztékeit lazította; belső életében pedig az autonómia biztosította azt, hogy a világi hívők is szerephez jussanak az egyházban. Prohászka idevonatkozó szövegei azt sugallják, hogy az autonómia fogalmában a külső és a belső dimenzió együtt érvényesülhet,

³ Prohászka Ottokár: *Az autonómiai mozgalmak pszichológiája*. (1897) In. Uo. 56.

⁴ Uo., 57. (Az idézet megtartja az eredeti helyesírást.)

ugyanis nem beszélhetünk autonómiáról ott, ahol az egyház esetleg független az államtól, miközben az egyház tagjainak 999 ezreléke klerikális alávetettségben él. A katolikus autonómia ilyen módon a klerikalizmus alóli felszabadulást is meghozza az egyházba. Nem szabad félni e gondolattól, Márton Áron is erre tanít bennünket: „A külső klerikalizmus, az Egyház túlzott befolyása a politikai életre visszafejlődött; s szűnőfélben van a belső klerikalizmus is, a klerikusok gyámkodása a laikusok fölött. Az Egyház ma már nem külső befolyásra, nem elismerésre és dicséretre pályázik, hanem arra, hogy papjai és hívei minél mélyebben átéljék a kereszténységet”.⁵ Tehát papjai és hívei együtt, mert papok és világi hívők *együtt* adják az egyházat, Isten együtt vándorló népe körében nincs klerikalizmus. Prohászka és Márton Áron egymást hitelesítik.

Az *Esztergom* című napilapban 1901 novemberében megjelent egy cikk, ami jozefinista áljamborsággal kijelenti, hogy „ne csináljunk autonómiát, hanem legyünk buzgó katolikusok”. Prohászka válaszolt a cikkekre, válaszában szelleme pedig azt tükrözi, hogy ő nem a bécsi udvart, hanem Rómát tekinti a magyar katolicizmus központjának. „A legjobb volna, ha a pápa adna nekünk püspököket, apostoli kiváló férfiakat; nemkülönben legjobb volna, ha e jeles püspökök nevelnének maguknak kitűnő apostoli papokat, kiket a hívek bizalommal fogadnának, mert hiszen a főpásztor küldi őket, az aki lelkét is odaadja juhaiért s ki *csakis* a lelkek üdvét tartja szem előtt. ... ehelyett van egy *agyongyámságolt egyház*, mely a kormánytól kapja püspökeit, kanonokjait éppúgy, mint ahogy a hadsereg kapja tábornokait

⁵ Márton Áron beszéde papnövendékekhez, kisebb rendek feladásakor. Gyulafehérvár, 1972. március 18. In: Márton Áron írásai és beszédei II. kötet. Szerk. Marton József. Gyulafehérvár 1997. 139.

és őrnagyait.”⁶ A jozefinista rend haszonélvezője azt a tanácsot adta, hogy ne csináljunk autonómiát. Emellé hátsó gondolattól vezérelten azt tette hozzá, hogy legyünk inkább buzgó katolikusok. Mintha az autonómia és a hitbuzgalom kizárná egymást! A konkoly és a búza szándékolt összevegyítése ez annak érdekében, hogy egy kis „belekevert búzával” a konkolyt is el lehessen sózni. Ismerős árukapcsolás ez még a közelmúltból, hazai egyházunk vörös jozefinizmusának korából is. (E sorok írója Magyarországon él.) Prohászka átlátott a szitán, tudta, hogy az egyház, ha tiszta búzává akar lenni, akkor nem fogadhatja el az állami függést, az egyháznak a saját törvényei szerint kell élni, nem kormányhivatalnokok döntései szerint. Ehhez tette hozzá az 1901-es II. Katolikus Nagygyűlés szónokaként: „*Nincs nyomorultabb intézmény, mint az államegyház*”.⁷

Álláspontom szerint ami a magyarországi katolikus egyházban ma életképes, annak modernkori forrása Prohászka Ottokárnál van. *Híveket az egyháznak!* – követeli egy írása címében 1898-ban, és leszögezi, hogy az „*autokraták kora lejárt*, mert maga a haladás és fejlődés söpörte el őket”.⁸ A német katolikus nagygyűlések tapasztalatain okulva írja: „nem szabad féltenuk az egyházat híveitől”, mert „a népképviselői rendszerbe tétetvén át mindenütt a világban a hatalom súlypontja, fölösleges s veszedelmes balanszírozást végez, aki az egyház szabadságát s szelle-

⁶ Prohászka Ottokár: *Válasz az Autonómiára*. 1901. nov. 17. In. P.O.Ö.M., 21. kötet (Az igazság napszámában). Szent István Társulat, Budapest 1929. 213–214.

⁷ Prohászka Ottokár: *A XX. század és a katolicizmus*. Beszéd a II. katolikus nagygyűlésen, 1901. nov. 6. In. P.O.Ö.M., 13. kötet (Élet igéi). Szent István Társulat, Budapest 1927. 175.

⁸ Prohászka Ottokár: *Híveket az egyháznak!* (1898) In. P.O.Ö.M., 20. kötet (Az Úr házáért) Szent István Társulat, Budapest 1929. 60.

mének erőteljét máshol keresi, mint a népben.”⁹ A modernkori egyház felismerése az, hogy a világi hívőknek meg kell adni a maguk méltóságát és felelősségét, de nem a modern kor újítása ez. Prohászka az 1903-as IV. Katolikus Nagygyűlésen megvilágítja az ősegyházi és ókereszténykori forrásokat: „Tekintsenek vissza abba a világba, melyben a kereszténység vajúdott. Voltak apostolai, prezbiterjei, Paulusok és Gajusok, de az erjesztő minden lélekben dolgozott: Sebestyénben, a gárdatisztben, Ágnesben, a patrícus leányban, Syrában, a rabszolganőben; az mind apostol volt. Szívük tűzhely volt, ahonnan szikrák pattogtak; buzgóságuk s lelkesedésük adta nekik az expanzív erőt, mely eljutott s elférközött *mindenhová*. S hogy a klérusra nem kell hagyni a kereszténységet, azt a mi társadalmunk is érzi, s az autonómia megteremtésére irányult mozgalmakban ez a meggyőződés jutott érvényre. *Hit, egyház, kereszténység nem a klérusé, nem csak az ő kincse s az ő érdeke, hanem mindnyájunké.*”¹⁰

Prohászka Ottokár talán egész lelkipásztori, püspöki működését annak a gondolatnak a jegyében élte, ami szerint *az egyház egy elistentelenedő, romló világ közepén áll.* „Szomorú sorsa van manapság a keresztény embernek. Egy hanyatló világ romjai között áll, s amerre néz s ameddig a szeme ér, csak pusztulást és szenvedést lát. A szellemi világ is tele van romlással, tagadás-sal s zűrzavarral, az erkölcsi világ szertelenséggel s rothadással, a gazdasági világ pedig az aranyimádás s az igazságtalanság förtelmeivel.”¹¹ Az a tény pedig, hogy az egyház két évezredes munkája nyomán kialakult kultúra szellemileg, erkölcsileg és gazdaságilag romlásba jutott, felveti a kereszténység felelősségét,

⁹ Uo. 68.

¹⁰ Prohászka Ottokár: *A világiak apostolkodása.* (1903) Beszéd a IV. katolikus nagygyűlésen, 1903. okt. 20. In. P.O.Ö.M., 13. kötet (Élet igéi), 188–189.

¹¹ Prohászka Ottokár: *Mit köszönünk a katolikus egyháznak?* (1924) In. P.O.Ö.M., 20. kötet (Az Úr házáért), 311.

ami megújulást követel. Prohászka azt látja az egyházi tunyaság ellenszerének, hogy érvényesüljön a katolikus autonómia, melyben az egyház a saját törvényei szerint működik, nem szól bele az állam. Az előző századforduló évében úgy látta, hogy az egyház akkor lesz képes megújulni, ha feladja államjogi-közjogi szerepét (érdekes: a magyar bíboros-prímás még több mint hetven év múlva, emigrációjában is Magyarország első közjogi méltóságának képzelte magát!), s ha majd a lelkipásztori egyház nem lesz megterhelve hatalmi-politikai koloncokkal, akkor az egyház közelebb juthat a néphez. Prohászka plebejus és demokrata pap, majd 1905-től plebejus és demokrata püspök volt. 1900-ban írja: *„Lépjén tehát le az egyház közjogi magaslatairól, hagyományos jólétének mentsváraiból az idők gazdasági s társadalmi áramlataiban küszködő néposztályokhoz s a legeslegalul vergődő néphez. Érezze a nép, a nagy nemzettest: ezek szeretnek engem! A nép nem találja meg a gyakorlati összefüggést hiányai, bajai, életküzdelsei s a vallás közt. A prédikátorok ... nem beszélnek arról, ami (a nép; V.L.) szívét nyomja. Mennyi igazságtalanságot, mennyi lenyomást szenved; megmozgatjuk-e ezt a malomkőterhet? ... A paraszt küszködik, fuldokol, a nép viszi a terhet, szenved: hát erre nincs paragrafusa a kereszténységnek, mely a szegényt pártfogolja?”*¹² Olyan kijelentések ezek, a végén olyan kérdőmonddal, melyeket harminc-negyven év múlva majd a népi írók, a népi szociográfia klasszikusai, Illyés, Németh László, Féja Géza, Kovács Imre, Szabó Zoltán, Veres Péter és a többiek a magyar polgárosodás érdekében tesznek fel, akiket akkor, Prohászka idézett szövege után harminc-negyven évvel, a díszmagyar öltözékükben hivalkodók – szalonjaikban esetleg párás

¹² Prohászka Ottokár: *A magyar katolikus egyház kilencszázados jubileumának Janus-arca.* (1900) In. P.O.Ö.M., 12. kötet (Ünnepnapok). Szent István Társulat, Budapest 1927. 40.

szemmel „prohászka” – lekommunizáltak! Súlyos szellemi válságban élt akkor (s él ma is!) a magyar társadalom. De Prohászka már százhusz éve is tudta, hogy az egyház új kihívás előtt áll!

Az a pozíció, amit akkor a magyar egyház vezetése a magyar társadalomban elfoglalt, egyházellenességet gerjesztett. Prohászka azonban zseniális volt. Saját korának egyházellenességére nem fundamentalizmussal válaszolt – pedig mily könnyű egyházellenességre fundamentalizmussal válaszolni! –, hanem az egyházellenesség motivációit megértve antiklerikális egyházreformot kezdeményezett. Kerülte a végleteket, kerülte a tradicionalizmust és a bomlasztó liberalizmust is. „Tudom, hogy sok holt súly, holt gondolat, holt intézmény – mondjuk sok hulla van a hajón –, jaj de mennyi, s a hullákhoz ragaszkodni örület. ... Sok ember van a világon, ki a régihez ragaszkodik még akkor is, amikor elítélnie, attól irtóznia kellene. Ó Szent Lélek, egyházad már csak nem lehet ilyen lelkületű; lehetetlen, hogy ennyire félreértse, s meg ne értse a világot.”¹³ Az egyház a 19. században azért vesztett tömegeket, mert hullákat (középkori sallangokat, lélek nélküli formákat, közjogi képzelgéseket) őrzött a hajón, miközben a marxista diktátorok a frazeológia szintjére süllyesztve bibliai értékeket (pl. igazságosságot) emlegettek. Prohászka ki mondta, hogy az egyházreformhoz a hullákat, a középkori sallangokat, lélek nélküli formákat, közjogi képzelgéseket le kell dobni a hajóról. Ehhez hitben élő közösségeket szorgalmazott, melyekben minden megkeresztelt szerepet kap.

Prohászka Ottokár számára a katolikus autonómia lelkipásztori lépésváltást jelentett, mely felnőtt keresztény méltóságába emeli a hívő embert, és hívő közösségeket eredményez. Az

¹³ Prohászka Ottokár naplójegyzete, 1919. május 25. In. Prohászka Ottokár: Modern katolicizmus. Szent István Társulat, Budapest 1990. 109.

egyházközséget tekintette a lelkipásztori lépésváltás alapjának. Magyarországon az egyházközségek, nem kis mértékben a jozefinista központosításnak köszönhetően, a 19. század végére merőben jogi, hierarchikus intézményekké hűltek ki, melyekben a világi hívő nem érezhette otthon magát. Prohászka idézett szövegei is tanúsítják, hogy ez a jogi-hierarchikus egyház nem kereste a népet. A pap bent ült a hivatalában és várta az ő (!) kedves híveit, amit megtehetett, mert jöttek. Legalább akkor jöttek, amikor papra volt szükségük – keresztelés, elsőáldozás, bérmlás, esküvő temetés. Körülbelül ebben állt a hivatalos kapcsolat, illetve a reform előtti egyház kedves hívei láthatták papjukat a vasárnapi misén is, amíg elmentek, de az egyház már a 19. század során nagyon sok hívőt veszített. (Álnaív önigazolásnak tartom, amikor az egyháztól távol került keresztényeket a birtokon belüliek elveszett bárányokként kezelik – mert inkább az egyház által elveszített bárányokról van szó.) *A nép, mely Prohászka idejében már 900 éve élt jogilag egyházközségekbe tagozódva, nem érezte magáénak az egyházat. Ezért az, hogy az egyházközség hogyan váljon hitben élő közösséggé, a 20. század egyik legfontosabb egyházi kérdésévé lett.* Autonómia, a világi hívők méltósága és alanyi mivolta (a „pasztorációs tárgy” helyett), lelkipásztori határfok – olyan egymással is összefüggő tényezők ezek, melyektől az egyház további jövője függ.

Prohászka a jozefinizmus-kori egyház kiüresedésének okát abban látja, hogy túlhaladott társadalmi formákkal nőtt össze, azokhoz ragaszkodik, így a jelenhez alkalmazkodni nem tud. „A feudalizmusba s a rendi alkotmányba belemerevedett egyház, miután neki is kellett a rendi alkotmánnyal romba dőlnie, sehogy sem tudta visszahódítani az elveszett tért, ... mert mindig csak visszavágyik, s visszasír a visszahozhatatlan múltba s a jelen

igényekhez alkalmazkodni nem tudott.¹⁴ Prohászka úgy látta, hogy az egyházközség a világi hívők önállóságának a kerete, és az egyházközségeknek mint *hitközségeknek* végre be kell tölteniük rendeltetésüket – mert egyházközségek vannak, hitközségek nincsenek. „Nemcsak a családnak s az iskolának kell beállnia az apostoli munkába, hanem a hitközségeknek is. ... *alakítsátok ki mindenütt a hitközségeket!* ... Több apostol kell a mai világnak!”¹⁵ Ebben az elgondolásban, ahol az egyházközségnek, és azon keresztül a világi hívőnek is megvan a lehetséges autonómiája, *a kereszténység nem csak a pap dolga*. A reform előtti egyházban „a pap, a tanító magára hagyatva áll a községben hol százan s ezren nézik s vállukat vonogatva mondják: ez nem a mi dolgunk. ... Dehogyanem az ő dolguk! ... S éppen mert mindnyájunk dolga, azért mindnyájunknak ki kell abból venni a részünket –, mindnyájunknak, nemcsak híveknek, de apostoloknak is kell lennünk.”¹⁶ Prohászka gondolkodásában valóban hívőnek lenni és apostolnak lenni tehát egy és ugyanaz. Prohászka óta nem lehet elhallgatni, hogy *a modern idők egyháza akkor lesz „csúcsra járatható”, ha a pap és a világi hívő kölcsönösen elfogadják egymást*: a pap nem kezeli kiskorúként a felnőtt korú világi hívőt, aki számos dologban éppenséggel többet is tudhat, mint ő; a világi hívő pedig a papírkeresztény mentalitástól elszakadva nem vonogatja a vállát az egyház ügyeire, mondván, hogy az a papok dolga. *Ahol a pap és a világi hívő – az egyház szükséges és természetes autonómiájában – nem fogadják el egymást, ott az*

¹⁴ Prohászka Ottokár: *Az egyház demokráciája*. (1897). In. Uo. (ld. 2. jegyzet) 44.

¹⁵ Prohászka Ottokár: *A katolikus élet megszervezéséről*. Püspöki körlevél, Székesfehérvár, 1920. január 28. In. P.O.Ö.M., 9. kötet (Világosság a sötétségben) Szent István Társulat, Budapest 1928. 276.

¹⁶ Uo. 277.

egyház saját magát nem fogadja el. Ezen az önértékelési zavaron egyetlen pszichológus sem tud segíteni!

Prohászka több helyen hivatkozik az ősegyházra mint normára. Ennek alapján számára az egyházközség egyszerre jelent testvéri közösséget és szociális biztonságot. A testvéri közösségről akár a frázisok szintjén is lehet nyilatkozni, de a közösséget az teszi valóban testvérivé, ha szociális, egzisztenciális biztonságot nyújt tagjainak. Az újszövetségi Szentírás görög nyelvén a „közösség” szót a „koinónia” fejezi ki, ami viszont a „koinoó” igéből származó kifejezés. Ez utóbbi szótári jelentése: részt vesz valamiben, közössé tesz, közösen bír.¹⁷ Az újszövetségi Szentírás nyelvén tehát a közösség nem frázis, nem jól hangzó prédikációs fordulat, hanem *részvétel egymás életében!* Az Evangélium, az ősegyház nem ismeri a szlogen-szolidaritást, hanem csak azt, ami szociális biztonságot is nyújt a testvérnek. Mivel ez csak önkéntesen, önmagunk átadásával történhet, ezért ez feltétele az autonómiának is: a „nomosz” jelentése: törvény; „*autonomosz*” jelentése pedig: *maga szabta* törvények szerint élő, amit nevezhetünk önkormányzatban élőnek is.¹⁸ Prohászka jól látta saját kora társadalmának széthúzó erőit, a robbanással fenyegető szociális feszültségeket. Az általa megfogalmazott *egyházközségi gondolat* szerint „minden hitközség ... Krisztus családja, s legyen gondja, hogy ne legyen abban a családban senki, aki éhezik, mialatt mások lakmároznak. ... *Közelebb kell jutnunk egymáshoz, közelebb!*” mert „*Isten is szerető emberek által segít*”.¹⁹

¹⁷ Soltész Ferenc–Szinyei Endre: *Ógörög–magyar szótár*. Sárospatak 1875.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Prohászka Ottokár: *Élő hit, gyakorlati szeretet, Istenben való megnyugvás*. Püspöki körlevél, Székesfehérvár, 1921. december 13. In. P.O.Ö.M., 9. kötet (Világosság a sötétségben) In. Uo. (ld. 15. jegyzet) 282–283.

Prohászka nemcsak elméletet fogalmazott meg, hanem székesfehérvári püspökként gyakorlati cselekvő is volt. A székesfehérvári egyházmegye területén nagy uradalmak, puszták voltak. Amit ő *Az egyház demokráciája* című írása (1897) óta feszegetett, azt püspökként decentralizálással, lelkészségek alapításával folytatta. Az egyházközségi gondolatnak, ami szerint az egy helyen élők közösséget kell hogy alkossanak, részt kell, hogy vegyenek egymás életében, területi vetülete is van. Ennek pedig van egy lelkipásztori-egyházkormányzati következménye. E következmény abban áll, hogy míg a reform előtti egyházban a pap a plébánián ült és várta a kedves híveit, akik egy ideig be is tértek hozzá, addig a megújult egyházban a pap feláll karosszékéből és megindul a szekularizált világban elveszített bárányok után. Prohászka, aki papokat küldött az egyház által elveszített hívők után, székesfehérvári püspökként felméri a lelkipásztori munka akadályait. „Ilyen akadály először a távolság a templomtól, iskolától, lelkipásztortól. *Magára hagyottan él a puszták népe.*” Amellett, hogy reflektál a térbeli távolságra, beszél a lelkek közötti távolságról, az elidegenedésről is, amit viszont az ellenkező véglet, a városi népsűrűség, a kis területen élő sok ember jelent, akik nem ismerik egymást. Prohászka célja: új egyházközségek a pusztákon, ahol eddig elhagyatva éltek, emellett akár a meglévő óriás-egyházközségek felosztásával új közösségek városokban, közösségi lelket önteni a városok, városszéli területek elidegenedett népébe. „A térbeli távolság ... a kisebb baj; de van a lélekbeli távolság, az elidegenedés az Úr Jézustól ... melyet főleg városokban tapasztalunk. ... Ki járja be ezek lakásait? Úgy-e, azt mondjátok, talán erre való a lelkipásztor...? Igen, de ne álljatok itt meg, hanem folytassátok: úgy-e, erre való az az egész nagy testvérület, melyet anyaszentegyháznak hívnak? Úgy-e erre valók a Krisztus

testének tagjai, kik mi mindnyájan vagyunk?”²⁰ Így szólítja tehát apostoli küldetésre a világi hívőket, az egyházközség tagjait, akik élő közösséggé alakíthatják azt az egyházi szervezetet, ami a barokk-neobarokk időkre merő jogi-hierarchikus intézménnyé lett.

II.

A Regnum Marianum hívő közösségében évszázada tartja magát a mondás, hogy közösségüket három fehérvári püspök alapította. Ez így is van, ám bár a Regnum elődjének, a Philippinumnak alapításakor még egyikük sem volt püspök. Először Mailáth Gusztáv Károly került 1897-ben az erdélyi (gyulafehérvári) püspöki székre, majd később, 1905-ben Prohászkat, ezután az ő közvetlen utódaként 1927-ben Shvoy Lajost nevezték ki székesfehérvári püspökké. Közülük Mailáth püspöknek köszönhető a Damjanich utca 50. szám alatti ház megvásárlása a közösség számára. Shvoy fiatal hittanárként közösség-szervező, a magyarországi cserkészlet alapítója, majd az 1919-ben alakult Regnum Marianum egyházközség első plébánosa volt. Az eszmei alapítás, a szellemi útjelzés egyértelműen Prohászkanak köszönhető. Ő nem volt úgy regnumi pap, mint a Damjanich utcában közösségbe került papok, hiszen ő Esztergomban élt. Majd a püspöki kinevezését megelőző másfél évben, amikor a budapesti egyetem hittudományi karának professzora volt, azalatt ő is beköltözött a Damjanich utcába, melynek papsága őt választotta házfőnöknek.

A Néri Szent Fülöpről elnevezett Philippinum papi egyesület alapítói, Prohászkanak a már Budapesten dolgozó egykori esz-

²⁰ Prohászka Ottokár: *Krisztus királysága*. Püspöki körlevél, Székesfehérvár, 1927. január 30. In. Uo. 339–340.

tergomi tanítványai még a 19. század utolsó éveiben felismerték, hogy mennyi fogyatékoság van a hirtelen világvárossá duzzadt Budapest ifjúságának lelki gondozásában. Egyesületüket azért hozták létre, hogy megújítsák a hitoktatást, és a rájuk bízott fiatalokat úgy neveljék, hogy egész életükre elkötelezett katolikusok maradjanak. Mint papoknak pedig az volt a céljuk, hogy a modern nagyvárosban alakítsák ki a papi életszentség eszméjét. Mailáth Gusztáv Károly erdélyi püspök saját vagyonából 1901-ben vásárolta meg a Damjanich utcai házat, ami egyszerre volt az erre elkötelezett papok otthona és bentlakó diákok internátusa. Mivel a közösséghez tartozó papok „főállásban” a fővárosi polgári iskolákban és középiskolákban dolgoztak hittanárként, így külső munkahelyük számára is fókuszponttá tették a Damjanich utcai házat, és az ott működő, érdeklődés és életkor szerint szervezett kongregációk által olyan serdülőket és ifjakat is a házhoz vonzottak, akik nem voltak internátusi lakók. A Regnum Marianum név 1903-ban már mindenképpen megvolt, ekkortól ismert a közösség alapszabályzata. Ekkor, az előző századforduló éveiben a Regnum Marianum minden hivatalos intézkedés, rendelkezés nélkül, a dolgoknak a maguk törvénye szerinti alakulásában, tehát spontán és *autonóm módon* Budapest hitoktatási központjává vált.²¹

Az egyházközségi-hitközségi gondolat magyar megfogalmazója, Prohászka Ottokár már tizenöt éve székesfehérvári püspök volt, amikor a Regnum Marianum Egyházközséget a katolikus élet megszervezése mintájaként mutatta be. Ezt az egyházközséget 1919-ben alapította Csernoch János bíboros-hercegprímás. Ennek előzménye az volt, hogy a „tanácsdiktatúra” fennállá-

²¹ *Így – vagy sehogy! Fejezetek a Regnum Marianum életéből.* Korabeli dokumentumok, visszaemlékezések, interjúk felhasználásával írta: Dobszay János. Zászlónk Könyvek. Kiadja a Regnum Marianum, h. n. 1991.

sának néhány hónapjára államosította a Damjanich utcai Regnum-házat, melynek udvarán ott állt a ház kápolnája. Mivel a tapasztalat szerint a budapesti kömmün plébániatemplomokat nem államosított, ezt megelőzendő, a megfelelő bátorságot tanúsító Csernoch bíboros a Budapest-erzsébetvárosi hatalmas egyházközségből leválasztotta a „pesti-Csikágó” néven ismert, az akkori főváros legnagyobb népsűrűségű, nehéz lelkipásztori területnek számító részét, melynek szélén állt a Damjanich utcai Regnum-ház. Ennek udvari kápolnáját tette meg ideiglenes plébániatemplomnak, amivel kivonta az államosítás hatálya alól. (Az 1940-ben meghalt Mailáth püspököt e kápolna kriptájába temették, majd 1945-ben, bombatalálat után az épségben maradt koporsót az Egyetemi Templom kriptájában temették újra. Mindkét temetési szertartást Shvoy Lajos vezette.) A tanácsköztársaság kikiáltásakor az addigi házfőnök elhagyta a házat. A regnumi papság ekkor Shvoy Lajost, addigi nagyhatású hittanárt, cserkészvezetőt és internátusi prefektust választotta házfőnökké, aki az államosítás ideje alatt is egyben tartotta a regnumi papságot. Csernoch hercegprímás pedig házfőnökségének megtartása mellett kinevezte őt az akkor alakított Regnum Marianum Egyházközség plébánosává.²²

Shvoy Lajos az autonómia gondolatának megfelelően alulról, a bázisról szervezte az új egyházközséget. Munkájában az a gondolat ismerhető fel, hogy nem a plébániának vannak hívei, hanem a hívő közösségnek van egyházközsége, melyet a közösség alkot. Világi apostolokat vont be a munkába, az utcáknak, háztömböknek megvoltak a felelősei, akik számon tartották az ott élők szociális problémáit, nehézségeit, és mivel ismerték őket, tudták, hogy miképpen viszonyulnak az egyházhoz. Sok-

²² Shvoy Lajos: *Önéletrajz*. A plébánia megszervezése c. fejezet. Forrás: Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár.

szor az ő munkájuk nyomán rendeződtek házasságok, erősödtek az egyházhoz fűző kötelékek. Prohászka Ottokár írja majdani püspök-utódának egyházközségéről: „Budapest egyik új plébániáján azokban a nagy házakban, hol sok katolikus család lakik, van a plébániának egy-egy megbízottja, a kisebb házakat véve pedig, több háznak van egy-egy ilyen megbízottja, aki mintha csak Krisztus urunk 72 tanítványa közül való lenne, mindenre ügyel, a betegeket, a veszélyben forgókat, a rosszul élő családokat, az elhanyagolt gyermekeket számon tartja, azokat maga is felkarolja s a plébánián bejelenti; ... A házi megbízottak mellett a lelkipásztor sorba látogatja a családokat, sőt azokban a házakban, hol sok katolikus család lakik, a házi megbízottak kérésére, az első keresztyények példájára, az esti órákban külön még összejöveteleket tart, ilyenkor a ház lakói valamely nagyobb lakásban összejönnek s ott a híveket érdeklő vallási, erkölcsi s egyházközségi dolgaikat beszélnek meg. Így van ez mondom, Budapestnek egyik, a proletárdiktatúra alatt alakult plébániáján” – majd hozzátéveszi: „a lelkipásztor ismerje híveit! ... legyen a hívek közt sok segítőtársunk!”²³

A budapesti Egyetemi Templom szószéke alatt bronz emléktábla látható, melyre ez van írva: „Hivatásának teljesítése közben ezen a szószéken érte 1927 évi április hó 1-én Prohászka Ottokár székesfehérvári püspököt a halálos betegség, mely a következő napon kioltotta életét.” Prohászka, aki írásban és előszóban is zseniális volt, nagypénteki elmélkedés közben azon a szószéken kapott agyvérzést, melyen az előző évtizedekben az ország apostolává vált. A bűnről, bűnbánatról beszélt. „A bűn büntetése a pokol. ... Rettenetes a pokol! A bűn nem szenvedély, a bűn csak az akaraton múlik. A gyónásban a legfontosabb a bánat! Az Úr

²³ Prohászka Ottokár: *A katolikus élet megszervezéséről*. In. uo. (ld. 15. jegyzet), 277–278.

Isten leveszi a vándor válláról a terhet.” Közben hangja gyengült, színtelenedett, mereven egy irányba nézett – írja monográfusa, Szabó Ferenc jezsuita.²⁴ Ismerek valakit, akinek édesapja jelen volt akkor, az ő tanúsága szerint folyamatosan az Oltáriszentség felé nézett rosszullete alatt, eközben az is elhangzott tőle: „én nem csinálnék poklot”, ami Prohászka utolsó kimondott gondolatai egyikeként azt jelenthette, hogy a poklot mi magunknak készítjük még itt, ebben a világban, a kárhozatban ez lesz véglegessé. Egy darabig, amíg még tudta, félig önkívületben folytatta elmélkedését. A „prohászkás halál” szószéken, oltár mellett rosszul levő kiváló papok vágyává lett. Egyszer megkérdeztem Eröss Lajos gyulafehérvári nagypréposttól, hogy miért nem hagyta abba a szentmisét, amikor megérezte, hogy nagy a baj, mert így kedvezőbb kimenetele lehetett volna a gyulafehérvári székesegyház oltáránál kapott agyérgörcsének. Így válaszolt: „Azt hittem, agyvérzést kaptam, mint Prohászka, és szerettem volna szolgálat közben meghalni, mint ő.” Amikor Prohászka beszédképessége rosszullete alatt végleg megszűnt, lehozták a szószékről, bevitték a Központi Szeminárium betegszobájába, ahol másnap, a virágvasárnapot megelőző szombaton meghalt. XI. Piusz pápa Prohászka utódaként az ő esztergomi szemináriumi tanítványát, Regnum-beli munkatársát, Shvoy Lajost nevezte ki székesfehérvári püspökké, akinek felszentelése 1927. augusztus 1-jén a budapesti Szent István bazilikában történt.

Az 1879-ben született Shvoy Lajos 1901-ben lett pappá szentelve és regnumi munkája mellett évekig a Dohány utcai polgári iskola hittanára volt. Miután székesfehérvári püspök lett, az első hónapokban végigjárta a rábízott területet, „s el is határoztam, hogy át kell szerveznem ezt a kiváló képességű egyházmegyét

²⁴ Szabó Ferenc S.J.: *Prohászka Ottokár élete és műve (1858–1927)*. Szent István Társulat, Budapest 2010. 320.

egyházközségi alapra”.²⁵ 1927 decemberében Rómába utazott, hogy részt vegyen Serédi Jusztinián püspökké szentelésén. December 30-án magánkihallgatáson fogadta a pápa, aki ezt mondta neki: „Nevelj buzgó lelkipásztorokat, ne tudósokat. Nézd, itt Rómában van vagy 2000 pap, és ebből a két kezem ujjain meg tudom számolni, hogy hány a lelkipásztor. Hát egészséges állapot ez? ... Látogasd azokat a helyeket, ahol nincs templom és pap. Meg fogod látni, milyen óriási hatással lesz ezeken a helyeken a látogatásod.”²⁶ Shvoy Lajos, aki egész addigi papi életében személyre szabott lelkipásztori munkát végzett, tudta, hogy utána kell menni az *elhagyott* bárányoknak. Mert ha közel kétezer év kereszténység után vannak, akiket nem ér el az evangélium, akkor az elsősorban az egyház felelőssége. A pápai buzdítás ezt a Prohászktól tanult, *utánamenő* lelkületet erősítette meg az új székesfehérvári püspökben. Ilyen módon bérmáláskor is az egyházközséget mint egész közösséget tekintette. Ha bérmálni ment, akkor már az előző napokban az egyházközségbe utazott egy pap, hogy lelkigyakorlatot tartson az egész egyházközségnek, mert a bérmálás az egyházközség ünnepe. Bérmáláskor a püspök beszél, majd a mise végén a lelkigyakorlatot tartó pap is. Ezt követi az egyházközségi beszámoló. A püspök délután végiglátogatja az egyházközség világi vezetőit a kántorral bezárólag, majd közös ebéden vesz részt az egyházközség híveivel. Ezután zajlik a hittanvizsga, amin a püspök jelen van, majd körmenet a temetőbe. Itt ismét a lelkigyakorlatot tartó pap beszél. Ezután a püspök elbúcsúzik az egyházközségtől, melynek a bérmálás alkalmával egy egész napot szentelt. Gondolkodásmódját tekintve érthető ez az alaposág: a nagykorúság szentsége az egyházközségbe hivatott integrálni a szentségben részesült ifjakat. Em-

²⁵ Shvoy Lajos i. m., Rómában c. fejezet.

²⁶ Uo.

lékirataiban fontosnak tartja elmondani: „A bérválást Mailáth Gusztáv Károly erdélyi püspök úr példájára tartottam.”²⁷ Shvoy Lajosnak még az esztergomi kisszemináriumban Mailáth volt a prefektusa és lelkiatyja. A papnevelésben ugyanez volt számára Prohászka. Amikor Mailáth Gusztáv Károly erdélyi püspök lett, akkor Shvoy még papnövendékként volt először vendége Gyulafehérváron, majd amikor 1904-ben tüdővérzést kapott, Mailáth püspök finanszírozta a külföldi gyógykezelését. Ezután két telet még Gyulafehérváron töltött, ami valóságos lelkigyakorlat volt számára.

III.

A Prohászka által megfogalmazott gondolatnak, mely a világi hívők bevonásával szorgalmazott egyházközségi autonómiát, az egyházközség jellegéből adódó öntevékenységet, regnumi munkatársként és székesfehérvári püspök-utódként Shvoy Lajos volt az örököse. Törekvései – finoman szólva – nem élvezték a püspöki kar osztatlan támogatását. Még 1930-ból olvashatjuk azt a püspökkari jegyzőkönyvet, amelyben „a székesfehérvári püspök ... Kéri annak elvben való kimondását, hogy a püspöki kar az Actio Catholica keretűl és szervezetűl a kiépítés alatt lévő egyházközségi szervezeteket fogadja el. ... Az egri érsek egyelőre a várakozó álláspontot ajánlja, mert még nem tudni, hogy az alakulóban levő egyházközségi szervezetek mire lesznek képesek.”²⁸ Három évvel ezután pedig már azt tapasztalja Shvoy Lajos, hogy az ezzel kapcsolatos javaslatát már tárgyalás előtt elve-

²⁷ Uo., Bérvalakörutak c. fejezet.

²⁸ Jegyzőkönyv a Budapesten 1930. március 3-án és 4-én a hercegprímási palotában tartott püspökkari értekezletről. In. A Püspöki Kar tanácskozássai. A magyar katolikus püspökök konferenciáinak jegyzőkönyveiből, 1919–1944. Szerkesztette: Gergely Jenő. Gondolat Kiadó, Budapest 1984. 164.

tette Szmercsányi Lajos, a nagyhatalmú egri érsek. „Mikor pedig 1933-ban megjelent a *Magyarországi katolikus egyházközségek igazgatási és adózási szabályzata*, a püspöki kar approbációjával, lassan elkezdtek szervezni az espereskerületi tanácsokat és az Egyházmegyei Tanácsot. ... Az egyházközségek egymás példáján tanulva megfeszítették erejüket. *Végzetes kár, hogy a székesfehérvári egyházmegyén kívül egyetlen egyházmegye sem kísérelte meg ezt a komoly és kemény szervezkedést. ... Mikor pedig a püspöki konferencián javaslatomat beterjeszteni akartam, Szmercsányi egri érsek még az ajánlatom előtt elvetette azt. Én csak azt kértem, hogy fogadják el. Elfogadták, elrendelték, de csak papíron volt meg – egészen a kommunisták uralomra jutásáig. Akkor elkezdtek kapkodni, de bizony már késő volt.*”²⁹ Shvoy Lajosnak a Szmercsányi Lajossal kialakult nézeteltérése mutatja, hogy a központosító jozefinista egyházpolitika a Monarchia összeomlásával véget ért ugyan, de a központosító jozefinista gondolkodás mély gyökeret eresztett a magyarországi katolikus egyházban. Ennek kárát a kommunizmus uralomra jutásával már egyértelműen látni lehetett. Helyi kis autonómiákat nehezebb volt, nehezebb lett volna felszámolni, mint így az egyházi központi igazgatás bevételeivel, ami a magyarországi egyházban legkésőbb 1964-re, a magyar-vatikáni részleges megállapodás megkötésével megvalósult. Az akkor már pátriárka-korú Shvoy Lajos abban az évben mondta tollba emlékiratait, melyek jó betekintést engednek gondolkodásába.

Shvoy Lajos a XI. Piusz pápától származó buzdítás hatására is, egyházmegyéjének látogatásai során különös jelentőséget tulajdonított a pusztáknak, a filiáknak, a kis helyeknek, ahol nem volt pap és nem volt templom. Voltak helyek, ahol évtizedek, vagy századok óta, vagy talán még soha nem járt püspök. E láto-

²⁹ Shvoy Lajos i. m., *Egyházközségi szervezkedés* c. fejezet.

gatások hatására ezeken a helyeken felébredt az igény a mélyebb vallásos életre, a templomra, a saját papra, az egyházközségi önállóságra. Olyan helyekről van szó, ahová a plébános korábban csak temetni járt ki, aki misére akart menni, az gyalogolt a sárban mondjuk 10 kilométert. Shvoy Lajos Önéletrajzában össze számoltam, hogy 1928-tól kezdve, az Önéletrajz tollba mondásának esztendejéig, 1964-ig akár plébániai, akár lelkészségi szinten összesen 61 új egyházközséget alapított, ugyanekkor épült 58 új templom és kápolna, vagyis csaknem megduplázta a templomok és egyházközségek számát. Ehhez hozzá kell számítani, hogy a kommunizmus térhódításával évekig nem volt mód erre az egyházszerző aktivitásra, majd csak az 1956-os forradalom lendíti ezt rövid időre újra, volt, ahol éppen a forradalmi munkástanácsok segítségével.

Külön fejezetet érdemelne Shvoy Lajosnak a második világháború alatti tevékenysége, ami részben eltér az itt tárgyalt katolikus autonómia témakörétől. Legyen elég erről itt néhány mondat: Shvoy a nyilas puccs után tüntetően kivonult a felsőház üléséről, amikor oda Szálasi is bement. Aláírta a nyilas kormányhoz címzett, Mindszenty József veszprémi püspök által kezdeményezett memorandumot, mellyel a harcok azonnali beszüntetését követelték. 1944. december 8-án a nyilasok nagygyűlést hirdettek Székesfehérvárra, ahol elvárták, hogy Shvoy jelenjen meg és celebráljon misét a beiktatott helyi nyilas vezető tiszteletére – Shvoy Lajos ezt megtagadta. A frontátvonuláskor tüntetően járta a várost, jelezve, hogy ő nem menekül – ezzel sokakat tartott vissza attól, hogy Nyugatra meneküljenek. Az ilyen irányú nyilas kívánsággal szembeszegülve nem rendelte el azt, hogy papjai az oroszok ellen prédikáljanak, ellenkezőleg, megtiltotta a politikai tartalmú prédikációkat. Shvoy püspök Serédi bíborost arra próbálta rávenni, hogy tiltakozzon nyilvánosan a zsidók deportálása ellen. Mindezek következtében a Székesfehérvárra átmenetileg

visszatérő nyilas kormányzat Shvoy Lajost 1945. február 8-án le tartóztatta, és a háború végéig Sopronban bebörtönözte.

Az 1945-ös esztendő annak következtében, ahogy azt kénytelenek voltunk átélni, ambivalens érzéseket kelthet bennünk. Felszabadultunk a német megszállás és a nyilas uralom alól. Korlátozott keretek között, és csak átmenetileg, de lehetőség nyílt a többpártrendszerre, ami akkor azt a reményt ébresztette, hogy nyugati társadalomfejlődés kezdődhet nálunk. Ugyanakkor Magyarországot mint vesztes államot megszállta a Szovjetunió, és az 1947-es párizsi békeszerződést követően, mely szovjet érdekszférába utalt bennünket, megszüntette a nyugati társadalomfejlődésbe vetett reményeket és egypártrendszerű diktatúra alakult ki.

Shvoy Lajos politikai nézetei a nyugati többpártrendszerű demokráciákhoz köthetők. Két testvére tábornok volt a Horthy-hadseregben, akik közül Shvoy Kálmán altábornagy politikai tevékenységet is kifejtett. Szegedi hadtestparancsnokként 1934-ben beszédet mondott az első világháborúban hősi halált halt zsidó katonák emlékművének felavatásánál, ezért nyugállományba helyezték. Shvoy Kálmán a hadseregben belül egyértelműen az angolszász orientáció híve volt, szemben a német orientációval. Ehhez az irányhoz köthető Shvoy Lajos politikai gondolkodása is. Tudott angolul, kétszer járt Amerikában. Előbb 1921-ben, hogy adományokat gyűjtsön az épülő új Regnum Marianum plébániatemplom számára, másodsor pedig a Szent László Társulat elnökeként 1937-ben a püspöki kar megbízásából járta végig az amerikai egyházmegyéket, hogy az amerikai püspököket meghívja az 1938-as budapesti eucharisztikus világkongresszusra. Ekkor sok helyen angol nyelvű beszédet is mondott, amerikai kapcsolatai épültek. A második világháború után személyesen ismerte William S. Key tábornokot, a magyarországi Szövetséges Ellenőrző Bizottság amerikai tagját. Shvoy Lajos idegenkedett a

nácizmustól, idegenkedett a kommunizmustól, és távol állt tőle az a fajta, más véleményt nem tűrő szellemi homogenitás is, ami a legitimista, abszolutista Mindszenty hercegprímást jellemezte, aki – ezt emlékiratai mellett az amerikai követségről írt levelei is tanúsítják – vörösre festett kommunistának, vagy kommunista társutasnak tartott mindenkit, aki nem az ő politikai véleményét képviselte. *Mindszenty bíboros* attól sem riadt vissza, hogy – az *autonómia elvétől idegenkedve* – beleszóljon a Barankovics István által vezetett Demokrata Néppárt vezetésének személyi összetételébe, és amikor nem sikerült legitimista-monarchista irányba vinnie a Barankovics-pártot, akkor a kommunisták társutasaként kezdte jellemezni a nyugati kereszténydemokrácia hazai megtestesítőjét.³⁰

Mindezeket le kellett írni ahhoz, hogy Shvoy Lajost elhelyezzük azoknak az éveknek a politikai térképén – és ő többpártrendszerű demokráciában, szuverén Magyarországon, autonóm emberben, államtól független, autonóm egyházban gondolkodott.

Tudjuk, hogy Márton Áron a háború utáni években, az emberi jogokról és a kiegyensúlyozott társadalomfejlődésről szólva értékékként emlegette a demokráciát, az 1946. IX. sz. alatt körlevélként is kiadott marosvásárhelyi beszéde pedig részletes elvi fejtegetés a demokrácia mibenlétéről. A demokráciát az emberi jogok nélkülözhetetlen feltételének tartotta, ami nélkülözhetetlen a személyek és közösségek autonómiájához. Ugyanakkor a politikát hatalmi küzdelemként értelmezve, óvta papjait a politikától. Hasonlóképpen gondolkodott Shvoy Lajos is. Közvetlenül a háború után két olyan körlevelet adott ki, melyekben a

³⁰ Kovács K. Zoltán: *A Demokrata Néppárt programja és választási sikere 1947-ben*. Katolikus Szemle (Róma) 1988. 2. ; Varga László: *Kérem a vádlott felmentését!* Püski Kiadó, New York 1981. 57–60.

székesfehérvári egyházmegye helyzetével foglalkozva azt is egyértelművé teszi, hogy a többpártrendszer feltételező, a nyugat-európai társadalomfejlődésben már létező polgári demokrácia híve. E körlevelekben egyházmegyéje papjai és világi hívői előtt is megjelöli a fejlődés helyes irányát.

1945. május 6-án írja, hogy „a szövetséges hatalmak legyőzték Németországot”. A szóhasználat diplomatikusan közli, hogy a náci Németország legyőzése nem kizárólag a Szovjetunió érdeme, ahogy azt Magyarországon a kommunista propaganda állította. E szóhasználat érzékelteti a püspök angolszász-demokratikus orientációját, ami nemcsak a háború alatt jelentett veszélyt számára, hanem a szovjet megszállás alá került Magyarországon is. A következő mondattal egyértelművé teszi azt is, hogy *Németország legyőzése egy katolikus számára nem lehet vereség*: „A német nemzeti szocializmus, mely oly kíméletlenül és okatlanul támadta az Egyházat, végleg elbukott.”³¹ Shvoy püspök a nép gondolkodásának formálására törekedett: a háborút elvesztettük, de a bukott náci totális diktatúra, mely a háborúba kényszerített bennünket, nem veszteség számunkra, mert a reménybeli többpártrendszerű demokrácia nyereség lehet.

Következő körlevelében, melyet 1945. június 15-én, ezúttal csak a papság számára adott ki, Mindszenty bíboros alternatívájaként a politikai állásfoglalást lelkiismereti fórumra utalja. Tudja, hogy papjai számára nem írhatja elő, milyen pártot támogatni – azt természetesnek veszi, hogy diktatórikus pártot nem támogatnak. Úgy határozza meg a többpártrendszeren alapuló demokrácia mibenlétét, hogy – mivel nem élt személyes hadiál-

³¹ Shvoy Lajos körlevele, 1945. május 6. In: *Inter arma 1944–1945. Fegyverek közt. Válogatás a második világháború egyházmegyei történetének forrásaiból.* Szerkesztette, a bevezetőt írta, jegyzetekkel ellátta és a mutatókat összeállította: Mózessy Gergely. Kiadja a Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, Székesfehérvár 2004. 89.

lapotban – elfogadja a hazánkra mint vesztes államra kényszerített kereteket. „Tudjátok Tisztelendő Testvéreim, hogy a múltban sem kényszerítettem rá senkire valami politikai állásfoglalást. ... Teljesen megbízom politikai érettségetekben és lelkiismeretes komolyságtokban. De kötelességemnek tartom, hogy figyelmeztesselek: orosz megszállás alatt vagyunk s egy nagy politikai átalakulás korát éljük. A politikai élet ma olyan, mint a magasfeszültségű áram. *Ne engedjük, hogy az egyházközi gyűlésekre politikai kérdéseket vigyenek be, vagy éppen a megszállás nehézségeit tárgyalják ... ezek a pártgyűlésekre, vagy a községi képviselőtestületi gyűlésre valók.*” Shvoy világosan kettéválasztja az egyházi, egyházközi életet attól, ami a pártpolitikára tartozik. *Autonóm egyház csak a hatalmi politikától, pártoktól, államtól elválasztva létezhet.* Pluralista társadalomban gondolkodva a többpártrendszerre épülő demokráciában természetesnek tartja azt, hogy a hívő közösség tagjai bármely *demokratikus* pártra szavazhatnak. Ezzel együtt természetesnek vette azt, hogy hívő ember diktatúrát nem támogathat. Meghatározza annak mibenlétét is, ahogy az adott történelmi-politikai helyzetben a demokrácia működhet: „A demokrácia, melynek jegyében épül most az új magyar élet – ellentétben a nyilas párt-diktatúrával –, azt jelenti, hogy mindenki szabadon vallja politikai meggyőződését a törvény szabta keretek között: az öt pártban.”³² Az „öt párt”: melyeket a Szövetséges Ellenőrző Bizottság 1945-ben Magyarországnak számára engedélyezett. Ezek közül a Független Kisgazda és Polgári Párt 1945 novemberében elsöprő többséggel nyerte meg a nemzetgyűlési választásokat, amivel a magyar társadalom minden kétséget kizáróan kifejezte, hogy nem kommunizmust, hanem nyugati társadalomfejlődést akar. (A Demokrata Néppárt 1945-ben nem indult a választásokon, hogy ne veszélyeztes-

³² Uo. 91.

se a kiszegzák többségét.) A körlevél itt idézett mondatából ki-
derül, hogy Shvoy Lajos végleteket kerülve, keskeny úton járva, a
megszálló hatalommal úgy kerül a konfrontációt, hogy egyúttal
pluralizmussal, többpártrendszerrel, választási lehetőséggel szá-
mol.

Az 1947-es választások idejére a kommunisták az 1945-ben
győztes kiszegzapártot bebörtönzésekkel, emigrációba üldözé-
sekkel és belső ellentétek szításával „felszalámították”, verseny-
képtelenné tették. Ekkor lépett színre, indult a választásokon a
Barankovics István által vezetett Demokrata Néppárt, mely egy
nyugati típusú kereszténydemokrata párt volt. Ahogy a polgári
oldal egysége érdekében 1945-ben Barankovicsék a kiszegzda-
pártot támogatták, úgy támogatta most a kiszegzda szavazóbázis
jelentős része a Barankovics-pártot. A Demokrata Néppárt fon-
tosnak tartotta azt, hogy ahol indulnak, ott ne legyen ellentét
a keresztény elvi alapon politizáló pártjuk és az egyház között.
Ezért, kizárólag elfogadást és nem kifejezett egyházi támoga-
tást kérve, felkeresték a katolikus püspököket. Az Esztergom-
Komárom-Fejér megyei választókerület két egyházmegyével, az
esztergomi érsekséggel és a székesfehérvári püspökséggel volt
azonos területen. Kovács K. Zoltán, aki demokrata néppártiként
az 1947-ben alakult országgyűlés legfiatalabb tagja volt, emig-
rációjában pedig a Szabad Európa Rádió munkatársa lett, a Ró-
mában megjelenő Katolikus Szemlében visszaemlékezett erre a
választásra. Leírta, hogy az Esztergom-Komárom-Fejér megyei
választókerület ügyében felkeresték a két illetékes ordináriust,
Mindszenty József esztergomi érseket és Shvoy Lajos székesfe-
hérvári püspököt. Mindszenty visszautasította, hogy a Demok-
rata Néppárt képviselőt indítson az esztergomi főegyházmegye
területén, mert sérelmezte, hogy 1945-ben nem teljesítették kí-
vánságát, és a DNP nem vett legitimista-monarchista irányt. Az
autonóm gondolkodású Shvoy Lajos viszont – szembenemve a

hercegprímás állásfoglalásával –, a demokrácia érdekében kérte, hogy a választókerületben indítsanak képviselőt. Ebben a választókerületben végül Mindszenty ellenkezése miatt, a feszültség elkerülése végett, nem indult Barankovics-párti képviselő. Az 1947-es nemzetgyűlési választást *ténylegesen* a Demokrata Néppárt nyerte meg, ám a közismert kommunista választási csalás, a „kékcédulás” csalás miatt a kommunistáknak sikerült számtanilag minimális előnyt szerezni, így őket hirdették ki győztesként.³³ Magyarországon ezzel a választási csalással vette kezdetét a nyílt kommunista diktatúra.

Az 1964-ben tollba mondott Önéletrajzából tudjuk, hogy amikor Shvoy Lajos 1951 áprilisában Kisberk Imre személyében segédpüspököt kapott, akkor a kinevezésben az is benne volt, hogy „akadályoztatásom esetére apostoli adminisztrátorrá” is megteszi Kisberk püspököt e kinevezés. A Szentszék számolt azzal, hogy a politikailag egyértelmű, de megfontolt Shvoy püspököt perbe foghatják. A Grósz-per idején, 1951. június 21-én le is tartóztatták és házi őrizetbe helyezték. Akadályoztatása miatt Kisberk Imre vette át az egyházmegye kormányzását, azonban hamarosan Kisberk püspököt is letartóztatták és házi őrizetbe helyezték. A Shvoy-önéletrajzból tudjuk, hogy a püspöki palotában négy államvédelmista „legény”, és parancsnokuk, egy százados őrködött.³⁴ A házi őrizet alatt az Állami Egyházügyi Hivatal egy idegen egyházmegyéből verbuvált békepapot nevezett ki irodaigazgatónak, aki eltávolította a püspök hűséges munkatársát, Németh László titkárt. Shvoy Lajos házi őrizete idején született meg az állami határozat a püspökök kötelező eskütételéről. En-

³³ Kovács K. Zoltán, *Katolikus Szemle* 1988.2. (ld. 30. jegyzet). Ezt a történetet Kovács K. Zoltán 1988 őszén Budapesten járva személyesen is elmondta a szerzőnek.

³⁴ Shvoy Lajos i.m., *A diktatúra nyomása alatt* c. fejezet.

nek alkalmából Shvoy Lajost elszigetelve, külön vasúti kocsiban szállították Budapestre, ahol ő is letette az esküt az 1949-ben bevezetett alkotmányra. Shvoy Lajos a tizenhárom évvel később született emlékirataiban ehhez az eseményhez köti a házi őrizet feloldását, de Mózessy Gergely néhány éve a püspöki levéltárban megtalálta az 1951. szeptember 8-án írt körlevelet, ami szerint „tíz heti szünet után a jó Isten kegyelméből ismét átveszem az egyházmegye kormányzását”.³⁵ Az esküt ezek szerint még hatósági őrizet alatt tette le.

A következő években Shvoy Lajos *elszigetelten*, előbb a kollaboráns idegen irodaigazgató, majd a fehérvári egyházmegyéhez tartozó békepap irodaigazgató és a püspöki irodán helyet foglaló megyei ÁEH előadó által egyaránt sakkban tartva élte az életét. Lelki-szellemi autonómiáját megőrizte, járta az egyházmegyét, miközben az általa vezetett szertartásokat, bérnálásokat, zárandoklatokat a kommunista hatalom minden lehetséges eszközzel zavarta. Nem volt egészséges, 1951-ben, 72 éves korában a letartóztatása és az ÁEH előadó zaklatásai miatt szívrohama volt. Két oka lehet annak, hogy nem indítottak ellene pert 1951-ben, amikor a Grósz-per kapcsán egyházmegyéjének egyik papját, Bozsik Pál remetekertvárosi plébánost is letartóztatták. (Bozsik Pál 1952-ben a váci börtönben halt meg.) Az egyik ok az lehetett, hogy idős és szívbeteg volt (a végül aggastyán-kor megért Shvoy soha nem volt egészséges, fiatal korában tüdővérzésesei voltak), a hatalom pedig arra számíthatott, hogy már nem lehet neki sok ideje hátra, illetve a személye ellen irányuló zaklatások a „természetes” halált próbálták siettetni. Így eme ok szerint a biológiai természetre akarták bízni az eltávolítását, illetve tarthattak attól

³⁵ Shvoy Lajos körlevele, Székesfehérvár, 1951. Kisboldogasszony ünnepén. Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani levéltár, jelzet nélkül. (Mózessy Gergely levéltárostól.)

is, hogy ha börtönben hal meg az Amerikában is jól ismert, nagy múltú és feddhetetlen főpap, akkor vértanú lesz belőle. A másik ok, amiért nem indítottak pert ellene, éppen az amerikai kapcsolataiban keresendő. Számon tartották őt Amerikában is, idehaza is egyértelmű tisztelet övezte. Ezenkívül egyházmegyéjéből a háború után nagyon sok németajkú hívőt telepítettek Németország nyugati felébe. 1951-re ezeket a kapcsolatait bizonyára „pihentette”, de a kommunisták az ötvenes évek elején is számolhattak az- zal, hogy ha Shvoy eltűnik, abból nemzetközi botrány lehet. Eme okok miatt nem ítélték börtönre, hanem inkább elszigetelték, és olyan körülményeket teremtettek számára, hogy megviselt szíve a püspöki palotában mondja fel a szolgálatot. Shvoy Lajos Önéletrajza alapján súlyos teherként, stressz alatt élte meg ezt a helyzetet, de bölcsessége, derűje és a dolgokat tárgyilagosan (ne- vén nevezve!) szemlélő képessége segítette, hogy ezt túlélje. Ha azt látjuk, hogy a kollaborációt választó személyek közül nagyon sokan haltak meg fiatalon, 50–60 éves koruk táján, akkor azt is mondhatjuk, hogy Shvoy Lajos azért élt 1968-ig, 89 éves koráig, mert mindig tisztán tartotta a lelkiismeretét.

A püspöki kar elnöke, Czapik Gyula egri érsek 1956. április 25-én meghalt. Ekkor Virág Ferenc pécsi püspök volt a püspöki karon belül a rangidős (püspökké szentelése néhány hónappal volt korábbi, mint Shvoy felszentelése), de Virág Ferenc ekkor már nagyon beteg volt. Így a soron következő rangidős, az au- tonóm gondolkodású Shvoy Lajos volt a püspökkari elnökség várományosa. A kommunista hatalom zavarba jött. Balogh Margit így értékeli a helyzetet: „A katolikus egyház szabadlábbon lévő, illetve mozgásában nem korlátozott püspökei közül Virág Ferenc pécsi püspök súlyos betegsége miatt, a sorban őt követő Shvoy Lajos székesfehérvári püspök pedig *a hatalom iránti illo-*

jális magatartása miatt nem jöhetett szóba".³⁶ Kálmán Peregrin OFM hasonlóképpen látja: „Czapiknak az állam iránt tanúsított lojalitása után Shvoy elnöksége gyengítette volna az államnak az egyházra gyakorolt befolyását. Ennek megakadályozása végett bocsátották szabadon Grósz József kalocsai érseket, akiről azt gondolta a pártvezetés, hogy megfelelő előkészítés után hajlékonyabb politikát folytat majd, mint amilyen a rangidős Shvoytól várható volt.”³⁷ Ezek szerint tehát a kommunista vezetés azért engedte ki a börtönből Grósz József kalocsai érseket, hogy „*megússza*” az *autonóm gondolkodását megőrző Shvoy Lajos püspök-kari elnökségét*.

Shvoy Lajos felszabadulásként élte meg az 1956-os forradalmat. „1956. október 23. aranybetűkkel fog mindig ragyogni a magyar történelemben” – írja 1964-ben. Leírja az egyházmegyei vonatkozásokat is, ami szerint a csepeli munkásság visszakeri a rendőrség által elűzött Csepel-belvárosi plébánost, és a csepeli munkástanács visszaállította a Szabó-telepi és királyerdei lelkészségeket, melyeket a rendőrség 1949-ben saját hatáskörében felfüggesztett. A sztálinvárosi (ma Dunaújváros) munkástanács pedig az elűzött papokat hívta vissza. (Shvoy Lajos mindig nyitott volt a munkáskérdésre. A Regnum-egyházközség a „pesti-Csikágó” területén már erre predesztinálta, püspökként folytatta a Prohászka által elkezdett szakpasztorációt: a csepeli plébánia gyári munkásokra, a vasúti csomópontok papsága vasutasokra, a pusztai lelkészek uradalmi cselédekre, a bauxitbányák vidékén dolgozó papság bányászokra fókuszált – ez is az egyházi autonómia része, minden egyházközség a maga sajátossága sze-

³⁶ Balogh Margit: *A katolikus egyház és a forradalom*. In: *A katolikus egyház 1956-ban*. Új Ember Kiadó, Budapest 2006. 18.

³⁷ Kálmán Peregrin OFM: *Az egyház 1956 után*. In: *Magyar Katolikus Egyház 1956*. Új Ember Kiadó, Budapest, 2007. 208.

rint működjön. 1945-ben pedig Csepelen, Székesfehérváron és Nagytétényben keresztény szabadegyetemet indít, majd 1947-ben a csepeli munkások kérésére bencés gimnáziumot alapít.) A püspök emellett felszólította a békepap püspöki helynököt és irodaigazgatót arra, hogy mondjanak le, amit ők meg is tettek. Ekkor a letartóztatott és internált Kisberk Imre segédpüspököt kinevezte a Székesfehérvár-belvárosi plébánia élére és kinevezte őt püspöki helynökévé. A püspöki irodaigazgatói állásra visszahelyezte Bejczy Gyulát, ahonnan az államvédelmi hatóság még 1947-ben hurcolta el őt.³⁸

Az 1956-os forradalom leverése után Shvoy Lajos és Endrey Mihály püspök, esztergomi apostoli delegátus folytatták a *magyar egyházi autonómia utóvédharcait*. Shvoy egészségi állapota közben tovább romlott, 1957 elején a forradalom leverése miatt újabb szívrohamot kapott. A Széher úti kórház orvosai, az egyház iránt érzett felelőssége, a mindig tisztán tartott lelkiismerete és saját élni akarása megmentették őt. A kommunista rendszerrel szembeni ellenállás 1964-ig, a magyar-vatikáni részleges megállapodásig, szentszéki támogatással működött. A forradalom leverése után a Művelődésügyi Minisztériumon belül működött az Egyházügyi Hivatal, mely 1958. május 5-én jelentést írt az egyházpolitikai helyzetről. Ebben többek között szerepel, hogy „a püspöki karnak az állammal való együttműködésre legkészségesebb tagja Hamvas püspök, viszont a *Vatikántól nyert felhatalmazások következtében legveszélyesebb tagja Endrey és Shvoy püspök.*”³⁹ Majd pedig az állambiztonság jegyzi fel róla,

³⁸ Shvoy Lajos i.m., A szabadságharc c. fejezet.

³⁹ Részlet a Művelődésügyi Minisztérium Egyházügyi Hivatalának az egyházpolitikai helyzetről készült jelentéséből. Budapest, 1958. május 5. In. Somorjai Ádám OSB – Zinner Tibor: Majd' halálra ítélve. Dokumentumok Mindszenty József élettörténetéhez. Magyar Közlöny Lap-és Könyvkiadó, Budapest 2008. 827.

hogy „vizsgálati és hálózati adatok alapján megállapítottuk, hogy Shvoy Lajos székesfehérvári püspök a hazai klerikális reakció egyik irányítója, aki *illegális csatornákon keresztül érintkezést tart fenn a Vatikánnal és a Rómában székelő Pápai Magyar Intézettel*.”⁴⁰ Ha Shvoy és Endrey püspököknek a Vatikántól olyan felhatalmazásaik voltak, melyek veszélyessé tették őket a kommunista diktatúra számára, akkor ezek a diktatúra működése miatt rendkívüli, akár ordináriusi jogkörüktől független beavatkozási lehetőséget biztosítottak számukra. Majd a Központi Szemináriumtól kizárt papnövendékek államilag tiltott, titokban folyó további képzésével kapcsolatban látjuk, hogy ezek mögött is Shvoy és Endrey püspökök álltak, akik közül Endrey ekkor már a vámosmikolai kényszerlakhelyén élt, felhatalmazásával mégis élni tudott. Ezeknek a Vatikántól nyert felhatalmazásoknak a körülményei még felkutatásra várnak.

A budapesti Központi Szemináriumban tanuló papnövendékek 1958. május 19-én megtagadták azt, hogy részt vegyenek egy békegyűlésen, melyen a Szentszék által kiközösített Beresztóczy Miklós volt az előadó. Ekkor két papnövendéket akartak kizárni, de a területileg illetékes ordinárius, Endrey Mihály közvetlenül internálása előtt még megmenthette őket ettől, mert visszavonta a békepap rektor intézkedését. Ezután Shvoy Lajos 1958. július 13-án pappá szentelte a recski fogoly Tabódy István egykori huszártisztet, akit még 1955-ben az Állami Egyházügyi Hivatal tiltott ki a Központi Szemináriumtól. Shvoy emiatt maga gondoskodott Tabódy további képzéséről és szemináriumon kívül, saját megbízható papjaira bízta taníttatását. (Tabódy István még a recski haláltáborban döntött a papi hivatás mellett.) Az azt követő két évben a már pappá szentelt Tabódynak, Shvoy püspök

⁴⁰ Kiszely Gábor: *Állambiztonság 1956–1990*. Korona Kiadó, Budapest 2001. 114.

felhatalmazása alapján, döntő szerepe lesz a Központi Szemináriumából 1959-ben kizárt papnövendékek összefogásában.⁴¹

1959. január 23-án ismét békegyűlést hirdettek a Budapesten tanuló papnövendékek számára. A nyolcvanöt papnövendékből hárman mentek el a gyűlésre, s ezért az Állami Egyházügyi Hivatal hetvenöt papnövendéket kizárt a Központi Szemináriumából. A kizártak papképzése titkos fórumon tovább folyt, amely mögött két püspököt, Shvoy Lajost és a már Vámosmikolára internált Endrey Mihályt láthatjuk. Hetvenöt papnövendék kizárása súlyos csapást jelentett az egyház számára, amire a püspökök különféleképpen reagáltak. Grósz József kalocsai érsek és Hamvas Endre csanádi püspök a kormánynál puhatolóztak, hogy harminc-negyven főt lehessen visszavinni. Törekvésük nem vezetett eredményre. „Shvoy Lajos székesfehérvári püspök viszont a kialakult helyzet súlyát felmérve úgy ítélte meg, hogy az egész egyházat megrendítő csapást megakadályozandó, radikálisabb lépésekre van szükség. A pap utánpótlásról mindenképpen gondoskodni kellett, ezért Shvoy püspök megbízta *Tabódy Istvánt, hogy szervezze meg a kizárt szemináriumi növendékek illegális oktatását és vizsgáztatását.*”⁴² Tabódy a már szintén pappá szentelt, de a „doktorátus-évfolyamról” kizárt, győri egyházmegyes Rédly Elemérrel megszervezte a titkos teológiai képzést, amelyhez a tanítástól államilag eltiltott nagynevű professzorokat, köztük a korábbi római egyetemi tanár Mócsy Imre jezsuitát nyerték meg oktatónak és vizsgáztatónak.

Egy 1961-ben írt állambiztonsági jelentés Endrey és Shvoy püspököket, valamint Papp Kálmán győri püspököt látja a „szervezkedés” (az állam által nem látható teológiai képzés) mögött. „A vizsgálat során bebizonyosodott: az 1959 tavaszán eltávolí-

⁴¹ Somogyi Sándor: *Isten huszárja – Tabódi István*. Új Ember, 2003. július 13.

⁴² Kardos Zoltán: *A titkos szeminárium*. Új Ember, 2009. január 25.

tott kispapok Tabódy István irányításával illegális szervezkedést hoztak létre. A szervezkedés Endrey Mihály püspök utasítása alapján illegális teológiát szervezett, mely tanári karral, illegális találkozási helyekkel, technikai és anyagi bázissal rendelkezett. ... A szervezkedés élvezte Shvoy Lajos, Papp Kálmán püspökök támogatását, valamint anyagi segítségét. A szervezkedés a francia követségen keresztül kapcsolatban állt a bécsi nunciatúrával, valamint a Vatikán illetékes szerveivel.⁴³ Az állam által nem látható titkos teológiai képzés konspiratív körülmények között folyt, ezért egyes források Shvoy szerepét hangsúlyozzák (akinek felhatalmazásával Tabódy cselekedett), más források, mint az idézett állambiztonsági jelentés, Endrey püspököt látják elsősorban. Teljesen bizonyos, hogy a két autonóm gondolkodású püspök, akik a Vatikántól különleges felhatalmazást kaptak, egyaránt biztosították a „szervezkedés” (autonóm egyházi cselekvés) püspöki hátterét.

A titkos papképzés elsősorban azokat érintette, akik már magasabb évfolyamra jártak az 1959-es eltávolítás idején. Akik közülük eljutottak a papszentelésig, azoknak többségét Zadravetz István volt tábori püspök szentelte (Endrey Mihálynak a vámosmikolai kényszerlakhelyén megfogalmazott engedélye alapján), de saját joghatósága alapján pappá szentelt titkos papnövendékeket Shvoy Lajos székesfehérvári, Papp Kálmán győri megyéspüspök és Szabó Imre esztergomi segédpüspök is. Akik az eltávolítás idején alsóbb évfolyamra jártak, azok közül többeket, ha a Központi Szemináriumba nem is, de a főiskolai rangú vidéki papneveldekbe később felvették, így nyilvános módon jutottak el a papszentelésig. A kizárt papnövendékek kitartásának hatása több volt, mint létszámbeli kérdés. *Nemzedékem számára a későbbi évtizedekben az autonóm egyházi gondolkodás megtes-*

⁴³ Kiszely Gábor i. m. 141.

tesítői voltak a hivatásuk mellett ilyen körülmények között is ki-tartó papnövendékek.

Shvoy Lajos az 1956-os forradalom leverése után, részben régi kapcsolatai segítségével, részben a székesfehérvári egyházme-gyéből a háború után Nyugat-Németországba kitelepített egyko-ri német hívei, vagy azok Magyarországon maradt rokonai által, de a Budapestre akkreditált nyugati diplomaták közreműködé-sével is aktív, és a pártállam által nem ellenőrzött kapcsolatot tartott a szabad világ egyházi közösségeivel, és a Szentszékkal is. Ez nagyon idegesítette a kommunistákat, később, már 1965-ben az ÁEH elnöke arról írt az MSZMP KB Politikai Bizottságának, hogy „részletesen tájékoztattuk a Szentszékot Shvoy püspök il-legális ellenséges külföldi levelezéséről”.⁴⁴ (Az 1964-es magyar-vatikáni részleges megállapodás után már ez is lehetséges volt: az ÁEH 1965-ben „beárulta” Shvoy Lajos székesfehérvári püspököt a Szentszéknél, mert megőrizte autonómiáját, egyházhűségét! Shvoy püspök „illegális ellenséges” külföldi levelezése éppen a Szentszék felé irányult!) A „katonás” családi háttérrel rendelke-ző Shvoy Lajos nagyon jól konspirált, amit az is mutat, hogy a II. vatikáni zsinatra 1959-ben kiküldött javaslatairól a magyar politikai rendőrség csak 1962-ben szerzett tudomást, miután javaslatát 1960-ban Rómában publikálták. Ennek történetét Fejérdy András írta meg.

Fejérdy tanulmányának már első mondatában közli: „A II. Vatikáni Zsinatot Előkészítő Pápai Bizottsághoz egyetlen ma-gyar püspök, Shvoy Lajos javaslata érkezett meg.” Ennek az az oka, hogy Shvoy Lajos az *Állami Egyházügyi Hivatal által meg-szabott, levélcenzúrárt jelentő szolgálati utat megkerülve*, a meg-

⁴⁴ Jelentés a magyar-vatikáni kapcsolatokról az MSZMP KB Politikai Bi-zottságának, 1965. július 9. In. Somorjai Ádám OSB – Zinner Tibor i. m. 986–987.

felelő személyt, titkos utat választva juttatta Rómába javaslatát. Pestiesen szólva: „beelőzte” a titkosszolgálatot. A Zsinati Előkészítő Bizottság a magyar püspöki kart is felkérte arra, hogy küldje el javaslatait. Fejérdy András tanulmánya szerint legalább öt magyar püspök, Grósz József kalocsai érsek (a püspöki kar akkori elnöke), továbbá Shvoy Lajos székesfehérvári, Hamvas Endre csanádi, Papp Kálmán győri római katolikus, és Dudás Miklós hajdúdorogi görögkatolikus püspök megkapta Tardini bíboros e tárgyban írt levelét. A levelek közül az ÁEH négyről tudomást szerzett és Olt Károly akkori ÁEH elnök megtiltotta, hogy a zsinatot előkészítő szentszéki felhívásra bármilyen választ küldjenek, és a választervezeteket ellenőrzés céljából bekérte. Fejérdy András az e tárgyban született ÁEH feljegyzésből arra következtetett, hogy Olt Károly nem tudott róla, hogy Tardini levelét Shvoy is megkapta, csak a másik négyről volt tudomása. Ebből arra következtethetünk, hogy Tardini levele olyan csatornán jutott a püspökökhöz, melyről a hatóság nem tudhatott, viszont Shvoyt leszámítva a másik négy püspök, köztük Grósz József, a püspöki kar akkori elnöke betartotta az ÁEH által elvárt szolgálati utat, és válaszleveleiket a megyei egyházügyi előadókon keresztül szándékoztak kiküldeni. Shvoy azonban – autonóm emberként – megkerülte a cenzúrát. „A székesfehérvári püspöki aulába 1959. július 17-én beérkező vatikáni levélről sem adott tájékoztatást az ÁEH megbízottjának, és a szeptember 3-án elkészített válaszjavaslatainak Rómába küldését is titokban intézte. ... Feltételezhető, hogy Körbler Walter bodajki orvoson keresztül juttatta ki az országból a levelet. Jelenlegi ismereteink szerint ez a később Németországból postázott levél az egyetlen magyar válasz, ami ténylegesen meg is érkezett a Zsinati Előkészítő Bizottsághoz. Jóllehet a Zsinati Előkészítő Bizottsághoz beküldött javaslatokat – köztük a székesfehérvári püspökét is – 1960-ban Rómában publikálták, Szeifert József rendőr őrnagy

két évvel később csak valószínűsíteni tudta, hogy a dokumentum megérkezett a Vatikánba.⁴⁵ Az agg Shvoy püspök két kört vert rá a titkosszolgálatra. Ezt azzal tudta elérni, hogy – autonóm személyként – *az állami hatóságok irányában semmiképpen sem volt szabálykövető ember*. Cselekvését az egyház törvénye és saját lelkiismerete szabályozta. Körbler Walter magyarországi német volt, lehet, hogy az ő kitelepített és hazalátogató rokonai vitték ki a javaslatot az országból. Akkor már hazalátogattak a háború után kitelepített németek, ezt 1960 körül Mosonszolnokon láttam. Bodajk pedig a székesfehérvári egyházmegyéhez tartozó búcsújáró hely, közel Fehérvárhoz. Körbler Walter, aki itt volt körzeti orvos, más ügyekben is kapcsolatban volt a fehérvári püspökséggel, bizonyos, hogy az egyik csatorna ő és a rokonsága lehetett, de tudjuk, hogy Shvoy Lajosnak a finnugor-kutató Csutor Zoltán szalézi szerzetesen keresztül kapcsolata volt a finn követséggel, azon keresztül holland kapcsolata is volt.

Shvoy Lajos a javaslatait Kisberk Imre segédpüspök bevonásával készítette el. „Shvoy püspök meglehetősen nyíltan kérte a materializmus minden formájának elítélését, beleértve ebbe a kapitalista rendszerekre jellemző konzum-materializmust is, ami megmérgezi a hívők lelkét, minthogy az időleges javak és földi gyönyörök követését hirdeti.”⁴⁶ Eme igény mögött az Amerikát kétszer megjárt, angol nyelvismerettel rendelkező püspöknek az a differenciált látása van, ami az ideológiai materializmus mellett ott látja a nyugati társadalmak gyakorlati materializmusát is. A kétféle materializmus egyként való elítélése arra utal, hogy a zsinat által *Shvoy spirituális fordulatot akart a világ számára*, ami több, mint politikai változás. Hangsúlyozta, hogy a

⁴⁵ Fejérdy András: Magyar javaslatok a II. vatikáni zsinatra. Forrás: <http://www.vigilia.hu/2009/7/fejerdy.htm>.

⁴⁶ Uo.

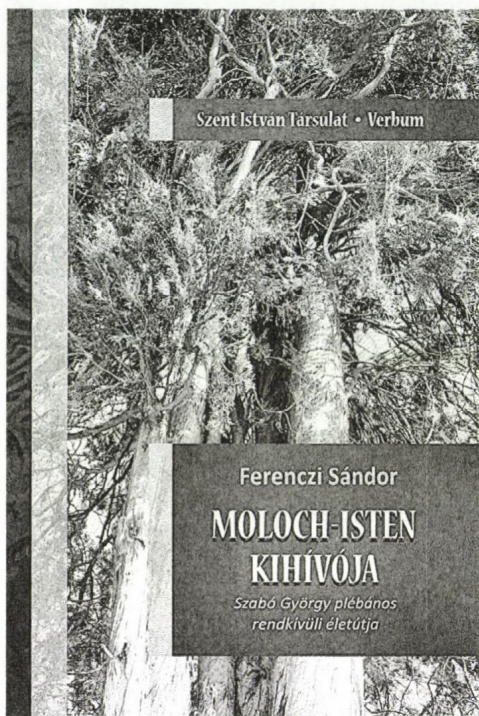
világi hívőket fokozottabban be kell vonni a liturgikus cselekményekbe. Már regnumi papként találkozhatott azzal az egyházzal megújító liturgikus mozgalommal, ami a 20. század elejétől ilyen módon mélyített hitet és alakított élő közösségeket. XII. Piusz pápa pedig a *Mystici Corporis* (1943) és a *Mediator Dei* (1947) című körlevelével jelzett szabad utat e mozgalomnak. Ezen kívül Shvoy püspök javaslata „rámutatott a modern eszközök alkalmazásának lehetőségére az evangelizáció területén, valamint felvetette a teológia megújításának és gyakorlatiasabb oktatásának szükségességét”.⁴⁷ Az agg püspök, aki papként már fiatal korától az egyház megújításán fáradozott, látta a világ változását, és szorgalmazta az egyház nyitását e változások irányába. A korszak már nem fiatal magyar püspökei közül Márton Áronnál láthatunk hasonló nyitottságot. Shvoy a világi papság számára is javasolta azt, hogy a szerzetesekhez hasonlóan vállalják a közösségi életformát, amiben megint csak az egykori regnumi pap eszményeire ismerhetünk rá.

Ebből a történetből kiderül, hogy a kommunista diktatúrában a katolikus autonómia ügye konspiratív fórumokra szorult vissza. Shvoy Lajosnak a Zsinati Előkészítő Bizottsághoz a kommunista hatóságok megkerülésével küldött javaslataiból látjuk, hogy a 80. életévét 1959-ben betöltött püspök jelen volt a világban, együtt lélegzett azzal, ható tényező volt. És úgy tűnik, hogy a magyarországi püspökök között akkorra már nagyon egyedül volt!

Engem Shvoy Lajos bérmált 1965. október 31-én a dél-budai Albertfalván. Emlékszem, ahogy bejött a templomba, töpörödött, sok terhet hordozó, de mégis ruganyos ember benyomását keltette. Lehet, hogy e ruganyosság nem az akkori fizikai erejét tükrözte, hanem inkább szellemi rugalmassága vetült ki. Ekkor a 87. évében járt. Áldásosztás közben, ahogy körülnézett, a

⁴⁷ Uo.

templomot megtöltő, élő albertfalvai közösséget vizsgálta, érdekelte a hívő közösség. Prédikációjában a templomról beszélt, ami az ő kezdeményezésére épült és melyet ő szentelt fel 1941-ben, a templomról, ami összefogja az egyházközséget, melyhez mi is tartozunk. Amikor éppen engem bérált, néhány másodpercre találkozott a tekintetünk. Átható, *mélyen látó* tekintete volt, nekem mint 12. évemben járó lurkónak az volt a benyomásom, hogy mindent tud rólam, *lát engem. Szabályozó erejű tekintete volt*, ami egyúttal barátságosságot, biztonságot sugárzott. Akkor, tekergésre hajló gyermekként ott megtudtam, hogy *a püspök* (mert akkor ő volt a püspök, másról nem tudtam) olyan ember, akivel nem szabad ellenkezni, nemcsak a határozott, átható és vesébe látó tekintete, hanem jósága miatt sem.



Ferenczi Sándor
MOLOCH-ISTEN KIHÍVÓJA
Szabó György plébános
rendhagyó életútja

SZIT-Verbum,
Budapest – Kolozsvár 2015

Érdemes-e egy olyan pap élettörténetét, munkásságát kutatni, ezt könyv formájában is megjelentetni, aki nem töltött be magasabb egyházi hivatalt, nem volt különösebb felsőbb végzettsége, sőt szó-

kimondása, keménysége miatt még a *szentség hírében* sem állt. Szabó György egyik méltatója szerint az a pap volt, aki a *semmiből is tudott teremteni*. Minden egyes állomáshelyén azonnal felismerte a tennivalókat, és munkához látott. Élethivatásának tekintette a hívek lelki és anyagi felemelkedéséhez szükséges feltételek megteremtését. Ezért alapított például vallásos egyleteket, hozott létre különböző típusú szövetkezeteket, küzdött az alkoholizmus ellen.

A könyv főcíméhez az ötletet Szabó Györgynek *Moloch* címmel megjelent cikksorozata adta. Az ókori népek Molochot az alvilág isteneként imádták, aki falánkságával mindent elpusztított. Miután kultusza megjelent a zsidóságban, és gyermekeket áldoztak tiszteletére, a *törvény* betiltotta tiszteletét. Szabó György olvasatában Moloch az alkohol istene, aki ellen 1905-től kezdődően haláláig több-kevesebb sikerrel küzdött.

FERENCZI SÁNDOR

Kolozsmonostori lelkipásztorok

Abstract: The article presents the priests who were in charge of the Roman Catholics in the thousand-year old parish of Kolozsmonostor. There are very few documents so not all the priests are known, as it is the case of quite a lot of Transylvanian parishes established in the Middle Ages. Even so the research proves that the presence of the Roman Catholic clergy, its pastoral activity has been uninterrupted in Kolozsmonostor. The only period when there was no Catholic clergy present was in the 16th century, between 1556–1579.

Keywords: Kolozsmonostor, Catholicism, Reformation, Jesuit, Principality, parish register, parish priest, pastoral

A közel ezeréves kolozsmonostori plébániához tartozó római katolikus hívek pasztorációjával megbízott lelkipásztorok teljes névsorát az idevágó dokumentumok hiánya miatt lehetetlen összeállítani, ami egyébként érvényes más erdélyi középkori alapítású egyházközség papi névsoraira is. A forráskiadványokban a középkori kolozsmonostori hiteleshellyel, a bencés apátság birtokviszonyaival, az apátokkal kapcsolatban számtalan adattal találkozhatunk, ellenben a monostori plébánosok nevével és lelkipásztori tevékenységükkel alig. A fejedelmi korszak idején a Kolozsmonostorra telepedett jezsuita atyákról és lelkipásztori munkájukról már többet tudunk. Ők nemcsak az itteni római katolikusnak megmaradt híveket pasztorálták, hanem a paphiány miatt ez a tevékenységük kiterjedt az egész környékre is. Természetesen az itteni működésük nem volt zavartalan, többé-kevésbé a fejedelmek, illetve az országgyűlések döntéseitől függött. A 18. század második felében Kolozsmonostoron megjelentek az egyházmegyes papok is, akik a múlt század harmadik negyedéig

kisebb-nagyobb megszakításokkal, azóta pedig megszakítás nélkül végzik lelkipásztori tevékenységüket.

Az alábbiakban a különböző korokban itt szolgáló lelkipásztoroknak és tevékenységüknek próbálok emléket állítani.

A középkorban a kolozsmonostori hívek közvetlenül a kolozsmonostori apát joghatósága alá tartoztak, amit az erdélyi káptalan I. Károly királyhoz küldött levele is bizonyít: *1341. május 6-iki parancsának megfelelően Henke Péter királyi és Konrád szászfenesi plébános káptalani kiküldött május 6-án Kolozsvár hospesei körében vallatott Kolozsmonostora falu lakóinak szabadságai felől és megtudta, hogy bár alapításra nézve régibb Kolozsvárnál, lakói mindig a kolozsvári hospesekkel azonos kiváltságokat élveztek, ügyeikben csak a Kolozsmonostori Szűz Mária-egyház és az apát officiálisa ítélkezhetett, megyei bíró ezekben illetéktelen volt.*¹ Ebben az időszakban Kolozsmonostoron lelkipásztorkodhatott az a János nevű pap, aki 1369-ben a kolozsmonostori apátsági templomban található Szentháromság-oltár igazgatója volt.² 1516-ban pedig Bálint pap, aki a kolozsmonostori templom orgonistája volt.³ A forrásaim alapján az első olyan lelkipásztor, akit kolozsmonostori plébánosi címmel illettek, egy Jakab nevű plébános volt 1451-ben.⁴

A bencés szerzetes- és egyházmegyés papok kolozsmonostori lelkipásztori tevékenységét kerékbetörte a reformáció. Miután a tordai országgyűlés 1566-ban kimondta, hogy *afféle egyházi renden lévő személyek, kik a Pápai tudományhoz, és emberi szerzésekhez ragaszkodnak és abból megtérni nem akarnak, az ő felsége*

¹ JAKÓ Zsigmond: *Erdélyi okmánytár III. (1340–1359)*. Budapest 2008. 92. reg. sz.

² ENTZ Géza: *Erdély építészete a 14–16. században*. Kolozsvár 1996. 34.

³ ENTZ: *Erdély építészete a 14–16. században*, 153.

⁴ ENTZ: *Erdély építészete a 14–16. században*, 331.

*birodalmából mindenünnen kiigazítottassanak,*⁵ Kolozsmonostoron megszűnt a szervezett római katolikus egyházi élet.

A reformációt követően szétzilált erdélyi katolicizmusnak talpraállításán, a fejedelmi korszakban, a ferencesek mellett a jezsuita rend fáradozott a legtöbbit. A jezsuitákat mint a katolikus megújulás leghatékonyabb képviselőit 1579-ben Báthori István erdélyi fejedelem és lengyel király hívta be Erdélybe, Kolozsmonostorra, ahol 1581-ben megalapították a jezsuita akadémiát. 1588-ban az erdélyi országgyűlés kiutasította őket, azonban lassú visszaszivárgás után, 1595-től hivatalosan is, újra dolgozhattak Erdélyben. 1603-ban a kolozsvári kollégium feldúlása, majd az 1606-os fejedelmi és 1607-es országgyűlési kitiltás egy évtizedre megszakította a jezsuiták erdélyi – kolozsmonostori – működését.⁶ A folyamatos jezsuita jelenlét Erdélyben ennek ellenére sem szűnt meg, mert egyházmegyés papként szolgáltak tovább. Így például ebben az időben *megyéspapként* Erdélyben találjuk Forró Györgyöt, majd Ladó Bálintot.⁷ 1618-tól Bethlen Gábor fejedelem engedélyével Gyulafehérváron, 1623-tól Kolozsmonostoron és 1626-tól Karánsebesen működhettek. Ennek kapcsán Szini István 1618-ban levelet írt Claudio Aquaviva rendfőnöknek Gyulafehérvárról, amelyben beszámolt arról, hogy Kolozsváron és környékén sokakat keresztelt és házasságokat áldott meg, va-

⁵ VESZELY Károly: *Erdélyi egyháztörténelmi adatok I.* Kolozsvár 1860. 176.

⁶ Giovanni Argenti *De Societate Jesu* történelmi műve arról tudósít, hogy 1605-ben a Kolozsmonostorról elűzött páterek Gerenden találtak menedéket Sarmasághy Zsigmond birtokán. Vásárhelyi Dániel jezsuita pedig egy Czegei Wass Jánosnak írt levelében megemlékezik a címzett nagylelkűségéről, amellyel őket 1603-ban Görgénybe befogadta. GÁBOR Csilla: *Jezsuiták Erdélyben a kora újkorban.* In: *Ezeréves múltunk.* Szerk. MARTON József – BODÓ Márta. Budapest – Kolozsvár 2009. 36–49. Itt: 39.

⁷ MOLNÁR Antal: *Az udvarhelyi jezsuita Missio Siculica kezdetei az 1650-es években.* In: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok.* 1994/ 3–4. 71–90. Itt: 74.

lamint prédikált.⁸ A jezsuiták működésük valamennyi engedélyezett helyszínén iskolákat nyitottak, amelyek nyomán ezek a települések (városok) a katolikus ifjúság képzésének központjává váltak.

Az oktatás és a nevelés mellett rendszeres lelkipásztori tevékenységet folytattak a városokban és azok környékén. 1624. október 28-án Móry István jezsuita Kolozsmonostorról Muzio Vitelleschi rendfőnöknek Rómába címzett levelében azt írta, hogy Kolozsvár környékének a nemessége katolikus, a lelkipásztori teendők ellátása végett gyakran hívják őket a környék hat falujába. A kálvinisták fellépnek ugyan ellenük az országgyűlésen, de ennek ellenére Szini István jezsuita atyával együtt jól megvannak. Abban reménykednek, hogy ha Bethlen Gábor fejedelem a császár leányát feleségül veszi,⁹ akkor az a katolicizmus ügyét előréviszi. Ők a katolikus nemesek anyagi támogatásával élnek, jelenleg ketten vannak. Szini Gyulafehérváron tevékenykedik. Rajtuk kívül még mintegy öt katolikus pap van Erdélyben különböző nemesi udvarházakban. A paphiány miatt segítségre lenne szükségük. De egyelőre legfeljebb arról lehet szó, hogy néhány világi papnak öltözött jezsuitát küldjenek segítség gyanánt.¹⁰

A Kolozsmonostorra való visszajövetelük után Móry István jezsuita páter helyreállította a huszonnégyszáz év óta romosan álló templomot, egy katolikus erdélyi nemes, Erdélyi István¹¹ költ-

⁸ GÁBOR: *Jezsuiták Erdélyben*, 38.

⁹ Károlyi Zsuzsanna halála után folytak tárgyalások Bethlen Gábor és II. Ferdinánd leánya esetleges házasságáról.

¹⁰ *Erdélyi és hódoltsági jezsuita missziók I/2. 1617–1625.* Szerk. KESERŰ Bálint. Szeged 1990. 312. sz., 427. o.

¹¹ Erdélyi István (1612–1642) fejedelmi tanácsos, 1606-tól Torda vármegye főispánja, 1631-ben szamosújvári főkapitány, 1635-ben a fejedelmi tábla elnöke. Lásd bővebben: TRÓCSÁNYI Zoltán: *Erdély központi kormányzata.* Budapest 1980. 27., idézi: GÁBOR: *Jezsuiták Erdélyben*, 38.

ségén. A vallásos buzgóság erősítése érdekében 1625-ben ismételten kérelmezte Muzio Vitelleschi rendfőnöknél: érje el a Szentszéknél, hogy Nagyboldogasszony napjára engedélyezzen részleges búcsút azoknak, akik a kolozsmonostori templomot meglátogatják.¹²

1638-ban Francesco Leone da Modica konventuális ferences szerzetes Rómába a Hitterjesztés Kongregációjának jelentette, hogy Kolozsmonostoron 140 diák tanul, és ott két jezsuita páter található. Ekkor Vásárhelyi Dániel és Rajky Gáspár jezsuiták szolgáltak itt.¹³ A jezsuitáknak itteni tevékenysége során a lelkipásztorkodáson és az oktatáson kívül esetenként még hitvitákat is kellett folytatniuk. Tudomásunk van arról, hogy például Vásárhelyi Dániel hitvitába *keveredett* I. Rákóczi György fejedelem udvari papjával, Medgyesi Pállal. Ezek a hitviták Lorántffy Zsuzsanna fejedelemasszony kolozsmonostori házában zajlottak.¹⁴

A jezsuiták itteni működését 1653-ban egy újabb kitiltás zavarta meg, amikor ugyanis ismét Erdély elhagyására kényszerültek, de *megyepapként* Kolozsmonostoron maradt Szászfenesy Mihály jezsuita, akinek Lippai György esztergomi érsek levelet küldött, amelyben rábízta a kolozsmonostori egyházat és az iskolát.¹⁵

1657-ben Damokos Kázmér, az erdélyi ferences őrség őre, Rómába a Hitterjesztés Kongregációjának írt jelentésében négy Kolozs megyei plébániáról számolt be: Kolozsmonostor, Szászfenes, Jegyenyé, Bács. Ebben a jelentésében ugyanakkor megjegyezte, hogy Kolozsmonostoron két pap, körülbelül 40 család (kb.

¹² A kedvező válasz 1625 szeptemberében megérkezett. Vö. GÁBOR: *Jezsuiták Erdélyben*, 38–39.

¹³ *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania (1627–1707)*. Edidit: TÓTH, István György. Budapest – Róma 1994. 247–251.

¹⁴ GÁBOR: *Jezsuiták Erdélyben*, 42–44.

¹⁵ BOCHKOR Mihály: *Az erdélyi katolikus autonomia*. Kolozsvár 1911. 152.

300 lélek) tartózkodik.¹⁶ Egy másik jelentésében, 1670-ben pedig azt írta, hogy a kolozsmonostori jezsuita páterek ellátják a szászfenesi plébániát is.¹⁷

A jezsuitáknak a fejedelmi korszak utolsó évtizedeinek kolozsmonostori pasztorációs tevékenységéről sokat tudhatunk meg az úgynevezett *Kolozsmonostori anyakönyvből*.¹⁸ Az anyakönyvben ugyanis az 1665–1699 közötti időszakra vonatkozóan találunk többé-kevésbé rendszeres anyakönyvi bejegyzéseket. Az itt szolgáló jezsuita páterek bejegyezték a kereszteleseket, házasságkötéseket, temetéseket, áttérőket, sőt még a gyónók számát is.

Az első kereszteleésre vonatkozó bejegyzés (9. old.) 1665. január 5-én történt, amikor Köszegi Zsigmond páter megkeresztelte Katalint, Kis János leányát (az anya neve hiányzik). A keresztszülők: Zabragi András és Visky Peteriana. Az anyakönyv szerint 1676-ban összesen 66-ot kereszteltek. Megjegyzem, hogy az itt megkereszteltek közül többnek a szülei nem voltak monostori illetőségűek. Más települések katolikusnak megmaradt hívei ugyanis a paphiány miatt ide hozták a gyerekeiket megkereszteltetni.¹⁹ 1665-ben három házasságkötés (157. old.) volt. A későbbi

¹⁶ Szászfenesen van pap, kb. 60 család (350 lélek), Jegenyében nincs pap, kb. 40 család (250 lélek), Bácsban nincs pap, kb. 35 család (225 lélek) található. *Relationes missionariorum*, 302.

¹⁷ *Relationes missionariorum*, 345.

¹⁸ Az anyakönyv jelenleg (2010) a Gyulafehérvári Érseki Levéltárban található. Erdélyben az elsők között keletkezett anyakönyvek közé tartozik. A segesvári evangélikus egyházközség anyakönyve tűnik a legrégebbnek. Ennek az anyakönyvnek a bejegyzései 1607-től kezdődnek az elhalálozási adatokkal. *Plébániai levéltárak I.* Összeállította: BERNÁD Rita. Gyulafehérvár – Budapest 2009. 20.

¹⁹ Az anyakönyvben az első rovatosan anyakönyvezett adatok 1676-ból valók. A lapok egy részét megvonalták ugyan, de a későbbi bejegyzések során ezt nem vették figyelembe. A kereszteltek anyakönyvének rovatai a következő adatokat tartalmazzák: a kereszteleés dátuma, keresztelő pap, keresz-

évek során sincs sokkal több. *Catalogus mortuorum* szerint 1665 első öt hónapjában 15-öt temettek. Az adott év többi hónapjának a temetési adatai hiányoznak. Az áttérők (*conversi*) száma pedig 1675-ben: január: 1, április: 2 (*conversi sunt duo*), május: 1, július: 1. (413. old.). 1680. február 25-én 53-an gyóntak. Ennek az évnek októberében pedig 31-en végezték el a szentgyónásukat. 1681-ben az újévi szentgyónásukat 175-ön, és ugyancsak ebben az évben, február 2-án 80-an, február 21-én 35-ön gyóntak (381. old.).

A Kolozsmonostoron folyó lekipásztori munkáról a fenti anyakönyvben található másfajta bejegyzések is tanúskodnak.

Az anyakönyvben a különálló 1. számú iraton az alábbi hirdetés olvasható: *A Német gyalogok közül Dulch Márton veszi magának Házas Társul Blaszenszki nevű gyalognak meg maradot Eozvegyét Dorottyát. 25 Junii 1679.* A 25. számú különálló iraton év nélkül pedig az alábbi házassági hirdetés olvasható: *Külső magyar utczában lakozó Gál János véski magának házas társól Monostoron Lakozó Mászáros János Hajadon Leányát Annók aszszonyt, kik között, ha valaki tud valami Attyafiúságot, sógor-ságot, komaságot, vagy valami más egyéb némő akadályt, mély miatt öszve nem adattathának, tartozik meg jelenteni. Ez pediglén először.*

A 436. oldalon egy magyar nyelvű, az ország békéje érdekében való böjtölésre felhívó hirdetés olvasható:²⁰

...Mivel kegyelmes Fejedelmünk a Nemes ország rendével együtt az Isten fejünk fölött lévő ostorinak...(két szót nem tudtam kiolvasni) halálnak fegyvereinek eltávosztatásáért azt végezte hogy e jelen valo esztendőnek ott (öt) első holnapinak első napja-it az ország Lakosi meg illenek (ülnék) es boytelnék /a kereszté-

telendő, szülők (az anya neve nem mindig szerepel, vagy ha szerepel, akkor vezetéknev nélkül), keresztszülők.

²⁰ A lapszálon jelezve, hogy *Fecit hanc promulgation ..R. P. Michael.*

nyek mátol fogva tarcsák ehez magokat és a maj nappal együtt a következő öt holnapot első napiát illyék és böjtellyék meg/ a mi Annyaszentegyhazunk szokása szerent nem húst hanem böyti ellességet evén. Ez pedig nem hagyattatik bűn és lélek kárhozattya alatt, hanem illendő ájtatosságból... A bejegyzés, illetve a hirdetés éve az anyakönyvben nem szerepel. A hirdető jezsuita páter neve után, és az Erdélyi Országgyűlési Határozatok²¹ alapján azonban megállapítható, hogy a templomi hirdetés 1672-ben történt. A fenti böjtöléssel kapcsolatos fejedelmi rendeletet, úgy látszik, a hirdető szerzetes nem vette komolyan, mert a hirdetésében megjegyezte, hogy ezt a böjtöt csak illendő ájtatosságból kell megtartani, ha valaki nem tartja meg, nem követ el bűnt, és el sem kárhozik.

A kolozsmonostori apátsági templom plébánosa a 17–18 század fordulóján az a Csete István (1648–1718) volt, aki Vízkeleti

²¹ Apafi Mihály erdélyi fejedelem 1672. július 9-én kihirdette az országgyűlés által elrendelt böjtöt:...*hogy azért édes istenünket valami úton és módon hozzánk engesztelhezzük, és ellenünk gerjert haragja tovább is ne harapózzék, az elmúlt napokbéli országgyűlésének alkalmatosságával becsületes tanácsúr híveinkkel együtt lévén ex consilio végeztetett, hogy minden holnapnak első napján egész országotól ez hazának négy recepta religion levő híveink extraordinárius cultust és országos böjtöt tartanának... Kegyelmeteknek parancsoljuk..., hogy a szent istent bosszúállásra ingerlő szitkokat, káromkodást, hamis esküvést, szent szombatnak megrontását, s egyéb czégéres vétkeket követőket interdikalván...vegyék executióban, azt megírt böjtnek terminusát pedig u. m. minden hónapnak első napját, akik nem observálnák, minden munkatételtől megszűnvn, akármelyik religion lévők... sub poena articulari a paraszt embert regveltől fogva napnyugotig kalodázással poenentiázzák, nemes emberen pedig tizenkét forintot exequáljanak... Datum in castro nro Radnóth die 9. Julii A. 1672. M. Apafi mpr. In: Erdélyi Országgyűlési Emlékek XV. (1669–1674). Szerk. SZILÁGYI Sándor. Budapest 1892. XLV. reg. sz. Lásd még: Apafi Mihály fejedelem meghagyja Háromszék közönségének, hogy a minden hónap elsejére rendelt országos böjt és rendkívüli isteni tisztelet miatt a székgyűlést aug. 3-án tartsák meg. Kelt az ebesfalvi táborban 1672. július 25. In: Székely oklevéltár VI. (1603–1698). Szerk. SZÁDECZKY Lajos. Kolozsvár 1897. 1272. reg. sz.*

Zsigmond álnéven Apafi fejedelem idejében, álruhában, szakállt növesztve Erdélyben a tilalom ellenére bátran prédikált. Szónoki ereje ellenállhatatlan volt. Beszédei töredékesen maradtak ránk, de így is a levéltárakban hat vaskos kötetet kitevő latin nyelvű kéziratos prédikáció gyűjteménye található.²²

A fejedelmi korszakot követően a kolozsmonostori plébánia elvesztette önállóságát. Fizesi (?) Mihály jezsuita 1752 körül még kolozsmonostori plébánosként Kolozsváron a Külső-szén utcában egy kertet és egy gyümölcsöst vásárolt,²³ de már az 1761-es egyházmegyei kimutatás szerint jezsuita szerzetesi templomával együtt Kolozsvárhoz tartozott.²⁴ A jezsuita rend 1773-as felszámolása előtt már egyházmegyés pap a kolozsmonostori lelkipásztor. Ezt alátámasztja az a tény, hogy az erdélyi káptalan 1770. május 2-án *jure quod hoc nobis optimo competente* kinevezte Matis András kolozsmonostori plébánost a kolozsmonostori levéltár őrévé, átadva neki a levéltár kulcsát és pecsétjét *usque ad tempus nobis placitorum*.²⁵ A kolozsmonostori híveket ellátó lelkipásztorok státusa azonban egészen 1800-ig²⁶ nem egyértelmű, mert például Manner Tádét Beke Antal²⁷ 1779-ben helyettes kolozsmonostori plébánosként, ellenben az 1782-es sematizmus Thadaeus Manner néven kolozsvári káplánként szerepelteti.

²² *Katolikus lexikon*. Budapest 1931. I. 376., GÁBOR: *Jezsuiták Erdélyben*, 45–48.

²³ BEKE Antal: *A kolozsmonostori konvent levéltára*. Budapest 1897. 688. reg. sz.

²⁴ BÁRTH János: *Erdély római katolikusai a XVIII. század közepén*. Kécskemét 2008. 67.

²⁵ *Kolozsmonostori konvent*, 723. reg. sz.

²⁶ Ettől az évtől kezdődően vannak önálló anyakönyvei. *Schematizmus 1903*.

²⁷ BEKE Antal: *Az Erdélyi Egyházmegyei Papnevelde történeti vázlat*. Károlyfehérvár 1870. 155.

A kolozsmonostori plébánosok még a 19. században is egy aránylag kis létszámú hívekből álló plébániának voltak a papjai. A hívek lélekszáma a sematizmusok alapján a következőképpen alakult: 1830: 162; 1848: 246; 1860: 305; 1866: 229; 1893: 756.²⁸ Ebben az időszakban Kolozsmonostoron a volt gyulafehérvári püspöki titkár, Pakó János lelkipásztorkodott leghosszabb ideig (1853–1887).

A 20. század elejétől a hívek lélekszáma ugrásszerűen emelkedni kezdett. Az 1903-as sematizmus a kolozsmonostori hívek létszámát külön nem tüntette fel,²⁹ azonban az 1910-es sematizmus 1495 lélekkel szerepelteti a plébániát, ahol felekezeti iskola is működött 99 tanulóval és 2 tanítóval. Az 1900-as évek elejének legtehetségesebb és legaktívabb kolozsmonostori lelkipásztorának Veress Ernőt tekinthetjük, akit pályázat útján helyezett ide a püspök. Kolin István plébános halála (†1929. március 3.) után ugyanis az Egyházmegyei Hatóság megpályáztatta a kolozsmonostori plébániát. A határidő lejártáig (1929. április 15.) 11-en pályáztak, köztük Veress Ernő brassói vallásnár is, aki a pályázatának befejező soraiban ezeket írta: *Pályázatom sorsában, bármilyen legyen az, teljesen a Jó Isten akaratát látva s Kegyelmes Atyám felszentelt kezeit csókolva maradtam Krisztusban szerető legkisebb fia Brassó, 1929. április 10-én.* Úgy látszik, hogy a püspökségen előre tudomást szereztek Veress Ernőnek erről a szándékáról, mert a pályázatának a benyújtása előtt Imre László orlái plébános pályázati kérésére valaki ceruzával 1929. március 12-én ezeket írta: *Veress Ernő is megpályázza. Az Erdélyi Tudósítót ott tovább szerkesztené.*

²⁸ Az 1893-as sematizmus alapján Kolozsmonostor összlakossága: 3099. Ebből a római katolikusokon kívül 1615 görögkatolikus, 32 ortodox, 27 evangélikus, 537 református, 61 unitárius, 71 zsidó vallású.

²⁹ *Populus in civitate Kolozsvár computatur.*

*Kérem, tetszik a gondolat.*³⁰ A pályázatokat elbíráló bizottság egyhangúlag Veress Ernőt jelölte az első helyre.³¹

Veress Ernő a kolozsmonostori plébániát az átadási jegyzőkönyv szerint 1929. december 20-án vette át. Az átadásnál jelen voltak: Hirschler József főesperes, Balásy Imre püspöki biztos, Veress Ernő plébános, Zsombory László gondnok, Fiedler Károly volt gondnok. A plébánia átadási jegyzőkönyvéből kiténik, hogy a kolozsmonostori plébánia biztos anyagi háttérrel rendelkezett.³² Veress Ernő kolozsmonostori plébánosként nemcsak a saját híveinek lelkipásztori ellátásáról gondoskodott, hanem aktívan bekapcsolódott Kolozsvár társadalmi és kulturális életébe is.³³

³⁰ Gyulafehérvári Érseki Levéltár (A továbbiakban: GYÉL), 1612. doboz, 1887/1929.

³¹ A pályázók névsora: Székely Károly – Brád, Molnár Miklós – Nyárádremete, Rónai Jenő – Kolozs, Bottka János – Maroshévíz, Kapcza József – Aninósa, Péterfi Béla – Torja, Veress Ernő – vallástanár, Mosontzki Henrik – Sinfalva, Imre László – Orlát, Keresztes Károly – Bánffyhunad, Botár Gáspár – Barót. GYÉL, 1612. doboz, 1887/1929.

³² Részlet a plébánia átadási jegyzőkönyvéből: *Az agrár-reform által az egyházközségnek juttatott 50 hold Csillaghegyi ingatlan a leltárba nem vétetett fel augusztus 6-án, azért most az is átadatik a plébánosnak azzal a megjegyzéssel, hogy ezen (32 hold lelkészi, 10 hold templomi, 8 hold kántori) ingatlan a leltárba pótlólag felveendő. Az ingatlan bérleti ügye a belvárosi egyházközséggel rendezést igényel.* GYÉL, püspöki iratok, 1647. doboz, 79/1929.

³³ Az 1929–1935 között Kolozsmonostoron lelkipáosztorkodó Veress Ernő munkásságát Márton Áron püspök 1973. márciusában a temetésén az alábbiakban foglalta össze: *A két világháború között, a nagy gazdasági válság idején vette át a kolozsmonostori plébánia vezetését, s híveinek, a külvárosi nagyszámú szegény és többszörösen megpróbált munkásnépnek szószólója és védőangyala lett. Mindenkinek mindene – úgy, ahogyan Szent Pál ajánlja (vö. 1Kor 9,19). Ismerte övéit, övéi is ismerték őt, bíztak benne, figyeltek szavára, és követték (vö. Jn 10, 4–5). Nyilvántartotta és rendszeresen látogatta a betegeit, a szegények istápolására megszervezte a Szent Vince-konferenciát, főiskolai hallgatók és más intellektuelek bevonásával. E sok irányú és tervszerű munkájával nemcsak a templomi hitéletet fokozta; híveivel, ezekkel a kétékező munkásokkal olyan kulturális előadásokat rendezett, hogy a belvárosi*

Az Egyházmegyei Hatóság azonban 1935. október 5-én az alábbi értesítést küldte a kolozs-dobokai főesperesnek: *Bizalmas tájékoztatásul közlöm a következőket. Veress Ernő Kolozsvár-monostori plébános egészségi állapota szükségessé teszi huzamosabb pihenését...Helyettesítésére felkértem két Jézustársasági Atyát, akik rendi előjáróik engedélyével a helyettesítést elvállalták... A továbbiakban közölte, hogy nincs remény arra, hogy Veress Ernő visszatérjen a betegszabadsága után a plébániára, éppen ezért az ideiglenes adminisztrátor szabályszerűen át fogja venni a plébániát.*

Ugyanezen a napon az Egyházmegyei Hatóság értesítette P. Imets Károly OFM tartományfőnököt Kolozsváron, hogy P. Csiszér Bonaventurát felmenti a Gyulafehérvár-portusi plébánia adminisztrálása alól, mert 1935. november 1-jétől kezdve ideiglenesen Veress Ernőre bízta ennek a plébániának a vezetését. Ugyanakkor megjegyezte, hogy P. Csiszérnek a továbbiakban nem tud államsegélyt biztosítani.³⁴ A monostori plébánia vezetésére kiszemelt Napholcz Pál jezsuita páternek pedig, aki Szatmáron tartózkodott, 1935. október 24-én az alábbiakat írta: *Veress Ernő szentszéki tanácsos plébános betegsége miatt f. év november 1-től kezdődőleg egy évi szabadságot nyervén, a Kolozsvár-monostori plébánia vezetését a Nt. P. Vice-provinciálissal egyetértésben ezen időre ideiglenesen Tisztelendőségedre bízom... Napholcz Pál válasza erre a kinevezésre táviratilag érkezett a püspökségre, amely csak ennyiből állt: *Mikor induljak?* – Gajdátsy Béla irodaigazgató is táviratilag válaszolt (1935. október 28.): *November negyedikén az előd költözik, ötödikén átadás.**

Úgy látszik, hogy a püspökség régebbi óhaja teljesült, amikor a kolozsmonostori plébániát a jezsuitákra bízta. Ez derül ki ab-

igényes közösség is megtapsolta őket MARTON Áron: *Papság*. Sorozatszerkesztő: MARTON József. Marosvásárhely 2008. 168.

³⁴ GYÉL, püspöki iratok, 1729. doboz, 2732/1935.

ból a levélből, amelyet az Egyházmegyei Hatóság 1935. november 6-án küldött Napholcz Pálnak: *Az egyházmegyei hatóságnak változatlanul az a szándéka, hogy a jézustársasági Atyák a Kolozsvármonostori plébániát véglegesen átvegyék... A jelenlegi helyettesítési megbízatást az egyházmegyei hatóság úgy kívánja tekinteni, mint a végleges átvétel kezdetét, amely állandó jelleggel bír...*³⁵

A jezsuita plébánosokat lelkipásztori munkájuk végzésében az ugyancsak jezsuita káplánok segítették. Napholcz Pál jezsuita káplánja az ugyancsak jezsuita Ugrin Sándor volt. Napholcz után 1942-ben Ugrin lett a megbízott plébános, akinek a káplánja Jakab Benjamin lett. Jakab Benjamins a káplánságban 1943-ban felváltotta Ormai Pál, akit a kommunista hatóságok többször is meghurcoltak.

A teljes nevén Ormai Pál Gyula János, Szállásfehérváron (Magyarország, Fehér megye) született 1902. június 23-án. A tanulmányai elvégzése után a jezsuiták különböző rendházaiban tevékenykedett: 1936–1938 között Budapesten, 1938–1940 között Kalocsán, 1940–1943 között újból Budapesten találjuk. A káplánként Kolozsmonostorra érkezett Ormai, alig egy év múlva már plébánosi minőségben szolgálta a híveket egészen 1950-ig, amikor Szamosújvárra – a jezsuiták számára kijelölt kényszerlakhelyre – szállították a kommunista hatóságok.

Ormai atyának a kolozsmonostori plébániáról való elhurcolása után Baráth Béla főesperes az alábbiakat jelentette az Egyházmegyei Hatóságnak Gyulafehérvárra:

Szám: 72/1950.

Főtiszt. Egyházmegyei Hatóság!

Ezúton jelentem, hogy a monostori plébánost, P. Ormai Pált fráterével együtt f. hó 15-én előttünk ismeretlen helyre vitték. A gazdátlan plébánia gondozását kézbe vettem s a papi lakás és

³⁵ GYÉL, püspöki iratok, 1729. doboz, 2895/1935.

templomkulcsok visszatartása után már az elmúlt vasárnap is gondoskodtam az istentiszteletek ellátásáról. Mivel a kapott értesülések szerint P. Ormai Kolozsmonostorra vissza nem térhet, – ő több rendtársával együtt valahol koncentrálna, – tisztelettel kérek vagy ideiglenes, vagy végleges megbízást, miniszteri jóváhagyással lehetőleg Csendőr Jenő részére, aki arra készségesen vállalkozik.

A szamosújvári rendházat is kiürítették, ill. az ottani ferenceseket Désre internálták. Hír szerint Orbán Dezsőt a m. szarvaskendi papot is elvitték állomáshelyéről, ha teljesen megbízható értesülést kapok az utóbbi esetről, arra újból visszatérek és szíves intézkedést kérek.

Addig is kegyelemteljes karácsonyi ünnepeket kívánok
Kolozsvár, 1950. dec. 19. Dr. Baráth Béla kanonok főesperes³⁶

Ormai atya a kényszerlakhelyéről Kolozsmonostorra (!) csak 1957-ben térhetett vissza. Lelkipásztori munkáját 1959-ben újból abba kellett hagynia, mert a Kolozsvári Katonai Törvényszék 1959/159. sz. alatt összesküvés vádjával 15 évi börtönre ítélte, amelyből öt évet letöltött. Az 1964-ben való szabadulása után ismét visszatért Kolozsmonostorra, ahol 1974-ig ellátta a plébánosi teendőket. Ugyanitt halt meg 1978. október 25-én, életének 76., szerzetesi hivatásának 52. és papságának 42. évében.³⁷

³⁶ GYÉL, püspöki iratok, 2110. doboz, 2561/1950. – Baráth Béla 1951. március 8-án arról érdeklődött, hogy a megbízott kolozsmonostori lelkésznek, Csendőr Jenőnek van-e teljes joghatósága. Az Egyházmegyei Hatóság válasza: 1951. április 3.: *Élőszóval közöltem, hogy a Főesperes által az egyházmegyei hatóság tudtával megbízott helyettes a plébániát vicarius substitusi minőségben vezeti. (Az aláírot nem sikerült beazonosítanom!)*

GYÉL, püspöki iratok, 2110. doboz, 2561/1950.

³⁷ GYÉL, gyászjelentő, 2838/1978.

A kolozsmonostori plébánia híveit 1974-től újból egyházmegyés papok pasztorálják, akiknek tevékenységéről a történelmi távlat hiánya, valamint a hívek élő emlékezete miatt nem kell szólnom. Összegzésként meg kell állapítanunk azt aényt, hogy Kolozsmonostoron a római katolikus papság jelenléte, lelkipásztori tevékenysége napjainkig, az 1556–1579 közötti évek kivételével, folytonosnak tekinthető.

Függelék

A Kolozsmonostoron lelkipásztorkodó papok névsora³⁸

I. Plébánosok

1. Jakab, 1451
2. Színi István SJ, 1618
3. Móry István SJ, 1624
4. Vásárhelyi Dániel SJ, 1638
5. Rajky Gáspár SJ, 1638
6. Szászfenesy Mihály SJ, 1653
7. Köszei Zsigmond SJ, 1665
8. R. P. Michael SJ, 1670 körül
9. Csete István SJ, 17–18. sz. fordulóján
10. Fizesi (?) Mihály SJ, 1752 körül
11. Mátis András, 1770
12. Manner Tádé, 1779
13. Péterfi János, 1788–1811
14. Csutak Mihály, 1812–1831

³⁸ Források: FERENCZI Sándor: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*. Budapest – Kolozsvár 2009. A jezsuiták személyi adatainak forrásait mindeniknél külön-külön lábjegyzetben hozom, vagy megtalálhatók a szövegtestben.

15. Pálfi István, 1827–1846
16. Éltes József, 1846–1847
17. Deák István, 1847–1853
18. Pakó János, 1853–1887
19. Orbán Károly, 1887–1899
20. Kolin István, 1899–1929
21. Veress Ernő, 1929–1935
22. Napholcz Pál SJ,³⁹ 1935–1942
23. Ugrin Sándor SJ,⁴⁰ 1942–1944
24. Ormai Pál Gyula János SJ, 1944–1950; 1957–1959; 1964–1974
25. Csendőr Jenő, 1950
26. Bercsényi Elemér László, 1950-es évek.
27. Ferencz István, 1974–1984
28. Bíró László, 1984–1985
29. Kádár István, 1985–

II. Káplánok:

1. Ugrin Sándor SJ, 1941
2. Jakab Benjamin SJ,⁴¹ 1942
3. Ormai Pál SJ, 1944
4. Ferenczi Sándor, 1981–1983
5. Tóth József, 1983–1984
6. György Balázs, 1984–1988
7. Nóda Mózes, 1988–1994

³⁹ BIKFALVI Géza: *Magyar jezsuiták történeti névtára 1853–2003*. Budapest 2007. 163.

⁴⁰ BIKFALVI: *Magyar jezsuiták*, 235.

⁴¹ BIKFALVI: *Magyar jezsuiták*, 102.

LŐRINCZI KÁROLY

„A történelem az emberiség tanítómestere?”

Abstract: In the process of my research I have repeatedly faced the problem of historic events being interpreted differently by different nations that had been populating the same region for centuries. One of the central problems of Transylvanian historiography has been and is the question of the Diasporas. Romanian, German and Hungarian historians present the same historic event from their own point of view. In the event that is the focus of the research, one nation represents the majority, the other the minority and the same event is a victory for one, a loss for the other. This loss contributes to the forming of the Diasporas.

My hypothesis is, as it follows: the events of the collectivisation are sensitive problems, not only to me, but to all of us. I believe that by trying to bring the events of the past into the present by documentation, I can affect the man of today. In order to be fair, I have been searching through different methodical descriptions, but to be honest, our forefathers did not leave us with a direction to follow. They were not professional history writers, but they knew one thing for sure: „history is the teacher of mankind.”

I have been asking questions to people that have left something behind, that were born true men and remained so in spite of the tempest of history. In the light of these thoughts I shortly present the work of Count Bishop Domokos Zichy and the work of Ferenc Adolf Flóth, a landowner from Beclean, former sheriff of Beclean and overseer of the Beclean parish. These people knew the right way to administrate their estates and wealth, even when history blew with harsh winds. Their demeanour is an example to follow to all of us.

Setting the basics of a whole new method is not my goal, I merely try to report the social, behavioural aspects of an era from documentable sources, and most of all, to report about personalities that in spite of their life tragedies, could be great in the most noble sense of the word.

Keywords: Diasporas, Zichy, Flóth, Fogarasy, Bishop, Vice, Beclean.

Kutatásaim során ismételten szembesülök azzal a problémával, hogy egy történelmi esemény más és más értelmezésben jelenik meg egyik vagy másik nemzetiség történetírásában, akik ugyanazt a régiót lakják évszázadok óta. Erdély történetírásának talán legnagyobb próbaköve a szórványkérdés boncolgatása. A román, a német és a magyar történetírás ugyanazt az eseményt saját szempontjai szerint jeleníti meg. A kutatás tárgyát képező eseményben az egyik nép a többséget, a másik meg a kisebbséget képviseli, s ugyanaz az esemény, az egyik félnek dicsőség, a másik félnek veszteség. Éppen ez a veszteség a népek szórványosodásához járul hozzá.

Ovidiu Pecican cikkét ezzel a mondattal vezeti fel: „Nem ritka és szinte elképzelhetetlen dolog megírni Románia történelmét.”¹ Nem egy esetben eljátszottam én is azzal a gondolattal, hogy e múlt eseményét feldolgozó mai írásokban az egykori résztvevők, szenvedő, cselekvő emberek önmagukra ismernének-e? Tudom, hogy a kérdés maga rosszul van megfogalmazva és ezért válaszolni sem lehet, mert sírjából senki sem jöhet vissza a történelem dimenziójába, de ettől függetlenül a gondolat nem elvetendő.

Ugyanakkor a szórványkérdésre vonatkozó anyaggyűjtésénél nem egy esetben kényszerülök orális forrásokat használni. Nem zárhatom ki annak lehetőségét, hogy a tanúk megszólaltatásakor kevésbé hiteles beszámolók is elhangoznak. Az objektivitásra törekedve próbálom kiszűrni a nem hiteles forrásanyagot, s éppen ilyen esetekben szubjektív élmények is felidéződnek bennem. Ha arra gondolok, hogy nagyapám, bár nem számított kuláknak, mégis meghurcolták, kisajátították többhektáros földjét, és a hatalmas istállóban egyetlen tehén maradt meg, s ennek következtében apám is építő segéd munkás lehetett családjától távol, lehe-

¹ PECICAN, Ovidiu: *Az erdélyi múlt és a szintéziséhség*. (Ford. Hadházy Zsuzsa) Provincia, II. évf. 3. sz. 2001. március

tetlen, hogy tényszerűsége való törekvésem ellenére ne hordozzam magamban a kollektivizálás kellemetlen élményét. És akkor, amikor hallgatom a tanúkat az erőszakos beszolgáltatásokról, a kényszerítések és megfélemlítések módszereiről, érzelmileg nem maradhatok közömbös, nagyon érintve érzem magam.

Hipotézisemet imígyen fogalmazom meg: nemcsak engem érintenek érzékenyen a kollektivizálás eseményei, hanem mindnyájunkat. Hiszem azt, hogy amikor kutatásaimmal igyekszem a múlt eseményét dokumentálva a „most-ban” megjeleníteni, a ma emberére is hatok. Az igazságosság érdekében keresgéltem a módszertani leírások között, de igazán nem fedeztem fel azt a követendő irányvonalat, melyet nagyapáink hagytak ránk. Ők nem voltak mesterei a történelemírás szakmaiságának, de valamit tudtak: éspedig, hogy „a történelem az ember tanítómestere”.

Robert Castel szerint az igazságról és hamisságról folytatott vita maga is befolyásolás, vagyis a kormányzás eszköze, ami azt jelenti, hogy hatással van arra, ahogyan az emberek viselkednek: „Én arra vagyok kíváncsi, hogy miképpen befolyásolják az emberek egymást és önmagukat igazságok létrehozásával. (Ismétlem, az igazság létrehozásán nem egy igaz kijelentés létrejöttét értem, hanem azoknak a kereteknek az intézményesítését, amelyek között az igazság és a hamisság gyakorlatilag válik szabályozhatóvá és relevánssá.) Röviden, azt szeretném, ha az igazság és a hamisság létrehozásának »mikéntje« kerülne a történelmi elemzés és politikai vita középpontjába.”²

Ezeknek a gondolatoknak a feszültségében kérdezősködtem olyan emberektől, akik hagytak valamit maguk után, akik emberként születtek és a történelem viharai és mostoha körülmé-

² CASTEL Robert: „*Problematizáció*” és történelemolvasat, Ford. Dragomán György, Szociológiai figyelő, (1997). 2. 1998.

nyei ellenére is emberek maradtak. Ezek az emberek helyesen tudtak bánni birtokaikkal, vagyonukkal, tulajdonaikkal, még akkor is, amikor a történelem a legmostohább napokba szorította őket. Magatartásuk számunkra is útmutató lehet.

Nem az a célom, hogy egy új módszertani irányzat alapjait találjam fel, hanem a dokumentálható anyagból csak tudósítani szeretnék egy korszak társadalmi, viselkedési vonatkozásairól, s főleg olyan személyiségekről, akik élettragédiájuk ellenére is tudtak nagyok lenni a szó nemes értelmében.

Vicei lelkipásztorkodásom során gróf Zichy Domokos nevét fedeztem föl, akinek életalakulását és tevékenységét érdemes közelebbről megismerni. Az egyházközség templomának, amelyben immár húsz éve szolgálok, az építkezési költségek felét Zichy Domokos püspök állta. 1808-ban született grófi családban, tanulmányait kitűnő minősítéssel végezte. Első szolgálati állomása Rév-almás (1832-től plébános). Lelkipásztori tevékenységét kezdettől fogva a jótékonyág jellemzi. Sokat segített az egyházi intézményeket, a templomokat és az iskolákat. 1840-ben mint győri kánonok a nyugdíjas papok megsegítésére megalapította a nyugdíjintézetet, melyet az ő nevééről *Dominicanu*-nak neveztek el.

Életét gyökeresen megváltoztatták az 1848–1849-es események, amikor már Veszprém püspöke volt. Testvérét, Ödönt (Jenőt) Görgey Artúr őrnagy a Jellasiccsal való szövetkezéssel vádolták és haditörvényszék elé állították, 1848. szeptember 30-án kivégezték. Jellasics katonái a püspököt is a családi birtokán bántalmazták, az ellene felizgatott tömeg Veszprémben tüntetett. Zichy Domokos püspök Ausztriába menekült, s távozását a

Honvédelmi Bizottság hűtlenségnek minősítve távollétében felmentették a püspökség alól.³

1849. március 4-én benyújtotta lemondását először Rómába, majd Ferenc József császárhoz. Miután mindkét helyen lemondását elfogadták, családi birtokán tartózkodott. Az események kihatottak egészségére, és olyan vidéket keresett, ahol betegségét hatékonyan tudja ápolni. Először a Bihar megyei Lúgoson tartózkodott, majd a Beszterce-Naszód megyei Óradnára, később Borberekre költözött, ahol élete hátralévő éveit élte.

A hagyomány szerint először Óradnán keresett megfelelő házat, de ott nem talált,⁴ így került Borberekre. Többek véleménye szerint testvérének kivégzése sodorta őt a románok közé, azonban nemzetétől és a politikai élettől sohasem szakadt el. Tüdőbaja miatt választotta Naszód vidéket új lakóhelyéül. A kor szokása szerint magyarszabású ruhában járt, öreg korában szakállt és bajuszt is növesztett. A helybeli román templomba Szent István képét helyezte el. Nyilvánvaló tehát, hogy csak gyógyulást keresett a természeti szépségű, egészséges vidéken.

Szívesen utazott a dunántúli birtokaira, Ausztriába, Németországba és Olaszországba, kedvenc helye a Garad-tó északi partja volt. Orvosa 1879-ben bekövetkezett halálakor ekképpen összegezte: „... emléke élni fog azon számos szűkölködők lelkében, kiknek betegségükben és más szükségükben húsz év alatt itteni lakásán orvosával együtt működve segílyt nyújtott”.⁵ Sírfelirata: „A szenvedő felebarátok jótevője, orvosa, ápolója áldott emlékének”.⁶

³ BIRÓ Vencel: *Gróf Zichy Domonkos Erdélyben*. Az Erdélyi Múzeum-egyesület kiadása. Kolozsvár 1942, 3.

⁴ BIRÓ Vencel: *Gróf Zichy Domonkos Erdélyben*. 4.

⁵ BIRÓ Vencel: *Gróf Zichy Domonkos Erdélyben*. 5.

⁶ BIRÓ Vencel: *Gróf Zichy Domonkos Erdélyben*. 6.

A püspök 1858-ban kerülhetett Majorba, amikor egészsége már megromlott, emiatt egyházi ténykedéseket nem végzett, négylovas hintáján vasárnaponként a görögkatolikus templomba járt. Házának udvarán három szobából álló épületben kórházat rendezett be, ahol a szegényeket kezelte, sőt az ápolásban is részt vett. Nemcsak a helységből, közelebbi vidékekről, hanem a Szamos-völgyből, a Borgó-völgyéből is jöttek betegek, akik itt ingyenes kezelésben és ellátásban részesültek. Gyógyításukra orvost tartott (Bartók Zsigmond), aki egyben kincstári bányorvos volt. A kórházat kiegészítette a gyógyszertár, amelyet szintén házában rendezett be. Zichy azon segített, aki betegségében és szegénységében éppen hozzá fordult.⁷ Ha valakit kár sújtott, Zichy nyomban a segítségére sietett.

Jótékonykodása nemcsak Erdélyre terjedt ki, hanem szülőhazájára is, egy dunántúli településen (Kajáron) kápolnát építtetett. Pápán az irgalmas szerzetesek kórházában két betegágyat alapított és költségeit fedezte. 1872-ben az óradnai római katolikus templomnak „gyönyörű” készletet vett, majd lila színű miseruhát ajándékozott. A következő évben ugyanoda orgonát készíttetett. 1874-ben mennyezetet (baldachint), miseruhát, négy év múlva még 2 oltárt ajándékozott a templomnak, később (1879) miseruhákat. Egyikét lúgosi házi kápolnájából, a másikat Olaszországból hozatta. Áldozatkészsége jutalmazására az ottani egyházközség őt 1877-ben tiszteletbeli főgondnökká választotta.

Fogarasy Mihály erdélyi római katolikus püspök 1868-ban a szegény lelkési állások jobb ellátására felállította és szabályozta az egyházmegyei alapot. Ez alapot a papság adományaiból gyűjtötte össze. Ehhez 1874-ben Zichy Domokos püspök is 40 forinttal járult. Amikor Fogarasy püspök Vicén 13 616 forint költséggel a ró-

⁷ Uo.

mai katolikusok részére templomot építtetett, Zichy püspök 5460 forinttal segítette. Az építési költségnek tehát közel felét fizette.

Jótekonyságát a görögkatolikusok is élvezték, részükre két templomot építtetett: Majorban és Kisilván.⁸

A kisilvai templom is tágas, közel ezer ember befogadására alkalmas. A 38 000 forintból épült templom költségeit majdnem teljesen Zichy püspök fedezte. Az építés 1873-ban kezdődött, kolera-járvány miatt három évre megakadt, majd ismét folytatódott. A nemes áldozatkészséget a templom Aranykönyvének előszava is megőrökíti. A templomot Zichy több ízben meglátogatta, az egyházközség ünnepélyes fogadtatása mellett.

Építkezései, templomfelszerelései a püspököt a bőkezű patrónusok színvonalára emelték. Adakozása és műértő fáradozása révén Erdély több templommal lett gazdagabb.

Építkezésébe Beszterce és környéke is bekapcsolódott. A földeken való gazdálkodása rányomta a bélyegét a vidékre.

Az óradnai plébános a szóbeszéddek miatt 1872-ben gyanakodva tekintett Zichy püspök tevékenységére. Talán ez magyarázza, hogy Zichy hosszú ideig távol marad Óradnától, de az új plébános, Zagyva Mihály (1838–1922) megnyeri Zichy bizalmát. „Ezen első találkozás teljesen meggyőzött, hogy a világ igen sokszor igaztalan ítéletet hoz dolgokról, mit legkevésbé ismer” – írta Zagyva.

1876-ban megírt végrendeletében elrendelte, hogy a helybeli szegények között 100 forintot osszanak szét. Továbbá kérte, hogy halálát azonnal közöljék a veszprémi püspökkel és az egyházmegye papságával, mellyel haláláig lelki közösségben (in communione suffragiorum) élt.

„Nemes hagyakozásai: Az esztergomi érseki szeminárium 1.500 frtot és Breviáriumát kapja. Értékpapírjaiból a

⁸ BIRÓ Vencel: *Gróf Zichy Domonkos Erdélyben.* 9.

győregyházmegyei révalmási templomnak 1.200, a szönyinek 1.000, a rozsnói egyházmegyében a munkaképtelen agg papok segélyző pénztárának 2.000, a szegény sorsú lelkészek, a rozsnói róm. kat. gimnáziumban járó szegénytanulók segélyezésére 2.000-2.000, a rozsnói egyházmegyei pénztárnak 2.000, a megtértek pénztárának, a rozsnói ispotálynak 1.000-1.000, a káptalan kezelése alatt lévő szegények pénztárának 2.000 forint értékűt adjanak. Infulája a rozsnói püspöki templomé legyen. A veszprémi egyházmegyében a Domonkos-intézet 5.000, a szeminárium 1.000, a megyei pénztár 4.000, a Dávid Árvaház 2.000, a püspökök és kanonokoktól alapított ispotály 2.000 forintot kapjon. A zákányi és gyékényesi plébánia templom 1.500-1.500, a kajári kápolna 1.000, a récsei plébánia 200 forintot vegyen fel. A veszprémi káptalan kezelésében levő szegények pénztára részére 5.000, a pápai irgalmas barátok ispotályában a tőle alapított két ágy fenntartására 500 forintot tegyenek le. Mindez összegek értékpapírokban adassanak át. A pesti vakok intézete, a váci süketnéma intézet 2.000-2.000, a Szent István Társulat! És a Szent László Társulat 400-400 forint értékű értékpapírt kapjanak. A tötösi (Élesd mellett) görög katolikus templomnak 400 forint értékű papírt, a majori és kisilvai templomnak 100-100 forint készpénzt állapított meg. A szentiványi kápolnában lévő egyházi ruháit több dunántúli templom között osztotta szét. Még néhány mise alapítványt is tett.”⁹

Az 1878-as évi kialakult politikai helyzet egészen megváltoztatta Zichy Domokos lelki állapotát. A választásoktól elzárkózó románokat az ellenzékéből akarta kimozdítani, ám ők nem hallgattak rá. Az óradnai plébános feljegyzése szerint: „A kegyes úr egészen elfordult a vidéken lévő gör. kat. papoktól, mivel dacára, mind őket, mind templomukat annyi sok jóban részesítette, csú-

⁹ BIRÓ Vencel: *Gróf Zichy Domonkos Erdélyben*. 19.

fosan kijátszották a nemrég lefolyt képviselő választás alkalmával. A gróf biztosan számított rájuk és nem jelentek meg.¹⁰ Talán e nézeteltérésnek következménye, hogy Groze esperes a püspök temetésén papi teendőt nem végzett, holott 1876-i végrendelete szerint segédkezhetett volna.

A püspök halála 1879. október 30-án reggel 5 órakor következett be. A halotti levélbe tüdőbajt jegyeztek be. Az óradnai plébános látta el a betegek szentségével. Végrendeletében 1876-ban azt kívánta, hogy halála bekövetkeztével, 48 óra eltelte után, boncolás nélkül, a római katolikus egyház szertartása szerint, egyszerűen, ahol éppen meghal, pompa nélkül temessék el.

A püspök kívánságának megfelelően holttestét Óradnára szállították, hogy ott helyezték nyugalomra. „A temetési menet Majortól Radnáig is nagyszerű volt”, a hálás lakosság ugyanis nagy tömegben sorakozott fel. Czetz Péter temetkezési vállalkozó Kolozsvár legpompásabb temetkezési készletét és fogatait hozta el. Bartók halotti jelentése szerint a temetés az óradnai római katolikus templomban történt besztercei szertartás után ment végbe. A sírhatétel napja 1879. november 1. volt, szombati nap. A temetést az óradnai plébános végezte minden papi segédkezés nélkül. Az említett halotti jelentés az engesztelő szentmise napjául november 3-t jelölte meg.¹¹

Zichy életéből kitűnik, ahogy a politikai események gyökerelesen megváltoztatták az életét, a testvérének mártírhalála hogyan vezetett testi megbetegedéséhez, püspöksége elvesztéséhez, de a tragédiák és veszteségek ellenére ember maradt. Adakozásával, jótékony közreműködésével a besztercei szórványkatolikusok és görögkatolikusok életét megváltoztatta, annak ellenére, hogy „nem öltött magára főpapi ruhát”. Tevékenységének következté-

¹⁰ BIRÓ Vencel: *Gróf Zichy Domonkos Erdélyben*. 22.

¹¹ BIRÓ Vencel: *Gróf Zichy Domonkos Erdélyben*. 23.

ben nemcsak a hitéletet változtatta jobbra, hanem az építkezésre is befolyást gyakorolt, és nem utolsó sorban a mezőgazdaságra, állattenyésztésre, gyümölcsstermesztésre. Egyedi az a tevékenysége, ahogy kórházat működtetett és gyógyszerárt hozott létre, hogy a szegény parasztok testi egészségét elősegítse. Mindezekhez Zichy nemcsak vagyonával járult hozzá, hanem kétkezi munkájával is, életvezetése példaértékű a mai kor emberének, a szórványkérdésben, a betegápolásban, a mezőgazdaságban is.

Zichy Domokoshoz hasonlóan a bethleni katolikus szórványközösség körében végzett kutatásaim során föltárult előttem Flóth Ferenc Adolf élete, tevékenysége és munkássága. Flóth Ferenc bethleni földbirtokos és Bethlen város egykori szolgabírája volt. A család szenvedéseit és veszteségeit nem a politikai körülmények okozták, hanem egészségi problémák, betegség miatt mindkét gyermeküket elveszítették.

Az alábbiakban összefoglalom azt a karitász munkát, melynek következtében a bethleni szórványkatolikuság élete gyökeresen megváltozott.

A bethleni egyháztanács 1887. november 13-án gyűlést tartott. Ennek tárgya a Bethlen községben létesítendő római katolikus szertartású imaház és esetleg plébánia volt. Fogarasy Mihály püspök által élethossziglan kinevezett főgondnok-főszolgabíró Floth Ferenc Adolf, számadó algondnok Bíró Gyula lett. A gyűlésen többek között a következők hangzottak el: „történelmi tény, hogy Bethlenben egykor római katolikus templom létezett. Jelenleg azonban annak csak az emléke él a hívek szívében, párosulva azzal az óhajjal, hogy egykor létesíteni lehet egy új templomot és plébániát. A római katolikusok létszáma jelenleg Bethlenben 285, kik jelenleg vallási buzgóságukat a református illetve a görög katolikus templomban végzik, mégpedig az utób-

bi, azaz a görög katolikus imaházban úgy, hogy a szamosújvári püspök beleegyezésével. Nagyobb ünnepeken az apanagyfalusi templomban van a szentmise. Bethlen jelenleg fiók egyháza az apanagyfalusi plébániának, melyet Fogarasy Mihály püspök létesített 1879 évben, dacára annak, hogy az apanagyfalusi hívek száma csekély a Bethleni hívekhez képest.¹² A megyéspüspök részéről szóbeli ígéret hangzott el, hogy a sajoszentandrásai római katolikus egyház vagyonából megmaradt kevés fekvőség eladását fordítsák a Bethlenbe tervezett imaház létesítésére. Ezen ingóság eladásával megbízta Flóth Ferencet.¹³

Flóth Ferenc 15/1879 számú levelében a következőkről értesítette Fogarasy Mihály püspököt: „500 forint összegű adományt megtoldotta Flóth 50 forinttal és azt a takarékpénztárba helyezte, azaz 550 forintot a létesítendő imaház építési költség megalapozására. Örömet fejezi ki a főszolgabíró, hogy rég elfoglalt templomaink helyébe új építésének reménye csillan fel, melynek tornyán a szent kereszt hirdetheti e hívek buzgóságát és háláját a főpásztor felé. És hol szegénységben élve, bár de gyakorolhassuk szent hitünket igaz áhítattal, mit eddig alig tehattünk. ... Ím hol az Úr temploma, melyben Istennek élni hivatásotok.”¹⁴

Flóth főgondnok 3/1880 számú levelében, melyet 1880. január 10-én keltezett, kéréssel fordul gróf Bethlen Béla református nagyúrhoz és katolikus nejéhez, gróf Rhédey Gabriellához, hogy támogassák a Bethlenben tervezett templom építését.¹⁵

A főgondnok szélesebb körben indította meg a gyűjtési akciót: adakozó íveket küldött szét a bethleni királyi postahivatal ál-

¹² *Bethleni római katolikus levéltár*, 1887. november 13-i jegyzőkönyv.

¹³ GYÉL. 3687/1879, *Bethleni római katolikus levéltár*, 1887. november 13-ki jegyzőkönyv.

¹⁴ *Bethleni római katolikus levéltár*; Flóth Ferenc Adolf, 15/1879 levele. Bethlen 1879. Karácsony hava 27-én. Flóth Adolf római katolikus főgondnok.

¹⁵ *Bethleni római katolikus levéltár*; Flóth Ferenc Adolf, 3/1880 levele.

tal 1880 január és február hónapjaiban. A következő helységekbe küldött levelet: Eger, Károlyfehérvár, Kolozsvár, Retteg, Dés, Magyarláros, Szamosújvár, Beszterce, Pozsony, Marosvásárhely, Budapest, Kalocsa, Esztergom, Bécs, Pécs, Temesvár, Vác, Győr, Kassa, Veszprém, Munkács. Kérésre többen is adományoztak: Bethlen összesen 331 forintot, Merzsok János 200 forintot adott, Retteg összesen 7 forint 50 kor.; a püspökön keresztül adományozott: Lupka Jeromos zirci apát 25 forintot, báró Arczy Béla miniszter 5 forintot, Boskoványi Ágoston püspök 55 forintot, Bonnáz Sándor püspök 100 forintot, Weindl Mária Budapestről 1 forintot, Picket M. 1 forintot, az intézet részéről 8 forintot, Pannonhalmáról Krnesz Krizosztom 50 forintot, Károlyfehérvár közössége 2 forint 50 koronát, Károlyfehérvárról Novák Ferenc 23 forintot, Csíkmegyéből összesen 4 forintot, Somkerékről 10 forintot, Gyergyótoplicáról özvegy Urmánczi Jánosné 2 forintot, Besztercéről összesen 6 forintot, az apanagyfalusi római katolikus lelkész 18 forint 70 koronát.

A gyűjtés eredményéről Flóth főgondnok 4/1880 számú levelében beszámol a püspöknek. „Gróf Bethlen Pál úr ki maga protestáns, de népe katolikus – született Gróf Rédhey Gabriella – azonnal egy alkalmas telket ajánlott fel udvarházával szemben a templomépítés helyéül. Ezen kívül gyűjtést ígért eszközölni, s tőle minden kitelhetőt tenni, csakhogy a templom építése beteljesüljön: ami annál meglepőbb és dicséretesebb, mert Gróf Bethlen Pál úr a megosztzkodás rendjén nem tartózkodik a vagyonos mágnások közé s még a mellett kezdő gazda is, mit tekintettben véve tett ajánlata nagyon becsülendő, mert az itteni viszonyokhoz mérve a felajánlott telek 1000 forintot képvisel.” (...) „A többi hívek, név szerint Merzsok János, ki maga görög

katolikus és egyszerű szakács 200 forintot ajánlott fel s adott át kötvényekben.”¹⁶

A templom kőből bádofedéllel 1892 és 93-ban épült a régi vár főbejárója helyén, melyet gr. Bethlen Pál adományozott elhalt neje, gr. Rhéday Gabriella kérésére. Az egyházközség létét Fogarasi Mihály püspöknek, Flóth Ferencz Adolf főgondnoknak, Merzok János és számos adakozó segélyezésének, és 14 évi kéregetésnek köszönheti. A csicsókeresztúri plébános járt az újonnan épült templomba szentmisét bemutatni.¹⁷

Flóth Ferencz Adolfnak és Fejérváry Rózának két gyereke született, akiknek emlékét a bethleni római katolikus templom két harangja őrizz. Az első gyerek korán meghalt, a második gyerek, dr. Flóth Ferenc, aki Bécsben tanult jogot, fiatalon és tragikus hirtelenséggel hunyt el. Az ifjú dr. Flóth Ferenc amatőr régészettel is foglalkozott, gyűjtési körébe főként a Szolnok-Doboka vármegye területéről előkerült régészeti tárgyak tartoztak. Halála után (1907-ben) szülei 214 darabból álló régészeti gyűjteményét a Magyar Nemzeti Múzeumnak adták el, mely Flóth gyűjteményként vált ismertté a régészeti szakirodalomban.¹⁸ Így a Flóth család utód nélkül maradványonát a bethleni római katolikus egyházközségre hagyták templomépítés és plébánia-alapítás céljával.

A templom építettségéről és építésének idejéről a toronyra helyezett kőtábla felirata tudósít: „SZENT ISTVÁN / első apostoli magyar király / tiszteletére. / dr. FLÓTH FERENC emlékére / 1909.” A Szent István tiszteletére szentelt templom a Flóth család egykori birtokán, kúriájuk kertjében épült fel. 1908-ban Beth-

¹⁶ *Bethleni római katolikus levéltár*; Flóth Ferenc Adolf, 3/1880 levele.

¹⁷ PÁL Emese: *Tanulmány a bethleni római katolikus templomról*. Beszterce 2015.

¹⁸ PÁL Emese: *Tanulmány a bethleni római katolikus templomról*. Beszterce 2015.; Vö. *Domus historia*, Apanagyfalu 130–132.

lenben fényes úrnapi körmenetet tartottak több száz év után, és augusztusban hozzákezdtek a templom építéséhez, az év végére be is fődték.¹⁹

Flóth maga felügyelte a templom építését az alapkövetételtől a templom befejezéséig, és állandó kapcsolatot tartott a püspökkel az építkezés alatt. Két harang került a toronyba a Flóth család fiúgyerekeinek emlékére. Flóth azzal fejezte ki egyháza iránti hűségét és nemzete iránti elköteleződését, hogy az általa épített templom főoltár képeinek Benczúr Gyula „Szent István felajánlja a koronát” című festménye másolatát szerezte meg. Az eredeti festmény a budapesti Szent István bazilikában látható. Flóth kérte Benczúr Gyulát, hogy engedélyezze a képnek a másolatát, melyet 1909. augusztus 20-án szentelték fel Szent István tiszteletére. A Flóth házaspár az új templom kriptájába temetkezett, mely közvetlenül a szentély alatt helyezkedik el.²⁰

Flóth Ferenc Adolf főgondnokot a X. Piusz pápa érdemkeresztel tüntette ki, melyet gr. Mailáth G. Károly püspök 1907. május 22-én személyesen adott át Bethlenben való bérmálás alkalmával. A pápai kitüntetést Flóth főgondnok azért kapta, mert 100 000 ft. értékű vagyont adományozott, hogy Bethlenben templomot építhessenek és plébániát alapíthassanak.²¹

A bethleni római katolikus templom különleges helyet foglal el az erdélyi századfordulós templomépítészetben, ugyanis alig találunk néhány példát, ahol az egyházi építészetben bevett neoromán és neogótikus elemek mellett szecessziós díszítőelemek is megjelennek. A szóban forgó templomot azonban nem csupán a középkori és szecessziós jellegű épületdíszek egyedi összegyű-

¹⁹ Domus historia, Apanagyfalu, 1918, 124.

²⁰ Bethleni egyházköztség levéltára, Domus historia, Apanagyfalu, 1919, 124.

²¹ Domus historia, Apanagyfalu, 1907, 123.

rása teszi eredetivé, hanem tér- és tömegformálását, alaprajzát is modern, szecessziós dinamika jellemzi.²²

Flóth Ferenc halála után özvegye folytatta az elkezdett munkát, hogy Bethlenben plébániát alapítson, viszont fáradozásai ellenére életében a plébánia nem működhetett. Az államosítás alkalmával a Státus birtokát képező Flóth örökséget az állam eltulajdonította, melyet mindmáig nem szolgáltatott vissza.

A Flóth házaspár családi veszteségeik ellenére elkötelezett híve maradt népének és egyházának. Bár az iratokból is kiderül, hogy milyen megrázó és fájdalmas veszteségen mentek keresztül, ennek ellenére életüket az önzetlen és tevékeny építői munka jellemezte. Ezt mindmáig őrzi a bethleni templom két harangfelirata is.

Mindkét életutat tanulmányozva nyomon követhető, ahogy a politikai, a társadalmi események, vagy pedig személyes élettragédiák hogyan formálják át az emberi életet; hogyan hatnak az emberi viselkedésre, az életpálya alakulására. De mindkét esetben azt láthatjuk, hogy a veszteségek és tragédiák ellenére a társadalom nagy jótévői maradtak, sőt fokozódott az emberek felé megnyilvánuló jótékonykodásuk.

²² PÁL Emese: *Tanulmány a bethleni római katolikus templomról*. Beszterce 2015; Corneliu Gaiu: *Scurt istoric Biserica romano-catolica din Beclean, Bistrita*.



Marton József–Diösi Dávid
(szerk.)
MEGMENEKÜLTEM
AZ OROSZLÁN TORKÁBÓL
Katolicitás és etnocentrizmus
Erdélyben
Verbum–SZIT,
Kolozsvár–Budapest 2015

Jelen kötet a 2014. március 28–29. közt *Katolicitás és etnocentrizmus Erdélyben* címen Gyulafehérváron tartott nemzetközi tudományos teológiai konferencia történelmi szekciójában elhangzott előadásokat tartalmazza. Ennek megfelelően olyan

szövegek sorakoznak itt, amelyeknek szerzői azt vizsgálják, régióinkban a katolikus egyház egyetemessége a megpróbáltatások időszakában miként érvényesült, illetve mikor és hogyan került veszélybe. Erdélyben, de általában Kelet-Európában egyházi körökben is észlelhető „nemzeti” jelleg hangsúlyozottabb formában két alkalommal jelentkezett: az 1848-as forradalom és a kommunista rezsim időszakában. Kísérő jelenségként a katolikus egyház berkein belül mind a két alkalommal felütötte fejét a nemzetieskedés démona. 1948-tól kezdve, a kommunista rezsim korszakában az ateista hatalom a katolikus egyházat Rómától el akarta különíteni és nemzeti egyházzá zsugorítani, ellehetetleníteni. A konferenciakötetet kifejezetten egyháztörténelmi jellegű tanulmányok alkotják, címét – *Megmenekültem az oroszlán torkából* – Timóteus második leveléből (2Tim 4,17) választották a szerkesztők, ezzel is érzékeltetve az erdélyi katolikusok kétnyes helyzetét a tárgyalt időszakban.

IMRE RÓBERT LUKÁCS¹

One Church, Two Rites in Transylvania between 1867–1948

Abstract. In the connection of the Transylvanian Roman Catholic and Greek Catholic Churches there were frequent disputes and misunderstandings during their three hundred years history. The Transylvanian rite-controversy in its particular manifestation and in its historical development is quite unique. It has taken shape during the centuries in a way unparalleled in most of the other nations' history. The differences and disputes originating from changing rites however proved to be fruitful. In spite of the fact that the individuals in question experienced the rite-controversy closely, risking their dignity and personal liberty, the Transylvanian rite-controversy improved the legislation regarding changes of the rite within the Catholic Church with such assets which had originated from these bitter experiences. We might say that the Transylvanian solution serves as an example for the universal Church.

Keywords: Rite, Changing the Rite, Roman Catholic rite, Greek Catholic rite, Catholic Church, bishop, Canon Law, rite-controversy, Romanians, Szeklers, Transylvania, *Orientalium ecclesiarum*, Particular Church (*Ecclesia particularis*), national Church, the Union, Diocese of Alba Iulia, Archdiocese of Făgăraș-Alba Iulia, Diocese of Hajdúdorog, Northern-Transylvania, Eastern-Transylvania.

In the 19th century changes of huge proportions were taking place in the world including our Church as well. Anticlericalism became especially pronounced with antireligious overtones. Due to the spreading of bourgeois mentality radical transformations have happened in the tradition and cultures of nations as well as

¹ Babeş-Bolyai University, Dept. of Pastoral Theology, 510009 Alba Iulia, str. Păcii 2, lukacsi@sis.uab.ro

in the mentality and in the behavior of the people belonging to different Churches.²

The awakening of nations who wanted to establish a nation-state turned the people against each other who have been living up to now as neighbors in a relative peace.

In this changing world the people got to know of each other especially about the political and religious intentions with the help of the media especially through the press. Mihály Fogarasy a Transylvanian bishop said it rightly: “The daily press has grown into a powerful spiritual authority.” It preached erroneous beliefs, principles, causing moral depravity, proclaimed materialism and also brought tension among the people.³ In Transylvania the media gravid with such new ideas threw roots in the time when the rite-controversy between the Roman Catholics and the Greek Catholics was beginning to take on a national character. In the newspapers published in mother tongue the people of our regions became acquainted with their history, also their church history, and their religious legacy but in the same time they found themselves face to face with each other’s culture and religious tradition as well.

In the 19th century all around through our regions the difference between the Byzantine and the Roman spirituality and their cultures manifested itself quite strongly. The religious and cultural disparities have become noticeable among the people who were praying not in the same tongue and rites. The social problems, the tension in the society accumulated during centuries mingled now quite often with the religious dissimilarities.

² MARTON J., *A keresztény jelenkor (1789–2005)*, Marosvásárhely 2008, 13–16.

³ FOGARASY M., *Körlevél: Felhívás a katolikus sajtó pártolására*, in *Gyulafehérvári Érseki Levéltár* (Archbishopric Archive-Alba Iulia = GYÉL), 3471–1872.

The consciousness of belonging to the Pope influenced the Transylvanian people in the Latin rite differently than the ones in the Greek rite who had strong affiliation to the national Church. Because of the aforementioned reasons the people became occasionally hostile to each other because they held on vigorously to their ancient traditions. In our region the questions are still unsolved which had originated from national or religious antagonism.

In the connection of the Transylvanian Roman Catholic and Greek Catholic Churches there were frequent disputes and misunderstandings during their three hundred years history. External circumstances, social positions and situations kindled differences and discord. In the same time, however, they realized that they have to continue to live together and adjust their life to new requirements. Thus the constant challenges have formed not only the Christian population of Transylvania but also their Churches.

The Transylvanian rite-controversy in its particular manifestation and in its historical development is quite unique. It has taken shape during the centuries in a way unparalleled in most of the other nations' history. It has taken on such a strong national character and has given rise to so many religious differences than nowhere else. The differences and disputes originating from changing rites, however, proved to be not unfruitful. In spite of the fact that the individuals in question experienced the rite-controversy closely, risking their dignity and personal liberty, the Transylvanian rite-controversy improved the legislation regarding changes of the rite within the Catholic Church with such assets which had originated from these bitter experiences. We might say that the Transylvanian solution serves an example for the universal Church.

It is worthy for us to be occupied with the question of the rites even today especially for the Roman Catholics and Greek Catholics living side by side. I am convinced based on my research that it would have been hopeless to find a reasonable solution for the technique of changing rites in the age of the rite-controversy, that is in the period 1867–1948. Today however, when we live in times of ecumenism, I think it is possible to look at the theme more objectively. We should face our past more sincerely and share our history and religious values between us. It is important both to heal the wound received in the serious discussions on religion and to esteem each other in a Christian manner. We should be doing all these in spite of our differences.

We can understand the practice of changing rites in the laws of the Catholic Church. It is true that laws, the canonical laws as well, are drafted by men. In order to have good laws in the society and also in the Church the legislators must know how the people live, what their living conditions, their culture are. Then the laws to be born will serve the people and the community in general. A good law, an objective law can be drafted only by somebody who lives honestly and puts his/her past and presence in order. Occasional shaping of the canonical laws affecting changes in the rites were not always successful, because it happened that they hampered the liberties and the dignity of the individuals who wanted to implement them. Sometimes the competent authorities had to find solutions for changes in the rites at the local level before the appearance of the universal law. I would like to emphasize that encyclical letter of Pope Leo XIII *Orientalium Dignitas*⁴ (1894) – before the appearance in 1917 of the Code of Canon Law – made the most timely laws regarding

⁴ LEONIS XIII, “Apostolic Letter, *Orientalium dignitas*, 30 november 1894”, in *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, vol. 14, Romae, 1895, 358–370.

the rite. In Transylvania however, even 20 years before the encyclical letter, Bishop Mihály Fogarasy and Bishop Ioan Vancea thought to be important to sign an agreement consisting of 32 paragraphs in order to make changes of the rites more effectively and with less tension. That agreement served as guidance for the Latin and Greek clergymen.

Most of the problems in Transylvania were not solved by changes of the rites and the difficulties got even more serious during the period by four political and social changes (1918, 1940, 1945, 1948) which brought forth corrupt practices and affected nationalism.

I am convinced that knowing the laws enacted by our leaders in the Church regarding changes of rites and their practical applications, is necessary and useful above all to bring our Churches closer to each other. There used to be esteemed individuals, priests and laymen in the past and hopefully there will be some among us in the future as well who don't focus on small details but look at the overall picture in order to arrive at the best possible decision.

I feel it important to mention right at the beginning that the Hungarian government maintained a different relation to these changes before 1918 than the Romanian government after 1918. The Hungarian Ministry of Cult didn't intervene in changes of the rites as it also stayed away from getting involved with the spiritual matters of the Churches. The dualistic Hungarian state as well as Rome looked at Greek and the Roman Catholic Churches as one, different only in their rites. As far as the state authorities were concerned the canonical laws were accepted in practice without any restrictions. Dealing with changes in the rites was considered as a venue of leaders of the Church. Thus both the bishop of Alba Iulia and the bishop of Blaj arrived at an understanding: the consent of both bishops was required in

the matter of rite-changes. The practice, however, was different. While the Latin bishop gave his permission in the majority of cases, the Greek Catholic archbishop raised difficulties almost in every case depriving the people practically of the possibilities provided by the law. Several Magyarized Greek Catholic believer therefore turned to the Protestantism. In order to keep the people from abjuring their faith Bishop Mailáth Gusztáv Károly on consideration of conscience appealed to Pope Pius X, in 1905. He received absolute permission from the Pope – given in writing on February the 18th and via voce on December the 24th during an audience – to admit Greek Catholics to the Latin Church even in non-cooperation of the Greek Catholic bishop if the later didn't want to give assent to somebody who was in particular erring to convert. Bishop Mailáth has made use of that permission of the Holy See until 1928 when it was withdrawn.

After the political changes in the 1920's the Romanian State-Laws regarded Catholics in the Latin and Greek rites as two separate Churches. The Greek Catholic Church is the privileged one while the Latin Catholic Church becomes as one in the line of the historical Churches. This only increased the chaos in the case of the rite-changes, especially if one looks at the growing numbers of apostasies. It is obvious therefore that Bishop Adolf Vorbuchner in 1937 turns to the Congregation for the Oriental Churches to be granted the permission of the Holy See for him as well which had been given to his predecessor since the circumstances were quite similar.

The Congregation wanted to act in a way which was supposed to be politically correct and in its ordinance – 2910/1938 – refused the Bishop's request. The ordinance of the Congregation formulated its assertions to Bishop Vorbuchner based on false historical allegations.

- I. Especially in the “Székler” regions many Romanians became Magyarized in the past, mainly for political and economic reasons.
- II. The Széklers with respect to their origin are not Hungarians.
- III. When did it happen that the Széklers became part of the Latin Church?

It is not possible to ascertain unanimously from the documents of Rome the base of both the standpoint of the Eastern Congregation and of their allegations hurting the Széklers. Without getting into long explanations I see it necessary to answer these statements which still influence the connection off the Latin and Greek Churches through their rites even today. The answers are also timely to the raised questions because a few historians today are still prisoners of the affected nationalistic past.

For the first statement of the Congregation – “many Romanians became Magyarized in the past, especially in the Székler regions mainly for political and economic reasons” – answers should be formulated only on the basis of actual data and the results of careful investigation. It can be stated on the basis of documents to be found in the Archiepiscopal Archives in Alba Iulia that between 1905 and 1928 in 41 localities 513 persons converted to the Latin rite following the permission from the Holy See granted to Bishop Mailáth. We can be sure there was no question of a mass movement as it has been assumed by the Congregation, since the permission has been valid for a quarter of a century only, and the number of Greek Catholics amounted to more than a million. The 513 rite changes permitted by the Bishop of Alba Iulia are insignificantly small compared to the almost 3 million Romanians according to the Census of 1910 and the 1 133 512 Greek Catholics. It is a far-fetched conclusion that all these who convert to the Latin rite loose their nationality, that

is to say become Magyarized. Since the question of Magyarization raised by the Romanians is rather political in nature and less relevant to ecclesiastical history I will not enter into details. Even if the Hungarian authorities had engaged in such activities, success has passed them by since the number of Romanians slowly but surely increased.

It is acknowledged by the historians that in the Székler villages Greek Catholics settled down through the centuries especially in the counties of Csík, Háromszék, Maros-Torda and Udvarhely. While living together the Greek Catholics have adopted the language, culture and customs of the receptive population. It can be demonstrated statistically that in 1910–14.481 Greek Catholics and 8181 orthodox, whose mother tongue was Hungarian, lived in Székely-land. In South-Transylvania on the other hand 13,351 orthodox and 79,090 Greek Catholics declared themselves Hungarians and in the same time 5818 Roman Catholics declared themselves Romanians. The fact that in 1927 there were 15445 orthodox and 84,951 Greek Catholics who declared themselves Hungarians says enough of the real reason of the rite-changes.⁵

Hungarians, Széklers and Romanians have been living beside each other for centuries in peace therefore it is understandable that languages and religions made their influence felt mutually. It is evident from documents at our disposal that lesser or greater assimilations changes on the linguistic and religious levels were obvious occurrences. When these changes, however, – either national or religious in nature – were forced by coercion from the outside to happen faster there appeared a backlash from the people and they became ineffective. In Transylvania during the period when nationalism was still a negligible factor, changes in

⁵ SÜLYOK I., FRITZ L., *Erdélyi Magyar Évkönyv 1918–1929*, Kolozsvár, 1930; *Calendarul Clujului Românesc 1929*; *Calendarul de la Blaj 1929*.

languages and in rites evolved according to the laws of nature and peaceful coexistence.

The most provocative statement of the Eastern Congregation refers to the Széklers nationality. I feel it necessary to remark upon it briefly. According to Bálint Homan:

*the Széklers had settled in Transylvania as a people or as a tribe in a closed entity. They were the sole conquerors of Transylvania as opposed to the Hungarian nobility with estates received as grants from the kings, Saxon settlers and Romanian shepherds under the jurisdiction of the landlords.*⁶

The Hungarian speaking Széklers settled continuously from the 11th century onwards in their historical region. The time when they settled in the various counties is still a subject of discussion among historians. It is very likely that the larger Székler groups established themselves in these regions definitely by the end of the 13th century.⁷

The Széklers are not Magyarized Romanians as it says in the ordinance of the Eastern Congregation but Hungarians who maintained their ancient social structure. In various letters in the Middle Ages there is a distinction between Széklers and Romanians. They are always mentioned as two separate ethnic groups. Based on the detailed references above one can affirm that they are two different and independent people. In the documents the Széklers always appear as a distinct entity.⁸

⁶ HOMÁN B., *A székelyek eredete*, Budapest, 1921, 11.

⁷ JANCSÓ B., *A Székelyek*, Székelyudvarhely, 2006, 24; KRISTÓ Gy., *A Székelyek eredete*, Budapest, 2002, 119–141.

⁸ King Béla IV. after the battle in 1210 in Bulgaria wrote “Cum itaque Ascensus Burul oerator quondam bulgarorum auxilium ab inita memoriae patre nostro contra infidelis suos de Budino quondam ex amicitiae fiducis implorasset, rex ipse comitem Joachimum ad societatis Saxonibus, Olatis, Siculis et Bissenis in subsidium illi transmisit [...]”, see SZENTPÉTERY I., *Re-*

There is another question put forward by the Congregation. “When did the Széklers take over the Latin rite?” It is supposed by the question that the Széklers at the beginning had the Byzantine rite. Based on the documents we can state that the Széklers became Christians in such a way as the Hungarians. As early as in the 13–14th centuries they have Latin names (e.g. István, Domokos, Miklós, Jakab, János, György). Places bearing names of saints are characteristic for Transdanubia, Slavonia and regions of Transylvania where the majority of the population is Hungarian like Székely-land.⁹

When we want to find answers for the origin of the Széklers and for the time when they became Christians there are data in the pontifical register (1332–1337) on collecting tithes in the parishes showing that in Székely-land numerous catholic churches and parishes have already been in existence in the 14th century.¹⁰

The “birth” of the Greek Catholic Church in Transylvania may be put at the end of the 17th century when the principality of Transylvania ceased to exist and the Habsburgs came into power. Thus the Jesuits became more active. Some of the originally Greek orthodox Romanians were admitted to the Catholic Church with the collaboration of Roman Catholic noblemen István Apor and the Jesuits. The Jesuits were, Pál Baranyi, Gábor Hevenesi, Péter Vizkeleti, István Baranyi. Religious, social and

gesta regum stirpis Arpadianae critic-diplomatic, Tom. I., Budapest, 1923–1930, 277; in 1222 King András II.: “per terram Sicularum et per terram Blaccorum”, see FR. ZIMMERMANN, K. M. WERNER, *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, I., Hermannstadt, 1892–1991, 19–20.

⁹ KRISTÓ Gy., *A székelyek eredete*, 140–141.

¹⁰ Some of the Székely-land localities where the rite controversy was more frequent: Csíkszereda, Csíkszentlélek, Nagykászon, Gyergyószentmiklós, Csíkszentkirály, Homorodalmás, Székelyudvarhely, Homorodkarácsonyfalva, Lövéte, Kézdi-polyán, Lemhény.

political reasons who contributed to the establishment of the Union. The Romanian clergy together with the people who have switched over tried to improve its own social condition while the Imperial Court in Vienna wanted to put into practice its own political plans.¹¹ The authorities representing the Hapsburgs in Transylvania called upon the catholic clergy in Székely-land to take part in uniting the Romanians. The Székler catholic priests held an assembly in Şumuleu Ciuc on the 23rd of October in 1699 and declared themselves unfitted for the task and not willing to interfere in that matter. The small Székler clergy unanimously kept away from the religious Union. They wanted to look after their congregations and live only for their vocation.¹²

We can state on the basis of authentic documents that the Széklers have always belonged to the Roman Catholic Latin Church, have not changed their rite and never wanted to take up anybody in their church in spite of their will or conviction. The

¹¹ “Quapropter iisdem prorsus iuribus ac privilegiis, quibus ejusdem Sanctae matris Ecclesiae presbyteri ex indulto sacrorum Canonum ac Divorum quondam Regni Hungariae Regum utuntur, nos quoque juxta prae-nominatum S. C. R. Majestatis decretum a modo et deinceps úti ejusdem commembre frui ac gaudere volumus.”; According to diploma of Lipot I. (February 16, 1669). “[...] severe firmiterque mandamus–nec sacerdotes Romanae Ecclesiae unitos jobbasyonum more tractare, ad robotas, labores, et colonicales praestationes, etiam sub honorarii titulo cogere aut incarcerare [...] praemuunt [...]”, see N. NICOLAO, *Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris corone S. Stephani, Oenipontae, I.*, 1885, 205, 225.

¹² “1. Ob ignorantiam idiomatis linguas Valachicae quod summe necessarium videtur ad perserutandum ipsorum voluntatem quomodo enim quispiam aliquid subscribet, quod ignorat?

2. Nos omnes sumus obligati ex justitia curae animiarum (tamquam parochi) nobis comissarum et ita pauci ob defectum sacerdotum catholicorum, út aliqui nostrum duas tresve parochias, quamvis tenues, administrare cogamur, ideoque exesse es parochia nullo modo possumus”, see NICOLAO, 242.

people of Székler-land went through a great transaction but they stayed always catholic, loyal to their faith and rite, and respecting others conviction. The Széklers rode out the Mongol invasions, survived 150 years without a bishop, having only a few priests in those difficult years. Transylvanian Bishop Sándor Rudnay wrote in his report “*ad limina*” dated November the 20th 1819: “While the Protestantism was spreading and the number of parishes decreased, the catholic congregations in the regions of Gyergyó, Csík, Kászon, Kézdi and Orbai miraculously remained”.¹³

I can affirm on the basis of my research that the theme of Transylvanian rite-controversy has been on the agenda between the Roman and Greek Catholic Churches since the Greek Catholic Union was brought into existence. The Greek Catholics were striving for liberty as well as freedom of religion and later to safeguard their religious independence and autonomy. The Roman Catholics on the other hand wanted to defend their rite and faith which happened to be endangered during the political changes. In that struggle nobody or only a few noticed that not only the unpleasantness multiplied but also something nice was beginning to take shape. In spite of all the quarrels, the connection between the two rites was advancing in towards the right direction. Many things contributed to that progress, improved it or cleansed it.

The Transylvanian rite-controversy should be viewed only in its complex reality if we really want to appreciate that magical but also painful evolution.

¹³ VANYÓ T. A., *Püspöki jelentések a magyar szent korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, Pannonhalma, 1933. (*Monumenta Hungariae Italica. Relationes ad limina episcopum de statu diocesum ad Coronam S. Stephani pertinentium 1600–1850*); 130.

The events bringing about the rite-controversy which I am discussing proves that the legislation pertaining to rites was realized by the universal Church and by particular churches in Transylvania during that relatively short time. We can safely state that in our region the laws relating to every rite have become crystallized during the dualistic era and in the period of the two important political changes of 1867 and 1948. The legislation of the universal Church was also very much occupied in that inflamed period with problems of the Transylvanian rite-controversy and laws relating to it. That is the time when the domain of the Transylvanian Greek Catholic Church was organized and the laws regulating the connection among the Churches formed. It is my firm belief that the Transylvanian rite-controversy and the shaping of the connection between the two Churches with different rites helped in a large extent that the legislative procedure of the universal Church became clearer and laws relating to the rites changed for the better.

The period discussed does not include the II. Vatican Council but its decisions and rules presented in the two Codes relating to the rites are dealt with and they render perceptible the “usefulness” of the Transylvanian rite-controversy. Without knowing the recent teachings of the Catholic Church and the laws relating to the subject, the result of the struggle in the Transylvanian rite-controversy would not reveal itself.

In the same time we could see that the teaching of the II. Vatican Council as well as the Church’s legislations (1983–1990) have not yet reached our goal.

We have to know them all in order to be renewed in their spirit and have a chance to discuss the events of the unconverted past. It has become evident during the period discussed, that the inner life always suffered when the mutual acceptance and esteem of the rites sank into oblivion. The Transylvanian Roman

Catholics and Greek Catholics could also learn from the rite-controversy that their Churches always sustained a loss when they trusted excessively in power and politics. It is worthwhile to draw conclusions from these bitter experiences.

We can look at the schism in 1054 as the prototype of the rite controversy. There are the same reasons behind the separation of the Eastern and Western Churches than the ones noticeable in the Transylvanian rite-controversy: explicit rejection of the dissimilarity.¹⁴ One can also notice selfish individual and political interests trusted into prominence as opposed to the noble and universal good. After the schism the connection between Rome and Byzantium grew acrimonious to such an extent that only the centuries old efforts in the Union and god-fearing work made it possible that we can talk about healing the wounds.¹⁵

During the course of history a great number of rites has emerged. In their diversity they had to live together in the past and in the present as well. Objective elements make up their diversity, like nature, psychology, culture and the history as well as the mentality of the people. That diversity should not be the cause of the division as it was not that at the beginning. Saint Augustin (354–430) who took a firm stand against any interference which might have endangered the unity of the faith acknowledged the diversity of the rites and accepted it. “Obligatory only what the Lord commanded and what the custom is everywhere. In the questions of the liturgy everybody should adapt oneself to the local custom where he happens to be.”¹⁶

¹⁴ W. W. BASSETT, “The determination of Rite”, in *Analecta Gregoriana*, vol. 157, Rome, 1967, xii, 9.

¹⁵ J. D. FARIS, *The Eastern Catholic Churches: Constitutions and Governance According to the Code of Canons of the Eastern Churches*, New York, 1992, 1–66.

¹⁶ TIMKÓ I., *Keleti kereszténység Keleti Egyházak*, Budapest, 1971, 63.

The rite meant “order” at the beginning and only later referred to religious “regulations”. At the Council of Florence the concept of “*consuetudo*” is in use.¹⁷ According to that concept the rite is nothing else but the manner of the religious ceremony. Primary meaning of the rite referred to the liturgy, later it meant the independent personality and then still later the custom in its fullness. We find the more complete meaning of the rite in the decree of the II. Vatican Council, in the *Orientalium ecclesiarum*.¹⁸ We find here three characteristics of the rite’s meaning: 1.) The rites are equal in the universal Church; 2.) They are personal without any territorial definition; 3.) and they are autonomous. The II Vatican Council examined the rite with a view to both Church history and liturgy. According to the teachings of the Council the rite is the versatile and coherent expression of the Church’s faith. It includes first of all the liturgy based on dogmatic facts, monastic view of life and the sound coordination of the Churches. The word “rite” has never been used in the Church with a coherent or well-defined meaning. That is why it is difficult to give an unambiguous definition of the rite especially if we take into account all the opinions which have developed around the concept of the rite.

The II. Vatican Council in its decree, *Orientalium ecclesiarum* 3.¹⁹ talks of the rite as the Church’s inheritance which is embedded

¹⁷ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (= DS) quod emandavit, auxit, in linguam germanicam transulit et audiavunte H. HOPING edidit P. HÜNNERMAN, (ed.), 37, Friburgi Brisgoviae, Basilea, Romae, Vindobonae, 1991, no. 1303, 450.

¹⁸ SECOND VATICAN COUNCIL, Decree on the Catholic Eastern Churches, *Orientalium ecclesiarum*, (= OE.) 21 November 1964, nos. 10, 13, 22, 24, in *Acta Apostolicae Sedis*, 57 (1965), 76–89. English translation found in A. FLANNERY (gen. ed.), *Vatican Council II; Volume I: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, rev. ed., Northport, New York, 1996, 441–451.

¹⁹ OE, 6.

in the nature and the history of the people. That opinion includes goods, teaching, culture, history, discipline, the community and the tradition which have an inseparable effect on the individuals and the institutions. The Church adopts the cultural, psychological, religious, social and lawful inheritance of the nations if they fit in with the catholic faith.

The 3rd point of the decree emphasizes also the liturgical character of the rite which is one of the central elements of the ecclesiastical life. The holy liturgy is nothing else but praising of the divine power. Generally speaking, when we talk about the Church we are thinking of the rite and when we remark upon the liturgy then we are thinking of the Church. According to the decree *Orientalium ecclesiarum* rite means the liturgical laws, marked as *ritus liturgicos*. That is the reason why the Council urges the Eastern Churches to safeguard their own lawful liturgy and way of life.

The Eastern Churches have their own rights (*sui iuris*), they are in the same rank, neither of them is superior to the other. They have rights and duties equally.²⁰ The Council emphasizes further that Churches of both the West and the East are equal in dignity, rights and duties. The different Churches united in the same faith and in the same rule under the Pope's authority constitute together the Catholic Church.

The thinking and the terminology of the Council also manifested themselves in the 1983 Latin as well as in the 1990 Eastern Codes. The concept of the rite becomes clearer and separates itself from the particular Church (*Ecclesia particularis*) and in the

²⁰ J. M. HOECK, "Decree on Eastern Catholic Churches", in H. VORGRIMLER (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. 1, New York, 1967, 315.

same time their legislation which is closely connected, complements each other very nicely.²¹

Conversion from one rite to the other is understandable the best in the teachings of the Popes and that of the Councils as well as in the light of the historical and political struggles between Rome and Constantinople. A few Popes in the 12th and the 13th centuries took up a position on having the rites completely in Latin²² but there were others who wanted to safeguard them separately. In the manifestations of the Popes and the Councils there was not a settled and unambiguous terminology yet regarding the rites.

Many significant manifestations about the rites have taken place during the time between Pope Benedict XIV²³ (1740–1758) and Pope Pius IX²⁴ when serious efforts were made to regulate that subject. One has to accentuate the role of the aforementioned two Holy Fathers because the date when their documents were issued coincides with the appropriate time of both the Transylvanian Union and of the beginning of the rite-controversy.

²¹ I. ZUZEK, "The *Ecclesia sui iuris* in the Revision of Canon Law", in V. R. LATOURELLE, (ed.), *Vatican II. Assessment and Perspectives Twenty-five Years After (1962–1987)*, vol. 2, New York, 1989, 288–304.

²² P. MAHFOUD, "Quel rite doit adopter le fidèle oriental a catholique qui rejoint l'Église catholique?", in *Apollinaris*, 38 (1965), 175. These popes were INNOCENT III (1198–1216), INNOCENT IV (1243–1254), NICHOLAS III (1277–1280).

²³ *Etsi pastoralis*, Apostolic Constitution (26 May 1742), *Demandatum coelitus*, Apostolic Constitution (24 December 1743), *Allatae sunt*, Encyclical Letter (26 May 1755).

²⁴ *In suprema*, Encyclical Letter (6 January 1848), *Amantissimi humani generis*, Encyclical Letter (8 April 1862), *Non sine gravissimo*, Apostolic Letter (24 February 1870).

There was no time during the short-lived first Vatican Council for discussing the draft dealing with the rites.²⁵ Therefore it became important for the Holy See by the end of the 19th century to issue a uniform and mature legislation for the rites. Pope Leo XIII answered the requirements with his encyclical letter *Orientalium dignitas*²⁶ in 1894.

The manifestations of the Eastern Congregation during the 19th century refer to the connections of the Transylvanian Roman Catholics and the Greek Catholics too. The Congregation played a role in trying to put the connections between the rites in order and to make the laws regulating them more effective.²⁷

In the Archbishopric archive in Alba Iulia we can find many concrete and individual cases which demonstrate the relation of the Transylvanian Roman and Greek Catholics through.

Looking back in the past we should see that the connection between the Latin and Greek Churches has improved although it has never been cloudless. It was occasionally overshadowed by debates originating from the canonical differences. The sharpening national antagonism in Transylvania was even more damaging. That has been going on for 300 years and we should not sweep it under the carpet. If we draw up a balance of the Churches' coexistence it will lean on the side of the suffering together for the faith as opposed to the happening full of national sentiments. Both standpoints however, one of faith character the other of national, have always been present in the past as it is today. The examination of the Transylvanian Latin and Greek Churches' relation should be viewed and judged only in their histori-

²⁵ BASSETT, 62.

²⁶ LEO XIII, Apostolic Letter, *Orientalium dignitas*, 303–311.

²⁷ R. H. SONG, "The sacred Congregation for the Propagation of the Faith", in *Canon Law Studies*, 420 (1961), 106–107.

cal context. It doesn't matter what period we scrutinize, we are going to see that in the leaders and in the congregation of both Churches the attitude based on faith prevailed, that is the "Catholicism". The positive, the true "catholic" attitude was the more frequent, the more characteristic than the national manifestations. In Transylvania, the very negative sectarian repugnance has never characterized the relation between the two rites. There were rather local occurrences, acts committed by a few narrow-minded priests and laymen or bullying by unbalanced individuals and small inflamed communities. The wounds inflicted in the course of events without forethought have not been healed yet and the injuries still remembered by priests and the congregations of both Churches are waiting to be restored to health.

The national Church played an important role in the course of history when the Romanians living in Transylvania and especially the Greek Catholics having been a minority became a nation. The Church was also the creative force primarily in the development of the national language, the national consciousness and culture. The Transylvanians have always lived in mixed communities, never in a pure national state and it became even more pronounced when the authorities changed in 1920, 1941 and 1944.

The secession from Hungary after Trianon was not a harrowing experience for the Transylvanian Greek Catholics. State boundaries didn't cut through the confines of their dioceses. Their national character however became even stronger because they had to prove their patriotism more than anybody else towards the state church. The second Vienna decision on the other hand touched the Greek Catholics the most keenly. Their Church wanted to preserve its independence, autonomy, just like before Trianon and refused all attempts which would have reinstalled it in the Hungarian Church.

Before we jump into the deep water of our theme, we are going to approach through a short historical background the evolution and the organization of the Greek Catholic Church. In the meantime we are going to take a look at its connection to the Churches of Latin rites.

The Romanians in Transylvania in their denomination belonged to the Greek oriental Church until the 18th century. Their religious alliance begins in 1690 in Alba Iulia.²⁸ The Jesuit Pál Baranyi who was the parish priest in the city took part more than one union meeting on behalf of cardinal, Lipot Kollonich.²⁹ He laid stress upon the liberation from serfhood and the importance of obtaining different privileges. The Union has finally come into being in 1698 with the collaboration of orthodox archbishop Anghel Atanasie. Emperor Leopold I assented to the Union with his diploma in 1699. The first independent Romanian Greek Catholic diocese had been set up in 1721. Charles III suggested its name to be Făgăraș-Alba Iulia and Pope Innocent XIII assented to it. The Greek Catholic bishops worked hard to strengthen the Church and to improve the school-system. They also wanted to have as many young people as possible to study abroad. In 1738 the seat of the bishopric of Făgăraș was transferred to Blaj. Pope Pius IX in 1853 promoted the seat to be that of the archbishop.

When the Union has come into being it was thought that the Romanian Orthodox Church would cease to exist in Transylvania. But it did not happen because after 1744 a portion of the

²⁸ T. CIPARIU, *Acte și fragmente latine și românești pentru istoria Bisericii românești, mai ales unite*, Blaj, 1855, 115.

²⁹ G. POPOVICI, *Uniunea Românilor din Transilvania cu biserica romano-catolică sub împăratul Leopold I*, Lugoj, 1901, 27–28; S. DRAGOMIR, “Românii din Transilvania și unirea cu biserica Romei”, in *Studii și materiale de istorie medie*, 3 (1959), 323–337.

Transylvanian Romanians returned to the Orthodox Church as part of the Serbian Orthodox archdiocese at Karloca.³⁰

The revolution in 1848 increased the tension among the nations living in Transylvania instead of bringing in peace for the people.³¹ The Transylvanian Greek Catholics received a reward from Emperor Francis Joseph for their attitude during the revolution: he set up two new dioceses (Gherla and Lugoj) and raised Blaj to the rank of metropolitan (1853). The Transylvanian Greek Catholics were free to organize their provincial council without any obstacles coming from the authorities. Here the metropolitan province became independent from the jurisdiction of any other ecclesiastical province and submitted itself directly to the Holy See. From 1900 they have ceased to be submitted to the jurisdiction of the archbishop of Esztergom. The Transylvanian Greek Catholic Church led by excellent pontiffs became the spokesman of the Romanian culture. Two metropolitans, Ioan Vancea de Buteasa from 1868 and Victor Mihali de Apșa from 1898 have done a lot for the independence of their Church and schools and for their development.³² They kept away from the Hungarian autonomy movement expressing that way their wish to be independent and acknowledging no other hierarchical authority than the Holy See.

³⁰ TIMKÓ, 463.

³¹ DEÁK Á., "Egyházpolitika és nemzetpolitika összefonódása az 1850-es években Magyarországon", in SARNYAI Cs. M. (ed.), *Állam és Egyház a polgári átalakulás korában Magyarországon 1848–1918*, Budapest, 2001, 89–90.

³² N. BOCȘAN, "Biserica română unită și Congresul autonomiei catolice din Ungaria; 1869–1871" in NÓDA M., ZAMFIR K., DIÓSI D., BODÓ M. (ed.), *Ideje az emlékezésnek, Liber amicorum, A 60 éves Marton József köszöntése*, Budapest–Kolozsvár, 2010, 190.

As I had said it above, in order to regularize the connections among the different rites in Transylvania, the Roman Catholic bishop Mihály Fogarasy and Greek Catholic bishop Ioan Vancea signed an agreement on August 17th 1873.³³ In that arrangement they gave guidance in 32 paragraphs to the Latin and Greek Catholic priests. We must understand the rite-changes in Transylvania show periodically different characteristics. At the end of the 19th century we can take notice mainly of the tension around administering of the Sacraments and the unsettled questions surfacing between the Greek and Latin Catholic priests.

During the time of bishops Ferenc Lönhárt and Victor Mihali de Apșa an executive decree came out about the baptism of the children and the free exercise of one's religion.³⁴ In reality, the state laws protected the right of the people belonging to different rites against the encroachments of the priests. That demonstrates the tension unfolding in certain localities within the Church with two rites. In the petitions sent to the bishops we can see the motivations based on linguistic considerations. In the same time it also becomes clear that the petitioners are ready to change religion (to become protestant) if their requests are refused. Károly Gusztáv Mailáth (1897–1918) has already encountered these challenges at the beginning of his office. It took him quite a struggle that the Hungarian Greek Catholics observe the canonical laws and the Transylvanian arrangements before they change their rites. He has done everything in his power that the petitioners who wanted to change their rites should not become undenominational or members of another religion.³⁵ That occurrence was

³³ GYÉL, (Episcopal archive), 3200/1873.

³⁴ MARTON J., *Az erdélyi /gyulafehérvári/ egyházmegye története*, Kolozsvár, 1993, 142–143.

³⁵ GYÉL, (Episcopal archive), 4161/1904.

especially significant in Székely-land where changing one's rite has practically become a mass movement. The Greek Catholics who lived there have declared themselves Széklers through generations whose mother tongue was Hungarian and not practiced their religion according to the ancient rites of their ancestors (some of them were not even Greek Catholic) and went to Roman Catholic churches. Thus it becomes understandable that the Transylvanian bishop tries to save the Catholics from becoming apostates and turns to the Holy See. Pope Pius X gave absolute permission to Bishop Mailáth – in writing³⁶ on the 18th of February 1905 and viva voce on the 24th of December during an audience³⁷ – to admit Greek Catholics to the Latin Church, even in defiance of the Greek Catholic Metropolitan if they seemed to be in “bad ways” because of changes in the rites since their bishops didn't want to give assent to convert. Bishop Mailáth had that permission from the Holy See until 1928.³⁸

It is a meaningful event for the Hungarian Greek Catholics living in Transylvania when the dioceses of Hajdúdorog came into existence. They didn't have an independent diocese, but belonged to one or the other Romanian Greek Catholic archdioceses. However, nationalist aspirations were quite strong in these metropolitan provinces and therefore many people rather abjured their faith than to remain members of the Romanian Greek Catholic archdioceses. The Greek Catholic priests (with one or two exceptions) in Székler areas were not celebrating mass in Hungarian to the Hungarian speaking communities.

³⁶ *“Iuxta preces pro gratia, etiam in cunctis singulibus casibus, qui Venerabilii Fratri occurrere possent. Die 18 februarii 1905, Pius X.”*

³⁷ ADRIANYI G., *Az egyháztörténet kézikönyve*, München, 1975, 247.

³⁸ MARTON, *Az erdélyi /gyulafehérvári/ egyházmegye története*, 144–146.

The Greek Catholic aspirations towards independence in Hungary met with success in 1912. Pope Pius X with his bull dated June the 8th 1912 assented to the establishment of a Hungarian Catholic diocese of Hajdúdorog. The Holy See annexed 162 parishes to that diocese from the regions of Transylvania: 4 parishes from the diocese of Gherla, 41 parishes from Oradea and 35 parishes from Făgăraș. The intention was to prevent the loss off the Hungarian characteristics and stop the exodus of the Hungarian Greek Catholics from their rite.³⁹ As far as the Greek parishes, priests and communities are concerned in Székler-land belonging to the diocese of Hajdúdorog was not a successful solution. In one respect outside the diocese were still a great number of Hungarian Greek Catholics who belonged to the archbishopric of Făgăraș and on the other hand the mass conversion was not stopped. The determination of the Greek Catholics to connect to the Latin rite was so strong that even the Hungarian hierarchy couldn't help.

In the reorganization after the First World War the 75 parishes of the diocese of Hajdúdorog were annexed to Romania and returned to the Romanian diocese. The Transylvanian Greek Catholic metropolitan preserved his autonomy in Great-Romania as well, he was not subordinated to the Roman Catholic diocese in Bucharest.

The Romanian state-laws regulated the position of the Churches differently than the Hungarians. The 137th paragraph of the constitution of 1923 assured the Churches' freedom of worship and the 22nd paragraph declared the Orthodox and the Greek Catholic Churches as Romanians.⁴⁰ The religious law of

³⁹ PIRIGYI I., *A görög katolikus magyarság története*, Budapest, 1991, 130

⁴⁰ Romanian Constitution of 1923, in *Monitorul Oficial*, no. 282, 29 March 1923.

1928⁴¹ divided the denominations in Romania into five groups: 1. the reigning (predominant) Church (Orthodox); 2. Church with privileges (Greek Catholic); 3. historical Churches (Latin, Ruthenian, Greek and Armenian with catholic rites, Presbyterian, Lutheran, Unitarian, Armenian, Jewish, etc. 4. acknowledged Church (Baptist); 5. not acknowledged Churches (Nazarene, Adventist, etc.). The Ministry of Cult qualified a change in rites as a change of religion. Changes in rites were right now happening under the guidance of the state power and with its support. The people who belonged to the Latin Church begin to turn slowly towards the Greek Catholic Church, sometimes against their will. It happened quite often with children that they were baptized unlawfully according to the rites of another Church and many of them only learned later during their marriage preparation that they had been registered by the state as Greek Catholic.

In the new political situation the Roman Catholic and Greek Catholic Churches wanted to regularize their connection officially as well with the Holy See. The concordat was concluded on May the 10th 1927 and codified on June the 12th 1929.

In the light of the archives' documents the Transylvanian rite-controversy culminated in the period between the two World Wars. The demands of the Hungarian Catholics vis-à-vis the rite-changes have become so intense that they did not decrease even after Trianon but continued. If we look at the new social and political situation we might think that if one wanted to make one's way of life it was not worth being Roman Catholic or Hungarian. Materials in the archives however, prove that the petitioners putting aside human considerations insisted on the rite-change.

⁴¹ General Regime of Cults Law, no. 54, in *Monitorul Oficial*, no. 89, 22 April 1928.

At the time when the 1917 Code was promulgated, confusion existed among the Transylvanian Catholics about the political situation and religious issues that it was impossible to assert the laws in their fullness. The Codex managed to substantiate clearly and explicitly the rules relating to modifications in the rites. The c. 98 held out protection and assistance to the faithful in the Eastern rites. It forbade the clergy, however, to propose the changes in the rites. That canon was ignored in Romania at the time, especially among the Romanian Greek Catholics.⁴²

The political pressure during the 1930's embittered the life of the Transylvanian Roman Catholics and the Hungarian Greek Catholics. At the same time the local Romanian authorities began to carry out their program called "re-Romanization" of the Székler-land. The chief promoters of the program were representatives of the authorities organized from the centre. We can talk here about a period of brute force and centrally organized persecution while the rite-controversy gained only secondary importance. For those who were willing to convert and become orthodox or Greek Catholics employment was offered while for those who refused to convert the prospect was held out to lose their job. In that forceful conversion even the Greek Catholic priests took part in a few places.⁴³ The forced modifications in the rites however, did not produce the expected results. In spite of offered advantages or intimidation, the faithful – with a few exceptions – were holding out by their Church.

After the Second Viennese Decision (August the 30th 1940) the rite-changes took place from September to December in Northern-Transylvania, especially in those villages, where

⁴² J. A. ABBO, J. D. HANNAN, *The Sacred Canons: A Concise Presentation of the Current Disciplinary Norms of the Church*, St. Louis, 1952, 142.

⁴³ GYÉL, (Episcopal archive), 1671/1937; 686/1937; 1871/1937; 1975/1937.

forceful political conversions had happened before. According to sources at our disposal everybody – with a few exceptions – returned to his or her original rite especially in places where no other denominational were living. The contributing factor was that many Greek Catholics and Orthodox priests had fled from Northern-Transylvania. Imre Sándor Roman Catholic vicar general who resided in Cluj wanted to avoid any abuse and therefore warned the priests in the Latin rite not to take an unfair advantage of the new political opportunities.⁴⁴ Returning to the Latin rite was done according to the canonical regulations but not a masse and with a simple modification, but with a separate declaration filled by each person who wanted to convert. The superiors of the Roman Catholic Church had to act very fast because the Protestant denominations, taking advantage of the occasion, induced the impatient people who wanted to change rites to their own Church. They were bluffing when they explained that was the only way to free from the Greek Catholic religion and to become true Hungarian.

The Second Viennese Decision touched also the religious organizations very keenly. Larger sections of the dioceses of Oradea, Satu Mare and Alba Iulia became part of Hungary. Parishes in the Southern part of the diocese of Alba Iulia were annexed to Romania.⁴⁵ The Romanian Greek Catholic metropolitan with Blaj as its seat stayed in Romania but several parishes were transferred to Hungary. In Southern-Transylvania the political character of the religious affiliation has become more pronounced. Bishop Áron Márton would have expected more understand-

⁴⁴ GYÉL, (Episcopal archive), 323/1940, 2883/1941.

⁴⁵ BALOGH B., “A dél-erdélyi magyar kisebbség helyzete 1940–1944, különös tekintettel a szellemi – kulturális életre”, in *Korrajz. A XX. Század Intézet Évkönyve*, 2004, 42–43.

ing and a brotherly attitude from the Greek Catholics especially when his congregation lived in a threatened situation.⁴⁶

Because of the modifications in the rites in Northern-Transylvania, the Congregation for the Oriental Churches in the fall of 1940 withdrew the concession to give permission for changing rites from the jurisdiction of the Budapest nuncio. Thus whatever was possible to do up to now became even more complicated. The Hungarian jurisdiction for the religion of the children and for changing rites in Northern-Transylvania came into force only in 1942. In the meantime the Romanian relevant laws of 1928 stayed in effect. One had to follow the same formality whether it was change of rite or change of religion.

The relation between the Roman Catholics and Greek Catholics in Southern-Transylvania between 1940–1944 was relatively the same with that in Northern-Transylvania with the exception that in the South the Greek Catholic Church supported by the Romanian authorities could demand much more in a given situation than the Roman Catholic. Differences of opinions at the local level, offending remarks by state authorities or by unbalanced individuals cannot be the generally held view and it would be wrong to draw far-reaching conclusions from them. In their attitude both Churches' hierarchs tried to preserve the character of a "brother-Church" even if it became impossible to prevail over national interests.

The new world having been born after 1945 put the Roman Catholic Church in Romania to a difficult task. Especially the year 1948 should be regarded as a critical date in ecclesiastical history. A law issued by the Ministry of Cult on August the 4th ordained that every denomination should handle in the draft for its statute. The Catholic bishops didn't want to have the Cath-

⁴⁶ GYÉL, (Episcopal archive), 17/1944; 16/1945.

olic Church in an “*ex lex*” state in Romania and therefore on October the 28th 1948 Áron Márton Roman Catholic and Juliu Hossu Greek Catholic bishops submitted a statute-plan with 46 paragraphs to the government which has never received assent.⁴⁷ Furthermore, on December the 1st 1948 the Communist government with its decision 354/1948 eliminated the Greek Catholic Church.

The Transylvanian Roman Catholic and Greek Catholic rite-controversy terminated by that date. It became the Calvary of the Romanian Greek Catholic Church. Bishop Áron Márton in his pastoral letter⁴⁸ on October the 11th 1948 declared his solidarity with the Greek Catholics. Priests in the Latin rites were doing the cure of souls of Greek Catholic faithful through four decades accepting occasionally even persecution for it.

⁴⁷ TEMPFLI I., *Sárból és napsugárból – Pakocs Károly püspöki helynök élete és kora 1892–1966*, Budapest, 2002, 152.

⁴⁸ MÁRTON Áron, *Pastoral letter*, in GYÉL (Episcopal archive) 2270/1948.

Szent István Társulat • Verbum



Ecce sacerdos magnus

Marton József – Diósi Dávid –
Bodó Márta (szerk.)
ECCE SACERDOS
MAGNUS
Tanulmányok Márton Áron
püspökké szentelésének 75.
évfordulójára

SZIT – Verbum,
Budapest – Kolozsvár 2014

A kötet a Márton Áron-évforduló alkalmával rendezett konferencián elhangzott előadások és egyéb jelentős, eddig fel nem dolgozott dokumentumok (katonai szolgálat, lapszerkesztői tevékenység, plébánosi munkásság, belényesi kormányzóság, Securitate által készített lehallgatási jegyzőkönyvek stb.) gyűjteménye.

232 oldal



BETHLEN GÁBOR
Alap

ISSN 1582 – 0661

Studia Theologica Transsylvania

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

TARTALOM

18/2

VIRT LÁSZLÓ

Válság és terápia.

Márton Áron és Németh László válasza
koruk kihívására

MARTON JÓZSEF

Márton Áron miseintenciós füzet

ANDRÁS ISTVÁN

A preskolasztika triumvirátusa

LUKÁCS RÓBERT

A házassági peres eljárás reformja,
avagy a katolikus egyház engedélyezi a válást?

PETER SCHALLENBERG

Katholische Sexualethik und Ehelehre

SZEMLE

Studia Theologica Transsylvaniensia

XVIII. ÉVFOLYAM 2. SZÁM
2015

KOLOZSVÁR – GYULAFEHÉRVÁR

Studia Theologica Transsylvaniensia

A Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kar

Pasztorál-teológia Intézetének folyóirata – XVIII. évfolyam, 2015/2. szám

A szerkesztőség címe:

Institutul Teologic Romano-Catolic,

RO – 510010 Alba Iulia, str. Gabriel Bethlen nr. 3.

Tel.: +40/258–811688

E-mail: diosidavid@yahoo.de

www.seminarium.ro

Szerkesztők:

(Editors)

Dr. Marton József

Dr. Diósi Dávid

Szerkesztőbizottság:

(Editorial Board)

Dr. Peter Schallenberg – Paderborn

Dr. Oláh Zoltán – Gyulafehérvár

Dr. Bara Zoltán – Gyulafehérvár

Dr. Alexandru Boboc – Bukarest

Dr. Ecsedy Judit – Budapest

Dr. Madas Edit – Budapest

Dr. Havas László – Debrecen

Dr. Ferenczi Sándor – Gyulafehérvár

Dr. Orbán Szabolcs OFM – Gyulafehérvár

Szaklektorok:

(Advisory Board)

Dr. Brendan Leahy – Maynooth

Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg

Dr. Stefan Tobler – Nagyszeben

Dr. Vizkelety András – Budapest

Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár

Dr. Kovács F. Zsolt – Nagyvárad

Dr. Peter Sedlák – Kassa

Dr. Lukács Róbert – Gyulafehérvár

Dr. László László – Ottawa

ISSN 1582 – 0661

© STUDIA THEOLOGICA TRANSYLVANIENSIA – GYULAFEHÉRVÁR

Megjelent: 2015

Alak: 61x86/11

Tartalom

VIRT LÁSZLÓ

Válság és terápia.

Márton Áron és Németh László válasza
koruk kihívására

133

MARTON JÓZSEF

Márton Áron miseintenciós füzetek

157

ANDRÁS ISTVÁN

A preskolasztika triumvirátusa

165

LUKÁCS RÓBERT

A házassági peres eljárás reformja,
avagy a katolikus egyház engedélyezi a válást?

183

PETER SCHALLENBERG

Katholische Sexualethik und Ehelehre

205

SZEMLE

251

VIRT LÁSZLÓ

Válság és terápia.
Márton Áron és Németh László válasza
koruk kihívására¹

Bishop Áron Márton and László Németh, one of the greatest Hungarian writers of the twentieth century only met once in 1935. They both thought that the moral and social vacuum of the 20th century was a crisis of values. They both recognized that the spiritual values elaborated in minority life were suitable for resolving this crisis. In the 1930s both of them strove to prepare Hungarians to fight against the inhumanities of their era. In order to achieve this aim all the extremist ideologies had to be avoided. They both were of the opinion that the roots of the modern social crisis were in the fact that positivist philosophy which rejected metaphysics divided human thought into various disciplines. Consequently, the society was also atomized and the 20th century dictatorships took advantage of this situation. Áron Márton pointed out that the immeasurable power of knowledge without the gospel might make people cruel. László Németh announced the quality revolution which meant personal and social renewal. Áron Márton also urged on quality when he accentuated the competitiveness of minority societies. This competitiveness ensures the survival of minorities in the competition of majority societies.

Keywords: moral and social crisis, crisis of values, positivist philosophy, various disciplines without moral connection, quality revolution, competitiveness

Kisebbségi élet mint érték

Amikor a második bécsi döntést követően Magyarország újra birtokba vehette Észak-Erdélyt és a Székelyföldet, és ezzel az erdélyi római katolikus püspökség híveinek túlnyomó része

¹ E tanulmány képezte alapját a magyar Országházban 2015. szeptember 26-án tartott hasonló címet viselő előadásnak.

újra Magyarországhoz tartozott, Márton Áron tudatosan döntött úgy, hogy az Antonescu-féle Romániában, Dél-Erdélyben marad. Tudatosan döntött úgy, hogy szolidaritást, teljes sorsközösséget vállal a Romániában, kisebbségben maradt maroknyi dél-erdélyi magyarsággal. Eközben változatlanul püspöke volt egyházmegyéje Magyarországhoz visszakerült területének is. Rögtön azután, hogy híveinek túlnyomó része Magyarországhoz került vissza, 1940. szeptember 29-én magyar felségterületre, Kolozsvárra utazott, hogy részt vegyen a Szent Mihály napi búcsúünnepen. Sándor Imre észak-erdélyi püspöki helynök volt az ünnepi szónok, azonban a búcsúmise végén Márton Áron is szólt a kolozsvári hívő közösséghez. Rövid beszéde arról tanúskodik, hogy ő nem került eufórikus hangulatba a második bécsi döntést követően. Aggodalmát fejezte ki, hogy a kisebbségben közösséggé kovácsolódott erdélyi magyarok az anyaországhoz visszakerülve elkezdnek saját érdekeik után futni. „Ne higgyétek, hogy most akkor boldogultok, ha mindenki külön fut a saját célja felé.”² Márton Áron a *kisebbségben kimunkált értékeket* féltette, amikor az individualizmus kísértésétől óvta népet.

A huszadik századi magyar irodalom talán legnagyobbja, Németh László hasonlóképpen gondolkodott, amikor 1943-ban Nagyváradon a második bécsi döntéssel visszakerült észak-erdélyi magyarságot figyelmeztette: „Ne feledjék el, hogy kisebbségből kisebbségbe jönnek”. *Magyarok kisebbségben Magyarországon?* – e paradox gondolat mögött az áll, hogy Németh László szerint a korszak hatalmi módszereit a hatalmi központoktól távol edződött erkölccsel lehet ellenpontoszni, azzal a szellem-

² „Ne higgyétek, hogy most akkor boldogultok, ha mindenki külön fut a saját célja felé!” Márton Áron püspök gyönyörű beszédet intézett Szent Mihály napján híveihez. *Ellenzék*, 1940. szeptember 30. (Kolozsvár) (Az idézett szövegekben szereplő kiemelések a szerzőtől.)

mel, amit a magyarok nemzeti kisebbségben kimunkáltak. „Én a népben azokkal tartok, akik – milliós szórványaikon – mindig lent fognak maradni. Lent tartja őket, hogy nem kaphatók és nem alkalmasak a mai hatalmi módszerekre.”³ Németh László és Márton Áron egymás szellemi rokonaivá lettek azáltal, hogy mindketten világos különbséget fogalmaztak meg az érdekek és értékek között. *A huszadik század erkölcsi és társadalmi válsága értékrendi válság.* Abban áll ez a válság, hogy az emberek tömegeinél az érdekek megelőzik az értékeket. E válságban az egyéni érdek megelőzi a közösség javát, mely a szolidaritásban értékké nemesedik. A hatalmi érdek elébe kerül a népi értéknek, noha a népet századok óta saját értékei tartották meg. A nemzeti érdek pedig megelőzi a krisztusi etikát, ami így ellenséget keres és talál, hogy legyen indok a háborúskodásra. Márton Áron és Németh László világosan láttak: az érdekeket, a bármily jogos érdekeket is, értékrendi összefüggésbe helyezték. És világosan láttak, amikor tudatosították, hogy a szellemi és erkölcsi csúcsteljesítmények, a hatalmi köröktől távol – még akár az anyaországban is, de –, kisebbségben születnek.

Márton Áron és Németh László egy alkalommal személyesen is találkozott.⁴ Németh László a korszak hatalmi módszerei alatt fuldokolva, tejtestvéreket keresve, a szomszéd népek felé fordult. A szomszéd népek, szlovákok, románok, szerbek felé, akit a hivatalos magyar politika ellenségként lekezelt, noha e népek mellett valamennyi szomszéd országban nagy számban magyarok éltek/élnek nemzeti kisebbségben – így e népek lekezélése nemzeti öngyilkosságnak bizonyult. E törekvése készítette Németh

³ Németh László: Nagyvárad-i beszéd (1943). In: Németh László: *Sorskérdések*. Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó. Budapest 1989. 740–741.

⁴ Márton Áron püspök Németh László lelki üdvéért 1975. március 5-én szentmisét ajánlott fel. (Megj. Marton József)

Lászlót arra, hogy 1935-ben Romániába utazzon, és vele tartott mások mellett Keresztury Dezső is. Tőle hallottam 1979 decemberében, hogy kalotaszegi kirándulásukra Márton Áron is elkísérte őket, majd 1980 körül e kirándulás egy kolozsvári résztvevője, Vita Sándor – Domokos Pál Péter kérésére – rövid feljegyzést írt. Németh László az 1935-ös romániai útról még abban az évben könyvet írt, melyben romániai személyneveket nem említ, hogy senkit bajba ne keverjen, még ismert romániai magyar írókat, Tamási Áront, Tompa Lászlót és Molter Károlyt is álnéven említ. Könyvében leírja, hogy a kalotaszegi kiránduláson, a körösfői templomban református istentiszteleten vettek részt, ahol Németh László Márton Áronról név nélkül ennyit közöl: „Egy katolikus pap is ott van a sorunkban”.⁵ Keresztury Dezső levélben ígérte, hogy emlékirataiban visszatér Márton Áronra, akit legszebb erdélyi emlékének nevezett. Már idős ember volt Keresztury az ígélet idején, a múltó évek által siettetett, vázlatos emlékirataiban nem esik szó róla, így talán már soha nem tudjuk meg, hogy miről beszélgetett egymással Németh László és Márton Áron. Rokon gondolkodók voltak, mert mindketten a kisebbségi helyzet tudatos vállalását, a kisebbségi erkölcsöt helyezték szembe az ordas, totalitárius eszmékkal, ez mindenképpen közös nevező lehetett beszélgetésükben.

Márton Áron a harmincas években, kolozsvári korszakában, egyetemi lelkészként is, és az Erdélyi Római Katolikus Népszövetség igazgatójaként is arra törekedett, hogy az akkorra felnőtt ifjúságot, mely a világról első tapasztalatait az első világháború éveiben és az azt követő erkölcsi-szellemi talajvesztésben szerezte, *felkészítse* az akkor készülődő új embertelenségekkel szemben. A Hitel című folyóiratban, a háborús szellem ellenében írta

⁵ Németh László: Magyarok Romániában (Útirajz). *Tanu* 1935. III–IV., 180. Közli még: N. L.: uo. 407.

1937-ben: „A népek gyilkos versengésének vagyunk tanúi és egyben megélői. A népeket meghatározó természetes különbözőségek ellentétekké, az ellentétek pedig természetellenes gyűlölködéssé fajultak s félelmetesen kavarnak az emberiség feje fölött meggyűlt viharfelhők. Senki sem tudja, mi lesz, ebből a világvajúdásból mi születik meg. De egy biztos: akár bekövetkeznek a készülő katasztrófák, akár győz a békés belátás, *a mostani kavargásból a jövőbe csak azok a népek menthetik át életüket, amelyek munkába tudják állítani összes szellemi és erkölcsi erőiket.*”⁶ Ugyanígy gondolkodik 1934-ben Németh László is: „A fajelmélet sületlenség; a történelem nem a pedigret nézi, hanem a *készenlétet*”.⁷ Ahogy Márton Áron evangelizációja *felkészítés* a szembenézésre és helytállásra, úgy Németh László is szellemet mozgósítva ösztönöz: „Az élet – veszély, s veszélyre termett lelket kíván. ... Az emberhez méltó élet: *készenlét és helytállás.*” Ehhez hozzáteszi az áldozatvállalás igényét: „Az életet nem lehet életbiztosítássá átalakítani”.⁸ Már öreg korában, 1967-ben vallja, hogy amit a harmincas években a tájékozódás *szorongásában* alkotott, azt „a fölény gyűlt német felhő, a nemzeti fennmaradás ránkborult veszélye” ösztönözte benne.⁹ Márton Áron és Németh László egyaránt *készenlétet, felkészülést ösztönző* gondolkodóvá, *igaz* prófétáinkká lettek.

1936 karácsonyán Márton Áron is megvallja, hogy kisebbségi helyzetben, hatalmi prés alatt, a szorongattatott helyzet józanságot parancsol. E józanság szükséges ahhoz, hogy a szélsőséges ideológiák elutasíttassanak. „A többségi nemzet fiai talán meg-

⁶ Márton Áron: Népmvelésünk feladatai. *Hitel*, 1937. 3. (Kolozsvár)

⁷ Németh László: Három kortárs. *Tanu*, 1934 február (VII.), 18.

⁸ Uo. 11.

⁹ Németh László: A Fehérvári úti Kultúrotthon könyvtárában (1967). In: Németh László: *Megmentett gondolatok*. Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó. Budapest 1975. 546–547.

engedhetik maguknak azt a kalandot, hogy ideig-óráig a szélsőséges világnézetek valamelyikéhez, a bolsevizmushoz, vagy a nacionalizmushoz csatlakozzanak, vagy pedig a színtelen szabadelvűséget vállalják. *Szorongatott helyzetben lévő népek fiai azonban, amilyenek mi is vagyunk, a mások jogos igényei ellen törő rendszert nem vállalhatnak magukénak...* Az ellentéteket a kereszténység tudja szintézisbe fogni: egyformán kötelez arra, hogy a sajátomat mentsem, de arra is, hogy a másét tiszteljem, (kötelez) hogy megmaradjak annak, aminek születtem, de ezt a jogot ne tagadjam meg másoktól sem.”¹⁰ Márton Áron tehát, aki a krisztusi etikát minden tekintetben a különböző érdekek fölé rendelte, a nemzeti érdekeket e határozott értékrendbe állítva fogalmazta meg, *a kisebbségi helyzetet pedig különösen parancsoló körülménynek tekintette arra, hogy az ordas eszméket elutasítsuk.* Ugyanígy Németh László, aki – miután találkozhatott Márton Áronnal – a Duna-gondolat ígézettjeként, a kis népek közötti tejtestvériséget követelve, Romániából hazatérve 1935-ben írja: *„Nekünk kisebbségeink vannak, az esztelen fasizta nacionalizmus bennünket elpusztít. A mi hivatásunk épp az, hogy Németország és Oroszország közt egy nemzetek fölötti belátást képviseljünk.”*¹¹ Németh László a fajelmélettel szemben, már 1934-ben, *a kisebbségi állapot és a totalitárius rendszerek viszonylatában matematikai pontossággal megfogalmazott egy bizonyos egymást kizáró összefüggést, negatív korrelációt:* „Magyarországon a fajtisztaság német ideáljának nincs helye. *A ma-*

¹⁰ Márton Áron: A második magyar főiskolás nemzedék. Beszéd a katolikus főiskolások karácsonyfa ünnepségén, Kolozsvár 1936. december 20. In: Márton Áron: *Karácsony*; M.Á. hagyatéka, 7. kötet. Sorozatszerkesztő: Dr. Marton József. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2010. 38–39.

¹¹ Németh László: Magyarok Romániában (Útirajz). Uo. 115. Közli még: Uo. 339.

gyarságot sorsa és helyzete más népekre utalja.”¹² Németh László a totalitárius rendszerek jelentkezésével a kisebbségi helyzetet általános európai összefüggésbe állította, és vallotta, hogy a hatalmi viszonyok miatt Magyarországon is kisebbségben vagyunk, tehát az ordas eszméket el kell utasítanunk. Kisebbségi ember különös bünt követ el, ha szélsőséget támogat! Válsághelyzetben pedig a reform szükségességéről elmélkedve a környező népekkel sorsközösséget, és együtt vállalható közös érdekeket keres, melyek közös érdekként nagy értéket jelentenek: „Mik ezek a közös érdekek? Védekezés a németiség ellen.”¹³ Az érdekek közössége – bármely korszakban, ma is – nagy értékke nemesednek!

Márton Áron szintén pogány istentelenséget látott abban, hogy az embereket alsóbbrendű és felsőbbrendű „fajokra” osztják. Közvetlenül Hitler hatalomra jutása után, 1933 tavaszán írta az általa egyetemi lelkészként nevelt ifjúság számára, hogy *a mi utunk* csak a szélsőségeket elkerülő út lehet. „A liberálizmus a szabadságot, a szociálizmus az egyenlőséget, a nacionalizmus a nemzetet isteníti. Az egyiknek a szabad, a másoknak a kollektív, a harmadiknak a vér által kiválasztott ember a bálvány.”¹⁴ Tehát ezek az izmusok mint bálványok a pogány istentelenséghez tartoznak. Ezután 1934 februárjában a hitleri sterilizációs törvény (a betegséget hordozó emberek sterilizálását előíró törvény) kapcsán írja Márton Áron, hogy „Hitler gyanús”.¹⁵ Majd pedig 1945-ben, már erdélyi püspökként visszatekintve az akkor elbukott náci ideológiára, szintézisben látó emberként együtt látja a nem-

¹² Németh László: Egy különítményes vallomása (1934). In: N. L.: *Sorskérdések*, 99.

¹³ Németh László: A reform. *Tanu*, 1935. I. 48. Közli még: *Sorskérdések*, 242.

¹⁴ Márton Áron: A mi utunk. *Erdélyi Tudósító*, 1933. május 1. (Kolozsvár)

¹⁵ Márton Áron: Tollhegygel – Hitler gyanús. *Erdélyi Tudósító*, 1934. február.

zetiségi kérdés kiélézését, a fajelméletet, és (érzékeny lelkiismeretű jogvédőként) az emberi jogok általános megsértését. Teszi mindezt úgy, hogy az erőszakmentesség eszményére nyitja meg hallgatói látását: „Politikusok és tudósok, akik a nemzetek és társadalmak életében felszínre került súlyos bajok okait a gyógyítás és segítség komoly szándékával vizsgálják, egybehangzóan azt állítják, hogy a legújabb kor lelkiiségének egyik legveszedelmesebb megrontója a nemzetiségi kérdés kiélézése volt. Az *elfajulás* azzal kezdődött, hogy egyoldalú túlzással *a nemzetnek középonti jelentőséget tulajdonítottak*, és ebből kiindulva *megengedhetőnek tartották, hogy a nemzeti érdekek minden más érdeket alárendeljenek*. Legveszedelmesebb túlzását ez a felfogás abban a mozgalomban érte el, mely az emberiség családját alsóbbrendű és felsőbbrendű fajokra osztotta ... Ugyanez a *beteg, ferde gondolkodás* elvetette – mert gyöngeségnek minősítette – a felebaráti szeretet tanát, s helyébe a gyűlölet tanát állította azzal az indoklással, hogy a nemzet tagjai csak a gyűlöletből meríthetik a nemzeti érdekek erélyes és eredményes szolgálatához szükséges lelkiület erejét. A nemzet jelentőségének, érdekeinek ilyen túlzó hangsúlyozása hamarosan meghozta a maga keserű gyümölcsseit. Megnyitotta a hatalmaskodás, az elnyomás és jogelvonás útját, mely egyúttal milliók számára a szenvedések útja volt.”¹⁶

¹⁶ Márton Áron püspök húsvéti szózata. Gyulafehérvár, 1945. március 24. Alkalmi egyházmegyei kiadvány. In. *Márton Áron a lelkiismeret apostola*. Összeállította és a bevezető tanulmányt írta Virt László. Ecclesia. Budapest 1988. 121.

A válság mibenléte

Miközben Márton Áron és Németh László hatalmi nyomás alatt fuldokolva írják le a népért és jövőjéért aggódó gondolataikat, Európában önálló műfajként jelentkezik a *válságirodalom*. Wilhelm Röpke a tömegtermelő nagyipar és a modern életmód összefüggését vizsgálja, Ortega az államosodó, eltömegesedő társadalomról értekezik, Oswald Spengler a Nyugat alkonyáról ír, Johann Huizinga a „holnap árnyékában” vizsgálja a kulturális folyamatok törvényszerűségeit. Németh Lászlót is – világirodalmi ranggal! – a válságtudata emelte az egyetemes kultúra magasába. Ahhoz, hogy a válság tényéből ne rezignált lemondás, nembánomság legyen, hanem értékeket lehessen kihozni belőle, újra kell gondolni az örökséget, ami a miénk, magyaroké és európaiaké. A válságtudat így nem szellemi fáradtságot okoz, hanem mondanivalót fogalmaz meg.

Németh felismerte, hogy a gyökerét veszített európai világban *a dolgok eredetéhez, a valahol meglévő gyökerekhez kell visszatérni, hogy egyáltalán az alapfogalmakat tisztázni lehessen*. E gyökerek Németh számára a régi görögség (akár még regényformában is) és a régi magyarság voltak. Márton Áron nem a szépirodalom, hanem az evangelizáció világában jutott ugyanerre a következtetésre, ő is a tiszta forrásokhoz hajolt vissza. Olyan korban lépett fel, amikor a „kereszténység” fogalma terhelő jelzőket hordozott: *történelmi, hatalmi, politikai, közjogi terheltségű volt kereszténységünk, miközben e jelzők elhomályosították a kereszténység evangéliumi gyökereit*. Márton Áron azok közé az egyházi férfiak közé tartozott, akiknek volt bátorsága a terheltséget hordozó jelzőktől megtisztítani a kereszténység fogalmát, hogy láthatóvá tegye az eredeti jelzős szerkezetet, az pedig így hangzik: *„evangéliumi kereszténység”*. Közösségépítő mun-

kájában a kor hatalmi nyomása alatt evangéliumi, ősegyházi, ókeresztény gyökerekre világított rá. Márton Áron és Németh László nem állt egyedül ezzel a válságkezelő módszerrel: például Martin Heidegger német filozófus – Márton Áron később hivatkozott rá! – a klasszikus görög filozófiához fordult vissza, hogy a gondolkodás XX. századi válságán úrrá legyen; Kodály és Bartók pedig az ősi magyar zenéhez mint tiszta forráshoz fordult, hogy a gyökerét veszített magyar kultúrát megújítsa, és a nemzetet egybeénekeltesse.

Márton Áron tudta, hogy az egyház nem zárkozhat el a szellemi élettől. Prohászka-hoz hasonlóan tudta azt is, hogy a kereszténynek mondott szalonokban burjánzó, öncélú intellektualizmus is terheltség. Tudta, hogy *a szellemi élet nyitottság, mely rezonanciát jelent a változó világ kihívásaira*. Az egyház eredendő küldetését látva ismerte saját kora társadalmi folyamatait, ismerte az uralkodó eszméramlatokat, a kultúra talmi és valós értékeit, és a maga helyén segítette a krízisbe jutott világot, hogy túllendüljön a bukás lehetőségét is tartogató, ugyanakkor értékeket is jelző holtpontra. *A kisebbségi helyzet tudatos vállalása Németh László és Márton Áron számára egyaránt alkalmas értelmezési keretet jelentett*. Hatalmi módszerek helyett szellemi gyökerekre, eredeti fogalmakra gondoltak: ezeket kellett megtisztítani a rárakódott tehertől. Ha jól meggondoljuk, az ókeresztény kori egyház is kisebbségben élt, a hatalmi köröktől távol. Mindketten tudták, hol kell a forrást keresni.

Márton Áron és Németh László egyaránt *világos emberképpel* rendelkezett. Tudták, hogy az ember egyszerre egyéniség és közösségi lény, tudták, hogy az ember egyéniségként önálló alkotó, és ugyanakkor alkalmazkodásra is képes, hiszen az alkotó ember munkája emberi közösségben nyeri el értelmét. A két végletes vagy inkább végzetes ideológia, a liberalizmus és a szocializmus nem rendelkezett ezzel a világos emberképpel. A

liberálisok az egyéniséget, a szocialisták a kollektivitást tették abszolút normává.

Márton Áron és Németh László viszont átfogó választ adott a kor szellemi, erkölcsi, társadalmi válságára. Válságterápiájuk egyik közös nevezője a munka világában található. Egyaránt reflektáltak arra, hogy a 19. századra a dolgok végső alapját megkérdőjelező bölcsélet eljutott oda, hogy a dolgok mögött közös szellemet meglátó metafizikát száműzve a *szaktudományokat* tette uralkodóvá a szellem fölött, s ezért a *szakember* (vagy inkább *szakbarbár?*) nem képes meglátni saját *szakjának* az általános emberi összefüggéseit. *Ez bizony válságtűnet: a 19. század szétzaggatta, „szakosította” a közös gyökerekkel bíró gondolkodást. Az ismeretek kizárólagos tárgyává az érzéki tapasztalatot téve a szakembert avatták mindenhatóvá – aki viszont saját szakján túl mást nem ismerhetett. A pozitivista filozófia ideje ez, ahol a szakember „nem egy közös műveltség nyelvén szól a tényekhez, hanem minden tényhez a maga külön nyelvén. ... (A tudományt... V.L.) Ők hasítják ki a szellem közös határából és ők kerítik el”*¹⁷, a tudományt tehát a szakemberek kerítik el különböző birtokokra. Németh László diagnózisa szerint az ismeret kiszakad az egykoron volt eredendő tudás összefüggéseiből, a szakember átéli saját *vélt* mindenhatóságát, viszont a szakok újabb szakokat szülnek, és az újabb szakok is saját mindenhatóságukról ábrándoznak. „Azonban épp ez a nagyság vált a tudomány végzetévé is. ... A szellemre ráfekszik az ismeretlen ismeretek végtelensége. ... A tudomány azt sínyle, hogy kiűzte magából a szellemet, a szellem embere viszont elveszítette a biztonságát, nem tájékozódhat többé kora kultúrájában.”¹⁸

¹⁷ Németh László: Új enciklopédia (1931). In: Németh László: Európai utas. Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1973. 512.

¹⁸ Uo. 513.

Németh a 20. század egyik legműveltebb magyarjaként világirodalmi szintű regényeket írt, drámái az egyén és a hatalom legmélyebb összefüggéseit tárják fel, esszéi a magyar és az európai kultúrtörténet legmélyebb és legmagasabb rétegeit látják egybe – de szintézisben látó elmeként írt a természettudományról is. Erről vallja: „a szakbarbárt akartam az összefüggésekre s az egészre emlékeztetni”.¹⁹ Ha Márton Áron pedagógiaelméletét vizsgálnánk, abban is látnánk, hogy ő is szellemi válságnak tartotta a megterhelő, összefüggések nélküli, az iskolában bemagoltató, pozitivistá információhalmozást. A 19. századtól *a világ elszakbarbárosodott*, a „szakosodott” társadalom egyedekből álló tömeggé lesz, melynek tagjai saját társadalmuk folyamatait sem látják át, ami – és ezt már a 20. század mutatja meg – kedvez a politikai hatalmaskodásnak, a diktatúráknak. *Egy atomizált társadalommal a diktátorok azt csinálnak, amit akarnak*. Ma is, világhatalmi központokból is! A diktátorok mindig félték a közösségektől és az önálló személyiségektől. Az egyházat azért gyűlölik a diktátorok, mert az egyház lényegét tekintve mond ellent az atomizált társadalomnak, *az egyház nem lehet a magányosok halmaza!*

Ahogy Németh László a válság szellemtörténeti alapjait fogalmazza meg, úgy Márton Áron az erkölcsi háttérre világít rá. Az első világháború frontjain golyótól háromszor sebesülve lett pappá, és az erőszakmentesség apostolává válva tudta, miről beszél. „Az emberi szenvedélyek és a gépek minapi gigászi küzdelmében véres cafatokká szakadoztak mind az élet velejéül, mind a társadalom szerkezetéül szánt elméletek. S az irtózatoss próbatétel alatt (az első világháború alatt V. L.) végképp csődbe jutott a nevelés nagyképű iránya is, mely bölcséletében romlatlan embe-

¹⁹ Németh László: *A kísérletező ember*. Magvető Kiadó, Budapest 1963. 220.

ri természetről, a tudomány látható eredményeitől megkísértve pedig az ember mindenhatóságáról ábrándozott. A pokoli torna idején olyan vak ösztönök ragadták meg az embert, a tudás az ösztönöktől elragadott ember kezében olyan gonosz eszköznek bizonyult, és a kettő – a szédületes tudás és a féktelen ösztön – együtt olyan poklokon hurcolta keresztül az istenné levésről képzelődő földi férget, hogy akarva, nem akarva be kellett látnia, hogy romlatlan emberi természet nincs, s következképp *a tudás mérhetetlen ereje csak a megnevelt, a nyers ösztönöktől megszabadított ember kezébe való lehet.*²⁰ Márton Árontól tehát megtudjuk, hiába van nagy tudásunk, hiába végeztünk kiváló iskolákat (hányan kérkednek ezzel!), *nagy tudásunk és iskolázottságunk erkölcs nélkül, az evangélium szabályozó ereje nélkül embertelenné tehet.* Márton Áron válságdiagnózisa a pedagógiai, népművelő, evangelizációs programjának is indító oka lesz. Itt érdemes megfigyelni, hogy a természettudományban mint szaktudományban a *merő emberi tudásban* leragadt szemléletet Németh Lászlóhoz hasonlóan ő is a válság okának tartja. Márton Áron válságfogalmára ma, a pénzügyinek, gazdaságinak mondott válságok idején is oda kell figyelni, mert 1945-ben, Kolozsváron *közölte a válság mibenlétét, ami szerint az nem gazdasági, nem politikai, nem is hatalmi, hanem erkölcsi természetű:* „Új korszak van készülóban. ... S legyünk tisztában azzal is, hogy a világválságot sem hatalmi szóval, sem egyszerű rendszerváltozással nem lehet megoldani. *A rend és a béke kimondottan erköl-*

²⁰ Márton Áron: Iskola kitárt ajtókkal. *Erdélyi Iskola*, 1935/36. évf. 1–2. sz. (Kolozsvár) In. Márton Áron a lelkiismeret apostola, 82–83.; Ozsváth Judit: *Erdélyi Iskola*. Antológia, repertórium. Státus Kiadó, Csíkszereda 2003. 123.

csi feladat.”²¹ Máshol pedig *az ember legszemélyesebb válságával, személyiségi problémáival hozza összefüggésbe azt, amit mások gazdasági és politikai válságnak neveznek: „kitünt, hogy a válság nemcsak gazdasági és politikai, hanem lelki válság is; tehát a bajokat és azok orvoslását nemcsak a külső körülményekben kell keresni, hanem a körülmények alanyában – a most valóban szenvedő alanyban – az emberben is.”*²² A tényt, hogy Márton Áron a válság okát az emberben látta, a diktatúrák elleni fellépésként is értelmezhetjük. A diktatúrák, akár a náciizmus, akár a kommunizmus ugyanis azt vallották, hogy a „környezet” a bajok oka, ezért a környezetet kell megváltoztatni – a világot kell felforgatni. Ezt meg is tették a náci és kommunisták. A diktátorok azonban rendre elfeledték feltenni azt a kérdést, hogy a „környezet” mitől rossz. A diktatúrák a „környezet”, a társadalmi berendezkedés erőszakos megváltoztatásával és terrorral vélték megoldani a válságokat. *Márton Áron viszont az emberben látta a bajok okát* (mert a „környezet” az embertől, a téves emberi érdekérvényesítéstől rossz), *így ő megoldásként a gondolkodás átalakítását javasolta*, azt a gyökeres fordulatot tehát, amit a bibliafordítások magyar nyelve megtérésként állít elénk. A diktátoroknak azonban ez nem tetszett, mert ők legfeljebb az atomizált tömeg egyedeinek gondolkodását igyekeztek a sajátjukra hangolni, a diktátoroknak saját gondolkodásuk megváltoztatása eszükbe sem jutott. Így vált Márton Áron mindenféle diktatúrának, a náciizmusnak és a kommunizmusnak is következetes ellenfelévé.

²¹ Márton Áron beszéde Krisztus Király ünnepén, Kolozsvár 1945. október 28. Az Erdélyi Katolikus Akció Füzetei I. Tipografia Sabin Solomon – Alba Iulia (Gyulafehérvár). In: *Márton Áron a lelkiismeret apostola*, 145.

²² Márton Áron: A hitvallásos iskola feladata. *Erdélyi Iskola*, 1937/38. évf. 3–4. sz. In: Ozsváth i. m. 173.

Németh László válasza: igény a minőségre

Németh László kora szellemi és erkölcsi válságára azzal felelt, hogy megfogalmazta a maga minőségeszményét, ami egy *forradalom*, mégpedig *a minőség forradalma*, ami nem az utcán, hanem a személyes bensőben, a saját életben zajlik le. Márton Áronnal rokon gondolat ez, hiszen ő az ember gondolkodásának az evangélium szerinti alakításában látta a válságkezelés kulcsát. A 20. századi *kollektivitás*-ideológia nem szüntette meg, inkább mélyítette azt az elidegenedést, amit az újkori, 19. századi „szabadgondolkodó” *individualitás*-ideológia okozott. Amit Németh László a minőség forradalmának nevezett, az *a személy méltóságára*, és ezzel összefüggő felelősségére helyezi a hangsúlyt, ami *erkölcsileg több*, mint az egyén önmagában csak önös joga. A minőség forradalma, más megfogalmazásában minőségiszocializmus egy keskeny út, ha úgy tetszik *harmadik út* a kollektivistá eltömegesedés és az individualista önzés között. A minőség forradalma, mint minden forradalom, felszabadít, de nem indulatot és előítéletet, hanem szellemet és építő energiákat. Ez a forradalom az egyén, köztük a vállalkozó egyén magába szállásával, ha úgy tetszik, megtérésével kezdődik. *Olyan társadalmat vizionált Németh László, mely* (az egyik véglet felől nézve) *nem kollektívizál, de* (a másik végletet is kerülve) *az egyén szabadsága sem lehet igazságtalanság forrása*. Olyan társadalmat vizionált tehát, ahol az emberben egyaránt elismertetik, és egyaránt érvényesül mindkét pólusa, egyénisége és közösségisége is. A személyiségnek, a *személyiségfejlődésnek a forradalma* ez az eltömegesítő hatalmi ideológiákkal, az embert tucat-egyeddé lefokozó ideológiákkal szemben. A minőség forradalma *ma is értelmezhető: a felelős személy lázadása ez a fogyasztásra redukált konzum-szellemtelenség ellen*, mert ma ilyenfajta szellemtelenség támadja az

Istentől önálló értékítélettel, a jó és a rossz megkülönböztetésének adományával felruházott embert.

Hitler hatalomra jutása előtt néhány héttel írta Németh László a *Tanu* 1933 januári számában megjelent *A minőség forradalma* című tanulmányát. (A *Tanu* Németh László egyszemélyes folyóirata volt 1932 eleje és 1936 vége között, Németh „nehézsúlyú” esszékkel egymaga írt tele öt évfolyamot!) Botránynak tartja azt, hogy „azoknak az embereknek a száma, akik a munkájuknak élnek, napról-napra fogy”. Növekszik a robotosok száma, fogy a lélek a munka háttéréből. A tömegtermelésben a munka elszemélytelenedett: „E szédületes *Taylor-rendszerben* egymás után vesztették el méltóságukat a foglalkozások” – s velük az emberek is. (Taylor-rendszer: Frederic Winslow Taylor amerikai mérnök, aki nem gépeket, hanem munkafolyamatokat tervezve az előző századfordulón a szakma, szakismeret helyett a termelésirányításra helyezte a hangsúlyt. Ő az lélekölő tömegtermelés atyja, melyben az ember válik lecserélhető alkatrészé.) A minőség forradalma ezzel szemben az emberben alvó képességeket hozza elő: „Az ember képességeivel gyökerezik a világban, azzal kapaszkodik, amit meg tud csinálni.” Azt látja meg Németh László, hogy az eltömegesedett világban a gazdaság lényegi jellemzőjét, a valós szükségletek kielégítését elnyomja az öncélú gazdasági számmisztika. Az ember arctalan és könnyen cserélhető alkatrészé lesz, kiszolgáltatottá válik, elhülyül és manipulálhatóvá lesz, hiszen a foglalkozások egyre kevésbé jelentenek műveltséget és személyi önállóságot. Felteszi a kérdést: „hová jut a szenvedély (amit egy mesterség szeretete jelenthet V.L.), melynek nincs kapcsolata a közös étellel?” Folytathatjuk Németh kérdését: hová jut az ember, ha a modern időkben már nem illeszkedhet szervesen, oda tartozóan, alkotóan a világhoz? Majd kijelenti: „A minősé-

gért forrongó ember ellensége a mai (eltömegesedett V. L.) társadalom minden életformájának.”²³

A minőség forradalmának meghirdetésével arra is törekszik Németh László, hogy megszüntesse azt a szakadást, amit a *sznobok* okoztak a felmagasztalt „szellemi” (pedig mily gyakran csak szakbarbár!) és a ledegradált „fizikai” (ámbár sokszor sok gondolkodást igénylő!) fizikai munka, tehát a két összetartozó emberi tevékenység szétszakításával. Lehetnek, akik megvalósíthatatlan vízióknak minősítik Németh Lászlónak a munkát végző emberről megfogalmazott programját, amit a minőségi élet feltételének nevez. Azonban amit 1933-ban Németh a munkát végző ember méltóságáról leír, az rokon azzal, amit a katolikus társadalmi tanítás – 1981-ben, II. János Pál pápa által – az emberhez méltó munkáról közöl. Eszerint minden munka személyes emberi tett. Ezért „az egész ember, a test és a lélek vesz benne részt, függetlenül attól, hogy fizikai vagy szellemi munkát végez-e”.²⁴ A szekularizált református Németh László arra érzett rá a harmincas években, amit a katolikus szociális enciklikák is megfogalmaztak: az emberi munkát két *látszólag* ellentétes, egymást fenyegető, ámbár *egyaránt materialista* ideológia is fogalmi abroncsok közé szorítja. A klasszikus-liberális kapitalizmus mint haszonszerző eszközt a maga gazdaságtanába állítja, a *látszólag* ellentétes marxizmus pedig a munkát a kollektivitás öncélú ideológiai fogalmává fokozza le. (Látszólag ellentétes: álláspontom szerint a marxizmus és a kapitalizmus között legfeljebb egy kis elosztási vita van, kié legyen a vagyon és a hatalom.)

²³ Németh László: A minőség forradalma. *Tanu*, 1933 január (III.), 137–139. In: Németh László: *Életmű szilánkokban I.* Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1989. 248–251.

²⁴ II. János Pál pápa *Laborem exercens* című enciklikája, 109. pont (1981). In: *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok.* Szerkesztette: Tomka Miklós és Goják János. Szent István Társulat, Budapest, é.n. 406.

Németh ebből a harapófogóból vonná ki a munka fogalmát, amikor a személyt és társadalmat építő örömforrást igyekszik megláttatni benne. Évtizedekkel később az állami szocializmus ideológusai arról beszéltek, hogy az ő rendszerükben a „munkásosztály” emberhez méltó munkát végez. Hozzá tudnék szólni ehhez az emberhez méltó munkához, a hetvenes években lakatosként dolgoztam, csaknem belerokkantam. Inkább Andorka Rudolf tanár úrnak a kilencvenes évek elején tartott egyik demográfia-órájára hivatkozok, ami szerint a hetvenes években a két legjobb státuszú, értelmiségi és párt-káder lakossággal egyaránt bíró, budai kerület lakóinak várható átlagos élettartama a hollandiai életésélyeknek felelt meg, ugyanakkor pedig onnan néhány kilométerre, a pesti munkáskerületek lakói várhatóan annyi ideig éltek akkor, mint az átlagemberek Szíriában. Nem kell magyarázni, hogy mennyire volt emberhez méltó az a munka, amit az állami szocializmus idején a budapesti munkások végeztek. Ettől tartott Németh László már 1936-ban: „a minőségiszocializmus, az Bizánc-mentes szocializmus”,²⁵ a Bizánc-mentes szocializmus pedig szovjet-mentes, kommunista-mentes szocializmust, keresztényszocializmust jelenthetett volna. Több más forrásból tudjuk, hogy Németh László a kisiklatott polgári fejlődésünk váltóját a nyugati fejlődés irányába állította volna vissza, abba a fejlődésbe, melynek mozgatója a képesség és szorgalom, melyhez a nyugat-európai társadalom a második világháború után részben visszatért. Ezzel szemben a bizánci szocializmusban – éppúgy, mint a jozefinista ál-keresztény abszolutizmusban – „a hitvány ember előmenetele összekötötéseitől függ”.²⁶ A minőségi társadalom te-

²⁵ Németh László: Nyugat és Bizánc (1936). In. N. L.: *Életmű szilánkokban* I. 459.

²⁶ Németh László: A reform. Tanu 1935. I., 46. Közli még: *Sorskérdések*, 241.

hát elveti az érdekkapcsolatokat, ellenben értékek alapján alakítja az emberi viszonyokat. Márton Áron, demokráciának nevezve a minőségi és értékeltű társadalmat, éppen így gondolkodott. Marosvásárhelyen mondta 1946-ban, hogy a demokráciának „elvként kell maga elé tűznie, hogy a *konjunktúra-embereket már eleve kikapcsolja*, hogy a híveit politikai szolgálatokért nem jutalmazza olyan állásokkal, melyeknek becsületes ellátásához megfelelő szaktudás és rátermettség szükséges”.²⁷ A demokrácia, a minőségi társadalom e definíciók szerint elvonja a levegőt az összeköttetéseikből élők és a konjunktúra-emberek elől.

Márton Áron válasza: a versenyképesség igénye

Márton Áronnak olyan válasza volt a korszak társadalmi válságára, ami Németh Lászlóval állítja párhuzamba, mert egyes megfogalmazásaiban szintén a munka világához köti a válságot. A kettejük közötti különbség abban áll, hogy míg Németh a minőségi igényére, a munka szellemi hátterére irányította a figyelmet (és ez már nyolcvan éve nagy hangsúlyt kap az ő értékelésében), addig Márton Áron kisebbségi helyzetben élő, gyakorlathoz kötött gondolkodóként a kisebbségi társadalom *versenyképességében* látott esélyt a továbblépésre. Márton Áron művének értékelésében eddig nem kapott hangsúlyt ez az igénye (mely *minőségi váltás* nélkül megvalósíthatatlan, tehát egy húron pendül Németh Lászlóval), pedig a kisebbségi társadalmak életében napi szinten időszerű kell hogy legyen ez a gondolat. Márton Áron szövegeinek analízise egyértelműen azt mutatja, hogy az ő gondolkodásában nagy jelentősége volt a versenyképességnek. E gondola-

²⁷ Márton Áron: Körlevél, 1946. IX. Marosvásárhely 1946. október 27. In: *Márton Áron a lelkiismeret apostola*, 179–180.

ta, mely *ma is időszerű*, nem hanyagolható el. Márton Áron *gözök nélkül nézte a magyarságot*, látta elmaradott állapotunkat, ami versenyképességünk akadálya volt. „*Népünk elmaradottsága megszegyenítő*. Iparban, kereskedelemben nem bírja el a nyugati versenyt. Gazdasági szervezettsége nincs ... A földművelésben pedig nem jutott sokkal tovább a faeke kicserélésénél. ... Az öntudatos népi magatartást pedig hazudjuk, ha állítjuk.”²⁸ Mindezekért pedig: „*A hangos magyarkodás már nem tud megtéveszteni*”.²⁹ Márton Áron programja közösségi terápia volt, e cél szolgálatába állította pedagógiáját és az iskolán kívüli népművelés programját is. Hogy a kisebbségben élő magyarság életképességét erősítse, arra törekedett, hogy a rendelkezésre álló eszközökkel segítse a megfelelően képzett magyar gazda-, iparos- és kereskedőtársadalom kialakítását. Tette ezt úgy, hogy a gazdasági versenyképesség erősítését azzal az igénnyel kötötte össze, hogy erősödjön a közösségi mentálhigiéné, a népi önbizalom is. „Induló népnevelésünk munkatervében a gazdasági műveltség gyarapítása lényeges rész. A foglalkozásban való jártasság, a foglalkozáshoz tartozó ismeretek birtoklása *lelki erő is*. Erősíti az öntudatot, biztonságot kölcsönöz és örömet ad a munkához.”³⁰ Az emberhez méltó munka Márton Áron szerint is örömforrás!

²⁸ Márton Áron: Iskola kitárt ajtókkal. In: *Márton Áron a lelkiismeret apostola*. 83–84.; Ozsváth i. m. 124.

²⁹ Márton Áron: Az elnémult harangok üzenete. *Erdélyi Iskola*, 1935/36. évf. In: *Márton Áron a lelkiismeret apostola*, 88.; Ozsváth i. m. 129.

³⁰ Márton Áron: Az iskolán kívüli népnevelés feladatai. *Erdélyi Tudósító*, 1935. évf. 310–316. In: *Márton Áron írásai és beszédei*. Szerkesztették: dr. Marton József és Nemes István. Gyulafehérvár 1996. 39.; Közli még: Márton Áron: *Nevelés*. Márton Áron hagyatéka, 8. kötet. Sorozatszerkesztő: dr. Marton József. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2012. 43.

Márton Áronnak az Erdélyi Iskola alapításával és szerkesztésével az volt a célja, hogy a népben élő belső, közösséget építő, természetes energiákat felszabadítsa, és ennek érdekében papok és világi hívők közül is apostolokat képezzen. Nem mellékes a gazdasági program, de az szellem nélkül hatástalan. Versenyképességünknek megadta a tanügyi és az iskolán kívüli népművelői szellemi alapjait. Szükséges az egységes népi gondolkodás és közös akarat – „ez azonban még hiányzik”.³¹ A felnőttekre is kiterjedő iskolán kívüli népművelésnek épp az volt a célja, hogy ez a közös erő létrejöjjön. Márton Áron *a népközösséget értékrendi összefüggésbe állította*, mert az erdélyi magyar társadalom életképességét és versenyképességét nem önös egyéni érdekekhez, hanem azokat meghaladó értékekhez kötötte: „Minden nép annyit ér, amennyi értéket saját magából ki tud termelni. S addig él, amíg életét a *saját erejével* tudja táplálni.”³² Árfolyamunk a saját belső erőnktől, saját értékeinktől függ. Ez életképességünk mértéke is, mert a kisebbségben élő nép csak önmagára számíthat. „Isten segítségével és két marokra fogott akaratunkon kívül más erők nem állnak rendelkezésünkre.”³³ Egyértelművé teszi, hogy létünkért versenyt kell vívni, versenyképességünk, az, hogy talpon maradunk-e, csak tőlünk függ, másoktól segítséget nem kaphatunk. A tanügyi és népművelő folyóiratot, az Erdélyi Iskolát egy felismerés lökte életbe, ami szerint a „reánk kényszerített harcban egyszer úgyis felbukunk, ha csak sopánkodunk, ... ha életünk mélyeiből a megújító források erőit föl nem fakasztjuk.”³⁴ A panaszkodás, a sopánkodás életképtelen közösségekben dívik.

³¹ Márton Áron: A kiszélesített iskola. *Erdélyi Iskola*, 1933/34. évf. 1–2. sz. In: Márton Áron a lelkiismeret apostola, 61.; Ozsváth i. m., 84.

³² M. Á.: ua., 64.; Ozsváth i. m., 86.

³³ M. Á.: ua., 65.; Ozsváth i. m., uo.

³⁴ Márton Áron: Ugartörés előtt. *Erdélyi Iskola*, 1934/35. évf. 1–2. sz. In: M. Á.: ua. 74–75.

Márton Áron gondolkodásában versenyképességünknek az iskola és iskolán kívüli népművelés képezi szellemi alapját. Erre épül a szakismeret és elhivatottság, melynek a munka világában megfelelő árfolyama van, a képzettség, a műveltség ugyanis soha nem lehet öncélú. A szó legszorosabb értelmében *válságterápia* volt az, amit Márton Áron kezdeményezett. Az erdélyi magyarság Trianon után nemcsak természetes nemzeti közösségből lett kiszakítva, de állásvesztések és kitelepülések miatt értelmiségének jelentős részét is elveszítette. Ki kellett építeni az új, immár kisebbségi erdélyi magyar képzettségi struktúrát, és a saját munkaerőpiacot. A harmincas évekre felnőtt az a nemzedék, melynek csak gyermekkori emlék maradt az, hogy magyarként a magyar államisághoz tartozhat. „Az élhető, régi utak nagy része bezárult és a többi bejáratnál is nap-nap után zuhantak le az irgalmatlan sorompók. Fiainknak eddig nem járt, a bőséges időkben talán le is nézett foglalkozásokhoz kellett átcsapniuk. ... Az így magára maradt ember pedig csak akkor indul a győzelem reményével, *ha egészen kiváló abban, amit foglalkozásául választott.*”³⁵ A magas képesítettség, és az abból is fakadó megbízhatóság alapvető igénynyé lesz a kisebbségi társadalomban – de a mai Európában is, minden magyar számára. A „korszellem vastag önzése” ugyan a „faji és vallási elzárkózás elvét igyekszik alkalmazni, de *a képesítettségnek és megbízhatóságnak ennek ellenére megingathatatlan árfolyama van az emberi szolgáltatások piacán.*”³⁶ Nyilvánvaló, hogy itt első körben munkaerő-piaci és vállalkozói versenyképességről van szó. De nem Márton Áronról lenne szó, ha az 1936-ban megfogalmazott igény megállna ennyinél. Kisebbségi ember

³⁵ Márton Áron: Az eszmény nyomán. *Erdélyi Iskola*, 1935/36. évf. 5–6. sz. In: M. Á.: ua. 91. old. Ozsváth i. m. 134.

³⁶ Márton Áron: Templom és iskola. *Erdélyi Iskola*, 1939/40. 3–4. sz. In: M. Á.: ua. 103.

az egyéni szakmai kiválósága mellett is csak népével közösségben érvényesülhet, így a versenyhelyzetre is megfogalmazza az egyén és a közösség harmóniáját képviselő perszonalista gondolatot: „hivatásában akarjon a legkiválóbb lenni, s *ugyanakkor* ne felejtse, hogy kötelessége a nemzet érdekeiért is becsülettel dolgozni”.³⁷ Vagy ugyanez a gondolat máshol: „A tehetség egymagában nem elég; ... párosulnia kell jellemmel, munkakészséggel, a hivatás szeretetével és eleven közösségi tudattal”.³⁸ Kettős követelményt jelent ez a kisebbségben, és bármely hátrányos helyzetű népben felnövekvő ifjú számára: *szakmai kiválóság és egyúttal önzetlen jellem* szükséges a túléléshez. A verseny kényszerének és a minőség igényének ugyanis kisebbségi helyzetben különösen hangsúlyos összefüggése van: „Egy nép többségi helyzetben elbírja a bizonyítványokkal és diplomákkal ellátott középszerűek nagyobb tömegét is. ... Kisebbségi sorsban azonban a középszerűek rászabadítása a vezető helyekre nemzeti veszedelmet jelent.”³⁹ Tegyük hozzá, hogy ez nemcsak kisebbségi sorsban, hanem kis népeknél is így van.

A bevezető gondolatban láttuk, hogy Márton Áron a második bécsi döntést követően attól tartott, hogy az 1940-ben többségi helyzetbe került észak-erdélyi és székelyföldi magyarok feladják a kisebbségi helyzetben kimunkált népi szolidaritást. Németh László pedig 1943-ban arra figyelmeztette a nagyváradi magyarokat, hogy kisebbségi helyzetből kisebbségi helyzetbe kerültek, mert az akkori európai hatalmi viszonyok között egy magyar a kötelékeinek feladása nélkül nem érezhette többségi helyzetben önmagát. A hatalmi köröktől távol élve mindketten értéknek tartották a kisebbségi látásmódot, olyan értéknek, amivel erkölcsi és társadalmi válságokat lehet kezelni. A kisebbségi látásmód

³⁷ Uo.

³⁸ Uo.

³⁹ M. Á.: ua. 102.

pedig a hatalom helyett a jellemre és a szolidaritásra fókuszál. A kis népekre és a kisebbségekre nehezedő hatalmi nyomás, amitől Márton Áron és Németh László a harmincas-negyvenes években tartott, talán nem csak az akkori szoros időhatárban értelmezhető. Ha bármely korszakban felismerhetők tendenciák, melyek miatt – kötelékeinket, identitásunkat őrizve – a nagy európai folyamatokban kisebbségi érzésünk lehet, akkor nem feledhetjük Márton Áron és Németh László törekvését: az értékek és a merő érdekek oly sokszor egyenlőtlen küzdelmében akár a kisebbségi álláspontot is vállalva az értékek mellett a helyünk. Ehhez emberségünkben együtt kell látnunk egyfelől egyéni képességeinket és jogainkat, másfelől közösségi kötelékeinket; ezt látva pedig a minőség igényével ki kell munkálnunk azt, hogy népként versenyképesek lehessünk a világban. És ne feledjük: ahogy a kisebbségi helyzetet tapasztalt emberek nem futhatnak külön-külön a maguk célja után, úgy a kis népek, a csehek, szlovákok, románok, szerbek, lengyelek és a többiek is csak együtt, tejtestvérként lehetnek versenyképesek a nagyobbakkal. Válságkórban szenvedünk ma is – de az egymásrautaltság nagy erő!

MARTON JÓZSEF

Márton Áron miseintenciós füzete

Abstract: Bishop Áron Márton has registered the mass intentions in Latin. The prayer intentions show his deep spirituality. They also show the bishop's accuracy in listening to people and not in least his ecumenical spirituality. We claim that the bishop's booklet confirms the sanctity of his life.

Keywords: mass intention booklet, prayer intention, Áron Márton

A miseintenciós füzet, vagyis a végzendő miseszándékok bejegyzésére használt füzetecske használata egyházi előírás a pap-ság részére. Figyelmeztető jellegű irat, a pap figyelmét lelki kötelezettségére irányítja, fegyelemre és pontosságra neveli. Nem a nagy nyilvánosság felé történnek abba a bejegyzések, ezért ritkán szoktunk a miseszándékokról tudósítani. Az egyéni imaszándékokat belső fórumon kezeljük. Csak a köztiszteletben álló, a szentté avatás folyamatában lévő papok/püspökök esetében teszünk kivételt, elsősorban azért, hogy következetes magatartásukat ezen a téren is megismerjük és megismertessük. Megítélésünk szerint közéjük tartozott Márton Áron püspök is, aki rendszeresen vezette a miseintenciós füzetét. Bejegyzéseiből a figyelmes olvasó hamar felfedezi a püspökre jellemző naprakész pontosságot, lelkiismeretességet, imádságos lelkületet.

A miseszándékokat követve azt a következtetést is levonhatjuk, hogy Márton Áron nem a pénz ellenértékében végezte a szentmiséit. De minden nap csak egy szentmisét végzett, a börtönéveket és súlyos betegségét leszámítva. Utóbbival kapcsolatban csupán egy keserves momentumot említek: 1949. július 6-án az ezüstmiséjét nem tudta elvégezni, mert június 21-én a belügyi szervek fogságába került.

Márton Áron püspökként külön füzeteket használt miseszándékainak előrejelzésére, illetve azok elvégzése után a dátum és helység megjelölésével együtt a bejegyzésére.

Levéltári hagyatékából csak az utolsó miseintenciós füzete került elő. A miseszámolásból következtethetünk arra, hogy Márton Áron püspökként két intenciós füzetet vezetett. Az első kötetet nem leltük meg. A második kötet, melyet 1968. július 6-án indított útjára, a 9049. sorszámmal kezdődik.

A füzetbe személyesen jegyezte be a szándékot, dátummal el látva, majd elvégzésekor ismét beírta a dátumot és az elvégzés helyét. Mindezekből lehet következtetni, hogy hol tartózkodott, amikor nem Gyulafehérváron volt; a miséző helyre – feltételezhetően – este érkezhetett meg, mert rendszerint reggel, vagy bérmálásokkor délelőtt celebrálta a szentmisét. Ahol a füzetbe két helyiség van beírva, ott a bérmálás szentségét szolgáltatta ki, mégpedig az első helyen ő misézett, s a második megjelölt helyen valakit felkért misézni, ő pedig csak a szentbeszédet mondta.

A reggeli misézést támasztja alá az a kis lapocská is, melyet az intenciós füzetében őrzött. Az összehajtható, szentképnek is megfelelő lap bal oldalán P. Pio buzdítása olvasható: *„Legyen föltétlen hitetek és mélységes bizalmatok Istenben. Életeteket és az én életemet helyezzétek teljesen Isten kezébe! – Istenem! Mindenem! Magamat és mindenkit és mindent a Te kezedbe helyezek, a Te nagy szeretetedbe, jóságodba és irgalmasságodba vetett legteljesebb bizalommal. Ámen. – A mennyei szentek és a földi igazak imádsága soha meg nem szűnő illat! /P. Pio/”* A lap másik oldalán található az a „Reggeli ima, amelyet a Szűzanya diktált P. Pionak:¹ *Ó, Mária, a megtestesült Igének szülője és a mi legédesebb Anyánk, itt vagyunk lábaid előtt, mialatt felvirrad egy új*

¹ Egyházi jóváhagyással. Imprimatur Róma 1947. Fortunata Farina püspök. Foggia 1946. december 8.

nap, egy új nagy ajándéka Istennek! Kezeidbe és Szívedbe helyezzük egész valónkat, bennünk minden a Tiéd legyen: értelmünk és akaratumk, testünk és lelkünk. Alakíts bennünk anyai szeretettel egy új életet. Ó, Mennyei Királynője, legkisebb értékű cselekedeteinket is támogasd a Te anyai sugallataiddal, add, hogy a szent és szeplőtelen áldozatnál minden és mindegyik tiszta és Istennek tetsző legyen! Ó, jóságos Anya, tégy minket szentekké, amint ezt tőlünk Jézus elvárja és a Te Szíved vágyakozva folytonosan kéri. Amen.” Jogosan feltételezhetjük, hogy a fenti imádságokat Márton Áron reggelenként, a miseintenció elvégzésének bejegyzésekor rendszerint elmondta.

A miseszándékokat intenciós füzetébe mindvégig latinul írta be – olvashatóan és nagy odafigyeléssel. A bejegyzett miseszándékok sok mindenről árulkodnak: fegyelmezettségéről, pontosságáról, az emberekre való odafigyeléséről, s nem utolsó sorban mély lelkiségéről és ökumenikus szellemiségéről. Rendszerint misézett a pápákért, az egyházáért, az egyházak egységéért, a missziókért, az egyházmegyéjéért, a papokért és hívekért, a papok megszentelődéséért, a kiengesztelődésért, az állhatatosság kegyelméért, szüleiért, segédpüspökéért, alkalmazottaiért. Az elhunyt papjaiért halálhírük tudomásulvétele után háromszor végzett szentmisét. Az sem elhanyagolandó megfigyelés, hogy leggyakrabban a hívekért (pro populo) imádkozott. Az elhunyt papi személyek közül (1972-ben és 1973-ban) 100 szentmisét végzett dr. Szentiványi Róbertért.² Érdekességként jegyzem meg, hogy elég sokszor misézett egy Vasile Mare nevezetű személyért, aki feltételezhetően valamelyik püspöki alkalmazott hozzátartozója lehetett.

² Szentiványi Róbert (1880–1961), a szentírástudomány teológia tanára, tanított Gyulafehérváron és Kolozsváron.

A szentek napján, azt megelőző vagy követő napon a hozzá közelálló személyiségekről rendszerint megemlékezett: Borromeo Szent Károly napján Mailáth G. Károly püspökről, Szent Antal napján Jakab Antal segédpüspökről, Szent Alajos napján Boga Alajosról,³ Szent József napján Venczel Józsefről,⁴ Szent Lajos napján György Lajosról.⁵ Utóbbiról nagyobb rendszerességgel emlékezett meg.

Az elhunytakért végzett szentmisék közül kiemelendők:⁶ szentelő nunciusért, Andrea Cassulo (1970. december 11.), György Lajosért és feleségért általában augusztus 25 körül (1975. augusztus 25., 1975. november 14, 1976. augusztus 25, 1977. augusztus 25.), Boga Alajosért június 21-én (pl. 1976. június 21.), Mailáth G. Károlyért (1976. augusztus 21, 1977. november 4, 1978. augusztus 21.), Mindszenty József bíborosért (1975. május 7.), Apor Vilmos⁷ püspök (inhum. bejegyzéssel = újratemetése alkalmával, 1977. március 24.), VI. Pál pápáért (két szentmise: 1978. augusztus 9–10.), Josef Frings⁸ bíborosért (1978. december 20.), Julius Döpfner⁹ bíborosért (1976. július 26 és 29.), Petru Pleșca¹⁰ püspökért (1977. március 21.), Schubert Josef¹¹ püspökért

³ Boga Alajos (1886–1954), vértanú, Márton Áron általános helynöke.

⁴ Venczel József (1913–1972) egyetemi tanár, szociológus. Márton Áron temette.

⁵ György Lajos (1890–1950) irodalomtörténész, Márton Áronnal 1934-ben megalapítják az Erdélyi Iskolát.

⁶ NB! Csak az 1968 után elhunytakról van szó.

⁷ Apor Vilmos (1892–1949) győri püspök. Segesváron született. Vértanú, 1997-ben avatta boldoggá II. János Pál pápa.

⁸ Josef Frings (1887–1978) kölni érsek, bíboros.

⁹ Julius Döpfner (1913–1976) müncheni érsek, bíboros, 1971. november 9-én Gyulafehérváron meglátogatta Márton Áront.

¹⁰ Petru Pleșca (1905–1977) jászvásári püspök.

¹¹ Schubert Josef (1890–1969) bukaresti apostoli adminisztrátor, titkosan felszentelt püspök. 1951–1964 között börtönben, 1964–1969 kényszerlakhelyen.

(1969. április 11.), Venczel Józsefért (1972. március 20, 1975. január 27, 1977. december 30.), Gyárfás Elemérért¹² (1974. október 15, 1977. november 15.).

Márton Áron imaszándékai között felfedezhetjük a más vallású egyházi és állami személyiségeket, írókat és költőket is, akikért a halálukat követő valamelyik nap végzett szentmisét. A teljesség igénye nélkül álljon itt néhány név, olyanoké, akikért szentmisét ajánlott fel: Kiss Elekért¹³ (1971. dec. 9.), Maksay Albertért¹⁴ (1971. július 8.), Friedrich Müllerért¹⁵ (1976. május 4.), Argay Györgyért¹⁶ (1974. október 26.), Bethlen Györgyért¹⁷ (1968. november 16.), Németh Lászlóért¹⁸ (1975. március 5.), Tamási Áronért¹⁹ (1977. november 29.), Mogyorós Alexandru/Sándorért (1969. október 4.),²⁰ Emil Bodnăraşért²¹ (1976. január 26.), Lakatos István²² feleségéért (1970. augusztus 29.), Vámszer Gé-

¹² Gyárfás Elemér (1884–1945) jogász, szenátor, a Római Katolikus Státus világi elnöke.

¹³ Kiss Elek (1888–1971) unitárius püspök.

¹⁴ Maksay Albert (1897–1971) költő, író, református teológus.

¹⁵ Friedrich Müller (1884–1976) szász lutheránus püspök.

¹⁶ Argay György (1893–1974) lutheránus püspök.

¹⁷ Bethlen György (1888–1968) református vallású politikus, az Országos Magyar Párt elnöke a két világháború között. Felesége a Római Katolikus Nőszövetség elnöknője volt.

¹⁸ Németh László (1901–1975) író.

¹⁹ Tamási Áron (1897–1966) író.

²⁰ Mogyorós Sándor, azaz Alexandru Moiores (1911–1969) kommunista pártvezér, Gheorghiu Dej egyik legbizalmasabb embere. Csak feltételezni tudjuk, hogy 1957-ben, amikor Alexandru Dragici belügyminiszter Márton Áront ismét le akarta tartóztatni, Gheorghe Gheorghiu-Dej döntése mögött (hogy csak házi őrizetre ítélték) bizonyára Mogyorós Sándor vélekedése állhatott.

²¹ Emil Bodnăraş (1904–1976) kommunista pártpolitikus, miniszterelnök-helyettes, Márton Áron titkos támogatója.

²² Lakatos István szociáldemokrata politikus, Márton Áronnal egyszerre ítélték el.

záért²³ (1976. szeptember 28), Albrecht Dezsőért²⁴ (1976. október 23.), Pál Gáborért²⁵ (1968. október 23.), Bartha Ignácért²⁶ (1970. október 13.), Paulai Károlyért²⁷ (1971. szeptember 28.), Kerkay Jenőért²⁸ (1970. december 9.). Mindezekből a miseszándékokból azt a következtetést is levonhatjuk, hogy Márton Áron követte a nagyvilág eseményeit, a hozzá lelkiileg-szellemileg közelálló vagy neki segítő embereket számon tartotta, imádkozott értük. Imájából nem zárt ki senkit, felekezeti hovatartozásuktól vagy hitbéli meggyőződésüktől függetlenül.

Lelkületéről árulkodik, hogy minden hónap első péntekén Jézus Szíve tiszteletére s első szombaton Mária Szíve tiszteletére ajánlotta fel a szentmiséit.

Márton Áron kézírása 1978. márciusától kezdett romlani. 1978. december 3-án jegyezte fel utoljára a szentmise elvégzését – 22 495. számmal. Ezt követően 1979. február 11-ig van jegyezve a miseszándék Kacsó Júlia szociális testvér kézírásával. Számozásilag az utolsó bejegyzés 1979. február 11-éről van, a mise-szám: 22 528.²⁹ Másnap, püspökké szentelésének 40. évfordulóján misézett utoljára egyedül – Erzsébet unokahúga és férje, Szász József, valamint a közvetlen alkalmazottak jelenlétében. A szentmise végén az elbocsátó szöveg helyett (Ite missa est) aka-

²³ Vámszer Géza (1896–1976) tanár, néprajzkutató.

²⁴ Albrecht Dezső (1908–1976) ügyvéd, 1940–1944 között képviselő a magyar parlamentben. A kommunisták letartóztatása elől Párizsba menekült.

²⁵ Pál Gábor (1883–1968) szenátor, a Csíki Magánjavak ügyének védelmezője.

²⁶ Bartha Ignác (1896–1970) jogász, a kolozsvári Szent Mihály plébánia és a gyulafehérvári püspökség jogtanácsosa.

²⁷ Paulai Károly (1907–1971) premontrei szerzetes. 1956-ban Bécsbe menekült, s ott a katolikus segélyszervezetben működött.

²⁸ Kerkay Jenő (1906–1970) jezsuita, a KALOT megalapítója.

²⁹ NB! A számozás csak a püspökkorában elvégzett szentmisékre vonatkozik.

ratlanul a „Fidelium animae per misericordiam Dei requiescant in pacem” (A meghalt hívek lelkei Isten irgalmából békességben nyugodjanak) temetési befejező záradékot mondta. Ez őt anynyira megrendítette, hogy rokonai előtt a reggelenél bejelentette: „Nem szabad többé egyedül misézniem”. Kijelentéséhez tartotta magát, ezt követően mindennap Bara Ferenc titkárával misézett együtt, míg tolókcocsiba nem került. Ekkor (1980. utolsó hónapjaiban) Bara Ferenc titkár szentmiséin vett részt és áldozott.³⁰ A titkárát kérte meg, hogy vasárnaponként a hívekért (pro populo) végzett szentmisét az ő nevében végezze. Életének utolsó napjaiban, amikor ágyba került, már csak áldozott, utoljára 1980. szeptember 28-án.³¹

Érvekre támaszkodó egyértelmű következtetéseket csupán Márton Áron miseintenciós füzetéből nem vonhatunk le, de ismerve életvitelét és életszentségét mégis állíthatjuk, hogy a naponta elvégzett miseszándékai magába foglalták egyházmegyéje hívő népét és nemzetét, sőt még azon túl is, a jó szándékú embereket.

³⁰ KACSÓ Júlia: *Márton Áron püspök utolsó évei*. In: Márton Áron Emlékkönyv (szerk. Marton J.), Kolozsvár 1996. 40.

³¹ Bara Ferenc titkár vallomása. Lejegyezve 2015. október 29-én. (M. J.)

ANDRÁS ISTVÁN

A preskolasztika triumvirátusa

Riassunto: Il mondo umano si realizza sempre nella tensione dello sviluppo. Si potrebbe dire, che non è mai finito. Sempre esiste la possibilità per qualcosa nuovo, per qualcos'altro. I secoli passano e l'uomo pian-piano scopre nuove frontiere. Come i secoli si sovrappongono anche le scoperte, anche le diverse culture si sovrappongono. Sarebbe difficile pensare una parte della cultura umana senza le radici, senza il passato. Il mondo scolastico, che trionfa nel medio evo, è impensabile senza il lavoro faticoso dei predecessori. Nel periodo prescolastico troviamo le fonti, le radici di questo trionfo. L'articolo seguente presenterà questo mondo preparativo chiamato prescolastico, attraverso i filosofi, Boëthius, Iohannes Scotus Eriugena ed Anselmo D'Aosta.

Parole chiave: prescolastica, scolastica, Platone, Aristotele, Boëthius, Iohannes Scotus Eriugena, Anselmo D'Aosta, sapienziale, scolastico, tramonto della cultura, solo ratione, monastero, scuola.

Bevezetés

A triumvirátus fogalma sokunkban automatikusan magában hordozza az árulás, a vereség vagy a veszteség fogalmát. Csak kevesek számára jelenti a diadalt, az örömet és a győzelmet. Mégis ebben a rövid eszmefuttatásban valami pozitívról lesz szó, még akkor is, ha az itt említett triumvirátus tagjai közül az egyiket kivégezték, a másiktól eretnek lett és a harmadik is csak azért úszta meg, mert később született.

Amióta a teremtő (jobb ha teremtőnek szólítjuk ezt a valamit/Valakit, ami/Aki létrehozta a világot és létben is tartja, mint Istennek, mert így nem sért senkit, sőt talán még *mások* is elfogadják ezt a kifejezést, vagy esetleg csak ehhez ragaszkodnak) felhatalmazta az embert azzal, hogy nevezze meg/el a létezőket

– élőket és életteleneket; lelkeseket és lelketleneket – , és megbízta azzal, hogy hajtsa uralma alá a Földet, illetve hogy birtokolja vagy inkább uralja azt (ahogy leginkább szeretjük érteni ma), az ember komolyan véve ezt a feladatát mindent szeret meghatározni, kategorizálni és különböző rendszerek közé szorítani.¹ Ezzel egyidejűleg az ember meg van győződve arról is, hogy ezen engedelmes tette jelenti igazi szabadságát, ebben bontakozik ki igazi énje. Emberré válásának kelléke a meghatározás, a *mások* kategorizálása és a *mások* fölött való uralma (erről nem itt és nem most). Sokkal szebb, ha azt mondjuk, hogy a világot kategorizáló és meghódító gondolkodó, gondos ember hiszi, hogy a teremtés koronája és hogy neki mindent szabad, hiszen lényegében nem tesz mást, mint a t(T)eremtő kérését teljesíti.² (A korona kapcsán jut eszembe, ki is hordja most a koronát?! – jaj ők ...). Ezt a kategorizálást önmagára is kiterjeszti az ember, saját történetét, kultúráját is kategorizálja, keresve benne azt a vörös fonalat, amelyen továbbhaladhat embersége.

Az ironia és a kétségbeesés hangvétele után be kell vallanunk, hogy az ember számára sokszor könnyebbséget jelentenek a kategóriák, a korlátok – ez aztán nem szép, sőt nem is talál ide, a mai világban, amikor mindenki a korlátok ellen küzd és azokat akarja legyűrni –, mert ezek által ismeri meg saját múltját és ezek segítségével keresi, fürkészi jövőjét. Kultúrájának kategorizálása gyökeret ad az embernek, a hagyományokra épülő világ meghatározza a *gyökeres ember* helyét (gondolatait?!). (De kinek kell ma a *gyökeres ember*? Vagy inkább kinek nem kell?)

Mint ahogy az ember sem egyik napról a másikra nő fel, lesz érett felnőtt, úgy egy korszak gondolatvilága, egy kultúra sem

¹ Vö. ANDRÁS I., Naplemente? (A modern kor metamorfózisa vagyis a posztmodern) In: *Studia Theologica Transsylvaniaensia*, 17/1 (2014/1), 7–22, 9.

² Vö. Ter. 1, 28–30.

egyik napról a másikra születik, hanem hosszabb idő elteltével kristályosodik ki. A kategorizálást legtöbbször egy személy születéséhez/halálához kötjük, de ez csak irányjelző, hiszen a korokat nem lehet *vonalzóval* elválasztani – az országokat igen.

A fejlődésnek stádiumai – már-már Kierkegaard jut eszünkbe, de hát hol van mára az egzisztencializmus és főleg Kierkegaard; biztos egzisztál valahol vagy inkább sehol –, fokozatai vannak, az ember folyamatosan (szándékosan nem írom, hogy lassan) fejlődik és jut el ahhoz, hogy megismerje és teljesen birtokba vegye azt, amit a teremtő neki készített.

Ez a fokozatosság jól érzékelhető a filozófiai eszmék fejlődésében. A filozófiai gondolkodásnak is különböző korszakai vannak és ezeket jól be lehet határolni, annak ellenére, hogy sohasem egy pillanat műve az átmenet.

Az emberi fejlődés korszakainak történelmi felosztását követve a Krisztus utáni filozófiai gondolkodást is négy nagy korszakra oszthatjuk. Beszélünk filozófiai ókorról, középkorról, újkorról és jelenkorról; természetesen ezeket a különböző korokat még feloszthatjuk kisebb korokra, kisebb/nagyobb irányzatok diadalával mérve és szabályozva azokat. A filozófiai korszakokat vizsgálva beláthatjuk, hogy igaza van a Szentírás Prédikátor könyvének szerzőjének, aki meg van győződve arról, hogy semmi új nincs a nap alatt,³ mégis elmondható, hogy mindig más a tálalás, és ez jelenti az igazi kihívást. Igen, a tálalás. A szalonnás kenyeret meg lehet enni egy újságpapírról, de meg lehet enni fehér abroszról is ... és az íze ...? ... más (végül is a lényeg az, hogy legyen szalonna meg bicska).

A két nagy ókori gondolkodó, Platón és Arisztotelész, a maguk gondolkodásával olyan alapot teremtettek, amely ma is nélkülözhetetlen és amely állásfoglalásra kényszerítette az utánuk

³ Préd 1,4–10.

élő gondolkodókat. Az ő elgondolásaik piros fonalként vonulnak végig a filozófia történeten hol az egyik, hol a másik teret hódítva és átalakítva az emberi kultúrát. Napjainkig felfedezhető ez a két irányzat és egészen a posztmodern gondolkodásig minden gondolkodót/filozófust valamelyik irányzatba (platonista vagy Arisztotelész követő) be lehetett sorolni, most ez is felbomlott. (Felháborító ... az ember gondolatai már nem kategorizálhatóak ... mi lesz így?)

Ma sem tagadhatjuk a fent említett nagy görög gondolkodók zsenialitását és hatásukat az emberi kultúrára, de ma a technika uralta új világban egyre nehezebb észrevenni és a két sík valamelyikére tenni gondolkodásunkat. A technika és a virtualitás⁴ mást sugall ma és másra hívja az embert. Az ember pedig érzi ezt, csak a struktúrák nem engedik még, hogy válaszoljon erre, nem tudta még teljesen levetni kötődéseit, ezért mai kérdésekre tegnapi emberek által tegnapelőtti feleleteket ad.

A kultúra a filozófia hordozója, vagy inkább a filozófia a kultúra formálója, és ezekkel együtt alakul, íródik a történelem. Ilyen szempontból tehát nem helytelen, ha a történelmi felosztást vesszük alapul a filozófia kategorizálásánál is. Jelen írásunkban ebből a kategorizálásból csak egy korszakkal foglalkozunk, a középkori preskolasztikával.

A középkori gondolkodást a skolasztika hatotta át, mely az iskolákban az észre támaszkodva próbálta meg összehangolni a keresztény kinyilatkoztatást az értelemmel. Lényegében arra kereste a választ, hogy miként lehet a kinyilatkoztatást értelmessé tenni.⁵ És ez azóta is tart, még akkor is, ha nem fogadjuk el.

⁴ Vö. ANDRÁS, I., A virtualizálódó szubjektum (helyzetjelentés; morfon-dírozás) in. *Studia Theologica Transsylvaniensia*, 17/2, 325–341.

⁵ Vö. ENCICLOPEDIA DI FILOSOFIA, *Scolastica*, ed. E. Dossi, Garzanti, Milano 2010, 1014–1015.

Azóta a nyugati ember mindent az értelemmel, a hideg ésszel próbál megmagyarázni. Ebben rejlik a nagy különbség kelet és nyugat között. Az ész és a lélek az érem két oldala, ahol mind-egyik oldal a maga feléről nézve fontos, de nem teljes egyik sem a másik nélkül. Ezt felejtí el az ember! Nyugaton az észre való teljes ráhagyatkozás érdekes világot eredményezett (legalább annyira érdekeset, mint amilyet keleten az ész háttérbeszorítása okozott), amiben a lélek hiánya a kultúra bukásához vezethet. Talán túlzás lenne azt állítani, hogy a skolasztika az oka a mai korszak káoszának és korlátromboló tevékenységnek (Nietzsche ki merte ezt mondani), de nem elvetélt ötlet rávilágítani erre, mert ez a középkori irányzat az ész diadalmenetének kezdete, ami az újkori irányzatokon keresztül az emberi egoizmus jégkorszakába fagyasztotta a teremtés koronáját.

Ez a keresztény gondolkodás, a kinyilatkoztatás értelmességé tevése nem egy pillanat eredménye, hanem egy folyamat műve. Amikor a skolasztikáról beszélünk, hajlamosak vagyunk a nagy domonkos szerzetesekre, Nagy Szent Albertre, Aquinói Szent Tamásra, a ferences Szent Bonaventúrára gondolni, holott az ő munkásságuk elképzelhetetlen lenne a sok úttörő előd (Boëtius, Scotus Eriugena, Canterburyi Szent Anzelm stb.) fáradozása nélkül. Másrészt viszont azt is tudomásul kell vennünk, hogy a skolasztika sem fejeződött be, bár ma hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy akkor mindent meghatároztak és kimondtak. Nem, még ma is van mondanivalónk (vagy inkább átírnivalónk?!).

Napjaink sokat emlegetett skolasztikája tehát egy hosszabb előkészület eredménye. Ennek az előkészületi kornak egy jó részét nevezzük preskolasztikának, előskolasztikának vagy korai skolasztikának. Ebben a korban már megtalálhatók azok a jegyek, amelyek a skolasztika lényeges elemei lesznek, ugyanakkor ez az a kor, amelyben az európai gondolkodás átalakulása megkezdődik.

Tárgyalás

Ahhoz, hogy megértsük, mit is jelent a korai skolasztika, tudnunk kell mindenek előtt, hogy mit takar a skolasztika fogalma, hiszen az általunk tárgyalni szándékozott korszak ezt a kort előzi meg időben. A skolasztika fénykora a XII. és XIV. század közé eső időszak, ezt a korszakot megelőző kort nevezzük preskolasztikának, ami a 450-es évektől az 1110-es évekig terjed. Ekkor kezdődik el valami új, valami más.

A skolasztika első és legjellegzetesebb tulajdonsága az, hogy „keresztény filozófia”,⁶ a keresztény kultúra terméke és talán éppen ezért támadják ma (vagy ezért haldoklik?!). Azt azonban mindenképpen elmondhatjuk, hogy a skolasztika évszázadokon keresztül meghatározta Európa, sőt az egész világ gondolkodását. Annak ellenére, hogy ma igen sok kritika éri, ki kell mondanani, hogy a skolasztika az ész diadalútjának a kezdete. Nem bagatellizálhatjuk⁷ a jelentőségét, hiszen a kinyilatkoztatásban megjelenő Istent próbálja meg ésszel feltárni és kézzelfoghatóbbá tenni.⁸ (A tipikus nyugati gondolkodás első diadala, de ezt már láttuk.)

Világos a német kutató, Lotz megfogalmazása, aki a skolasztika meghatározásában ezt írja: „A skolasztika kifejezés a latin *schola*, *scholasticus* (iskola, tanító) szavakból ered, és azt jelenti: az iskola tudománya. Tárgyi szempontból tekintve a fogalmat a középkor iskoláiban kialakított teológiai-filozófiai tudományra alkalmazzuk.(...) Sajátos jellege folytán a skolasztikus filozófia mindenek előtt keresztény filozófia. A teológia szolgálatában

⁶ GILSON, E., *A középkor filozófiai szelleme*, ford. Turgonyi Z., Paulus Hungarus/Kairosz, Martonvásár 2000, 7.

⁷ A bagatellről lásd: TROMBITÁS, M., Bagatell in. *Krisztus Világa* 6/10, 12.

⁸ Vö. GILSON, E., *A középkor filozófiai szelleme*, ford. Turgonyi Z., Paulus Hungarus/Kairosz, Martonvásár 2000, 9–10.

állt ...”⁹ A filozófia ebben a korban tehát, mint a teológia szolgálója, pontosabban mint a teológia szolgálóleánya (na puff neki, még lány is, még egy fokkal lennebb, na tessék), *ancilla theologiae*, jelent meg és a ma is ezt várják el sokan tőle, noha már rég ledobta szolgálai köntösét (nőiességét még nem).

Nicola Abbagnano olasz filozófiatörténész szerint a skolasztika törekvése a kinyilatkoztatás igazi felfogása és megértése, illetve a hit és a ratio összhangja, ahol a hit a ratióban ölt formát.¹⁰

A fenti meghatározások általi skolasztika már megtalálható – na, nem a szolgaság, hanem inkább a keresztény jelleg és a ratio – a preskolasztkában is, ha nem is ilyen kiforrott stílusban, de a gyökerei, a formái innen erednek. A korai skolasztika az a korszak, amely már maga mögött hagyta az ókori keresztény gondolkodást, de még nem alakult ki a klasszikus középkori gondolatvilág. Lassan a *patresek* kihálnak – ez a kihalás inkább azt jelenti, hogy a kolostorban, vagy egy elvonultságban élő tanító köré kialakult tanítvány csoportot felváltja a városban megjelenő iskola – és velük együtt a platonista, neoplatonikus gondolkodás is háttérbe szorul, a helyébe az újra felfedezett Arisztotelész lép. Az ész és a kinyilatkoztatás oly módon keveredik, hogy az ész kerül lépéselőnybe.

A preskolaszttika nagyon hasonlít a mi jelen posztmodern¹¹ korunkhoz (legalább a gondolkodás szempontjából, de sok másban is...) és azzal a szóval lehetne összekötni a két korszakot,

⁹ LOTZ, J.B., Skolasztika in. *Filozófiai lexikon*, ed. Brugger, W., ford. Szász I., Szent István Társulat, Budapest 2005, 266.

¹⁰ Vö. ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia I.*, UTET, Torino 2013, 372–375.

¹¹ A posztmodernről magyar nyelven: DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern. Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*, Szent István Társulat – Verbum, Budapest – Kolozsvár 2012; DIÓSI, D., *Egyházam a posztmodernben. A dialógus-,kényszer” ideje*, Vigilia Kiadó, Budapest 2014.

hogy átmenet. A preskolasztikában átmenet az volt, hogy a tudomány kilépett a kolostorokból. A zárt, vallásos léggörteől lassan-lassan eltávolodik... sokan azt hitték, hogy ez a vég, innen már nincs tovább, és lám, létrejön a skolasztika. Ma is kezdünk kilépni a rendszerből, a rendszerekből¹² és azt hisszük, itt a vég, pedig valami másnak a kezdetét éljük. (Az egyik órán a diákok felháborodva jegyezték meg, hogy a mai teológiai gondolkodás nem tesz mást, mint a régieket emlegeti és a filozófia is ebbe a hibába kezd esni... de ők nem akarják ezt, ők valami újat, valami mást akarnak. Akarnak valami újat... lesz valami új!) Ezt az újat nevezi az olasz gondolkodó, Vattimo¹³ *chance*-nak, esélynek.¹⁴ Ahogy a skolasztika elején ijesztőnek tűnő újítások láttak napvilágot és ebből egy csodálatos rendszer alakult ki, úgy most is az ijesztőnek tűnő káoszából kialakulhat valami új, valami csodálatos, valami más.¹⁵

A preskolasztika formálói, illetve a skolasztika előkészítői közül, akik az ötszáz év alatt tevékenykedtek és lerakták a skolasztika alapjait, három személyt emelhetünk ki. Ennek a triumvirátusnak a tagjai: Anicius Manlius Severinus Boëthius, Iohannes

¹² Vö. ANDRÁS, I., Naplemente? (A modern kor metamorfózisa vagyis a posztmodern) in. *Studia Theologica Transsylvaniaensia*, 17/1 (2014/1), 7–22.

¹³ Vö. VATTIMO, G., *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 2001.; VATTIMO, G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 2011.

¹⁴ DIÓSI DÁVID, *Az egyszerű alma. „Mese” a posztmodern kor kellős közepéből*, in. *Vigilia* 80 [2015], 93–98; tanárkollégám szerint pl. a posztmodern fogja megújítani az egyházat, s megmenteni attól, hogy „a jövőben is egy rég lejárt múlt »fossziliája« maradjon, egy történelmi pillanat poros »ereklyéje« (98).

¹⁵ Erről a „valami (egészen) másról” az egyház berkeiben értekezik DIÓSI DÁVID következő tanulmányában: *A jövő egyházának „kényelmetlen” atyánkfiai*, in. *Studia Theologica Transsylvaniaensia* 15 (2012), 271–278.

Scotus Eriugena és Canterburyi Szent Anzelm. Ők hárman nagyban hozzájárultak az európai gondolkodás átformálásához.

Boëthius

Kronológiai sorrend szerint (és ez itt fontos) az első tagja ennek a triumvirátusnak Boëthius. Ő volt az a gondolkodó, aki a saját korában domináló neoplatonista és platonista felfogás mellé megpróbálta beépíteni Arisztotelész gondolatvilágát.

Boëthius 480 körül születik római nemesi család sarjaként. Földi élete igen rövid, mert aránylag fiatalon politikai játszmák áldozatává válik és árulás vádjával bebörtönözik, majd 525 körül ki is végzik.¹⁶ Napjainkban sokszor *pofátlanul* elfelejtik és munkásságát nem értékelik kellően, pedig igen lényeges életművet hagyott hátra maga után. Sokan vannak, akik meg vannak győződve arról, hogy Boëthius nélkül nem létezhetne a skolasztika. Ezek között van az olasz Abbagnano, aki egyenesen a skolasztika atyjának nevezi Boëthiust,¹⁷ mert megpróbálja visszaadni Arisztotelész ragyogását. Ennek érdekében elkezd latinra fordítani Arisztotelész műveit. Munkásságát megvizsgálva azt lehet mondani, hogy Boëthius célja az volt, hogy a politikailag hatalmas Rómát (amely elindult a hanyatlás útján) megajándékozza valami igazán újjal, mégpedig a filozófiával. Szerette volna a latin filozófiát a görög filozófia szintjére emelni.¹⁸ Ezért kezdi el lefordítani a görög gondolkodók műveit. Battista Mondin olasz kutató szerint fordítói munkásságának a lényege nemcsak az, hogy elérhetővé teszi Arisztotelészt, hanem hogy előkészíti az utat Aquinói Ta-

¹⁶ Vö. MONDIN, B., *Storia della Metafisica II*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 227.

¹⁷ Vö. ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia I*, UTET, Torino 2013, 374.

¹⁸ Vö. BAKOS, G., *Filozófia*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2011, 310-314.

más számára.¹⁹ Egy olyan szelepet nyit meg, amelyen keresztül beáramlik a középkort átalakító eszme.

Boëthius munkássága során lényegében megpróbálta összeegyeztetni Platónt, Arisztotelészt és a kereszténységet.²⁰ Arisztotelész a kereszténység első századaiban, amikor a neoplatonizmus volt az ismert és elfogadott irányzat, egy kissé háttérbe szorult, de a római filozófus meg volt győződve arról, hogy van mondanivalója a keresztény kultúra számára is. Boëthius érdeklődésének köre elsősorban Arisztotelész logikájára és ismeretelméletére (ami akkor még gnosszeológia volt s aztán majd Kant után kritikává változik) irányult, de Arisztotelész metafizikája sem hagyta érdektelenül.²¹ Fordításaiban ezeket célozza meg oly módon, hogy nemcsak lefordítja a görög nyelvű műveket, hanem értelmezéseket, kommentárokat is ír hozzájuk. Nagyon érdekes az arisztotelészi elgondolások alapján felépített logikai négyzet, mely a formális logika lényeges részévé vált.²²

Boëthius lényegében megpróbálta átvezetni a platonista (neoplatonista) felfogást az arisztotelészi metafizikába. Érdekes Orbetello olasz gondolkodó észrevétele, aki azt állítja, hogy annak ellenére, hogy Boëthius Arisztotelészt fordította és megpróbálta a sztageriai gondolatait népszerűsíteni, mégis a meta-

¹⁹ Vö. MONDIN, B., *Storia della Metafisica II*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 226.

²⁰ Boëthius keresztény munkásságát nagyon szépen foglalja össze Orbetello. Lásd. ORBETELLO, L. *Introduzione in Boezio. La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979.

²¹ Vö. CHADWICK, H., *Boezio*, Bologna 1986, 281.

²² A formális logikáról és a logikai négyzetről lásd: GÁL L., *A kijelentések logikája*, Egyetemi Műhely Kiadó Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2009.; GÁL L., *Hagyományos logika*, Egyetemi Műhely Kiadó Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2007.; HAMVAS K., *Arisztotelésztől napjainkig, Logika vagy logikák?*, Szent István Társulat, Budapest.; HAMVAS K., *Formális logika*, Kossuth Kiadó, Budapest 1973.

fizikájában neoplatonista maradt.²³ Ez annak lehet köszönhető, hogy Boëthius a filozófia mellett nem felejtette el azt sem, hogy keresztény.²⁴

Boëthius nemcsak Arisztotelész gondolatvilágától volt elvarázsolva, hanem igen nagy hatással volt rá Szent Ágoston is. Műveiből kitűnik, hogy tökéletesen ismeri Ágostont. Keresztény felfogását teljesen áthatja a hippói püspök gondolatvilága.

Művei közül a teljesség igénye nélkül, megemlíthetjük a *De consolazione philosophiae*-t. Ebben a művében Boëthius az általános metafizikáról átlép a teodiceára, illetve sok olyan témát boncolgat, ami a teodicea tárgyköre. Ilyenek pl. a jó és a rossz, az isteni irgalmasság és ítélet. (Érdekességként megjegyezhetjük, hogy a régi görögöknél ezzel a tematikával a tragédia foglalkozott.)

Azt az ötletét, hogy a metafizikát meg szeretné reformálni, illetve új alapokra szeretné helyezni, a *De hebdomadibus* című munkájában fogalmazza meg.²⁵ Ebben a művében egyenesen új metafizikáról beszél.

Amikor Boëthius műveit olvassuk, rögtön a szemünkbe tűnik, hogy ő teljesen szellemi síkon, az értelem segítségével próbálja megközelíteni a különböző tematikákat (a rossz vagy a jó, a bűn vagy a megváltás). A hit oldaláról való megközelítés hiánya nem azt jelenti, hogy számára elképzelhetetlen volt hinni, csupán azt sejteti, hogy fontosabb volt az ész, mint az érzelem. Istenbizonyításában a lét fokozataiból indul ki, amit már Ágoston

²³ Vö. ORBETELLO, L. *Introduzione in Boezio. La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979.

²⁴ Öt kisebb teológiai művet is írt. Vö. BAKOS, G., *Filozófia*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2011, 311.

²⁵ Vö. MONDIN, B., *Storia della Metafisica II*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 230–234.

használ, de ami megtalálható a későbbiekben Aquinói Tamás öt útjában is.²⁶

Boëthius úttörő és előkészítő munkássága tehát abban áll, hogy elkezdte lefordítani Arisztotelész írásait, ugyanakkor értelmezi is azokat. Igyekszik összevetni a keresztény hittel. Megpróbálja a kinyilatkoztatás szolgálatába állítani a ratiót is. Ebben lép tovább a triumvirátus második tagja, Iohannes Scotus Eriugena.

Eriugena

A Karoling korszak ideje alatt Eriugena volt az a kiemelkedő gondolkodó, aki a görög gondolkodást megpróbálta latinra fordítani, igyekezett a ratiót összeegyeztetni a kinyilatkoztatással és annak a görög atyák általi kommentálásával, valamint a hitet észérvekkel is alátámasztani.²⁷ Írországbán született (Scotia Maior)²⁸ a IX. század első éveiben.²⁹ Nevének eredete is ezt jelzi, hiszen az Eriugena szó a kelta *eriu* szóból származik, ami Írországot jelenti.³⁰

Szerzetes lévén a kolostorokban szívta magába a tudást, de nem maradt meg a kolostor falai között. Gyakran hívták vitás kérdések eldöntésére, ahol a teológiai és filozófiai tudására volt szükség. Az eretnekek elleni vitába is bekapcsolódott a Krisztusban lévő két természet kapcsán. Próbálta az egyház igazi tanítását védeni. Végül jutalomként mégis eretnek lesz (ez gyakran

²⁶ Vö. MONDIN, B., *Storia della Metafisica II*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 226-244.

²⁷ Vö. MONDIN, B., *Storia della Metafisica II*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 284.

²⁸ Vö. CORETH, E., *Isten a filozófiai gondolkodásban*, Kairosz Kiadó, Budapest 2004, 116-122.

²⁹ Vö. DAL PRA, M., *Scoto Eriugena*, Milano 1952.

³⁰ Vö. STÖRING, H.J., *A filozófia világtörténete*, Helikon Kiadó 2008, 188.

megesik ...). Műveit halála után kétszáz évvel teljesen betiltják, így feledésbe merülnek.³¹

Munkássága során számos görög gondolkodó művét fordította le, sőt nemcsak lefordította a görög nyelvű műveket, hanem kommentárokkal is ellátta. (Ebből problémái is voltak, pl. engedély nélkül fordította Pszeudo Areopagita Dénes műveit, amit a *tekintély* nem nézett jó szemmel.) Fő műve, a *De divisione naturae*, a görög dialógus formájára a mester és a tanítvány párbeszédében összefoglalja az egész keresztény tanítást. Ebben már láthatjuk a skolasztika nagy *summáinak* az előfutárát. Műveire jellemző, hogy összekeveredik a platóni és az arisztotelészi elgondolás (arisztotelészi kategóriák a platóni felosztásokkal).³²

Élete és munkássága során legfontosabb feladatának a hit és az ész összehangolását tekintette. Az olasz kutató, Vanni Rovighi aláhúzza, hogy Eriugena meg volt győződve arról, hogy az értelem képes mindent megmagyarázni, amit a kinyilatkoztatás tanít.³³ Számára nyilvánvaló volt, hogy a Szentírás, a kinyilatkoztatás közli az ember számára az igazságot, de az embernek nem szó szerint kell érteni a Szentírás szavait, hanem az értelmével, a ratióval rá kell jönnie az üzenetére. Ezért fontos Dal Para megjegyzése, aki szerint Eriugena racionalizmusát nem lehet úgy elképzelni, mint valami laikus racionalizmus. Ennek eleven része a kinyilatkoztatás, ami mint irányító fonal van jelen a ratióban.³⁴ Azt vallotta, hogy a ratio és az Szentírás igazsága meg kell egyezzen. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy az igazság titkos székhelye a ratio és erre kell hallgatni akkor is, amikor az

³¹ Vö. BAKOS, G., *Filozófia*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2011, 315.

³² Vö. BERTI, E., *Storia della filosofia. Antichità e medioevo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, 194-195.

³³ Vö. VANNI ROVIGHI, S., *Scoto Eriugena* in. *Grande Enciclopedia Filosofica IV.*, 647.

³⁴ Vö. DAL PRA, *Scoto Eriugena*, Milano 1952, 104.

autoritás, a hatalom és a Szentírás között nincs egység, akkor az észnek kell döntenie. (Ebből lett aztán baja.)

Annak ellenére, hogy egész életében próbálta az ész a ki nyilatkoztatás szolgálatába állítani, próbált elszakadni a kor zárt világától, mégis a metafizikájában neoplatonikus maradt. Vasoli úgy foglalja össze Eriugena munkásságát, hogy ő egy neoplatonista gondolkodó, aki az értelemnek túlságosan nagy teret enged,³⁵ ezzel megnyitva az utat az ész diadala fele.

Anzelm

A harmadik tagja ennek a triumvirátusnak Canterburyi Szent Anzelm, aki szintén nagyban hozzájárult a skolasztika alapjainak a lerakásához. Anzelm egy kissé szerencsésebb, mint elődei, mert ki sem végzik és eretnek sem lett belőle (szerencse?!). Ezt részben annak köszönheti, hogy később született, mint a triumvirátus első két tagja, részben pedig annak, hogy életkörülményei jól alakultak (pl. Lanfrancus tekintélyes mester, veszi párfogásába, elég korán a szerzetesi közösség előljárója lesz, sőt püspökké is szentelik).³⁶

Anzelm az ezredforduló éveiben, 1033 táján születik és 1109-ben hal meg, mint canterbury-i püspök. Három nemzet is magáénak vallja (az ő korában hol vagyunk még a nagy nemzeti mozgalmaktól?!): az olaszok, mert az olaszországi Aostában született, a franciák, mert a normandiai Bec kolostorába lett szerzetes és kezdte el szellemi munkásságát, majd az angolok is kérik jussukat, ott lesz püspök és ott fejezi be földi életét.

³⁵ Vö. VASOLI, C., *La filosofia medievale*, Milano 1961, 68.

³⁶ Vö. EADMERO DI CANTERBURY, *Vita di Sant'Anselmo*, San Gavinelli, Milano 2009, 38-41.

Munkássága az ész, a ratio elsőbbségének a meghirdetése és művelése jegyében telik. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy számára a kinyilatkoztatás értékét veszíti, csupán más szempontok szerint értelmezi a hitigazságokat. Ezt ténylegesen ki is fejezi a *Proslogion* bevezetőjében, ahol a következőket írja: „*Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei*”.³⁷

Műveinek a stílusát a régiektől veszi és dialógus formájában tárja az olvasó elé ésszerű érveléseit. Elgondolásaiban felfedezhetőek Platón, Arisztotelész, Plótinosz, Hippói Ágoston,³⁸ Boëthius, Eriugena³⁹ vagy akár a görög atyák nézetei, akiket a kinyilatkoztatás és a ratio összhangjának fényében újraértelmez.⁴⁰

Az előző két gondolkodóhoz hasonlóan őt is sokan a skolaszтика atyjának tartják,⁴¹ mert a ratio hangsúlyozásával magyarázza és értelmezi a hitet, és ezzel gyakorlatilag az észet helyezi a figyelem központjába.⁴² (Már kezd túl sok lenni ez a sok alapító atya, de hát ha mindenki hozzátett valamit, akkor...). Érdekes Dér Katalin megjegyzése, aki a következőket írja Anselmről: „filozófus, akinek írásaiban a filozófia szó egyszer sem fordul

³⁷ ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* ed. I. Sciuto, Bompiani, Milano 2009, 304.

³⁸ Vö. P. PALMERI, *Filosofia e rectitudo nella riflessione etico-filosofica di Anselmo d'Aosta*, Palermo 2009, 34-37.; Vö. SOUTHERN, W.R., *Anselmo D'Aosta ritratto su sfondo*, Milano 1998, 77.

³⁹ Vö. HÖDL, L., Anselm von Canterbury, in. *Lexikon des Mittelalters* ed. G. Avella-Wildhalm, L. Lutz, R. Matteijet, V. Matteijet, München-Zürich 1980, 684-685.

⁴⁰ Vö. CENACCHI, G., *Il pensiero filosofico di Anselmo D'Aosta*, Padova 1974, 46-47.

⁴¹ Vö. DÉR, K., Canterburyi Szent Anzelm, in. *Canterburyi Szent Anzelm, Filozófiai és teológiai művek I.* Osiris, Budapest 2001, 9-24.; Vö. CORETH, E., *Isten a filozófiai gondolkodásban*, Kairosz Kiadó, Budapest 2004, 122.

⁴² Vö. CENACCHI, G., *Il pensiero filosofico di Anselmo D'Aosta*, Padova 1974, 54.

elő, teológus, aki érveit a Szentírás tekintélye nélkül, kizárólag a logika segítségével próbálja megformálni, miközben egész gondolkodását mélységesen áthatja a Biblia szelleme és nyelvezete”.⁴³ Munkásságát tehát az ész térhódítása jellemzi, amit áthat a kereszténység. (És ez lesz majd a skolasztika.)

Skolasztikus terminológiával élve azt lehetne mondani, hogy Anzelm *summája* a *Monologion*, ami az első szisztematikus munkája.⁴⁴ Ebben a munkájában csupán az ész segítségével (*solo ratione*) próbálja meg Isten létét bizonyítani. Luigi Gentile olasz filozófiatörténet kutató szerint itt Anzelm számára a racionalitás inkább az ítélőképességet jelenti.⁴⁵ A *Proslogion*ban (ez a műve alapozza meg a hírnevét)⁴⁶ jelenik meg a később Kant által ontológiai érvek nevezett bizonyítás, melyben a hívő racionalitással próbálja Isten létét bizonyítani. E két jelentős műve mellett nem hiányoznak a logikai művek, mint a *De grammatico*,⁴⁷ az ember szabadságáról, szabad akaratról szóló művek (*De veritate*, *De libertate arbitrii*), vagy a gonosz eredetének kérdése (*De casu diaboli*), vagy akár Krisztus emberré levésének a problematikája (*Cur Deus homo*).

Anzelm tehát azzal lesz a skolasztika előkészítője, hogy gondolkodásában igen nagy teret enged a ratiónak. Ezzel megalapoz egy új gondolkodási módot, ami a skolasztikában éri el tetőfokát.

⁴³ DÉR, K., Canterburyi Szent Anzelm, in. Canterburyi Szent Anzelm, *Filozófiai és teológiai művek I.* Osiris, Budapest 2001, 9-24, 9.

⁴⁴ Vö. SCIUTO, I, *Introduzione* in. *Anselmo D'Aosta, Monologion*, ed. I. Sciuto, Milano 1995, 9-36.

⁴⁵ Vö. GENTILE, L., *Filosofia e mistica in Anselmo D'Aosta* in. *Studia Anselmiana* ed. A. Molinaro – E. Salmann, Roma 1997, 192-193.

⁴⁶ Vö. SALMANN, E., *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Assisi 2011, 75-90.

⁴⁷ Vö. SÖDER, J., *Semantic und Ontologie in Anselms. „De grammatico” in Sola ratione. Anselms von Canterbury und die rationale Rekonstruktion des Glaubens* ed. S. Ernst, Th. Franz, Würzburg 2009, 59-72.

Tetőpont

A skolasztika előtti kor, illetve a skolasztikát előkészítő időszak jellegzetessége, ahogy azt láttuk, Arisztotelész műveinek a latinra való fordítása és az ész előtérbe helyezése a kinyilatkoztatás mellett/ezzel szemben.

Az említett három gondolkodó, akik időben távol esnek tőlünk, ezeket az újdonságokat próbálta meghonosítani, ezért lehet őket a skolasztika atyáinak nevezni. Munkásságukat egységben és kellő távolságról elemezve láthatjuk, hogy szépen egybeillenek, egymásra épülnek. Boëthius elkezdte latinra fordítani Arisztotelész műveit és ezzel egy másfajta gondolkodást tárt kortársai szeme elé. Az akkor divatos és elterjedt neoplatonizmus és platonizmus mellé/helyett új filozófiai alapot szeretne adni a teológiának. Erre Arisztotelészt látta alkalmasnak. Eriugena zsenialitása abban rejlik, hogy a kinyilatkoztatás mellett az ész fontosságát növeli meg. Ezzel rádöbben arra, hogy a kettő nem zárja ki egymást, hanem a természetfelettit igen jól kiegészíti a természetes (ratio). Anzelm ezt még tökéletesíti és csak *solo ratio* próbál a hit kérdéseire válaszolni, természetesen figyelemmel kísérve a kinyilatkoztatást. Újításaiakkal megindul a lavina, elkezdődik valami más.

Egy másik jellegzetessége a korai skolasztikának, hogy a teológiai tudományok székhelye a kolostorokból lassan átkerül az iskolákba. Annak ellenére, hogy a sok gondolkodó, szerzetes (lásd Eriugena vagy Anzelm) hit bizonyításai nem maradnak meg a kolostorok falai mögött, hanem kilépnek onnan és a tágasabb iskolák világában kápráztatják el a hallgatókat. Jean Leclercq francia kutató ezt úgy fogalmazza meg, hogy az addigi *szapienciális* tudás helyébe a *skolasztikus* tudás lép.⁴⁸ Másképpen

⁴⁸ Vö. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1965.

fogalmazva azt mondhatjuk, hogy a *légkör* változik meg. A kolostor csendes, imádságos légköréből az iskola ésszerű és sokszor rideg, zajos légkörébe kerül át a tudás. (S még csodálkozunk, hogy ma itt tartunk?) Így a neoskolasztika az a légkörváltozás, ami előidézi az ész diadalát a szakrális (szapienciális) világ fölött.

Befejezés

Az emberi fejlődés soha meg nem álló folyamat (egyések szerint tele van vakvágányokkal, tévedésekkel, vadhajtásokkal, de ki dönti el, mi a jó?), ami mindig valami újat hoz. Ez az új pedig rendszerint az előfeltételek variációiból alakul ki.

A nagy teret hódító (nagy port kavaró) skolasztika előfeltétele a korai skolasztika, az az időszak, amikor a gondolkodó és kereső emberek megértették azt, hogy váltani kell, mertek váltani és hitték, hogy az előtörő káosz ellenére valami szép, valami sikeres fog születni.

LUKÁCS RÓBERT

A házassági peres eljárás reformja, avagy a katolikus egyház engedélyezi a válást?

After September 8, 2015 the Catholic Church received with great eagerness Pope Francis's two special communications (called *motu proprio*) concerning the process of declaration of nullity. The *motu proprio* issued for the Latin branch of the Church is known as *Mitis Iudex Dominus Iesus* – “The Lord Jesus, Clement Judge”. The Holy Father's goal is to simplify the process and thus make it faster, more accessible to people, who are seeking a resolution to their situation in the Church. The sensationalism that has surrounded the *Mitis Iudex* caused some difficulty in understanding some of the reforms. It would be helpful to have new procedural norms to specify how exactly the new process is to work in practice. Until a new procedure arrives it is necessary for the canonists to work together and agree some standard practices.

Keywords: *motu proprio*, annulment, marriage, tribunal, procedural law.

2015. szeptember 8-án a Szentszék bemutatta Ferenc pápa két *motu proprio*-ját (saját indíttatásból, saját kezdeményezésre kiadott apostoli levelek), amelyek változásokat hoztak a szentségi házasságok érvénytelenítési eljárásaiban. Ez a „*Mitis Iudex Dominus Iesus* – „Szelíd bíró Úr Jézus” a római latin rítusú egyház számára (CIC) és a „*Mitis et Misericors Iesus* – „Szelíd és irgalmas Jézus” a keleti egyházak számára (CCEO).

Napjainkban sokszor találkozunk zátonyra futott házasságokkal. Egyesek rövid úton oldják meg a kérdést – a polgári bíróságon közös megegyezéssel vagy anélkül, de felbontják a házasságukat. A polgári bíróság ítéletét az egyház is elfogadja, de annak csak a pusztán polgári jogkövetkezményeit illetően. Sokaknak lelkiismereti problémát jelent a polgári válás, különösen akkor, ha nem akarnak egyedül élni, és új szentségi házasságot

kívánnak kötni. A második – pusztán polgári – házasságban élő katolikus ember elzárta magát annak lehetőségétől, hogy szentiségekhez járulhasson. Téves vélekedés az, hogy bizonyos esetekben – ha ritkán is – van pap, aki feloldozhatná őket, és engedélyt adhatna számukra szentáldozásra. Még ha fel is oldozná a pap, ez a feloldozás érvénytelen (kivéve a halálveszélyben). „Mindazonáltal az Egyház megerősíti a Szentírásra támaszkodó hagyományát, mely szerint a válás után újra megházasodott híveket nem engedi szentáldozáshoz járulni. Ugyanis ők maguk akadályozzák meg, hogy a szentáldozásban részesülhessenek, mert állapotuk és életkörülményeik objektíven ellentmondanak annak a Krisztus és Egyháza közötti szeretetnek, amelyet az Eucharisztia jelez és megvalósít.” (II. János Pál, *Familiaris consortio*, 84.)

A 2014 őszén tartott Püspöki Szinódus élén Ferenc pápával elfogadhatatlannak tartotta, hogy nagyon sok keresztény nem járulhat szentiségekhez, mert ügyeikkel az egyházi bíróságok nem foglalkoznak, vagy ha foglalkoznak is, csak nagyon hosszú idő elteltével adnak kérdéseikre választ. Ezért Ferenc pápa fontosnak tartotta a két *motu proprio* kiadását a kivizsgálási eljárások még hatékonyabban működésének érdekében.

Amint a pápa is megjegyzi a dokumentumokban, a 2014-ben tartott szinóduson résztvevő püspökök több módosítást is kértek a házasságok kivizsgálása terén. Több zsinati atya hangsúlyozta annak szükségességét, hogy a házasságok érvényességének kivizsgálása mindenki számára elérhető és kevésbé időigényes legyen. Javasolták, hogy ne legyen szükség a másodfokú bíróság ítéletére. Megvalósíthatónak tartották azt is, hogy a püspök joghatósága alatt egy egyszerű eljárást alkalmazzanak olyan esetekben, ahol a házasság érvénytelensége nyilvánvaló. Természetesen voltak olyan püspökök is, akik ellenezték ezeket a javaslatokat, mert úgy gondolták, hogy a változtatások bevezetése nem garantálja a megbízható és helyes ítélet meghozatalát.

Mindezen javaslatokat és kihívásokat figyelembe véve Ferenc pápa létrehozott egy szakértőkből álló bizottságot, akik megszerkesztették a változtatásokat, figyelve a házassági kötelék felbonthatatlanságának alapelveire. A pápa a jogi részek elé egy bevezetőt írt, ahol VI. Pál pápát idézve kifejti, hogy „...minden intézménynek, bár mindig tökéletesíthető, az isteni kegyelem közlésére és állandó elősegítésére kell irányulnia, mindenki adományainak és küldetésének megfelelően, a hívek javára, hiszen ez az Egyház lényegi célja”¹

A változások a latin törvénykönyvnek 21 kánonját érintik (1671–1691. kk.). Egyes törvényt csak kisebb mértékben módosítottak, másokat teljesen átalakítottak.

Ferenc pápa és a szinódusi atyák szándéka világos, ők egy megreformált peres eljárást akartak, mely segíteni kíván azokon az embereken, akiknek szentségi házassága felbomlott. Egy olyan eljárást akartak, mely az igazságot keresi, az igazság érdekeit szolgálja, és mindenki jogát védelmezi.

A *motu proprio* a kihirdetés után a kánonjogászok mikroszkópja alá került. Egyesek nagy lelkesedéssel fogadták a változtatásokat, főleg az egyszerűsítések és a pasztorális megközelítés miatt, míg mások azon véleményüknek adtak hangot, hogy az egyház engedélyezi a válást, csak más néven. Szerintük jobb lenne, ha az új törvények nem lépnének hatályba, és nagyobb odafigyeléssel és hűséggel alkalmaznák a peres eljárásoknál a korábbi kipróbált törvényeket. Mindkét megközelítés felületes, csak az új eljárás módosításaira szorítókozó olvasása és alkalmazása veszélyes és félreértéseket okozhat.

¹ *Mitis Iudex, motu proprio*, A cikkben Erdő Péter bíboros fordítását használom, amelyet a Szent István Társulat engedélyével adtak közre, <http://www.magyarokurir.hu/hirek/ferenc-papa-mitis-iudex-kezdetu-motu-proprioja>, (2015. október 4.)

Amikor az összetett peres eljárást irányító törvények egy részét módosítják, az kihat az egész rendszerre. Nem szabad elfelejteni, hogy a házasság semmisségének a kivizsgálását nemcsak a most érvénybe lépett törvények irányítják, hanem a törvénykönyvben még érvényben levő többi eljárási törvények is. A kihirdetett változtatások módosítani fognak egyes törvényeket (21), amelyek a kódexbe is felvételt nyernek. A házasság semmisnek nyilvánításáért folyó eljárás nemcsak a kódex kánonja szerint történik, hanem vannak kiegészítő szabályok is, mint a *Dignitatis connubii* instrukció, amelyet a Szentszék 2005-ben jelentetett meg.

Most is egy hasonló instrukcióra lenne szükség, ha nem akarják az egyes egyházmegyék bíróságaira bízni a *Mitis Iudex* értelmezését és alkalmazását. Amennyiben nem rendelkezünk egy egységes törvényértelmezéssel, akkor a kiadott ítéletek is sokban fognak különbözni egymástól.

A *Mitis Iudex motu proprio* lehetőséget biztosít a rövidebb házassági eljárásra, amikor a kérést mindkét házastárs terjeszti elő, vagy egyikük a másik egyetértésével. Nagyon sok esetben csak az egyik fél akarja a bírósági eljárást, sok esetben a másik felet meg sem lehet találni. Egy bíróság alkalmazhatja a törvényt úgy is (mert a másik felet nem lehet megtalálni és feltételezik, hogy hallgatólagosan egyetért az eljárással), hogy ebben az esetben elégséges az egyik fél előterjesztése, és a rövidebb eljárást alkalmazták egészen az ítélet kihirdetéséig. Azonban ha az ítélet ellen a másik fél a fellebbviteli bíróságnál fellebbezéssel él, s ott úgy értelmezik a törvényt, hogy kérést mind a két félnek egyetértve kell előterjeszteni, a fellebbviteli bíróság nagyon könnyen megsemmisítheti a korábbi ítéletet, és az ügy kivizsgálása folytatódik. A különböző törvényértelmezés következtében a kérvényező egy olyan eljárással találja szembe magát, amitől a *Mitis Iudex motu proprio* meg akarta őt védeni. Ilyen potenciális konfliktusra ad lehetőséget az is, hogy házassági semmisségi ügyekben egyetlen

tanú vallomása is teljes bizonyító erejű lehet (1678. k. 2. §.), vagy a rövidebb házassági eljárásnál megjelölt érvénytelenségi esetek (14. cikkely).

A bíróságoknak általános irányelvekre van szükségük, amelyek pontosan meghatározzák az eljárás gyakorlati alkalmazását. Ezen irányelvek megjelenéséig a bíróságoknak együtt kell működniük és követniük kell az eljárásra vonatkozó érvényben levő törvényeket és irányelveket.

Tanulmányomban a *motu proprio* által elrendelt változásokat szeretném bemutatni – bizonyos részét, mert a maga teljességében lehetetlen az adott keretek között – olyan formában, hogy azokat az érvényben levő peres eljárásokra vonatkozó törvények körültekintő figyelembevételével jól lehessen érvényesíteni.

A 2014-ben tartott szinódus III. általános ülésén megállapítást nyert, hogy a hívek nehezen jutnak el peres ügyeikkel az egyházi bíróságokhoz. Ezért a püspöknek mint jó pásztornak kötelessége, hogy a sajátos lelkipásztori gondozásra szoruló hívek segítségére siessen.

„A püspökök úgy lássák el apostoli tisztségüket, mint akik Krisztus tanúi az emberek előtt: ne csak azokról gondoskodjanak, akik már követik a pásztorok Fejedelmét, hanem szenteljék magukat teljes szívvel azoknak is, akik az igazság útjáról valamiképpen letértek, vagy nem ismerik Krisztus evangéliumát és üdvözítő irgalmát, hogy végül mindenki „teljes jóságban, igazságban és egyenességben (Ef 5,9) éljen.” (CD 11.)

A püspöknek mint részegyháza pásztorának gondoskodnia kell 383. k. szerint a más rítusú hívekről 2.§.; a közösségben nem lévő testvérekkel viseltessék emberségesen 3. §.; a nem keresztyénekre tekintsen úgy, hogy rá vannak bízva az Úrban 4. §.

Pásztori feladatának gyakorlása során a megyéspüspök apostoli lélekkel figyeljen² azokra, akik életkörülményeik miatt a rendszer lelkipásztori gondozásban nem részesülhetnek eléggé, valamint azokra, akik felhagytak a vallás gyakorlásával. 383. k. 1. §.

Ebben az apostoli munkában a plébános együttműködik a püspökével, konkrétan kiveszi részét a nehézségekkel küzdő krisztushívők lelkipásztori ellátásának gondjaiban. „Hogy pásztori hivatalának gondosan eleget tegyen, a plébános igyekezzen megismerni a gondjaira bízott hívőket; látogassa a családokat, ossza meg a hívők gondjait, bajait, ... erősítse meg őket az Úrban, és ha valamiben hibáztak, okosan igazítsa helyre őket, ... különleges igyekezettel foglalkozzék azokkal, akik sajátos nehézségekkel küzdenek; legyen rajta azon is, hogy a házastársak és a szülők kötelességeik teljesítéséhez támogatást kapjanak...” 529. k. 1. §.

1. cikkely – Az illetékes fórum és a bíróságok

A püspöknek mint jó pásztornek kötelessége, hogy a sajátos lelkipásztori gondozásra szoruló híveknek segítségére siessen, elsősorban úgy, hogy azok házassági ügyeiket kivizsgálathassák az egyházi bíróságokon. (1671. k.)

Minden egyházmegyében kötelező az egyházmegyei bíróság felállítása.³ Az egyházmegyei bíróságot az egyházmegyes püspök alapítja. A püspök közvetlenül is gyakorolhatja bírói hatalmát, vagy fenntarthat bizonyos ügyeket magának úgy, hogy azokban

² A püspök sajátos csoportokról való lelkipásztori gondoskodásáról szóló irányelvek lásd, *Directory on the Pastoral Ministry of Bishops*, Publication Service of the Canadian Catholic Conference, Ottawa 1974. 16–13.

³ PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI „Digitatis connubii” Istruzione, 25.01.2005, Citta del Vaticano 2005. Art. 36.

csak ő ítélkezik.⁴ Általában azonban a püspökök az ügyeket bírókra bízják, akik rendes bírói hatalommal rendelkeznek. A bírók munkáját segítik az ülnökök, ügyhallgatók, az ügyészek, kötelékvédők és jegyzők, valamint az ügyvédek, noha az utóbbiak nem kifejezetten tagjai a bíróság szervezetének.⁵

A püspök létesítsen egyházmegyéje számára a házassági semmisségi ügyekre egyházmegyei bíróságot, fenntartva a püspök jogát, hogy más közeli egyházmegyei vagy egyházmegyeközi bírósághoz forduljon. 1673. k. 2. §. A 17-es CIC szerint nem volt lehetőség az egyházmegyeközi bíróság létesítésére, mivel a törvénykönyv szerint csak a püspököt illeti meg a bírói hatalom a saját egyházmegyéjében. A 2. vatikáni zsinat előtt tanulmányozták ezt a kérdést és ennek eredményeként a regionális bíróságok egyre jobban elterjedtek. Sokféle oka lehet egy regionális bíróság felállításának, köztük a leggyakoribb a bírák hiánya egy adott egyházmegyéjében, de az alapítás okai között ott szerepelnek azok az általános célok is, hogy a hívek ügyeinek intézésére rendelkezésre álljon bírói szervezet, és hogy az igazságszolgáltatás elérhető legyen mindenki számára.⁶

A házasság semmisségéről szóló ügyek három bíróból álló tanácsnak vannak fenntartva. A tanács elnökének klerikus bírónak kell lennie, a többi bírók lehetnek világiak is. 1673. k. 3. §.

Ha nem lehet társas bíróságot alakítani, a bíróságot vezető püspök az egyházmegyéjében vagy a 2. § szerint választott közeli bíróságnál bízza az ügyet egyetlen klerikus bíróra,⁷ aki – ahol

⁴ 1673. k.

⁵ HÁRSFALVI Katalin: *Egyházi eljárásjog*, SZIT. Bp. 2006. 60–61.

⁶ Uo. 62.

⁷ XIV. Benedek pápasága előtt a házassági ügyek egy bírónak voltak fenntartva. 1741-ben XIV. Benedek pápa a *Dei miseratione* konstitúcióval reformot vezetett be az eljárásjogba, de a házassági ügyekben továbbra is lehetséges maradt, hogy egyetlen bíró járjon el. 1840-ben egy újabb instruk-

lehetséges – vegye maga mellé két kipróbált életű, a jogi vagy human tudományokban jártas, a püspöktől jóváhagyott ülnököt. Hacsak az ellenkezője nem nyilvánvaló, ezt az egy bírót illeti, amit a jog a testületnek, az elnöknek vagy az előadóbírónak tulajdonít. 1673. k. 4. §.

A törvény minden ügyet egy bíróra bíz, kivéve amikor kifejezetten kiköti, hogy az ügyben társas bíróságnak kell eljárnia.⁸ A korábbi peres eljárás is lehetőséget adott arra, hogy a püspöki konferencia engedélyével, ameddig nem lehet első fokon társas bíróságot alakítani, a püspök az ügyet egyetlen klerikus bíróra bízhatja, aki – ahol erre mód van – vegye igénybe ülnök és ügyhallgató segítségét.⁹

Az új rendelkezés szerint a püspöknek nem kell a püspöki konferencia engedélyét kérnie, ha az ügy kivizsgálását egyetlen bíróra akarja bízni. Az általános szabály azonban továbbra is érvényes. A házasság semmisségéről szóló ügyek három bíróból álló tanácsnak vannak fenntartva. Egy bíróra lehet bízni az ügyet akkor, ha lehetetlen a társas bíróság megalakítása. Amikor a püspök az ügyet egy bíróra bízza, a másodfokú bíróságnak (ameny-

ció, *Cum moneat* jelent meg, de a házassági eljárások egy bíróra való bízása lehetőségként megmaradt. Az 1844-ben kiadott *Cause matrimoniales* engedélyt adott, hogy az Amerikai Egyesült Államokban a házassági ügyeket egy bíróra bízassák. Az 1917-es Törvénykönyv 1567. k. 1.§ megtörte a régi hagyományt és előírta, hogy a házasságról folyó perek három bíróból álló testületnek vannak fenntartva. 1971-ben VI. Pál pápa által kihirdetett *Causas matrimoniales motu proprio* bizonyos körülmények között megengedte, hogy az Amerikai Egyesült Államokban, a Szentszék engedélyével, egyetlen klerikus bíró hozhasson ítéletet a házassági ügyekben.

⁸ 83-as CIC 1425. k. 1. §. 1. Minden ellentétes szokás elvetésével három bíróból álló testületnek van fenntartva: 1. azok az egyházi peres ügyek, amelyek: a) az egyházi rend szentségének a kötelékéről; b) az 1686, és az 1688. k. előírásainak fenntartásával a házassági kötelékről folynak;

⁹ Vö. 1425. k. 4.

nyiben a fél vagy felek, vagy az ügyvéd, fellebbezéssel éltek) az érvénytelenség terhe alatt mindig társas bíróságnak kell lennie. 1673. k. 5. §. A püspök felelőssége felügyelni, hogy az eljárás során a bíró a törvények szerint járjon el.¹⁰

Az elsőfokú bíróságtól a másodfokú, metropolitai székhez kell fellebbezni az 1438-1439¹¹ és az 1444. k.¹² előírásainak fenn-

¹⁰ Vö. *Mitis Iudex motu proprio* II. irányelv.

¹¹ 1438. kán. Az 1444. kán. 1. § 1. sz. előírásának tiszteletben tartásával:

-1. a szuffragáneus püspök bíróságától a metropolita bíróságához lehet fellebbezni, épségben hagyva az 1439. kán. előírását;

-2. a metropolita előtt első fokon tárgyalt ügyekben ahhoz a bírósághoz kell fellebbezni, amelyet ő az Apostoli Szentszék jóváhagyásával tartós jelleggel megjelölt;

-3. a tartományi előjáró előtt lefolytatott ügyekben a másodfok a legfőbb előjáró bírósága; a helyi apát előtt lefolytatott ügyekben pedig a monasztikus kongregáció legfőbb apátjának bírósága.

1439. kán. 1. §. Ha az 1423. kán. szerint több egyházmegye számára egyetlen elsőfokú bíróságot hoztak létre, a püspöki konferenciának másodfokú bíróságot kell alakítania az Apostoli Szentszék jóváhagyásával, kivéve ha ezek a püspöki konferencia egyházmegyék mindnyájan ugyanannak a főegyházmegyének a szuffragáneusai.

-2. §. A püspöki konferencia az Apostoli Szentszék jóváhagyásával létrehozhat egy vagy több másodfokú bíróságot akkor is, ha nem áll fenn az 1. §-ban említett eset.

-3. §. Az 1. és 2. §-ban említett másodfokú bíróságok tekintetében vagy az általa kijelölt püspök mindazzal a hatalommal rendelkezik, amellyel a megyéspüspök saját bírósága vonatkozásába.

¹² 1444. kán. 1. §. A Rota Romana ítélkezik:

-1. másodfokon azokban az ügyekben, amelyekben az elsőfokú rendes bíróságok hoztak ítéletet, és törvényes fellebbezéssel a Szentszékhez terjesztették fel őket;

-2. harmad- vagy további fokon azokban az ügyekben, amelyekben már maga a Rota Romana vagy bármely más bíróság ítélkezett, kivéve, ha ítélt dologról van szó.

-2. §. Ez a bíróság ítélkezik első fokon az 1405. kán. 3. §-ában említett ügyekben és azokban az egyéb ügyekben, amelyeket a római pápa akár saját kezdeményezésére, akár a felek kérésére a saját ítélőszéke elé rendelt, és a

tartásával. 1673. k. 6. §. A metropolitai székhez való fellebbezést helyre kell állítani, hiszen az egyháztartomány fejének ez az évszázadok során állandó tisztsége a szinodalitás kiemelkedő jele az egyházban.¹³

A bírászkodás több fokozatát az indokolja, hogy az adott ügyben a lehető legjobb ítéletet lehessen hozni. A másodfokú bíróságok feladata, hogy az elsőfokú ítélet közlése után igazságtalannak tartott ítéletet vagy semmisségi panaszt értékelje és az ügyben döntést hozzon.¹⁴

A *motu proprio* rendelkezése szerint az elsőfokú bíróságtól a másodfokú metropolitai bírósághoz kell fellebbezni. Az egyháztartomány földrajzi terület, ahol területi kritérium alapján működik az érseki bíróság minden érsekséghez tartozó egyházmegyei bíróság fellebbezési fórumaként.¹⁵

2. cikkely – A házasság megtámadásának a joga

A házasság- és családpasztorációban dolgozók, valamint az egyházmegye és a plébánia erre a célra létrehozott tanácsadói személyzetének feladatai közé sorolódik a különvált házasoknak nyújtandó tanácsadás és a pert megelőző vizsgálat. Az elvált krisztushívők számára – akik kételkednek a házasságuk érvényessége felől, vagy meg vannak győződve annak érvénytelenségéről – a plébániai és egyházmegyei segítőknek lehetőséget kell biztosítaniuk arra, hogy az érintettek felismerjék helyzetüket és egybegyűjtsék azokat az elemeket, amelyek hasznosak az esetle-

Rota Romanára bízott: ezekben az ügyekben második és további fokozaton is maga a Rota ítélezik, kivéve ha a megbízó leirat másként nem rendelkezik.

¹³ Vö. *Mitis Iudex motu proprio* V. irányelv

¹⁴ HÁRSFALVI, 64.

¹⁵ Uo.

ges rendes vagy rövidebb bírósági eljáráshoz.¹⁶ A házasság megtámadására jogképesek: a házastársak; az ügyész, mikor a semmisség nyilvánosságra került, ha a házasságot nem lehet vagy nem hasznos érvényesíteni. (1674. k.)

3. cikkely – Peralapítás és a vizsgálat

A házasság semmisségének előzetes vizsgálatát a helyi ordinárius bízza olyan személyekre, akik kánonjogi szakértelemmel vagy kellő alkalmassággal rendelkeznek. Ezek a személyek elsősorban a plébános vagy azok, akik a feleket a házasságra felkészítették. E szolgálat teljesítésére egy vagy több egyházmegye egy állandó szervezetet is létrehozhat, és egy segédkönyvet is összeállíthatnak, amely tartalmazza a lényeges elemeket a vizsgálat lehető legjobb lefolytatásához.¹⁷

A bírói eljárás a peralapító keresetlevél benyújtásával kezdődik. A keresetlevélnek tartalmazni kell a kérvényező és az alperes (a volt házastárs) személyi adatait, valamint a tanúk nevét, az egyházi házasságkötés anyakönyvi kivonatát, a polgári házasságkötés és a polgári válás ítéletének másolatát, valamint a keresetlevélhez kapcsolódó kérdésekre adott válaszokat. Ezen kérdések segítik a kérvényezőt, hogy leírhasssa a házassága történetét, megjelölve benne azokat az okokat, amelyek alapján a házasságát érvénytelennek véli. A kérelmezőnek – akit felperesnek is nevezünk – a válaszában arra is ki kell térnie, hogy állításait hogyan, milyen módon akarja bizonyítani. Bizonyítani lehet tanúkkal, magán- és közokiratokkal stb. Lényeges tudni, hogy a bizonyítás nem a bíróság feladata. A bizonyítás azért nagyon fontos, mert a perkérdés a köteléki perben így hangzik: Vajon bebizonyoso-

¹⁶ Vö. *Mitis Iudex*, Eljárási szabályzat 2. cikkely.

¹⁷ Vö. *Mitis Iudex*, Eljárási szabályzat 3. cikkely.

dott-e a házasság érvénytelensége ebben az esetben vagy sem? Negatív ítélet esetén a bíróság nem azt mondja ki, hogy a házasság érvényes, hanem azt, hogy a felperes (ill. ügyvédje) nem tudta bizonyítani a házasság érvénytelenségét.

A keresetlevél benyújtásával még nem kezdődik el a peres eljárás. A per csak akkor indul el, amikor a bírósági helynök elfogadja a keresetlevelet az 1676. k. 1. §. szerint. A keresetlevél aljára vezetett határozattal rendelje el, hogy annak egy példányát közöljék a kötelékvédővel, és ha a keresetlevelet nem írta alá mindkét fél, tizenöt nap belül közölje az alperessel, hogy állást foglalhasson a kéressel kapcsolatban. (1676. k. 1. §.)

A keresetlevél elfogadása után a bírósági helynök értesíti a másik felet, az alperest. Ezt az értesítést nevezzük perbehívásnak. A perbehívás tartalmazza a kérelmező nevét, a perkérdést, amely alapján a házasság semmissé nyilvánítását kéri. A határozat tartalmazza azt is, hogy mennyi idő áll az alperes rendelkezésére ahhoz, hogy a kérdésben állást foglaljon. A perbehíváskor figyelmeztetni kell az alperest, hogy ha távol marad, ezzel nem gátolja meg a per lefolyását.

A keresetlevél benyújtása után a bírósági helynök áttanulmányozza a kérést. Az első és legfontosabb annak megvizsgálása, hogy a bíróság illetékes-e az eljárást lefolytatni. A második, amit a bírósági helynök megvizsgál, hogy megvan-e minden melléklet, illetve a mellékletekben megtalálható-e minden szükséges adat. Amennyiben hiányosságok vannak, a bírósági helynök meghatározott időt biztosít a hiánypótlásra.

A perkérdés meghatározása után a bírósági helynöknek el kell döntenie, hogy az ügyet rendes vagy az 1683 – 1687. kk. szerinti rövidebb eljárással kell-e tárgyalni. (1676. k. 2. §)

Ha az ügyet rendes eljárással kell tárgyalni, a bírósági helynök ugyanebben a határozatban rendelje el a bírói tanács megalakítását. (1676. k. 3. §.) Ha a köteléki perben társas bíróságnak

kell eljárnia, a bírósági helynök – miután megállapította a bíróság illetékességét – nevezze ki a három bíróból álló kollégiumot.

Ha bírósági helynök úgy ítéli meg, hogy az ügyet a rövidebb eljárással lehet tárgyalni, jelöljön ki egy bírót két ülnökkel az 1673. kán. 4. §-a szerint. (1676. k. 3. §.)

Az ügyész és a kötelékvédő a közhivatalalt betöltő személyek körébe tartozik. A két hivatal hasonlít egymáshoz. A püspök nevezi ki őket meghatározott időre. A kötelékvédőnek joga van a felek, tanúk, szakértők kihallgatásán jelen lenni; betekinteni a peres iratokba, még ha nem is tették közzé, megvizsgálni a felektől beterjesztett okmányokat. (1677. k.)

A kötelékvédőnek a házasság érvényességét kell védenie. A házasság természetjogi intézmény, amely, ha azt egy megkeresztelt férfi és nő érvényesen köt meg, Krisztus Urunk rendelése szerint szentség. A köteléki perben nem a felperes áll az alperessel szemben, hanem a felperes áll szemben a kötelék érvényességével. A házasság érvényessége mellett jogvédelem szól, ezt az érvényességet kell védelmeznie a kötelékvédőnek.¹⁸

A felek (amennyiben az alperes is részt vesz a peres eljárásban) vallomást tesznek a bíróság előtt. A jogképes személyek, jogok és köteleességek alanyai képesek a perben felekké lenni. A tisztán egyházjogi kötelezettségek csak a katolikus híveket terhelik. A katolikus megkereszteltek rendelkeznek a féllé válás képességével, de az 1476. k. elismeri, hogy a megkeresztetlenek és a nem katolikus megkereszteltek is rendelkezhetnek a féllé válás képességével.¹⁹ A krisztushívőket megilleti az a jog, hogy igényelhetik és védelmezhetik az őket megillető jogokat. (221. k.) A házassági semmisségi ügyekben a perbeli beismerés és a felek nyilatkozatai teljes bizonyító erővel rendelkezhetnek, amelyet az összes jelek

¹⁸ CSORDÁS EÖRS, *Házassági perek*, Szent Gellért Kiadó, Bp. 2002. 35.

¹⁹ HÁRSFALVI, 105.

és kiegészítő bizonyítékelemek figyelembevételével a bírónak kell értékelnie, hacsak nincsenek más elemek, amelyek azokat gyengítik. (1678. k. 1. §.)

Ugyanezen kánon 2. §. elrendeli, hogy a házassági semmisségi ügyekben egyetlen tanú vallomása is teljes bizonyító erejű lehet, ha minősített tanúról van szó, aki a hivatalból végzett cselekményeiről tanúskodik, vagy ha a személyi és a dologi körülmények ezt indokolják. (1678. k. 2. §.) A korábbi eljárás szerint a házassági peres eljárásoknál legalább két tanú egybehangzó vallomására volt szükség ahhoz, hogy bizonyítékként fel lehessen használni. Az általános szabály most is érvényben van, és csak a fenti paragrafusban említett kivételeknél lehet alkalmazni egy tanú vallomását. Tanú bárki lehet, akit a jog részben vagy teljesen el nem tilt.²⁰ Tanú lehet, akinek ismerete van a perbeli tényről és ezt az ismeretet közölni tudja a bírósággal. A tanúk lehetnek tény tanúk, lehetnek hallomás szerinti tanúk és szavahihetőségi tanúk.

Az impotenciáról vagy a beleegyezésnek elmebetegség vagy pszichikai természetű rendellenesség miatti hiányáról folyó perekben a bíró vegye igénybe egy vagy több szakértő közreműkö-

²⁰ Csak részleges képességgel rendelkeznek a kiskorúak, akik 14. életévüket nem töltötték be, de a bíró határozattal elrendelheti meghallgatásukat. Hasonló elbírálás alá esnek a szellemileg visszamaradottak, az oligofrének, akik érzékszálódásban szenvednek, krónikus vagy akut alkoholisták, drog-fogyasztók.

Képtelenek tanúvallomásra a részrehajlók, vagy akik a felekkel függő viszonyban vannak, nem kizárt azonban, hogy tanúként szerepeljenek a felek szülei, közeli hozzátartozói.

Nem tanúskodhatnak a papok arról, amit gyónásból tudnak.

Tanúvallomás alól mentesek a közérdek védelme miatt a papok szolgálatukból kifolyólag, minden laikus, akit hivatali titoktartásra köteleztek. A titoktartási kötelezettség alól felmentést adhat a bíró vagy a fél. HÁRSFALVI, 182–183.

dését, hacsak ennek a szükségtelensége a körülményekből nem nyilvánvaló. (1678. k. 3. §.) A szakértő a tudomány, a művészet, a technika valamely területén jártas személy, akinek a szakmai ismereteit a perben egy tény megfigyelésére, megállapítására és értékelésére használják. Szakértők közreműködésével kell élni, valahányszor a jog vagy a bíró kihallgatásukat és szakmai vagy tudományos szabályokon alapuló véleményüket kívánja meg valamely tény bizonyítására vagy egy dolog igazi természetének megismerésére. (1574. k.)

A *Dignitas connubii* kezdetű instrukció kibővíti az 1680. k. két esettípusát és ez a bővítés már szerepel az új (1678. k. 3. §-ában) Törvénykönyvben, mivel nemcsak az impotencia és a mentális problémák okozta beleegyezési hiba esetén kell a szakértő véleményét igénybe venni, hanem az 1095. k-ban meghatározott képtelenség esetén is elrendeli ezt, de meghagyja a bíró döntési lehetőségét arra, hogy ezekben az esetekben se rendeljen el szakértőt, ha az feleslegesnek látszik.²¹

4. cikkely – Az ítélet, annak megtámadása és végrehajtása

A házasság semmisségét elsőként megállapító ítéletet az 1630–1633. kánonokban rendelt határidők elteltével végre lehet hajtani. (1679. k.)²²

A korábbi semmisséget vizsgáló eljárás szerint ha az első fokon az ítélet legalább egy percímen megállapította a házasság érvénytelenséget, a felek még nem váltak szabadállapotúvá. Az

²¹ PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Dignitas connubii*, Istruzione, Art. 203, 208, 209.

²² Az 1679. k. rendelkezését azokra a házasság semmisségét kimondó ítéletekre kell alkalmazni, amelyeket a jelen levél hatályba lépésének napjával kezdődően (2015. december 8.) adnak ki.

ügyet hivatalból fel kellett terjeszteni a másodfokú bíróságra. A felek csak két egybehangzó ítélet után váltak szabadállapotúvá.

Az érvénybe lépett módosítás lehetőséget ad arra, hogy az érvénytelenséget megállapító ítélet végrehajtható, ahogyan azt az I. irányelv is megerősíti: „Mindenekelőtt jónak láttuk, hogy már ne kívánjunk meg két egybehangzó ítéletet a házasság érvénytelensége mellett ahhoz, hogy a felek új kánoni házasságot köthessenek, hanem legyen elegendő az első bíró által a jog előírása szerint kialakított erkölcsi bizonyosság”.²³

A házasság érvénytelenségének a kimondása a jelen eljárás szerint sem lett könnyebb, mert a bírónak – vagy az egyszerűbb eljárásnál a püspöknek – morális bizonyosság szükséges az ítéletet eldöntő dolgot illetően. (1608. k.)

Az új eljárás szerint is megmarad az ítéletet sérelmesnek tartó félnek a joga, valamint az ügyésznek és a kötelékvédőnek a joga, hogy az ítélet ellen semmisségi panaszt vagy fellebbezést nyújtson be az 1619–1640. kánonoknak megfelelően.²⁴ A másodfokú bíróság tehát nem szűnt meg. Ami kimaradt, az az, hogy minden ügyet fel kell terjeszteni másodfokra. A jelenlegi eljárás szerint az ítéletet, amennyiben a felek vagy a kötelékvédő nem fellebbezik meg, végre lehet hajtani. Egyes szerzők úgy látják, hogy ezzel a változtatással elveszítettünk egy pasztorális és történelmi bölcsességen alapuló értéket, amelyet az egyház a házassági ügyeknél alkalmazott.

A végrehajtó ítéletet meghozatala után bármikor harmadfokú bírósághoz lehet fordulni perújrafelvétel végett az 1644. kán. előírása szerint, új és súlyos bizonyítékok vagy érvek felhozásával az

²³ Vö. *Mitis Iudex motu proprio* I. irányelv.

²⁴ A házasság semmisségét elsőként megállapító ítéletet az esetleges fellebbezésekkel és a per többi iratával együtt az ítélet kihirdetésétől számított húsz napon belül hivatalból fel kell terjeszteni a fellebbviteli bírósághoz. (1682. k. 1983 CIC.)

ítélet bejelentésétől számított harminc nap jogvesztő határidőn belül. (1681. k.)

Amikor az ítélet végrehajthatóvá válik, a felek új házasságot köthetnek, hacsak az ítélethez fűzött vagy a helyi ordinárius által rendelt tilalom ezt nem akadályozza. (1682. k. 1.§.)

Az ítéletet közölni kell a házasságkötés helyének ordináriusával, akinek arról kell gondoskodnia, hogy a házasság semmisségének kimondását bejegyezzék a megkereszteltek és a házasultak anyakönyvébe. (1682. k. 2. §.)

5. cikkely – A püspök előtt folyó rövidebb házassági eljárás

Az új törvénykezés lehetőséget biztosít a helyi püspöknek, hogy ő maga döntsön bizonyos ügyekben, ahol nyilvánvaló a házasság érvénytelensége, amikor a felek együtt kérik a házasságuk kivizsgálást, vagy a perbehívás után a másik fél nem ellenkezik. A püspöknek ez a hatalma nem új, de most nagyobb hangsúlyt kap. Az eljárást végezheti maga a püspök vagy delegálhatja másoknak.

Maga a megyéspüspök illetékes a házassági semmisségi ügyekben rövidebb eljárással ítélni, valahányszor: 1. a kérést mindkét házafél terjeszti elő vagy egyikük a másik egyetértésével; 2. olyan tanúvallomások vagy okiratok által alátámasztott tárgyi vagy személyi körülmények merülnek fel, amelyek nem kívánnak részletesebb kutatást vagy vizsgálatot, és nyilvánvalóvá teszik az érvénytelenséget. (1683. k.)

A rövidebb eljárás a következő esetekben alkalmazható: a hit olyan hiánya, amely a beleegyezés színlelését vagy az akaratot meghatározó tévedést okozhatja; a házastársi együttélés rövidsége; a gyermek elkerülése céljából végzett abortusz; makacs kitartás egy házasságon kívüli kapcsolatban az esküvő idején vagy közvetlenül utána; terméketlenség, valamely súlyos fertőző be-

tegség eltitkolása; a házasságkötésnek a házaselettől teljesen idegen indoka vagy a nő előre nem látott terhessége; a beleegyezés kikényszerítésére alkalmazott erőszak; az értelem használatának orvosi dokumentumokkal igazolt hiánya stb.²⁵

A felsorolt estek között található az eljárásoknál használt percímekeket, de az új eljárás nem vezetett be újabb percímekeket, csak összekeverte azokkal az esetekkel, amelyek lehetőséget kaphatnak a rövidebb kivizsgálásra. Figyelni kell arra is, hogy ezeknek vagy hasonló helyzeteknek a fennállása még nem jelentik a házasság érvénytelenségét.

Első olvasásra talán úgy tűnik, hogy a *Mitis Iudex* megváltoztatott egy nagyon fontos elvet, amely az 1060. k. található: a házasságot jogkedvezmény illeti meg, ennél fogva kétely esetén a házasság érvényessége mellett kell állást foglalni, amíg az ellenkezője be nem bizonyosodik. A rövidebb eljárás nem feltételezi a házasság érvénytelenségét a fent hozott esetekben, és nem ad engedélyt egy előzetes „ítélet” meghozatalára.

A rövidebb eljárás is a keresetlevél benyújtásával és elfogadásával veszi kezdetét. A keresetlevélnek tartalmaznia kell röviden azokat a tényeket, amelyeken a kérés alapul, meg kell jelölni a bizonyítékokat és csatolva tartalmaznia kell azokat az okiratokat, amelyek a kérést megalapozzák. (1684. k.)

A vizsgálóbíró a bizonyítékok összegyűjtése után tűzzön ki tizenöt nap határidőt a kötelék mellett szóló esetleges védelmek betérjesztésére (1686. k.), majd a megyéspüspök a vizsgálóbíróval és az ülnökkel, mérlegelve a kötelékvédő észrevételeit, ha erkölcsi bizonyosságot szerez a házasság érvénytelenségéről, hozza meg az ítéletet. Ha nem, bocsássa az ügyet rendes eljárásra. Az ítéletet a lehető leggyorsabban (a döntés napjától számított egy hónapon belül) közölik a felekkel. Az ítélet ellen a metropolitához (má-

²⁵ *Mitis Iudex*, Eljárási szabályzat 14. cikkely.

sodfokú bírósághoz) vagy a Rota Romanához lehet fellebbezni. (1687. k.)

6. cikkely – Az okirati eljárás

Ki vannak véve a rendes peres eljárás szabályai alól azok az esetek, amelyekben a semmisség egy akadályból, törvényes forma hiányából vagy az érvényes megbízás hiányából származnak. Az 1688. k. kimondja: az 1676. k. szerint beterjesztett kérelem elfogadása után a megyéspüspök vagy a bírósági helynök vagy a kijelölt bíró, a rendes eljárás formáságainak elhagyásával, de a felek megidézésével és a kötelékvédő közbejöttével, ítéletileg kijelentheti a házasság semmisségét, ha támadhatatlan és kifogástalan okiratokból biztosan kitűnik, hogy érvénytelenítő akadály állt fenn, vagy hiányzott a törvényes forma – feltéve, hogy ugyanilyen biztos az is, hogy felmentést nem adtak – vagy hogy a képviselőnek nem volt érvényes megbízatása. (1688. k.) A *Dignitas connubii* kezdetű instrukció szerint ha kétséges, hogy minden feltétele megvan-e az okirati eljárásnak, akkor a rendes peres eljárás szabályai szerint kell eljárni.

7. cikkely – Általános szabályok

Az általános szabály szerint figyelmeztetni kell a híveket az ítélet meghozatala után azokra az erkölcsi és polgári kötelezettségekre is, amelyek esetleg terhelik őket egymás és a gyermekek iránt, a tartás és a nevelés biztosítását illetően. Az általános szabály azt is megerősíti, hogy a házasság semmisségének kinyilvánításáért folyó pereknél nem alkalmazható a szóbeli egyházi peres eljárás. (1691. k.) Két esetben nem alkalmazható a szóbeli peres eljárás: 1. ha az ügy ilyen intézését a jog kizárja (idézett

kánon); 2. ha a jog ezt lehetővé teszi, de a fél rendes egyházi peres eljárást kér.

*

Miután a *Mitis Iudex motu proprio* rendelkezést áttekin tettük, álljon előttünk befejezésképpen és felhívásként Zenon Grocholewski bíboros rövid összefoglalója az egyházi bíróságok teológiai pasztorális küldetéséről azért is, hogy amit az érvénybe lépett *motu proprio* kihangsúlyoz, azt a korábbi eljárások sem mellőzték.

1. A bíróságokon gyakorolt hatalom ahhoz a szent hatalomhoz tartozik, amelyet az Úr Krisztus apostolainak és utódainak átadott. Amikor a 2. vatikáni zsinat erről a hatalomról beszél, azt állítja: „E hatalom nevében a püspökök szent joga és az Úr színe előtt kötelessége, hogy alattvalóik felett ... bíráskodjanak.” (LG 27.) Ezért isteni jog alapján nemcsak joguk, hanem kötelességük is a bíráskodás.
2. Az egyházi bíróságok a hívek jogait védik, hogy a hívek könnyebben tudjanak eleget tenni Isten akaratának, és hogy könnyebben haladhassanak előre a szent életben.
3. Az egyházi bíróságokon tárgyalt ügyek főleg lelki kérdésekről folynak. Ilyen ügyek pl. a házasság semmisségéről folyó ügyek.
4. Így ha az egyház természetét figyelembe vesszük, akkor az igazságszolgáltatás célja nem korlátozódik pusztán a hívekre és jogaik védelmére, hanem a megtépzott közösségi kapocs orvoslására, minden egyes hívő sajátos hivatásának hatékonyabb megvalósítására, Krisztus titokzatos teste tagjai közti gyümölcsöző együttműködés biztosítására és a lelki dolgok előmozdítására is irányul.
5. Az egyházi bíráskodás lelkipásztori jellegű – olvasható a továbbiakban a bíboros megállapításaiban, amelyekben

egyért II. János Pál pápa észrevételeivel, aki szerint a bíróságok „az egyház pasztorális kötelezettségének minősített részét képezik” és ezért a bírák „a lelkipásztori tevékenység értékes munkatársai”, feladatuk „valóban papi szolgálat”. Végül a házasság és a család védelme vonatkozásában ismét a nagy pápát idézi a bíboros, „talán hiábavalóak lennének a lelkipásztori kísérletek, ha nem társulnának a megfelelő törvényhozási és bírói tevékenységgel”.²⁶

²⁶ Ld. Zeno GROCHOLEWSKI, *Tanulmányok az egyházi házasság és perjogról*, Ford. Kuminetz Géza, SZIT. Bp. 2000. 197–201.

PETER SCHALLENBERG

Katholische Sexualethik und Ehelehre¹

Zusammenfassung. Ausgehend von der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird der Charakter der Sexualität unter Berücksichtigung einer ursprünglich guten Natur des Menschen thematisiert. Dabei entfaltet sich aus einer Theologie der Schöpfung eine Theologie des Leibes, in dessen Zentrum eine vorpositive Sakralität der Person steht. Fundiert durch die Heilige Schrift wird eine Sexualethik dargestellt, die sich, unter Bezugnahme auf die augustinischen Lehren, durch die unbedingte Anerkennung des anderen Menschen in seinem Person-Sein auszeichnet.

Keywords. Schöpfung, Abbild Gottes, Person/Personalität, Naturrecht, Augustinus, Würde, herstellendes Handeln – ausdrückendes Handeln, bejahende Liebe.

1. Zunächst und als Eröffnung der Überlegungen soll folgende These aufgestellt und in den folgenden Ausführungen verteidigt werden: Der problematische Charakter der menschlichen Sexualität ist natürlich, entgegen oft geäußerter land-

¹ Vgl. mit Blick auf die lehramtliche Sexualethik kritisch Franz Böckle (Hg.), *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt?*, Düsseldorf (Patmos) 1977. Später auch Bernhard Fraling, *Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht*, Paderborn (Schöningh) 1995; Konrad Hilpert, *Verantwortlich gelebte Sexualität. Lagebericht zu einer schwierigen Baustelle*, in: *Herder Korrespondenz* 62(2008)335–340; Markus Knapp, *Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit*, Würzburg (Echter) 1999; Raymond J. Lawrence, *Sexualität und Christentum. Geschichte der Irrwege und Ansätze der Befreiung*, Innsbruck (Tyrolia) 2010; Martin M. Lintner, *Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik*, Innsbruck (Tyrolia) 2011; Livio Melina, *Liebe auf katholisch. Ein Handbuch für heute*, Augsburg (St. Ulrich) 2009. Aus evangelischer Sicht aufschlußreich Kurt Lüthi, *Christliche Sexualethik. Traditionen, Optionen, Alternativen*, Wien 2001.

läufiger Stellungnahmen, keinesfalls eine Erfindung der mosaïschen Gesetzesreligion, der paulinischen Literatur oder des in dieser Hinsicht viel geschmähten Augustinus,² der zumal im Kontext seiner Zeit zu beurteilen ist.³ Man könnte auch noch etwas zugespitzter formulieren: Weder das Judentum noch das Christentum haben einfach fahrlässig und planmäßig eine ursprüngliche paradiesische Unbefangenheit des Menschen zerstört oder zerstören wollen, oder gaben – nach einem berühmt-berüchtigten Wort von Friedrich Nietzsche⁴ – „dem Eros Gift zu trinken“, so daß dieser ursprünglich unbeschwerte naturhafte und jenseits aller zivilisierten und moralischen Zwänge spielende Eros erst durch das christliche moralinsaurer Gift einer vermeintlich notwendigen Kultivierung zum Laster entartete. Die von Nietzsche angeklagte Vergiftung des Eros ist möglicherweise auch falsch dosiertes Medikament im Versuch, die Wirkungen des Eros abzumildern, seine diabolische Wirkung auf den Menschen als Wesen aus Körper und Seele beziehungsweise Geist – im ursprünglichen Wortsinn

² Vgl. Eberhard Schockenhoff, *Der lange Schatten des Augustinus – oder: Was heißt menschenwürdige Sexualität?*, in: *IKZ Communio* 41(2012)197–212; daneben auch Eugenio Scalco, „Sacramentum connubii“ et institutio nuptiale. Une lecture du „De bono coniugali“ et du „De sancta virginitate“ de S. Augustin, in: *EThL* 69(1993)27–47. Klassisch nach wie vor Michael Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg (Pustet) 1954.

³ Vgl. Peter Brown, *Sexuality and Society in the Fifth Century A.D.*, in: *Augustinus and Julian of Ecclanum*, in: Emilia Gabba (Hg.), *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como (Edizioni New Press) 1983.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 168, in: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, München 1988, Bd. V, 102: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken – er starb zwar nicht daran, aber entartete und wurde zum Laster.“

des Durcheinanderbringens – in die Schranken zu weisen.⁵ Immerhin war Jean-Jacques Rousseau⁶ der Meinung, allein eine Rückkehr zum unschuldigen Busen der Natur sei in der Lage der zivilisierten Verteufelung der Sexualität Einhalt zu gebieten, denn alle Bosheit entstammt der postlapsarischen Zivilisation. Ernst Cassirer notiert daher in seiner Studie „Das Problem Jean Jacques Rousseau“ aus dem Jahre 1932: „Der Einzelmensch als solcher, wie er aus den Händen der Natur hervorgeht, steht noch außerhalb des Gegensatzes von Gut und Böse. Er überläßt sich seinem natürlichen Selbsterhaltungstrieb, er wird von der ‚amour de soi‘ gelenkt, aber diese Selbstliebe artet nie in Eigenliebe („amour propre“) aus, die sich in der Unterdrückung anderer gefällt, und die nur durch sie befriedigt werden kann. Die Eigenliebe, die den Grund aller künftigen Verderbnis in sich schließt, die den Machthunger und die Eitelkeit im Menschen großzieht, fällt ausschließlich der Gesellschaft zur Last.“⁷ Interessanterweise wird hier auf differenzierte Arten der menschlichen Liebe Bezug genommen und im Hintergrund steht das katholische Dogma der Erbsünde in geistiger und körperlicher Entfaltung. Der Jansenismus und die Auseinandersetzung zwischen Pascal und den Jesuiten in Frankreich⁸ (in gewisser Weise dem lang zurück liegen-

⁵ Theresia Heimerl, Wer hat den Eros vergiftet? Historische Grundlegungen und postmoderne Fragen zum Spannungsfeld Eros, Körper und Theologie, in: Stephan Orth (Hg.), Eros – Körper – Christentum. Provokation für den Glauben?, Freiburg/Br. (Herder) 2009, 18–46, hier 19; Wayland Young, Eros denied. Sex in Western history, New York (Grove) 1964.

⁶ Vgl. zum Hintergrund Robert Spaemann, Rousseau – Bürger ohne Vaterland, München (Piper) 1980.

⁷ Ernst Cassirer, Über Rousseau, Berlin (Suhrkamp) 2012, 43.

⁸ Vgl. zum Hintergrund Robert Leuenberger, Die Vernunft des Herzens. Studien zu Pascal, Zürich (Benziger) 1999.

den Disput zwischen Augustinus und Julian von Eclanum folgend, wobei Pascal in der Spur des Augustinus zu finden ist⁹), der Aufschwung des Puritanismus in England und des Pietismus im deutschsprachigen Gebiet: Immer geht es um die Grundüberzeugung vom Bösen in der menschlichen Natur, auch und gerade in den sexuellen Äußerungen. Prompt verurteilte der Erzbischof von Paris, Christophe de Beaumont, das einflußreiche Werk „Emile“ von Rousseau und vor allem die darin aufgespürte Bestreitung der Erbsünde; mitnichten nämlich seien die ersten Regungen der menschlichen Natur unschuldig und gut und das Böse nur eine Konsequenz der menschlich allzu menschlichen Zivilisation. Ernst Cassirer unterstreicht aber auch: „Man hat nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß zwischen Rousseaus Lehre vom Naturzustand und der christlichen Lehre vom Urzustand ganz bestimmte formale Analogien bestehen. Auch Rousseau kennt eine Vertreibung des Menschen aus dem Paradiese der Unschuld; auch er sieht in der Entwicklung des Menschen zum Vernunftwesen eine Art von Sündenfall, der ihn für immer von dem sicheren und festumhegten Glück, das er bis dahin genoß, ausschließt.“¹⁰ Freilich setzt Rousseau auf endliche und menschliche, nicht auf göttliche oder sakramentale Erlösung; Autonomie des Menschen statt Theonomie ist sein Programm. Aber viel bemerkenswerter ist sein eigentliches Konzept

⁹ Vgl. Albert Raffelt, Blaise Pascal (1623–1662) als Schüler Augustins, in: Norbert Fischer (Hg.), Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Bd. 2: Von Descartes bis in die Gegenwart, Hamburg (Meiner) 2009, 45–58. Zum Hintergrund auch Markus Knapp, Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne, Paderborn (Schöningh) 2014.

¹⁰ Ernst Cassirer, Über Rousseau, aaO, 45.

der ursprünglich guten Natur des Menschen: „Der Mensch ist von Natur gut – sofern eben diese Natur nicht in sinnlichen Trieben aufgeht, sondern sich, von sich aus und ohne äußere Hilfe, zur Idee der Freiheit erhebt. Denn die spezifische Gabe, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, ist die Gabe der Perfektibilität.“¹¹ Daß der Mensch ursprünglich und von Natur aus vom Schöpfer mit der Gabe der Freiheit zum Guten begnadet war und diese Gabe verlor – das deutet das Feld der Auseinandersetzung mit säkularen Entwürfen einer möglichen Sexualethik an, die sich möglicherweise am Ende einzig als individuelle Selbstbestimmung versteht.

2. Demgegenüber gilt es aus Sicht einer modernen katholischen Sexualethik festzuhalten: Im so genannten „Paradies“¹² – verstanden als ursprüngliche Idee Gottes und ursprüngliche Ordnung des Menschen in einem Garten Eden¹³ – wird die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen, typologisch als Adam und Eva,¹⁴ gerade als die Krone der Schöpfung verstanden und keineswegs als ein

¹¹ Ebd. 69.

¹² Der Begriff Paradies ist aus dem altpersischen *pairi* („herum“) *daeza* („Ziegel“) abgeleitet und meint einen ummauerten Garten, eine Oase. Der Begriff kam über Xenophon, der ihn als *paradeisos* übersetzt, in die europäischen Sprachen. Das hebräische Wort *pardes* stammt aus dem Persischen und bedeutet Obstgarten. Das biblische Paradies heißt hebräisch *gan eden*, lateinisch: *hortus deliciarum*. Die jüdische Tradition hat das Paradies auf dem Tempelberg (Moriah) angesiedelt bzw. in späteren Zeiten längs des Jordantales, entweder in Jericho oder in Bet Schean. Vgl. Alessandro Scafi, *Mapping Paradise – A History of Heaven on Earth*, London 2006.

¹³ Vgl. Manfred Görg, Beobachtungen zu den biblischen Bildern vom „Garten (in) Eden“, in: MThZ 63(2012)98–108.

¹⁴ Vgl. Kurt Flasch, *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos*, München 2005.

nur hinzunehmendes Übel, auch wenn dies stellenweise im Gefüge einer rein abwehrend argumentierenden Verbotsmoral bis zum Vorabend des II. Vaticanum¹⁵ nicht genügend zum Ausdruck kam.¹⁶ Gerade diese prinzipielle Zweigeschlechtlichkeit des Menschen und seine Gottebenbildlichkeit gerade als Mann und Frau aber ist der Sinn der klassischen Aussage in den Schöpfungsberichten des Buches Genesis, auch und gerade im Sinn eines gegenseitigen Begehrens der gegengeschlechtlichen Personen,¹⁷ wie es in Gen 2, 18–25 deutlich zum Ausdruck kommt. Genau diese Ergänzungsbedürftigkeit und Unterschiedenheit der Geschlechter wird als Abbild der Person Gottes verstanden und soll zugleich zur ersten und grundlegenden ethischen Aufgabe des Menschen werden,¹⁸ ethische Aufgabe deswegen, weil nicht die Natur aus sich, sondern erst eine Kultur

¹⁵ Symptomatisch dafür die Entwicklung von Bernhard Häring, *Das Gesetz Christi*, München 1954, als traditionelles Handbuch, hin zu ders., *Frei in Christus*, München 1979; kommentierend dazu ders., *Meine Erfahrung mit der Kirche*, Freiburg/Br. (Herder) 1989. Vgl. auch mit etwas polemischer Zuspitzung Karl-Wilhelm Merks, *Von der Sexual- zur Beziehungsethik*, in: Konrad Hilpert (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, aaO, 14–35: „Die Sexualethik ist...der Paradefall für bestimmte Schwächen der traditionellen katholischen Moralthologie, Schwächen freilich, die in den Augen ihrer Verteidiger gerade ihre Stärke waren, und dies zum Teil bis auf den heutigen Tag noch sind.“ (14).

¹⁶ Vgl. Franz-Josef Bormann, *Von der Verbotsmoral zur christlichen Liebeskunst*, in: Konrad Hilpert (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, aaO, 454–472.

¹⁷ Vgl. Irmgard Rösenberg, *Verbotene Lust. Grenzziehung und Selbstermächtigung im zweiten Schöpfungsbericht*, in: *MThZ* 63(2012)109–121.

¹⁸ Vgl. Enzo Bianchi, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1–11 del libro della genesi*, Magnano 2007, 187f. Ergänzend auch Rudolf Bultmann, *Adam, wo bist du?*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 11, Tübingen (Mohr) 1956.

des Zusammenlebens der Versuchung der Schlange¹⁹ und der Versuchung zum Bösen zu widerstehen vermag. Gottes Schöpfung wird als normative Natur und Ursprünglichkeit des Menschen verstanden;²⁰ eine Theologie der Schöpfung entfaltet sich als eine Theologie des Leibes; hier setzt auch eine katholische Rede vom Naturrecht als Personenrecht an; es geht um eine vorpositive Sakralität der Person.²¹ Mit Blick auf eine mögliche naturrechtliche Begründung sexualethischer Normen und ebenso mit einem Seitenblick auf die zuvor angedeutete These von einer ursprünglich guten, unschuldigen und daher als Norm dienenden Natur kann daher gesagt werden: Die Natur gibt zu denken, aber sie enthält sich ethischer konkreter Weisungen. Ein simpler naturalistischer Fehlschluß vom faktischen Sein zum normativen Sollen ist nicht statthaft. „Ebenso wenig wie aus Naturgesetzen folgen Normen aus ‚Natur‘ im Sinne der unabhängig vom menschlichen Willen existierenden Gegenstände. Daß es Naturdinge gibt, und daß viele natürliche Systeme und Prozesse ohne menschliche Einwirkung existieren und funktionieren, enthält für sich keine Norm für menschliches Verhalten.“²² Dies war auch übrigens nie

¹⁹ Vgl. André Wénin, *Il serpente genesiaco (Gen 3,1–7). Interesse dell'analisi narrativa per una lettura teologica dell'Antico Testamento*, in: *Teologia* 37(2012)535–556.

²⁰ Zur Schöpfungstheologie vgl. Medard Kehl, *Und Gott sah, daß es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg/Br. (Herder) 2006.

²¹ Vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt/M. (suhrkamp) 2011.

²² Ludwig Siep, *Natur als Norm? Zur Rekonstruktion eines normativen Naturbegriffs in der angewandten Ethik*, in: Ders., *Moral und Gottesbild. Aufsätze zur konkreten Ethik 1996–2012*, Münster (mentis) 2013, 241–250, hier 242; vgl. auch Philippa Foot, *Die Natur des Guten*, Frankfurt/M. (suhrkamp) 2004.

die Absicht eines christlich verstandenen Naturrechts, das einen Begriff von Natur voraussetzt, in dem Natur und Vernunft ineinander greifen, der aber zunehmend in Frage gestellt wird.²³ „Von den verschiedenen Dimensionen des Naturbegriffs, die dem ehemaligen Naturrecht zugrunde lagen, ist so nur diejenige übrig geblieben, die Ulpian (frühes 3. Jahrhundert nach Christus) in den bekannten Satz faßte: *Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet*. Aber das gerade reicht für unsere Fragen nicht aus, in denen es eben nicht um das geht, was alle animalia betrifft, sondern um spezifisch menschliche Aufgaben, die die Vernunft des Menschen geschaffen hat, und die ohne Vernunft nicht beantwortet werden können. Als letztes Element des Naturrechts, das im Tiefsten ein Vernunftrecht sein wollte, jedenfalls in der Neuzeit, sind die Menschenrechte stehen geblieben.“²⁴ Immerhin kann als inhaltlicher Kern eines solchen mit der menschlichen Natur gegebenen Vernunftrechtes die Goldene Regel angegeben werden, wie dies schon am Anfang des „*Decretum Gratianum*“ im Mittelalter geschieht: „*Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri.*“²⁵ Daraus wurden im Naturrecht des Hochmittelalters drei normative Dimensionen: eine universale Dynamik des Seins schlechthin, eine zielgerichtete Wesensnatur

²³ Vgl. Adam T. Peperzak, *How Natural is Reason?*, in: *Philosophy and Theology* 21(2009)179–198.

²⁴ Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Ders., *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg/Br. (Herder) 2005, 28–40, hier 35.

²⁵ Ebd. Anm. 3

von Mensch und Tier, eine spezifische Zielgerichtetheit der menschlichen vernünftigen Natur auf der Grundlage der drei naturalen Neigungen zu Selbsterhaltung, Sexualität und Kommunikation. Die menschliche (biologische) Natur bedarf also der ethischen Bearbeitung, um zu einer zivilisierenden Kultur aufzusteigen;²⁶ die Rede von einer normativen Natur der menschlichen Sexualität setzt eine bestimmte Metaphysik voraus.²⁷ Joseph Ratzinger kritisiert dementsprechend einen „Naturrechtspositivismus“, der „aus der vermeintlichen Metaphysik eine theokratische Lehramtsgesetzgebung macht, deren Positivität durch den metaphysischen Anspruch nur umso gefährlicher wird: Was als pragmatische Regel hingehen mochte, kann unerträglich werden, wenn es als ewige Wahrheit der *lex naturalis* ausgegeben wird.“²⁸ Anders gesagt: Ethik ist allemal eine Aufgabe und Leistung der menschlichen Vernunft, und ein Naturrecht wird immer nur als personales Vernunftrecht auftreten können, als von Natur und nicht von Willkür gegebenes ursprüngliches Recht jeder Person. „Personen sind Wesen, deren Seinsweise ein Selbstverhältnis ist. Wesen, die nicht einfach sind, was sie sind, sondern sich zu dem, was sie sind, verhalten. Ihr Sein ist das Haben

²⁶ Vgl. Martin Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck (Tyrolia) 1987.

²⁷ Vgl. kritisch aus naturwissenschaftlicher Perspektive Wolfgang Wickler, *Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie*, in: Ders., *Antworten der Verhaltensforschung*, München 1970, 195–215. Immerhin macht Wickler deutlich, daß es bereits von der Biologie her Hinweise gibt, daß der Akt sexueller Vereinigung auch eine eigene Sinngebung in der Erleichterung der persönlichen Bindung der Partner aneinander hat.

²⁸ Joseph Ratzinger, *Theologie und Ethos*, in: Karl Ulmer (Hg.), *Die Verantwortung der Wissenschaft*, Bonn 1975, 46–61, hier 57.

einer Natur, das Haben eines Körpers und sogar das Haben einer Innerlichkeit... ‚Habeas Corpus‘ ist eine frühe Formel für die Achtung, die Personen geschuldet ist.²⁹ Personalität enthüllt sich als normativer Kern eines naturalen Vernunftrechtes,³⁰ das seit platonischer Zeit teleologisch gedacht wird.³¹ Von dieser geistigen Leistung dispensiert keine noch so präzise Naturbeobachtung und schon gar kein biologischer Naturalismus.

3. An die Seite dieser eher ethisch-philosophischen Überlegungen tritt die neutestamentliche Überlieferung.³² Hier ist zunächst schlicht zu konstatieren: Die christliche Theologie, wie sie sich allmählich und nicht zuletzt unter dem

²⁹ Robert Spaemann, Was macht Personen zu Personen?, in: Hans Thomas / Johannes Hattler (Hgg.), Personen. Zum Miteinander einmaliger Freiheitswesen, Heusenstamm (ontos) 2012, 29–44, hier 32.

³⁰ Vgl. ders., Personen. Versuch über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart (Klett Cotta) 1996; ders., Was macht Personen zu Personen?, in: Philosophisches Jahrbuch 119(2012)3–14. Zum Hintergrund vgl. H.-G. Nissing, Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens. Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch, in: Ders. (Hg.), Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann, München 2008, 121–136; Harald Schöndorf, Der Philosoph Robert Spaemann. Die Selbstverständigung des Menschen im Licht einer teleologisch verstandenen Natur, in: StZ 230(2012)315–322.

³¹ Vgl. Reinhard Löw / Robert Spaemann, Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München 1981; Robert Spaemann, Menschenwürde und menschliche Natur, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II, Stuttgart (Cotta) 2011, 93–101.

³² Vgl. insgesamt William Loader, Sexuality in the New Testament. Understanding the Key Texts, London 2010; Werner Wolbert, Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion, Fribourg (Academic Press) 2005; Erich Zenger, Leib und Geschlechtlichkeit. Biblische und kulturgeschichtliche Aspekte, in: Franz Böckle (Hgg.), Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral, ein Dauerkonflikt?, Düsseldorf (Patmos) 1977.

Einfluß paulinischer Naherwartung – man denke an 1 Kor 7³³ – entwickelt, hat es von Anfang an schwer gehabt, eine ausgewogene Sexualethik zu entwickeln, und dies obwohl – oder gerade weil? – Jesus und das gesamte Neue Testament sich kaum konkret zu Frage der menschlichen Sexualität äußern.³⁴ Zwei prominente Textstellen sind freilich zu nennen und gesondert hervorzuheben. Zuerst muß an Mt 19, 3–6 gedacht werden: Wichtig ist hier zunächst der Hinweis auf die ursprüngliche Absicht des Schöpfers und damit auf eine Vorstellung vom ursprünglichen Paradies,³⁵ und, im Verlauf der weiteren Antwort Jesu, der eindeutige Verweis auf das mosaische Gesetz und den ursprünglichen Sinn des Gesetzes, das eine Milderung des Verbots der Ehescheidung nur wegen der Herzenshärte der Menschen vorsah. Dies ist ein bemerkenswerter jesuanischer Verweis auf das, was die katholische Theologie viel später Erbsünde nannte und bis heute nennt. Das lenkt den Blick auf die alttestamentliche Überlieferung, die einigermaßen uneinheitlich sich darstellt und doch in den beiden Schöpfungsberichten die zwei Grundelemente von Nachkommenschaft durch die Ehe von Mann und Frau und den Ehebund von Mann und Frau als vollkommene Gottebenbildlichkeit deutlich herausstellt. Von gleichgeschlechtlicher Partnerschaft ist demzufolge nicht die Rede. Jedoch bietet das Alte Testament keine ausgewogene Ehelehre – so wenig übrigens wie

³³ Vgl. Will Deming, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Grand Rapids 2004; Werner Wolbert, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*, Düsseldorf (Patmos) 1981.

³⁴ Vgl. William Loader, *Sexuality and the Jesus Tradition*, Grand Rapids/Mich. (Eerdmans) 2005.

³⁵ Vgl. Hans-Georg Gradl, *Echos aus Eden. Die Vorstellung und Botschaft vom Paradies im Neuen Testament*, in: *MThZ* 63(2012)122–133.

das Neue Testament – und enthält unterschiedliche, durchgehend patriarchalisch imprägnierte Elemente. Allerdings muß auch konstatiert werden: „Eine schwere Hypothek hinterläßt das Alte Testament bzgl. des Begehrens aus geschöpflicher Bedürftigkeit. Unter dem Gesichtspunkt des Treuebundes erscheint es als Anreiz zur Sünde, zum Treuebruch. Und der weisheitliche Eros wertet das Begehren als ein Hindernis auf dem Weg zu Gott, das überwunden werden muß. Ob Eros, Mystik oder personale Bindung, sie alle verbinden sich gegen das Begehren. Gleichwohl gehört es nach dem jahwistischen Schöpfungsbericht zur geschöpflichen Ergänzungs- und Hilfsbedürftigkeit. Deshalb muß es grundsätzlich möglich sein, das Begehren in der geschöpflichen Wirklichkeit positiv zu entfalten – auch auf Gott hin. Diese Möglichkeit wird sich aber kaum auftun, so lange der religiöse Eros und die Mystik ihre verdrängte leibhaftige zweigeschlechtliche Basis nicht zurückgewinnen.“³⁶ Der jesuanische Hinweis auf den Ursprung ist zugleich eine bemerkenswerte Erläuterung zu Sinn und Grenze des moralischen Gesetzes, das als Platzhalter einer ursprünglichen Gutheit dient und fungiert, die einmal wiederherzustellen – und damit das Gesetz dauerhaft überflüssig zu machen – der Sinn und das Ziel der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth und auch der Kirche in ihren Sakramenten ist. Während hier der Blick mehr zurück zum ursprünglichen Anfang und auf die erlösende Wiederherstellung dieses schöpferischen Anfangs gerichtet ist, weitet sich in der zweiten zentralen Textstelle der Evangelien zum Thema der Ehe und der Sexualität die Perspektive hin zur endgültigen

³⁶ Georg B. Langemeyer, *Als Mann und Frau leben. Biblische Perspektiven der Ehe*, Zürich (Benziger) 1984, 105.

und vollendenden Erfüllung der anfanghaften Idee Gottes vom Menschen und dessen normativ gedachtem Urstand.³⁷ Zu denken ist an Lk 20, 34–35 mit der jesuanischen Absage an die Idee einer jenseitigen Ehe. Ähnlich abwehrend und abgrenzend sind die Aussagen bei Mk 12,25 und bei Lk 14,26. Die hier erfolgte eschatologische Zuspitzung einer Sexualnorm im Angesicht der Sadduzäer und ihrer tief sitzenden Skepsis gegenüber der Auferstehung und dem ewigen Leben, das nun von Jesus gerade nicht als bloße Fortsetzung des irdischen Lebens, sondern als Verwandlung und Überbietung skizziert wird, ist bemerkenswert, nicht zuletzt durch die kontrastierende Gegenüberstellung von „dieser Welt“ und „jener Welt“. Dadurch erhält die Ehe wie auch die Sexualität des Menschen einen durchaus vorläufigen Charakter,³⁸ freilich bei Aufrechterhaltung des Verbots der Ehescheidung in Mt 5, 31 und der Radikalisierung des unsittlichen Begehrensverbotes. Aus den beiden zentralen Textstellen folgt jedenfalls eindeutig eine vorläufige Wertschätzung der ehelichen Treue: Die Lebensformen von Ehe und Sexualität gehören zum Diesseits, nicht zum Jenseits, dienen aber im Diesseits der leiblich-geistigen Existenz der Einübung und damit der Vorbereitung der Lebensform der Liebe in der Anschauung Gottes.³⁹ Der Ursprung einer Zweiheit von Mann und Frau wird nicht in der Ewigkeit

³⁷ Vgl. Otto Hermann Pesch, *Der Urstand des Menschen. Eine Erkundung bei Thomas von Aquin*, in: MThZ 63(2012)133–144.

³⁸ Vgl. Kurt Niederwimmer, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975.

³⁹ Vgl. Konrad Hilpert, *Ehe als Lebensform von Liebe*, in: Wilhelm Ernst (Hg.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, Leipzig (Benno) 1989, 227–246.

und nach der Überwindung der erbsündlichen Herzenshärte einfach wiederhergestellt, sondern noch überboten in der ewigen Gemeinschaft mit Gott, die eine exklusive Bindung des Menschen an einen (oder mehrere) Menschen buchstäblich überflüssig machen und in das Vergessen rücken wird: Gott wird sein alles in allem. Das heißt aber umgekehrt auch ernüchternd: Alle Äußerungen des Neuen Testaments über Zweigeschlechtlichkeit, Ehe und Familie sind Gelegenheitsaussagen. Sie betreffen einzelne Fragen der Geschlechterbeziehung, die im Leben der Christengemeinden aufgetaucht sein mögen; sehr deutlich wird dies in den paulinischen Briefen.⁴⁰ „Grundsätzliche Aussagen über den Sinn der Zweigeschlechtlichkeit gibt es dem ausdrücklichen Wortlaut nach nur in negativer Form.“⁴¹

Die frühen Kirchenväter, nicht zuletzt der hl. Augustinus, empfanden daher eine leidenschaftliche Hingabe an die fleischliche Sexualität immer auch als eine allzu uneingeschränkte Hingabe an ein Leben in „dieser Welt“ und, aus eschatologischer Sicht, als eine gewisse Einschränkung, wenn nicht gar als eine Aufhebung von geistiger Vernunft und Freiheit, und daher in letzter Sicht mit der menschlichen Würde als unvereinbar.⁴² Möglicherweise mögen bei dieser Bewertung auch dualistische und sogar manichäische Motive eine gewisse Rolle gespielt haben, die zu einer

⁴⁰ Vgl. Gerhard Dautzenberg, *Pheugete ten porneian* (1 Kor 6, 18). Eine Fallstudie zur paulinischen Sexualethik in ihrem Verhältnis zur Sexualethik des Frühjudentums, in: Helmut Merklein (Hg.), *Neues Testament und Ethik*, Freiburg/Br. (Herder) 1989, 271–298.

⁴¹ Georg B. Langemeyer, *Als Mann und Frau leben*, aaO, 107.

⁴² Vgl. zum Hintergrund Elizabeth A. Clark, „Adam’s Only Companion“: Augustine and the Early Christian Debate on Marriage, in: *Recherches Augustiennes XXI* (1986) 139–162.

klandestinen Abwertung der Körperlichkeit und der Sexualität führten: „Der Körper hält nicht nur nicht, was wir uns von ihm versprechen, weil er fehlbar ist, Krankheiten in sich und an sich trägt, altert und stirbt; er ist auch das »Fleisch«, das mit Macht gegen den »Geist« steht.“⁴³ Auf den Punkt gebracht und etwas salopp formuliert könnte man mit Blick auf die patristische Ehe- und Sexualmoral zusammenfassen: Soviel Sexualität und geschlechtliches Leben wie nötig, so wenig wie möglich. Diese Einschätzung gilt nicht zuletzt wegen der weiterhin präsenten paulinischen Naherwartung, die zumindest im Hintergrund die Einstellung der frühen Kirche zu Staat und Gesellschaft prägt: Da die Wiederkunft des Herrn mittelbar bevorsteht, soll die durchschnittliche Alltagsethik des Christen durch eine möglichst große Asketik und Weltentsagung geprägt sein; dies gilt auch für das eheliche und sexuelle Leben. Auf diesem Hintergrund erklären sich dann die berühmten drei Ehezwecke (oder besser: Ziele der Ehe) beim hl. Augustinus: Zuerst gilt das Ziel der *proles* (Nachkommenchaft durch sexuelle Fortpflanzung), sodann das Ziel der *fides* (helfende Liebe und Treue), schließlich und vollendend das Ziel des *sacramentum* (Heilung des falschen, weil bloß egozentrisch gebrauchenden Begehrens).⁴⁴ Die klassische Aussage bei Augustinus lautet: „Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonum sunt: proles, fides, sacramentum.“⁴⁵ Insbesondere der zuletzt genannte Ehezweck erinnert deutlich an die im Hintergrund stehende

⁴³ Vgl. Regina Ammicht-Quinn, Sexualität und Sünde. Moralische Körperfragen, in: Stefan Orth (Hg.), *Eros – Körper – Christentum*, aaO, 64–81, hier 69.

⁴⁴ Vgl. Augustinus, *De bono coniugali*: PL 40, 375–376.

⁴⁵ Ebd. 32.

augustinische Unterscheidung von grundsätzlich zwei möglichen Lebensweisen des Menschen, die unter der Bezeichnung *civitas Dei* (Gottesstaat) und *civitas terrena* (Erdenstaat) verhandelt werden, und die noch bei Rousseau und seiner Differenzierung von zwei Arten menschlicher Liebe auftauchen: Der Gottesstaat meint diejenige menschliche Lebensweise, wie sie ursprünglich von Gott für den Menschen gedacht war und die im biblischen Bild des Paradieses und der moralischen Unschuld⁴⁶ skizziert wird; hier wird die Tugend des *frui*, also der reinen und zweckfrei genießenden Liebe gelebt; Liebe wird verstanden als spontane und freudige Bejahung der Notwendigkeit Gottes, des anderen Menschen und der eigenen Existenz.⁴⁷ Dem entgegengesetzt ist der Erdenstaat in „dieser Welt“, jenseits von Eden und außerhalb des Paradieses⁴⁸, mit der chronischen Untugend des verzwecklichenden *uti*, also einer stets den Mitmenschen bloß gebrauchenden und sogar auf Dauer mißbrauchenden Verwertung. Eindrucksvoll kennzeichnet Augustinus die beiden diametral entgegengesetzten Lebensweisen und Zivilisationen: „Denn die Gu-

⁴⁶ Vgl. schön Peter Strasser, *Unschuld. Das verfolgte Ideal*, München (Fink) 2012: „Die Vertreibung aus dem Paradies ist endgültig. Eine tiefliegende Überzeugung unserer Kultur, die von ihren inspirierten Geistern, von Paulus und Augustinus, von Schopenhauer, Kierkegaard und Kafka bis hin zu Wittgenstein, immer wieder variiert wird, lautet: Mögen wir auch persönlich keine Schuld auf uns geladen haben, ja mögen wir im alltagsethischen Sinne unschuldig sein, so sind wir doch in einem existenziellen, den Grund unseres Daseins anrührenden Sinne schuldig.“ (8).

⁴⁷ Vgl. zum Hintergrund Robert Spaemann, *Spontaneität und Reflexion. Studien zu Fénelon*, Stuttgart (Klett Cotta) 1989; Peter Schallenberg, *Liebe und Subjektivität*, Münster (Aschendorff) 2003.

⁴⁸ Vgl. hierzu auch Peter Schallenberg, *Jenseits des Paradieses. Ethische Anstöße für den Alltag*, Münster (Aschendorff) 2007.

ten gebrauchen die Welt zu dem Zweck, um Gott zu genießen; die Bösen hingegen wollen Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen.⁴⁹ Bei der Frage nach dem richtigen Verhältnis von *frui* und *uti*, von Gottesstaat und Erdenstaat, von sakramentaler Kirche und säkularer Welt, von Spiritualität und Weltlichkeit leuchtet auch die Grenze dieses dualen augustinischen Denkens auf, das leicht zum spiritua- listischen Dualismus und zur Befreiung des Menschen von Zeit und Geschichte verzerrt werden kann, wie etwa Gisbert Greshake unterstreicht: „Aber diese Befreiung von der Geschichte ist nicht ein dialektisches Moment für ein neues Sich-Einlassen mit der Geschichte (unter eschatologi- schem Vorbehalt gleichsam). Das »frui« Gottes duldet zwar ein »uti« der Welt und macht für dieses frei. Aber es ist *nur* ein »uti«, ein Gebrauchen des zum Pilgern Notwendigen. Ein letzter Zusammenhang von »frui« und »uti« eine Bedeutung des »uti« für das »frui«, d. h. eine innere Bezogen- heit von Welt und Gnade wird nicht sichtbar. Zwischen Geschichte und Gnadenwirklichkeit bleibt ein Hiatus, auch wenn dieser einerseits vom Schöpfungs- und Vorsehungs- glauben her, andererseits im Blick auf die *caritas*, die sich in der Geschichte zu bewähren hat, seine letzte Schärfe verliert.“⁵⁰ Genau in dieser Differenz von zwei Lebenswei- sen, die durch eine grundlegende Differenz von zwei unter- schiedlichen Arten der Liebe – Eigenliebe und Nächsten-

⁴⁹ Augustinus, *De civitate Dei* XV 7; vgl. auch ebd. XIV 28 mit Blick auf die beiden einander entgegengesetzten Zivilisationen: „Demnach wurden die beiden Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt.“

⁵⁰ Gisbert Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz (Grünewald) 1972, 269.

liebe – charakterisiert werden, liegt für Augustinus dann auch die folgende und letzte Differenz zwischen Gut und Böse, zwischen *éros* und *agapé* aus eschatologischer Sicht:⁵¹ Gut ist die schrankenlose und unbedingte Anerkennung des anderen Menschen, des Nächsten in der alttestamentlichen Sippe wie des Fremden im Gleichnis vom barmherzigen Samariter, als letztlich nicht mir selbst gehörendes, sondern auf Gott verweisendes Eigentum. Der Mitmensch entzieht sich *per definitionem* der von meiner eigenen Person ausgehenden und notwendigerweise immer egozentrisch bleibenden Bewertung und ist ein Wesen von eigener Würde, jenseits eines Preises zum Zweck der eigenen Bedürfnisbefriedigung. Demgegenüber ist böse dann die dauerhafte Zentrierung von Welt und Mitmensch auf die eigenen, letztlich selbstzentrierten Zwecke. Der Kern der Erbsünde, auch und gerade auf dem Feld der Sexualität spürbar und sichtbar, ist in der Tat eine grundlegend falsche Weise des Liebens und der Beziehung, und damit eine falsche Sicht und Deutung der Sexualität und des Leibes. Genau auf diesem Feld entscheidet sich in besonders folgenreicher Weise die Umsetzung einer reinen Gesinnung in eine gute Handlung. Anders gesagt: Das menschliche Handeln im Raum der sexuellen Beziehung ist niemals bloß ein herstellendes Handeln, sondern immer und immer zuvor ein Ausdruckshandeln, insofern mit und in der Sexualität der Mensch dem Mitmenschen gegenüber Ausdruck von hingebender Liebe oder verzweckender Bedürfnisbefriedigung

⁵¹ Vgl. klassisch Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh 1937.

gibt.⁵² Die Auseinandersetzung mit Pelagius und die ihm gegenüber schärfer werdende Betonung der Gnade bei Augustinus hat freilich auch Konsequenzen für seine Ehelehre. „In der Hitze des Gefechts mit den Pelagianern wird sich Augustinus dazu hinreißen lassen, in einer schon krankhaften Weise die menschliche Natur und selbstverständlich insbesondere den Körper und die Sexualität herabzuwürdigen. So schreibt er an seinen Gegner Julian von Eclanum bezüglich der ehelichen Sexualität und ihrer Ausübung: Du würdest also dafür sein, daß die Eheleute diesem Übel einfach nachgeben, oder diesem Gut, wie du es nennen würdest, und daß sie sich jedesmal aufs Bett stürzen, wenn sie von der Begierde angestachelt werden? Es ist also keine Frage mehr, daß sie diese Gelüste bis zur Stunde des Schlafengehens zurückdrängen? Wenn dein Eheleben so aussieht, dann verschone uns in der Auseinandersetzung bitte mit deinen persönlichen Erfahrungen.“⁵³ Es bleibt aber festzuhalten, daß Augustinus „die auf Fortpflanzung ausgerichtete sexuelle Vereinigung von Mann und Frau eindeutig als positives Grundelement innerhalb einer Ehe betrachtet. Er schließt dies selbst für das Leben im Paradieseszustand nicht aus. An diesen Stellen wird auch die natürlicherweise auftretende sexuelle Lustempfindung im Sinne einer nicht zu beanstandenden »Draufgabe« akzeptiert. Augustinus bleibt somit konsequent auf der Linie seiner normativen Finalisierung der Ehe.“⁵⁴ Immer ist

⁵² Vgl. für den Hintergrund Rudolf Ginters, *Die Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit*, Düsseldorf (Patmos) 1976.

⁵³ Augustinus, *Contra Julianum* 14, 28.

⁵⁴ Hans J. Münk, *Sexualpessimismus im Kontext der Erbsündenlehre. Gedanken im Anschluß an die Ehelehre des Hl. Augustinus*, in Konrad Hil-

der spezifische theologiegeschichtliche Kontext der Ehe-
theologie des hl. Augustinus zu berücksichtigen: „Augusti-
nus sieht sich hier zwischen zwei Fronten gestellt: Einer-
seits wendet er sich gegen das dualistisch-leibfeindliche
und eheabwertende Verdikt des Manichäismus, der in der
Ehe nur ein Übel zu sehen vermag. Andererseits aber gehen
ihm die Anhänger des lange in Rom wirkenden, erbsünde-
kritischen Briten Pelagius mit ihrer Behauptung einer –
auch in der Ehe zum Ausdruck kommenden – ungebroche-
nen Güte der menschlichen Natur zu weit, weil diese die
mit der Ursünde eingetretene Verschlechterung der
menschlichen Lebenssituation nicht berücksichtigen
kann.“⁵⁵

4. Diese von Augustinus idealisierte „Paradiesehe“, als Zu-
sammenleben von Mann und Frau ohne sündhafte Lust,⁵⁶
und die von ihm skizzierten Ehezwecke oder Ziele der ehe-
lichen sexuellen Gemeinschaft bilden nach Joseph Ratzin-
ger den Versuch, „die Frage nach der Versittlichung des
Geschlechtlichen [...] nicht punktuell, sondern aus einem
personal-sozialen Zusammenhang“ zu beantworten, und
dies müsste konsequent weiter gedacht werden, als „Versitt-
lichung des Sexuellen in seiner Humanisierung, nicht in
seiner Naturalisierung. Nicht dann ist die Erfüllung des
Geschlechtlichen sittlich wertvoll, wenn sie naturgemäß
geschieht, sondern dann, wenn sie der Verantwortung vor
dem Mitmenschen, vor der menschlichen Gemeinschaft

pert (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, aaO, 72–84, hier 79.

⁵⁵ Ebd. 78.

⁵⁶ Vgl. Michael Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiese-
sehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts*
bis Thomas von Aquin, Regensburg (Pustet) 1954

und vor der menschlichen Zukunft gemäß geschieht.⁵⁷ Die augustinischen Ehezwecke werden in der Tradition der lateinischen Kirche⁵⁸ und dann besonders deutlich in der Hochscholastik aufgegriffen⁵⁹ und insbesondere vom hl. Thomas von Aquin entfaltet,⁶⁰ allerdings auch zum Teil gegen manche Anschauungen der Kirchenväter korrigiert. „Thomas trägt die Ehegüterlehre ebenso gut irgendwie weiter, wie jene Überbetonung der Schattenseiten des Geschlechtlichen. Aber wie er diese durch Hervorhebung der naturhaften Gutheit des Geschlechtlichen mit seiner Begierde und Lust möglichst zu entkräften sich bemüht, so sucht er auch von der Lehre entschuldigender Ehegüter zu einer Auffassung von rechtfertigenden Bedingungen des Geschlechtslebens hinüberzuwechseln.“⁶¹ So widerspricht Thomas von Aquin deutlich der Ansicht des Gregor von Nyssa, im Paradies wäre die Fortpflanzung ohne Koitus geschehen und Gott habe den Menschen schon im Hinblick auf die Sünde in dieser seiner natürlichen Konstitution ge-

⁵⁷ Joseph Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in: Ders. u.a. (Hgg.), Theologie der Ehe, Regensburg (Pustet) 1969, 81–115, hier 96 bzw. 99.

⁵⁸ Vgl. Joyce E. Salisbury, The Latin doctors of the Church on sexuality, in: Journal of Medieval History 12(1986)279–289.

⁵⁹ Vgl. als Einzeluntersuchung erhellend Leopold Brandl, Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus, Regensburg (Pustet) 1955; Hans G. Gruber, Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moraltheologische Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers, Regensburg (Pustet) 1989; Hans Zeimentz, Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortange und Petrus Lombardus, Düsseldorf 1973.

⁶⁰ Vgl. Theo G. Belmans, Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Die Ehemoral des hl. Thomas, Vallendar 1984.

⁶¹ Josef Fuchs, Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin, Köln 1949, 70.

schaffen.⁶² In seiner „Summa Theologiae“ unterstreicht Thomas von Aquin: Das erste Ziel der Ehe entspricht dem Menschen als Lebewesen, so wie es auch die anderen Tiere sind; das zweite Ziel entspricht dem Mensch als von den Tieren unterschiedenes und spezifisch menschliches Lebewesen; das dritte Ziel aber entspricht dem Menschen als Christ, der an die ewige Liebe Gottes im Sakrament und insbesondere im Ehesakrament glaubt und mit dieser schöpferischen und den Anfang erneuernden Liebe Gottes mitwirkt.⁶³ Daher kann Thomas von Aquin die eheliche Liebe auch als Freundschaftslove kennzeichnen, und dies im Anschluß an die aristotelische Tradition.⁶⁴ Stilisierend und systematisierend lässt sich das Begehren der anderen Person für die Spätantike unter dem Stichwort Keuschheit zusammenfassen, für das Hochmittelalter unter dem doppelten Stichwort Enthaltbarkeit (Jungfräulichkeit)⁶⁵ und eheliche Pflicht,⁶⁶ für die Moderne unter dem Stichwort Sexualität; diesen drei Modi des Umgangs mit dem Begehren entsprechen dann drei therapeutische Vorgehensweisen:

⁶² Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I 98, 1; vgl. erläuternd Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz (Grünwald) 1988, 254ff.

⁶³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* Suppl. q. 49: „Primus finis respondet matrimonio hominis, in quantum est animal; secundus, in quantum est homo; tertius, in quantum est fidelis.“

⁶⁴ Thomas von Aquin, *Summa contra gentes* III 123: „Inter virum autem et mulierem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quamdam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium.“

⁶⁵ Vgl. John Bugge, *Virginitas. An essay in the history of a medieval ideal*, The Hague (Nijhoff) 1975.

⁶⁶ Vgl. Peter Dinzelbacher, *Mittelalterliche Sexualität – die Quellen*, in: Ders. (Hg.), *Die Privatisierung der Triebe. Sexualität in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. (Peter Lang) 1994.

Askese in der Spätantike⁶⁷ und nicht zuletzt unter dem Einfluß der frühen Wüstenväter seit Antonius dem Einsiedler mit stark leibfeindlichen Tendenzen⁶⁸ und der frühchristlichen Mönchsbewegung,⁶⁹ Beichte und Genugtuung im Hochmittelalter und ab dem Konzil von Trient, Psychotherapie in der Moderne.⁷⁰ Interpretation und Therapeutik des sexuellen Begehrens und seiner Praxis verändern und entwickeln sich, bis hin zur postfreudianischen Psychoanalyse im 20. Jahrhundert: „Aus dem Gegenüber der Anfechtun-

⁶⁷ Vgl. Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual renunciation in Early Christianity*, New York (Columbia) 2008; Ders., *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München / Wien 1991; Jan Willem Drijvers, *Virginity and Asceticism in Late Roman Western Elites*, in: Josine Blok / Peter Mason (eds), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Amsterdam (Gieben) 1987.

⁶⁸ Vgl. detailliert Peter Gendolla, *Phantasien der Askese. Über die Entstehung innerer Bilder am Beispiel der Versuchung des heiligen Antonius*, Heidelberg (Carl Winter) 1991; interessant auch William E. Paden, *Schauplätze der Demut und des Mißtrauens: Wüstenheilige und New-England-Puritaner*, in: Michel Foucault u. a. (Hgg.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M. (Fischer) 1993; Rene Pfeilschifter, *Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, München (C.H. Beck) 2014, 76: „Zur Beherrschung des Körpers gehörte für Antonios nicht nur die Zügelung des Sexualtriebs. Er durchwachte die Nächte, er aß, wenn überhaupt, nur nach Sonnenuntergang, er beschränkte sich auf Wasser, Brot und Salz, schlief auf einer Binsenmatte oder gleich auf der Erde, er wusch sich nicht und badete nicht. Diese Kasteiung hatte leibfeindliche Züge, die in ihrer Radikalität paganem denken fremd waren.“

⁶⁹ Vgl. Peter Fuchs, *Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-asketischen Schweigens*, in: Niklas Luhmann / Peter Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1989; Diarmuid MacCulloch, *Silence. A Christian History*, London (Penguin) 2014), 196–202: *Silence, Sex and Gender*.

⁷⁰ Vgl. Sabine Maasen, *Genealogie der Unmoral. Zur Therapeutisierung sexueller Selbste*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1998, 44.

gen durch die Keuschheit oder der Sünde gegen das Gebot der Enthaltbarkeit schält sich das Gegenüber unsittlicher und ungesunder Sexualität heraus. Sind die Praktiken der Selbstbearbeitung zunächst darauf gerichtet, dieses Gegenüber, sei es das Sündige, sei es das Ungesunde/Unsittliche zu entfernen, so werden sie mit der Psychoanalyse die Grundlage zur Erkenntnis des wahren sexuellen Selbst – und damit zu einer Praxis, die das begehrende Selbst im Prinzip ein Leben lang im Kampf gegen seinen unlösbaren psychischen Konflikt zwischen Sexualtrieb und Kultur begleitet.⁷¹ Verbunden mit dieser Entwicklung ist eine Medikalisierung, Privatisierung und Individualisierung der Sexualethik im Gefolge der Entstehung des Individuums;⁷² zunehmend tritt zumal Gesundheit und das Vermeiden von Krankheit an die Stelle der Vermeidung von Sünde. Die thomanische Ehelehre und die damit einhergehende Einordnung der menschlichen Sexualität in die Lebensform der unauflösbaren Ehe⁷³ seit dem Konzil von Trient – der Begriff Sexualität selbst wird erst seit dem frühen 19.

⁷¹ Ebd. 43.

⁷² Vgl. Aaron J. Gurjewitsch, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München (Beck) 1994; erhellend für die Vorgeschichte Robert W. Hanning, *The individual in twelfth-century romance*, New Haven / London (Yale University Press) 1977; Caroline Walker Bynum, *Did the twelfth century discover the individual?*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 31(1980)1–17.

⁷³ Vgl. Philippe Ariès, *Die unauflösbare Ehe*, in: Ders. / André Béjin / Michel Foucault (Hgg.), *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*, Frankfurt/M. (Fischer) 1986; Marie O. Métral, *Die Ehe. Analyse einer Institution*, Frankfurt/M. 1981; aus kanonistischer Sicht James A. Brundage, *Concubinage and Marriage in Medieval Canon Law*, in: Vern Bullough / James A. Brundage (eds.), *Sexual Practices and the Medieval Church*, Buffalo NY (Prometheus Books), 118–128.

Jahrhundert bekannt;⁷⁴ Thomas von Aquin nennt die *inclinatio naturalis ad copulationem* als eine der natürlichen Strebungen des Menschen neben Selbsterhaltung und Kommunikation – wird in der moraltheologischen Barockmanualistik und in den schon seit dem frühen Mittelalter bekannten Buß – und Beichthandbüchern⁷⁵ bis weit in das 20. Jahrhundert hinein tradiert und bestimmt die katholische Ehelehre sowie die exklusive Zuordnung von lebenslanger ehelicher Bindung und praktizierter Sexualität.⁷⁶ Das Konzil von Trient bestätigt schließlich auch 1563 endgültig die Sakramentalität der Ehe und dies als Ab-

⁷⁴ Der Begriff Sexualität wurde 1820 von dem Botaniker August Henschel eingeführt: Peter Fiedler, *Sexualität*, Stuttgart (Klett Cotta) 2010.

⁷⁵ Vgl. Raimund Kottje, Eine wenig beachtete Quelle zur Sozialgeschichte: Die frühmittelalterlichen Bußbücher – Probleme ihrer Erforschung, in: Vierteljahrshefte für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 73(1986)63–72; ders., Überlieferung und Rezeption der irischen Bußbücher auf dem Kontinent, in: Hartmut Loewe (Hg.), *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter*, Stuttgart (Klett Cotta) 1982; ders., Ehe und Eheverständnis in den vorgratianischen Bußbüchern, in: W. van Hoecke / A. Welkenhuysen (eds.), *Love and marriage in the twelfth century*, Leuven (University Press) 1981, 18–39; Hubertus Lutterbach, *Die mittelalterlichen Bußbücher. Trägermedien von Einfachreligiosität?*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 114(2003)227–244; Pierre J. Payer, *Sex and the penitentials. The development of a sexual code, 550–1150*, Toronto / Buffalo / London (University of Toronto Press) 1984; ders., *The humanism of the Penitentials and the continuity of the Penitential tradition*, in: *Medieval Studies* 46(1984)340–354.

⁷⁶ Vgl. Jean-Louis Flandrin, Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft: Von der kirchlichen Lehre zum realen Verhalten, in: Philippe Ariès / André Béjün / Michel Foucault (Hgg.), *Die Masken des Begehrens*, aaO, 147–164; Johann Georg Ziegler, *Die Ehelehre der Poenentialsommen von 1200 bis 1350*, in: Max Müller (Hg.), *Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie*, Regensburg (Pustet) 1956; daneben auch Jack Goddy, *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1989.

schluß einer längeren Entwicklungsphase, in der seit dem 12. Jh. allmählich die Ehe als Sakrament deutlich herausgestellt wurde. „Der Anlaß dazu war zunächst ein mehr äußerlicher. Inzwischen war nämlich die Eheschließung aus Gründen der Rechtssicherheit unter die Aufsicht (Jurisdiktion) der Kirche gekommen. Um die Gültigkeit der Ehe rechtlich feststellen zu können, hatte man die kirchlich-liturgische Form der Eheschließung eingeführt. Die Eheschließung vollzog sich also nun in einem liturgischen Ritus, ähnlich wie Taufe, Weihe oder Buße. So lag es nahe, die Ehe auch zu den sieben Sakramenten der Kirche zu zählen.“⁷⁷ Umstritten blieb aber zunächst die Gnadenwirkung des Sakramentes; sollte diese tatsächlich nur in der Zügelung der auch nach der Taufe verbleibenden ungeordneten sexuellen Begierde liegen? Demgegenüber unterstreicht Trient, das Ehesakrament schenke den Ehepartnern Anteil an der Liebe Christi, die ihre natürliche Liebe vollendet und ihre unauflösliche Einheit bekräftigt.⁷⁸ Die Systematisierung der Beichte durch das Bußdekret im Konzil von Trient und die Einschärfung der jährlichen Beichtpflicht für die Kapitalsünden kommt hinzu⁷⁹ und befördert nicht nur die Ausformung der Moraltheologie als eigenständige theologische Disziplin,⁸⁰ sondern zugleich auch

⁷⁷ Georg B. Langemeyer, *Als Mann und Frau leben*, aaO 13.

⁷⁸ DS 1799.

⁷⁹ Vgl. Hans-Peter Arendt, *Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakraments*, Freiburg/Br. (Herder) 1981.

⁸⁰ Vgl. Sigrid Müller / Alexander Gaderer, *Die Bedeutung des Konzils von Trient für die Moraltheologie*, in: Kerstin Schlögl-Flierl / Gunter M. Prüller-Jagenteufel (Hgg.), *Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moraltheologie*. FS H. Schlögel, Münster (Aschendorff) 2014, 19–42; Johann Theiner, *Die Entwick-*

eine Moralisierung des alltäglichen Lebens und dessen Anbindung an die Sakramentenspendung und insbesondere an die Spendung des Beichtsakramentes (das als Erneuerung der Taufgnade und als Versöhnung mit der eigenen, biographischen Konfliktgeschichte verstanden wird),⁸¹ zu- meist in stark juridischer Perspektive, etwa bei Alfons Maria von Liguori (1696–1787),⁸² der selbst zunächst Jurist war, zuweilen in rigoristischer Weise, wie etwa im französischen Jansenismus⁸³ oder auch, mit weniger rigoristischen, aber ebenso starken juridischen Tendenzen, im österreichischen Josephinismus.⁸⁴ Dem entspricht auffälli-

lung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin, Regensburg (Pustel) 1970; Louis Vereecke, *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne 1300–1787*, Rom (Alfon-siana) 1986.

⁸¹ Vgl. Klaus Demmer, *Die Moralthologie und das Sakrament der Versöhnung. Einige Notizen zu einem vernachlässigten Thema*, in: ThGl 93(2003)433–446; ders., *Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in Der Kirche*, Paderborn 2005; Herbert Schlögel, *Erneuerung des Bußsakramentes – auch ein Thema der Moralthologie?*, in: ThG 35(1992)163–172; ders., *Sünde und Beichte. Ein moraltheologisches Streiflicht*, in: IKZ Communio 33(2004)141–149; aus protestantischer Sicht Peter Zimmerling, *Beichte. Gottes vergessenes Angebot*, Leipzig 2014.

⁸² Vgl. Théodule Rey-Hermet, *Alfons von Liguori – Der Heilige der Aufklärung (1696–1787)*, Wien 1987, 11: „Es gibt ein christliches Europa der Aufklärung, dessen Anfänge in den Jahren 1660–1680 liegen, und hier ist Alfons eine bedeutende Figur, umso mehr, als er zum einen eine tiefe Verwurzelung in der Tradition bewahrt, und zum anderen nicht nur einer verschwindend kleinen Elite, sondern der breiten Masse der ganzen Kirche Klarheit und Eifer bringt.“

⁸³ Vgl. Heinrich Klomps, *Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus*, Köln 1964.

⁸⁴ Vgl. Frantisek Kopecky, *Moralthologie im aufgeklärten theresianisch-josephinischen Zeitalter. Sittliche Bildung und Ausgestaltung der Morallehre zum eigenständigen systematischen Lehrfach*, St. Ottilien 1990.

gerweise im protestantischen Raum ein sexualethischer Rigorismus im Pietismus.⁸⁵ Diese allmählich sich entfaltende neuzeitliche theologische Ehelehre wird dann auch konsequent vom II. Vaticanum in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ aufgenommen, freilich in entschieden personalistischer Perspektive vertieft, wie dies auch das neue Kirchenrecht nachvollzieht,⁸⁶ mit Blick auf die eheliche Liebe: „Diese Liebe hat der Herr durch eine besondere Gabe seiner Gnade und Liebe geheilt, vollendet und erhöht [...], gerade durch ihre Selbstlosigkeit in Leben und Tun verwirklicht sie sich und wächst. Sie ist viel mehr als bloß eine erotische Anziehung, die egoistisch gewollt, nur zu schnell wieder erbärmlich vergeht. Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, je-

⁸⁵ Vgl. Wolfgang Breul, Ehe und Sexualität im Pietismus, in: EvTh 73(2013)339–352. Daneben auch M. Parsons, *The husband and wife relationship in the theology of Luther and Calvin*, Edinburgh 2005; klassisch Waldemar Kawerau, *Die Reformation und die Ehe. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts*, Halle 1892, 4: „Doch aber hat die Reformation, indem sie das alte, selbst den kirchlichen Dogmatikern unklare Sakrament der Ehe verwarf und dafür mit um so klarerer Entschiedenheit ihre göttliche Stiftung und Bestimmung und ihre positiven sittlichen Aufgaben betonte, ihr die eigentliche Ehre wiedergegeben und damit das ganze bürgerliche Leben vertieft und geadelt. Die kirchliche Reformation wurde dadurch auch zu einer Reformation des häuslichen Lebens...“

⁸⁶ Vgl. CIC 1917, c. 1013 § 1: „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae.“ Dagegen CIC 1983, c. 1055 § 1: „Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituent, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad proles generationem et educationem ordinatum...est.“

nes gegenseitige Übereignetsein zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen.⁸⁷ Bemerkenswert an diesem Zitat ist die eindeutig augustinerische Perspektive eines Gegensatzes von selbstloser Hingabe, als Zeichen der göttlichen Liebe, und egoistischer Erotik, als Zeichen einer gebrochenen Beziehung des Menschen zum Mitmenschen, die unbedingt der Heilung durch unbedingte Liebe bedarf. Bemerkenswert, mit anderen Worten, ist also im Kontext einer ausführlicheren Darstellung des Sakramentes der Ehe die durchgehende Perspektive einer nötigen und zugleich möglichen Heilung und Verwandlung der naturhaften Zuneigung und der naturhaften Sexualität hin zu einer wirklichen personalen Hingabe im Medium der Sexualität. Im Hintergrund steht ein korrektes Verständnis der unterschiedlichen Formen von Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe; zu klären sind insbesondere die Unterschiede von Selbstliebe und Eigenliebe⁸⁸ sowie das Verhältnis von Gottesliebe und Nächstenliebe.⁸⁹ Das Ziel ist ein Weg der Heiligkeit, entfaltet aus dem Sakrament der Taufe.⁹⁰ Übrigens greift das II. Vatikanische Konzil – und in der Folge

⁸⁷ II. Vaticanum, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ Nr. 49.

⁸⁸ Vgl. Monika Hoffmann, *Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos*, Paderborn (Schöningh) 2001.

⁸⁹ Vgl. Martin M. Lintner, „Liebe deinen Nächsten: das bist du selbst.“ Eine alteritätsphilosophische Lektüre des Gebotes der Nächstenliebe, in: Kerstin Schlögl-Flierl / Gunter M. Prüller-Jagenteufel (Hgg.), aaO, 93–101; daneben Hans-Peter Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*, Freiburg/Br. 1986; Karl Rahner, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: *Schriften IV*, Einsiedeln (Benziger) 1968, 277–298.

⁹⁰ Vgl. José Luis Illanes Maestre, *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit*, in: Peter Hofmann / Klaus M Becker / Jürgen Eberle (Hgg.), *Taufberufung*

weite Teile der katholischen Moraltheologie⁹¹ und die folgenden katholischen Katechismen⁹² – auch eine augustini- sch geprägte Sicht der Selbstbeherrschung und einer dar- aus erwachsenden Freiheit von unmäßigen Leidenschaften auf, wenn es in ethischer und anthropologischer Klarheit formuliert: „Die Würde des Menschen erfordert also, daß er in bewusster und freier Wahl handelt, das heißt perso- nal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußeren Zwang. Eine solche Würde erwirbt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und so sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt.“⁹³ Die klassi- sche und aus der griechischen Ethik schon bekannte Tu- gend des Maßhaltens und der Mäßigung hat demgemäß keinen Selbstzweck; Begeisterung und hingerissene Lei- denschaft können durchaus gut sein; wichtig ist eine be- wusste und freie Wahl des wirklich Guten und die dann folgende Umsetzung dieses Guten durch entschlossenes Handeln. Weder Maß noch Leidenschaft stehen in sich und sind letzte Ziele; sie empfangen beide ihre letzte ethische Qualität durch ihre bewußte Hinordnung auf das Ziel ei- ner letztlich immer größeren und wachsenden hingeben- den Liebe zu Gott und zum Mitmenschen. Sexualität in

und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, Paderborn (Schöningh) 2013, 61–75.

⁹¹ Vgl. Karl Golser, Streiflichter auf die Entwicklung der nachkonzi- liaren katholischen Moraltheologie, in: Brixner Theologisches Forum 119(2008)54–74.

⁹² Vgl. Alfons Riedl, Die Sexualethik der neuen Katechismen, Analyti- sche Darstellung und kritische Würdigung, in: Alberto Bondolfi / Hans J. Münk (Hgg.), Theologische Ethik heute (FS H. Halter), Zürich (Benziger) 1999, 299–321.

⁹³ II. Vaticanum, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ Nr. 17.

dieser letzten und wirklich moralischen Sicht soll also nie einfach nur eine Art herstellendes Handeln (*actus effectivus*), sondern immer ein ausdrückendes Handeln (*actus expressivus*) sein:⁹⁴ Ausdruck nämlich einer Liebe, die der naturhafte Mensch, der einen Teil seiner Natur mit den anderen Lebewesen teilt, letztlich nur ahnen und ersehnen kann und von Gott als Geschenk seiner Gnade (im Ehesakrament) erbitten kann. Daher formuliert das II. Vaticanum sehr prägnant im Blick auf die eheliche Liebe: „Diese eigentümliche Liebe geht in frei bejahter Neigung von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den leibseelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft zu adeln.“⁹⁵ Eine solche Liebe drückt sich in der Sexualität einer ehelichen Treue und Verbindlichkeit aus; dies erklärt die Festlegung des katholischen Lehramtes auf die Bindung der Sexualität an die eheliche Treue und die Ablehnung der außer- und vorehelichen Sexualität.⁹⁶ Menschliche Sexualität als vollkommenster Ausdruck körperlicher Liebe wird gebunden an den vollkommensten Ausdruck geistiger Liebe, nämlich das Versprechen lebenslanger Treue und Hingabe. Nur wenn beides übereinstimmt, kann von personaler Wahrheit gesprochen werden. Daher unterstreicht Papst Johan-

⁹⁴ Vgl. zum Hintergrund Rudolf Ginters, *Die Ausdruckshandlung*, Düsseldorf (Patmos) 1972.

⁹⁵ II. Vaticanum, Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ Nr. 49.

⁹⁶ Vgl. Klaus Demmer, *Voreheliche Geschlechtlichkeit im Blick auf Ehe und Familie*, in: Ders., *Gott denken – sittlich handeln*, Fribourg (Academic Press) 2008, 153–198; zum Hintergrund Bruno Schlegelberger, *Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Liguori*, Remscheid 1970.

nes Paul II. in seiner Perspektive einer spirituellen Theologie des Leibes: „Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person, auch in ihrer zeitlichen Dimension miteinschließt. Wenn die Person sich etwas vorbehalte, zum Beispiel die Möglichkeit, in Zukunft anders zu entscheiden, so wäre schon dadurch ihre Hingabe nicht umfassend.“⁹⁷ Mit anderen Worten: Die menschliche Person bringt sich selbst und ihre Grundentscheidung zum Guten in einer folgerichtigen Tat der Liebe zum Ausdruck und verwirklicht sich gerade darin selbst als leibhafte Person.

5. Systematischer nochmals gefragt: Was ist also das Ziel der menschlichen Person? Die Antwort aus Sicht der katholischen Anthropologie und Theologie ist kurz und präzise: Das Ziel des Menschen ist der zunächst philosophisch gedachte Gott, als das schlechthin und absolut Beste, sodann der sich selbst in Jesus von Nazareth offenbarende Gott, als die schlechthin und absolut beste Person. Das Ziel des Menschen ist Gott, dessen Abbild er ist, da er ihn denken kann als das Beste des menschlichen Lebens. Dieser Gott aber ist vom Wesen her und nach dem Zeugnis der Offenbarung in Jesus Christus Liebe. Daher ist das Ziel des Menschen diese Liebe – reine und bejahende und wohlwollende Liebe – und der Sinn des irdischen Lebens ist es, diese Liebe zu Gott zu erlernen, und zwar durch hingebende und lautere Liebe zum Menschen, insbesondere in der exklusiven Gemeinschaft der Ehe. Sexualität in dieser Sicht bringt demnach diese liebende Hingabe durch Geist und Leib privilegiert

⁹⁷ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“ Nr. 11; vgl. auch Karol Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg/Br. (Herder) 1981.

und mit dem Willen zur treuen Bindung zum Ausdruck⁹⁸ und hat daher nach katholischer Auffassung notwendig ihren Ort in der ehelichen, also treuen und exklusiven Liebe: menschlich, auf die andere Person des anderen Geschlechts gerichtet, treu und exklusiv, lebensstiftend. Die katholische Tradition der Sexualethik⁹⁹ kennzeichnet diese Haltung mit dem Begriff der Keuschheit,¹⁰⁰ der, abgeleitet vom lateinischen Wort *conscius* (bewußt) und verwandt mit dem lateinischen Begriff der *conscientia* (Gewissen), dem frühmittelalterlichen Denken entstammt, wohingegen der lateinische Begriff der *castitas* (Keuschheit) etymologisch eng mit dem Begriff *castrum* (Burg) zusammenhängt und auf den notwendigen wehrhaften Schutz einer bestimmten biographischen Lebensform verweist:¹⁰¹ „Keuschheit bedeutet die gegliederte Integration der Geschlechtlichkeit in die Person und folglich die innere Einheit des Menschen in seinem leiblichen und geistigen Sein. Die Geschlechtlichkeit, in der sich zeigt, daß der Mensch auch der körperlichen und biologischen Welt angehört, wird persönlich und wahrhaft menschlich, wenn sie in die Beziehung von Person zu Person, in die vollständige und zeitlich unbegrenz-

⁹⁸ Zum Hintergrund Rudolf Ginters, Versprechen und Geloben. Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit, Düsseldorf (Patmos) 1973.

⁹⁹ Vgl. Dietmar Mieth, Christliche Sexualethik, in: Wilhelm Ernst (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, aaO, 247–269.

¹⁰⁰ Vgl. Aline Rousselle, Der Ursprung der Keuschheit, Stuttgart (Kreuz) 1989; aus dezidiert theologischer Sicht Katharina Westerhorstmann, Über die Tugend der Keuschheit. Anmerkungen zu einem brisanten Thema, in: Brixner Theologisches Forum 117(2006), Beiheft, 58–75.

¹⁰¹ Vgl. zum Hintergrund Michel Foucault, Der Kampf um die Keuschheit, in: Philippe Ariès / André Béjin / Michel Foucault (Hgg.), Die Masken des Begehrens, aaO, 25–39; daneben auch ders., Sexualität und Wahrheit, Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1986.

te wechselseitige Hingabe von Mann und Frau und den schützenden Raum einer bindungskonsistenten Familie eingegliedert ist.¹⁰² Die Tugend der Keuschheit wahrt somit zugleich die Unversehrtheit der Person und die Ganzheit der Hingabe.¹⁰³ Natürlich kann und muß Keuschheit und ihre Verwirklichung im Leben eines Menschen mit einer ganz konkreten Lebensgeschichte (als Geschichte eines „Selbst“¹⁰⁴) in postmoderner Perspektive auch nochmals kritisch hinterfragt werden; hier eröffnet sich ein weites Feld des Dialogs zwischen Moralthologie, Medizin,¹⁰⁵ Psychologie,¹⁰⁶ Soziologie;¹⁰⁷ dies gilt nicht zuletzt im Blick auf ein in der Postmoderne längst von christlicher Anth-

¹⁰² Vgl. Josef Römelt, Das offene und schützende Haus der Ehe und der Familie. Protestantische und katholische Theologie der Ehe heute, in: Kerstin Schlögl-Flierl / Gunter M. Prüller-Jagenteufel (Hgg.), aaO, 355–362.

¹⁰³ Katechismus der Katholischen Kirche (Vatikan 1993) Nr. 2337.

¹⁰⁴ Vgl. Frank Johnson, The Western Concept of Self, in: Anthony Marsalla / George deVos / Francis L.K. Hsu (eds.), Culture and Self. Asian and Western Perspectives, New York / London (Tavistock Publications) 1985; zur Vorgeschichte Richard D. Logan, A Conception of the Self in the Later Middle Ages, in: Journal of Medieval History 12 (1986), 253–268.

¹⁰⁵ Vgl. sehr pointiert Volkmar Sigusch, Praktische Sexualmedizin, Köln 2005; ders., Was heißt sexuelle Störung?, in: Ders. (Hg.), Sexuelle Störungen und ihre Behandlung, Stuttgart 2007, 3–7.

¹⁰⁶ Vgl. Bernhard Strauß (Hg.), Psychotherapie der Sexualstörungen. Krankheitsmodelle und Therapiepraxis – störungsspezifisch und schulübergreifend, Stuttgart 2004; ders. u.a., Bindung, Sexualität und Persönlichkeitsentwicklung. Zum Verständnis sexueller Störungen aus der Sicht interpersonaler Theorien, Stuttgart 2010. Daneben auch Katja Benk, Bindung und Sexualität. Zum Zusammenhang zwischen Bindung im Erwachsenenalter und sexuellen Einstellungs- und Verhaltensweisen, Marburg 2005; David Schnarch, Die Psychologie sexueller Leidenschaft, München 2009.

¹⁰⁷ Vgl. etwa Sabine Maasen, Genealogie der Unmoral, aaO, 135–238.

ropologie abgekoppeltes Verständnis von Sexualität¹⁰⁸ und auch im Blick auf die postmoderne Gender-Debatte mit den Implikationen von Inter- und Transsexualität.¹⁰⁹ In jedem Fall gilt das Gesetz der Gradualität auch und gerade im Blick auf die Ehemoral: „Daher kann das sogenannte Gesetz der Gradualität oder des stufenweisen Weges nicht mit einer Gradualität des Gesetzes selbst gleich gesetzt werden, als ob es verschiedene Grade und Arten von Gebot im göttlichen Gesetz gäbe, je nach Menschen und Situationen verschieden. Alle Eheleute sind nach dem göttlichen Plan

¹⁰⁸ Vgl. beispielhaft Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge (Polity Press) 1992.

¹⁰⁹ Auf die Uneindeutigkeit des biologischen Geschlechts im Blick auf Inter- und Transsexualität kann hier nicht eingegangen werden, wiewohl sie argumentativ in den Gender Studies eine Rolle spielt. Vgl. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M. 1991; dies., *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt/M. 1997; Nina Degele, *Gender / Queer Studies. Eine Einführung*, Paderborn 2008; Sebastian Schelle, *Gender-Ideologie? Welche Fragen der Ideologie-Vorwurf aufwirft und warum gerade die Gender Studies einiges zu den Antworten beitragen*, in: Böll-Stiftung (Hg.), *Gender, Wissenschaftlichkeit und Ideologie. Argumente im Streit um Geschlechterverhältnisse*, Berlin 2013, 28–38. Aus katholischer Sicht Regina Ammicht Quinn, *Gefährliches Denken: Gender und Theologie*, in: *Conc (D) 48(2012)362–373*; Rebeka Jadranka Anic, *Gender, Politik und die katholische Kirche. Ein Beitrag zum Abbau der alten Geschlechterstereotypen*, in: *Conc (D) 48(2012)373–382*; Marianne Heimbach-Steins, *Kirche und Theologie vor der Provokation durch die Gender-Debatte*, in: Dies., „...nicht mehr Mann und Frau“. *Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit*, Regensburg 2009; Gabriele Kuby, *Die Gender Revolution. Relativismus in Aktion*, Kißlegg 2006; Gerhard Marschütz, *Trojanisches Pferd Gender? Theologische Anmerkungen zur jüngeren Genderdebatte im katholischen Bereich*, in: Kerstin Schlögl-Flierl / Gunter M. Prüller-Jagenteufel (Hgg.), aaO, 431–454; Saskia Wendel, „Als Mann und Frau schuf er sie...“ *Auf dem Weg zu einer genderbewußten Anthropologie*, in: *Herder Korrespondenz 63(2009)135–140*.

in der Ehe zur Heiligkeit berufen, und diese hehre Berufung verwirklicht sich in dem Maße, wie die menschliche Person fähig ist, auf das göttliche Gebot ruhigen Sinnes im Vertrauen auf die Gnade Gottes und auf den eigenen Willen zu antworten.¹¹⁰ Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch an die Fälle von zerbrochenen sakramental geschlossenen Ehen zu denken, die irreparabel sind und möglicherweise daher nicht eine neue Beziehung mit einer Zulassung zur Eucharistie unmöglich machen. So argumentierte, mit Blick auf die Praxis der Ostkirchen, Joseph Ratzinger schon 1972: „Wo eine erste Ehe seit langem und in einer für beide Seiten irreparablen Weise zerbrochen ist; wo umgekehrt eine hernach eingegangene zweite Ehe sich über einen längeren Zeitraum hin als eine sittliche Realität bewährt hat und mit dem Geist des Glaubens, besonders auch in der Erziehung der Kinder, erfüllt worden ist [...], da sollte auf einem außergerichtlichen Weg auf das Zeugnis des Pfarrers und von Gemeindegliedern hin die Zulassung der in einer solchen zweiten Ehe Lebenden zur Kommunion gewährt werden.“¹¹¹ Die Aussagen des Konzils von Trient zur Unauflöslichkeit der Ehe blieben dabei vollkommen in Geltung; Peter Knauer bemerkt: „Diese Sicht – die Unterscheidung zwischen Unauflöslichkeit und Unzerstörbarkeit der Ehe – hat auch den Vorteil, daß man die Praxis der Ostkirchen, im Fall irreparabel zerstörter Ehen eine Wiederverheiratung zuzulassen, nicht einfachhin als

¹¹⁰ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“ Nr. 34.

¹¹¹ Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung, in: Franz Henrich / Volker Eid (Hgg.), Ehe und Ehescheidung, München 1972, 33–56, hier 54.

Abweichung von der Lehre Jesu ansehen muß. Bereits das Konzil von Trient hat sich davor in Acht genommen, dies direkt zu behaupten (DH 1807).¹¹²

6. Diese bewusst gewählte Keuschheit wird wieder thematisiert in der Stellungnahme des katholischen Lehramtes zur Empfängnisverhütung in der Ehe, also zum klassischen Ehezweck der Fortpflanzung: „Die Tugend der Keuschheit und die auf sie hingeeordnete willentliche Beherrschung des Sexualtriebs durch periodische Enthaltbarkeit bilden die einzige, dem menschlichen Handeln adäquate Grundlage für eine verantwortliche, vernünftige Regelung der menschlichen Fortpflanzungskraft und der diese antreibenden sinnlichen Strebungen, die einzige Grundlage auch dafür, die Integration der entsprechenden *inclinatio naturalis* im Kontext personalen Handelns zu wahren; die Grundlage also für eine Bewahrung der personalen Integrität menschlicher Sexualität und für eine ständige Vertiefung und Bestärkung der ehelichen Liebe als prokreativ verantwortliche und damit menschliche Liebe.“¹¹³ Aus dieser ganzheitlichen Sicht von Mensch und Sexualität erklärt sich die lehramtliche Festlegung der Enzyklika „*Humanae vitae*“ von Papst Paul VI. 1968 auf eine kategorische Ablehnung der dauerhaften künstlichen Empfängnisverhütung,¹¹⁴ da sie nach Auffassung des päpstlichen Lehramtes – schon in der Enzyklika „*Casti connubii*“ von Papst Pius XI. aus dem Jahre

¹¹² Peter Knauer, Ist Unauflöslichkeit der Ehe gleich Unzerstörbarkeit? Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Zulassung Wiederverheirateter zur Kommunion, in: StZ 231(2013)194–200, hier 199.

¹¹³ Martin Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral, aaO, 121.

¹¹⁴ Vgl. zum Hintergrund John T. Noonan, *Contraception. A history of its treatment by the Catholic theologians and canonists*, Cambridge MA (Belknap Press) 1965.

1930 mit der Rede von der „ungezähmten Begierlichkeit“¹¹⁵ – der vorbehaltlosen Hingabe und dem grundsätzlichen Willen zur Nachkommenschaft widerspricht.¹¹⁶ So erklärt sich auch die grundsätzliche Ablehnung der Masturbation¹¹⁷ als nicht der idealen Form der Sexualität entsprechend, da diese doch stets Ausdruck einer Hingabe von Leib und Seele an den anderen Menschen sein soll. Freilich ist hier mit leichter normativer Einschränkung und Zurückhaltung zu bemerken: Eine integrierte und geglückte Sexualität ist immer ein Zielgebot innerhalb der Entwicklung von Mann und Frau in der ehelichen Partnerschaft, und nicht unmittelbar ein empirisch evaluierbares und *more geometrico* umsetzbares Erfüllungsgebot. Mathematisch-technische Kriterien taugen wenig für moralische Normen, erst recht nicht im fragilen Feld der personalen und intimen sexuellen Hingabe. Stets ist an ein pastorales Gesetz der Gradualität zu denken, wie dies auch Paul VI. in der erwähnten Enzyklika „*Humanae vitae*“ formulierte, ohne deshalb aber einer Gradualität des Gesetzes, also

¹¹⁵ Pius XI., Enzyklika „*Casti connubii*“ Nr. 107.

¹¹⁶ Vgl. zum Hintergrund Christoph Casetti / Maria Prügl (Hgg.), *Geheimnis ehelicher Liebe. Humanae vitae – 40 Jahre danach*, Salzburg 2008; kritisch Franz Böckle, „*Humanae vitae*“ und die philosophische Anthropologie Karol Wojtylas, in: Ders., *Ja zum Menschen. Bausteine einer konkreten Moral*. Aus dem Nachlaß hg. von Gerhard Höver, München 1995, 156–167; Dietmar Mieth, *Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche*, Mainz 1990; ders., *Humanae vitae – 40 Jahre danach*, in: *Concilium* 44(2008)111–115.

¹¹⁷ Vgl. zum Hintergrund Karl H. Bloch, *Die Bekämpfung der Jugendmasturbation im 18. Jahrhundert. Ursachen – Verlauf – Nachwirkungen*, Frankfurt/M. 1998; Thomas W. Laqueur, *Die einsame Lust. Eine Kulturgeschichte der Selbstbefriedigung*, Berlin 2008; Ludger Lütkehaus, „*O Wollust, o Hölle*“. Die Onanie-Stationen einer Inquisition, Frankfurt/M. 1992.

einer abgestuften Gültigkeit der Gesetzesforderung das Wort zu reden; dies wird auch in der Enzyklika „*Veritatis splendor*“ von 1993 unterstrichen.¹¹⁸ Denn das Ideal des Gesetzes, mag es auch hochgespannt sein, gilt, muß aber in pastoraler Klugheit und Begleitung angewendet werden und hingeordnet sein auf die jeweilige konkrete Person und ihre Lebensumstände.¹¹⁹ Mit einem Wort: Platonismus muß mit Aristotelismus unterfüttert werden. Daher unterstreicht der Katechismus etwa im Blick auf die Beurteilung der Masturbation in wünschenswerter Klarheit: „Um ein ausgewogenes Urteil über die sittliche Verantwortung jener, die sich hierin verfehlen, zu bilden und um die Seelsorge danach auszurichten, soll man affektive Unreife, die Macht eingefleischter Gewohnheiten, Angstzustände und weitere psychische oder gesellschaftliche Faktoren berücksichtigen, welche die moralische Schuld vermindern oder sogar aufheben.“¹²⁰ Der Katechismus erinnert hier fast bei-läufig an die klassische moraltheologische Unterscheidung von subjektiver Schuld und objektiver Sünde, insbesondere im Hinblick auf die Bewertung und Beurteilung von schwerer Sünde: Diese ist gegeben unter den drei Bedingungen von schwerer Materie, insbesondere im Feld des 6. Gebotes,¹²¹ Bewußtheit und Freiheit des Handelnden, und

¹¹⁸ Vgl. Christian Schulz, Die Enzyklika „*Humanae vitae*“ im Lichte von „*Veritatis splendor*“. Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der Katholischen Morallehre, St. Ottilien (Eos) 2008.

¹¹⁹ Vgl. Bernhard Häring, Pastorale Lösungen der Moral?, in: Dietmar Mieth (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“* (=QD 153), Freiburg/(Br. (Herder), 1994, 285–295.

¹²⁰ Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 2352.

¹²¹ Vgl. Karl-Heinz Kleber, *De parvitate materiae in sexto*. Ein Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie, Regensburg (Pustet) 1971.

kann nur insofern diese drei Bedingungen erfüllt sind, als persönliche schwere Schuld erkannt werden. Dies zu beurteilen und schrittweise zu einer Möglichkeit von Reue und Umkehr zu verhelfen, ist Aufgabe der Seelsorge und nicht zuletzt das verantwortungsvolle Amt eines erfahrenen und verständigen Beichtvaters. Insgesamt ist eine leichte Akzentverschiebung in der päpstlichen Lehrverkündigung bezüglich der Ehe und der Empfängnisverhütung festzustellen. Paul VI. greift in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ noch deutlich auf die geschöpflich vorgegebene Natur des Geschlechtlichen zurück im Blick auf den Vergleich von natürlicher und künstlicher Kontrazeption: „Tatsächlich handelt es sich um zwei ganz unterschiedliche Verhaltensweisen: bei der ersten machen die Eheleute von einer naturgegebenen Möglichkeit rechtmäßig Gebrauch, bei der anderen hingegen hindern sie den Zeugungsvorgang bei seinem natürlichen Ablauf.“¹²² Für Johannes Paul II. hingegen ist wesentlich die gegenseitige Achtung der Personwürde und das strikte Verbot einer Verzwecklichung des Ehepartners das Kriterium einer legitimen Form der Empfängnisverhütung: „Die Entscheidung für die natürlichen Rhythmen beinhaltet ein Annehmen der Zeiten der Person, der Frau, und damit auch ein Annehmen des Dialogs, der gegenseitigen Achtung, der gemeinsamen Verantwortung, der Selbstbeherrschung.“¹²³

7. Ein letzter Blick kann der Frage der Homosexualität gelten.¹²⁴ Konkret kann nämlich diese katholische Sicht der

¹²² Paul VI., Enzyklika „*Humanae vitae*“ Nr. 16.

¹²³ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „*Familiaris consortio*“ Nr. 32.

¹²⁴ Vgl. John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the*

Sexualität, auch und gerade im Unterschied zur protestantischen Bewertung von Sexualität und speziell von Homosexualität,¹²⁵ noch einmal verdeutlicht werden am Beispiel der moraltheologischen Bewertung von homosexuellen Handlungen, von denen es zuerst in der Erklärung „Persona humana“ der Glaubenskongregation von 1975 heißt: „Homosexuelle Handlungen sind in sich nicht in Ordnung.“ Später wird in der Differenz von Ontologie und Ethik, von Sein und Handeln ähnlich formuliert im maßgeblich gültigen Katechismus von 1993: „Homosexuelle Handlungen entspringen nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit.“¹²⁶ Sexuelle Handlungen sollen also einer affektiven und leiblichen Ergänzungsbedürftigkeit entsprechen; damit ist implizit als Schriftbeweis nur noch Gen 1,26–30 wertvoll, nicht mehr aber alttestamentliche (Lev 18,23; Lev 20,13) oder neutestamentlich-paulinische (1 Kor 6,9; 1 Tim 1,10) Lasterkataloge.

Fourteenth Century, Chicago 1980; daneben James V. Brownson, *Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church's Debate on Same-sex Relationships*, Grand Rapids/Mich. (Eerdmans) 2013; Johannes Gründel, *Katholische Kirche und Homosexualität*, in: *MThZ* 45(1994)509–520; Hubertus Lutterbach, *Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten. Ein Tabu zwischen Spätantike und früher Neuzeit?*, in: *Historische Zeitschrift* 267(1998)281–311; Angelica Winterer, *Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu Röm 1, 26f. in der Argumentationsstruktur des Römerbriefes und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext*, Frankfurt/M. 2005.

¹²⁵ Vgl. Hartmut Krefß, *Gleichgeschlechtliche Partnerschaften ohne und mit Kindern. Persönlichkeits- und Kinderrechte als Maßstab der Ethik – Probleme der Kirchen*, in: *EvTh* 73(2013)364–375; Ders., *Gleichgeschlechtliche Partnerschaften und gleichgeschlechtliche Familien mit Kindern*, in: *ZEE* 56(2012)279–291.

¹²⁶ *Katechismus der Katholischen Kirche* Nr. 2357 mit Verweis auf die Erklärung „Persona humana“ der römischen Glaubenskongregation vom 29.12.1975.

ge, allenfalls noch paulinische Schöpfungstheologie (Röm 1,26f.)¹²⁷ Und mit Blick auf die Beurteilung von staatlich geförderten und der Ehe gleichgestellten homosexuellen Partnerschaften ist es daher aus Sicht des katholischen Lehramtes unangemessen, „den Verbindungen zwischen gleichgeschlechtlichen Personen eine eheliche Realität zuzuschreiben. Dem steht in erster Linie die objektive Unmöglichkeit entgegen, eine solche Verbindung durch die Weitergabe des Lebens Frucht bringen zu lassen – gemäß dem von Gott in die Struktur des Menschen eingeschriebenen Plan. Ein Hindernis sind die mangelnden Voraussetzungen für jene interpersonale Komplementarität, die der Schöpfer für Mann und Frau gewollt hat, und zwar sowohl auf physisch-biologischer als auch auf psychologischer Ebene. Nur in der Verbindung zwischen zwei geschlechtlich verschiedenen Personen kann sich die Vervollkommnung des Einzelnen in einer Synthese der Einheit und der gegenseitigen psycho-physischen Ergänzung verwirklichen.“¹²⁸ Das ist dann in der Tat eine eindeutige Festlegung auf die biologische Grundlage der Unterschiedlichkeit von Mann und Frau als Voraussetzung der gnadenhaften Vollendung ihrer Liebe im Sakrament der Ehe.¹²⁹ Mit anderen Worten: Es ist - im Anschluß an die biblische Überlieferung und Er-

¹²⁷ Vgl. Michael Theobald, Röm 1, 26f.: Eine paulinische Weisung zur Homosexualität?, in: Ders., Studien zum Römerbrief, Tübingen (Mohr Siebeck) 2001, 511–518.

¹²⁸ Compendium der Soziallehre der Kirche (Vatikan 2006) Nr. 228 mit Zitation von Johannes Paul II., Ansprache zur Eröffnung des Gerichtsjahres der Römischen Rota am 21.1.1999, Nr.5: AAS Nr. 91(1999)625.

¹²⁹ Deziert anderer Meinung aus theologischer Sicht ist Erik Borgman, Un-fixing nature: Für die Wieder-Befreiung der Natur. Homosexualität und die Erneuerung des Naturrechts, in: Concilium 44(2008)62–71.

zählung von der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau und erst damit vollendet als Ebenbild Gottes – die feste Überzeugung der katholischen Sexualethik,¹³⁰ daß erst die dialogische und integrale leib-seelische Gemeinschaft von Mann und Frau als gleichsam ganzer Mensch das vollendete Ebenbild Gottes ist.¹³¹ Dies hat dementsprechend auch Auswirkungen auf das Kirchenrecht und das kirchliche Arbeitsrecht.¹³²

8. Letztlich steht im Hintergrund stets die vergleichsweise einfache Frage nach der Entsprechung von Gott und Mensch, von Urbild und Abbild, und dies im Blick auf den Menschen als Leib-Seele-Wesen: Welche Art von sexueller menschlicher Liebe entspricht der normativ aufzuschlüsselnden Offenbarung, die da lautet: Gott ist die Liebe – *Deus caritas est*? Und nachfolgend ist dann zu fragen: Wie ist dieser Begriff von Liebe zu überführen in konkrete moralische Normen und nicht zuletzt in die Religionspädagogik?¹³³ Und weiter: Wo endet möglicherweise ein normatives Sprechen von menschlicher Liebe und Sexualität, wie Hans Halter vermutet: „Da ein explizites Korrigieren der lehramtlichen

¹³⁰ Vgl. auch protestantischerseits die Darlegung bei Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/4*, Zollikon 1951, 184, zur Homosexualität als Sünde aufgrund einer zugespitzten Gottesebenbildlichkeitslehre.

¹³¹ Vgl. Peter Schallenberg, *Zum katholischen Verständnis menschlicher Sexualität*, in: Rocco Buttiglione / Michael Spangenberg (Hgg.), *Gott ist treu* (FS P. J. Kard. Cordes), Augsburg (St. Ulrich) 2010, 240–248; Ders., *Sexualethik im Spannungsfeld von Schöpfung und Erlösung*, in: *NOrd* 68(2014)84–99.

¹³² Vgl. Klaus Lüdecke, *Kirche und Homosexualität. Kirchenrechtliche Aspekte und amtskirchliche Verlautbarungen*, in: E. O. Arntz / P. König (Hgg.), *Kirche und die Frage der Homosexualität*, Hildesheim 1995, 25–43.

¹³³ Vgl. Stephan Leimgruber, *Sexualität gestalten lernen. Neue religionspädagogische Akzente*, in: *StZ* 228(2010)47–56.

Sexualmoral für die Kirche aufgrund des Schleiers der Unfehlbarkeit kaum möglich ist, wäre ein vorläufiges lehramtliches Schweigen das geringste Übel, vor allem der Verzicht auf die absoluten Verbotsnormen... Sie könnte dankbar konstatieren, daß das in unserer Gesellschaft nachweislich weithin dominierende Ideal, in einer frei gewollten und in gegenseitiger Verantwortung wahrgenommenen stabilen Zweierbeziehung in Liebe leben zu können, vom kirchlichen Ideal der in einer auf Dauer angelegten Lebens- und Liebesgemeinschaft in Liebe und Treue eingebetteten Geschlechtsgemeinschaft nicht weit entfernt ist.¹³⁴ Hierbei fällt aus katholischer Sicht dem Sakrament der Ehe eine entscheidende Rolle der gelebten Konkretion der geforderten Gottesliebe zu: „Es spricht daher einiges dafür, daß der christlich gelebten, sakramentalen Ehe in den immer stärker säkularisierten Lebenszusammenhängen der Moderne eine wachsende Bedeutung zukommt und sie daher auch eine entsprechende theologische Bedeutung verdient.“¹³⁵ Ein Desiderat bleiben insbesondere die Problemfelder der Transsexualität¹³⁶ und der AIDS-Prävention bzw. der Sexu-

¹³⁴ Hans Halter, „Weh euch Gesetzeslehrern! Ihr legt den Menschen Lasten auf, die sie kaum tragen können, selbst aber rührt ihr keinen Finger dafür.“ (Lk 11,46), in: Kerstin Schlögl-Flierl / Gunter M. Prüller-Jagenteufel (Hgg.), aaO, 61–69; vgl. auch ders., Christliche Sexualethik – was könnte das heute noch sein?, in: Christoph Gellner (Hg.), Paar- und Familienwelten im Wandel. Neue Herausforderungen für Kirche und Pastoral, Zürich 2007, 139–170.

¹³⁵ Markus Knapp, Glaube – Liebe – Ehe, aaO, 197. Vgl. auch Thomas Knieps-Port le Roi, Die Ehe als Prozeß aus sakramententheologischer Perspektive, in: ZkTh 132(2010)273–292.

¹³⁶ Vgl. Stephan Goertz, Irritierende Kontingenz. Transsexualität als moraltheologische Herausforderung, in: Konrad Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, aaO, 345–358.

alnormen für AIDS-Kranke.¹³⁷ Fest steht freilich die Überzeugung des christlichen Glaubens, Gottes Liebe sei durch unwandelbare Treue gekennzeichnet, und dieser göttlichen Treue müsse der Mensch als Abbild Gottes durch seine in Freiheit gewählte Treue in Gottesliebe und Nächstenliebe entsprechen. Meisterhaft hat dies Hermann Krings vor Jahren auf den Punkt gebracht, am Ende längerer Überlegungen zur Idee und Wirklichkeit der Freiheit: „Der Preis der Freiheit – in welcher Bedeutung auch immer man nun das Wort »Preis« nehmen mag – der Preis der Freiheit ist die Treue. Wer frei sein will, muss treu sein. Der Freie steht zu der von ihm autonom gesetzten Verbindlichkeit, und in eben dieser Standhaftigkeit bewährt sich die Freiheit. Damit ist das Wort vom Preis der Freiheit umkehrbar: Der Preis, den der Treue gewinnt, ist die Freiheit.“¹³⁸

¹³⁷ Vgl. Günter Virt, Sexualität und AIDS, in: Konrad Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, aaO, 375–387. Daneben auch Kevin T. Kelly, *New Directions in Sexual Ethics. Moral Theology and the Challenge of AIDS*, London 1998.

¹³⁸ Hermann Krings, *Der Preis der Freiheit. Zum Verhältnis von Idee und Wirklichkeit der Freiheit im 20. Jahrhundert*, in: Ders., *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg/Br. (Alber), 209–230, hier 229.

SZEMLE

TÓFALVI Zoltán: Erdély – pergőtűzben.

A rendszerváltás rendhagyó krónikája.

Mentor Könyvek Kiadó, Marosvásárhely, 2015. 414 oldal.

Mottó:

Dolgozni csak pontosan, szépen, ahogy
a csiga megy a stégen, úgy érdemes.

(Folklór)

Be kell vallanom: nem tudok *pártatlan* lenni Tófalvi Zoltán írott munkái iránt. Nem *elfogultság* vagy *részrehajlás*, amit érzek, mert akkor az „igazságtalan kedvezés” bűnébe esnék.

„Pálcát törő” hozzáállásom mélyen gyökerezik: 2007–2009 között a marosvásárhelyi Mentor Kiadó szerkesztőjeként négy kötetét gondoztam – K. Molnár Tamás néven, mert nem voltam hajlandó a nevem adni ahhoz a munkához. Szerkesztői pályafutásomnak az volt a leggyötrőbb 15 hónapja, amit az 1956 *erdélyi mártírjai* sorozat első négy kötetére pazaroltam. A sorozat minden kötetének kéziratát próbáltam derűs lelkülettel kézbe venni, kezelni. Nem lehetett, mert nem adott rá alkalmat, hogy megváltoztassam a véleményem: a negyedik kéziratot is ugyanabban a szalmakazal-állapotban vettem át, mint az elsőt. A 2620 oldalas papírtömeg nem nevezhető befejezett munkának, tekintve, hogy T. Z. három év alatt sem volt képes megírni a – korábban beharangozott – összegző tanulmányt.¹

¹ Az „erdélyi kérdés megoldásáról” összefoglaló tanulmányt ígért, mondván, hogy azt a „negyedik kötet utószavaként közöljük” (1956 *erdélyi mártír-*

Néhány régebbi példát készítettem össze az olvasó meggyőzése érdekében, de főleg: új kötetében minden korábbi hibájának helyet szorít.

Melyek ezek a hibák? Dagályos, elvész a részletekben és abban a tévhitben él, hogy hibátlanul dolgozik. Képtelen az alapos, célratoró szintézisre. Imádja a *konteókat*² és a feltételezéseket tényként kezeli. Emiatt erősen ingatagok a következtetései. Előszeregettel használja a „pontos” és „hiteles” szavakat, de ezt a jelzőt csupán ő ruházza rá egy-egy mozzanatra vagy eseményre. – Egy riporter vagy publicista primán el tud édegni ezekkel a hibákkal, de ha valaki történészként szeretne érvényesülni, annak alaposabbnak kellene lennie. Szerintem.

A *stílusával* is baj van: néha úgy belebonyolódik egy-egy körmondatba, hogy az olvasó alig győzi előkaparni a lényegét.³

Térjünk a tárgyra. Megjelent T. Z. legújabb könyve: *Erdély – pergőtűzben. A rendszerváltás rendhagyó krónikája*.⁴ – A 414 oldalas kötet alcíme kissé félrevezető. A kötet 2/3 részét korábbi írások teszik ki, azok közül is csupán néhány szöveg hozható összefüggésbe a rendszerváltással.⁵ De ha a „krónika” szó magában

jai. 3. kötet, 11. p., 1. bekezdés). A 4. kötet 24 oldalán lévő lábjegyzetbe a Kiadó nevében odaírtam: „az előző kötetben megígért összefoglaló tanulmány a szerző hibájából kimaradt. Reményeink szerint a sorozat ötödik kötetébe sikerül bevinnünk a kimaradt részt.” 2009-ben nyugdíjba mentem, így nem az én munkám volt kikönyörögni tőle a tanulmányt.

² Konteó = a konspirációs teória (összeesküvés-elmélet) műfajára alkotott, 21. századi műszó

³ Lásd például Jakubinyi György véleményének szöveggörnyezetetét. *Pergőtűz*: 358.

⁴ Mentor Könyvek Kiadó, Mvhely, 2015. 414 p.; a továbbiakban: *Pergőtűz*. – Az idézetek kiemelései tőlem! – K. P.

⁵ Valami 8–10 éve történt, hogy a most kiadott anyag egy részét kiadásra „készítette elő”, azaz: egy csomó fénymásolatot rakott halomba. Akkori-

hordozza a pontatlanság és megbízhatatlanság ismérveit, akkor minden rendben van.

A kötetben elégtelen a jegyzetanyag és hiányosak a korábbi megjelenések adatai.

Az igen kócos előszó T. Z. megszokott hibáit juttatja eszembe. Pl. *pontatlan* (a „nyugati magyar közösségek által kiadott lapok, folyóiratok” / „csak hallomásból ismert nyugati magyar sajtótermékek” példajaként a *Liberation*, *Die Welt*, *Frankfurter Allgemeine* szerepel [5. oldal]; ígéri az *Egy lap tündöklése és bukása* c. írás újraközlését [6. oldal] is, amely valahol elveszett, mert nincs sehol).

Avagy: *szeret kavarni*. Az előszó 12. oldalán azt írja, hogy „a kötetből nem hiányozhat” a Sütő Andrással 1990-ben és '91-ben készített egy-egy interjú. Végül csak az előbbi, az 1990-es csúszott át a léc alatt. Az interjú címe: *Egy paranoiás elme garázdálkodásaiból* (*A Hét*, 1990. febr. 8.). Az előszó 13. oldalán azt állítja, hogy az írás „eredeti” címe: *Hány fejű sárkány alszik veled?* Az újságban (és később, az ilyen-olyan kötetekben) az előző címen jelent meg, ezért nem értem, miről mesél. Ha ő, az 1990-ben beküldött kéziratának a „sárkányos” címet adta, és azt a szerkesztőség átírta, az ma senkit sem érdekel. Fölösleges és zavarkeltő információ.

Kissé megkésve, de elérkeztünk írásom alapvető tárgyához: T. Z. kötetének 1/3 része Pálfi Gézaról, a 43 éves korában elhunyt székelyudvarhelyi plébánosról szól.

ban tagja voltam a kiadói tanácsnak és elutasítottam, mondván, hogy nincs megszállva, az anyag nem felel meg a pályázati kiírásnak. Benne volt pl. az Avram Iancu-szobor megmászóiról készített riport is, amely nem az erdélyi magyarok nehéz sorsát példázza. Akkor én kifejtettem neki: azért van a bizottság, hogy tarthassuk a szakma által megkövetelt színvonalat; szalmakazallal nem lehet pályázni, tessék megfésülni. Nagyon megsértődött, ahelyett, hogy tanult volna a kritikából. Most megjelent az új könyv, én pedig leírhatom a véleményem... Ez így működik.

Ennek kapcsán T. Z. előveszi az ezzel kapcsolatos korábbi írását⁶ és – a kötetbe fölvett néhány más íráshoz hasonlóan – kibővíti. A lábjegyzetben ezt olvashatjuk: „A szöveg az eredeti [értsd: az 1994-ben megjelent textus] bővített változata. Az utólagos bejegyzéseket behúзва tördeltük. (Szerk. megj.)” (348. oldal) – A továbbiakban „bővítés”-ként említem ezeket a részeket.

Ámde! T. Z. csuklás nélkül belejavít az eredetileg közzétett szövegbe, átír és pótol, de erről nem értesíti senki az olvasót. (E sunyi pótlásokat a továbbiakban ’plusz’-okként emlegetem. A „bővítés”-ekkel szemben ezek nincsenek alakilag megkülönböztetve, kizárólag az 1994-es és a 2015-ös szöveg összevetése alapján különíthetők el.) – Gyurgyák János⁷ szerint a könyvkiadásban sok minden megengedett, csupán meg kell magyaráznunk, hogy mit miért csináltunk. Nem történt meg. Nagy baj. Leginkább T. Z.-nek, mert a „pluszok” nyújtják a legnagyobb támadási felületet.

No, mielőtt jobban elmélyednénk Pálfi Géza legendás életében, elmondanám, hogy – négy évvel ezelőtt – két könyv is megjelent a plébános életművéről, üldöztetéséről és haláláról.⁸ E

⁶ *Velem imádkozik a népem.* (Pálfi Géza). In: Gazda József – Tófalvi Zoltán: *Kövek egy siratófalhoz.* Erdélyi Könyv Egylet, Stockholm, 1994. 38–51. (A továbbiakban: *Velem imádkozik.*) Nem tanulmány – bár T. Z. annak véli (lásd: *Pergőtűz*: 375) –, csupán cikk, jegyzetek nélkül. Az előszóban „az egyik nagy lélegzetű írásom”-nak nevezi (*Pergőtűz*: 13), azt sejtetve, hogy a Stockholmban kiadott kötetben megjelent szöveg címe: *Karácsony mártírja.* Nem igaz! (A „karácsony mártírja” jelzős szerkezet a *Pergőtűz*-ben megjelent dúszított változat alcímének részét képezi.)

⁷ Gyurgyák János: *Szerkesztők és szerzők kézikönyve.* Osiris Kiadó, Bp., 1997.

⁸ **A)** *Az elnémult harang. Egy megfigyelés története, Pálfi Géza élete a Securitate irataiban.* Összeáll., bev. Denisa Bodeanu – Novák Csaba Zoltán. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2011. 322 + DVD-melléklet. (A továbbiakban: *Bodeanu–Novák.*) – E könyv bőséges jegyzetanyaggal készült, a szakmai szabályok betartásával. **B)** Pálfi Géza születésének 70. évfordulója al-

két munka mindenről tudósít, amit az esetről meg lehetett tudni, szerintem teljesen fölösleges lenne még egy kötetet kiadni. Nem így T. Z.! Jelen kötetének 150 oldalát arra használja, hogy reklámot csináljon készülő könyvének. Azzal riogat, hogy közzéteszi a Pálfi Gézáról termelt öt kötetnyi megfigyelési dossziét és a még-ő-sem-tudja-milyen adalékokat (*Pergőtűz*: 351). – Eltiltani nem lehet, se lebeszélni. Ha kap reá kiadót és támogatást, ám tegye. Majd lesz, amit szétlőjek.

Két kérésem volna: 1. folytasson szakirányú tanulmányokat, hogy ne írjon olyan sületlenségeket, mint a *Pergőtűz*be; 2. mielőtt nekifog az írásnak, döntse el, hogy mit akar.

Ugyanis T. Z. még nem döntötte el, hogy kinek drukkol. Friss könyve 84. lábjegyzetében (348. oldal) azt sérelmezi, hogy Bodeanu és Novák nem vették figyelembe az ő korszakalkotó, 1994-es írását, mely „nagyon sokat segíthetett volna a Pálfi-legendárium, mítosz lebontásában”. Ugyanakkor erősen fenekedik „Béla” fedőnevű ügynök ellen, mondván, ő volt az, aki nyugati útra indult, hogy ott „megcáfolja azokat a híreszteléseket”, amelyek szerint Pálfi Gézát a Securitate tette el láb alól. (*Pergőtűz*: 376.)

A *Pálfi-legendáriumot* maga T. Z. is erősíti, amikor ilyeneket ír: „az erdélyi katolikus papság körében olyan legenda járta, ő lett volna a nagy püspök kiszemelt utóda”. (*Pergőtűz*: 348, 349, 364

kalmából Varga Gabriella és Vencser László trilógiát állított össze. (Kairosz Kiadó, Bp., 2011.) – A kötetek részcímei: **1. kötet**: Varga Gabriella – Vencser László: Főhajtás Pálfi Géza emléke előtt. Emlékképek, gondolatok. 301 oldal (A továbbiakban: *Varga-Vencser 1.*) // **2. kötet**: Pálfi Géza: Exhortációk diákoknak. Szerk.: Varga Gabriella – Vencser László. 655 oldal // **3. kötet**: Pálfi Géza: Alkalmi szentbeszéddek. Szerk.: Uők. 415 oldal – Itt mondanám el, hogy mind a két szerzőpáros elébe vágott T. Z. terveinek, ui. *szerzőnk már 1996-ban jelezte, hogy könyvet szeretne írni Pálfi Gézáról.* (*Erdélyi Napló*, 1996. szept. 18.; idézi: *Varga-Vencser 1.*: 138.)

stb.) – A legendáknak higgyünk vagy a tényeknek? Pálfi 1972-ben még gyulafehérvári tanár volt, Jakab Antal pedig 1972. febr. 13-tól utódlási joggal fölszentelt segédpüspök (*Magyar katolikus lexikon*). – Minek utána 1996-ban azt írta: „szeretném megrajzolni Pálfi Géza mítoszoktól mentes emberarcát” (*Erdélyi Napló*, 1996. szept. 18.), az olvasó erősen kételkedve fogadja a *Pergőtűz* mitikus ábrázolásait, mitizáló stílusát.

A Pálfi-legendárium egyik kitétele így hangzik: „Belehalt a Szekuritáté⁹ által levezenyelt radioaktív sugárzásba, a kínszokba.” (*Pergőtűz*: 348) – Ezzel az állítással két apró baj van: a) az eredeti közlésben (*Velem imádkozik*: 348) nem szerepel, tehát „plusz”; b) nincs forrásanyag, mely igazolná az állítást. – Éljen a konteó, életünk értelme és értelmünk serkentője!

A legendárium sugallatát egy „bővítésben” (*Pergőtűz*: 352) azonnal cáfolja: „a sugárzás tényét nem lehet bizonyítani, de azt sem lehet igazolni, hogy korábban erre nem kerülhetett sor”. Erre a következtetésre jutott a *Bodeanu–Novák*-kötet is (négy évvel korábban), tehát minden rendben. – Azt gyanítom, ezek után T. Z.-t már nem is a sztori érdeкли, csupán az, hogy az ő kötete is megjelenjék... és újabb *téveszmékkel* szórja tele a szakirodalmat.

Máris mondok néhány példát.

„Pálfi Géza pontosan érezte és értette rajongásig szeretett püspökének a kolozsvári Szent Mihály templomban 1944. május 18-án elhangzott *kispapavató beszédéből* kicsendülő intelmet.” (*Pergőtűz*: 352.)

A „kispapavató beszéd” a kötetben „plusz” szöveg és értelmetlen fogalom. Merthogy: avatni a pionírokat szokták, a papokat szentelik; a kispapot (= katolikus papnövendék) se nem avatják, se nem *szentelik*, ha fölvtették a teológiára, már kispapnak ne-

⁹ T. Z. következetesen Szekuritátét ír Securitate helyett. Nem indokolt ez az írásmód!

vezhető. A Márton Áron-beszéd nem forgott közkézen a papneveldében,¹⁰ tehát nem tudhatjuk azt, hogy mit érzett „pontosan” Pálfi Géza. – E tévedés még visszaköszön: az állandó zaklatás „megviselte a hiper érzékeny [!] teológus, majd kispap felkészülését” (*Pergőtűz*: 372).

„Kezdő káplánként Csíkszentdomokost választotta szolgálati helyeül” – olvashatjuk ugyanott –, amihez máris írhatjuk a helyreigazítást: az Anyaszentegyházban a papok nem választhatják meg a szolgálati helyüket, hanem kinevezik őket. (Ugyane bekezdés végére újabb „pluszt” tett és kitörölt két mondatot. Úgy nyesi-szabja, ahogy éri.)

T. Z. – teljesen fölöslegesen – egyháztörténeti kitérőt iktat be (*Pergőtűz*: 353–359; források megjelölése nélkül, csak úgy, csuklóból), aminek egyetlen haszna, hogy újabb corrigendát írhatok. „A Szentszék és Románia között 1927. május 10-én megkötött és 1930. június 5-én – más források szerint 1929. július 7-én – életbe lépett konkordátum”-ról regél és sok minden egyébről. A konkordátumot 1927-ben megkötötték, 1929-ben *ratifikálták* és 1930-ban lépett életbe.¹¹ (Ha a jelenkor szakavatott történésze nem tudja a nemzetközi dokumentumok „aktiválásának” a menetét, akkor... tényleg, mi is legyen akkor? Térdepeljen kukoricára? Inkább küldjék olyan iskolába, ahol megtanítják neki ezeket.)

Státus helyett következetesen *státuszt* ír. Nem kell lexikonban keresgélni, a kézügyben lévő helyesírási szótár is eligazít a korrekt írásmódról.

¹⁰ A papszenteléskor elmondott beszédet és a terjesztéssel kapcsolatos információkat lásd: Márton Áron: *Papság*. (Márton Áron hagyatéka, 5. kötet.) Mentor Kiadó, 2009. 85–91. + Jegyzetek!

¹¹ Szeretettel ajánlom T. Z. figyelmébe Marton József: *A Gyulafehérvári Római Katolikus Egyházmegye a 20. században* c. munkáját (Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2014).

A „móció” magyarázata (*Pergőtűz*: 354) is sántít – jobb lett volna dátummal és forrásmegjelöléssel részletezni a kormány és a romániai vallásfelekezetek közti 1949-es (kényszer-)egyezmény lényegét. E témában merő cinikusság Vásárhelyi János szuperintendens¹² mondását¹³ emlegetni, tekintve, hogy Márton Áron nehéz börtönéveket szenvedett,¹⁴ V. J. pedig még letartóztatva sem volt.

Az ötvenes években a katolikus egyház vezetése folyamatos volt – állítja T. Z. –, mert „az elhurcoltak helyébe titkos ordináriusokat szenteltek fel”. – Tévedés! Ajánlott szakirodalom: „titkos ordináriusok” címszó in: *Magyar katolikus lexikon*.

Aztán odáig is eljut, hogy „az azóta boldoggá [2014 áprilisában pedig szentté – K. P.] avatott II. János Pál” 1999 májusában nem látogatta meg az erdélyi magyarságot és a csángókat – bár erre az MVSZ Erdélyi Társasága (is) nyomatékosan felkérte (nahát!) –, mert úgymond: „a román hatóságoknak sikerült a pápát látványosan távol tartani” a gyulafehérvári érsekségtől. Jó alkalom arra, hogy T. Z. (akkoriban a tévé riportere) elmesélje: ez ügyben megszólaltatta Tempfli püspököt is, aki fejcsóválva stb. Hej, ha csak egy csepp alázat szorult volna abba a riporterbe, szépen helyre tudta volna tenni az eseményeket... (Érdekes módon a katolikus hívek nem „lázadoztak”, ui. a tisztelendő atyák időben kihirdették: a pápa most nem „hozzánk” jött. – Meg aztán: a pápa akkori látogatásának máig ható jótéteményei vannak, talán

¹² Szuperintendens = A magyar protestáns egyházakban az egyházkerületet vezető, választott lelkész; a megyéspüspök megfelelője. A legutóbbi időkben prot. püspök. (*M. kat. lexikon* 13. kötet 515.)

¹³ „Könnyű Márton Áronnak, mert mögötte Róma áll, de mögöttem nem áll senki!” (*Pergőtűz*: 354)

¹⁴ Vesd össze: Márton Áron „elítélésének valódi oka a román állam számára egyoldalúan kedvező, a katolikus egyház működését korlátozó szabályzat kikényszerítése volt”. (*M. kat. lexikon*, 8. kötet, 766)

a Bizánc–Róma ellentét enyhülése vezetett oda, hogy a bukaresti „ortodox” tévé néha olyan római eseményeket közvetít, amelyeket a magyar „királyi” tévécsatorna meg sem említ.)

A 358–9. oldalon újabb „pluszok” dalmahodnak – fölöslegesen.

Van aztán egy visszatérő motívum: Pálfi Géza és a Vatikán kapcsolatáról (*Pergőtűz*: 350 és 361). Vajon milyen lehet az, amikor egy papnövendék (vagy káplán) lesz a püspök „összekötője” a Vatikán felé? Csak így egyszerűen: Vatikán. Kivel kellett volna kapcsolatot tartania, milyen utca hány szám? Volt ugyan egy zetelaki születésű premontrei szerzetes, aki Rómában szolgált és sok mindennel segítette erdélyi paptársait meg a Rómában tanuló ösztöndíjasokat, de *nem ő* volt „a Vatikán”.

T. Z. a kötet 372. oldalán felold egy helynevet, rosszul. Remetét Gyergyóremetének véli tudni, holott Homoródremetéről van szó, ui. a szóban forgó László Ignác akkoriban ott szolgált. Ha majd T. Z. nekiveselkedik a beigért munkának, akkor jó lesz tudnia: létezik egy papi névtár,¹⁵ amelyet haszonnal forgathat az efféle „dekonspirálások” alkalmával.

T. Z. azt is megígéri, hogy majd feloldja az informátorok konspirációs nevét. (*Pergőtűz*: 361) – Ha már konteó, akkor legyen dekonspiráció is.

Futottak még: Netzhammer (és nem Netzhammar), Pacepa, doamna Drăghici, Nadia Comănesci és T. Z. személyes meggyőződése: egyszer elindul Pálfi Géza boldoggá avatása.

Már mondanám az áment, de még van egy kisebb csokor mákvirág.

¹⁵ Ferenczi Sándor: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*. SZIT-Verbum, Bp.–Kvár, 2009.

1.) A *Pergőtűz* kötetben megtalálható Pálfi Géza naplója is: *Életem tizenkilenc évének rövid rajza* címmel.¹⁶ Két utalást olvashatunk arról, hogy miként is került hozzá a *Napló* kézírata: „birtokomban van – közeli barátja, Derzsi András jóvoltából – Pálfi Géza egyetlen vallomása, a 117 oldalas¹⁷ lelki naplója” – „A Gondviselés kivételes szerencséjének tartom, hogy rám bízta Pálfi Géza lelki naplójának megőrzését. Az írógéppel írt napló – remélhetőleg – beépül hívők és ateisták mindennapi életébe.”

Kérdés: Derzsi milyen jogon bízta – „megőrzés” végett – Tófalvira azt a szellemi tulajdont, ami a szokásjog és a kánon szerint a Főegyházmagyei Hatóságot illeti?

Nota bene: Jakab Antal püspök úr 1984. március 24-én – Antoni János korondi főesperesnek válaszolva¹⁸ – elsorolja, hogy Pálfi Géza hagyatékának darabjai kihez kerüljenek (teszi ezt azért, mert a hátramaradt végrendelet, formai hiba miatt, semmisnek nyilvánítható). A *Naplóról* nem tesz említést, mert nem volt (?) tudomása annak létezéséről, de a kézirat besorolható a teológiai könyvek és lexikonok közé, s akkor annak a helye a Teológián lett volna.

A gubanc: 2015. augusztus 11-én délelőtt telefonon felhívtam Derzsi Andrást, aki kijelentette, hogy a) nem tudott a *Napló* létezéséről, b) fogalma sincs arról, hogy Tófalvi miért állítja azt, hogy tőle kapta a hagyaték e fontos darabját. – Hoppá! Ez zsákutca!

Pótinformáció: Vencserék megköszönik Tófalvinak, hogy rendelkezésükre bocsátotta a „birtokában lévő teljes naplót” (*Varga-Vencser 1.: 7 és 10*). – Ennek a gesztusnak köszönhetően jelent

¹⁶ A továbbiakban *Napló*nak emlegetve. – A *Napló* lelőhelye: *Pergőtűz*: 229–347 és *Varga-Vencser 1.*: 17–103.

¹⁷ Másutt 121 oldalra teszi a *Napló* terjedelmét (*Pergőtűz*: 14). – A két idézet lelőhelye: *Pergőtűz*: 350, 374.

¹⁸ *Varga-Vencser 1.*: 287–288.

meg 2011-ben az említett szerzőpáros gondozásában a *Napló* teljes szövege.

2.) A *Naplóra* már 1994-ben is hivatkozik Tófalvi: „Egy ilyen napló nem kerülhette el a hatalom elnyomó szerveinek figyelmét. Pálffi Géza minden lépéséről tudtak, minden lépését ellenőrizték. Kihallgatásai során *szó szerint idézték naplójából* az ilyen mondatokat: »Tömve a székesegyház...«¹⁹

Kérdés: miből sejtette 1994-ben az idézés tényét T. Z., amikor ő csak 2011-ben vehette kézbe a CNSAS levéltárában az ötkötetes anyagot (vesd össze: *Pergőtűz*: 349., behúzott bekezdés, tehát „pótlás”). (Az már nem is kérdés: miként szerezte meg az államp védelem a naplót és miként juttatta vissza; tekintve, hogy 1961-ben nem szakadt meg a *Napló*.)

Újabb csavar: az iménti idézetbe egy „pluszt” nyomott be a 2015-ös újraközléskor, hadd szédüljön az olvasó: „Kihallgatásai során *szó szerint idézték naplójából – egyértelműen kiderül az ötkötetes szekusdossziájából* – az ilyen mondatokat: »Tömve a székesegyház...«” (*Pergőtűz*: 373) – A kevésbé figyelmes olvasó, akinek nincs a kezeügyében e három kötet és nem is hibakeresési szándékkal forgatja azokat, hümmög és boldogan dörzsöli a kezét: nemsokára kézbe veheti Tófalvi mester újabb könyvét...

Holott: T. Z. az 1994-es sejtéseit tényként állítja be, s a hamis igazolást 2015-ben löki elének. A kevésbé figyelmes olvasó pedig elámul a szerző leleményességén.

A gubanc: az olvasó „komplett hülyének van nézve”, mert előbb egy oldallal ezt olvashatta a könyvben „Nagy merészségre vall, hogy minderről külön is írt lelki naplójában. *Ha valaki be-*

¹⁹ *Velem imádkozik:* 50; az idézett rész a *Napló* 1961. dec. 8-i bejegyzéséből van. – T. Z. 1994-ben Pálffiként szerepeltette a plébános nevét.

súgja, ha az állambiztonsági szervek tudomást szereznek a naplóról, akkor hiteles bizonyíték van a kezükben...” (Pergőtűz: 372)

Összefoglalva: nem tudtak róla, de idéztek belőle. Furfangosok ezek a szekusok, az biztos!

3.) Varga G. és Vencser L. alapos munkát végeztek, mindent összevetettek és összeolvastak, kutattak és felfedeztek. Ők is átvették a stockholmi kiadónál megjelent könyvből T. Z. írását, s benne a következő bekezdést: „Rendkívüli esemény zavarta meg az intézeti élet csendjét. Több kispaptestvérünkkel együtt megidézték a szekuritátéra. Reggel hívták el egy részünket, s csak este jöttünk haza. Az a hír járja, hogy (...)”²⁰

Varga-Vencser I.: 136 – minden kommentár nélkül – lábjegyzetben adja az eredeti változatot²¹ (Napló, 1961. május 5.): „Rendkívüli események zavarták meg az intézeti élet csendjét. Több kispaptestvérünket megidézték a szekuritátéra. Reggel hívták el egy részüket, s csak este jöttek haza.” – T. Z. torzított idézetében a mesélő is benne van, ám az eredetiben ő csupán szemlélője az eseményeknek.

Miért kellett meghamisítani a *Napló* szövegét? Vélhetően azért, hogy Tófalvi leírhasa: A május 5-i bejegyzés „azt is jelzi, hogy Pálfi Géza nem 1963-ban, hanem jóval korábban került a Szekuritáté célkeresztjébe!”

A *gubanc*: miként fogja elhárítani T. Z. a hamisítás vádját?

4.) Egy másik idézet, amely csak a *Velem imádkozik* oldalain kapott helyett, ám a *Pergőtűz*ből kihullott a nagy jövés-menésben.

²⁰ *Velem imádkozik*: 49. = *Pergőtűz*: 372. = *Varga-Vencser I.*: 136.

²¹ Lásd még: *Pergőtűz*: 301

A szövegben amolyan űrtöltőként, két interjúrészlet összekötőjeként van jelen. Idézőjelben van, de a forrást itt sem közli. T. Z. sejtetni engedi, hogy a szerző Pálfi Géza. – Ám Vencserék közlik: „ez az idézet *nem* Pálfi Géza naplójából származik”.²²

„Ha lenézek a Cekend-tetőről, sorsosaimat látom a nehéz munka fölé hajolni. Van valami szívósság az arcukon, az a vonás, amit a lehetetlen életkörülmények acéloztak meg. Életemnek ezen a legnagyobb napján [pappá szentelésének napjáról van szó – T. Z.] fogadalmat teszek: ehhez a sorshoz hűséges maradok, a fajtám élni akarásának, makacs kiállásának egy része akarok lenni, s kötelességemnek tartom, hogy életemet is rátegyem a rám bízott feladatok megoldására. Népemért fogok dolgozni.” (*Velem imádkozik*: 42)

Vencserék nem sajnálták a fáradságot, kibányászták, hogy a szöveg tulajdonképpen egy átalakított Márton Áron-idézet: „Ha az Egyesekről lenézek Brassó vagy Udvarhely felé, ugyanazokat az embereket látom, mint otthon, a nehéz munka fölé hajolva. De van valami szívósság az arcukon, az a vonás, amit a lehetetlen életkörülmények acéloztak meg. Életemnek ezen a legnagyobb napján²³ fogadalmat teszek: ehhez a sorshoz hűséges maradok, a fajtám élniakarásának, makacs kiállásának egy része akarok lenni, s kötelességemnek tartom, hogy életemet is rátegyem a rám bízott feladatok megoldására. Népemért fogok dolgozni.”

A szöveg eredetileg a *Keleti Újság*ban jelent meg, 1939. febr. 15-én, utóbb Domokos Pál Péter idézte²⁴ (Vencserék az utóbbi helyen bukkanhattak rá).

²² Varga–Vencser 1: 130.

²³ Püspökké szentelésének napjáról van szó – K. P.

²⁴ Domokos Pál Péter: *Rendületlenül... Márton Áron Erdély püspöke*. Eötös Kiadó – Szent Gellért Egyházi Kiadó, Bp., 1989.: 143.

Gubanc. – Ki alakította át az eredeti idézetet, s milyen céllal? Két potenciális elkövetőt látok: Pálfi Géza és Tófalvi Zoltán. – Az olvasó kire tippel? Én az utóbbira. – Miért? Domokos Pál Péter könyve 1989-ben jelent meg, a *Velem imádkozik* pedig 1994-ben. T. Z.-nek volt alkalmja és lehetősége, hogy megtalálja ezt a kis idézetet és apró öltésekkel átvarrja. Bizonyítékom nincs, csupán egy előzmény (az előbbi példa): ott is beleavatkozott a szövegbe, hogy Pálfi Gézát „fényezze”. Szerintem Pálfi Gézának nincs erre szüksége!

5.) „Cekend” – 2. felvonás.

A „hány bőrt lehet lenyúzni egy rókáról?” jegyében T. Z. 1996-ban is közzétesz egy *Velem imádkozik*-kollázst az *Erdélyi Naplóban*,²⁵ amelybe fölvette a Cekendes idézetet, a következő felvezetéssel: „Kezemben Pálfi Géza száztizenhét oldalas önéletrajzi vallomása. Ennek, valamint hívek, paptársak, barátok visszaemlékezései alapján szeretném megrajzolni Pálfi Géza mítoszoktól mentes emberarcát. Nem a bálványt, az Embert szeretném bemutatni. Azt, aki ilyen sorokat vetett papírra.” – S újfent leírja az ominózus sorokat, amelyekről tudjuk, hogy nincsenek benne az önéletrajzi naplóban.

T. Z. ott és akkor tulajdonképpen Gáspár Mária (Petronella nővér) hosszas emlékezését vezette be. A Pálfi Géza betegségével és ápolásával kapcsolatos vallomása három folytatásban jelent meg, mint mondám, az *Erdélyi Naplóban*.²⁶ Azon már csodálkozni sem lehet, hogy T. Z. azt írja: „Petronella nővér visszaemlékezését Pálfi Gézáról három folytatásban a *Krónikában* közöltem.” (*Pergőtűz*: 366)

²⁵ *Erdélyi Napló*, 1996. szept. 18., idézi: *Varga-Vencser 1.*: 138–139.

²⁶ *Erdélyi Napló*, 1996. szept. 18., szept. 25. és okt. 2.; idézi: *Varga-Vencser 1.*: 140–149.

Foglaljuk össze: nem közölte, csak bevezette; nem a *Krónika*, hanem az *Erdélyi Napló*. A három folytatás stimmel.

6.) A történészek között van egy vékony réteg, amely sajátos technikákat alkalmaz. A szakma tisztességes képviselői a régóta kitaposott úton járnak: összevetik a föllelhető források adatait, elemzik azokat és levonják a következtetéseket. Az így összehordott anyagot többszörösen ellenőrzik – szakmai vitát is rendeznek, ha mód van rá –, majd közzéteszik az eredményeket. Leginkább folyóiratban vagy kötetben, tehát papíron, mert az elektronikus adathordozók nem megbízhatóak (a hackerek és mágneses viharok káros hatásai miatt).

Akkor van gubanc, ha egyszerre két csapat (rosszabb esetben két, ellentétes nézeteket követő iskola képviselői) dolgozik/dolgoznak ugyanazon a témán. Ilyenkor az is előfordulhat, hogy az előbányászott dokumentumokat megosztják, s a „csemegék” egyik részét az M. csoport közli, a másikat pedig a W. munkaközösség.²⁷ – A még nagyobb gubanc akkor van, ha valaki előre gyártott vélemények birtokában fog neki a kutatásnak, a neki nem tetsző tényeket eldobja, a megfelelőket pedig oktalanul felnagyítja. (A mi esetünkben: igen nagy tévedés lenne a Pálfi Géza falusfelei között terjengő szóbeszédeknek hitelt adni, arra hivatkozva, hogy „ötszáz ember nem tévedhet”...)

A szenzációhajhász fajta pedig arra is hajlamos, hogy ha nem talál, előállít(tas)sa azokat a dokumentumokat, amelyeket vélt igaza védelmében szükségesnek lát.²⁸

²⁷ Tudnék példát mondani (az 1956-os erdélyi ügyekkel kapcsolatosan), de inkább maradjunk a megkezdett témánál.

²⁸ Hirtelenjében a „kazánkirályt” hoznám föl példának, aki Barguzinban kereste Petőfit, de ezzel az a baj, hogy ő nem történész. Csak szenzációhajhász. A sírásói által összegereblyélt barguzini csontokat néhány hete földelték el Budapesten, népes közönség előtt. – Másik példa: a Duna tévében

De vándormadarak is előfordulhatnak, akik (valamely értékes lelet vagy – anyagi/szakmai – haszon reményében) áttáncolnak a tisztességes csapatból a kalmárok közé. Ezekkel az a gond, hogy aki „kigolyózta” magát, azt már nem fogadják vissza. Büntetése a megvetés.

A fenti rövid okfejtés néhány állítása T. Z.-re is ráillik. Mivel nem vagyok tagja a történészek klubjának, nem én fogom eldönteni, hogy milyen büntetést kapjon – apró sunyiságai okán.

Még egy adalékra viszont felhívnám az olvasók figyelmét. – Erről már a 9-es lábjegyzet szövegkörnyezetében és az előbbi (5-ös) pontban is szóltam: T. Z. 1996-ban Pálfi Géza „mítoszoktól mentes emberarcát szeretné” megrajzolni. – Semmi akadály. Az sem baj, hogy 2015-re megváltoztatta (tervezett!) munkájának a tárgyát, elvégre az idők múlásával az ember megváltoztathatja: a hajszínét, pártállását,²⁹ meggyőződését, vallását, nemét stb. Tehát az új cél is elfogadható: „a konok, megtörhetetlen, a hitéért, egyházáért, az erdélyi magyarságért mártíromságot szenvedett Pálfi Gézát szeretném két kötetben az Olvasóknak és a történész szakmának bemutatni.” [Mint mondám, ez még csak terv! – K. P.] – Rendben. Engem az ezt követő elszánás gondolkodtatott el: „*Hiteles levéltári dokumentumokat keresek: hátha valóban igaz, hogy a másik megtörhetetlen, Márton Áron püspök Pálfi Gézát jelölte ki utódjául.*”³⁰

Ha T. Z. történész, akkor már most kellene tudnia, hogy ilyen dokumentumot nem fog találni. Ha szenzációhajhász riporter, akkor bármi lehetséges. – Csak az nem, hogy a gyulafehérvá-

2009-ben elhangzott riport: Pálfi Gézát vértanúvá tette a szekuritáté kínzása (lásd: *Varga-Vencser I.*: 154–156)

²⁹ Nemde: hány és hány kommunistából lett disszidens, utóbb pedig a forradalom nyugdíjas hőse...

³⁰ *Pergőtűz*: 16.

ri püspökök eddigi sorrendje megváltozzék. Még T. Z. kedvéért sem!

7.) Sok vitára és találgatásra adott okot a halál oka. A tényekre és dokumentumokra (nem a szóbeszédre) alapozó vélekedések egyetértenek abban, hogy Pálfi Géza Hodgkin-kórban (nyirok-mirigyrák)³¹ szenvedett.

A T. Z. által felkért professzor hosszas keresés után – a kórbonctan levéltárában – megtalálta a boncolási jegyzőkönyv másolatát. Az örömhírt így közli az olvasókkal:³² „a Pálfi Géza-irodalomban és a követéstörténetben *először közöljük a boncolási jegyzőkönyv másodpéldányát.*” [Értsd: a) nem most közöljük, hanem a távoli jövőben; b) s akkor is csak a másodpéldány *másolatát.*]

Közhöz legyen mérve, 2011-ben (a „követéstörténet” alapművében, amelyet két történész írt) már megismerhettük a boncolási jegyzőkönyv fontosabb adatait, nevezetesen a halál közvetlen okát: a beteg máj mondta fel a szolgálatot.³³

Egy másik aspektus. – T. Z. szerint „*Ilyen betegségben senki nem volt a családjában, ilyen halállal nem halt meg senki.*” (*Velem imádkozik: 47*)

³¹ Egy májpunkciót követően belső vérzése lett, amelyet csak a has feltárása után tudtak elállítani. Petronella nővér szerint a diagnózist 1984. március 8-án állították fel (*Varga-Vencser 1.: 145*). – Vesd össze Lestyán Ferenc jelentésével! (*Varga-Vencser 1.: 282*)

³² *Pergőtűz: 352.*

³³ *Bodeanu-Novák: 102.* – Talán még annyit tennék hozzá: az esetek nagy részében a halál közvetlen oka: megáll a szív és a légzés. (Ez nem a szakember véleménye, csupán N. N. kórbonctani jelentése alapján „gyanítom”). Előzmény lehet valamilyen belső szerv károsodása stb., azt a jelentésben két sorral lennebb sorolják föl.

A *Naplóból* tudjuk,³⁴ hogy az édesapja 1959. március 5-én halt meg – Géza akkor 18 éves volt –, s egybűtött arról is szó esik, hogy az agonizáló pap „halott édesapját és bátyját emlegette” (*Varga–Vencser 1.*: 148). Nem egyértelmű, hogy a bátyja is halottként szerepel-e a mondatban, így találgatásokra vagyunk utalva. Segít valamennyit, hogy Petronella nővér emlékezéséből tudjuk: a haldokló Pálfit csak az édesanyja és a két nővére látogatta meg a marosvásárhelyi kórházban. – Léstyán Ferenc főesperes (Gyulafehérvárnak küldött) jelentése szintén érinti a témát: a halál okaként „Hodgkinra vall minden, de nincs kizárva, hogy a legyengült szervezetben fellépett tébécé is, amelyre *családi örökség alapján is lehetett hajlam.*” (*Varga–Vencser 1.*: 282)

Ilyenformán nem ártana újraértelmezni T. Z. előbbi vélekedését.

8.) T. Z. nagyon (*sőt*: mértéken felül) tiszteli a Szabad Európa Rádiót és a diaszpórában működő magyar sajtót. Már a *Pergőtűz* elején is őket dicséri (lásd fentebb, írásom első harmadában). – Pálfi-ra vonatkozó írásának végén sokat medítál a halál körülményeiről.³⁵

Bár ő is „híresztelésnek” – és nem ténynek – nevezi azt, hogy Nyugaton úgy tudják: Pálfit az államvédelem „tette el láb alól”,³⁶ mégis azt sérelmezi, hogy a „római katolikus egyház is a *hivata-*

³⁴ *Pergőtűz*: 231.

³⁵ *Velem imádkozik*: 376.

³⁶ A Pálfi Gézáról írt lexikon-szócikk is a müncheni *Életünk* értesüléseit tekinti szavahihetőnek és így fogalmaz: „ismételten beidézték a marosvásárhelyi szekuritátéra, ahol rendszeresen megverték, úgy, hogy külsérlemi nyoma ne maradjon. Egy éjszakai „kihallgatás” után nem tudott lábra állni, a kórházban szétromcsolt veséi és mája sérüléseinek nem segíthettek. A székelyudvarhelyiek a karácsony vértanújaként tisztelik.” (*M. kat. lexikon* 10. kötet 463.)

los változatot fogadta el: Pálfi Géza a gyógyíthatatlan Hodgkin-kórban hunyt el!” – Gondolom, ez az ésszerű, tekintve, hogy az orvosi vélemények is ezt hangoztatták.

T. Z. „ember elleni bünténynek” nevezi azt, hogy ’Béla’ ügynök „egy nyugati kirándulásért eladta a lelkét”;³⁷ úgymond: arra vállalkozott, hogy a nyugati nagyobb városokban és befolyásos körökben azt terjessze, Pálfi-val a betegséget végzett.

A kötet elején magvas csúsztatást olvashatunk a Bodeanu–Novák-kötettel kapcsolatban: „A szerzőpáros kötetéből hiányzik, hogy a Szekuritáté Pálfi Géza halála után – egy *nyugat-európai kirándulás fejében* – egyik (...) paptársát vette rá, hogy a Szabad Európa Rádióban” cáfolja meg azokat az állításokat, miszerint „Pálfi Géza nem természetes halállal fejezte be papi pályáját”.³⁸ – Hademostmár az olvasó föllapozza a Bodeanu–Novák-kötetet, akkor a 251–255. oldalakon megtalálja azt, amit T. Z. hiányol. Azt azonban ne tessék keresni, hogy az „egyik paptárs” a *nyugati kirándulásért cserébe* vállalkozott volna erre a közvetítésre, mert az csupán T. Z. agyszüleménye.

Különben a „paptárs” (T. Z. szerint: „Béla ügynök”) Korond megbecsült plébánosa volt bő fél évszázadig (sokáig főesperes is), nehéz lenne bizonyítani az „ember elleni büntényt”. A főesperes valóban elutazott Nyugatra, sőt a „szervek” indulás előtt fel is készítették,³⁹ de úgy hiszem, túl erős a T. Z. által megfogalmazott vád: „eladta a lelkét”. Mi több, T. Z. „magas lóról” – inkább: a hintáló nyergéből – kijelenti: „ezzel a ténnyel az Egyháznak is szembe kell néznie”.

³⁷ Pergőtűz: 376.

³⁸ Pergőtűz: 15. A cáfolat: Bodeanu–Novák: 69. és 70. sz. dokumentum, 251–255. p.

³⁹ Vesd össze: Bodeanu–Novák: 74. sz. dokumentum, 263–264.

Nem hinném, hogy a fentebb ismertetett félremagyarázások, manipulálások és csalások után T. Z.-nek erkölcsi alapja lenne az Anyaszentegyházat önvizsgálatra biztatni.

Marosvásárhely, 2015. augusztus 6–15.

Kuszálik Péter
ny. szerkesztő



BETHLEN GÁBOR
Alap

ISSN 1582 – 0661