

MC
137.397

Nagy Péter Tibor (szerk.)

Oktatáspolitikai és vallásszabadság

Országos Széchényi Könyvtár

ÁLLAM — EGYHÁZ — ISKOLA — TÁRSADALOM
A 20. SZÁZADBAN

ÚJ MANDÁTUM

Az állam – egyház – iskola – társadalom viszonyrendszerének akadémikus kézikönyve ki-egyensúlyozott országtanulmányoknak, ill. hazai dolgaink módszeres előszámlálásának adna helyet „a mindenből egy kicsi, de semmi speciális” elve alapján. A nagy narrációkkal szemben szkeptikus korunkban a szerkesztő inkább azt a megoldást választotta, hogy a különböző tanulmányok olvasásával egy-egy sajátos módszer, megközelítésmód váljék megismerhetővé; s szinte esetleges (valójában persze nagyon alaposan megfontolt...) hogy milyen „anyagon” demonstrálja egy-egy szerző módszerét, vagy megközelítésmódját.

Ha a külföldi minták érdekelnek, élhetünk az összehasonlító modellalkotás módszerével, vagy megvizsgálhatjuk egy modell – jelen kötetben a német – történeti beágyazottságát, esetleg egy-egy kisebb kortárs problémán szemléltethetjük egy modell – jelen kötetben a csador-ügy és a francia laicitás – belső ellentmondásrendszerét.

Ugyanezen szerkesztői koncepció következtében a kortárs blokk tanulmányainak is az a célja, hogy egy-egy megközelítési módot mutassanak be. Közigazgatási és jogi folyamatelemzést (történetesen az egyházi ingatlanügyről) tartalmi ill. szövegelemzést (a hittankönyvek szekuláris szemmel talán legérdekesebb momentumáról: az antiszemitizmus jelenlétéről) és az esettanulmányírást (történetesen a katonai felsőoktatás és a lelkiismereti szabadság kapcsolatáról).

Nagy Péter Tibor (szerk.)

Oktatáspolitikai és vallásszabadság

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



A kötetet a „A lelkiismereti- és vallásszabadság a magyar oktatásügyben” című kutatás védnökének Göncz Árpádnak ajánljuk.

Köszönet az Oktatáskutató Intézet szakmai műhelyének, továbbá a kutatás és kiadás támogatóinak:

a Magyary Zoltán Ösztöndíjnak, a Széchenyi Professzori Ösztöndíjnak,
a Soros Alapítványnak, a Közép-Európai Egyetemnek,
az „Alapítvány a Magyar Felsőoktatásért és Kutatásért”-nak,
az OTKA-nak, Wesley János Lelkészképző Főiskolának.

Borító: Zátonyi Tibor

© Nagy Péter Tibor, editor, 2000.

Világosság Könyvek 1.

Sorozatszerkesztő Papp Gábor

ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ

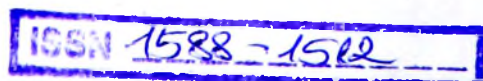
Felelős kiadó Németh István

Felelős szerkesztő Bogdanov Edit

Készült a Főnix nyomdában

Felelős vezető Soslóné Müller Judith

ISBN 963 9336 06 8



Nagy Péter Tibor (szerk.)

Oktatáspolitikai és vallásszabadság

ÁLLAM — EGYHÁZ — ISKOLA — TÁRSADALOM
A 20. SZÁZADBAN

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ

Budapest, 2000

(székely) irodalom

1911. évi kiadás

Országos Széchényi Könyvtár

1911. évi kiadás

Országos Széchényi Könyvtár

OSZK

MC137.397

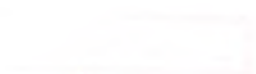


Országos Széchényi Könyvtár

2002

1911. évi kiadás

Budapest, 1911



Tartalom

Előszó	7
Állam–egyház–oktatás külföldön	11
Lukács Péter: Nyugaton és nálunk	13
Szalai Miklós: A viszony története a Német Szövetségi Köztársaságban	21
Bajomi Iván: Aktuális franciaországi viták	39
Állam–egyház–oktatás a mai Magyarországon	71
Fedor Tibor: Az ingatlanátadás jogpolitikai kérdései	73
Majsai Tamás: A soá és a zsidóság a református hittankönyvekben	113
Murányi Zoltán: A kérdés a katonai felsőoktatásban	143
Történeti megközelítések	155
Nagy Péter Tibor: Szeparáció és reláció	157
Mann Miklós: Kultuszminiszterek egyházpolitikája a 19. században	169
Kardos József: Felekezeti és történelemtanítás – A szentkorona-tan eredete	173
Gergely Jenő: Az iskolai vallásoktatás Magyarországon 1945 után	185



Szociológiai elemzések 207

Karády Viktor: Felekezeti szegregáció a magyar gimnáziumi piacon (1867–1944)	209
Liskó Ilona: A szakmunkástanulók és a vallás	233
Kovács András: Vallás és vallásosság a mai magyar egyetemisták körében	245
Nagy Mária: Pedagógusok, szakmai szervezetek és világnézeti elkötelezettség a kilencvenes évek magyarországi közoktatásában	255

Mellékletek 267

Kardos József tanulmányához	268
Gergely Jenő tanulmányához	271
Karády Viktor tanulmányához	279
Szántó János: Iskolai végzettség és istentisztelet-járási gyakoriság Budapesten	286

Országos Széchényi Könyvtár

Amikor a „lelkiismereti és vallásszabadság a magyar oktatásügyben” kutatás a kilencvenes évek elején az Oktatáskutató Intézetben megkezdődött, a kutatás vezetője úgy hitte az eredmény egyfajta szintézis lesz, mely az állam-egyház-oktatás négy alapvető problémáját járja körül: az iskoláztatás és a felekezeti egyenlőtlenségek témakörét, az egyházi iskolafenntartást, az iskolai hitoktatást, és az egyházak befolyását a nem egyházi iskolarendszer egyéb kérdéseire. A négy témakört három – politikaelemző, történeti és szociológiai – megközelítésben tárgyaltuk volna. Minden „egység” két részből állt volna: egy a hazai sajátosságokat, egy pedig a nemzetközi viszonyokat tárgyalta volna. A $4 \times 3 \times 2 = 24$ szintetikus tanulmány átfogó kézikönyvet képezett volna. Úgy látszik, a kutatásvezető akkor még nem fogta fel, hogy korunk nem az átfogó szintézisek ideje...

A tanulmányok beérkezésekor be kellett látnom, hogy a négy probléma szétválasztása után az egyes kérdések tartalmi lefedettsége egyenetlenné vált, valamint, hogy a három megközelítésmód az egyes témákról egyenlőtlen absztrakciós szintű eredményt produkált. Ezen egyenetlenség ellensúlya az, hogy az elkészült tanulmányok *kutatásmódszertani* szempontból szolgáltatnak példát.

A kötet végső szerkezetét végül az Új Mandátum Kiadó munkatársával, Bogdanov Edittel közösen alakítottuk ki.

Jelen kötet *tartalmi értelemben* egyfajta „svédasztal”, érdekes tanulmányok sora az állam-egyház-oktatás viszony kérdésköréről. *Kutatásmódszertani értelemben* négy fő – komparatív, politikaelemző, történeti és szociológiai – blokkban mutatjuk be hányféleképpen lehet megközelíteni a különféle tudományok nyelvén és eszköztárával ugyanazt a témakomplexumot. Módszertani „szintézisek” hiányában a négy blokkon belül a tanulmányok egy-egy megközelítésmódot képviselnek. A szerkesztő tudatában van, hogy a megközelítésmódok száma még szaporítható lenne, de egyelőre „ennyi telt”.

I. Nemzetközi elemzés

A modellek és minták keresése a társadalomtudósok kedvelt módszere. Tehetik ezt úgy, hogy eleve több modell *összehasonlítását*, letisztázását végzik – erre példa kötetünkben Lukács Péter írása. Tehetik úgy, hogy egy-egy más országra kiható nemzeti

modellt a maga *kialakulásában* ragadnak meg – erre példa kötetünkben Szalai Miklós cikke. Végül tehetik úgy, hogy egy konkrét nemzeti modell egyetlen *konkrét vitahelyzete* felől pillantanak rá arra, ahogy ezt Bajomi Iván teszi. Hangsúlyozni kívánjuk: a szerkesztő nem állítja, hogy a nemzetközi modellek palettája ismerhető meg a fentiekből, de azt igen, hogy a három legfontosabb módszer – ahogy a nemzetközi modellalkotás végezhető – igen.

II. A kortárs hazai problémák politikatudományi-jogtudományi-elméleti elemzése

Lehetséges átfogó tanulmányt készíteni az állam-egyház-oktatás kapcsolatrendszer egy-egy alapkérdéséről – ahogy kötetünkben a *törvényhozási-közigazgatási* szempontú tanulmányt író Fedor Tibor tette. Lehet a hitoktatás vagy az egyházi oktatás valamelyik *tartalmi* kérdésének önmagán túlmutató (szekuláris szemmel is fontos) elemét elemezni, a legfontosabb társadalmi-szellemi problémákhoz hozzákötni – ahogy Majsai Tamás. Lehet *esettanulmányt* írni, mely egyetlen intézményen bemutatja a lelkiismereti és vallásszabadsági probléma megjelenését – mint Murányi Zoltán. (Talán logikusabb lenne egy olyan esettanulmányt közölni, mely egyetlen közoktatási intézményben mutatja be a hittan szerveződését vagy egy olyat, ami egy konkrét iskolaátadási üggyel foglalkozik, de úgy véljük egy ilyen esettanulmány – az esetek rendkívüli különbözősége miatt – egy ilyen fontos ügyben inkább dezorientálóan hatna, s nem utolsósorban: ezeket az esettanulmányokat egy következő kötet céljára gyűjtögetjük.) Ezenkívül a megközelítésmódok közül hiányzik egy *politikatudományi* megközelítés, mely az erők küzdelmét mutatja be az országos küzdőtéren. A szerkesztő itt „kellő szerénységgel” ajánlja a közelmúltban – jelen kötet afféle ikerként – megjelent *Járszalag és aréna* című kötete utolsó két fejezetét.

Országos Széchényi Könyvtár

III. Történeti megközelítésmódok

A történeti beágyazottságot – minthogy az egyházak oktatási szerepvállalása és a mindenkori közhatalom ehhez való viszonya az oktatáspolitikai objektíve legrégebbi és szubjektíve is a történeti szimbolika által legerősebben befolyásolt kérdése – minden tanulmánynál fontosnak tartottuk (volna), de egy önálló blokk az „igazi” történeti tanulmányokból is kitelt. Megint nem körkép, hanem kutatómódszertani példatár az itt olvasható tanulmányok sora. Az *oktatáspolitikai-elemzés* módszertani-szaknyelvi hozadéka bevihető az állam-egyház viszony történeti elemzésébe (Nagy Péter Tibor). Az állam-egyház viszony megközelítésének egyik hagyományos megbízható módszere a kultuszminiszterek *általában vett* egyházpolitikájának elemzése – Mann Miklós a VKM első harmadszázadának példáján mutatja be ezt. Részletes elemzés alá vehető a viszony valamely *konkrét eleme* egy konkrét időszakban – kötetünkben ilyen Gergely Jenő írása. *Tartalmi* elemzés is lehetséges, mint ezt Kardos József tanulmánya – mely az állami ideológia és egyházi szimbólumrendszer összefonódottságáról egy konkrét példán szól – érzékelteti. A történeti megközelítésmódok közül több,

így például a helytörténeti és az intézménytörténeti is kimaradt. Történetszociológiai elemzés viszont van a kötetben, az azonban az utolsó blokkba került.

IV. Empirikus szociológiai megközelítésmódok

Az empirikus szociológia talán legfontosabb kérdése az *iskolázottság* és vallásosság, az iskolázottság és az egyházakhoz való viszony, az iskolázottság és felekezeti hovatartozás kapcsolatrendszere. Kutatásunk számára erről Szántó János (1959–1997) írt volna tanulmányt. Hagyatékából azt a néhány kereszttablát, mely kifejezetten az e kutatás keretében folyt adatfelvételből született adjuk közre.

Az empirikus szociológus *anyakönyvi*, évkönyvi és publikus statisztikai bázison felekezeti iskolafenntartást, és az egyes felekezetekhez tartozók iskolába járását egyaránt kutathatja, erre példa Karády Viktor írása. Kérdőíves adatfelvétellel kutatható, kutatandó az egyes *diákcsoportok* felekezeti arányai, istentiszteletre járási gyakorisága és vallásossága, ahogy ezt Kovács András teszi. Az oktatásügy „másik oldala” a *pedagógusok* felekezeti arányai, istentisztelet-járási gyakorisága és vallásossága – erre példa Nagy Mária írása. Kifejezetten oktatásszociológiai megközelítés az egyes diákcsoportok *részvétele* az egyházak által kínált hitoktatás vizsgálatában, ezt Liskó Ilona tette.

Nagy Péter Tibor



**Állam-egyház-oktatás
külföldön**

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

Nyugaton és nálunk

Az utóbbi mintegy tíz évben szinte minden valamirevaló társadalomkutató vigyázó szemét Nyugatra vetette: ha valamit kíváncsi perspektívának tartottunk, akkor az az volt, hogy egyszer mi is eljussunk a demokráciának legalább arra a fokára, amely a nyugati országokat jellemzi. Most itt a lehetőség politikai rendszerünk átalakítására, itt a lehetőség a világnézeti és a vallásszabadság nyugati normái megfelelő kereteinek kialakítására. Érthető tehát, hogy még nagyobb az érdeklődés az iránt, és most már nem is csak a társadalomkutatók körében, hogy hogyan oldják meg a számunkra ma problematikus kérdéseket Nyugaton. A mi esetünkben ez a kérdés így hangzik: hogyan szabályozzák ott az egyházi, vagy, hogy pontosabbak legyünk, a felekezeti jellegű oktatást?

A minap egy magánoktatással kapcsolatos konferenciára készülve tanulmányoztam a nyugati szakirodalmat. Akkor már a meghatározással is nehéz helyzetbe kerültem, hiszen az egyes általam vizsgált országokban nagyon eltérő módokon értelmezik a magánoktatás mibenlétét. Van ország, ahol a közoktatás az, amit közpénzekből fedeznek, a magánoktatás pedig az, amit nem abból. Másutt azonban ez a megkülönböztetés értelmetlen, mert a magániskolákat is az állam finanszírozza, szigorúan egyforma mértékkel. Van ország, ahol a költségek egy részét fedezik közösségi forrásból a privát intézményekben. Valamint van, ahol a magániskolákban mást és másképpen tanítanak, mint az államiakban, és olyan is van, ahol a magániskolákban a tananyag általában nem vagy csak részben, esetleg csak az oktatás világnézeti meghatározottságában különbözik a közintézményekben szokásostól. Nem sorolom a példákat, talán ennyi is elég ahhoz, hogy jelezzem, a magán és állami, vagy még tágabban a magán és a közösségi oktatás megkülönböztetése világszerte, és nyugati világszerte is igencsak különböző elveken alapul. Az viszont mindenesetre tény – és ezt az említett konferencián tartott előadásomban ki is emeltem –, hogy a legtöbb általam ismert fejlett országban, ha nem is mindegyikben, a felekezeti iskolákat a közösségi iskoláktól valamilyen módon megkülönböztetik, és a magánoktatás körébe tartozónak tekintik. De fordítva talán még pontosabb lesz az állításom: a legtöbb nyugati országban a magániskolának tekintett intézmények döntő többsége nem más, mint felekezeti iskola.

Nézzük meg hát a felekezeti iskoláztatás szabályozásának néhány nyugati modelljét!

A legegyszerűbb az USA modellje. Erre talán nem is nagyon kell szót vesztegetnem, hiszen közsímert, az Egyesült Államokban a közoktatás ingyenes helyi közszolgáltatásnak minősül, szövetségi szintről gyakorlatilag nem irányítják, az államok szintjéről már igen, de a rendszer egésze erősen decentralizált, tartalmilag a helyi politika ellenőrzése alatt áll, költségeinek nagyobbik részét is helyi adókból fedezik. A tanulóknak az egyes államokban átlagosan 10–15%-a jár magánintézményekbe, amelyeknek döntő többsége felekezeti, és azon belül is leginkább katolikus iskola. Ez egyenes következménye annak, hogy az USA alkotmánya merev fallal választja el egymástól az államot és a vallási intézményeket: a vallási tevékenységet, illetve meggyőződést szigorúan magánügynek tekinti. Ennek megfelelően az állami iskolákban – amelyek mai szóhasználatunkban önkormányzati iskolák lennének – mindenfajta vallással kapcsolatos tevékenység, arra való utalás, sőt elvileg még a vallási jelképek viselése is tilos. Mostanában kezd ez a tiltás annyiban oldódni egyes államokban, hogy a tananyagban egyáltalán szóba hozhatók a vallások, a különböző egyházak, s azok szerepének hangsúlyozottan elfogulatlan ismertetése. Ma azonban még ez is csak az államok kisebb részében lehetséges. A felekezeti iskolák nagy számát éppen az indokolja, hogy a vallási, felekezeti hatás abszolút ki van zárva az állami oktatásból, következésképpen azon kívül kénytelen megkeresni a maga helyét.

Ehhez azonban rögtön azt is hozzá kell tennünk, hogy bár az Egyesült Államokat általában vallásos országnak tekintik, a szociológiai vizsgálatok szerint az USA magániskoláit igénybe vevő szülők többnyire nem vallási okokból választják gyermekeiknek ezt a meglehetősen nagy anyagi terhet jelentő oktatási formát, hanem azért, mert míg a körzetesített állami iskolák erősen egyenlősítő jellegűek, addig a privát intézmények szabadon választhatják meg, hogy kit vesznek fel és kit nem, vagyis képesek exkluzív, elitista képzést kialakítani. Az egyházi iskolák többsége magas összegű tandíjat szed: finanszírozásukhoz tilos közpénzeket nyújtani. Ez a kirekesztettség azonban másfelől az autonómia magas szintjét is jelenti: az állam vagy a helyi politikai testületek a magániskolák munkájának tartalmába, szelekciós elveibe semmilyen módon nem szólhatnak bele, tevékenységüket nem szabályozzák és nem ellenőrzik. Gazdasági szempontból a felekezeti iskolák, mint a többi magániskola is, egyaránt működhetnek vállalkozási, és nonprofit alapon.

Annak, hogy lényegében ugyanazon tankönyvekből ugyanazokat a tárgyakat módszertanilag is azonos módon tanítják az egyházi iskolákban, mint az államiakban, az elemzők szerint nagyon egyszerű az oka. Az tudniillik, hogy a felsőoktatásba való bejutáshoz az egyházi iskola diákjainak ugyanazon a felvételi követelményeknek kell megfelelniök, mint az állami iskolákat végzőknek.

A magánoktatás körül az Egyesült Államokban ma is heves vita folyik. Egyesek azért tartják felszámolandónak, mert nyilvánvalóan fokozza a gyermekek esélyeinek egyenlőtlenségeit, ami ellentmond az amerikai demokrácia alapértékeinek. Mások viszont azért javasolják, hogy az állam ne csak engedélyezze, de a jövőben támogassa is a privát iskolákat, mert szerintük ez egy másik demokratikus alapértéknek, az egyéni szabadságnak a kibontakoztatását segítené elő. Manapság egyre többen kardoskodnak amellelt, hogy ha a szülők kívánják, az állami iskola szelleme akár vallásos is lehessen. Jelenleg mindenestre az a helyzet, hogy a közpénzekből fenntartott iskolák az USA-ban világnézeti értelemben szigorúan semlegesek.

Angliában ugyancsak élesen elválík egymástól az állami és a magánoktatás szférája, de egészen másként, mint az USA-ban. A felekezeti iskoláknak ugyanis itt a nagyobb része nem számít magániskolának. Az állami szektorban itt tudniillik ma kétféle iskola működik: a *county schools* (megyei iskolák) és a *voluntary schools*, amit talán önkéntes iskoláknak fordíthatnánk. Az előbbieket a helyi oktatási hatóságok irányítják és finanszírozzák, az utóbbiakat ugyancsak, de egyházi, vagy karitászos jellegű szervezetek részvételével. A felekezeti iskolák 1945 óta tartoznak a nem-privát szektorba. Az addigi magániskolák fenntartói akkor választhattak, hogy belépnek-e az állami szektorba, és ez esetben teljes állami finanszírozásban részesülnek, vagy megőrzik függetlenségüket, ami azt jelenti, hogy nagyrészt le kell mondaniuk az állami támogatásról is. A felekezeti iskolák döntő többsége az előbbi utat választotta, beépültek az állami iskolarendszerbe, így ma az angol magániskolák nagyobbik része nem vallási jellegű, hanem, mint bírálóik mondják, egyszerűen „gazdag gyerekek intézményei”. A felekezeti iskolák többsége viszont az állami rendszerbe tartozik.

A 45-ös döntés után is függetlennek maradt magániskolák – köztük néhány felekezeti is – szervezetükről és munkájuk tartalmáról maguk döntenek. Ez azért fontos, mert azóta az állami szektorban egyenlősítő elvek alapján fokozatosan végbement az alsó és a középfokú oktatás egységesítése (a tanulók több, mint 90%-a így ma már egységes iskolába jár). A privát intézmények, a többi 10%-nyi tanuló iskolái viszont többségükben megőrizték hagyományos, korai szelekcióra épülő gimnáziumi szervezetüket és ezzel nemcsak fenntartották, de meg is erősítették sokat bírált, nyíltan az elit elkülönülését szolgáló jellegüket.

Németország magániskolái jogilag két csoportra oszlanak: az úgynevezett *helyettesítő* és a *kiegészítő* iskolákra. Az előbbieknél szerkezetüket, szervezetüket, tantárgyaikat és módszereiket tekintve el kell fogadniuk lényegében minden, az állami iskolatípusokra vonatkozó előírást. Munkájuk így gyakorlatilag minden tekintetben „egyenértékű” a megfelelő állami iskolákéval. Teljesíteniük kell az előírásokat a tanárok alkalmazása, fizetése stb. tekintetében is. Csak az ilyenfajta magániskolák jogosultak teljes értékű állami támogatásra. Az úgynevezett „kiegészítő” jellegű iskolák viszont olyasfajta képzést nyújtanak, amely az állami iskolarendszerben egyáltalán nincs.

A helyettesítő iskolákat, amelyek tehát tartalmilag majdhogynem ugyanolyanok, mint az államiak, tulajdonképpen csak világnézeti irányultságuk különbözteti meg azoktól. Ezeket ugyanis többségükben egyházak vagy felekezeti háttérű szervezetek tartják fenn, az utóbbiakat viszont – amelyekből nagyon kevés van – egyesületek, alapítványok és magánszemélyek. Ezek főleg szabadiskolák, *Waldorf*, *Freinet* típusúak.

E kettősség oka, hogy a német magániskolák többsége történetileg valóban „helyettesítő”, pótló jelleggel jött létre: a *Realschule*-kben és a *Gymnasium*-okban a múlt század vége óta rendszeresen mutatkozó számszerű hiány feloldására egészen az 1950-es, 60-as évekig főleg az egyházak vállalkoztak. (Főleg a lányok számára nem nyitott elegendő utat az állami oktatáspolitikai.) A magániskolák többségét kitevő felekezeti iskolák szerepe így Németországban hagyományosan az állami oktatásügy mennyiségi hiányosságainak kompenzálása – és persze egy, az államtól eltérő szellemiség fönntartása. (A német általános iskolás korosztály 5, a gimnazisták 10, a szakképzésbe járók 4%-a magániskolás.)

Németország közvéleménye a magánoktatás közpénzekből való támogatása ügyében igencsak megosztott. Ezt mutatja, hogy a kérdés az utóbbi években többször is szerepelt mind a Legfelsőbb Bíróság, mind az Alkotmánybíróság napirendjén. A német oktatáspolitikában ugyanis mind az iskoláztatás szabadságát, mind a szülők pénzügyi helyzetétől függő előnyök-hátrányok elkerülését fontos célnak fogadják el, de a közhangulat nyilvánvalóan az utóbbit tekinti fontosabbnak. A legutóbbi szabályozás szerint bizonyos minimumtámogatás az elemi iskoláztatást kivéve (amelyet így teljesen meg kívánnak védeni az egyenlőtlenségektől) bármely magánintézménybe járó diákot illet, a fölött azonban részben az állami előírásokhoz való igazodás mértékéhez kötik a támogatást, részben az egyes tartományok hatáskörébe utalják. Egyszóval a társadalmi igazságosság érdekében inkább kevésbé, mint többé igyekeznek a magánoktatást közpénzekből támogatni.

A német állami iskolákban, nem úgy, mint az Egyesült Államok közületi tanintézményeiben, van helye a vallási ismereteknek és a hittannak is.

A francia állami iskolák azonban – megintcsak a mi mai vitáinkban alkalmazott szóhasználatunkkal élve – éppúgy semlegesek világnézetileg, mint az USA állami iskolái. Franciaországban ugyanis a köziskolákban ugyancsak tilos a vallási-vallásos tevékenység, például a hittan tanítása. Igaz viszont, hogy azért, hogy még véletlenül se merülhessen fel annak gyanúja, hogy az állam akadályozza a szülőket gyermekük vallásos nevelésében, az egész közoktatásban minden szerdán szünnap van – ez a nap szolgál arra, hogy aki kívánja, hittanra járjon –, ebbe az államnak sem beleszólása nincs, se köze nincs hozzá, statisztikai információt sem gyűjthet erről. Evvel a lehetőséggel sok szülő él, mégis igen sokan járatják gyermekeiket állami helyett egyházi iskolába.

Franciaországban ezeket magániskolának tekintik. Az alap- és középfokon tanulók mintegy 23–25%-a magániskolás, ezek döntő többsége, több mint 20%-uk katolikus felekezeti iskolában tanul.

Ellentétben az amerikai, a német és az angol példával is, a francia felekezeti iskolák nagyobb részt nem elitintézmények. Felsőoktatásra történő felkészítő munkájuk nem jobb, hanem gyengébb, mint az állami líceumoké. Az elemzések szerint legnagyobb csoportjuk éppen a szelekciós követelmények enyhítésével, a kisebb versennyel, az e tekintetben humánusabb légkörével vonzza a családokat. Második csoportjuk főleg az állami iskolákban honos szabadosabb, drogvészélyes, fegyelmezetlen légkört elutasító középosztálybeli szülők nem feltétlenül továbbtanuló gyermekeinek, pontosabban lányainak nyújt hagyományos nevelést. Harmadik csoportjuk főleg munkás- és vidéki körzetekben fogad tanulókat, és végül kisszámú felekezeti líceum számít igazán magas színvonalat diktáló elitintézménynek.

Spanyolország esete számunkra azért érdekes, mert ott éppúgy mint nálunk, az utóbbi években a diktatúrából a demokráciába vezető úton járnak. Éppen a felekezeti oktatás ügyében azonban a helyzet a miénknek éppen a fordítottja: ott nem az elnyomott egyházak szabadságjogainak visszaadása, a hívők jogaiba való „visszahelyezése” van napirenden, hanem a Franco-féle „nemzeti katolicizmussal”, a politikai katolicizmus minden mai demokratikus spanyol erő által elítélt válfajával való egyértelmű szakítás, egyebek mellett az oktatásügynek is a szekularizálása.

A Franco-diktatúra hivatalos ideológiája a közoktatást, és különösen a középiskoláztatást a katolikus egyház ügyének tekintette, az egyházat pedig az iskolai indoktrináció eszközeként használta fel. Hatalomra kerülésével a spanyol tanügyben az Európa más országaiban megfigyelhetőkkel éppen ellentétes tendenciák indultak meg: míg 1931-ben a középiskolásoknak itt 29, addig 1943-ra már 71%-a járt magániskolákba, amelyek nagyjából katolikus felekezeti intézmények voltak. Ingyenes csak a négy elemi osztály elvégzése volt, a továbbtanulóknak az állami és az egyházi iskolákban is tandíjat kellett fizetniük. 1950-re az állami középiskolások az összes középiskolai tanulónak mindössze 9%-át tették ki. A hatvanas évektől (amikor a rezsim az elemzések szerint „technokratizálódni” kezdett és a diktatúra oldódott) ez a trend ha lassan is, de megfordult. 1970-ben bevezették a 14 éves korig tartó tankötelezettséget, iskolaépítési programba kezdtek – igaz, az erre szánt összegek nagyobb részét Franco halálát megelőzően még a magániskolák, lényegében tehát a katolikus iskolák hálózatának fejlesztésére szánták. A diktátor halála után azonban megindult az állami iskolák építése is, a demokratikus fordulat után pedig rohamléptekkel kezdett szekularizálódni a spanyol oktatásügy. Így napjainkban a magánoktatás mind az alsó, mind a középfokon csak a tanulók körülbelül egyharmadát fogadja be és aránya tovább csökken. A kilencvenes évektől már Spanyolországban is 16 éves korig tart a tankötelezettség.

A demokratikus spanyol állam nem kizorítani kívánja a felekezeti, illetve a magániskolákat, hanem demokratizálni. A nyolcvanas évek végén a magániskolák 91%-a kapott költségeinek 100%-ára kiterjedő állami támogatást, mindazok, amelyek az állami minimumkövetelmények teljesítését vállalták. Ezek az előírások nemcsak az állami, hanem a magánszféra intézményeinek arculatát is jelentős mértékben átalakítják. A katolikus egyház sikertelenül fordult panasszal az alkotmányos fórumokhoz, elvesztette az állami iskolák tanterveinek meghatározásában korábban élvezett jogait, sőt a pénzügyi támogatásért cserébe saját iskoláiban is az állami tantervi előírásokhoz, csoportlétszám-normákhoz stb. kell igazodnia. A kötelező oktatás évfolyamain az államilag támogatott iskolák tandíjat sem szedhetnek, és irányításukat is demokratizálniuk kell, be kell vonniuk az irányító testületekbe a szülőket, pedagógusokat, diákokat. Sem a tanulók, sem a tanárok felvételénél nem alkalmazhatnak diszkriminációt. Fontos jelenség, hogy a privát iskolák között egyre kevesebb a felekezeti: ma már a magániskolák nagyobbik fele nem katolikus, hanem egyéb irányzathoz tartozik.

Az állami iskolák kötelesek a hittan tantárgyként való oktatását megszervezni, de a bizonyítványban ennek eredményét nem veszik figyelembe, és a tantárgy tanulása fakultatív. Eltörölték azt a néhány évig érvényben volt előírást is, hogy a hittant nem választóknak etikát kell tanulniuk.

Következzen most a *holland* modell, ami számomra talán a legérdekesebb. A holland társadalom története immár évszázadok óta egymással szemben álló felekezetek történeteként írható le. Századunk elejétől katolikusok és protestánsok, illetve az őket képviselő „keresztény” és „liberális” pártok között a szocialisták játsszák a mérleg nyelvét. Az 1920-as évektől kialakult sajátos politikai-felekezeti egyensúly mára azt eredményezte, hogy Hollandiában nemcsak az iskolarendszer, de lényegében minden hasonló szolgáltatás, mint pl. az egészségügy és a média is, a nagy vallási csoportok számára külön szerveződik. Mindezekből párhuzamos rendszereket tartanak fenn.

A korábbi harcokat mára a következetes elkülönülés és a számunkra meglepő mértékű tolerancia váltotta fel. A tanügyet illetően a jelszó már évtizedek óta a „szeparált, de egyenlő” oktatás. Az általános és a középiskolába járó tanulók mintegy 30%-a protestáns, majd 40%-a viszont katolikus magániskolába jár. A lakosság körülbelül egyharmada pedig „semleges” iskolát választ gyermekeinek: ez utóbbiakat nevezik állami iskoláknak. És végül: a tanulók kevesebb, mint 10%-a három nagy csoporton, tehát a „semleges” államin és a kétféle felekezeti magániskolarendszeren is kívül álló, semleges, vagyis nem felekezeti háttérű (*Waldorf, Freinet* stb.) magániskolába jár.

A működtetési és a tartalmi előírások a világnézeti, vallásgyakorlási kérdések kivételével egyformán érvényesek a három nagy rendszer intézményeire, a semleges magániskolák is csak tartalmi vonatkozásban (mit és hogyan tanítanak) élveznek nagyobb szabadságot. Az iskolák nevelőmunkájának alapkérdéseiben ugyan fenntartójuk dönt: az jelöli ki a tantervet és a tananyagot, alkalmazza a tanárokat, határoz a vallásoktatásról és így tovább, de szigorúan azonos érvényű állami előírások szerint. Az óraszámokat, az osztálylétszámokat, a tanár-diák arányt és így tovább minden iskolára központilag írják elő.

Hollandiában a református és a katolikus magániskolákat, a semleges állami iskolákat és a semleges magániskolákat egyaránt az állam tartja fenn, a helyi önkormányzatok közvetítésével, szigorúan egyenlően finanszírozva azokat.

Szoros előírások léteznek arra nézve, hogy hány azonos felekezetű, világnézetű, vagy központilag elfogadott pedagógiai irányzatnak minősülő (gyakorlatilag ez a Waldorf-pedagógiát jelenti) elveket választó családból jött tanuló jelentkezése esetén finanszírozza az állam a helyi hatóságon keresztül a megfelelő iskola (magániskola) megalakítását, és mekkora létszámcsökkenés esetén kell az iskolákat megszüntetni. Ha az azonos elveket választó családok száma valahol egy bizonyos minimumon felül, de az önálló intézményalapításhoz szükségesen alul van, az önkormányzat köteles az ilyen családok gyermekei számára az iskolabuszoztatást megszervezni, hogy senki ne kényszerüljön elveit földadni.

Az állami előírások „egyenlő megtartásán” pénzügyi szempontból is szigorú felügyelet őrködik, mert így kívánják az eltérő világnézetű vagy szemléletű és anyagi helyzetű családok gyerekeinek biztosítani az egyenlő feltételeket. A magániskoláknak is – hacsak az állami támogatásról teljesen le nem mondanak, amire gyakorlatilag nincs példa – tilos tanulóikat előnyösebb helyzetbe hozniuk másoknál. Nem szedhetnek tandíjat, nem adhatnak magasabb tanári fizetéseket stb., mint bármely más iskola. Az elitképzés és a magánoktatás fogalma így Hollandiában nem kapcsolódik össze. Az egyenlőségért azonban magas árat kell fizetni: fenntartása szigorú állami kontrollt igényel.

A fentiek ismeretében alighanem le kell számolnunk azzal az illúzióval, hogy akár a magánoktatásnak (és azon belül a felekezetinek), vagy önmagában a felekezeti iskoláztatás szabályozásának lenne valamilyen „egységes nyugati” modellje. Ilyen modell *nincs*.

A felekezeti oktatás egy-egy országban játszott szerepe mindenütt valamilyen küzdött (és nem is mindig változatlan) politikai kompromisszumot tükröz. Az általam bemutatott államok mindegyike fontos értéknek tekinti a világnézeti szabadságot és a tanulás-tanítás szabadságát, mégis némelyikük homlokegyenest eltérő módon szabályozza a magán és a felekezeti iskoláztatást, és egészen eltérő mértékben vállal részt annak finanszírozásából. Hogy hogyan és mennyire, az nem elsősorban attól függ, hogy

miként gondolkodnak ezekben az országokban a hitről és a világnézeti szabadságról, hanem attól, hogy miként vélekednek az egyházak és az állam kapcsolatáról, illetve, hogy mi ott az uralkodó álláspont a társadalmi esélyegyenlőség kívánatos mértékéről.

Nincs tehát közös nyugati minta. Mégis van azonban valami, ami közös: az a törekvés, hogy olyan szabályozási megoldást találjanak, amely egyfelől a legnagyobb szabadságot jelentő választást teszi lehetővé mindenkinek, világnézetétől függetlenül, másfelől az, hogy az adott társadalomban kialakult vallási-politikai-világnézeti megosztottságokhoz alkalmazkodva a lehető legkisebb ütközési lehetőségeket is kiküszöböljék, hogy eleve olyan szabályozást alakítsanak ki, amely az értelmetlen helyi, felekezetek, csoportok vagy egyének között világnézeti okokból folytatandó harcokat feleslegessé teszi, illetve eleve kizárja.

Ez az a megközelítési mód, amelyre véleményem szerint Magyarországon nekünk is törekednünk kell. Tegyük lehetővé, hogy mindenki olyan iskolába adhassa gyermekét, amilyenbe akarja, de senki se kényszerüljön arra, hogy neki nem tetsző intézményt válasszon, és arra sem, hogy egyáltalában döntési szituációba kerüljön, ha ezt nem kívánja.

Tekintettel az ország többfelekezetű voltára, a nem hívők alighanem magas arányára és a magyar hagyományokra, azt találnám a legcélszerűbbnek, ha mutatis mutandis a francia vagy az amerikai példát követnénk. Válasszuk tehát el egymástól egyértelműen a közösségi és a magánszférát: az állami-önkormányzati iskolák legyenek világnézetiileg pártatlanok, a felekezeti iskolák vagy az egyesületi, alapítványi jelleggel szerveződő ökümenikus intézmények pedig szabadon „elfogultak”. Az állam pénzügyileg is támogassa a magánintézményeket, de e tekintetben is legyen egyértelmű ezek különbözése a közintézményektől. Ez egyben az ilyen iskoláknak az államtól való nagyobb szabadságára is garanciát jelenthet.

Budapest, 1992

Irodalom

- Boyd-Barrett, Oliver: State and Church in Spanish Education. *Compare*, 1991/2.
- EDUCATION IN OECD COUNTRIES, 1987–88. *A Compendium of Statistical Information*. Special Edition. Paris, OECD, 1990.
- Foon, A.N.: Nongovernment School Systems: Funding, Policies and Their Implications. *Comparative Education Review*, 1988/2.
- Ginsburg, M. & Cooper, S. et al.: National and World-System Explanations of Educational Reform. *Comparative Education Review*, 1990/4.
- Glenn, C.E.: *Choice of Schools in Six Nations*. US Department of Education, 1989.
- Levy, D.C. (Ed): *Private Education*. Studies in Choice and Public Policy. Oxford University Press, 1986.
- Nathan, J. (Ed): *Public Schools by Choice*. Institute for Learning and Teaching. St. Paul, Minnesota, 1989.
- Walford, G. (Ed): *Private Schools in Ten Countries. Policy and Practice*. London–New York, Routledge, 1989.
- Walford, G.: *Privatization and Privilege in Education*. London–New York, Routledge, 1990.

A viszony története a Német Szövetségi Köztársaságban*

A náci Németország második világháborús veresége – ellentétben az első világháborúval – teljesen szétzilálta a német társadalmat. Széthullott a közigazgatás, a termelés, romokban heverték a városok. A szövetségesek egyelőre felszámolták Németország önálló államiságát, az országot négy megszállási zónára (angol, amerikai, francia és szovjet) osztották, és katonai közigazgatás alá vetették. A megszállók csak fokozatosan kezdték hatalmukat megosztani a kezdetben általuk kinevezett, majd választott helyi hatóságokkal. A szövetségeseknek eltökélt szándékuk volt nemcsak a fasiszmus megsemmisítése, hanem gyökereinek a német társadalomból való kiirtása is: az egész német nép demokratikus szellemű átnevelése.

Ebben a helyzetben jelentősen megnőtt az egyházak társadalmi szerepe. Az egyház volt ugyanis a német társadalom egyetlen olyan szervezete, amelyet a háború nem zilált szét, amely – nagyjából – épségben őrizte meg struktúráit. A kialakult háború utáni helyzetben – a menekültek, hadifoglyok, bombakárosultak nagy száma miatt – az egyházakra hatalmas karitatív feladatok hárultak. Ennél is fontosabb volt, hogy a háború elvesztése a németek többsége számára hatalmas lelki megrázkódást jelentett, és az egyházakra hárult a feladat, hogy betöltsék az így keletkezett ideológiai vákuumot. Ráadásul – nem annyira tényleges magatartásuk, mint inkább a náciizmus keresztényellenessége miatt – körülvette őket a náciizmussal szembeni ellenállás mítosza is, amelyet csak a hatvanas években kezdtek az értelmiség bizonyos körői megkérdőjelezni. A lelki támasz nélkül maradt lakosság körében erősen megélénkült a vallási élet.

Maguk az egyházak eltérő módon fogadták a náciizmus bukását. 1945 augusztusában Treysa-ban létrejött az egységes *Német Evangélikus Egyház (EKD)*. 1945 októberében bűnvallomással fordult a német néphez, amiért az evangélikus egyház gyengének bizonyult a fasiszmissal szemben. Nem így a katolikus egyház, amely az eseményekben inkább azt látta: az egyház sikeresen kiállta egy keresztényellenes ideológia támadását. A náciizmus csúfos bukása e felfogás szerint Isten gondviselésének a jele. A társadalom teljes összeomlása pedig, „a nulladik óra kegyelme” alkalmat nyújt arra, hogy meginduljon az elvilágiasodott németiség keresztény alapokon való újjászületése.

*Az itt közölt írás egy, a német állam-egyház-oktatás viszonyt összefoglaló négy íves tanulmány részét képezi, ami az Oktatáskutató Intézet dokumentációjában található meg.

A szövetségesek – a szovjetek kivételével, akik igen hamar közölték az egyházi vezetőkkel, hogy a szovjet zónában tevékenységüket az istentiszteletekre és a hitoktatásra kell korlátozniuk – kezdetben tisztelettel és megbecsüléssel fordultak az egyházak felé, amelyek – minden más struktúra összeomlása következtében – velük szemben mintegy a német nép képviselőiben léptek fel. Tanácsaikat rendszeresen kikérték a szövetséges hatóságok a helyi önkormányzati szervek összeállításánál – így nevezték ki például az amerikaiak Faulhaber müncheni érsek tanácsára F. Schäffert, az első bajor miniszterelnököt.

Hamarosan azonban a szövetségesek és az egyházak – de különösen a katolikus egyház – között feszültségek is kialakultak. A katolikus egyház nemcsak a saját bűnrészességét nem ismerte el a fasizmus alatt történetekben, hanem a német nép kollektív felelősségének gondolata is teljesen idegen volt tőle. A püspökök éppen ezért hamarosan tiltakozni kezdtek a megszállóknak a lakossággal szembeni túlkapásai, és főleg a „náciitalanítás”, a náci rezsim volt funkcionáriusainak hivatali állásaikból (pl. az iskolákból) való tömeges eltávolítása ellen. Ebben szövetségesükre találtak XII. Piusban, aki a német nép védelmében tiltakozott annak kollektív megbélyegzése ellen, a szövetségeseket a legyőzöttekre is érvényes „természetjogi” normák tiszteletben tartására figyelmeztetve. A püspökök tiltakozásainak jelentős szerepe volt abban, hogy az egész „náciitalanítás” néhány év alatt leállt, és az NSZK-ban – feltéve, hogy egykori nézeteiket nem hangoztatták – az állami élet minden területén jelentős posztokhoz juthattak a volt náciak.

Ebben az egyház megnövekedett önbizalma által meghatározott légkörben teljesen magától értetődő volt a politikai katolicizmus újjászerveződése, amely két vonalon futott. Egyrészt újjászerveződött a régi *Centrum*, másrészt – evangélikus és katolikus körök törekvései eredményeként – létrejött a német keresztények közös, interkonfesszionális pártja, a CDU (*Keresztény-Demokrata Unió*) és annak önálló arculatát megőrző bajorországi testvérpártja, a CSU (*Keresztényszociális Unió*). Az interkonfesszionális párt létrehozását indokolta az, hogy a náciizmus üldözései közelebb hozták egymáshoz a két nagy egyházat, de az is, hogy Nyugat-Németországban a katolikusoknak tehát többé nem kellett egy olyan pártba tömörülniük, amelynek hangsúlyozott célja egy kisebbség védelme volt a protestáns többséggel, és a protestáns államegyházzal szemben. A CDU-ban mind meghatározóbbá vált egy volt Centrum-párti politikus, a háború előtt kölni polgármester, Konrad Adenauer személyisége. Adenauer formálta ki a nyugatnémet kereszténydemokrácia sajátos arculatát. Ennek egyik legfontosabb jellemzője külpolitikai koncepciója volt: a három, a nyugati hatalmak által megszállt zóna egyesítése, új, a nyugati hatalmakkal szövetséges, a hidegháború politikájának elkötelezett német állam létrehozása: szembeszegülés a szovjetbarát és neutralista törekvésekkel. A régi Centrumtól erősen eltért az új párt helye a német belpolitikai arénában. A Centrum – nevének megfelelően – valóban a politikai spektrum közepén helyezkedett el. A CDU viszont – mivel 1945 után nem csak a náciizmus, de a régi poroszos-militarista-nacionalista jobboldal is örökre szalonképtelenné vált, sőt a liberális-konzervatív erők is igen nehezen tértek csak magukhoz – az egész német jobboldal gyűjtőmedencéjévé vált. A CDU-nak ezt a jellegét Adenauer csak nehezen tudta kialakítani, az első években állandó harcban állva az olyan szocialista, vagy „harmadik utat” kereső törekvésekkel, amelyek – mint ez a

CDU első, ahleni programjából is kitűnik – túl kívántak lépni a kapitalizmuson. Adenauer a baloldali-katolikus törekvésekkel szemben a párthoz csatlakozott evangélikus erőkre támaszkodott. Interkonfesszionális jellege miatt a CDU-ban természetesen a klerikális befolyás csak jóval áttételesebben juthatott kifejezésre, mint a régi Centrumban. A katolikus egyház vezetői nyíltan nem politizáltak soraiban.

Egy darabig bizonytalan volt, hogy a német katolikusok hajlandóak-e megszokott, régi pártjuk, a Centrum helyett az új kereszténydemokrácia soraiba tömörülni. Adenauernek a katolikusok megnyerésében nagy segítségére volt Josef Frings kölni bíboros érsek, a német püspöki kar vezetője, aki 1948 júniusában belépett a CDU-ba. A püspöki kar azonban még 1948 októberében is kénytelen volt a klérus túlságosan Centrum-barát köreivel szemben fellépni. Miután az egyházat Adenauer lényegében megnyerte a maga számára, a Centrum (1948 után) fokozatosan a teljes jelentéktelenségbe süllyedt.

Az új Németország másik két jelentős politikai pártja, az evangélikus burzsoáziára támaszkodó FDP (*Szabaddemokrata Párt*), amely tovább őrizte a régi német liberalizmus aufklárista-antiklerikális, „kulturharcos” hagyományát, valamint az SPD (*Szociáldemokrata Párt*) ellenségesen álltak szemben a triumfalista, rekrisztianizációs egyházi törekvésekkel. Az SPD ekkor még a marxizmust tekintette világnézeti alapnak, és a pápa ez időben elhangzott, a szocializmus minden formáját a kommunizmussal azonosító, és elítélő megnyilatkozásai is az egyház ellen hangolták. Különösen elmérgesítette a katolikusokkal való viszonyt, amikor K. Schumacher, az SPD vezetője az 1949-es Bundestag-választások előtti kampány során az egyházat az „ötödik megszálló hatalomnak” minősítette. A szociáldemokraták első háború utáni programja, az úgynevezett *Dortmundi Akcióprogram* változatlanul tartalmazta az 1925-ös program követeléseit: állam és egyház teljes szétválasztását, valamint a vallás magánszférába való visszaszorítását.

Az oktatás területén a megszálló hatóságok ugyan az oktatás demokratizálására, a nácizmus szellemi gyökereinek teljes kiirtására törekedtek, de nem volt önálló oktatási koncepciójuk, és a német viszonyok között idegenként mozogtak, hiszen saját országaikban a felekezeti iskola „sajátos” intézménye szinte ismeretlen volt, felekezeti iskolák leginkább csak magániskolaként létezhetek. Egyszersmind mindenképpen azon voltak, hogy az oktatási reformot a német helyi önkormányzati szervek hajtsák végre. Így a német szervek nagyobb önállóságot kaptak az oktatás, mint a politika, vagy a gazdaság területén, és rögtön föléledtek a régi ellentétek – mindenképp előtt a felekezeti iskolaszervezet körül. A CDU keresztény emberképe, és a ráépülő nevelési koncepció állt szemben az FDP és az SPD laicista-humanista, demokratikus értékvilágával, és a *Grundschule* meghosszabbítására irányuló koncepciójával. A megszállók, akiknek a német oktatás reformjának előkészítése céljából meghívott, amerikai pedagógusokból álló *Zook-bizottság* 1946-ban egy hatosztályos elemi iskola, és erre lépcsőzetesen ráépülő (tehát nem külön iskolát képező) felsőbb szintek bevezetését javasolta, időnként persze igen kemény nyomást gyakoroltak a túlnyomórészt a régi rendszer (népiskola majd polgári iskola, reáliskola és gimnázium) restaurálásán fáradó helyi kormányokra. Végso soron azonban a reform utóbbiak politikájától függött.

Különösen kiéleződött a helyzet Bajorországban, ahol már az első kormány visszaállította a felekezeti népiskolát, majd amikor a kultusztárcát 1946-ban A. Hundhammer,

a CSU militáns klerikális szárnyának vezetője vette át, s a bajor hatóságok szembe-
szegültek a megszállók valamennyi reformelképzelésével: a tandíjmentességtől kezdve
a kilencedik kötelező iskolaév bevezetéséig bezárólag. Ebben széleskörű politikai
konszenzusra támaszkodhattak, mert Bajorországban – az egyházak nyomása miatt,
és a társadalmi béke kedvéért – a szociáldemokrácia is lemondott az oktatási refor-
mokról. Az új bajor alkotmány szigorú formában rögzítette a felekezeti népiskola
intézményének sérthetetlenségét, a vegyes népiskolát csak felekezeti kevert lakos-
ságú vidéken, és csak a szülők külön felkérésére engedélyezve. Hundhammer a meg-
szállók reformköveteléseire válaszolva 1947 márciusában kifejtette: az oktatás elitista
jellege az emberek közötti természetes egyenlőtlenség következménye, amelyet sem-
miféle iskolareform sem szüntethet meg. Az egységes iskola létrehozása csak szét-
rombolná a német iskola századok alatt kialakult, a nácizmus alatt már amúgy is
részben lerombolt értékeit. Az amerikaiak végül megunták a bajor kormány örökös
halogatását, és közvetlen, határidős utasításokat adtak a tandíjmentesség, és a meg-
hosszabbított *Grundschule* megvalósítására. A bajor miniszterelnök ekkor a németor-
szági amerikai csapatok parancsnokához fordult, aki – tekintettel a Vatikánra is –
engedett. 1948 októberében a megszálló hatóságok deklarálták, hogy nem áll szándé-
kukban az új oktatási rendszer Bajorországra való rákényszerítése, egyszersmind
megállapodtak a bajor kormánnyal a tandíjmentesség fokozatos bevezetésében.

Nem járt több sikerrel a franciák beavatkozási kísérlete sem, akik Württembergben
támogatták a szociáldemokrata C. Schmidt kormányának az evangélikus egyház ál-
tal is támogatott kísérletét a keresztény jellegű, de humanista és szocialista értékeket
is közvetíteni hivatott közös iskola bevezetésére. Amikor az amerikaiak – a franciák-
kal kötött megállapodásuknak megfelelően – Észak-Württemberg kormányzását át-
vették – a Schmidt-kormány kénytelen volt Dél-Württembergbe visszavonulni, ahol
sokkal érezhetőbb volt a katolikus egyház nyomása, ezért az iskolakísérleteket le kel-
lett állítani. Az 1946-os választások a CDU győzelmével végződtek, amely az alkot-
mányban rögzítette a népiskola felekezeti jellegét.

Rajna-Pfalzban – itt is a francia megszállók határozott akarata ellenére – 1947-ben
az alkotmánnyal összekapcsolt népszavazás útján állította helyre a CDU a felekezeti
népiskolát. A hatóságok a franciáknak azt bizonygatták, hogy a közös iskola a po-
rosz-protestáns nacionalizmus szülötte, míg a felekezeti népiskola európaiságra, a
népek testvériségére, és különösképpen a francia kultúra értékeinek megbecsülésére
nevel. A franciákat természetesen nem annyira ez az érvelés, mint inkább a saját ka-
tolikus egyházuk és a Vatikán nyomása kényszerítette arra, hogy engedjenek.

Észak-Rajna-Wesztfáliában a felekezeti népiskolán kívül – egyedülálló módon – a
felekezeti polgári iskola intézményét is garantálta az alkotmány.

A katolikus déli és nyugati területekkel szemben az északi államokban, ahol az
oktatáspolitikai élére szociáldemokrata, és a reformpedagógiai mozgalomhoz tartozó
szakemberek kerültek, a negyvenes évek végén erőteljes reformtörekvések érvénye-
sültek, mindenekelőtt a *Grundschule* legalább hat évre való meghosszabbítására.
Schleswig-Holsteinben, Hamburgban, Brémában, Nyugat-Berlinben a kormányok
ilyen jellegű törvényei fel is számolták – ahol még megvolt – a felekezeti iskolát. A
későbbiekben ezeket a törvényeket új, CDU-vezette kormányok megváltoztatták
ugyan, de ez már a népiskola nyilvános jellegén nem változtatott, legfeljebb a hitok-

tatásnak az iskolán belüli helyzetét erősítették meg (Nyugat-Berlinben). Alsó-Szászországban is reformok kezdődtek, de ezek ekkor még nem tették általánossá a nyilvános népiskolát. Hessenben – amelynek kormánya egyébként minden vonatkozásban elszabotálta az iskolareformot – a már addig is létező közös iskolát népszavazás terjesztette ki 1946-ban az ország egész területére.

Az oktatás régi struktúráinak helyreállítása – ahogyan egy német neveléstörténész jellemezte, az „elmulasztott újrakezdés” – során természetesen nem csak a vallási érvek kerültek elő, hanem a hagyományos német gimnázium védelmezésére való hivatkozás is. Sokan úgy érezték, a szövetségesek az amerikaihoz hasonló oktatási rendszer bevezetésével az ország szellemi lefegyverzésére törekuszenek. De nem kedvezett a magasabb osztályok művelődési monopóliuma felszámolásának a háború utáni súlyos gazdasági válság sem, valószínűtlen volt ugyanis, hogy a korábbinál nagyobb számú diplomás és érettségizett munkát találhatna.

A klerikális törekvések és a szekularizmus igazi erőpróbáját azonban az NSZK alkotmányának, az *Alaptörvénynek* (*Grundgesetz*) az ország ideiglenes törvényhozó testületében, az úgynevezett Parlamenti Tanácsban lezajlott vitája jelentette. A katolikus egyház különösen két pontra helyezett nagy súlyt: a birodalmi konkordátum érvényességére (ami azért volt problematikus, mert nem volt sem az világos, mennyire lehet egy demokratikus legitimáció nélküli, totalitárius kormány által megkötött szerződést érvényesnek tekinteni, sem pedig az, hogy mennyiben „jogutóda” az NSZK a náci Németországnak), valamint az *Elternrecht*-re, a szülők jogának arra, hogy gyermeküket felekezetiüknek megfelelő iskolába járassák, az alkotmányban való rögzítése. Ám a Parlamenti Tanács erőviszonyai nem tették lehetővé az egyházi követelések végrehajtását. Nem csak azért nem, mert a CDU nem volt abszolút többségben, de azért sem, mert a CDU soraiban is uralkodott bizonyos mértékű megosztottság. Hamarosan kiderült, hogy míg a konkordátum kérdésében lehetőség van kompromisszumra, addig az *Elternrecht* alkotmányos rögzítéséről a szociáldemokraták és a szabaddemokraták hallani sem akarnak. Az egyház hisztérikus kampányba kezdett: 1948 decemberében Keller münsteri püspök egyenesen azzal fenyegetőzött, hogy az *Elternrecht*-nek az alkotmányból való kihagyása esetén az egyház a katolikusokat az alkotmány elutasítására fogja felhívni. Adenauer Fringshez és a püspökökhöz írt levelében hangsúlyozta: az alkotmány elutasításának felelősségét senki sem vállalhatja magára, az új Németország konszolidálása olyan elsőrendű szükségszerűség, amely miatt a CDU-nak, bár mindent megtett az egyházi követelések teljesítése érdekében, engednie kellett az *Elternrecht* kérdésében.

Végül az Alaptörvény mégis számos pozitívumot tartalmazott az egyházak szempontjából: bevezetőjében Istenre hivatkozik (nem pusztán a népszuverenitásra), részben átveszi a jogi normák katolikus ihletésű természetjogi felfogását, lényegében átveszi az egyházak helyzetének a weimari alkotmányban megfogalmazott rendezését, az egyházak közjogi testületi státusával és ebből fakadó kiváltságaival együtt, minden iskolában szavatolja a (fakultatív) hitoktatást, védelmezi a család és a házasság intézményeit, és impliciten elismeri a konkordátumok (köztük a birodalmi konkordátum) érvényességét is. Ám fájó pontot jelentett az egyháznak az *Elternrecht* kimaradásán kívül az úgynevezett *brémai klauzula*, amely úgy rendelkezik, hogy az állam és egyház között fennálló szerződések érvényben maradnak, hacsak a már el-

fogadott tartományi alkotmányok másként nem rendelkeznek. Ezt a megszorítást azért hívják *brémai klauzulának*, mert az Alaptörvény elfogadásakor Bréma már életbe léptette a saját, több ponton a konkordátum rendelkezéseivel ellentétes alkotmányát, a szövetségi állam tehát a klauzulával biztosította, hogy nem kívánja a szövetségi alkotmánynak a konkordátummal kapcsolatos álláspontját az egyes államokra rákényszeríteni. Egyébként más német tartományi alkotmányok – a brémaival ellentétben – nem szekuláris, hanem klerikális irányban „mentek túl” az Alaptörvényen, fokozottan hangsúlyozták Istennek, mint minden jog (így az alkotmány) végső legitímálójának szerepét, valamint több közülük tartalmazta az Alaptörvényből kihagyott *Elternrecht*-et is.

Ha az Alaptörvény-vitában a katolikus egyház határozatlansággal is vádolta a CDU-t, az 1949-es Bundestag-választásokon már ismét teljes erővel mellé állt. „*Katolikusok válasszatok katolikust! Szavazzatok a CDU-ra!*” – állt a katolikus egyesületek választási röplapjain, a püspökök pásztorlevele pedig, bár név szerint pártot nem említett, a leghatározottabban a keresztény politikusok melletti állásfoglalásra buzdította a szavazókat, ezen felül külön megemlítette és kárhoztatta Schumacher már idézett kijelentését az egyházzal. Az egyház fellépése döntően hozzájárult az uniópártok győzelméhez.

Az 1949-es Bundestag-választásokkal, az uniópártok és az FDP koalíciós kormányzásának létrejöttével megkezdődött az NSZK-ban az úgynevezett Adenauer-éra, a katolikus-demokrata kormányzásnak a nagy kancellár egyénisége és politikája által meghatározott korszaka. Első ízben álltak keresztény, sőt katolikus politikusok és párt a német állam élén. Ebben az időszakban teremtődtek meg állam és egyházak együttélésének azok az alapjai, amelyek az NSZK-ban máig meghatározóak. Ezt az állapotot, amelyet az egyház jog a *staatliche Kirchenhoheit*-től, de az állam és az egyház szétválasztásától is megkülönböztetve, állam és egyház koordinációjaként határoz meg, az jellemzi, hogy nincs ugyan államegyház, sem pedig a nemkeresztyenyekkel vagy a nemhívókkal szembeni bármiféle jogi diszkrimináció, de az állam a keresztény egyházakkal szemben mégsem nevezhető semlegesnek. Az állam a keresztény egyházakat a társadalmi élet fontos, pozitív, irányadó tényezőinek ismeri el, támogatja tevékenységüket, és elismeri a keresztény erkölcsiség és kultúra értékeink társadalomintegráló szerepét. Világosan megmutatkozik ez abban, ahogyan az NSZK az egyházi adó, illetve a hitoktatás helyzetét rendezi. A hitoktatás minden iskolában rendes tantárgy, amely nem kötelező, de aki nem akar részt venni rajta, annak ki kell jelentkeznie róla (14 éves korig a szülők döntenek). Ugyanígy az állam szedi be minden egyháztágtól (tehát minden megkeresztelt személytől) az egyházi adót, sőt, a munkaadók is levonják azt alkalmazottaik béréből. Annak, aki nem kíván egyházi adót fizetni, külön nyilatkozattal ki kell lépnie abból az egyházból, amelyhez tartozik. (Ez sokszor, a keresztény lakóhelyi, illetve munkahelyi környezet nyomása miatt nehezen vállalható döntés.) Az állam tehát a kereszténységet tekinti normálisnak, a hitetlenséget pedig – mindenképpen tiszteletben tartandó – devianciának.

A keresztény erkölcs és kultúra (de semmi esetre sem a keresztény teológiai tanítás!) eme döntő társadalmi szerepének elismerése, amelyet nemcsak a militáns hitetlenek, hanem a mélyhitű keresztények is meglehetősen ellenszenvvel, mint egyfajta „limonádé-kereszténységet” kezelnek, több különböző tényező miatt épülhetett ki

Adenauer NSZK-jában. A legfontosabb ezek közül az volt, hogy csak a kereszténység, a „keresztény Nyugat”-hoz tartozás tudata körül kovácsolódhatott ki az az új nemzeti-állami identitás, amelynek két legfontosabb jegye – az adott világpolitikai helyzetben – egyrészt az NDK-ban folyó „szocialista építés”, másrészt a náci múlt határozott elutasítása kellett hogy legyen. Az érvelés egy másik fontos tényezője az egyházak karitatív szerepe: az általuk (bár állami támogatás segítségével) fenntartott szociális intézmények, kórházak, óvodák, ifjúsági létesítmények hálózata. Az NSZK polgárainak többsége – akik tisztában vannak azzal, hogy amennyiben ezt a hálózatot az állam venné át, ez rontana hatékonyságán – nagyra tartja az egyházak eme tevékenységét, akár hívőkről, akár nem hívőkről legyen szó.

Habár az Adenauer-érában a kereszténység nagy hangsúlyt kapott a katolikus egyház pedig az irányítása alatt álló társadalmi szervezetekkel együtt feltétlenül támogatta a CDU-t (különösen a választásoknál), az állam és az egyházak viszonya távolról sem volt feszültségmentes. Voltak fanatikus katolikusok – pl. K. Wuermeling szövetségi családügyi miniszter – akik úgy vélték, a CDU lemondott a „döntő harcról” a szekularista erők ellen, és nem tesz meg mindent Németország rekrisztianizálásáért. Bizonyos egyházi követeléseket Adenauer kormányzata nem tudott teljesíteni: ilyen volt például a hagyományosan protestáns hitű által betöltött vatikáni követi poszt katolikussal való betöltése, valamint az egyházi és a polgári esküvő jogi egyenértékűségének az egyház által követelt elismerése. A CDU a felekezeti iskolát tekintve sem állt teljesen azonos állásponton a katolikus egyházzal. A katolikus egyház ugyanis – a birodalmi konkordátumra hivatkozva, amely nemcsak a meglévő felekezeti iskolák működését szavatolta, hanem újak felállítását is lehetővé tette – a felekezeti népiskolát kívánta általánossá tenni ott is, ahol – mint például Badenben – már régóta csak közös iskolák léteztek. Azonban az egyháznak ez a törekvése még az Adenauer-érában sem kaphatott szabad utat. Így Baden-Württembergben például kompromisszum jött létre 1952-ben, mely szerint az országban a fennálló népiskolai viszonyok maradnak érvényben, tehát Badenben és Észak-Württembergben az 1876-ban, illetve 1945-ben bevezetett keresztény vegyesiskola, Dél-Württembergben pedig a katolikus felekezeti iskola. Az egyházi befolyás határait jelezte az az alsó-szászországi eset is, amikor 1954-ben az alsó-szászországi iskolatörvény a községi népiskolák 90%-át közös iskolává alakította, a szövetségi kormány – a birodalmi konkordátum rendelkezéseinek megsértése miatt – panaszt tett Alsó-Szászország (valamint Hessen, és Bréma) ellen az Alkotmánybíróságnál. Az Alkotmánybíróság megállapította ugyan, hogy a birodalmi konkordátumot az alkotmány elismeri, és így annak megsértése alkotmányellenes, egyszersmind azonban leszögezte, hogy a szövetségi kormánynak nincsenek alkotmányos eszközei arra, hogy az egyes államokat a konkordátum betartására kényszerítse.

A katolikussal ellentétben az evangélikus egyház távolról sem volt egységes az Adenauer-kormányzat támogatásában. Egyesek, például O. Dibelius berlini püspök, aki a hidegháborút egy sajátos „antikommunista teológiával” igyekezett alátámasztani, vagy H. Lilje hannoveri püspök, lelkesen Adenauer mellé álltak. Mások nem a CDU-t, hanem szövetségesét, az FDP-t támogatták, de például Baden-Württembergben erős volt a szociáldemokrácia támogatottsága is egyházi körökben. A nyugatnémet evangélikus egyház a barthiánus és azzal rokon törekvések szellemében sokszor pro-

testált közéleti kérdésekben. Az ilyen megnyilatkozások (főleg az újrafelfegyverkezést illetően) erősen baloldali színezetűek voltak, sőt, egyes evangélikus személyiségeket a hidegháborúval való szembenállás arra sarkallt, hogy a szocialista országok „társutasokat” toborzó békekezdeményezéseit, és így közvetve a kommunista propagandát támogassák.

A CDU-ban – interkonfesszionális jellege ellenére – sokszor mutatkozott katolikus-protestáns feszültség. Az evangélikusokat nyugtalanította a katolikusok vélt számbeli fölénye a vezető pozíciókban. Böhler prelátus, az egyház politikai kapcsolatokat ápoló szervének, a Katolikus Irodának a vezetője statisztikát készített, amely kimutatta, hogy a valódi helyzet éppen ennek az ellenkezője: a Szövetségi Köztársaság vezető állami tisztviselői között – a kancellár személyétől eltekintve – a katolikusok számarányukon alul vannak reprezentálva. Böhler csak arról feledkezett meg, hogy ez az alulreprezentáltság a katolikusok Németországban hagyományos művelődési hátrányának a következménye, viszont magában a szövetségi kormányban és a Bundestag CDU-frakciójában a katolikusok ténylegesen többségben voltak. (Az első Adenauer kormányban 6:4, a CDU-frakcióban 97:43 volt az arány a katolikusok javára.) Az ilyen feszültségek láttán Adenauer többször is hangsúlyozta, hogy nem tűri el a katolikusok szupremáciáját, az 1956-os CDU-pártnapon pedig Gerstenmaier Bundestag-elnök hangsúlyozta: a CDU semmiképpen sem az egyházak valamiféle érdekképviselője.

További problémát jelentett a katolikus egyház szemszögéből az FDP időnkénti jelenléte a kormánykoalícióban, mert az FDP a maga szekularista arculatát továbbra is megőrizte, és – ellentétben a szociáldemokráciáéval – szociális kérdésekben is jobbra állt az egyház társadalomfelfogásától.

Az oktatási reformok terén – a már említett alsó-szászországi esettől eltekintve – az ötvenes évek a stagnálás időszakát jelentették. A náciizmus centralizált iskolaügyének rossz emlékeire való tekintettel a szövetségi köztársaságban az iskolaügyet – bizonyos általános alapelvek rögzítésétől eltekintve – teljesen föderalisztikus alapon szervezték meg. Ennek ellenére a német államok kultuszminisztereinek állandó konferenciája (*Kultusministerkonferenz – KMK*) folyamatosan igyekezett az egyes államok iskolarendszerét némileg összehangolni. Mindenekelőtt a tartományok teljesen eltérő iskolarendszerei által a lakóhelyüket változtató családokra rótt nehézségek csökkentése érdekében. Azonban – éppen a jelentős különbségek és érdekellentétek miatt – az ilyen tárgyalásoknak szükségképpen a legkisebb közös nevezőt, a lehető legkevesebb súrlódással járó megoldást kellett keresniük. Ennek lehetőségét pedig a régi struktúrák tiszteletben tartása biztosíthatta leginkább. Így az 1955-ös *Düsseldorfi Megállapodások* (*Düsseldorfer Abkommen*) szigorúan tiltanak minden, a hagyományos tagozódást megkérdőjelező iskolakísérletet.

Természetesen az oktatáspolitikára is hatással voltak a politikai feszültségek: a kereszténység félhivatalos ideológia rangjára emelése, és az antikommunizmus. Ebből a szempontból természetesen az is negatívan befolyásolta a közhangulatot, hogy időközben az NDK megvalósította a német iskola hagyományos tagozódását felszámoló egységes iskolát. Még 1960-ban is, amikor a kultuszminiszteri konferencia tanácsadó testülete egy – nemzetközi standardokkal mérve meglehetősen konzervatív szellemű – kerettervet dolgozott ki az oktatás egységesítésére, egy CDU-politikus úgy

bélyegezte ezt meg, mint „forradalmi összeesküvést ifjúságunk keresztény nevelése ellen... melynek célja egy kereszténymentes, egységes iskola megteremtése, amely semmiben nem különbözne az NDK iskoláitól”.

A hatvanas években – az Adenauer-érát követő átmeneti korszakban – számos változás következett be az egyházak és a nyugatnémet politika viszonyában. A legfontosabb ezek közül a katolikus egyház és az uniópártok eltávolodása volt. Az antikomunista kereszteshadjárat többé nem kötötte össze őket, mert világossá vált, hogy a gazdasági csoda viszonyai között, a stabilizálódott nyugatnémet társadalomban semmiféle szélsőbaloldali veszély nincs, viszont az országnak – akkor úgy tűnt, beláthatatlanul hosszú időre – tudomásul kell vennie az NDK létezését. Ugyanakkor a CDU nem bizonyult a társadalom rekrisztianizálása hatékony eszközének. A jezsuita társadalomteoretikusok által kidolgozott, a kapitalista gazdálkodást elfogadó, rugalmas keresztény „szolidarizmus”, amellyel Adenauer a keresztényszocialista és „harmadikutas” törekvéseket felváltotta, nem volt alkalmas egy valóban keresztény arcú párt megteremtésére. A CDU – különösen Adenauer lemondása után – a protestáns L. Erhardt vezetése alatt egyre inkább egy pragmatikus-liberális-neokapitalista párttá vált. Egyszersmind világnézeti pártból egyre inkább néppárttá, mert az abszolút többség megszerzéséhez a 35%-nyi, egyházára hallgató katolikus választó mellett mindig szüksége volt 15–20%-nyi protestáns, és nemhívó szavazataira is. A CDU-ban a „C”-betű, a „keresztény” jelentése elhalványult, és az egyház oldaláról erősödött a vád, hogy a párt szeretné azt az „N” („neoliberális”) betűvel felcserélni.

A másik oldalon viszont – miután 1959-es *Bad Godesberg-i programjukban* feladták a marxizmust mint világnézeti alapot – a szociáldemokraták mindinkább közeledtek az egyházakhoz. Az ő részükről is részben választási megfontolások motiválták ezt, mert rá kellett jönniük, hogy az egyház peremén elhelyezkedő baloldali katolikusokkal folytatott párbeszédük, és a hívekhez intézett, a hierarchiáról való „leválasztásukat” célzó felhívásaik nem alkalmasak a katolikusok választási preferenciáinak megváltoztatására, e nélkül pedig nem remélhetik, hogy kikerülnek az ellenzéki pozícióból. Az egyház szociális elképzelései viszont „balra” álltak az uniópártokéitól, tehát meg volt a lehetősége a mindinkább kibontakozó párbeszédnek, amelynek során az SPD vezetői nemcsak az idős, és az Adenauer-éra utáni korszakhoz már nehezen alkalmazkodó Fringset a püspöki kar élén felváltó J. Döpfner müncheni érsekkel építettek ki jó kapcsolatot, hanem maga a pápa is audiencián fogadta őket.

A pártok közül csak az FDP egyházzal szembeni vonala nem változott sokat, mert a párt felismerte, legfőbb bázisát az a polgárság alkotja, amely Adenauerben és a CDU-ban a katolikus klerikalizmus, az SPD-ben a kommunizmus exponensét látja, tehát a pártnak továbbra sem érdeke hagyományos antiklerikális ideológiájától eltávolodni. Szekularista ideológiája ellenére egyébként az evangélikus egyház egy részével az FDP jó kapcsolatokat ápolt.

Minden ilyen pártpolitikai változásnál lényegesebb volt azonban, hogy a hatvanas években a modernizáció, a gazdasági csoda eredményeit élvező Németországban mindinkább csökkent magának a vallásnak a társadalmi vonzereje. A modern ipari társadalom lassan felszámolta a hagyományosan vallásos szociológiai közegeket: a hagyományos életmódú parasztságot és a konzervatív középosztályt és kispolgárságot, és ennek a szociológiai bázisnak az elvesztését az egyház számára nem pótolja

az, hogy a tudatos világnézeti tájékozódásra képes értelmiség körében ma nagyobb a vallás vonzóereje, mint a múlt században volt. A hatvanas évek közvéleménykutatásai azt mutatták, hogy a tudatos, valóban hívő keresztények (akik legalábbis Istenben, és Krisztusban hisznek, ha az egyház egyéb tanításaival kapcsolatos felfogásuk problematikus is) kisebbséget alkotnak. A vallás válságánál is erősebb volt a vallás által hirdetett konvencionális erkölcsiség, mindenekelőtt a hagyományos szexuális morál válsága. Mindehhez az járult, hogy maguk a hívők is egyre kevésbé akarták követni az egyház útmutatásait. A II. Vatikáni Zsinat végérvényesen leszögezte: politikai kérdésekben a hívők lelkiismerete teljesen szabad, nem függ az egyház álláspontjától. Ezen felül Németországban az egyházon belül is megkérdőjeleződött a katolikus egyház a náciizmussal való szembenállásának mítosza, ami az egyházi tekintély további csökkenésével járt. Amikor VI. Pál közzétette a születésszabályozás minden formáját elítélő *Humanae vitae* enciklikáját (1968) első ízben nyilatkoztak katolikus hívők és papok tömegesen a legfőbb egyházi tekintély álláspontjáról kritikusan.

Az egyházak társadalmi bázisának megfogyatkozása kérdésessé tette a „koordináció” elméletét és gyakorlatát. E. Fischer nyugatnémet jogász 1964-ben kiadott *Trennung von Kirche und Staat* című, nagy port felvert vitairatával egyenesen azt kívánta bizonyítani, hogy az egyházak privilegizált helyzete a szövetségi köztársaságban sérti az Alaptörvényben foglalt vallásszabadságot (mindenekelőtt a „negatív vallásszabadságot”, vagyis a jogot a nemhívó magatartásra).

A hatvanas években az egyház és az oktatás vonatkozásában bekövetkezett nagy változásokat mégsem elsősorban az egyházak társadalmi súlyában bekövetkezett változások, hanem a német iskolarendszer szükségletei váltották ki. A német oktatási rendszer mindig is kiváló teljesítményeiről volt híres, bírálói sem a képzés minőségét, inkább az általa közvetített autokratikus szellemiségét vetették szemére. Az 1950-es évek végére azonban a gazdasági csoda és a termelés modernizálása napirendre tűzték az oktatás nagyarányú kiterjesztését, a tudományos és műszaki ismeretek általános színvonalának az emelését. A hatvanas éveknek az egyenletes gazdasági növekedésre és teljes foglalkoztatottságra irányuló keynesiánus gazdaságpolitikája mellett úgy tűnt, hogy a magasabb (gimnáziumi vagy egyetemi szintű) képzettséggel rendelkezők számának a növelése nem csak reális, hanem egyre inkább szükséges társadalompolitikai célkitűzés is. Ehhez járult hozzá, hogy mind többen ismerték fel a gazdaság harmadik szektorának (szolgáltatások) egyre növekvő súlyát a modern gazdaságban. A Berlini Fal 1961-es felépítése után pedig megszűnt az értelmiségiek bevándorlása az NDK-ból, ami addig a diplomások utáni keresletet részben kielégítette. 1964 januárjában a *Christ und Welt* című magazinban megjelent az oktatási reformtörekvések egy régi szorgalmazójának, G. Pichtnek a cikke, amelynek a szerkesztőség a következő címet adta: *A német oktatási katasztrófa (Deutsche Bildungskatastrophe)*. Picht rámutatott arra, hogy nemzetközi viszonylatban a német oktatási rendszer megdöbbenően elmaradott, nem felel meg azoknak a trendeknek, amelyek az ötvenes-hatvanas években világszerte az oktatás kiterjesztésére irányultak. (Egyetlen adat: 1959–1970 között Svédországban 138, Franciaországban 254, míg Németországban mindössze 4%-al nőtt az érettségizettek száma.) Mondanivalóját Picht ezekben a szavakban összegezte: „Az érettségizettek száma egy nép szellemi potenciálját jelzi, és a szellemi potenciáltól függ a gazdaság versenyképessége, a társadalmi termék nagysága és az

ország politikai súlya is.” Soha még egyetlen újságcikknek a szövetségi köztársaság fennállása óta ekkora hatása a közvéleményben nem volt. Röviddel később a kultuszminiszterek konferenciája is elismerte az oktatási rendszer korszerűsítésének szükségességét. 1964 októberében pedig megszülettek az úgynevezett *Hamburgi Megállapodások* (*Hamburger Abkommen*), amelyek mindenekelőtt a népiskola polgári iskolává fejlesztésére, illetve a két iskolatípus egyesítésére, valamint a polgári iskola színvonalának az emelésére, a gimnáziumba való átlépés megkönnyítésére irányultak. Mivel a felekezeti iskola nem volt általában ilyen módon továbbfejleszthető, létezése veszélybe került. A megállapodások egyszersmind a vidéken élő lakosságban rejlő tehetségtartalékok, a megfelelő képzéshez eddig nem jutott gyermekek képességeinek nagyobb mértékű kiaknázását célozták, tehát magukba foglalták a kis, sokszor osztatlan falusi felekezeti népiskolák felszámolásának célkitűzését is.

A szociáldemokraták, akik az ötvenes években az oktatásreform ügyét maguk is félretették, ott is, ahol ők voltak kormányon, most erőteljes intézkedésekkel láttak a reform megvalósításához. De alapvetően változott meg a CDU mentalitása is. Az evangélikus kereszténydemokrata kultúrpolitikusok egyre inkább elfordultak az ötvenes évek „misszionáriusi”, a társadalom rekrisztianizálását célzó kultúrpolitikájától. Továbbra is hangoztatták ugyan a szülők jogát a felekezetüknek megfelelő iskolára gyermekeik számára, azonban most már ezt úgy interpretálták, hogy ez a jog nem feltétlenül a nyilvános felekezeti iskolára, hanem az állam által támogatott magániskolára vonatkozik. A CDU álláspontját persze az is motiválta – ez különösen világossá vált Bajorországban – hogy az ország gazdasági versenyképessége miatt elkerülhetetlenül szükségesnek tűnő oktatási reformokat ők maguk vezéreljék, elébe vágva az SPD vagy az FDP radikálisabb javaslatainak. Az evangélikus egyház – pedagógiai és teológiai szempontok alapján – már hosszabb ideje mindenütt (kivéve Bajorországot) a keresztény közös iskolát támogatta. A katolikus egyház tehát a felekezeti iskola követelésével lényegében magára maradt. A helyzet iróniája abban rejlett, hogy a hagyományos oktatási rendszer által fenntartott művelődési különbségek közül az egyik legfontosabb éppen a katolikusok hátránya volt a protestánsokkal szemben. Hamarosan maga az egyház is módosította álláspontját. Már 1963 végén születtek az osztatlan iskolák összevonását elfogadó püspöki nyilatkozatok, és a bajor iskolareformmal kapcsolatban Döpfner érsek kifejtette, ha a megfelelő tagozódású (tehát a gyermekeket életkoruknak megfelelően külön osztályokban tanító) népiskola csak a különböző felekezeti jellegű iskolák összevonásával érhető el, ott ez, a viszonyok kényszere folytán elfogadható, feltéve, hogy az iskolaösszevonás megfelel a szülők kívánságainak. A katolikus egyház tehát csak ott kívánta feladni a nyilvános felekezeti iskolákat, ahol ezt a hatékonyabb oktatás szempontjai egyértelműen szükségessé tették.

A hamburgi megállapodásoknak megfelelően az egyes német államok mindenütt megkezdték a nyilvános felekezeti iskola felszámolását. Ennek érdekében a legtöbb államban módosították a felekezeti iskola állami fenntartását szavatoló alkotmányokat. Így Baden-Württemberg 1967-ben minden nyilvános iskolát felekezetileg vegyes, bár keresztény jellegű iskolává nyilvánított, az egyház éles tiltakozása ellenére. A dél-württembergi katolikus felekezeti iskolák a szülők kívánságára átalakulhattak magániskolává. A kialakított baden-württembergi közös iskola azonban a konzerva-

tívabb badeni, csak a kereszténység erkölcsi-kulturális értékeit hangsúlyozó mintát követte, nem pedig az észak-württembergi, a humanista és szocialista értékeket is hangsúlyozó modellt.

Bajorországban L. Huber, a CSU-kormány kultuszminisztere 1964-től arra törekedett, hogy az egyház hozzájárulásával az alkotmány idevágó rendelkezéseinek tiszteletben tartása mellett biztosítsa a nagyobb, osztályokra tagolt népiskolák hálózatának kiépítését. Azonban a közös iskola népszerűsége egyre nőtt, 1966-ben például Münchenben az ott szokásos iskolaszavazásnál első ízben kerültek többségbe a szülők között a közös iskola hívei. Ezek után Huber a CSU vezetősége előtt kifejtette, a CSU számra elérkezett az utolsó pillanat, amikor még a közös iskola gyors létrehozása fejében viszontengedményeket érhet el ennek az iskolának a jellegét illetően. A vitás kérdésről rendezett népszavazás (1966. VII. 7.) után, a Szentszékkal a bajor konkordátum módosításáról kötött megállapodás alapján 1969-ben Bajorországban bevezették az egységes népiskolát, amelynek keresztény alapelveit illetően a katolikus és az evangélikus egyház közös megállapodást írt alá. Ennek megfelelően a bajor keresztény népiskola, a legtöbb NSZK-beli keresztény közös iskolától eltérően egy általában vett „keresztény erkölcsiség” helyett a mindkét nagy egyház által elfogadott niceai hitvallás alapján áll. Egyszersmind lehetőség szerint továbbra is biztosítja a katolikus iskolások külön osztályokban és katolikus tanárok általi oktatását. Hasonló jellegű – a katolikus teológia és vallásdidaktika oktatását biztosító – megállapodás született a Szentszékkal az egységes tanárképző főiskolák jellegéről is.

Alsó-Szászország szociáldemokrata kormánya 1965 februárjában konkordátumot kötött a Szentszékkal (ez volt az első háború utáni német konkordátum), amely ugyan – a már fennálló helyzetnek megfelelően – rögzítette a közös iskola uralkodó helyzetét az államban, de garantálta, hogy a szülők kérésére kivételes esetben felállítható a megfelelően tagolt felekezeti népiskola, továbbá az iskolaösszevonásoknál biztosítják, hogy lehetőleg csak azonos felekezeti jellegű iskolákat vonnak össze, végezetül a valóban vegyes jellegű iskolákban gondoskodnak a tanárok és a tanulók megfelelő felekezeti megoszlásáról. Az alsó-szászországi konkordátum továbbá érintetlenül hagyja a felekezeti népiskola helyzetét Oldenburgban, ahol ez hagyományosan a domináns iskolaforma volt, sőt, a vechtai pedagógiai főiskola formájában biztosította Oldenburg számára a felekezeti tanárképzést is. Az alsó-szászországi konkordátummal kapcsolatos tárgyalások során az egyház a szociáldemokráciával szemben meglepően toleránsnak és engedékenynek mutatkozott. Ezzel szemben a konkordátum miatt az FDP kivonult a helyi kormányból, az antiklerikális érzületű népesség részéről pedig igen heves megnyilvánulásokra, tüntetésekre került sor, amelyek a szociáldemokratákat az oktatás klerikalizálásával vádolták. 1970-ben egy újabb konkordátum Oldenburgban is felszámolta a felekezeti tanárképzést, a felekezeti népiskolát pedig az első négy osztályra korlátozták.

Rajna-Pfalzban az 1963-as, a CDU meggyengülését hozó választások után törölték az alkotmánynak az osztatlan felekezeti népiskolák fennmaradását is biztosító passzusait, majd megkezdték a népiskola felsőfokának kiépítését, polgári iskolává való továbbfejlesztését. 1970-ben a nyilvános népiskola egyetlen formájának a keresztény jellegű közös iskolát nyilvánították, és a Szentszékkal kötött megállapodás alapján bevezették a felekezetiileg osztatlan tanárképzést is.

A Saar-vidék 1965-ben a felekezetivel egyenjogú, majd 1969-ben kizárólagos nyilvános iskolatípussá nyilvánította a keresztény közös iskolát.

Az egyetlen nyugatnémet állam, amelyben – annak ellenére, hogy szociálliberális koalíció volt uralmon – nem vezették be a nyilvános iskolák felekezetiileg osztatlan formáját, Észak-Rajna-Weszfália volt. Az osztatlan felekezeti népiskola létjogosultságát szavatoló alkotmányos előírásokat azonban itt is eltörölték, a tanárképzés tudományos főiskolai jellegét biztosították, a polgári iskolát illetően pedig (amely, Németországban egyedülálló módon, ebben az államban szintén felekezeti jellegű volt) kimondták, hogy azt az állam normális esetben (amennyiben a szülők többsége külön nem kéri az ellenkezőjét) keresztény jellegű közös iskolaként működteti.

A hatvanas évek során tehát a Német Szövetségi Köztársaságban megszűnt a nyilvános felekezeti iskola, és általánossá vált a keresztény közös iskola. Új, 1968-as berlini programjában a CDU is végérvényesen búcsút vett a felekezeti iskola intézményétől. A katolikus egyház és a kereszténydemokraták tehát végül is felismerték, hogy a felekezeti nyilvános népiskola túlzott, maximalista követelmény, és ehelyett arra törekedtek inkább, hogy a felekezeti jellegű magániskolákat az állam erőteljesen támogassa, és azok így a nyilvános iskolarendszer megfelelő kiegészítőjét és fogyatékoságainak korrekciójaként működjenek. Az egyházak és az állam közötti nézeteltérések tehát ma már inkább a felekezeti magániskolák állami támogatását, illetve a közösiskola keresztény jellegét érintik. Ebben a vonatkozásban az egyházak különösen sérelmezik a brémai gyakorlatot, amely a város tradíciójának megfelelően, felekezeti hitoktatás helyett felekezetiileg osztatlan, (tulajdonképpen liberális protestáns) hitoktatást biztosít a gyermekeknek, felsőbb szinten pedig összehasonlító vallástörténet-oktatást.

Ami az *Elternrecht*-et illeti, az erre a jogra való hivatkozás lehetőségét elvágta a Szövetségi Alkotmánybíróság 1972-es ezzel kapcsolatos döntése, amely egyértelműen kimondta, hogy a szülők joga gyermekük nevelésére nem csorbíthatja az állam arra való jogát (illetve felhatalmazását), hogy a jövőbeni állampolgároknak minél magasabb színvonalú képzést biztosítson, sem pedig magának a gyermeknek a jogát saját személyisége és képességei kibontakoztatására. A szülők joga gyermekük nevelésére nem érvényesülhet az oktatási reformok ellenében.

A szociálliberális koalíció 1969-es hatalomra jutásával azonban a konfliktusok előterében már nem annyira az oktatás, mint inkább a válás és az abortusz problémája állt. Az egyházak kezdetben nagyon sokat vártak a szociálliberális koalíciótól, mindenekelőtt a Döpfner érsekkel is baráti kapcsolatot tartó Willy Brandt személye miatt, aki többször – így első kormányfői nyilatkozatában is – kifejezésre juttatta, mennyire nagyra értékeli az egyháznak a társadalomban kifejtett tevékenységét, és a CDU-kormányoknál erőteljesebben hangsúlyozta szerepüket, valamint felhívta őket a kormányzat munkájában való részvételre. A „koordináció” doktrínájának szociáldemokrata megfelelője a *partnerség* (*Partnerschaft*) fogalma volt a szociáldemokratáknál, akik természetesen mindenekelőtt az egyház szociális-karitatív apparátusának tevékenységét becsülték nagyra. Csakhamar azonban kiderült, hogy az egyházak a maguk speciális követeléseit a szociálliberális koalíció felé nem tudják érvényre juttatni. 1970-ben a katolikus egyház és az EKD közös dokumentumot hoztak nyilvánosságra *Az állam törvényei és az erkölcsi rend* címmel, mely arról beszélt, hogy az Alaptörvény az

államot arra kötelezi, hogy ne engedjen a „modern koráramlatoknak” erkölcsi kérdésekben, mert ez az állam és a társadalom „önfelbomlasztását” készíti elő, valamint felhívta az államot a pornográfia terjesztés szigorú korlátozására, és hangsúlyozta, hogy az abortusz súlyos vétség az emberi élet ellen. Ez a memorandum rendkívül kedvezőtlen visszhangra talált a közvéleményben. Általánosságban úgy tekintették, mint a politikai nyomásgyakorlásra tett kísérletet, a *Die Zeit* pedig egyenesen úgy vélekedett, hogy ezzel az egyházak „kesztyűt dobtak” a szekularizált társadalomnak. Világossá vált, hogy az erkölcsi konszenzus, amelyre az egyházak hivatkoznak, többé nem áll fenn a társadalomban. Az SPD-FDP koalíciónak az abortusz szabályozását liberalizáló törvényjavaslatával szemben eredménytelenek voltak úgy a hívőket mozgósító kampányok, mint a *Katolikus Iroda* által a kormány tagjai és az egyházi vezetők között szervezett találkozók, annak dacára, hogy mind az abortusz, mind a pornográfia vonatkozásában a szociáldemokrata miniszterek tettek kisebb engedményeket.

1972 őszén a katolikus püspöki kar kénytelen volt megállapítani: *„Még az ötvenes években magától értetődő volt az erkölcsi és a jogi normák összhangja. Ma nem ez a helyzet”.*

A katolikusok és a szociálliberális koalíció ellentétei az abortuszkérdést és a házasságjogot illetően egyes egyházi köröket ismét az uniópártok felé sodortak, amelyek egyébként – az egyház és a szociáldemokrácia közötti minden közeledés ellenére – továbbra is megtartották a katolikus választók nagyobb részének szimpátiáját. Az uniópártok igyekeztek a szociálliberális koalícióval szemben kiaknázni a hívők elégedetlenségét, amit csak nagyon óvatosan tehettek, mert mindenképpen el akarták kerülni, hogy újjáéledjen velük szemben a klerikalizmus vádja. Különösen vonatkozott ez a CSU-ra és vezetőjére, Franz Josef Straussra, aki végképp szeretne volna megszabadítani pártját a „fekete Bajorország” mítoszától, és rendkívül ellenséges viszonyban volt Döpfner érsekkel.

Willy Brandt második kormányzása kezdetén tett nyilatkozatában is kiemelte, hogy a kormányzat az egyházakat továbbra sem egyszerűen a pluralista társadalom egyik csoportjának, hanem kivételes jelentőségű társadalomalakító tényezőnek tekinti, és a jövőben is számít partneri együttműködésükre. Amikor pedig az FDP 1973-ban nyilvánosságra hozott *Kirchenthesen*-jében (*Egyházügyi tézisek*) megint nyíltan felvetette az állam és egyházak szétválasztásának kérdését, igen radikális követeléseket (többek között a hitoktatásnak mint rendes tantárgynak az iskolából való száműzését, a vallási jelképnek a középületekről való eltávolítását, és az egyháztagság alsó életkori határának 14 évben való megszabását) fogalmazva meg, Brandt ismét hangsúlyozta, hogy aki azt kívánja, hogy az egyházak a társadalom szolgálatában továbbra is kifejtsek karitatív és szociális tevékenységüket, nem tarthatja ésszerűnek állam és egyház a fennállónál nagyobb mértékű szétválasztását.

Helmut Kohl nem egészen alaptalanul mutatott rá a második Brandt-kormány megalakulásakor, hogy a kancellár szavai ugyan lírai hangvétellűek, de semmiféle konkrétumot nem tartalmaznak. Valóban, a szociálliberális koalíció alatt a társadalom dekrisztianizálódása tovább folytatódott, és a koalíció nem volt hajlandó egyetlen kérdésben sem az egyház által megfogalmazott konzervatív erkölcsi álláspontot képviselni. Amikor 1976-ban az egyház és a CDU vitát kezdeményeztek az Alaptörvényben foglalt keresztény jellegű alapértékekről, és arról, hogy ezeket a szociál-

liberális koalíció mennyire kevésbé védelmezi, Schmidt kancellár egy, a hamburgi Katolikus Akadémián tartott előadásában kifejtette, hogy a vallásszabadságnak és az egyházaknak az alkotmányban rögzített védelme ellenére is megtörténhet, hogy a vallás elhal, ha az emberekben kihálnak a vallásos érzések, ilyenkor pedig az államnak nem feladata, hogy ebbe beleavatkozzon. Ha bizonyos jogi rendelkezések többé nem felelnek meg a társadalom erkölcsi felfogásának, az illető jogszabályok elvesztik demokratikus legitimációjukat, és a továbbiakban nem tarthatók fenn. Amikor az egyház az alapvető erkölcsi értékek megingásáról panaszkodik, és az államot hívja ezek védelmében segítségül, ezzel csak saját tehetetlenségét fejezi ki, azt, hogy nem képes megfelelően közvetíteni ezeket az értékeket.

Amikor 1976-ban a II. Vatikáni Zsinat utáni nyitottabb kurzus, a világgal való párbeszéd fő képviselője, Döpfner bíboros meghalt, már világos volt, hogy a nyitott, a szekularizált világgal megbékélő egyházi magatartás nem hozta meg azokat az eredményeket, amelyeket a progresszív katolikusok vártak tőle. A német társadalom rekrisztianizálása elmaradt, és ez a cél távolabbinak tűnt, mint 25 évvel korábban. Az abortusztörvény liberalizálása, a válás megkönnyítése, és az FDP egyházi tézisei voltak azok a momentumok, amelyek az állam számára végérvényesen világossá tették, hogy a szociálliberális koalíció – számos keresztény számára politikailag rokonszenves – reformtevékenysége éppúgy nem váltja valóra az egyházi várakozásokat, mint korábban az uniópártok politikája. Ezzel, és részben a világegyház életében Karol Wojtyła pápává választásával elkezdődött neokonzervatív kurzussal magyarázható, hogy a most már J. Höffner kölni érsek vezette nyugatnémet katolikus egyház újból az uniópártok felé fordult, és – sok év után először – az 1983-as választások alkalmával újból határozottan ezek mellé állt. Az 1983-ban kezdődő Kohl-korszak azonban ezen tendencia ellenére sem az egyházi törekvések diadalát jelenti: a Kohl-kormányzat egyáltalán nem gondolhatott arra, hogy az abortusz vagy a válás kérdésében törvényhozási engedményeket tegyen az egyházi álláspontnak, és pedig nemcsak a társadalmi konszenzus miatt nem, hanem azért sem, mert koalíciós partnere, az FDP továbbra is megőrizte antiklerikális arculatát.

Az Alaptörvényről és a benne megfogalmazott alapértékekről szóló vita során a szembenálló felek egymást kiegészítő álláspontjai világosan mutatják az egyházak egyre problematikusabbá váló helyzetét az NSZK-ban. A kereszténydemokraták joggal mutattak rá az Alaptörvénynek a keresztény emberképhez és értékrendhez kötődő jellegére, a szociáldemokraták pedig ugyancsak joggal hangsúlyozták, hogy a demokratikus államban az állam nem léphet fel olyan erkölcsi értékek védelmében, amelyeket többé nem támaszt alá a társadalom konszenzusa. Az Alaptörvény megfogalmazásai, és az *egyházak* egész jogi helyzete a hatvanas évek óta, a gyorsan szekularizálódó nyugatnémet társadalomban többé nem felel meg a kereszténység reális társadalmi súlyának. Az egyházak közjogi testületi státusa, az államilag szedett egyházi adó, a vallási ünnepek állami védelme, az iskolákban (Bréma kivételével) nyilvános, rendes tantárgyként (ha nem is kötelező jelleggel) oktatott hittan, az állami egyetemeken működő teológiai fakultások mind-mind azt fejezik ki, hogy az állam a két nagy keresztény egyházat – Willy Brandt szavainak megfelelően – valóban nem pusztán úgy kezeli, mint a pluralista társadalom egyik csoportját a többi világnézeti-szociológiai- és érdekcsoport mellett, hanem úgy, mint egy össztársadalmi morális kon-

szenzus letéteményesét, avagy Kohl megfogalmazásában: „a nagy rendezőerőt”. Párt-politikai szempontok, a még mindig jelentős számú vallásos választó (főleg a katolikusok) megnyerése miatt úgy a CDU, mint az SPD ragaszkodnak ehhez az állapothoz, és csak az FDP teszi kérdésessé, amely azért teheti ezt meg, mert amúgy sincs esélye a választók nagy többségének megnyerésére. Az NSZK polgárainak többsége – közönyből és az egyházak társadalmilag pozitív tevékenysége iránti megbecsülésből – szintén elfogadja ezt az állapotot. Azonban mivel a formálisan az egyházhoz tartozók nagy többsége nem vallja ténylegesen az egyházak tanítását, még kevésbé rendezi be életét az egyház erkölcsi tanítása szerint, az NSZK egyházakra vonatkozó joga jelenlegi formájában kétségkívül indokolatlanul privilegizál egy kisebbséget, valamint egyidejűleg diszkriminálja a nemhívó embereket. Az egyházaknak a társadalom szolgálatában betöltött pozitív szerepe, a keresztény erkölcsnek a keresztény teológiai tanítástól különválasztható, világi nézőpontból is pozitív értékkel bíró tartalma sem indokolhatják ezt az állapotot. Éppen ellenkezőleg: az általánosan elfogadott erkölcsnek a kereszténységgel való összekapcsolása, illetve azzal való azonosítása – amint erre a nyugatnémet társadalom felemás látszatkereszténysége ellen írt könyvében G. Szczesny rámutatott – egy olyan kultúrában, amelyben a keresztény hit teológiai tartalmába vetett bizalom megrendült, az erkölcsi normák megrendülése a cinizmus térhódításához vezethet.

Befejezésül szólnunk kell még egy problémáról, amely érinti az egyházak és a vallás jövőjét az NSZK-ban. Az NSZK két nagy egyháza – a katolikus és az evangélikus – régóta elfogadja a modern természettudomány és történettudomány (mindegyik a bibliakritika) azon eredményeit, amelyek a felvilágosodás előtti vallásossággal ellentétesek, és ezeket különböző módszerekkel összeegyezteti saját tanításával. Az 1970-es évektől azonban az Egyesült Államokban elkezdődött keresztény fundamentalista újjáéledés, amely az USA-ban már egészen az evolúció iskolai oktatása elleni kampányokhoz is vezetett, átcsapott az NSZK-ra is. Főleg a műszaki értelmiség soraiban olyan „teremtéstudománnyal” foglalkozó csoportok jöttek létre, amelyek tudományos érvekkel igyekeznek az evolúció elméletét cáfolni. Természetesen fundamentalista jellegű a két nagy egyházon kívüli kis keresztény szekták jelentős része is. A keresztény fundamentalizmus (és annak a tradicionális bibliahitet irracionális belső lelki erőforrások mozgósításával összekapcsoló karizmatikus típusa) az NSZK-ban egyenlőre peremjelenség. Miközben viszont a tradicionális egyházak hanyatlása lassú, de megállíthatatlan folyamatnak látszik, az általános műveltség hanyatlásának, vele az egységes racionális világkép szétesésének, és az általános erkölcsi elbizonytalanodásnak a légkörében a fundamentalizmus, az általa kínált szilárd bizonyosság vonzereje egyre nő. Amennyiben az NSZK társadalmában a fundamentalista vallásosság egyszer a tradicionális egyházakénál jelentősebb, az amerikaihoz hasonló tömegerővé nő, ennek új, és kiszámíthatatlan következményei lehetnek az állam, egyházak és az oktatás kapcsolatára nézve.

Budapest, 1995

Irodalom

- Bernhardt, W.** (Hrsg.): *Glaube und Politik. Die Bad Bramstädter Gespräche. Vorträge zum Dialog zwischen Kirche und Staat.* Neumünster, 1987, Wachholtz.
- Dibelius, Otto:** *Grenzen des Staates.* Tübingen, 1949, Furcht.
- Dirks, Walter:** *Politik aus dem Glauben. Aufsätze zu Theologie und Kirche.* Zürich, 1989, Amann.
- Ganger, Hartmut:** *Staat und Kirche in ihrem Verhältnis zu den evangelisch-theologischen Kirchenverträgen.* (Dissertatio) Heidelberg, 1955.
- Hehl, Ulrich von – Hürten, Heinz:** *Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland.* Mainz, 1983, Hrsg. Matthias-Grünewald.
- Heinemann, Gustav:** *Glaubensfreiheit-Bürgerfreiheit. Reden und Aufsätze zu Kirche Staat-Gesellschaft. 1945–1975.* Frankfurt a. M., 1976, Suhrkamp S. 330.
- Hillgruber, Andreas:** *Deutsche Geschichte. Die „deutsche Frage“ in der Weltpolitik.* 7. Auflage, Stuttgart-Berlin-Köln, 1989, Kohlhammer Verlag.
- Huber, E. R.:** *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789.* Stuttgart, 1988, Kohlhammer Verlag.
- Kastner, Karl Hermann:** *Die Entwicklung des Staatskirchenrechts seit 1961. Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart, N. F. 27.* 1978, Bd. Tübingen.
- Király (König) Kelemen:** *Hitlerizmus és kereszténység. A németországi evangélikus hitvalló egyház harca a nemzeti szocializmussal.* Budapest, 1946, Ferences Missziók Országos Központja. 267. o.
- Kohl, Helmut:** *Die Christlich-Demokratische Union Deutschlands. Porträt einer Volkspartei.* Rübe, 1981.
- Liermann, Hans (Hrsg.):** *Kirchen und Staat.* Band 1–2., München, 1954–55, Veröffentlichungen des Instituts für Staatslehre und Politik.
- Lobkowitz, Nikolaus:** *Wertmeldung zu Kirche, Staat, Universität.* Graz-Wien-Köln, 1980. Styria.
- Maier, Hans:** *Katholizismus und Demokratie.* Freiburg-Basel-Wien, 1983, Herder, S. 352.
- Oberreuter, Heinrich – Mintzel, Alf (Hrsg. von):** *Parteien in der Bundesrepublik Deutschland.* München, 1990, Olzog Verlag.
- Poór József:** *Századunk és a protestantizmus.* Budapest, 1981, Kossuth.
- Schweitzer, Christoph – Karsten, Detlev (etc.):** *Politics and government in the Federal Republic of Germany. Basic documents.* Carl, 1984, Leamington Spa.
- Ziegler, Adolf Wilhelm:** *Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa.* München, 1972, Manz.

Aktuális franciaországi viták

Az oktatás hagyományos, egyház által ellenőrzött formáit támogató erők és az egyházi ellenőrzéstől illetve, vallásos tartalmaktól mentes „világi” oktatás hívei között újra és újra fellángoló harcok idestova kétszáz éve alapkonfliktusait képezik a francia politikai és társadalmi életnek. Tanulmányomban elsősorban azt szeretném bemutatni, hogy ezek a konfliktusok milyen formákban jelentkeztek a közelmúltban. Az elemzés kor-szakhatárának nyitányául azért választottam az 1981-et, mert abban az évben a jobboldali pártok több évtizedes hegemoniája után egy olyan, szocialista vezetés alatt álló, baloldali koalíció került hatalomra, mely igen aktívan – vagy másként fogalmazva éles konfliktust gerjesztve – lépett fel a francia iskolarendszer dualizmusa, az állami és egyházi iskolák egymás mellett létezésének megszüntetése érdekében. E törekvések 1984-es megghiúsulása után közel tíz évvel, a Mitterrand-korszak utolsó időszakában az egyházi iskolák ügye megint terítékre került. Ekkor a magánoktatást támogató érdekcsoportok (ami Franciaország esetében szinte egyet jelent a katolikus egyház iskoláit pártoló csoportosulásokkal) láttak lehetőséget egyfajta ellenoffenzívára azt követően, hogy 1993-ban újfent jobboldali pártok állíthattak kormányt a baloldali elnökkel való társbérleti együttélés (*cohabitation*) jegyében. Az eddigiekből úgy tűnhet, hogy a vallásos és világi jellegű oktatás pozícióinak megőrzését, illetve javítását célzó manőverek kibontakozásához, és az oktatás világnézeti tartalmával kapcsolatos kérdések előtérbe kerüléséhez főként a politikai erőviszonyok megváltozása teremt kedvező feltételeket Franciaországban. Valójában az egyházi iskolákkal kapcsolatos viták apropójából is, de egy másik nagy port felvert új típusú konfliktus, nevezetesen a muzulmán fejkendő viselése miatt az oktatásból kizárt diáklányok ügye kapcsán is érzékelhető, hogy a tanszabadság, illetve az oktatás világnézeti jellege kérdésének előtérbe kerülése egyéb társadalmi változásokkal is összefüggésbe hozhatók, így például az iskolahasználók „fogyasztói szokásaiban” bekövetkezett módosulásokkal, akárcsak a Franciaországban megtelepedett külföldiek, illetve az őket befogadó közeg értékrendjében, orientációiban bekövetkezett változásokkal.

Egy lefordíthatatlan szó

Az oktatás világnézeti orientációjával összefüggő közelmúltbéli konfliktusok áttekintése előtt érdemes felhívni a figyelmet néhány olyan tényezőre, melyek önmaguk-

ban is jól jelzik, milyen jelentősége van e kérdéseknek Franciaországban. Először talán azt a szóhasználati sajátosságot emelném ki, hogy a francia nyelvben egyetlen főnév, a *laïcité*¹ elegendő annak a problémakörnek a megjelölésére, amely magyarul csak lényegesen bonyolultabban írható körül (pl. olyan kifejezésekkel, mint „az állam és egyház szétválasztásán alapuló”, „világnézetileg semleges”, „világnézetileg el nem kötelezett”, „a különféle világnézetektől egyenlő távolságot tartó”). A *laïcité* szó létezéséből persze nem fakad az, hogy e kifejezést mindenki egyformán értelmezné. Írásomban később még visszatérek arra, hogy e terminusnak mennyire különböző értelmezései forognak közszájon, illetve milyen törekvések vannak arra, hogy „új, korszerű” módon határozzák meg a szó értelmét, és azt is érzékeltetni szeretném, hogy az „átlagemberek”, így például az iskolaigazgatók és a tanárok manapság milyen bizonytalanok azt illetően, hogy miként is kell értelmezni ezt a fogalmat.

Az állam és egyház szétválasztásának és a tanszabadságnak a megjelenése a francia alkotmányban

A laicitással kapcsolatos kérdések súlyát az is jól mutatja, hogy Franciaország alkotmányaiban 1946 óta fő helyen szerepel a *laïque* jelző. (Az 1946-os alkotmány első cikkelyében a köztársaság alapvető jellemzőit definiáló felsorolásban szerepel ez a szó, méghozzá a második helyen, a demokratikus jelzőt megelőzően: „*Franciaország oszthatatlan, laikus, demokratikus és szociális köztársaság.*”²) Napjainkban már nemcsak a laikusság, hanem a tanszabadság elve is egyértelműen alkotmányos szinten garantált elvnek számít Franciaországban. A francia Alkotmánytanács (*Conseil Constitutionnel*)

1 Ezt a francia szót az ógörög *laos* (nép) szóra visszavezethető *laikus* (világi) jelzőből képezték a 19. század derekán.

2 Az 1958-as alkotmányban a gyarmatok státusáról rendelkező új első cikkely miatt változatlan megfogalmazásban második cikkelyként szerepel az idézett passzus. François Goguel, Alfred Groser: *La politique en France*, (A politika Franciaországban) 1967, Colin, Párizs, 298. o. A Köztársaság laikus jellegének alkotmányba foglalásáról lásd bővebben Guy Haarscher: *La laïcité* (A laicitás) című munkájának VI. fejezetét „La constitutionnalisation de la laïcité”, (A laicitás alkotmányba iktatása) Párizs, 1996 PUF, *Que sais-je?*, 3129.köt., 21–24. o. A szerző a kérdésben szaktekintélynek számító Michel Barbier gondolatmenetére támaszkodva az alábbi magyarázatot adja arra, hogy miként sikerült a katolikus oldal nagyobb ellenállása nélkül elérni a laikusság fogalmának a Francia Kommunista Párt két képviselője által kezdeményezett alkotmányba foglalását: eszerint addig, amíg a századelőn a laikus terminus használata a katolikus egyház elleni támadásként értékelt intézkedésekkel, így a tanító rendek feloszlásával, illetve az állam és egyház szétválasztását előíró törvény megszületésével kötődött össze, utóbb fokozatosan kialakult a laikusság fogalmának egy olyan értelmezése, melyben a korábbi antiklerikális mozzanatok helyett az állam semlegességével kapcsolatos mozzanatok kerültek előtérbe. A második világháborút követően a katolikus egyház, illetve a hozzá kötődő politikai erők számára azért is vált elfogadhatóvá ez a szóhasználat, mert egyfajta esélyt kínált az egyházat aggasztó szekularizációs tendenciák megállítására. A katolikus egyház ugyanis az új módon, azaz az állam semlegességeként elgondolt laikusságtól saját szerveződései, működési, szabadságának kiteljesedését, illetve az egyházi ügyekbe való politikai beavatkozás lehetetlenné válását remélte. A laicitás elvének alkotmányba foglalásának részleteiről lásd M. Barbier *La laïcité* (A laicitás) c. művének (L'Harmattan, Párizs, 1995) 57–66. oldalát.

1977. november 23-án ugyanis olyan határozatot hozott, miszerint: „ez az elv [ti. a tanszabadság elve – B. I.] ... a Köztársaság ama törvényeinek egyik olyan alapelvét alkotja, melyet megerősít az 1946-os alkotmány preambuluma, és amelyet alkotmányos értékűvé emelt az 1958-as alkotmány.” (A tanszabadság ugyan nem szerepel expressis verbis az 1946-os alkotmányban, ugyanakkor ennek a jogszabálynak a preambuluma kinyilvánította, hogy érvényesnek ismeri el „a Köztársaság törvényeiben szereplő összes alapelvet.” Márpedig az 1931. március 31-én elfogadott pénzügyi törvényben már szerepelt az a megfogalmazás, miszerint „a tanszabadság a Köztársaság egyik alapelve”).³ Az Alkotmánytanács eme határozata egyúttal azt is megállapította, hogy „az 1946-os alkotmány preambuluma azon megállapítása, mely szerint »a nyilvános, ingyenes és laikus oktatás megszervezése minden szinten az állam feladata« nem zárhatja ki a magánoktatás létét, illetve az ilyen fajta oktatás törvény szerint megállapított állami támogatását.” Fontos megemlíteni, hogy ez a határozat a tanszabadság elvét nemcsak az 1946-os alkotmány preambuluma által megerősített elvként kezeli, hanem egyúttal olyan elvként is, amely egyenesen következik az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatából, melynek érvényességét szintén elismeri az 1946-os alkotmány (az alkotmánytanácsi határozat szerint a tanszabadság elve a lelkiismereti szabadságnak elvéből következik).⁴

Erős laikus érdekcsoportok

Franciaország esetében a laikussággal kapcsolatos kérdések súlya, jelentősége egyebek között arra is visszavezethető, hogy ebben az országban a politikai és ideológiai mezőben jelentős érdekcsoportok képviselik az állam és egyház szétválasztásának elvét, illetve az egyházi befolyástól mentes *laikus* oktatás eszméjét. A múlt század végén a III. Köztársaság intézményeinek a védelmében érdekelt, baloldaliként számontartott, tartósan hatalmon lévő politikai erőket összekovácsoló legfőbb és mondhatni egyetlen közös nevező az antiklerikalizmus volt, amelyhez kapcsolódva különféle, kifejezetten vallásellenes törekvések is megnyilvánulhattak.⁵ Ehhez képest századunk hetvenes-nyolcvanas éveire jelentős mértékben összeszűkült azon erők

3 A tanszabadság alkotmányos jellegéről lásd Michel Barbier idézett művének 131–134. oldalát. Itt jegyezzük meg, hogy e forrásból az is kiderül, hogy az 1946-os alkotmány megfogalmazásakor gaulle-ista képviselők javasolták a tanszabadság explicit megjelenítését az alkotmányban, ám e törekvés a baloldali képviselők ellenállása miatt megghiúsult.

4 Problèmes politiques et sociaux, 1995, No. 768. *La laïcité*. (A laicitás) In *Evolutions et enjeux*, Szerk. Jean Baubérot, La Documentation française, 27–28. o.

5 E kérdésről lásd bővebben François Goguel, Alfred Groser: i. m. 24–31. o. Az egyházzal kapcsolatos kérdések a szerzőpáros szerint egyebek között azért kerülhettek a politikai csatározások középpontjába, mert „a francia egyház hierarchiája, papsága és legbuzgóbb híveinek igen jelentős része az 1870–71-es háborút követően a monarchia visszaállítása mellett foglalt állást.” (...) „Erre az álláspontra vezethető vissza, hogy az egyház támogatást nyújtott Boulangernek a Köztársaság ellen irányuló támadásához. Ez a magyarázat arra is, hogy miért utasították el a francia katolikusok XIII. Leó kiegészítésre [ti. a Köztársaság elfogadására – B. I.] buzdító tanácsát, és azt is, hogy miért vállalt aktív szerepet oly sok pap és szerzetes a Dreyfus-ellenes agitációban, melytől azt remélték, hogy (...) megakadályozhatja a Köztársaság konszolidációját. (...) Magyarázatul szolgál továbbá arra is, hogy miért vett részt olyan sok püspök és pap az Action Française

tábora, melyek a 19. századi politikai antiklerikalizmus, illetve a vallásellenesség hagyományait továbbélve képviselték a laicitás elvét.⁶ (A franciaországi vallásellenesség hagyományai igen sokféle, bár egymással szorosan összefüggő forrásból származnak, így mindenekelőtt a felvilágosodás korában gyökerező racionalizmusból, a múlt század derekán kibontakozott szabadgondolkodásból, a forradalmi szocialista mozgalomból, és az anarchizmusból.) Az iskolarendszer duális jellegének megszüntetését célzó 1981 utáni, a későbbiekben részletesebben is tárgyalt kezdeményezések jól mutatják ugyanakkor, hogy a laikus gondolat klasszikus változatait képviselő erők – minden térvessztésük ellenére – továbbra is jelentős érdekérvényesítő erővel rendelkeznek Franciaországban.

Bár állam és egyház szétválasztásának elve, illetve a laikus gondolat hatóköre nem csupán az oktatás területére terjed ki,⁷ a laicitással kapcsolatos megnyilatkozások zöme mégis az oktatás szférájában fogalmazódik meg. Kifejeződik ez abban is, hogy a lai-

ama kísérletében, hogy a következetes hazafiság zászlaja alatt egyesítsék a Köztársasággal szemben ellenséges erőket.” I. m. 25. o. Érdemes megemlíteni, hogy a laikus táboron belül is jelentős véleménykülönbségek voltak. Amíg Combes miniszterelnök be nem terjesztett olyan törvényjavaslatot az állam és az egyházak szétválasztásáról, amely alapvető akadályokat támasztott volna az egyházak önálló működése elé, addig a laikus oldal más képviselőinek sikerült lényegesen liberálisabb színezetet adnia az eredeti törvényjavaslatnak. (A történeti kutatások kiderítették, hogy a liberálisabb szabályozás kialakulásában jelentős szerepet játszottak egyes protestáns személyiségek kezdeményezései.) Az egyházak életét aprólkos ellenőrzésnek alávető megoldások kiiktatását eredményező módosítások természetesen erőteljes bírálatokat váltottak ki a szabadgondolkodók mozgalmának képviselői, illetve az egyházellenes direkt akciók megindításával fenyegetődző forradalmi szocialisták részéről. Az állam és az egyházak szétválasztásáról rendelkező 1905. évi törvény megszületésének előzményeiről lásd Jean Baubérot *Vers un nouveau pacte laïque?* (Egy új laikus paktum megkötése felé?) c. könyvének 3. és 4. fejezetét, Seuil, Párizs, 1990, 49–80. o.

6 Az *Action Catholique* egykori aktivistájából a Francia Országos Politikatudományi Alapítvány elnökévé lett René Rémond 1977-es értékelése szerint, még ha találkozhatunk is Franciaországban a politikai antiklerikalizmus továbbéléséről tanúskodó megnyilvánulásokkal, „*egykori erejéhez képest a mai politikai antiklerikalizmus csak árnyéka önmagának*” René Rémond: „*L’anticléricalisme n’est pas mort*” („Az antiklerikalizmus nem múlt ki”), in R. Rémond: *Le catholicisme français et la société politique* (A francia Katolicizmus és a politikai társadalom) 1995, Les éditions de l’atelier, 164. o. Ugyanezen mű egy másik tanulmányában a szerző a politikai klerikalizmus visszaszorulását is diagnosztizálja. *L’Eglise n’est pas cléricale* (Az egyház nem klerikális), i. m. 145–147. o. (Rémond értelmezésében a modern társadalmak esetében a politikai klerikalizmus fogalmát a világivá vált politikai intézmények feletti egyházi ellenőrzés visszaállítására irányuló törekvések megnevezésére célszerű fenntartani, az antiklerikalizmus terminus kapcsán pedig többek között azt fejtegeti a szerző, hogy az ilyen címen taglalt megnyilvánulások igen eltérőek lehetnek.)

7 A laikus erők például rendszeresen és igen hevesen tiltakoznak az ellen, hogy közpénzeket is felhasználnak a pápalátogatások ama mozzanatainak finanszírozásához, melyek nem egy szokványos államfői látogatás keretébe illeszkednek, hanem nyilvánvalóan pasztoralizációs célokat szolgálnak. Ugyanígy heves bírálatban részesítették Jacques Chirac miniszterelnököt, amiért az államfő a keresztséget felvevő frank Clovis király egyesek szerint 496-ra datálható gesztusának 1500. évfordulója alkalmából egy *Le Monde*-ban megjelent cikkben az egyház elsőszülött lányaként aposztrofálta Franciaországot. Mint a CNAL egyik

kus erőket összefogó legjelentősebb szerveződésben, a CNAL (*Comité National d'Action Laïque – A Laikus Cselekvés Országos Bizottmánya*⁸) nevű szervezetben döntő súllyal képviseltetik magukat a legjelentősebb oktatásügyi érdekszervezetek, így többek között a legnagyobb taglétszámú tanárszakszervezetek,⁹ illetve a legtöbb szülőt maga mögött tudó, az FPCE betűszóval rövidített szülői szövetség. Ugyanakkor a CNAL-nak tagja a 19. századi szabadgondolkodói örökséget továbbvivő, szintén „tanügyi beágyazottságúnak” mondható *Francia Oktatásiügyi Liga* is.¹⁰ Ez egy főként oktatásügyi egyesületeket tömörítő szervezet, melynek égisze alatt szerveződnek többek között a *Condorcet-körök* (*Cercles Condorcet*) néven működő értelmiségi vitaklubok. A laikus eszmeiség erőteljes oktatásügyi beágyazottsága egyik sajátos következményének tekinthető, hogy a laikus szervezetek állásfoglalásai éppúgy értelmezhetők „emelkedett”, eszmei alapon megfogalmazott állásfoglalásokként, mint „földhözragadtabb” partikuláris érdekek által diktált, illetve korporatív megfontolásokból fakadó megnyilatkozásokként.¹¹ Ezért mikor a CNAL a magániskolák államosítása ellen foglalt állást, éppúgy megfogalmazódtak olyan értékelések, amelyek a laicitás elvéből kiindulva helyeselték ezt az orientációt és olyan vélemények is, amelyek szerint a laicitás elve a CNAL-ban képviselt szervezetek számára ürügyként szolgál a magániskolák által képviselt konkurencia előli megfutamodásra, és a monopolisztikus törekvések érvényesítésére.¹² Érdemes megemlíteni, hogy addig, amíg a CNAL-vezetőitől nem idegenek az olyan megnyilatkozások, melyekben elhatárolják magukat a laikus gondolat mintegy száz évvel ezelőtt intézményesült franciaországi gyakorlatától (így pl. a világi iskolákból minden vallással összefüggő megnyilvánulást kizárni igyekvő orientációktól),¹³ a laikus táboron belül vannak olyan erők is, amelyek megnyilatko-

megyei vezetője fogalmazott ezzel kapcsolatban, „megítélésünk szerint Franciaország sokkal komplexebb nemzet, semmint hogy egyetlen mozzanatra [ti. a keresztség felvételére – B. I.] lehetne visszavezetni létrejöttét.” „Rencontre avec la fille aînée de l'Eglise. Jean-Paul II Voyage en grande contreverse” („Találkozás az egyház elsőszülött lányával. II. János-Pál nagy vitákat kiváltó látogatása”), *Le Nouvel Observateur*, 1996 szeptember, 19–25. o.

- 8 A szervezet elnevezése mintegy tükörképe az 1925-ben megalakult, nemzetközi méretekben szerveződő világi katolikus mozgalmakat tömörítő *Actio Catholica* (*Action Catholique*) nevének.
- 9 Ezen szervezetek, melyek mindegyike baloldali orientációjú évtizedekig a közelmúltban felbomlott FEN betűszóval illetett monstre szakszervezeti tömörüléshez tartoztak.
- 10 A szervezetet korábban egyszerűen a *Ligue Française de l'enseignement* névvel illették, újabban miután a szervezet hatókörét a munka melletti képzés területére is kiterjesztették a liga hivatalos elnevezése a következő: *Ligue Française de l'enseignement de la Formation professionnelle continue*.
- 11 Megváltoztatva a megváltoztatandót természetesen ugyanez áll azoknak az egyházhoz kötődő szerveknek a megnyilatkozásaira is, amelyek a tanszabadság elvére hivatkozva lépnek fel egyházi iskolák védelmében.
- 12 Ez utóbbi véleményének ad hangot az Hervé Hamon – Patrick Rotman szerzőpáros a *Tant qu'il y a profs* (Amíg még vannak tanarak) című művükben, Seuil, Párizs, 1984, 251–52. o. „Észre kell vennünk, hogy a laikus kérdés tartalma egész egyszerűen átalakult. Ma már nem arról van szó, hogy a köztársaság iskolája harcol a privilégiumok ellen, hanem arról, hogy van egy olyan iskola, amelyik felvállalja a konkurenciát és egy olyan, amely mindent megtesz azért, hogy kitérjen ez elől.”

zásaiban továbbra is klasszikus módon fogalmazódnak meg a világi oktatás hagyományos célkitűzései, jelszavai. Így a magániskolák és az állami iskolák egy szektorban való egyesítésével kapcsolatos vitákban a trockista eszmeiséggel rokonítható Nemzetközi Kommunista Párt aktivistái, a legbefolyásosabb francia szabadkőműves szervezet, a Franciaországi Nagy Kelet Nagypáholy nagymestere és az Emberi Jogok Ligájának képviselője egyaránt a laikus mozgalom klasszikus jelmondata, „a nyilvános iskolák működését közpénzekből, a magániskolák működését magánpénzekből fedezzék!” jelszó jegyében utasították el az oktatási miniszter tervezetét.¹⁴ Még tovább bonyolítja a helyzetet, hogy a laikus szervezetek egyes országos szintű vezetőinek a laicitás klasszikusabb változataitól elhatárolódó megnyilatkozásai nincsenek mindig összhangban a szervezet konkrét lépéseivel, illetve egyes helyi vezetők megnyilatkozásaival.

A fentiekén túl arra is fel kell hívni az olvasó figyelmét, hogy a korábbi politikai, ideológiai helyzethez képest – amelyre az volt a jellemző, hogy lényegében egyenlőségjelet lehetett tenni a baloldali politikai pártok és egyéb „társadalmi szervezetek”, valamint a laicitás klasszikusabb, antiklerikális formáiból táplálkozó megnyilatkozások, illetve az ilyen nézeteket képviselő szerveződések, érdekcsoportok közé – napjainkra jelentősen módosult a francia baloldal ideológiai arculata. E változás fő oka abban jelölhető meg, hogy a baloldali politikai pártok és a szakszervezetek körében a hetvenes évek közepe óta mind jelentősebb, bár meghatározónak azért korántsem mondható szerepre tettek szert olyan, keresztény neveltetésben részesült, illetve egykoron különféle katolikus mozgalmak (pl. JEC, JOC – *Keresztény Diákok Ifjúsági Szervezete*, *Keresztény Munkásifjak Szervezete* stb.) áramkörébe került személyek, akiktől nem idegenek a vallásos értékek és a bizonyos baloldali értékek összeegyeztetésére irányuló törekvések. Ezen erők a tárgyalt időszakban elsősorban a *Francia Szocialista Párt* Michel Rocard nevével fémjelezhető irányzatában, a PSU betűszóval rövidített¹⁵ törpepártban és a magát a hetvenes években önigazgatás párti szakszervezetként meghatározó, az egykori keresztény orientációjú CFTC szakszervezet¹⁶ java részének 1964-ben történt laicizálásakor létrejött CFDT szakszervezetben¹⁷ rendelkeztek jelentős befolyással.

13 Így például a CNAL elnöke, Jean Andrieu 1982-ben adott nyilatkozatában például úgy fogalmazott, hogy „a világi alapon álló nyilvános iskolák nem voltak képesek arra, hogy a választás képességére neveljenek és ennek jegyében helyt adjanak a különféle vallási, politikai, filozófiai orientációk kinyilvánításának. (...) A magam részéről mélyen sajnálom, ezt a fajta intézményi szintű gyávaságot.” Idézi Michel Serac: *Quelle république sauvera l'école républicaine*, (Melyik köztársaság fogja megmenteni a Köztársaság iskoláját?) PIE, 1985, 249. o. Mint tanulmányomban még szó lesz erről, a liga – szakítva azokkal a tradíciókkal, melyek szerint a nyilvános iskolák falain belül semmilyen formában nem jelenhetnek meg vallásos gondolatok – már 1982-ben támogatta azt, hogy az iskolákban nyújtsanak vallástörténeti ismereteket.

14 Michel Serac: i. m. 260. o. A Nagy Kelet Nagypáholy egyik vezetője egyenesen árulónak, illetve provokatívnak titulálta Alain Savary tervezetét.

15 *Parti Socialiste Unifié* – Egyesült Szocialista Párt

16 *Confédération Française des Travailleurs Chrétiens* – Francia Dolgozók Keresztény Szakszervezete

17 *Confédération Française et Démocratique des Travailleurs* – Francia Dolgozók Demokratikus Szakszervezete. (A CFTC-nek a katolikus orientációhoz ragaszkodó kisebbik szárnya 1964 óta is a régi néven működik.)

Az egyházi iskolák nevében fellépő érdekcsoportok

A világi oktatás híveivel szemben fellépő „tábornak” szintén vannak erős szervezetei. Ezek sorából elsőként természetesen magát a katolikus egyházat, illetve az azon belül működő különböző oktatásügyi testületeket, és az ezekhez kapcsolódó egyházmegyei tanügyigazgatási szerveket kell megemlíteni.¹⁸ Az érdekcsoportok sorában érdemes megemlíteni a katolikus oktatásirányítási szervek kezdeményezésére 1951-ben alakult *Parlamenti Egyesület az Oktatás Szabadságáért* (*Association Parlementaire pour la Liberté de l'Enseignement*) nevű, a törvényhozás két házának képviselőiből verbuválódó egyesületet. Ennek fontos szerepe volt a magánoktatás által nyújtott támogatásokat lehetővé tevő első 1945 után meghozott jogszabály, az 1951-es *Bouloche-törvény* elfogadásában (megalakulása idején az egyesület tagjai – néhány fekete-afrikai gyarmati területről érkezett szocialista párti képviselőt leszámítva – jobboldali, illetve centripárti szenátorokból és országgyűlési képviselőkből toborzódtak).¹⁹

A parlamenti képviselők egyesületének szerepe igen változó, többek között azért, mert az egyházi iskolák ügye esetenként bekerült a jobboldali politikai pártok által tematizált kérdések közé, illetve e szervezetek programjába, és emiatt nem volt szükség arra, hogy a képviselők önállóan vállalkozzanak valamiféle érdekvédő szerepre. Az egyesület szerepe néha azért halványult el, mert a magániskolák kérdése a kormányzat és az egyházi szervezetek közötti közvetlen tárgyalások részévé vált.²⁰ A magán-, illetve az egyházi iskolák védelmében az említett szerveződések túl jelentős szerepet vállalt az egyházi iskolákban tanuló gyerekek szüleit úgyszólván kötelező alapon tömörítő,²¹ a szülői szerveződések körében lényegében monopolhelyzetet

18 A katolikus iskolák ügyében befolyással rendelkező szervek között természetesen első helyen említendő a püspöki kar, ugyanakkor igen fontos szerepet játszanak az egyház különböző, iskolai ügyekre szakosodott országos testületei: a kilenc egyházmegye által delegált, püspökökből álló „Az iskolai és egyetemi világ püspöki bizottsága” (*CEMSU*) nevű grémium és ennek végrehajtó szerve, a *Katolikus Oktatás Főtitkársága* (*SSEC*). Szintén megemlíten-dő a katolikus iskolákat, illetve az ezekben működő szakszervezeteket és egyesületeket a püspöki konferencia színe előtt képviselő testület, a *Katolikus Oktatás Nemzeti Bizottsága* (*CNEC*), valamint a munkáltatói szervekhez hasonló szerepet betöltő szerv, a *Katolikus Iskolákat Működtető Szervezetek Országos Szövetsége*. Az e testületek között fennálló, nem mindig könnyen értelmezhető alá- és fölérendeltségi viszonyokról lásd bővebben Edith Delamare: *Mainmise sur l'école libre* (A szabad iskolák kisajátítása) (1985, Editions Dominique Martin Morin) című könyvének 53–57. oldalát, illetve Alain Savary: *En toute liberté* (Teljesen szabadon) (1985, Hachette Párizs) címmel megjelent visszaemlékezéseinek 83–88. oldalát!

19 Ennek a ma is javarészt jobboldali képviselőkből álló egyesületnek a szerepéről, illetve e szervezet vezetőinek tevékenységéről számos elszórt megjegyzés olvasható Gérard Leclerc idézett művének. 61–62., illetve 181–182., 197, 205, 247, 261–262. oldalain.

20 Az egyházi iskolák költségvetési támogatását biztosító 1959-es Debré törvény a klérus és a kormány közötti közvetlen tárgyalások eredményeként jött létre „De sem Trémollet de Villers úrral, illetve az *Oktatás Szabadságáért Egyesület*ben tömörült 380 képviselővel, sem Laune úrral és a *Szülői Egyesületekkel* nem konzultáltak”. Edith Delamare i. m. 47. o.

21 A kötelező jelleg többek között abban állt, hogy az *UNAPEL*-tagdíjak az iskoláztatás költségeit feltüntető elszámoláson szerepeltek. Ugyanakkor a nyolcvanas évek elején helyenként a szülők már szabadon dönthették el, hogy tagjai akarnak-e lenni az *UNAPEL*-nek. Az *UNAPEL* mellett létezik egyébként néhány törpe méretű, a katolikus egyház által nem elismert szülői egyesület, melyek közül a legnagyobb bázisa 5. 000 családra terjed ki. Alain Savary, i. m. 97–98. o.

élvező UNAPEL szülői szövetség is (*Union National des Associations de Parents d'Élèves des Ecoles Libres – Szabad Iskolák Szülői Egyesületeinek Országos Szövetsége*). Ez a hozzávetőleg 850. 000 főre támaszkodó, és körülbelül 10. 000 iskolai szintű szülői egyesületet egyesítő, saját újsággal is rendelkező szülői szervezet formálisan független alakulat, ugyanakkor az UNAPEL-t nyilvánvaló és szoros szálak fűzik a katolikus egyház hierachiájához.²² Az egyházi iskolákat védő érdekcsoportok sorában még egy fontos tényezőt említenék, nevezetesen a napilapot (*La Croix*), hetilapokat (*La Vie*, *Le Pèlerin* stb.), gyermek- és ifjúsági lapokat és egyéb népszerű kiadványokat, illetve könyvek egész sorát megjelentető katolikus sajtót, melynek java részét a Bayard-Pressse nevű hatalmas kiadvállalat vállalat egyesíti.

Az egyházi iskoláknak nyújtott támogatások

Mikor Mitterrand elnök, illetve a francia baloldali pártok 1981-es hatalomra kerülése nyomán igen éles konfliktus alakult ki az állami oktatás és a magánoktatás hívei között, ez cseppet sem érte váratlanul a politikai kérdések iránt aktívan érdeklődőket, hiszen a baloldali erők korábban nyilvánosságra hozott programjaiban már megfogalmazódtak olyan elgondolások, melyek alapvetően kérdőjelezték meg az egyházi iskolák státusát. E státus egy 1959-ben, De Gaulle elnök, illetve a konzervatív, jobboldali pártok hatalomra kerülése után elfogadott törvényen alapult, mely lehetővé tette, hogy az egyházi, döntően katolikus irányítás alatt álló iskolák szerződéses viszonyra lépjenek az állammal.²³

A Michel Debré nevéhez fűződő törvény értelmében kétféle szerződés megkötésére nyílt lehetőség, ugyanakkor az egyházi iskolák úgy is dönthettek, hogy nem lépnek szerződéses viszonyra az állammal. Végül az iskoláknak tantervi és egyéb kérdésekben nagyobb mozgásszabadságot engedő, ugyanakkor kisebb anyagi támogatással járó úgynevezett „egyszerű szerződések” (*contrats simples*) lehetőségével inkább csak az óvodák és az öt évfolyamos elemi iskolák éltek. (Az egyszerű szerződések esetében az

22 Ennek egyik jeleként említi idézett művének 68. oldalán Edith Delamare, hogy az UNAPEL központja a katolikus tanügyigazgatás végrehajtó szervével a *Katolikus Oktatás Országos Titkárságával* egy épületben működik. Az összefonódások ennél is meggyőzőbb bizonyítékanak tekinthető, hogy az egyházi iskolák védelmében szervezett 1983-as és 1984-es tüntetéssorozat szervezésében szorosan együttműködött az UNAPEL vezetője és a Katolikus Oktatás Országos Titkárságát vezető Paul Guiberteau atya. Az együttműködés odáig terjedt, hogy mikor az UNAPEL-szervezeten belül jelentős szerepre tettek szert azok az erők, amelyek radikalizálni akarták a magániskolák védelmében folytatott harcot, a tüntetéssorozat csúcspontját jelentő, 1984 júniusában megtartott hatalmas demonstráció arculatának megtervezésére Guiberteau atyát kérték fel. Az atya e minőségében egyebek között az ügben mondta ki a döntő szót, hogy az UNAPEL által megrendelt plakátok közül melyeket használják. G. Leclerc i. m. 278–279. o.

23 Az egyházi oktatás állami támogatását ellenzők, mindenekelőtt a fentebb már bemutatott laikus szervezetbe, a CNAL-ba tömörült erők nagy ellenállást fejtettek ki a törvény elfogadásának megakadályozása érdekében. Többek között jelentős tömegeket mozgósító nagygyűléseket szerveztek és több mint 10 millió aláírást gyűjtöttek, ám az akciók végül nem vezettek eredményre.

állam csupán a pedagógusok bérét fedezi, de a működtetési költségekhez már nem járul hozzá.) Az alapfokú iskoláktól eltérően az alsó- és felső-középiskolák többsége a magasabb összegű támogatással kecsegtető „társulási szerződések” (*contrats associatifs*) megkötését látta a maga számára kedvezőbbnek. Ez utóbbiak az iskolák működési költségeit és a tanárok bérköltségét fedező költségvetési hozzájárulás fejében megkívták a magániskoláktól az állami tantervek, illetve a közoktatási intézmények számára biztosított tankönyvek használatát, továbbá a tanfelügyeleti szervek vizsgálódásainak elfogadását.²⁴ (A katolikus egyháznak a magániskolákon belüli túlsúlyát mi sem érzékelteti jobban, mint az a körülmény, hogy 1980-ban az állammal szerződéses viszonyra lépett iskolák 98%-át a katolikus egyház működtette.²⁵ A protestáns felekezetek irányítása alatt álló iskolák számáról nincs adatom, ugyanakkor Alain Savary visszaemlékezései szerint „a protestáns ihletettségű magániskolákban tanuló diákok száma alacsony”²⁶. Az izraelita hitközségek égisze alatt működő iskolák száma 1981-ben 50 körül mozgott, a tanulók létszáma pedig 9. 000 fő volt. A magániskolákban tanuló diákok összlétszáma ugyanebben az évben 2. 021. 600 fő volt.)²⁷

Az egyházi iskolák sajátos arculata

Ha ahhoz nem is férhet kétség, hogy a társulási szerződések jelentősen korlátozták a magániskolák mozgásterét, az is igaz, hogy ezek az intézmények egyes területeken még mindig lényegesen nagyobb önállóságot élveztek, mint az állami iskolák. Például addig, amíg az állami iskolák esetében a tanárok felvételét és áthelyezését egy központosított, szakszervezeti részvétellel működő paritásos elhelyezkedési rendszer szabályozta,²⁸ a magániskolák vezetői maguk dönthettek arról, hogy kit kívánnak alkalmazni.²⁹

Az imént említett aspektuson túl egy sor más szerveződési elv is tágította a magániskolák mozgásterét. A nyilvános iskolákkal ellentétben a magániskolák tandíjat is szedhetnek. A tandíjjal óhatatlanul együttjáró szelekcióból pedig „természetesen” következik, hogy ezen intézmények sajátos, nem egy esetben kifejezetten elit körökből rekrutálódó közönségre tesznek szert. Hiba lenne persze, ha a franciaországi

24 10 évvel a Debré törvény elfogadása után az alsó fokú iskolák esetében magániskolákba beíratott tanulók 95%-ára terjedt ki a szerződéses viszony, és a magániskolai tanulók 83%-a esetében egyszerű szerződés alapján folyósították a támogatást. A középfok esetében a magániskolákban tanulók 83%-a tanult szerződéses viszony keretében, ezen a szinten viszont a társulási szerződés keretében tanulók aránya 79%-a volt az összlétszámnak. Alain Savary, i. m. 36. o.

25 Edvy Plenel: *La République inachevée*. (A befejezetlen Köztársaság – az állam és az iskola Franciaországban) Payot, Párizs, 1985. 374. o.

26 Alain Savary: i. m. 65. o.

27 Alain Savary: i. m. 68. és 35. o.

28 A tanároknál tapasztalható nagyfokú szakszervezeti szervezettség egyik lényegi mozgatója minden bizonnyal az, hogy a szakszervezeteknek az állásváltoztatások terén játszott jelentős szerepe miatt a pedagógusok fontosnak tartják, hogy tagjai legyenek a szakszervezeteknek.

29 Az egyházi iskolák helyzetén javítani hivatott 1977-ben elfogadott Guerneur-törvény arra is lehetőséget adott a magániskolák vezetésének, illetve az egyházi tanügyirányító szervezeteknek, hogy az intézmény sajátos jellegét figyelembe véve vegyenek fel tanárokat, így

magán-, illetve egyházi iskolák mindegyikét felsőbb társadalmi csoportok gyermekeit befogadó intézményekként jellemeznénk. Egy Robert Ballion által végzett, a magániskolák funkcióit feltárni hivatott vizsgálat eredményeit az alábbi módon foglalta össze az Hamon-Rotman szerzőpáros: „(...) öt jól elkülöníthető típus rajzolódik ki: [A magániskolák között ti. – B. I.] vannak »elit intézmények« (13%), melyekben a sikeresen leérettségiző – egyébként már előzetes szelekción átesett – diákok aránya 80% [Franciaországban a külső bizottságok előtt szervezett érettségi vizsgákat sok diák csak második nekifutásra tudja letenni – B. I.], vannak »a felsőbb társadalmi osztályok számára kialakított intézmények« (19%), ezek az elegáns iskolák megvédik az ifjakat és főleg a fiatal lányokat attól, hogy nemkívánatos társadalmi csoportokkal kelljen érintkezniük, vannak »újító iskolák« (5%), melyek élenjáró pedagógiai módszereket alkalmaznak, vannak »vigaszágként működő iskolák« (41%), ahová a kudarcot szenvedett gyereket íratják be, és végül vannak a »menedékhelyként működő iskolák« (15%), azok a karitatív alapon létrehozott intézmények, melyeket hátrányos helyzetű, illetve alsóbb társadalmi rétegek által lakott negyedekben működnek.”³⁰

A magániskolák esetében a megkülönböztödési (*distinkciós*) stratégiák érvényesülésének az is kedvez, hogy eme intézmények körében már régóta érvényesülhet az a törekvés, hogy egyfajta spirituális, illetve morális közösségként, méghozzá sajátos nevelési tervvel rendelkező kollektívaként jelenítsék meg az iskolát. Ezzel szemben az állami iskolákban, melyek rendszerének kiépítése és bővítése során meghatározó szempontként érvényesült a nemzeti kohézió megteremtése, illetve az a törekvés, hogy a köztársaság formájában testet öltött politikai rendszerrel való azonosulás szolgálatába állítsák az iskolát, egészen a hetvenes évek elejéig éles ellenállásba ütköztek az intézményi szintű sajátosságok hangsúlyozására irányuló törekvések.³¹ Ezt az ellenállást egyébként nemcsak a tanügyigazgatás táplálta, hanem a tanszemélyzet is,

esetenként az alkalmazás fontos kritériummá léphetett elő, hogy az illető meg van-e keresztelve, illetve templomban kötött-e házasságot. Alain Savary: i. m. 38. o.

30 Hamon-Rothman: i. m. 251. o.

31 A helyi szinttel szembeni fenntartások, a gyanakvás történelmi gyökerei legalább a francia forradalom idejéig nyúlnak vissza. Mint Jean-Louis Derouet írja: „Történetileg a francia iskola-rendszer a helyi hatalmak ellenében épült ki, mégpedig annak érdekében, hogy az iskolákat kivonják a helyi notabilitások, illetve a papság befolyása alól.” Jean-Louis Derouet: „La difficile naissance d’une politique de recherche et de formation en matière d’administration scolaire en France,” (1965–1990), (A tanügyigazgatással kapcsolatos kutatásokra és képzésekre vonatkozó politika kialakulásának Franciaországi nehézségei – 1965–1990) in Bernard M. (szerk.): *Pour les sciences de l’éducation. Approches franco-québécoises*, Montréal, 1994, Revue des sciences de l’éducation, 261. o. Hasonló szellemben fogalmazott egy másik francia oktatásszociológus: „A helyi szint azonos a monarchista meggyőződésű notabilitásokkal, a köztársasággellenes egyházzal, a forradalmi szocialistákkal és az ezek befolyása alatt álló családokkal. A helyi szint sokféleséget jelent, partikuláris érdekeket, melyekkel szembe kell állítani a Köztársaság egységét és az Ész, az Erkölc, az Emberi Jogok egyetemességét. Sem a világi elemi iskolákban, sem a humán ismeretek szolgálatába állított líceumokban nem lehet helye a sokféleségnek, a kulturális sajátosságoknak, a lokális beágyazódásoknak – legalábbis hivatalosan és legálisan nem.” Charlot: „La territorialisation des politiques éducatives: une politique nationale” (Az oktatáspolitikák területi politikává alakítását célzó országos politika) in B. Charlot, (szerk.): *L’école et le territoire, nouveaux espaces, nouveaux enjeux*, (Az iskola és a területiség: új területi egységek, új tétek) A Colin, Párizs, 1994. 29. o.

amelynek jelentős része azonosult a Köztársasági Iskola egységesítő, illetve egyenlősítő missziójáról alkotott ideológiákkal.³²

Költségvetési támogatásokért versenyző konkurens iskolai szektorok

Míg eredetileg a Debré-féle törvény csak tíz éves időszakra garantált költségvetési támogatást és előirányozta, hogy egy évtized elteltével a tapasztalatok fényében újra kell majd szabályozni a kérdést, Pompidou elnöksége idején „véglegesítették” a magániskolák finanszírozásának rendszerét, és 1977-ben egy újabb törvényt fogadtak el, miszerint a magániskolák tanárait minden területen az állami iskolák tanáraival meg- egyező elbánásban kell részesíteni, úgymint a tanárképzés és továbbképzés, az elő- léptetések és magasabb kategóriákba való besorolások tekintetében. Egy elemző a De Gaulle hatalomra kerülését követő három évtizedet olyan korszakként értékeli, mely- nek során konszolidálódott a magániskolák helyzete: *„Abszolút számokban mérve e kor- szakban növekedett a magániskolákba járó diákok száma, de ez a növekedés kisebb mértékű volt, mint az állami iskolák esetében. Bár csökkent a magániskolákba járók részaránya a diák- népességen belül (1980-ban ez az arány 3,3%-al volt alacsonyabb, mint 1959-ben, mikor is 18,6% volt ez az érték). Mindez nem feledtetheti azt a tényt, hogy állami támogatás nélkül ezek az iskolák nem tudták volna ilyen jól megvédeni, illetve elfogadtatni magukat [ti. az iskolafogyasztók körében – B. I.]. Úgy is értékelhető mindez, hogy az állam lépett fel a konk- urencia élénkítése érdekében. ... A nyolcvanas évek elején a diákok 16%-át tanító magániskolák a költségvetési hozzájárulások 12%-ában részesültek, ami valójában azt jelentette, hogy a ma-*

32 Eme beállítódások újratermelődésében fontos szerepet játszottak a tanárszakszervezetek, melyek közül minden jelentősebb a politikai baloldallal szimpatizál. A szakszervezetek tá- borán belül a legnagyobb erőt a különféle baloldali orientációjú tagszervezeteket egyesítő közelmúltban felbomlott FEN szakszervezeti tömörülés képviselte, mely nemcsak érdekvé- delmi tevékenységet folytatott, hanem aktívan fellépett különféle politikai célok érdekében is, így mindenekelőtt a laicitás eszméje érdekében. A baloldali tanárszakszervezetek befolyá- sát jól mutatja az, hogy a hetvenes-nyolcvanas években a más munkavállalói kategóriákra jellemző 10% körüli szervezettségi szinthez képest kiugróan magas volt a pedagógusok szer- vezettségének szintje, és a szakszervezeti tagként nyilvántartott pedagógusok zöme a baloldal vonzáskörébe sorolható szakszervezetekhez tartozott. Például a hetvenes évek elején a taní- tók 80%-a a baloldali FEN szakszervezeti tömörüléshez tartozó SNI-PEGC szakszervezet- ének tagja. (A nyolcvanas évek végére egyébként jelentősen lecsökkent, mintegy 35%-ra apadt a tanítók szervezettségének szintje.) André Robert: *Réponses syndicales (SNI-PEGC; SNES) au phénomène de désyndicalisation pendant les années 80.* (kézirat, é. n.). Ime néhány adat, mely jól illusztrálja, hogy a hetvenes-nyolcvanas években milyen erősen kötődött a francia tansze- mélyzet a baloldali politikai erőkhöz: egy 1978-as vizsgálat szerint a megkérdezett pedagó- gusok 46%-a a középbal, illetve szocialista jelölteket támogatta, (szemben az össznépesség 27%-ával), 15%-uk pedig a kommunistákat (szemben az össznépesség 21%-ával). A két leg- jelentősebb baloldali erőre szavazók tehát a pedagóguspopuláció több mint 60%-át tették ki H. Hamon – P. Rotman: i. m. 258. o.

gániskolák kedvezőbb helyzetben voltak az állami iskoláknál, lévén hogy a költségvetés olyan kiadásokat is fedez, amelyekben egyáltalán nem részesedik a magánoktatás (felsőoktatás, kutatás, központi igazgatás). Így a közszolgálati szektor joggal érezhette magát hátrányos helyzetben. Ezek a finanszírozással kapcsolatos döntések természetesen hatással voltak az oktatás színvonalára is. Az a tény, hogy a nyolcvanas évek elején a felső-középiskolák esetében a magániskolákban az egy osztályra jutó tanulók száma alacsonyabb volt, mint az államiakban (22 tanuló az állami intézmények 27 tanulójaival szemben) nem annyira a pedagógiai preferenciákra, mint inkább a finanszírozás módjára vezethetők vissza. Addig, amíg 1971 és 1981 között az oktatási tárca részesedése az állami költségvetésből 16,4%-ról 14,9%-ra csökkent, a minisztérium költségvetésén belül a magániskoláknak juttatott rész ugyanabban az időszakban folyamatosan nőtt (10,7%-ról 13,2%-ra).³³ (Az egyházi iskolák működtetését megkönnyíteni hivatott szerződéses rendszer utóbb a kisebbségi nyelvet tannyelvként oktató iskolák, pl. breton, baszk iskolák létrehozását is lehetővé tette.³⁴ E fejleményt akár fontos fordulatként is értékelhetjük, hisz a szerződéses rendszerben működő, esetenként kisebbségi tannyelvű oktatást nyújtó iskolák több lehetőséget adnak a kihaló kultúrák ápolására, mint a kisebbségi területek nyilvános iskolákban igen csekély óraszámban engedélyezett nemzetiségi oktatás.³⁵)

A laikus oldal államosítási törekvései

Az 1959-es Debré-törvény elleni tiltakozást szervező CNAL a jogszabály megszületése idején elsősorban a magánoktatásnak nyújtott állami támogatások beszüntetését szorgalmazta, ám utóbb egy ennél ambiciózusabb tervvel is előálltak a laikus gondolat képviselői.³⁶ A CNAL 1967-ben megfogalmazott egy olyan tervet, amely a magánoktatás államosítását szorgalmazta, és e tervhez sikerült megnyernie minden jelentősebb baloldali politikai erő támogatását, beleértve ebbe a CFDT szakszervezetet (ez utóbbi szervezetnek a laikus mozgalom célkitűzéseivel való csatlakozása azért érdemel figyelmet, mert e szakszervezet – mint ezt már jeleztük – csak 1964-es általa-

33 Edvy Plenel: i. m. 374–375. o.

34 Guy Bourgeois: "Donner un second souffle à la loi Debré", (Adjunk új életet a Debré-törvénynek) *Le Monde de l'Education*, 1995. május.

35 Minthogy ehelyütt nincs mód a kisebbségi kultúrák kihalását előidéző tényezők módszeres áttekintésére, csak annak megemlítésére szorítkozom, hogy e folyamatokban éppúgy szerepet játszottak a gazdasági és egyéb modernizációs folyamatok, mint a francia állam hosszú évszázadokra visszanyúló centralizált, és az elitcsoportok elfranciásodásának kedvező működésmódja, illetve a kisebbségekben veszélyt látó és ezért nyelvi, kulturális egysegiesítést szorgalmazó jakobinus hagyományok. E kérdéskörrel, továbbá a kisebbségi nyelvek iskolai, illetve egyetemi oktatásának 1951 utáni újraengedélyezéséről lásd Karsai László: *A nemzetiségi kérdés Franciaországban* című könyvét (Budapest, 1993, Kossuth), illetve azt a tanulmányomat, amely „A francia oktatási rendszer és a nemzetközi kihívások” címmel jelent meg az *Oktatás jövője és az európai kihívás* című kötetben, szerk. Halász Gábor, Budapest, 1993, Educatio, 203–218. o.

36 A magániskolák államosításának vagy a közoktatásba való integrálásának gondolata már jóval korábban felmerült. A *Tanítók Országos Szakszervezete* (*Syndicat National des Instituteurs* – SNI) már 1928-ban megfogalmazott egy koncepciót, miszerint tripartit módon, vagyis az állam, a tanszemélyzet és az iskolahasználók bevonásával kellene sort keríteni az oktatási



kulásakor hagyta el nevéből a keresztény eszmeiségre való hivatkozást). A laikusok 1967-es javaslata a CNAL kezdeményezésére utóbb bekerült a Francia Szocialista Párt és a Francia Kommunista Párt együttműködésének alapjául szolgáló 1972-ben aláírt kormányprogramba.³⁷ A baloldal közös jelöltjeként fellépő François Mitterrand 1981-es tíz pontból álló programjába hasonló irányba mutató, ám kevésbé drasztikusan megfogalmazott, és mint látni fogjuk, az eredeti államosítási szándékoktól eltérő módon is értelmezhető javaslat került, nevezetesen az, hogy létre kell hozni „az oktatás egy-egyesített és a laikus alapon álló közszolgálati rendszerét” (*Service Public Unifié et Laïque de l'Education Nationale – SPULEN*). Egyfajta önmérsékletéről, vagy legalábbis a várható ellenreakciók tompítására irányuló törekvésről tanúskodott Mitterrand ama többször megismételt kijelentése, hogy a SPULEN-t nem a baloldal parlamenti szavazattöbbségének egyszerű kihasználásával, hanem tárgyalásos folyamat keretében kívánják megvalósítani.³⁸

A Savary-féle terv

A feladat végrehajtásához az 1981-ben beiktatott Mauroy-kormány oktatási minisztere, Alain Savary fogott hozzá az egyeztetés fontosságát hangsúlyozó elnöki intenciók szellemében. Savary 1981–1982-ben a szembenálló felekkel való folyamatos tárgyalásaival egyidőben egy szakértői csoport közreműködésével kidolgozott egy olyan koncepciót, amely számos ponton eltávolodott a laikusok államosítási törekvéseitől. E koncepcióra erősen rányomta a bélyegét az, hogy a miniszter nemcsak a magánoktatás integrálását célzó törekvéseket vállalta fel, hanem egyúttal a francia oktatási rendszer decentralizálását célzó reformelképzelésekkel is azonosult. Ez utóbbiak kidolgozói – többek között a hátrányos helyzetű térségek iskolásainak megsegítése érdekében – arra törekedtek, hogy az erősen központosított francia oktatásirányítási hagyományok ellenében jelentősen megnöveljék az oktatási intézmények önállóságát. (Szorgalmazni akarták, hogy minden oktatási intézmény sajátos, a helyi nevelési szükségletekhez igazodó pedagógiai terveket dolgozzon ki, illetve ezek alapján különféle, nem központi tanterveken alapuló pedagógiai tevékenységekre vállalkozzon.)

rendszer államosítására. (Alain Bergounioux: „La laïcité, valeur de la République”, (A Köztársaság egyik értéke, a laicitás) *Pouvoirs*, 1995, N° 75.). Edith Delamare idézett könyvének 7. és 8. oldalán egy olyan dokumentumra hivatkozik, mely szerint francia ellenállás egyes vezetői is megfogalmazták, hogy a magánoktatást integrálni kell az állami oktatás rendszerébe.

37 „Már az első törvényhozás időszaka alatt sor kerül mindazon magániskolák államosítására, melyek közpénzekben részesülnek, függetlenül attól, hogy az adott intézményt munkáltatók, felekezetek működtetik vagy nyereségorintált vállalkozásként működik. ... A laikus alapon működő közoktatás tiszteletben tart minden hitet és filozófiai meggyőződést és nem kényszerít senkire valamilyen »hivatalos filozófiát«. A tudományos szellemiségen és a demokrácia elvén alapuló igazi laikusság olyan teljes körű és kritikai ismereteket ad a valóságról, amelyek felölelik az élet és az emberi tevékenység minden aspektusát. Minden szülőnek lehetősége lesz arra, hogy az iskolákon kívül és közpénzek igénybevétele nélkül részesítse gyermekét választása szerinti vallási illetve filozófiai oktatásban.” *Programme commun de gouvernement du Parti Communiste et du Parti Socialiste.*, 1972, (A Francia Szocialista Párt és a Francia Kommunista Párt Közös Kormányprogramja) Editions Sociales, Párizs, 77–78. o.

38 Gérard Leclerc: i. m. 87. o.

A magánoktatás integrálását és az oktatási rendszer decentralizálását célzó törekvések között egyfajta összekötő kapcsot alkotott az a *Savary-terv*ben megfogalmazódó elképzelés, amelynek értelmében helyi szinten olyan, az egykori állami (illetve nyilvános) és magániskolákat összefogó, az iskolahasználók képviselőire is lehetőséget adó „közhasznú intézményeket” (*Etablissements d'intérêt public – EIP*) kell létrehozni, melyek az iskolahasználók által kinyilvánított igények figyelembevételével határoznák meg a közhasznú intézmények keretében működő egyes iskolák szellemi, filozófiai vagy akár vallásos arculatát.³⁹ E koncepció megvalósulása esetén valódi fordulatot az hozott volna, hogy a közhasznú intézmények felállítása után minden iskolában – így az államiakban is – lehetővé vált volna, hogy megjelenhessenek a vallásos ismeretanyagok, illetve a vallásos szellemiség.⁴⁰ Az Alain Savary munkásságát értékelők e koncepció kialakulását azzal hozzák összefüggésbe, hogy a miniszter kabinetjében olyan személyek jutottak meghatározó szerephez, akiknek a szellemiségét nem a francia baloldal klasszikus jellemzői (így többek között az államelvű, a jakobinizmusra visszavezethető centralizációs törekvések, a laikus gondolat klasszikusabb változatai, illetve az antiklerikális beállítódások) határozták meg, hanem a decentralizáció, illetve az öngazgatás eszményét középpontba állító úgynevezett „második baloldal” elgondolásai.⁴¹ (Ez utóbbi elgondolásokat a hetvenes és nyolcvanas években a legmarkánsabban a Szocialista Párton belül önálló irányzattal rendelkező Michel Rocard, illetve a keresztény orientációjú CFTC szakszervezetből 1964-ben létrejött CFDT szakszervezet képviselte.)

39 Miként a magániskolák államosítását követelő javaslatoknak is messzire nyúlnak vissza az előzményei, az Alain Savary-féle, a magánoktatás és az állami oktatás közelítését célzó javaslat sem előzmény nélkül való. Mint a laikus oktatás egyik szakértője írja: „A Compagnons de l'université nouvelle mozgalom keretében az első világháborút követően, majd a második világháborút megelőzően és követően az *Esprit* [baloldali katolikus – B. I.] folyóirat környezetében megfogalmazódtak már hasonló javaslatok. Ezek célja az volt, hogy közelítsék egymáshoz az állami és a magánoktatást, lazítsák az állam és a közoktatás közötti kapcsolatot, a decentralizáció és a pluralizálódás irányába mozdítsák el az oktatást. Ily módon a közoktatás és a magánoktatás intézményei ugyanabba a nem állami rendszerbe kerülnének és ezzel megoldódna az iskolakérdés.” J.-M. Mayeur: „La guerre scolaire” (Iskolaháború) című, a *Revue du XX^{ème} siècle*, 1985. januári számában megjelent írását idézi Guy Coq: *Laïcité et République*, (A laicitás és a köztársaság) 1995, Editions du Félin, 57. o.

40 A múlt század vége óta a francia alsó fokú állami iskolákban semmiféle hitoktató tevékenységre, illetve a tanárok vallási meggyőződésének kinyilvánítására nincs lehetőség. Ez utóbbi tilalom a *collège* néven működő alsó-középiskolákra és a felső-középiskolákra is érvényes. A közoktatás eme szintjein viszont az egykoron igen nagyszámú bentlakásos iskolákra tekintettel már 1905 óta megengedett az iskolai lelkészségek működése. Ezek a húsztíz szülő kérésére felállítható lelkészségek azonban csak a tanórákon kívül foglalkozhatnak a diákokkal és semmiféle térítő tevékenységet nem folytathatnak. Mint Alain Boyer írja, ez utóbbi tilalom miatt az iskolai lelkészségek által szervezett bibliakörök működésével szemben esetenként kifogásokat emelnek a tankerületi hatóságok. Alain Boyer: *Le droit des religions en France* (A vallásos jogok Franciaországban), Politique d'aujourd'hui, 1993, PUF, p. 155.

41 Az 1981 és 1984 közötti tanügyi háború krónikása írja: „Jean Gasol és Bernard Toulemonde, Alain Savary legközvetlenebb munkatársai, akik megbízást kaptak ezen ügyek gondozására, illetve a javaslatok

A francia iskolarendszer, és egyben a francia ideológiai-politikai mező klasszikus megosztottságának meghaladását, valamint az állami és a magánoktatás közötti távolság csökkentését célzó Alain Savary-féle modernizációs terv a hosszas egyeztetések ellenére végül megfeneklett, részint a laikus érdekcsoportok ellenállása, részint az egyházi oldal fenntartásai, illetve az ezen oldalon szervezett sikeres tömegdemonstrációk hatására.

A Savary-tervvel szembeni laikus fenntartások

A laikus hagyományok követőinek első „sikere” abban nyilvánult meg, hogy a FEN szakszervezeti tömörülés és a Szocialista Párt képviselői részéről igen korán megfogalmazott fenntartások nyomán Savary-nak le kellett mondania a két rendszer közelítésére irányuló kezdeti ambícióiról, és ki kellett iktatnia tervéből mindazon részeket, melyek az állami oktatási intézményekre vonatkoztak.⁴² Az így átdolgozott koncepció szerint a közhasznú intézmények hatókörébe már nem tartoztak volna bele az állami iskolák. A laikus körök másik nagy „sikere” az volt, hogy 1994 júniusában a módosított Savary-terv alapján kidolgozott törvényjavaslat parlamenti vitájában egy szocialista párti képviselőnek a kormányfő, Pierre Mauroy együttműködésével sikerült elfogadtatnia egy olyan módosító indítványt, mely az egyházi oldal számára teljesen elfogadhatatlanná tette volna az oktatási miniszter által kidolgozott reformot. A módosító indítvány arra irányult, hogy a közhasznú intézmények hatáskörébe került egykori magániskolai tanárok státusa mihamarabb közalkalmazotti státusra változzon. (A törvénybe bekerült új cikkely értelmében a községek csak azon iskoláknak nyújthattak volna anyagi támogatást, amelyek tantestületében többségben vannak a közszolgálati státusú tanárok.) Az egyházi oldal számára ez a megoldás elsősorban azért volt elfogadhatatlan, mert a magániskolák irányítóit megfosztotta volna azon a privilégiumoktól, melyek alapján maguk döntenek arról, kiket alkalmaznak az egyes iskolákban (mint már utaltunk erre, Franciaországban a közalkalmazotti státusban lévő tanárok elhelyezéséről iskolák feletti paritásos bizottságok döntenek.)

A tanszabadság jelszavával megtartott tömegdemonstrációk és a Savary-terv bukása

Ez a törvénymódosítás adta meg a kegyelemdöfést a Savary-féle tervnek, mint-hogy a jogszabály 1984 júniusi parlamenti elfogadását követően az UNAPEL szülői szervezet kezdeményezésére, a jobboldali politikai erők és az egyház aktív támogatásával hatalmas, több mint egymillió embert mozgósító tömegfelvonulásra került

kidolgozására, teljes mértékben a második baloldal szellemiségét képviselik.” Michel Leclerc: La bataille de l'école, 1985, Denoël, Párizs, 163. o. Itt jegyzem meg, hogy Alain Savary 1985-ös visszaemlékezéseiben tagadta azokat a híreszteléseket, miszerint kabinetirodáját ellepték volna a CFDT-hez tartozó SGEN-tanárszakszervezettől átvett munkatársak. A. Savary: i. m. 109. o.

42 G. Coq: i. m. 59. o., A. Savary: i. m. 136. és 144. o.

sor – mintegy a vidéki városokban korábban megtartott utcai demonstrációk megkoronázásaként – Párizsban, melyet követően az államfő elhatárolta magát a nagy elégedetlenséget kiváltó törvénytervezettől. Ezt követően Alain Savary-nak nem maradt más választása, mint az, hogy benyújtsa lemondását, és nem sokkal ezután magának a P. Mauroy vezette kormánynak is távoznia kellett – többek között az oktatási rendszer két szektorának egyesítését, illetve integrálását célzó terv kudarca miatt.

A terv kudarcát magyarázókat egyfelől azt szokták megállapítani, hogy a Savary-féle tárgyalásos módszer keretében kidolgozott kompromisszumos megoldás sem a laikus tábor, sem az radikálisabb egyházpártiak számára nem volt elfogadható és így a terv két oldalról is a támadások keresztüzébe került. Az egyházi iskolák védelmében fellépők agitációját az tette különösen hatékonyvá, hogy a Savary-féle tervet ellenzők a tanszabadságot és általában az egyéni szabadságot veszélyeztetőként tudták megjeleníteni. (Ezt többek között az a sajátos francia szóhasználat is megkönnyítette, hogy a magán-, illetve az egyházi iskolákat Franciaországban közkeletűen a „szabad iskola” /*école libre*/ terminussal illetik.)

A két oktatási rendszer közelítését célzó terv ellen felhozott érvek igen széles skálán mozogtak.⁴³ A viták során megfogalmazott érvek közül még egy érdekes érvelésmódot érdemes kiemelni, mely jól mutatja, milyen jelentős társadalmi-gazdasági elmozdulások történtek azóta, hogy a múlt század végén, illetve századunk elején komoly lépések történtek az állam és az egyház szétválasztása érdekében. A viták során többen is azon az alapon kérdőjelezték meg a magániskoláknak juttatott állami támogatások jogosságát kétségbevonó klasszikus laikus érvelésmódot, hogy ellentétben a múlt század végi helyzettel, mikor kivételnek számítottak a magánszférának juttatott állami támogatások, napjaink modern francia állama számtalan formában nyújt támogatásokat a szélesen értelmezett magánszférának. Így nemcsak iparvállalatoknak, hanem a nagy véleményformáló orgánumoknak (beleértve az antikapitalista álláspontot képviselő *l'Humanité* című újságot), a legnagyobb francia szakszervezeti szövetségeknek, így a kommunista párthoz közel álló CGT-nek is, a területrendezési politikába bekapcsolódó magáncégeknek, a szociális feladatokat felvállaló különféle egyesületeknek stb.). De itt említhetők meg azok a közhasznú egyesület, illetve alapítvány formájában működő karitatív, közművelődési feladatokat felvállaló vallásos szervezetek, és a különböző, esetenként vallási alapon álló ifjúsági szervezetek is (pl. a cserkészek). Mint René Rémond ezzel kapcsolatban írja: „E század elején ha valaki a magániskoláknak, és még inkább a felekezeti iskoláknak köztámogatást igényelt volna, ez azzal ért volna fel, hogy hatalmas privilégiumra tart igényt, kivonva magát a közjogi megítélés alól. Ha viszont ma kér valaki egyenlő támogatást, ehhez elegendő azt követelni, hogy másokkal megegyező közjogi megítélésre tarthasson igényt. És fordítva, ha 1900-ban adták volna meg a támogatást az egyháznak, ez egyfajta, az egyik hatalom részéről egy másik hatalom irányában mutatott gyanús részrehajlásról tanúskodott volna. Ha viszont 1984-ben tagadnák meg ugyanezt a támogatást, ez azt jelentené, hogy diszkriminációval sújtanák az oktatás területére tartozó tevékenységeket.”⁴⁴

43 A Savary-terv ellenében felvonultatott érvekről átfogó képet kaphatunk Michel de Saint Pierre: *Lettre ouverte aux assassins de l'École libre* (Nyílt levél a szabad iskolák gyilkosaihoz) című pamfletjéből, Albin Michel, Párizs, 1982.

44 René Rémond: i. m. 181. o. Maurice Schumann hasonló érveket vonultatott fel az előző lábjegyzetben idézett pamflet szerzőjéhez intézett levelében. Michel de Saint Pierre: i. m.

A két iskolarendszer között vándorló tanulók

A baloldali kormány magániskolákkal kapcsolatos terveit szabadságtipróként (*liberticide*), illetve totalitáriusként feltüntető érvelésnek azért is lehetett igen nagy tömegmozgósító hatása, mert az emberek jelentős része a korábbi évtizedekben kialakult iskolahasználoi attitűd veszélyeztetését látta a Savary-tervben. Az ilyesfajta magyarázatok főként azokon a hetvenes évek eleje óta elvégzett szociológiai vizsgálatokon alapultak, amelyek arra hívták fel a figyelmet, hogy a családok mind jelentősebb hányadában az iskolaválasztás esetében a világnézeti megfontolások mindinkább háttérbe szorulnak.⁴⁵ Mint Guy Gauthier írta: „A Debré-törvény elfogadása óta alaposan megváltozott a magániskolák jellege. Az egykori apácákat felváltották olyan tanárok, akiknek a képzettségi szintje pontosan megegyezett a nyilvános iskolákban tanítókéval. A katolikus és a nem katolikus szülők körében egyaránt elterjedt az az attitűd, hogy egyfajta viaszágként használják a másik iskolarendszert, és ennek megfelelően mind több diák kezdett el ide-oda vándorolni a különböző iskolák között. Ezt annál is inkább megtehették, mert [a magániskolákban – B. I.] mindinkább háttérbe szorult a hittérítő-aspektus, továbbá, a szerződéses viszonyból fakadó kötelezettségek megléte miatt, és azért is, mert Franciaország mindinkább levetkőzte keresztény jellegét. ... A már több évtized óta gyakorlatilag változatlan formában tovább élő laikus diskurzus sokat veszített befolyásából. A meggyengült, sztereotípiászerűen alkalmazott, jórészt csak az iskolakérdésre szorítkozó laikus érvelésmód szinte természetes módon vált a vele nyilvánvalóan ellenséges médiák támadási célpontjává.”⁴⁶ A magániskolák működésében bekövetkezett funkcióváltás jelentőségére való tekintettel érdemes bővebben idézni az iskolaválasztás kérdései kapcsán újszerű megállapítások egész sorát megfogalmazó szociológus, Robert Ballion⁴⁷ egyik könyvét, amelyben a szerző lényegretörően foglalja össze az eddigi kutatások tapasztalatait: „Mindazok, akik foglalkoztak e témával ugyanarra a következtetésre jutottak, amelyre Antoine Prost ... : »a magániskolák funkciója megváltozott«. Az oktatásügyi viták 1982 és 1984 közötti kiéleződésének idején készült számos közvéleménykutatás adatai szintén alátámasztják a szociológiai vizsgálatok eredményeit. Az adatokból kiderül, hogy háromféle szempont játszik szerepet abban, ha egy gyerek egyházi iskolában folytatja tanulmányait, mégpedig felekezeti, nevelési és pedagógiai szempontok. A franciák 40%-a véli úgy, hogy a magániskolák a vallásos neveléssel gyakorolnak vonzerőt, de azon szülők közül, akik egyházi iskolába adták gyerekeiket csak 20% vála-

152–153. o. Érdemes megemlíteni, hogy a magániskoláknak juttatott támogatás jogosságát bizonyító érvelésében Schumann a tanulmány elején említett, 1977-es alkotmánybíróági határozatra is hivatkozik.

45 Az első e témába vágó vizsgálat Lucy Tanguy nevéhez fűződik: „L’Etat et l’école, l’école privée en France”, (Az állam és az iskola. Magániskolák Franciaországban) *Revue française de sociologie*, 1972. szeptember.

46 Az *Histoire de la laïcité* (A laicitás története) című, több szerző által írt mű G. Gauthier által írt fejezetét idézi Jean Baubérot „Le débat sur la laïcité” (A laicitással kapcsolatos vita) című tanulmánya, *Regard sur l’actualité*, No. 209–210., Les grands débats des années Mitterrand.

47 Rober Ballion nevét elsősorban *Iskolafogyasztók* című könyve tette ismertté, amelyben a szerző empirikus vizsgálatokra is hivatkozva annak igazolására tesz kísérletet, hogy az iskolával szemben is jellemzővé válnak a fogyasztói attitűdök. R. Ballion: *Les Consommateurs de l’école*, 1982, Stock.

szolta az első két hely valamelyikén azt, hogy választásukban a vallásos oktatás jelenléte játszott szerepet, a szülők 50%-a viszont nevelési szempontot említett, mégpedig azt, hogy a magániskolák »tisztelőben tartják a fegyelmet«. A pedagógiai szempontok esetében a választást nem az motiválta, hogy olyan pedagógiai gyakorlat lenne jellemző ezekre az iskolákra, mely hiányzik a nyilvános iskolákból, hanem az a törekvés, hogy olyan iskolát keressenek a gyerekek, amelyről azt gondolják, hogy jobban megfelel a gyerek iskolai eredményeinek. Így vagy kudarchelyzetekről beszélhetünk, mely esetekben a magániskola a nyilvános iskolákban megélt kudarc után utolsó menedéket nyújtani tudó mentsvárként jelenik meg (a franciák 61%-a gondolkodik így), vagy éppen ellenkezőleg, akkor jön szóba a magániskola, ha a gyermek várható iskolai sikeressége meghaladja annak a nyilvános iskolának a színvonalát, ahova jár a gyermek, illetve ahova kerülnie kellene. A magániskolákba járók létszáma megerősíti ennek a kettős pedagógiai funkciónak a létezését: annál nagyobb a magániskolákba járók részaránya, minél magasabb szintű iskolafokozatról van szó (vagyis minél nagyobbak a nehézségek, amelyekkel szembe kell nézniük a diákoknak, illetve minél nagyobbak az iskolai sikeresség tényei). Így az elemi iskolákba járóknak 15,1%-a jár magániskolákba, a collège nevű alsó-középsiskolában 20,5% ez az arány, a felső-középsiskolákban pedig 21,2%.

Az iskoláztatás során bekövetkező szektorok közötti váltások száma szintén fontos mutatója a magánoktatás ama funkciójának, amit az oktatás ideológiai funkciójától megkülönböztetendő célszerű technikai funkciónak nevezni. ... Ha az egyes szektorokban tanuló diákok összlétszámával vetjük össze az átlépők számát, ez utóbbiak aránya egy-egy évben elenyészőnek tűnhet. ... De ha Alain Léger-hez és Gabriel Longouet-hez hasonlóan a teljes iskolai pályafutást vesszük alapul, egészen más következtetésre juthatunk: »Ez esetben azt tapasztalhatjuk, hogy egy-egy diákgenerációnak 35,5%-a használta diákpályafutása során, legalább ideiglenes jelleggel a magánszektort, holott a keresztmetszeti vizsgálatok szerint egy adott évben csupán a diákok 18%-a jár magániskolába.« Azt is tapasztalhatjuk, hogy a szektorváltás lehetőségével nagyobb mértékben élnek a felsőbb társadalmi csoportok. Addig, amíg a vezető tisztviselők gyermekeinek 33,6%-át íratják át magániskolába, a munkásgyerekeknél ez az érték csak 22,7%. Ha ezekhez a százalékos értékekhez hozzáadjuk mindazokat, akik végig magániskolába jártak (18%), azt tapasztaljuk, hogy a legfelső csoportba tartozók 46,1%-a élt a magániskolák nyújtotta lehetőségekkel, és ugyanakkor a munkásgyerekek esetében ez az arány csak 26,9%. Mindez azt bizonyítja, hogy az oktatás két szektora mindinkább egymást kiegészítő módon működik. A családok mind nagyobb részére jellemző, hogy hol az egyik, hol a másik szektorhoz folyamodnak, és ez főképp akkor van így, ha tanulási nehézségei vannak a gyermeknek.”⁴⁸

A laicitás megújítását célzó törekvések

A laikus erők 1984-es látványos veresége nyomán a magániskolák államosítása, illetve integrálása úgy tűnik egyszer s mindenkorra lekerült a napirendről Franciaor-

48 Robert Ballion: *La bonne école*, 1991, Hatier, pp. 176–178. A két iskolatípus közötti vándorlást nagyban megkönnyíti, hogy a magániskolák és a nyilvános iskolákban alkalmazott tantervek és tankönyvek szerint tanítanak. Annak is lehet némi szerepe, hogy a francia törvények értelmében az egyházi és a nyilvános iskolák egyaránt kötelesek tisztelőben tartani a gyermekek lelkiismereti szabadságát, azaz nem követelhetők meg a tanulóktól, hogy azonosuljanak valamilyen világnézettel, hogy részt vegyenek a vallási szertartásokon, stb.

szágban. A hagyományos laikus célkitűzések kudarca ugyanakkor kedvezett annak, hogy a laikus táboron belül megerősödjenek azok az erők, amelyek a laikus gondolat korszerűsítéséért léptek fel. A megújulási törekvések előtérbe kerülését az is megkönnyítette, hogy egyes laikus szervezetek, így az *Oktatásügyi Liga* élén a Savary-terv visszavonása után személycserékre került sor. A nyitás vagy olvadás egyik megnyilvánulása az volt, hogy olyan vitákat és rendezvényeket szerveztek laikus erők, amelyekre különböző egyházak képviselői is meghívást kaptak. Ez a törekvés legmarkánsabban az Oktatásügyi Liga keretében működő vitaklubok, a Condorcet-körök keretében bontakozott ki.⁴⁹

Vallástörténet-oktatás világi alapon?

A megújulási törekvések többek között abban fejeződtek ki, hogy miután többen is szóvá tették a tanulóifjúság vallásos ismereteiben mutatkozó hiányokat, az Oktatásügyi Liga és a tanárszakszervezeteket tömörítő FEN-konfederáció egyaránt magáévá tette azt az elképzelést, hogy be kellene vezetni a középiskolákban a vallástörténeti ismeretek oktatását.⁵⁰ A laikus oldal javaslatai kettős formában fogalmazódnak meg: egyfelől továbbra is ellenzik, hogy a hitoktatás – akár fakultatív módon is – helyet kaphasson a tantervben, illetve a tanításra szánt időkeretben⁵¹, másfelől azonban az is fontos elvként fogalmazódik meg, hogy ezen oktatás keretében bolygónk valamennyi jelentős vallását be kellene mutatni, mégpedig „objektív és nem polémikus módon”⁵² (A laicitás eszméje mellett elkötelezettek körében bizonyos aggodalmakat kel-

49 A laikus tábor nem minden szervezete helyeselte a nyitást. Például a Nagy Kelet Nagypáholy igen keményen elítéli a laicitás megújítására irányuló törekvéseket, amelyek mögött szerintük a klerikalizmus hidrája bújik meg. Lásd ezzel kapcsolatban Pierre Ognier: „Ancienne ou nouvelle laïcité? Après dix ans de débats” (Régi vagy új laicitás? Tíz év vitái után) című írásának 24. lábjegyzetét, *Esprit*, 1993. augusztus-szeptember.

50 E törekvések szellemében 1991-ben konferenciát szerveztek Besançon városában „Hogyan oktassunk vallásismereteket a laicitás jegyében?” címmel. Érdekes megjegyezni, hogy az Oktatásügyi Liga 1982-es közgyűlésén már megfogalmazódott az a javaslat, hogy az oktatás keretében be kellene mutatni a nagy világvallásokat és egyéb gondolatrendszereket, de az akkori heves oktatásügyi viták közepette e javaslat visszhang nélkül maradt. Pierre Ognier: i. m.

51 Ennek a tilalomnak megfelelően a francia iskolákban a hét egy napján (szerdán) továbbra is tanítási szünet van. Némi elmozdulást jelent e téren, hogy a tantervek értelmében még mindig érvényben lévő szombat délelőtti tanítási idő kiváltására egyes körzetekben a szombati órákat áttették szerda délelőtre. Abban a két esetben, amikor ez a változtatás az egyházi hatóságokkal való előzetes egyeztetés nélkül történt, az egyház keresetet nyújtott be a közigazgatási bíróságnak, amely mindkét esetben hatályon kívül helyezte a tankerületi szervek döntését. (Michel Barbier: i. m. 142–148. o.) Vannak olyan körzetek is, ahol e konfliktusok elkerülése érdekében a négy napos tanítási hétre tértek át, aminek következtében persze tovább nőtt a gyerekek amúgy is nagy napi terhelése. (Franciaországban délelőtt és délután is van tanítás és a tanítási idő befejezése után a felsőbb osztályokba járókra még több óras otthoni tanulás vár.) Az efféle anomáliákat megszüntetendő, illetve a gyerekek napi terhelésének csökkentése érdekében az egyes körzetekben a tanév meghosszabbításával kísérleteznek.

52 Claude Durand-Prinborgne: „A propos de »la religion au lycée«” (A gimnáziumi vallásoktatás kapcsán), *Savoir*, 1991. január–március.

tett az európai egységesülési folyamat. Így a laicitás megújulásáért aktívan fellépő Jean Baubérot professzor, a laicitás kérdéseivel foglalkozó egyetlen francia kutatóműhely⁵³ vezetője, azért is szorgalmazza a vallástörténet iskolai oktatását, mert ily módon szerintem el lehetne kerülni azt az állítólagos veszélyt, hogy az Európai Unión belül kivételt jelentő Franciaországban valamely nyomásgyakorló szerv beavatkozása nyomán be kelljen vezetni a hitoktatást.⁵⁴) Egyébként több területen is érzékelhető, hogy a nemzetközi kontextus, így az európai egységesülési folyamat, az egyéni emberi jogok érvényesülését előmozdítani hivatott nemzetközi konvenciók, állásfoglalások a laicitás franciaországi szabályait behatároló, korlátozó tényezőként jelentkeznek. Az iszlám kendő iskolai viselését tiltó lépésekkel kapcsolatos államtanácsi döntés meghozatalakor például fontos szempontként vették figyelembe az Emberi Jogok Európai Konvenciójának 9. cikkelyét, amely mindenki számára szavatolja a vallásszabadságot, beleértve ebbe a vallásos érzület nyilvánosan történő kifejezésének szabadságát.⁵⁵)

A vallástörténeti oktatás mikéntjét illetően különféle elképzelések vannak forgalomban. Egyesek szerint külön tantárgy keretében kellene oktatni ezeket az ismereteket. Az e megoldást ellenzők egy része a középiskolások amúgy is nagy túlterhelésére hivatkozik. Mások szerint a meglévő tantárgyakon belül (irodalom, történelem, filozófia stb.) kellene átadni a vallásokkal kapcsolatos ismerteket.⁵⁶ Valószínűsíthető,

53 A Sorbonne keretében működő *Ecole pratique des hautes études* vallástudományi szekcióját vezető Jean Baubérot egy közelmúltban megjelent könyvében: *Vers un nouveau pacte laïque? (Útban egy új laikus paktum megkötése felé?)* Seuil, Párizs, 1990, számos, a laikus gyakorlat megújítást célzó javaslatot fogalmazott meg (többek között javasolta a muzulmán vallás gyakorlásához szükséges feltételek megteremtését).

54 Pierre Ognier: i. m. Míg sokáig úgy tűnhetett a franciáknak, hogy a laicitás Frankhonban kialakult modellje univerzális érvényű lehet, napjainkban mind több olyan francia nyelvű mű jelenik meg, amelyek a laicitással, illetve az iskolai hitoktatással kapcsolatos különböző országokban kialakult sajátos megoldások szisztematikus bemutatására vállalkozik. Így Maurice Barbier *La laïcité* című könyve (1995, L'Harmattan, Párizs) külön fejezetet szentel a különböző európai országokra jellemző helyzet bemutatásának. Hasonló összeállítás jelent meg Françoise Champion tollából a *Débat* című folyóirat 1993 november-decemberi számában valamint a *Pouvoirs* című folyóirat 75., a laicitás kérdéseinek szentelt számában. Ez utóbbi tanulmányt Jacques Zylberberg írta, (Champion írásának részleteit közölte a *Világosság*, 1994. márciusi száma). A Condorcet körök is megjelentettek egy ilyen témájú könyvecskét (*Phénomènes religieux et laïcité en Europe*, (Vallásos jelenségek és laicitás Európában) *La Ligue Française de l'Enseignement*, 1991) Ez utóbbi kiadvány szerzői szerint „még ha nem is lehet megváltoztathatatlan receptként exportálni a laicitás francia modelljét, fontos lenne, ha szellemiségét aktívan képviselnék”. A szerzők ugyanakkor úgy foglalnak állást, hogy „az európai egységesítés ezen a területen nem lenne sem lehetséges, sem kívánatos, de még csak komoly megfontolás tárgyát sem képezhetné.”

55 A laikus törekvések franciaországi mozgásterét korlátozó nemzetközi hatásokról lásd bővebben Yves Madiot: „Le juge et la laïcité” („A bíró és a laicitás”) című tanulmányát, *Pouvoirs*, 1995. 75. sz.

56 M. Barbier: i. m. 155. o. Az Oktatásügyi Liga 1989-es Toulouse-i kongressusa szintén a vallástörténeti ismereteknek a meglévő tantervi keretekbe való integrálása mellett foglalt állást. M. Barbier: i. m. 152. o.

hogy végül ez utóbbi vélemény fog felülkerekedni. Az a munkacsoport például, amelyet 1989-ben bízott meg a Köznevelési Minisztérium a vallástörténeti ismeretek oktatásával kapcsolatos kérdések tisztázásával, jelentésében amellet foglalt állást, hogy új tantárgy létrehozása nélkül, a meglévő tantervi lehetőségek kihasználásával kell megoldani a kérdést. A tanulmányban az is megfogalmazódik, hogy az oktatásban három monoteista vallás (a judaizmus, a kereszténység és az iszlám)⁵⁷ részletesebb bemutatására kellene törekedni, míg a hinduizmussal és a buddhizmussal és az animista vallásokkal kapcsolatos ismeretek bemutatására kevesebb időt kellene szánni. A jelentés szerzői arra is kitérnek, hogy segédanyagok és továbbképzések megszervezésével gondoskodni kellene a tanárok felkészítéséről is.⁵⁸

A vallástörténet bevezetésével kapcsolatban egyesek aggodalmakat, illetve komoly fenntartásokat fogalmaznak meg. A laikus tábor egyik lapjában például egy szerző úgy fogalmazott, hogy a katolikus egyház a laicitás nyitott, illetve modern változatai jegyében megvalósuló reformokat befolyásának visszaszerzésére használhatná ki.⁵⁹ Mások szerint nincs arra biztosíték, hogy egy ilyen típusú oktatás mindenféle indoktrinációtól mentesen folyhatna.⁶⁰ És persze annak veszélye is megfogalmazódott, hogy úgymond „laposan”, illetve semmitmondóan okítják majd a szóban forgó ismereteket.

Ez a veszély ugyanakkor egyelőre nem fenyeget, tekintve, hogy mind ez ideig még nem került sor az iskolai tantervek vallástörténeti szempontot érvényesítő átírására. Ugyanakkor aligha férhet kétség ahhoz, hogy a témával kapcsolatos cikkek, konferenciák és egyéb megnyilatkozások hatására a „pedagógustársadalom” és általában a francia társadalom nyitottabbá vált e kérdés iránt.⁶¹ Egyes jelzések szerint már ké-

57 Az arab világból, főként az úgynevezett Magreb-országokból érkezett egykori vendégmunkások franciaországi integrációjával kapcsolatos nehézségek fényében és figyelembe véve, hogy a hívek számát tekintve ma már a muzulmán vallás a második legjelentősebb franciaországi vallás, nem szükséges külön kommentárt fűzni ahhoz, hogy harmadik vallásként miért éppen az iszlám vallásra esett a választás.

58 M. Barbier: i. m. 155. o.

59 Mint Claude Durand-Prinborgne hivatkozik rá idézett művének egyik jegyzetében, a *l'Ecole libératrice* 1990. októberi számában „Egy új kereszties háború?” címmel jelent meg egy ilyen veszélyeket felvázoló írás.

60 Egy 1988-as közvéleménykutatás alkalmával a vallástörténet-oktatás „kockázatait” illetően a következőképpen oszlottak meg a válaszok. (Sajnos sem ennek a kutatásnak, sem a továbbiakban ismerttetendőknél az adatai esetében nem lehet pontosan tudni, hogy előre megadott válaszlehetőségek között választottak-e a megkérdezettek, vagy úgynevezett nyílt kérdésekre adott válaszok utólagos csoportosításával születtek-e meg a választípusok.) A válaszadók 31%-a említette azt a veszélyt (illetve értett egyet azzal az állítással), hogy nem lesz korrekt az oktatás, 24% a diákok túlterhelésének veszélyét emelte ki, 19% az indoktrináció veszélyét, 14% pedig úgy vélte, hogy a vallástörténet oktatás ellentétes a laicitás elvével. Egy 1991-es közvéleménykutatás során a következő válaszmegoszlás született (némiképp eltérő kategóriák mentén.) A vallástörténet oktatás bevezetése: veszélyeztetheti a nyilvános iskolák laikus szellemét – 39%, etnikai és vallási csoportok közötti feszültségek forrása lehet – 57% (M. Barbier: i. m. 153. o.).

61 Michel Barbier idézett művében több olyan 1988 és 1991 között elvégzett közvéleménykutatást ismertet, melyekből kiderül, hogy a válaszolók többsége támogatja a vallástörténet oktatásának bevezetését. Érdekes ugyanakkor megemlíteni, hogy a támogatók rész

szülnek olyan könyvek, pedagógiai segédanyagok, melyeket esetleg fel lehet majd használni a vallástörténeti ismeretek oktatásában. Mások a laicitás múlt század végi „fénykorában” iskolai tantárgyként bevezetett világi erkölcsoktatás visszaállítását szorgalmazzák, ám ezen elképzelések sokkal marginálisabbnak, illetve kárlehetlenebbnek tekinthetők, mint a vallástörténet oktatással kapcsolatos útkeresések.⁶²

Az 1993–94-es iskolaháború

Mint e tanulmány bevezetőjében már jeleztük, közel tíz évvel a Savary-terv kudarca után újabb éles összeütközés következett be Franciaországban a laikus oktatást pártolók, illetve az egyházi iskolákat támogató erők között, ezúttal azt követően, hogy az 1993-ban hatalomra került jobboldali kormánykoalíció a magániskoláknak nyújtott támogatások növelését célzó törvényt fogadtatott el a parlamenttel. A törvénytervezet egy 1850 óta érvényben lévő jogszabály, a *Falloux-törvénynek* azon passzusát kívánta eltörölni, melynek értelmében a községek bevételeiknek legfeljebb 10%-át fordíthatják magániskolák építésének támogatására. Bár a parlament elfogadta a jogszabályt, az végül nem emelkedett törvényerőre, részint amiatt, hogy az Alkotmánytanács kifogásokat emelt e jogszabállyal kapcsolatban, részint azért, mert a laikus érdekcsoportok kezdeményezésére 1994 elején az 1984-es Savary-féle terv megvalósítása elleni tüntetés méreteivel vetekedő tömegdemonstrációra került sor – ezúttal a magániskoláknak kedvező döntés megakadályozása érdekében. A jobboldal által támogatott terv pártfogói főleg arra hivatkoztak, hogy az új szabályozás szektorsemleges lenne, illetve megkönnyíthetné, hogy olyan helyeken is létrejöjjenek magániskolák, ahol eddig nem voltak ilyenek, vagy befogadóképességük túl szűknek bizonyult. A szektorsemleges finanszírozást ellenzők többek között azt hangsúlyozták, hogy elfogadhatatlan lenne, ha teljesen azonos megítélés alá helyeznék a magániskolákat,

aránya 1988 és 1991 között néhány százalékponttal csökkent (65%-ról 59%-ra). M. Barbier szerint ez a csökkenés elsősorban a muzulmán kendőt viselő lányok kapcsán kirobbant konfliktusoknak tulajdonítható. Ugyancsak figyelemreméltó, hogy annak az 1989-ben, a *La Croix* című katolikus napilap megbízásából elvégzett közvélemény-kutatás esetében, amely nem a vallástörténet oktatás bevezetésével kapcsolatos véleményekre kérdezett rá, hanem azt firtatta, hogy mit gondolnak a megkérdezettek „a vallásos kultúrának az iskolai tantervekbe való integrálásáról”, jelentősen kisebb volt a változtatást támogatók számaránya (45% igen 46% nemmel szemben). Ez talán azzal magyarázható, hogy ilyen típusú kérdést úgy is lehetett értelmezni, hogy a reform esetleg az iskolai hitoktatás bevezetését, azaz a Franciaországban mintegy száz éve érvényes laikus „hagyomány” megszűnését eredményezné. Azt sem érdektelen áttekinteni, hogy a megkérdezettek milyen szempontból tartották fontosnak, hasznosnak a vallástörténet bevezetését. A négy különböző választípus támogatottsága a következő volt az 1988-as, illetve az 1991-es vizsgálat alkalmával: a vallástörténet oktatás „előnyei” közül 42, illetve 31% említette az erkölcsi érzék fejlődését, 42%, illetve 46% a tolerancia erősödését, 35 illetve 40% az általános műveltség növekedését és végül 26%, illetve 29% szerint „gyökereink megismerése érdekében” lenne fontos a vallástörténet oktatása. M. Barbier: i. m. 148–151. o.

62 Lásd ezzel kapcsolatban Pierre Ognier: „Ancienne ou nouvelle laïcité” című írását, *Esprit*, 1993. augusztus-szeptember.

amelyek szelektívek és ily módon erőteljesen befolyásolhatják klientúrájuk összetételét, valamint a nyilvános iskolák rendszerét, amelynek a közszolgálati logika szerint kell működnie, vagyis oly módon, hogy az ellátási felelősség jegyében minden gyerek számára hozzáférhető legyen. Ez többek között azt jelenti, hogy a fizetőképes keresletet felmutatni nem tudó, ugyanakkor többletszolgáltatások (pl. felzárkóztatás, szociális ellátás stb.) megszervezését szükségessé tevő körzetekben, illetve olyan speciális adottságokkal rendelkező területeken (pl. hegyvidékeken és más ritkán lakott körzetekben) is fenn kell tartani iskolákat, ahol lehetetlen érvényt szerezni bizonyos hatékonysági követelményeknek. A szektorsemleges finanszírozás elvéből fakadó paradox hatásokra különösen plasztikusan mutatott rá a viták során Guy Coq, a laicitás kérdéseivel foglalkozó közíró: *„A két rendszer egyenlő helyzetbe kerülése mint-hogy csupán egy látszaton alapul, alapvető változást idézne elő. Ha a közpénzekből történő finanszírozás tekintetében egyenlő helyzetbe hozzuk egyfelől a nyilvános szektort, amelynek meg kell felelnie a közszolgálatiással együtt járó összes kényszernek, másfelől azon iskolák hálózatát, melyek nevükben ugyan közszolgálatiak (hogy meg lehessen indokolni azt, hogy miért részesednek közpénzekből), de amelyek ugyanakkor megtartják a magánintézmények minden előjogát, ez a gyakorlat a laikus iskolarendszert hátrányos helyzetbe hozó egyenlőtlen-séget eredményezne. Mert ez utóbbinak, a közszolgálati jellegből következően minden gyermeket be kellene fogadnia, a magánszektor viszont megtarthatná azt a lehetőséget, hogy gyerekek felvételekor szelekciót alkalmazzon. Miközben a nyilvános iskoláknak alá kellene vetniük magukat a közszolgálatiáság összes kényszerének, a magániskolák továbbra is igen rugalmasak lennének. Semmilyen akadály nem lenne annak, hogy pótlólagos forrásokat szerezzenek, hogy a családoktól kérjenek hozzájárulást szolgáltatásaik színvonalának emelése érdekében. Az efféle dualizmus keretében a közszolgálati státus egyben alacsonyabb rendű státust jelentene, mely éppúgy megnyilvánulna az erőforrásokhoz való hozzáférés tekintetében, mint az intézmény ama mozgásszabadsága tekintetében, hogy meghatározott fogyasztói kör igényeihez igazodjon.”*⁶³

A laicitás talaján állók érvelésmódja végül is igen sikeresnek bizonyult, hisz az Alkotmánytanács bírái is a fentihez hasonló álláspontra helyezkedtek. Az Alkotmánytanács ugyanis arra hivatkozva nyilvánította alkotmányellenesnek a magániskoláknak nyújtható önkormányzati támogatások mértékének korábbi korlátozását megszüntető 1993-as Bourc-Broc-törvény második cikkelyét,⁶⁴ hogy *„a közintézmények és a magánintézmények által ellátandó feladatok tekintete körében mutatkozó különbségek miatt ez a szabályozás*

63 Guy Coq: i. m. 69–70. o.

64 Guy Coq-nak az eseményekről adott értelmezése szerint a Falloux-törvény hatályát felfüggesztő Bourc-Broc törvényt parlamenti vitáját azért halasztotta a frissen magalakult jobboldali kormány egy igen késői, a parlamenti ülésszak bezárása előtti időpontra, hogy ne alakulhasson ki érdemi vita a kérdéstről. Miután csak június 28-án fogadta el a parlament a szóban forgó jogszabályt, jogkörével élve Mitterrand köztársasági elnöknek sikerült megakadályoznia, hogy ezt a fontosnak ítélt törvényt a nyári szünet előtti utolsó ülésnapon, gyorsított eljárás keretében tárgyalja meg a Szenátus. A nyári viszonylagos kudarc után – szintén Coq értelmezése szerint – a tervezetet egy ideig szándékosan altatták. Ekkor egy ad hoc munkacsoport, az úgynevezett Vedel-bizottság kapott megbízást a törvény szövegén módosítani hivatott javaslatok kidolgozására, majd az események menete – hogy-hogy nem – a parlament karácsonyi szünete előtti napokban gyorsult fel. Heves parlamenti je

megsértene az egyenlőség elvét”.⁶⁵ A fenti alkotmánytanácsai állásfoglalásnak sajátos jelentőséget ad az a körülmény, hogy a Falloux-törvény eltörlését egy olyan időszakban kezdeményezte a kormány, amikor olyan újszerű elképzelések fogalmazódtak meg a kormányhoz közel álló körökben, melyek reális közelségbe hozták annak lehetőségét, hogy rövid időn belül sarkalatosan megváltozzanak majd Franciaországban a „nyilvános” és a magániskolák közötti viszonyok. 1992-ben megalakul a mintegy kétszáz főt tömörítő *Iskolateremtők Egyesülete* (*Association des créateurs d'école*), amelynek többek között iskolaigazgatók, tanfelügyelők és tankerületi munkatársak lettek a tagjai. Ez a szervezet, amit az oktatási miniszter kabinetirodáját 1993–94-ben vezető Guy Bourgeois irányított, igen aktívan szorgalmazta, hogy az iskolák két fő típusa, a nyilvános és az állammal szerződéses viszonyban álló egyházi magániskolák mellett két új iskolatípus jöhessen létre: egyfelől kiálltak amellett, hogy a megyék, illetve a régiók által alapított új fajta „területi közoktatási intézmények” jöhessenek létre, másfelől amellett, hogy a jogszabályok engedélyezzék „valódi autonómiát élvező”, ugyanakkor állami támogatásra is jogosult „akkreditált magániskolák” működését. Elképzeléseik szerint bizonyos feltételek teljesülése esetén akár meglévő nyilvános iskolák (és esetleg már létező magániskolák) is szert tehettek volna erre a státusra. A nyilvános iskolák esetében a „kiváláshoz” elegendő lett volna, ha az iskolaigazgatók ezt kezdeményezik. A terv védelmezői azt hirdették, hogy ezek az újfajta létesítmények nagy lehetőséget nyújtanak majd az innovációkra, a különféle, franciaországi iskolaválasztékból szinte teljesen hiányzó alternatív pedagógiai koncepciók – a Montessori, Rogers, Steiner (Wallfdorf) nevével fémjelzett elképzelések – elterjedésére. Ily módon a francia oktatásügy két domináns és sok szempontból egymásra hasonlító (pl. jelentős mértékben központilag irányított, azonos tantervekkel dolgozó) szektora mellett megjelent volna a szerződéses alapon működtetett egyházi iskoláknál sokkal nagyobb autonómiát élvező magániskolák szektora is – részben a két másik szektorból kiváló intézmények „önállósodásával”. A Bourg-Broc-törvény elfogadása esetén valószínűleg az Iskolateremtők tervében megfogalmazott, akár privatizációsnak is nevezhető kezdeményezések is zöld utat kaphattak volna. Az Alkotmánytanács állásfoglalása és az azt követő tömegdemonstráció után viszont annak is lényegesen meggyengültek az esélyei, hogy az Iskolateremtők sikerre vigyék tervüket.⁶⁶

lentek után 1993. december 15-én fogadták el a törvény új szövegét, melyen az ad hoc munkacsoport vezetője, Vedel úr szerint egyáltalán nem tükröződött, hogy figyelembe vették volna a bizottsági jelentésben foglaltakat. Nem minden tanulság nélkül való, hogy Lustiger prímás, a francia katolikus egyház feje egy december 20-i nyilatkozatában elhatárolta magát a kormányzat „huszárcsinyeitől”. Mint mondotta: *„Ha nem sajnáljuk az időt, elkerülhetünk volna egy tanügyi háborút. ... Az idő és a dialógus elősegíthette volna, hogy megfelelő megoldásokat találjunk.”* Mint már jeleztük az újabb tanügyi háború nem maradt el, hiszen 1994 januárjában egy újabb hatalmas iskolakérdéssel kapcsolatos tömegdemonstrációra került sor, melynek nyomán – no meg az Alkotmánytanács 1994. január 14-én kelt határozata nyomán – *„a kormány visszavonni kényszerült a Bourg-Broc törvényt.”* Guy Coq: i. m. 66. o.

65 Az Alkotmánytanács döntését nem eredeti megfogalmazásában idézzük, hanem olyan formában, ahogyan ezt Guy Haarscher foglalta össze a laicitás kérdéseinek szentelt könyvében. G. Haarscher: i. m. 33. o. Az Alkotmánytanács döntésének indoklásának szó szerinti szövegét lásd a *La lettre du Monde de l'Éducation* c. kiadvány 1997. január 17-i számában!

66 Az Iskolateremtők Egyesületének célkitűzéseiről és a tervek várható hatásairól lásd Guy Coq idézett művét, 82–89. o.

Mit takar a muzulmán kendő?

A két, egymást közel tíz évvel követő, nagy vihart kavaró tanügyi háborúk után úgy tűnik, egy időre holtpontra jutottak a laikus, illetve az egyházi iskolák támogatásával kapcsolatos viták. Napjainkban a laicitással kapcsolatos kérdéseket főként a muzulmán kendő viselése miatt az iskolákból kizárt lányok ügyében támadt új keletű, és 1989 óta folyamatosan ismétlődő konfliktusok tartják napirenden. Miután ezekről a konfliktusokról francia szerzőtől származó, viszonylag részletes beszámoló, illetve elemzés olvasható magyar nyelven,⁶⁷ ezért e tanulmány keretei között e kérdéskörnek csak néhány fontosabbnak tűnő, illetve e tanulmány gondolatmenetéhez szorosabban kapcsolódó aspektusára térek majd ki.

Az első konfliktus 1989-ben pattant ki, mikor egy Párizs környéki alsó-középiskola három leánytanulóját azért zárták ki az iskolából, mert nem voltak hajlandók levenni az iskola épületében a fejüket takaró muzulmán kendőt és ezzel – miként az igazgató nyilatkozta – megsértették a laicitás elvét. A kezdetben helyi jelentőségűnek tűnő eseményből rövid idő alatt országos ügy lett, melyben Lionel Jospin oktatásügyi miniszter úgy foglalt állást, hogy ha csak lehet, le kell beszélni a diáklányokat a kendő viseléséről, de ha ez nem sikerült, nem szabad őket kizárni az iskolából.⁶⁸ Noha a muzulmán kendők miatt kipattant incidensek kapcsán a hatóságok a jelek szerint mindig arra törekedtek, hogy helyi szinten oldódjanak meg a konfliktusok,⁶⁹ azt nem akadályozhatták meg, hogy a médiákban heves disputa alakuljon ki a konfliktusról. A viták azután bontakoztak ki, hogy 1989 őszén megjelent két felhívás, melyben neves értelmiségiek egymástól radikálisan eltérő módon foglaltak állást a kendők ügyében. Előbb öt neves közéleti személyiség, köztük Régis Debray politikus és közíró, valamint Alain Finkelkraut filozófus jelentettek meg a *Nouvel Observateur* című hetilap hasábjain egy drámai hangú – egyes értékelők szerint felelőtlenül túldramatizált hangvételű⁷⁰ – állásfoglalását, amelyben „a Köztársaság iskoláját végveszélybe sodró Müncheni Egyezményként”, azaz a nácik előtti kapituláláshoz hasonló árulásként értékelték Jospin kompromisszumra hajló álláspontját. A kiáltvány aláírói a laicitás melletti harcosabb fellépés szükségességét hangoztatták, amiből természetesen következett volna a kendők iskolai használatának betiltása. A betiltásért kardoskodók fellépését nemcsak az motiválta, hogy e viselet szembeötlő módon jeleníti meg a diáklányok vallási hovatartozását, ami élesen szemben áll azzal a hagyományos laikus megközelítéssel, amely minden vallásos referenciától mentes iskola létrehozására törekedett, hanem az is, hogy a muzulmán kendő egyúttal a nők férfiakkal szembeni alávetettségének jelképe.⁷¹ Márpedig a francia laicitásnak egyes változatai olyan komp-

67 Michel Proper: „A muzulmán fátyolviselés és az oktatás semlegességének problémája Franciaországban”, *Fundamentum*, 1997. 2. sz.

68 Jean Baubérot: „Le débat sur la laïcité” (A laicitás körüli vita), *Regards sur l'actualité*, 1995. ápril-mai, Les grands débats des années Mitterrand, 59. o.

69 Lásd erről Michel Proper idézett tanulmányát!

70 Jean Baubérot: *Vers un nouveau pacte laïc?* i. m. 184–185. o.

71 Ezt az értelmezést állítja előtérbe többek között Elisabeth Altschull: *Le voile contre l'école* (Fátyollal az iskola ellen) című könyve Seuil, 1995, illetve Pascale Bermon-Farago: „Le foulard islamique ou la laïcité dévoilée” („A muzulmán lepel és a laicitás leleplezése”) című, az *Esprit* 1995. februári számában megjelent írása

lex ideológiákként vagy akár militáns világképekként is definiálhatók, melyek az egyház és állam szétválasztásának hagyományos kérdésfeltevésén túlmenően számos egyéb felvilágosító jellegű, illetve emancipatorikus célokat is magukban foglalnak (így többek között a nemek közötti egyenlőség megvalósításával kapcsolatban).⁷² Nyilvánvaló, hogy az ilyen céltételezéseket képviselők számára elfogadhatatlan volt, hogy a köztársaság magasrendű eszméit közvetíteni hivatott világi iskolák falai között meg kelljen tűrni az egyén vallásos hovatarozását és elnyomatását egyszerre jelképező kendők viselését. A kendőviselés megtiltását szorgalmazókkal szemben értelmiségiek egy másik csoportja, köztük a neves szociológus, Alain Touraine, ellenkiáltványt fogalmaztak meg, melyben azt hangsúlyozták, hogy a tiltások tragikus következményekkel járhatnak a Franciaországba bevándoroltak társadalmi integrációjára nézve. Mint írták, *„erősödőben van a Magreb-országokból bevándoroltak körében a kirekesztettség érzése és ez táptalajt nyújthat az fundamentalizmus megerősödéséhez”*⁷³ továbbá a szélsőjobb térnyeréséhez.⁷⁴ E kiáltvány megfogalmazói a kirekesztettség-érzés erősödése elleni ellenszerként egy olyan „nyitott”, vagy ha úgy tesszük toleráns, fokozatos, illetve kompromisszumos megoldásokat is lehetővé tevő laicitás érvényesülését tartanak kívánatosnak, amely *„mindenki számára megteremti annak lehetőségét, hogy az integráció [ti. a francia társadalomba való beilleszkedés – B. I.] az egyének saját választásai és saját ritmusa szerint történjen meg.”*⁷⁵ A fejkendő ügy kapcsán kiadott kiáltványok

72 A laikus eszme egyes képviselői maguk is hangsúlyozzák, hogy a laicitást etikai töltettel is rendelkező globális társadalomátalakítási koncepcióként kell definiálni. A FEN tanárszakszervezet 1982-es kongresszusának előkészítő szövege például úgy fogalmazott, hogy *„a laicitás egyre inkább tekinthető globális társadalmi tervnek”*, M. Bouchareissas, a CNAL főtítkára egy alkalommal pedig úgy fogalmazott, hogy *„laikusnak lenni annyit tesz, mint szocialistának lenni a szó legmélyebb értelmében”*. Az idézetek forrásait lásd Pierre Ognier idézett tanulmányában!

73 A kiáltványt idézi Jean Baubérot: *“Le débat sur la laïcité”*, in *Regards sur l’actualité*, 1995. avril-mai, Les grands débats des années Mitterrand, p. 60.

74 Mint Elisabeth Altschull könyvéből kiderül, a fejkendő viselésének betiltását szorgalmazó, az algériaiak függetlenedését támogató baloldali érzelmű „laicitás-pártiak” számára igen sértő volt a „nyitott” laicitás mellett állók ama állítása, miszerint a fejkendő iskolai viselésének tiltása a franciaországi muzulmán közösség számára éppoly megalázó, mint azok a szélsőjobboldali ihletettségű helyi kezdeményezések, melyek jegyében lehetetlenné tették bevándorlók gyerekeinek óvodai felvételét. E. Altschull: *Le voile contre l’école*, i. m. 154–155. o. Itt érdemes azt is megemlíteni, hogy a klasszikus laicitás álláspontján állók előszeretettel hivatkoznak arra, hogy súlyos hiba lenne, ha a fejkendőviselést ártatlan népszokásként értékelnénk, és nem vennénk észre, hogy a fejkendőviselés elterjedése összefüggésben áll azzal, hogy a Franciaországban is mind erősebb hadállásokkal rendelkeznek a fundamentalista muzulmán körök, amelyek számára vörös posztó megannyi modern elv, így például a laicitás elve, az iskolai koedukáció, stb. A modern laicitás hívei viszont arra hívják fel a figyelmet, hogy a fundamentalista fenyegetésre való hivatkozás hozzájárulhat a rasszista beállítódások felerősödéséhez. Az ilyen attitűdök kialakulásához egyébként az is kedvező táptalajt nyújt, hogy a francia kultúra mélyrétegeiben részint a korai középkor korára visszavezethető háborúzások, részint a gyarmati múlt, illetve az Algériai háború miatt erőteljesen jelen van a muzulmán civilizációval szembeni félelem.

75 A *Politis* című lap 1989. november 9-i számában megjelent kiáltványból idéz Jean Baubérot: *“Le débat sur la laïcité”* c. tanulmánya, i. m. 60. o. Hasonló álláspontot fogalmaz meg egy írásában az a Touraine-hez közel álló Michel Wieviorka, aki újabban a rasszizmus franciaországi megnyilvánulásával kapcsolatban végez kutatásokat. Michel Wieviorka: *“Laïcité et*

jól érzékeltetik, hogy napjaink Franciaországában, miként a múltban, ma is többféle laicitás-felfogás létezik egyidejűleg, illetve áll harcban egymással. Pierre Ognier fentiekben már többször idézett cikke M. G. Philipp tipológiáit, illetve Etienne Balibar elemzését támpontként használva igen jól mutatja be ezt a polarizáltságot: *„Egyfelől vannak a jakobinus tradíció örökösei, akik számára az univerzális értékek terjesztésére hivatott iskola »abszolút semleges hely, amely mentes minden külső szociális, politikai, vallási hatástól«. Másfelől vannak, akik a gyermeket maguk komplexitásában veszik figyelembe, és akik szerint az iskolának lehetővé kell tennie, hogy a gyermekek kifejezzék különbözőségüket. Két diskurzus áll egymással szemben. Az egyik a kizáráson és az asszimiláción alapul, a másik a befogadókészségre és az integrációra helyezi a hangsúlyt, és mindkét diskurzus a laicitás elvére hivatkozik. Etienne Balibar úgy látja, hogy néhány éve egy olyan vita van kialakulóban, melyben az »új«, »nyitott«, »plurális« laicitás hívei állnak szemben a »valódi«, »köztársasági«, »intranszigiens« laicitás képviselőivel. ... A szerző szerint a laicitás e két felfogása nem összeegyeztethetetlen, hanem inkább egymást kiegészítő jellegű. Addig, amíg a köztársasági elvet előtérbe állító laicitás az állammal kapcsolatos diskurzusra támaszkodik, a plurális laicitás a civil társadalommal kapcsolatos diskurzusnak tekinthető, márpedig ebben lehetőség van arra, hogy a két szféra között normális kapcsolat alakuljon ki.»⁷⁶*

A véleményformáló értelmiséget megosztó kendő-ügyben a hatóságok tartózkodtak attól, hogy országosan érvényes szabályt alkossanak a vitatott kérdésről. Jospin

démocratie” (Laicitás és demokrácia), *Pouvoirs*, 1995. 75. sz. Itt érdemes megjegyezni, hogy a tanulmányban Wieviorka hangsúlyosan szól arról, hogy *„a laicitás franciaországi története során, leszámítva néhány »lázás« esetenként erőszakba torkolló periodust, mint amilyen a századeleji időszak volt, a laicitás elve összességében békésen, fokozatosan és nyitott módon jutott érvényre. Émile Poulat [a laicitás történetének egyik szakértője – B. I.] joggal beszél az »együttélés« jegyében érvényesülő laicitásról, melyre példaként hozható fel, hogy Elzászban és a Moselle-vidéken érvényben maradt a Konkordátum, hogy az alsó- és felső-középiskolákban lelkészségek működhetnek, illetve az, hogy közpénzekből finanszírozzák a televízióban közvetített egyházi műsorokat.”* (A francia állam és a Vatikán közötti konkordátumot akkor mondta fel a francia kormány, amikor az említett térségek porosz fennhatóság alatt álltak. Bár az 1920-as évek elején voltak olyan törekvések, hogy az állam és egyház szétválasztása e térségekben is érvényre jusson, ezek a tervek végül meghiúsultak. Ily módon a szóban forgó vidékek iskoláiban továbbra is folyik hitoktatás – ha úgy tetszik német módra: a hittantanárokat az állam fizeti, a hittanítás tanrendi keretek között folyik, ugyanakkor a hittanórák látogatása alól felmentést lehet kérni. – B. I.)

- 76 Pierre Ognier: i. m. Itt érdemes megemlíteni, hogy a laicitás kérdésének egyik szakértője, Michel Barbier a fentiekben ismertetett koncepcióhoz nagyon hasonló elméletet dolgozott ki a laicitás formáinak változásairól. Eszerint a laicitás első korszakára az állam és a vallásosság szembenállása, illetve a két komplexum fokozatos szétválasztása és autonómmá válása jellemző. Barbier szerint a laicitás térnyerésének fontos feltétele, hogy sor kerüljön az állam és a civil társadalom szétválasztására. Miután Franciaországban az állam és a civil társadalom szétválasztása egy igen hosszú, az ancien régime bukásával kezdődő és több mint száz évig tartó folyamat keretében valósult meg, az ezzel párhuzamos másik folyamat, az állam és az egyházak szétválasztása szinte természetszerűen öltött konfliktusos formát. A konfliktusos jelleg többek között abból fakadt, hogy a szétválasztást szorgalmazó körök meghatározó része nem vagy csak részben fogadta el az egyházak autonóm szerveződésének jogát, illetve abból, hogy a vallás képviselői – befolyásukat csökkentő, illetve identitásukat veszélyeztető tényezőt látván a laicitás elvében – eleve szemben álltak az állam és az egyház szétválasztására irányuló törekvésekkel. Ebből az alapállásból következően az államnak gyakran kényszert kell alkalmaznia a laicitás elfogadtatása

oktatási miniszter kérésére a francia Államtanács⁷⁷ olyan állásfoglalást fogalmazott meg, amely az Európai Emberjogi Konvenciónak a vallásos meggyőződés kinyilvánításának szabadságát kimondó 9. cikkelyére való tekintettel nem tiltja meg a muzulmán kendő iskolai viselését.⁷⁸ Ugyanakkor az állásfoglalás mindazon esetekben lehetőséget ad a határozottabb fellépésre, amikor „hivalkodó módon”, illetve „hittérítő jelleggel” viselik a kendőt, illetve ha a kendőviselés akadályokat támaszt a tanórákon (pl. testnevelési foglalkozásokon) való rendszeres részvétel elé vagy netán olyan cselekedetekkel párosul, amelyek zavart okoznak az iskola működésében. Az Államtanács állásfoglalása nyomán kiadott első, 1989 decemberében kelt, Jospin által aláírt miniszteri körlevelet, majd a későbbi, François Bayrou oktatási miniszter nevéhez fűződő, 1993-as és 1994-es szabályozási törekvéseket a laicitás kérdésének szakértője, M. Barbier olyan lépésekként értékeli, melyek az Államtanács „kiegyensúlyozott” álláspontját meglehetősen egyoldalúan érvényesítették. Barbier szerint ugyanis a két miniszter nem fordított gondot annak szavatolására, hogy érvényre juthasson a diá-

érdekében. A több egymást követő szakaszban megvalósult (és Barbier szerint tökéletesen soha végig nem vitt) szétválasztási folyamatot követően lehetőség nyílt egy olyan stádium bekövetkeztére, mikor már nem a szétválasztás, illetve a szétválasztottság mozzanata az igazán meghatározó a laicitás tekintetében, hanem az állam semlegességének mozzanata. E stádiumban a vallás a civil társadalom belügyévé válik, részint abban az értelemben, hogy az államnak egyforma távolságot kell tartania minden vallással és világnézettel szemben, részint a tekintetben, hogy az államnak garantálnia kell a világnézeti szabadságot, ezen belül a vallások, illetve vallási szervezetek önszerveződésének szabadságát. A laicitás e második stádiumában már arra is lehetőség van, hogy az állam, más oktatási vagy kulturális vagy szociális tevékenységek támogatásához hasonlóan a vallásos szervezetek égisze alatt zajló ilyesfajta tevékenységet is szubvencionálja. M. Barbier gondolatait a szerzőnek a *Le débat* című folyóirat 1993 november-decemberi számában megjelent „Esquisse d’une théorie de la laïcité” („A laicitás egy lehetséges elméletének vázlata”) című írása alapján foglaltam össze. (Megjegyzem, hogy a semlegesség mozzanatának érvényrejutása azt is feltételezi, hogy a vallásos szervezetek, egyházak elfogadják az állam és az egyházak szétválasztottságát és ennek megfelelően ne kerüljenek előtérbe klerikális, vagyis az egyházaknak a politikai szféra feletti korábbi ellenőrzésének visszaállítását célzó törekvések. – B. I.)

77 A francia Államtanács egyfelől a közigazgatási bíróságok semmitőszékeként működik, másfelől olyan konzultatív szerv, amely a kormány kérésére előzetes véleményt formál a jogszabálytervezetekről.

78 Eme állásfoglalás értelmében különbség van a tanszemélyzet és a diákokkal szembeni elvárások tekintetében: „A tanítás laicitásának elve, ami egyik alkotóeleme az állam laicitásának és a közszolgálatok semlegességének, megköveteli, hogy a tanterv és a tanárok tiszteletben tartsák ezt a semlegességet és egyben érvényre jusson a diákok lelkiismereti szabadsága.” Mint Barbier írja az Államtanács fenti szövegrésze kapcsán: „ellentétben egyesek megalapozatlan állításaival, a laicitás elve nem kötelezi semlegességre a diákokat.” M. Barbier: *La laïcité*, i. m. 236. o. A helyzet bonyolultságát jelzi, hogy bár a tanároktól megkövetelik a semlegességet, az Alkotmánytanács egy 1938-ban meghozott döntése értelmében az még önmagában nem adhat okot egy tanárral szembeni fegyelmi intézkedésre, hogy az illető apró keresztet visel a nyakában. (Barbier: i. m. 241. o.) Barbier szerint a tanároktól elvárt kötelező semlegesség alapján korlátozni lehetne a vallásos hovatartozás kinyilvánításának mindenkire, így a pedagógusokra is érvényes jogát, de e korlátozásról a szerző szerint egy törvény szintjén kellene rendelkezni.

koknak az a szabadsága, hogy kinyilvánítsák vallásos hovatartozásukat.⁷⁹ Barbier értékelése szerint a miniszteri állásfoglalások csupán a vallásos megkülönböztető jegek viselésének visszaszorítására irányultak. Például Jospin körlevele arra ösztövelte az iskolák irányítóit, hogy először kezdeményezzenek párbeszédet a kendőt hordó diáklányokkal, illetve szüleikkel, majd amennyiben nem sikerül eltántorítani az érintetteket a kendő viselésétől, akkor a körlevél értelmében az intézmény vezetőjének fegyelmi eljárást kellett kezdeményezniük, amely akár a diákok kizárásával végződhetett.⁸⁰ A jobboldal kormányra kerülése után beiktatott miniszter, François Bayrou 1993-as és 1994-es körlevelei hasonló intenciókról tanúskodtak, újdonságot talán csak az jelentett, hogy az 1994-es körlevél különbséget kívánt tenni a továbbra is viselhető, diszkrétnak minősülő „vallási jelvények”, illetve a hivalkodónak minősülők között. Ez utóbbi kategóriába a muzulmán kendők mindenképpen beletartoztak, mint ez az intézkedést kommentáló Bayrou-val készült interjú címéből is kiderült („Többé nem lesznek kendők az iskolákban”).⁸¹ Sokan a muzulmán vallásúakkal szembeni diszkriminatív lépésként értékelték ezt a fajta megkülönböztetési törekvést, lévén, hogy nehezen tudták megérteni, miként lehetséges, hogy sem a nyakláncra függesztett kereszttek, Dávid-csillagok vagy akár a nyakban viselt jelképeknél mindenképpen nagyobb méretű kippák hordása nem esett tilalom alá, csak a muzulmán identitást kifejező kendőké. Minthogy nem álltak rendelkezésre egyértelmű szabályok azt illetően, hogy mikor minősül hivalkodónak egy vallási jelkép vagy, hogy mely magatartás zavarja az iskola működését, az intézményvezetők mozgásszabadsága vagy ha tetszik, diszkrecionális joga viszonylag széles volt. Ugyanakkor az intézményvezetők „autonóm módon” meghozott döntéseit utólag számos esetben megkérdőjelezték a közigazgatási ügyekben semmitőszékként működő Államtanács, illetve egyes helyi szintű közigazgatási bíróságok határozatai, melyek nyomán sok

79 Cathrine Kintzler – a muzulmán kendők ügyében megfogalmazott első felhívás egyik aláírója – egy tanulmányában több szempontból is megkérdőjelezi azt a felfogást, ami a vallási hovatartozás kinyilvánításának jogát gyermeki jogként értelmezi. Egyfelől annak fontosságát hangsúlyozza, hogy a hithez vagy a hitetlenséghez való jognak a magánszférában kell érvényesülnie. Márpedig az iskola olyan nyilvános tér, ahol a gyermekek a tankötelettség miatt kényszer alapján vannak együtt. Ilyen körülmények között a vallásos hovatartozás kinyilvánításának tolerálása egyet jelent azzal, hogy a többieknek akaratukon kívül, vagy annak ellenére is szembesülniük kell ezekkel a megnyilvánulásokkal. Kintzler másik fontos jogi érve az, hogy a gyermekek kiskorúak, és ezért agyrém azt állítani, hogy a felnőttekével megegyező jogokkal kell rendelkezniük. Szerinte valójában a gyermekek még nem rendelkeznek azzal az autonómiával, hogy a legkülönbébb véleményekkel vagy világnézetekkel szembekerülve meg tudják védeni magukat attól, hogy „*a vakság vagy az elnyomatás áldozataivá váljanak*”. De az említett jogi érveken túl Kintzler még fontosabbnak tartja azt az elvet, mely szerint az iskolának nem az az első feladata, hogy kinyissa a gyerek szemét egy olyan világra, amely egyébként is túlságosan körülveszi, hanem az, hogy megadja számára azt a lehetőséget, hogy emancipálódjon. A szerző szerint „*minden gyermeknek meg kell adni azt a luxust, hogy kettős életet élhessen: az iskolában a szülőktől legyen védett, otthon pedig a tanárok hatásától*.” Cathrine Kintzler: „Aux fondements de la laïcité scolaire”, („Az iskolai laicitás forrásai”), *Les Temps Modernes*, 1990. juin, pp. 82–87.

80 M. Barbier: i. m. 240–246. o.

81 M. Barbier: i. m. 243. o., 69. jegyzet

kizárt diáklány lehetőséget kapott tanulmányainak folytatására,⁸² sőt arra is volt eset, hogy jelentős kártérítés megfizetésére kötelezték az oktatási minisztériumot a kizáró határozat megalapozatlansága miatt.⁸³

A muzulmán kendőt viselő lányok iskolákból történt kizárása számos itt nem tárgyalt fontos összefüggésre is felhívja a figyelmet. Arra, hogy a katolikus hit után a második legjelentősebb franciaországi vallásnak számító muzulmán vallás helyzete mennyire rendezetlen (nagy hiány mutatkozik a muzulmán vallásúak számára létesített imahelyekben, megoldatlan az imámok franciaországi képzése stb.),⁸⁴ másrésről arra a tényre, hogy a harmadik világból és ezen belül is főként a Magreb-országokból vendégmunkásként Franciaországba érkezett, majd tömegesen letelepedett emberek társadalmi integrációja mennyire megoldatlan. A feszültségeket jól mutatja, hogy a munkanélküliség, a szegénység, a perspektívtalanság, a rasszizmus megannyi megnyilvánulása, és a deviáns magatartásokat mintaként kínáló környezet hatására robbanásveszélyes, sőt újabban nemegyszer már tényleges „gettóizádásokba” torló szituáció alakult ki a számos, javarészt szegény bevándorlók által lakott leromlott külvárosokban és elővárosban (1994-ben például a Lyon melletti Vaux en Vlainban), és ezzel párhuzamosan a muzulmán fundamentalizmus franciaországi hadálásainak megerősödésére is felfigyelhettünk. Ilyen körülmények között nem csodálkozhatunk azon, hogy, mint ezt a muzulmán kendő kérdésével foglalkozó egyik legérdekesebb munka szerzői írják, „az iszlám egyik percről a másikra sommásan a veszélyes külvárosokkal szinonim fogalommal vált.”⁸⁵ E kérdések elemző bemutatása azonban már egy másik tanulmány tárgya lehetne.

Szűkebb témánál maradva, tanulmányom végén egy érdekes empirikus kutatás eredményeit felhasználva arra szeretném felhívni az olvasók figyelmét, hogy egyes források tanúsága szerint a világi oktatás kérdéseivel így-úgy kapcsolatba hozható ügyekben állást foglaló helyi szintű oktatáspolitikai szereplők körében nagy bizonytalanság uralkodik azt illetően, miként is kell érteni a laicitás fogalmát, illetve milyen álláspontot célszerű kialakítani az egyes konkrét kérdésekben. Jacqueline Gautherin

82 Például mindazon kizáró határozatok hatályát megszüntették, amikor az iskola egyszerűen csak a kendőviselésre hivatkozva zárta ki diákjait, de általában helyben hagyták azokat a kizárásokat, mikor az iskola valamilyen, az Államtanács állásfoglalásából levezethető szempontra hivatkozva hozta meg döntését (például azt állítva, hogy „a kendőviselés lehetetlenné tette a tanórákon, tornaórákon való rendszeres részvételt”, illetve annak okán, hogy „kizárásukat megakadályozandó a diákok az iskola épületén belül, az intézményhez képest külső személyekkel egyetemben tüntettek és társaikat is arra bíztatták, hogy ne vegyenek részt az órákon és ily módon megzavarták az iskola működését.”) A kizáró határozatok nyomán megindított fellebbezési ügyek lefolyásáról lásd a *Savoir* című folyóirat 1995 július-szeptemberi számában megjelent „Litiges et solutions” („Jogviták és megoldások”) című összeállítást!

83 „50000 F le foulard” („50000 frank egy kendő”), *La Lettre du Monde de l'Education*, 1995. szeptember 18.

84 A muzulmán hit gyakorlásával kapcsolatos franciaországi problémák összefoglalását lásd M. Barbier: i. m. 213–230. o.

85 Françoise Gaspard – Farhad Khosrokhavar: „Le foulard et la République”, („Kendő és Köztársaság”) Ed. *La Découverte*, 1995, 175. o. Ezt a művet az teszi érdekessé, hogy az elemzések többek között olyan eredeti interjúkon alapulnak, amelyek kendőt viselő muzulmán lányokkal készültek.

vizsgálódásai, melyek egyfelől iskolai esettanulmányokon, másfelől egy szakszervezeti lap olvasói leveleinek elemzésén alapulnak⁸⁶ azt dokumentálják, hogy a laicitással kapcsolatos ügyekben mily sok, esetenként egymásnak ellentmondó vagy egymást kioltó szempont, megközelítés befolyásolja az oktatási mező aktorait. Igen tanulságos ebből a szempontból az a mélyinterjú, melyben egy iskola igazgatója azt próbálta felidézni, hogy milyen meggondolások merültek fel benne azt követően, hogy egyes szülők egy iskolai katolikus lelkészség megnyitására tettek javaslatot: „Először még úgy gondoltam, rendben van, ez egy nyilvános iskola, laikus intézmény, így hát adottságként kell kezelni a szétválasztás tényét. Vagyis nem lehet vallásos oktatás az iskolában. Azt viszont nagyon támogatnám, hogy legyen vallástörténeti oktatás. Úgy gondolom, sokat kellene még dolgozni a vallástörténet témáján. Már mint a világi iskolákban. De a hittanoktatás az számomra egy egészen más dolog. Ez volt tehát az első szakasz. Aztán a második szakaszban azt mondtam magamban, jól van, ez egy multikulturális társadalom, ha valóban azt akarjuk, hogy találkozzanak a kultúrák, s mivel a vallás is része a kultúrának, miért is ne lehetne az iskola egy találkozási pont. Felvetődik tehát a kérdés, hogy az iskola miért is ne bocsáthatna a hitoktatás rendelkezésére egy helyiséget. ... Igen ám, de lehet-e aztán megálljt parancsolni a dolognak? Itt persze az a probléma, hogy csak egyfajta igény fogalmazódik meg. A katolikus vallás fogalmazza meg ezt az igényt, itt tehát egyfajta túlsúllyal állunk szemben, engem viszont zavarna, ha túlsúly alakulna ki. Másfelől azt mondom magamban, jó-jó, de meddig mehetünk el a sokféleség terén? Van itt egyfajta félelem, és nincsenek is pontos ismereteink, meg aztán annyi mindent hall az ember a fundamentalizmusról, kérdés tehát, hogy meddig lehet elmenni. Ezen gondolatok után visszavitték eredeti álláspontomhoz: hát akkor a legjobb talán az lesz, ha megpróbáljuk kifejleszteni a vallástörténet oktatását, hogy jobban megismerjük a többieket, de mindezt persze csakis a szétválasztás jegyében szabad megtenni. Ez egy járható út. Egyáltalán nem érzem jól magam a bőrömben, mikor ezt mondom, mert közben kedvem lenne azt is mondani, hogy az iskolának befogadó helyként kellene működnie, találkozási helyként, de közben az is kérdés, hogy mindez hova vezethet. És persze az sem biztos, hogy ha az iskola találkozási... szóval ha kölcsönadjuk, hogy akkor létre is jön a találkozás és vita alakul majd ki a vallások között. Lehet, hogy a különféle órák elmennek egymás mellett és klánok alakulnak ki. Én a magam részéről a legszívesebben azt az álláspontot képviselném, hogy ha már így rendelkeznek a hivatalos előírások...”⁸⁷ A laicitással kapcsolatos megközelítések zavarbaejtő sokfélesége tükröződik abban a vitában is, melyet az iskola igazgatótanácsában részt vevő tanárok, a laikus álláspontot képviselő FCPE-szülői szervezet képviselői és a katolikus lelkészség megnyitását kérő szülők között zajlott le. A kutató így foglalta össze a különböző álláspontokat: „Mr. Le Goff (szülő) »A laicitás az többek között egyfajta

86 Az egyik alsó-középiszkola (collège) esetében Jacqueline Gautherin azt vizsgálta, hogy milyen fogadtatása volt annak a szülői javaslatnak, hogy létesüljön katolikus lelkészség a szóban forgó közoktatási intézményben. A második iskola esetében azt a mozgósítási folyamatot rekonstruálta a kutató, melynek révén egy kendőviselés miatt kizárt diáklány akart szembeszállni az őt sújtó intézkedéssel, az olvasólevelek pedig a Falloux-törvény felülvizsgálatával kapcsolatos 1993–1994-es viták, illetve a kendőviseléssel kapcsolatos konfliktusok apropójából jelentek meg a SNES-tanárszakszervezet l'Université Syndicaliste című lapjában. Jacqueline Gautherin: *Au nom de la laïcité, Penelopé et Jules Ferry*, (A laicitás nevében Pénélope és Jules Ferry) kézirat, é. n.

87 Jacqueline Gautherin: i. m. 14. o.

nyitottság mindenfajta oktatási forma iránt, ... amelyek körébe a vallásoktatás is beletartozik.« Aubert-né (némettanár) szerint a laicitás semlegességet jelent. Bertrand-né (rajztanár) szerint a semlegesség lehetetlen, és aki azt mondja, hogy laicitás, az azt is mondja, hogy nem vallásos, ugyanezt a véleményt osztja Emery-né (matematika tanár). Az egész megbeszélésen végigvonulnak az efféle, a laicitás definiálására, illetve újradefiniálására irányuló törekvések⁸⁸ Az álláspontoknak ugyanez a tarkasága figyelhető meg a szakszervezeti lap-hoz beküldött olvasói levelek tanulmányozásakor: „A vélemények a tekintetben már nagyon eltérnek, hogy a levélírók miként határozzák meg a laicitás szó jelentését. Következik-e például ebből a fogalomból az a tizenkét levélben említett elv, miszerint gondoskodni kell minden ember szociális integrációjáról. Öt esetben ez az érv a kendőt hordó lányok kizárása mellett szól (hisz a hidzsáb, a muzulmán kendő vajon nem annak a jele-e, illetve eszköze, hogy az illetők elutasítják a francia társadalomba való integrációt?), hét esetben viszont ugyanez az érv a diáklányoknak a középiskolában való megtartása melletti érvként szerepel (az iskolai kizárás vajon nem teszi-e lehetetlenné minden beilleszkedés reményét, és nem vezet-e kettős kirekesztettséghez?). A laicitás nem feltételezi-e azt, hogy egyenlő módon kell bánni az emberekkel? Ezt az elvet öt esetben annak indoklásaként hozták fel, hogy miért kell kizárni a leányokat, négy esetben pedig annak megokolásaként, hogy miért kell elfogadni őket olyanoknak, amilyenek. A vallási hovatartozás kinyilvánításának szabadságát hárman utasították el, ugyanakkor a lelkiismereti szabadság elve két ízben a kizárásokat megindokló, két esetben pedig az ezeket elutasító érvként jelenik meg.”⁸⁹

A laicitás értelmezésében mutatkozó fentebb bemutatott sokféleség, illetve tanács-talanság többek között azért érdemel figyelmet, mert a francia oktatási rendszerben az elmúlt két évtizedben megindult decentralizációs folyamatok⁹⁰ nyomán mind több helyi szinten tevékenykedő aktor kénytelen szembesülni az oktatás világnézeti jellegével kapcsolatos dilemmákkal, miközben láthatóan hiányoznak az állásfoglaláshoz szükséges biztos támpontok. Ebben a helyzetben sokan a „fent lévőkötől” várnák az eligazítást, sőt netán a vitatott kérdések egyértelmű, akár törvény segítségével történő eldöntését, ám ezen várakozások teljesülésére – számos oknál fogva – nemigen lehet remény.⁹¹

88 Jacqueline Gautherin: i. m. 2. o.

89 Jacqueline Gautherin: i. m. 13–14. o.

90 A franciaországi decentralizációs folyamatok fontosabb jellemzőiről lásd az *Educatio* 1995. 1. sz.-ban megjelent, Jean-Louis Derouet: „Ecole et justice” című könyvéről írt recenziómat.

91 Ebből a szempontból igen jellegzetesnek tűnik alábbi, szintén Jacqueline Gautherin szövegéből kiemelt megnyilatkozás: „nem volt világos és pontos minisztériumi álláspont és ez bizony zavaró a számunkra. Én a magam részéről, és más kolégák is, nem merünk őszintén válaszolni, nincs kialakult álláspontunk, illetve visszavonulunk állásainkba.” (tanár), i. m. 16. o. Itt érdemes megemlíteni, hogy a muzulmán kendőkkel kapcsolatos konfliktusok, illetve az iskolaigazgatók döntéseit sok esetben megsemmisítő államtanácsai döntések hatására 1996-ban több tanár egy petíciót fogalmazott meg, amivel azt akarták elérni, hogy törvény szabályozza a kendőviseléssel kapcsolatos kérdéseket, ám ez a kezdeményezés (akárcsak több parlamenti képviselő hasonló értelmű törvényjavaslatai) mindeddig nem jártak eredménnyel. Lásd erről a *La Lettre du Monde de l'Education* 1996. november 11-i számát!

**Állam-egyház-oktatás
a mai magyarországon**

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

Az ingatlanátadás jogpolitikai kérdései

Az 1990-es országgyűlési választásokat követően létrejött kormány célul tűzte ki „az egyházak teljes erkölcsi és – belátható időn belül – a működésükhöz szükséges mértékű (kiemelés tőlem – F. T.) anyagi rehabilitációját”.¹ Ezt követően – viszonylag széles körű előkészítés után, amelyben ismertették a véleményüket elsődlegesen az érintett egyházak, de az ellenzéki politikai pártok is – került a parlament elé „a volt egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendezéséről” szóló törvényjavaslat, amely módosulva végül is megkapta a szükséges többséget, s a köztársasági elnök aláírása, majd az 1991. július 22-i alkuk követően hatályba lépett.² A különböző alkuk következtében történt módosítások ellenére is alapvetően a kormánykoalíciót alkotó pártok akaratát tükrözte. Mivel e tanulmánynak nem témája, részleteiben nem foglalkozunk a törvény előkészítése során felmerült koncepciókkal, vitákkal, hanem a hatályos törvény végrehajtása során kialakult helyzetet kívánjuk témánk szempontjából elemezni.

1. A törvény alapelvei, hatálya

A törvénnyel kapcsolatban megállapítható, hogy igyekezett középúton maradni a teljes egyházi reprivatizációt sürgetők, és az egyházak működését egészen más módon elképzelők között. Éppen ezért a törvényjavaslat miniszteri indoklása is határozottan leszögezte, hogy nem reprivatizációról, hanem „az egyházi feladatok ellátásához szükséges működőképesség elemi feltételeinek megteremtéséről” van szó.³ Ebből következnek a törvény alapelvei is, melyeket a következő módon határozhatunk meg:

a) *Funkcionalitás* – vagyis ingatlant csak a törvényben meghatározott célokra lehet visszaigényelni. A volt egyházi ingatlan az államosításkor is valamelyik megjelölt funkciót szolgáltatta és szükséges, hogy az egyház az átvételt követően is a meghatározott célok valamelyikét folytassa az épületben. Ezt azonban nemcsak az eredeti ingatlan természetbeni visszaadásával lehet biztosítani, hanem a törvény lehetőséget

1 *A nemzeti megújulás programja*. Budapest, 1990, 147. o.

2 „Az 1991. évi XXXII. törvény a volt egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendezéséről”, *Magyar Közlöny*, 1991, 82. sz. 1772–1784. o.

3 Uo.

ad szintén meghatározott funkcióra, csereingatlan vagy pénzbeli kártalanítás elfogadására is.

b) *Új jogsérelmek elkerülése* – ez az alapelv figyelemmel van a jelenlegi tulajdonos, kezelő vagy használó érdekeire, a bentlévő intézmény működésére is. Például önkormányzati ingatlant csak úgy lehet az egyháznak átadni, hogy az önkormányzat számára megfelelő elhelyezést kell biztosítani, vagy ha ez nehezen megoldható, úgy az egyházi igényt kell csereingatlanra vagy pénzbeli kártalanításra módosítani. A törvényjavaslat miniszteri indoklása lehetőséget lát arra, hogy az egyház az ingatlan tulajdonjogával együtt átvegye a bent lévő önkormányzati intézményt, vagyis önkormányzati funkciót is ellásson. Az Alkotmánybíróság később még bővebben érintett 4/93. számú határozata azonban éppen az oktatás vonatkozásában erre csak kis részben biztosított lehetőséget.

c) *A konszenzus elve* – vagyis a törvény arra számít, hogy az ingatlan átadásának időpontjában, annak feltételeiben az érdekeltek (tehát az igénylő egyház, valamint a jelenlegi tulajdonos, kezelő, használó) meg fognak állapodni, s az állam ebben csak akkor kap szerepet, ha valamelyik félnek ezzel kapcsolatban anyagi igénye merül fel.

d) *A fokozatosság elve* – ennek megfelelően tíz éves határidő áll az egyházak által visszaigényelhető és a törvény hatálya alá tartozó ingatlanok átadására. A már többször hivatkozott indoklás nyíltan kimondja, hogy ez idő alatt az egyházak fokozatos megerősödésére, társadalmi befolyásuk növekedésére számít. Ennélfogva fokozatosan lesz szükség bizonyos társadalmi igények kielégítéséhez egyre több ingatlanra. A fokozatosság azért is indokolt, mivel az említett idő alatt az ország és a helyi társadalom teherbíróképessége is növekedhet, s ennek következtében lehet majd pótolni az átadásra kerülő épületeket.

e) *A tulajdonviszonyok biztonságának elve* – szoros összefüggésben van a fokozatosság elvével. Ez alapján minél hamarabb egyértelműen meg kell határozni az egyháznak az említett tíz éven belül átadandó ingatlanokat.

Miután áttekintettük az alapelveket, nézzük meg, hogy egyáltalán milyen ingatlanok is igényelhetők a törvény alapján? A törvény szerint azok a beépített ingatlanok, amelyeket az egyház hitéleti, oktatási-nevelési, egészségügyi, szociális gyermek- és ifjúságvédelmi, kulturális célokra használt, s az átvételt követően is ilyen célokra kíván használni, ha az ingatlan 1948. január 1-ét követően kártalanítás nélkül került állami tulajdonba, s jelenleg is állami vagy önkormányzati tulajdonban van. A törvény egyházi szerv alatt érti a szerzetesrendeket, a diakónus és diakonisszaközösségeket, valamint más, az egyház közvetlen felügyelete alatt álló szerveket is. Témánk szempontjából ugyanakkor lényeges, hogy az igénylésnél egyházi tulajdonnak minősül az egyház javára létesített alapítványi tulajdon és az egyháznak az egykori kegyúri jogviszonyon alapuló ingatlanhasználati joga is.⁴

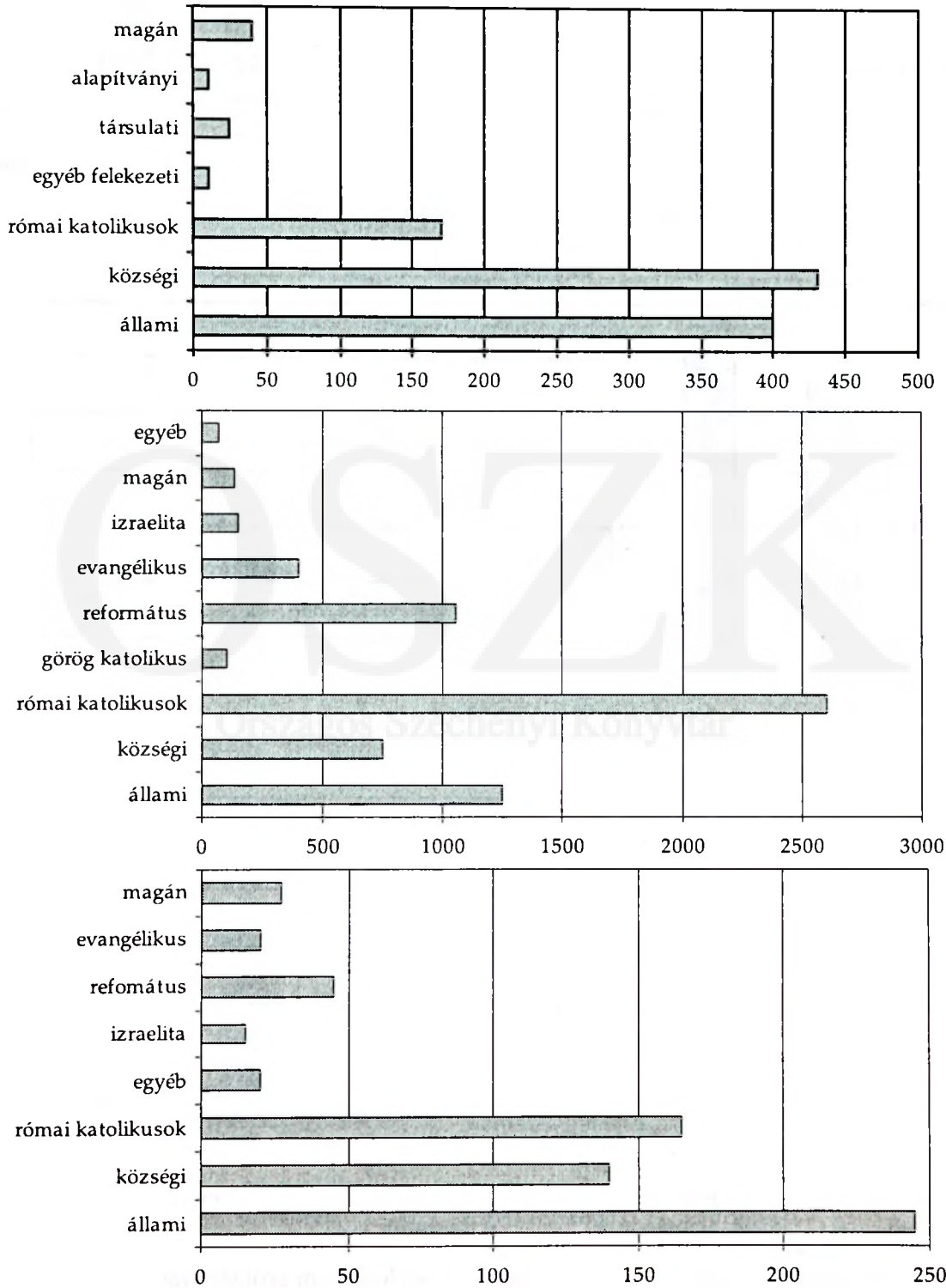
4 dr. Fedor Tibor – dr. Fenyő György: „Tájékoztató a volt egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendezéséről szóló 1991. XXXII. számú törvényben foglaltakról”. Megjelent a Művelődési és Közoktatási Minisztérium *Egyházak Magyarországon 1992* című kiadványában, 113–143. o.

2. Nevelési-oktatási intézmények visszaigénylése

A törvény tehát szinte teljes körben megnyitotta a lehetőséget a volt egyházi oktatási intézmények visszaigénylése előtt. Ahhoz, hogy ennek következményeit felmérjük, vessünk egy pillantást az államosítás előtti magyar iskolaszervezetre!

1. számú ábra⁵

Oktatási intézmények a fenntartó szerint, 1938.



5 Tények és adatok az egyházi ingatlanok átadásáról. A Miniszterelnöki Hivatal Közönségkapcsolati Irodájának tájékoztatója, 1993. 3. sz., 10. o.

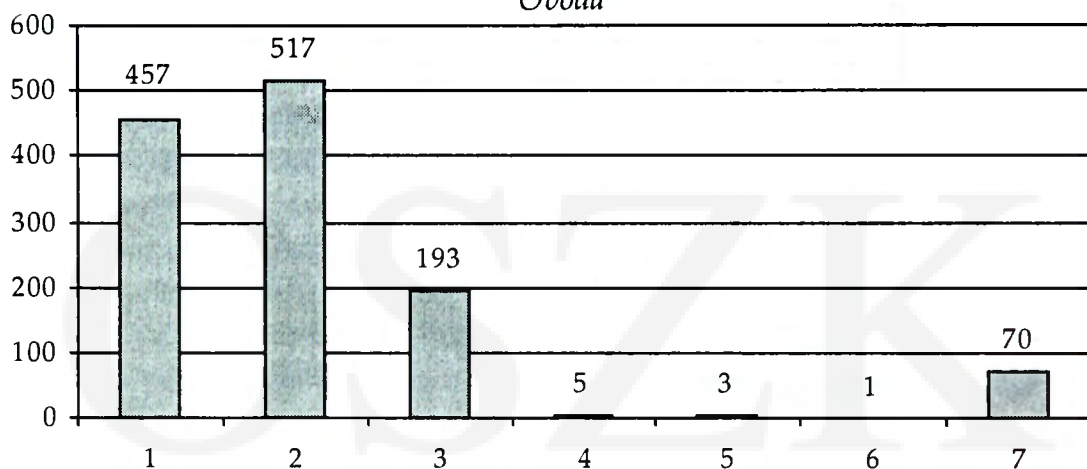
Az iskolák fenntartók szerinti megoszlása az 1946/47-es tanévben

	Világi	Egyházi	Egyéb
Óvoda	974	202	70
Népiskola, ált. iskola	2590	4252	164
Polgári iskola	229	107	19
Gimnázium	80	87	6
Ipari, mezőgazdasági keresk. középiskola	96	29	4
Tanító, tanítónő, óvónőképző intézmények	50	12	-
Összesen	4019	4689	260

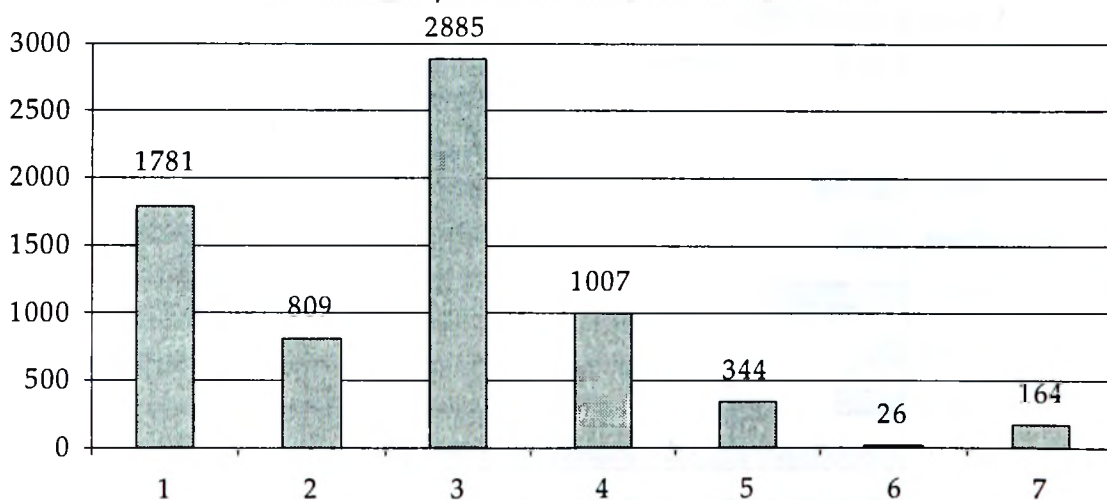
2. számú ábra⁷

Oktatási intézmények az 1946/47-es tanévben

Óvoda



Népiskolák, általános iskola



1. állami
2. községi

3. katolikus
4. református

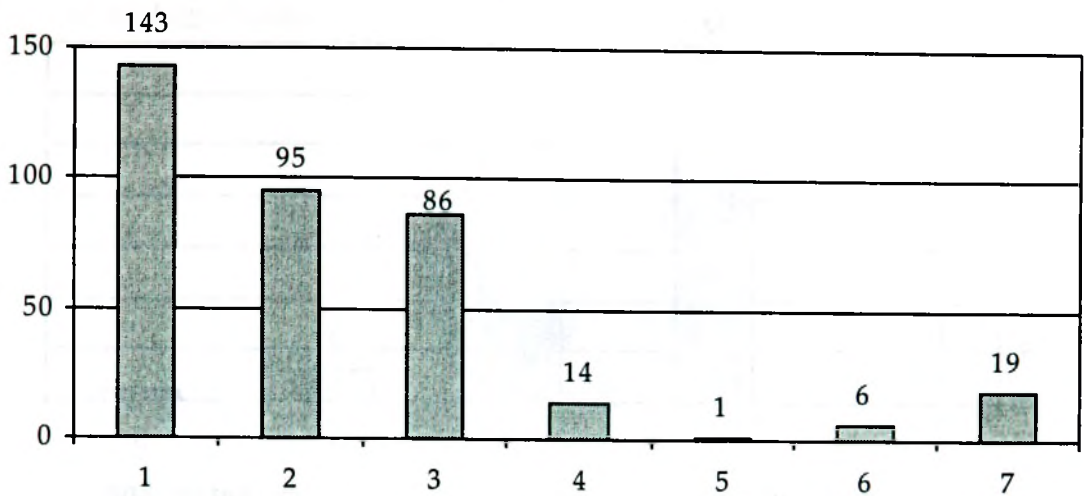
5. evangélikus
6. izraelita

7. egyéb

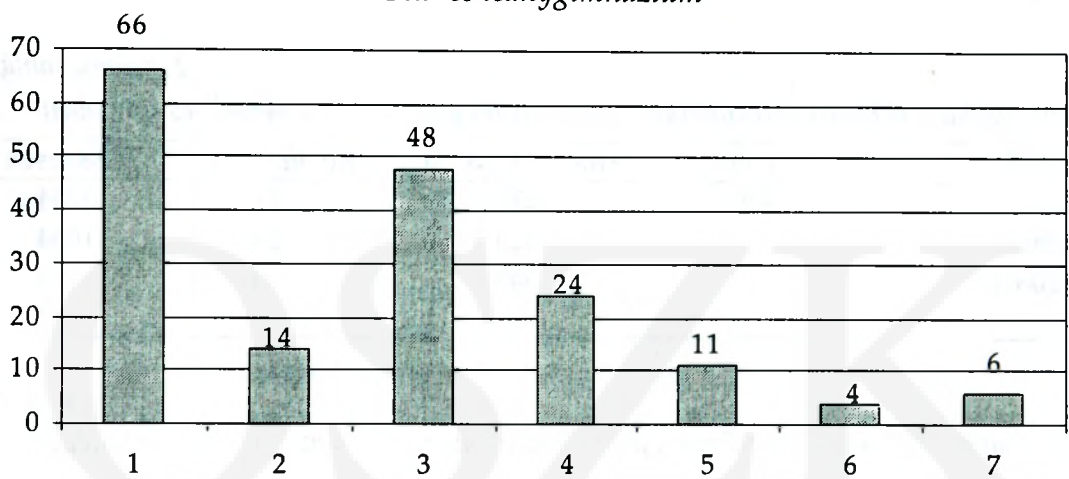
6 Az adatokat az Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum szolgáltatta.

7 Ua. A kapott adatok alapján az ábrát készítette a Művelődési és Köznevelési Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Főosztályának Egyházi Tulajdonrendezési Irodája.

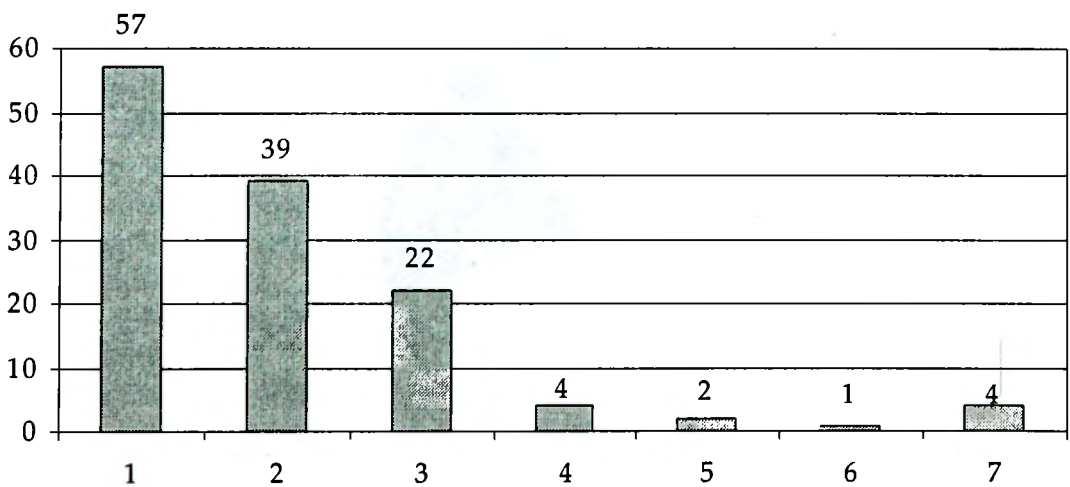
Polgári iskola



Fiú- és leánygimnázium



Ipari, mezőgazdasági és kereskedelmi középiskola

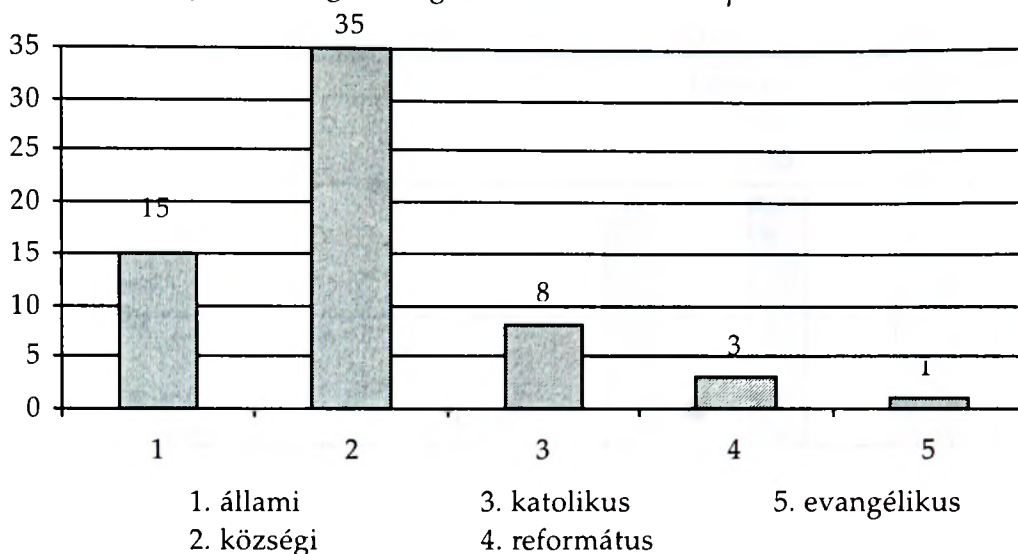


1. állami
2. községi

3. katolikus
4. református

5. evangélikus
6. izraelita

7. egyéb



Az egyes értékek az egyházi oktatási intézmények számát jelentik.

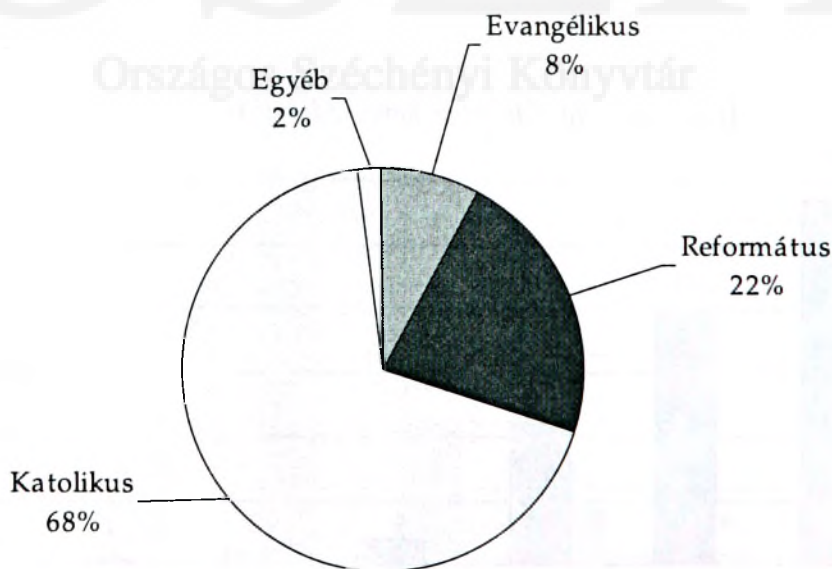
2. számú táblázat⁸

Az egyházi oktatási intézmények felekezeti megoszlása az 1946/47-es tanévben

Felekezetek	Óvoda	Általános iskola	Középiskola	Összesen
Katolikus	191	2972	71	3234
Református	3	1023	28	1054
Evangélikus	2	343	13	358
Egyéb	1	97	6	104

3. számú ábra⁹

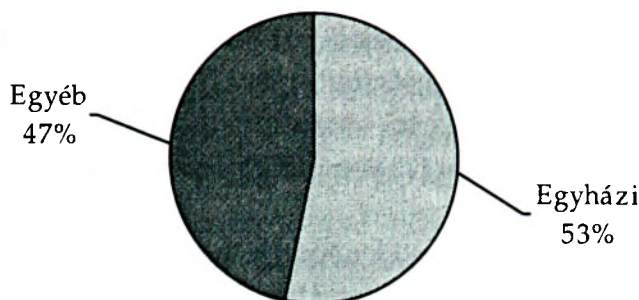
Az egyházi közoktatási intézmények felekezeti megoszlása az 1946/47-es tanévben



⁸ Ua.

⁹ A pedagógiai könyvtár adatai alapján készítette az MKM Informatikai Főosztály.

Az egyházi oktatási intézmények számának aránya (a felsőoktatással együtt)
az 1946/47-es tanévben



A mellékelt táblázatokból megállapítható, hogy az összes oktatási intézmény közel 53%-a egyházi fenntartású volt, sőt ha leszámítjuk az óvodákat és a felsőoktatási intézményeket, úgy ez az arány meghaladta az 58%-ot.

Talán ennek volt köszönhető, hogy sokan attól tartottak: az 1991. évi XXXII. sz. törvény majd lehetőséget ad az egyházak számára e szerkezet restaurálására. Most nézzük meg, hogy a törvény hatályba lépése óta eltelt idő alatt mi valósult meg ebből a gyakorlatban!

A törvény alapján, annak hatályba lépésétől számított 90 napon belül (gyakorlatilag 1991. október végéig) jelenthették be az egyházak az úgynevezett *alapigényléseiket*. E határidő azonban nem volt jogvesztő, így elvileg a törvény végrehajtására jelenleg rendelkezésre álló tíz éven belül bármikor lehet még további igényt előterjeszteni, de az alapigénylések elintézése természetesen előnyt élvez. Így az egyházak mégis bejelentették a 90 nap alatt igénylendő ingatlanok túlnyomó részét, amelyek száma ekkor 6000 körül volt. Ez év eleji adatok alapján egyházankénti bontásban a helyzet a következő:¹¹

Magyar Katolikus Egyház (római, görög, szerzetesrendek)	3194
Magyarországi Református Egyház	2450
Magyarországi Evangélikus Egyház	504
Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége	87
Budai Szerb Ortodox Egyházmegye	25
Magyarországi Román Ortodox Egyház	19
Magyarországi Baptista Egyház	12
Magyarországi Unitárius Egyház	3
Magyar Ortodox Egyház	5
Magyarországi Metodista Egyház	2
H. N. Adventista Egyház	1
Üdvhadsereg Szabadegyház Magyarország	2
Magyarországi Jehova Tanúi	1

Az igénybejelentések számával kapcsolatban azonban meg kell jegyeznünk, hogy azok nem mindegyike esik ténylegesen a törvény hatálya alá.

¹⁰ Ua.

¹¹ Az Egyházi Kapcsolatok Főosztálya Egyházi Tulajdonrendezési Irodája adatai.

Eddig a Művelődési és Köznevelési Minisztérium, amely a törvény előírása alapján az igények beérkezését követően köteles azokat előzetesen elbírálni, s ennek megfelelően az elidegenítési és terhelési tilalmat az ingatlannyilvántartásba bejegyeztetni, illetőleg az igényt mint megalapozatlant elutasítani, kb. 4000 határozatot adott ki. Ezek túlnyomó többsége a tilalom bejegyeztetéséről rendelkezett (tehát az igényt a törvény hatálya alá tartozónak minősítette). A többi esetben a döntéshez további bizonyítékok beszerzése szükséges, ám várható, hogy már ezen az első szűrőn sem fog átmenni számos bejelentett igény (valószínűleg a hiánypótlás alatt álló igények többsége ugyanis megalapozatlan).

Nevelési-oktatási intézményre csak négy egyház jelentett be igényt: a Magyar Katolikus Egyház, a Magyarországi Református Egyház, a Magyarországi Evangélikus Egyház és a MAZSIHISZ. Azt, hogy az összesen igényelt ingatlanok közül mennyi érinti a jelenleg állami-önkormányzati kézben lévő intézményeket, az alábbi táblázatból tudhatjuk meg:

3. számú táblázat¹²

Országos összesítés		
Megnevezés	Jelenlegi funkció	Tervezett funkció
1. Óvoda	321	167
2. Általános iskola	1304	752
3. Gimnázium	61	53
4. Szakközépiskola	51	11
5. Szakmunkásképző	11	1
6. Diákotthon – kollégium	34	32
7. Részhasznosítás oktatási célra	75	10

A táblázatból megállapítható, hogy a felsőoktatást is figyelembe véve, kb. 1880 oktatási célú épületet igényelnek vissza az egyházak, de ezek közül egyelőre csak 1029 vonatkozásában kívánják a bent lévő oktatási funkciót folytatni. 14 felsőoktatási épületet, átvétel után, szintén oktatási célokra kívánnak használni, de nem a jelenlegi funkció folytatására.

Az ismertetett adatokkal kapcsolatban azonban meg kell említenünk, hogy csak viszonylagosnak tekintendők. Ezek ugyanis az igénybejelentések első szakaszának lezáródását követő állapotokat tükrözik, másrészt pedig az egyházak az igényeiket egészen a végső kormánydöntésig módosíthatják, tehát előfordulhat (eddig is volt rá több ízben példa), hogy a most még természetben és funkcióra igényelt iskolaépület helyett végül is csereingatlant vagy pénzbeli kártalanítást kérnek majd.

Ez esetben nem is kötelező ezt oktatási célokra fordítani, hanem a törvény által meghatározott bármely funkcióra használható. A gyakorlati tapasztalatok azt mutatják, ha az egyházak nem igénylik természetben és oktatási célokra a jelenleg is erre szolgáló épületeket, a csereingatlant vagy a pénzbeli kártalanítást sem ilyen célokra kívánják felhasználni. Főként olyan kis településeken, ahol csak egy iskola működik – de az az államosítást megelőzően egyházi volt – gyakori, hogy az egyház nem az iskolát kéri, hanem egyházi, hitéleti és kulturális célokra kíván csereingatlant vagy pénzbeli kártalanítást. (Az egy település-egy iskola problémára a későbbiekben még

12 Ua.

részletesebben visszatérünk.) Adatainkból megállapítható: az egyházak elég nagy számban csak az eredetileg tulajdonukat képező iskolaépületet kérik, de nem oktatási, hanem egyéb célokra (pl. egyházközségi, hitéleti épület céljára). Ez természetesen semmilyen jogpolitikai problémát nem okoz, a jelenlegi iskolaszervezeten nem változtat, hiszen az iskolafenntartó önkormányzat a törvény már utalt rendelkezései alapján jogosult az állami költségvetés e célra elkülönített keretéből igényelni az iskola megfelelő elhelyezéséhez szükséges összeget. Az önkormányzatoknak ez ellen általában nincs is kifogásuk, hiszen több esetben régi, a jelenlegi követelményeknek már nem megfelelő épület helyett állami keretből tudnak korszerű, új iskolaépületet létesíteni. Természetesen ennek érdekében hajlandóak saját kereteikből történő áldozatvállalásra is (maga a törvény is számított erre).

A továbbiakban azt fogjuk megvizsgálni, hogy a törvény hatályba lépése óta eltelt idő alatt hány oktatási intézmény és milyen célra került átadásra az egyházak részére. Ezt megelőzően azonban bizonyos elvi alapvetéseket kell tisztáznunk.

3. Az iskolaépületek átadásával kapcsolatban felmerült problémákkal összefüggő elvi alapvetések

Mint az eddigiekben már részletesen szóltunk róla, az 1991. évi XXXII. sz. törvény széles körű lehetőséget biztosított az egyházaknak volt oktatási intézményeik visszaigénylésére. Ugyanakkor garanciát vállalt az épületekben működő – zömmel önkormányzati – intézmények megfelelő elhelyezésére is.

A törvényjavaslathoz fűzött miniszteri indoklás (ami önmagában természetesen *nem jogi norma*, így kötelező erővel nem bír, de amennyiben az országgyűlés a javaslatot törvényerőre emeli, az indoklás a törvényhozó akaratát is megtestesítheti, így vita esetén döntő szerepe lehet) kifejezetten javasolja, hogy az egyházak önkormányzati intézményeket „feladattal együtt” vegyenek át az ingatlanrendezés kapcsán, s így „legalábbis részben” közfeladatot lássanak el. Ez vonatkozott természetesen az oktatásra is. Most azt fogjuk megnézni, hogy az egyházi ingatlantörvény hatályba lépése idején milyen jogszabályok voltak érvényben, és hogyan szabályozták az oktatás – ezen belül az egyházak oktató-nevelő tevékenysége – helyzetét.

Még a választások előtt az utolsó szocialista parlament – de már a demokratikus átmenet szellemében – hozta meg a „lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról” szóló 1990. évi IV. törvényt.¹³ E szerint „az egyházi jogi személy elláthat minden olyan nevelési-oktatási, kulturális, szociális, egészségügyi, sport, illetőleg gyermek- és ifjúságvédelmi tevékenységet, amelyet törvény nem tart fenn kizárólagosan az állam vagy szerv (intézmény) számára. E tevékenységi körben az egyházi jogi személy intézményt létesíthet és tarthat fenn (kiemelés tőlem – F. T.)”. Ehhez az állam „normatív módon meghatározott, s hasonló állami intézményekkel azonos mértékű költségvetési támogatást nyújt, illetőleg a támogatás az ilyen ellátásokra elkülönített pénzeszközökből történik.”¹⁴

13 Magyar Közlöny, 1990. 12. sz., 205–214. o.

14 Uo.

Ebből az irányból tehát nem tűnik aggályosnak a közoktatási intézmények „funkcióval együtt” történő átvétele.

Az egyházi ingatlantörvény hatályba lépése idején – egyébként egészen a legutóbbi időig – még „az oktatásról szóló” 1985. évi I. törvény volt hatályban, amelyet az új országgyűlés az 1990. évi XXII. sz. törvénnyel módosított. Az általunk vizsgált időszakban tehát az iskolaátadások e törvényt is figyelembe véve történtek. A törvényt vizsgálva megállapíthatjuk, hogy az említett módosítás ellenére is alapvetően államcentrikus maradt, a nevelési-oktatási feltételek biztosítását állami feladatként tekintette. A világnézeti semlegesség idegen a törvénytől, sőt az úgynevezett „tudományos világnézetet” preferálja, ami közismerten a marxizmus-leninizmus fedőneve volt. Paradox módon e megfogalmazást a rendszerváltás utáni törvénymódosítás is meghagyta. Így elvileg a „tudományos világnézeten alapuló értékrend” kialakításának kötelezettsége egészen az új közoktatási törvény hatályba lépéséig az egyházi iskolákra is vonatkozott. Az említett törvénymódosítás azonban már lehetőséget adott arra, hogy az állami oktatási feladatok teljesítésében *megbízás alapján* más természetes és jogi személyek is részt vegyenek. Ennek megfelelően ezek az államtól vagy az önkormányzattól a kötelező feladatok ellátását is átvállalhatták. Ugyanakkor a nem állami nevelési-oktatási intézmények működésüket csak *vállalkozási* tevékenységként folytathatták. Ezek az előírások értelemszerűen vonatkoztak az egyházakra is. E törvény is biztosította a nem állami-önkormányzati természetes és jogi személyek oktatási intézmény és diákotthon létesítését és fenntartási jogát, egyúttal a feltételeket is előírva.¹⁵

Az „önkormányzatok hatásköréről” szóló 1991. évi XX. törvény – amely szintén hatályban volt már az ingatlantörvény megszületésekor – külön fejezetben foglalkozik a művelődési és közoktatási igazgatással. Előírja, hogy „a községi, a városi, a megyei jogú városi és a fővárosi kerületi önkormányzat köteles gondoskodni az óvodai, valamint az alapfokú iskolai és diákotthoni ellátásról.”

„A helyi önkormányzat feladatait a meglévő intézményeinek fenntartásával, új intézménylétesítéssel és fenntartással, társulásban való részvétellel vagy más megállapodás alapján (kiemelés tőlem – F. T.) látja el.”¹⁶

Az ismertetett törvényhelyek alapján több megállapodás jött létre az önkormányzatok és az egyházak között (a számokra később még visszatérünk). Ezeknek az általános tartalmuk az volt, hogy az egyház „funkcióval együtt” veszi át az iskolát, átvesz minden tanárt és tanulót, ha ezt kívánják, sőt átmenetileg kifutásos rendszerben működteti az iskolát – vagyis az átvételkor bent lévő osztályoknál nem teszi kötelezővé a hittanórákat, és nem kívánja hitbeli meggyőződését sem ráerőltetni a tanulókra. Az átvett tanárok esetében sem várja el a hitelveivel való teljes azonosulást, legfeljebb azt, hogy a pedagógus ne viszonyuljon ellenségesen az iskolafenntartó egyház szellemiségéhez.

Azokon a településeken, ahol több iskola is volt, ezek az iskolaátadások általában nem okoztak nagyobb problémát, hiszen alapvetően nem sérült sem a tanulók (pontosabban szüleik), sem a tanárok szabad választási lehetősége. Lehetőség volt ugyanis kölcsönösen átiratkozni, illetve elhelyezkedni másik iskolában. Komolyabb problé-

15 *Magyar Törvénytár*, Budapest, 2. köt., 1993, Unio Könyvkiadó, 307–355. o.

16 *Magyar Közlöny*, 1991. 68. sz., 1275–1278. o.

mák ott merültek fel, ahol a település egyetlen iskolája az államosítást megelőzően egyházi volt, és ezt az egyház most visszaigényelte. Ez a tömegkommunikációban is megjelent azzal, hogy ebben az esetben nem biztosította az úgynevezett „világnézetiileg semleges” oktatást azok számára, akik ezt igénylik. Mint az előbb említettük, a megkötött megállapodások általában igyekeztek elejét venni a gondoknak, de ez teljes mértékben nem sikerülhetett. Bizonyos esetekben türelmetlenség volt észlelhető az egyházak helyi papjai részről, amely több esetben sértette a tanulók, szülők, és pedagógusok egy részét, másrészt viszont a másik oldal is igyekezett akadályozni az egyházi iskola beindítását és megfelelő működtetését. Utalnunk kell azonban arra, hogy az elemzett hatásköri törvény a következőket is előírta:

100. § (2) ...helyi önkormányzat a kötelező feladatot ellátó intézményt akkor szüntetheti meg, szervezheti át, ha az adott tevékenységről, szolgáltatásról továbbra is azonos színvonalon gondoskodik. Az önkormányzat a döntése meghozatala előtt a szakmai-szolgáltató intézmény véleményét beszerzi.

100. § (3) A képviselő-testület és a közgyűlés az intézmény megszüntetésével, átszervezésével, feladatának megváltoztatásával, nevének megállapításával, költségvetésének meghatározásával és módosításával összefüggő döntése előtt a polgármester, főpolgármester, a megyei közgyűlés elnöke a tervezett intézkedést az intézmény dolgozói közösségével, a szolgáltatást igénybevevők képviselőivel köteles megvitatni. A véleményekről az önkormányzat képviselőtestületét, közgyűlését a döntés meghozatala előtt tájékoztatni kell.¹⁷

Előfordult az is, hogy a helyi önkormányzat illetékesei az iskolaátadások kapcsán nem tettek eleget maradéktalanul az előírt kötelezettségnek, és ebből is számos probléma származott. Mint említettük, e kérdésekkel a tömegkommunikáció szintén foglalkozott, és ennek kapcsán polémia alakult ki, melynek során a Művelődési és Oktatási Minisztérium akkori felső vezetése a világnézeti semlegesség létét is megkérdőjelezte. Jánosi György szocialista párti képviselő pedig olyan törvényt módosító javaslatot kívánt a parlament elé terjeszteni, amely megtiltotta volna a törvény alapján az iskolaátadást az egyházak számára, amennyiben az adott településen csak egy iskola működik. A javaslat azonban nem járt sikerrel. Már tanulmányunk elején utaltunk rá, hogy a törvény koncepciójával a parlamenti ellenzéki pártok alapvetően nem értettek egyet. Így annak elfogadása után több ellenzéki képviselő az Alkotmánybírósághoz terjesztett be beadványt különböző alkotmányossági aggályok elbírálása okán. Ezek között szerepelt az iskolaprobléma is (a tanulmány szerzője konkrétan két SZDSZ-es képviselő által aláírt beadványt látott hivatali munkájával összefüggésben). Így végül is a kiéleződött vitát az Alkotmánybíróság próbálta meg jogi merderbe terelni, értelmezve a döntéskor hatályos jogszabályokat, de egyben megszabva azokat a határokat is, melyek között a törvényhozó mozoghat majd a jövőben.

Az Alkotmánybíróság a 4/1993. AB. számú határozata rendelkező részében témánk vonatkozásában a következő releváns téziseket szögezte le:

¹⁷ Uo.

Az állami iskola nem lehet elkötelezett egyetlen vallás mellett sem.

Az államnak jogi lehetőséget kell biztosítani arra, hogy egyházi iskolák jöhessenek létre, az állam maga azonban nem köteles ilyen iskolákat felállítani.

Ahol az állam az állami iskola épületét egyházi tulajdonba adja, azok számára, akik nem kívánnak egyházi iskolákba járni, ténylegesen és úgy kell lehetővé tennie állami iskola látogatását, hogy ez ne jelentsen nekik aránytalan terhet.

Azokat az indítványokat, amelyek szerint a volt egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendelkezéséről szóló 1991. évi XXXII. törvény azért sértené az Alkotmány 60. §-át, mer az alapfokú oktatási intézmény épületének egyházi tulajdonba adása esetén nem biztosít lehetőséget a lelkiismereti és vallásszabadság jogán alapuló iskolaválasztásra, az Alkotmánybíróság elutasítja.¹⁸

A továbbiakban a hivatkozott rendelkezések rövid elemzését kíséreljük meg elsődlegesen a határozat indoklási részére alapozva, de figyelembe véve az erre különböző oldalokról adott reagálásokat is. Már itt leszögezzük azonban, hogy a leírtak a szerző *személyes szakmai* álláspontját tükrözik.

Nézetünk szerint a tanulmány tárgyát illető legfontosabb megállapítás az, amelyben az Alkotmánybíróság elkülöníti a volt egyházi ingatlan igénylését, átadását és az egyházi funkció gyakorlását az állam (természetesen ez alatt értve az önkormányzatot is) közoktatási kötelezettségétől. E szerint tehát az egyház teljesen jogszerűen igényelheti volt tulajdonát a törvény által meghatározott funkciók valamelyikére (így természetesen oktatási célokra is), akkor is, ha az a település egyetlen – államosított – iskolája, amely jelenleg szintén ezt a funkciót tölti be. Az iskolafenntartó önkormányzat viszont továbbra is köteles a közoktatási feladatot ellátni. Ezt a korábbiakban már hivatkozott ekkor hatályos jogszabályok alapján elláthatja megállapodás megkötésével is (a korábbi iskolaátadások zömmel e rendelkezés figyelembevételével történtek), de biztosítani kell a „világnézetileg semleges” oktatást, amely az államnak (önkormányzatnak) alapkötelezettsége az Alkotmánybíróság jogértelmezése alapján.

Ez pedig az iskola egyház részére történő átadásával még az oktatásra vonatkozó megállapodás – az időközben hatályba lépett új közoktatási törvény szóhasználatára alapján *közoktatási megállapodás* – megkötése esetén sem lehetséges, tekintettel arra, hogy „*az egyházi iskola valamely vallás tanaival azonosul, míg az állami iskola ezt nem teheti meg.*”¹⁹ „*Az iskola nem lehet semleges és vallásos szellemű egyszerre; hiszen a világnézetű nevelés mindkétféle iskola – minden iskola – lényegéhez tartozik.*”²⁰ Így „*funkciómegőrzés az iskola egyházi iskolaként való továbbműködésével nem teljesülhet.*”²¹

Azt is elismerte azonban az Alkotmánybíróság, hogy az egyházak iskolák fenntartásával állami feladatot is ellátnak. A tanítás során ugyanis az egyházakat is kötelezik a hatályos tartalmi, szakmai követelmények, s ennek következtében az állam által elismert bizonyítványokat, okleveleket adnak ki. Az Alkotmánybíróság szerint az egyházi iskola is „*köteles az ismeretek objektív, toleráns és a tanulók lelkiismereti szabad-*

18 Magyar Közlöny, 1993. 15. sz. 702–723. o.

19 Uo.

20 Uo.

21 Uo.

ságát tiszteletben tartó közvetítésére.”²² Ez esetben „az állam támogatni köteles”²³ ezen iskolákat, amelyet a normatív támogatás biztosításával tesz meg. Véleményünk szerint azonban ez az Alkotmánybíróság által leszögezett „állami támogatási kötelezettség” nemcsak a jogszabályokban biztosított normatív támogatást jelenti, hanem *önkormányzati támogatási kötelezettséget* is. Az állami normatív támogatás köztudottan nem fedezi a teljes fenntartási költségeket. Az egyház azonban iskola fenntartással, ha nem is vállalhatja át teljes mértékben az önkormányzat közoktatási feladatát, de legalább részlegesen tehermentesíti azt. Ennek kapcsán azt is számításba kell vennünk – az Alkotmánybíróság is megteszi –, hogy a szülők alkotmányos alapjoga a kiskorú gyermek erkölcsi és vallási nevelésének – az iskolára is kiterjedő – megválasztása. E jogot az alkotmányon alapuló lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvényen kívül nemzetközi egyezmények (az Emberi Jogok Európai Egyezménye, a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya, a gyermek jogairól szóló, New Yorkban 1989. november 20-án kelt egyezmény) is biztosítják, melyeket a magyar törvényhozás is becikkelyezett. Az Alkotmánybíróság határozata indoklásában ezekre szintén hivatkozott. Másrészt számításba kell vennünk: a helyi egyházi iskolák zömmel a helybeli adófizető állampolgárok gyermekeit oktatják, nevelik, így az elkötelezett vallási iskolát igénylő polgár joggal várhatja el, hogy az önkormányzat támogassa a szintén települési szükségleteket ellátó oktatási intézményt is.

Itt jegyezzük meg, hogy az új közoktatási törvény véleményünk szerint ebbe az irányba indult el, hiszen az önkormányzat vagy a Művelődési és Közoktatási Minisztérium gyakorlatilag az iskola teljes fenntartási költségeit köteles fedezni, ha közoktatási megállapodást kötött a nem állami iskolafenntartóval. Ugyanakkor problematikusnak tűnik, hogy szintén e törvény alapján ilyen megállapodás hiányában a jelenlegi szövegezés mellett még a normatív támogatás folyósítása is megkérdőjelezhető.²⁴ Így előfordulhat, hogy helyi önkormányzati vagy központi költségvetési problémák esetleges ígéretes magániskolai kezdeményezések kibontakozását sem fogják elősegíteni.

Természetesen a közoktatási feladatokon túlmenően az egyházak igyekeznek az általuk fenntartott iskolák egész szellemiségét is meghatározni, amelyhez szintén maximális joguk van. Így például – az állami iskolával ellentétben – kötelező jelleggel beiktathatják a tanrendbe a hittanórát (ennek oktatásáról a fenntartó egyház gondoskodik, de általában lehetőséget ad a szülői igényeknek megfelelően más egyházhoz tartozó hittanár fogadására is). Mindazonáltal az alkotmánybírósági határozatból megállapíthatóan az állam/önkormányzat akkor sem mentesül a világnézetileg el nem kötelezett oktatást biztosító iskola fenntartásának kötelezettsége alól, ha az iskolát átvevő egyház a megállapodásban vállalja a szülők és gyermekek szabadságának tiszteletben tartását, valamint azt, hogy nem teszi kötelezővé pl. a hittanoktatást.

Az ingatlanátadásoknál – mint erre az 1991. évi XXXII. törvény alapján korábban is utaltunk – először is abból kell kiindulni, hogy az „*egyház tényleges tevékenysége szerint szükséges mértékben és időben*” történjék.²⁵ Vagyis az egyház legyen kész úgy az

22 Uo.

23 Uo.

24 Az 1993. évi LXXIX törvény a közoktatásról, *Magyar Közlöny*, 1993. 107. sz., 5689–5730. o.

25 Az 1991. évi XXXII. sz. törvény 2. § (10). Lásd a 2. számú lábjegyzetet!

ingatlan átvételére, hogy azt funkcionálisan is működtetni tudja. Fokozottan áll ez a követelmény az iskolaátvételekre. Ennek megfelelően először is megfelelő helyi, szülői és tanulói igény szükséges az egyházi oktatásra, másrészt pedig az egyháznak megfelelő oktatói bázissal kell rendelkeznie az oktatási tevékenység végzéséhez. Ez természetesen úgy is megoldható, hogy az egyház megállapodik az átvenni kívánt iskola pedagóguskollektívájával vagy legalább annyi tanárral, hogy a folyamatos oktatást biztosítani tudja. Ha az előbbi feltételek közül bármelyik hiányzik, úgy természetesen nincs értelme erőltetni a közeli időpontban történő átvételt, hiszen az komoly feszültségeket is okozhat. Ilyen esetekben talán a leghasznosabb megoldás az, ha az igénybejelentés után az egyház és az iskolafenntartó önkormányzat abban állapodnak meg, hogy a törvény végrehajtására rendelkezésre álló 10 éves határidőn belül X időpontban (akár a 10. félévben) térnek vissza az igényre és kötnek végleges megállapodást. Így az egyháznak (és nem utolsósorban helyi képviselőinek) évek állnak rendelkezésére ahhoz, hogy a helyi lakosokkal, szülőkkel, tanulókkal – s nem utolsósorban a pedagógusokkal – olyan kapcsolatot alakítson ki, hogy széles körű igény keletkezzék egyházi iskolákra és ennek működtetéséhez a megfelelő oktatói bázis is meglegyen. Ha ez esetleg nem sikerülne, még mindig lehet pénzbeli kártalanítást vagy csereingatlant kérni a törvény szerinti valamely más funkció megvalósítására.

Végül ne feledjük el, hogy az iskolához az épületen, a tanulókon és a tanárokon kívül megfelelő felszereltség szükséges. Az egyházi ingatlantörvény viszont csak épületekre vonatkozik, így a berendezés vonatkozásában külön – de természetesen az ingatlan megállapodással együtt is – meg kell állapodni az önkormányzattal, vagy az iskola felszereléséről más úton kell gondoskodni.

Most pedig vizsgáljuk meg, hogyha az iskolaátadás feltételei fennállnak, akkor hogyan kell gondoskodnia az önkormányzatnak a világnézetileg el nem kötelezett oktatásról mindazok számára, akik ezt igénylik, mégpedig úgy, hogy *„ez aránytalan terhet ne jelentsen számukra”!*

Álláspontunk szerint a következő esetek lehetségesek:

– Az alapeset az, hogy az önkormányzat nem szünteti meg saját iskoláját, hanem azt másik épületbe helyezi át (saját pénzéből, vagy az állami költségvetés erre elkülönített keretéből – többnyire mindkettő felhasználásával – új iskolaépületet épít vagy vásárol). Ez esetben a régi iskolaépület átadásra kerül az egyház részére, ahol az egyház saját szellemiségének megfelelő iskolát alapít a törvényes formák betartásával. Természetesen az egyház pénzbeli kártalanításból, vagy csereingatlant felhasználva is alapíthat iskolát megfelelő igény esetén. Ekkor az önkormányzati iskola marad az eredeti épületben.

E megoldásoknak csak akkor van értelme és realitása, ha mindkét iskola megfelelő tanulólétszámmal és körülmények között, elegendő tanárral tud működni.

– Az iskolaépület tulajdonjogát megkapja az egyház, s ott meg is indítja saját iskoláját (hiszen az épületet funkcionálisan használatba is kell venni a törvény alapján), de az igények alapján nem tudja az iskola teljes épületét kihasználni. Így az egyház a már tulajdonát képező épületben helyet ad a szervezetileg elkülönült önkormányzati iskolának is. Indokolt lehet ez annál is inkább, mivel legtöbb esetben a volt egyházi iskolaépületet az állam jelentősen korszerűsítette és bővítette. Ezért az önkormány-

zatnak esetleg komoly anyagi igénye lenne az értéknövelő beruházások után, amely viszont ilyen módon megváltható. Elvileg elképzelhető az épületeken egyházi-önkormányzati közös tulajdon keletkezése is. Az ilyen megoldásoknak azonban csak akkor van jó esélye, ha a tanulók megoszlása arányos és az épület is akkora, hogy elegendő tanterem jut két iskola működtetéséhez is.

Az önkormányzati iskola tehát itt sem szűnik meg. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az ilyen döntésekhez és az ebből fakadó együttéléshez rendkívüli tolerancia szükséges minden érintett részéről, máskülönben komoly feszültségek keletkeznek az ilyen helyzetekből.

A következő megoldás talán kevésbé szerencsés, de igen jelentős előnye, hogy gyakorlatilag nagyobb költségek nélkül kivitelezhető:

- Az Alkotmánybíróság átmenetileg megengedhetőnek tartja egy iskolán belül, a fenntartó szellemiségével nem koherens „párhuzamos” osztályok fenntartását. Így lehet önkormányzati iskolán belül elkötelezett osztály, de elvileg nem zárható ki az sem, hogy egyházi iskolában engedélyezzenek világnézeti el nem kötelezett oktatásban részesülő osztályt is (bár a gyakorlatban ez nyilván elég nehezen kivitelezhető). Az ilyen megoldások azonban ténylegesen csak átmenetiek lehetnek (álláspon-tunk szerint ezen átmenet maximális időpontja a volt egyházi ingatlanok helyzeté-nek rendezésére fennálló 10 év). Az Alkotmánybíróság is a különböző iskolák szervezeti elkülönülését írja elő az átmeneti idő letelte után.

- Ha a helyi lakosság túlnyomó része egyházi iskolát kíván, és csak minimális szá-mú szülő igényli az el nem kötelezett oktatást, s így nincs meg a lehetőség erre külön iskolát fenntartani, szóba kerülhet az önkormányzati iskola megszüntetése is. Ebben az esetben az egyház külön megállapodás alapján vállalja a közoktatási kötelezettsé-gek teljesítését is. Ugyanakkor azonban az *önkormányzat kötelezettsége továbbra is meg-marad a semleges oktatást igénylők iránt*. Ilyenkor vetődik fel igazán élesen az egy tele-pülés-egy iskola probléma. Ha ugyanis a településen több iskola van, akkor a tanulók – kis számban – nagy valószínűséggel elhelyezhetők más semleges iskolába (az is valószínű, hogy semleges iskolából az egyházi iskolába iratkoznak majd a tanulók). Amennyiben viszont a településen nincs más iskola, úgy az önkormányzatnak nem-igen marad más lehetősége, mint az, hogy a legközelebbi el nem kötelezett iskolába viteti át ezen tanulókat. Természetesen ilyen esetekben gondosan mérlegelni kell, hogy nem okoz-e aránytalan terhet az utazás (akár fizikailag, mentálisan vagy anyagilag), hogy a gyermek kikerül megszokott környezetéből, az iskolák közötti különbség, esetleges speciális foglalkozásokból való kimaradás stb. E mérlegelési szempontok azonban abban az esetben is irányadóak lehetnek, ha a tanulók a település egy másik iskolájában kerülnek elhelyezésre.

Összegezve a vizsgált problémát megállapíthatjuk tehát: az Alkotmánybíróság elv-ben nem akadályozta meg egy település egy iskolájának az egyház részére történő átadását ingatlanigénylés esetén. Igen határozottan kidomborította azonban az el nem kötelezett oktatást igénylők jogait, leszögezve, hogy ez nem ateista oktatást jelent, hanem az ismeretek „*tárgyilagos, kritikus és pluralista*”²⁶ közvetítését. Mindennek pe-dig intézményi oldalról kell megvalósulnia, tehát „*tárgyilagos tanítás esetén az állam*

26 Lásd a 18. számú lábjegyzetet.

nem kényszeríthet egyetlen tanárt sem arra, hogy saját meggyőződését elhallgassa.”²⁷ Másrészről: természetesen a meggyőződés megvallására szintén nem kényszeríthető sem a tanár, sem a tanuló.

Mindenesetre az elemzett döntés mégis oda vezetett, hogy az ilyen egyházi igények, és az ezeken alapuló tényleges átadások száma érezhetően csökkent.

E kérdésekben egyébként az egyházakon belül sincs teljes összhang. Vannak olyanok, akiknek az az álláspontjuk: amit az ingatlantörvény alapján lehet, mindent vissza kell igényelni, különös tekintettel a nevelési-oktatási intézményekre, ezzel is erősítve az egyházak elmúlt 40 évben jelentősen meggyengült társadalmi befolyását. Másrészt viszont a Magyar Katolikus Püspöki Kar jelenlegi elnöke, dr. Seregély István egri érsek, már az alkotmánybíróági határozat előtt felhívta egyházmegyéje papságának figyelmét arra, hogy ahol egy településen csupán egy iskola van, azt lehetőség szerint ne igényeljék természetben, funkcióval együtt. A határozat után meg is erősítette ezen állásfoglalását, mivel *„egy kis faluban egy kis katolikus iskola és egy világnézetileg közömbös iskola aligha tud egymás mellett működni.”*²⁸

E probléma kapcsán nagyon röviden bár, de legalább néhány félreértést eloszlatandó feltétlenül utalnunk kell az utóbbi idők talán legnagyobb oktatáspolitikai botrányát kiváltó esetre, amely a legszélesebb körű publicitást kapta, a „Dabas-Sári” ügyre.

Először is: itt nem egykori egyházi iskola visszaigényléséről volt szó (ez a tömegkommunikáció híradásaiból nem derült ki egyértelműen).

Másodszor: formailag nem „egy település-egy iskola” problémaként merült fel az ügy.

Az államosítás időpontjában az akkor még önálló Sári településen egyetlen – katolikus – iskola volt. Az államosítást követően más helyen, teljesen új állami iskola épült, míg a régi iskolaépületet lebontották. Az egyházi ingatlantörvény alapján ezért lehetett volna kártalanítást igényelni a törvény szerinti valamelyik funkcióra, tehát akár katolikus iskola létesítésére is. A helyi plébános azonban nem ezt az utat választotta, hanem az önkormányzattól az önkormányzati tulajdonban lévő iskola működtetési jogát kérte, amelyet végül meg is kapott. Ezzel az iskola semleges önkormányzati jellege megszűnt. Ismét utalnunk kell a hivatkozott alkotmánybíróági határozatra: *„Nem állami iskola az, amelyet ugyan az állam vagy az önkormányzat tart fenn, de amelyben az állam vallásilag elkötelezett nevelést engedélyezett”*.²⁹

Sári azonban jelenleg már nem önálló település, mert korábban Gyónnal együtt Dabassal egyesítették, s így egy várost képeznek. Ténylegesen azonban a különböző településrészek eltérő identitástudata megmaradt, másrészt pedig a gyakorlatilag egybeépült városban a taghelységek között buszközlekedés vehető igénybe. Mindezek következtében a probléma gyakorlatilag mégis úgy jelentkezett, hogy egy település egyetlen iskolájában szűnt meg a semleges oktatás, tetézve még azzal, hogy aki nem igényelvén az egyházi iskolát, a város más önkormányzati iskolájába kívánt volna járni, annak ott nem lett volna lehetősége nemzetiségi oktatásban részesülni. Az önkormányzati iskolát igénylők nagy száma miatt azonban semmi realitása nem volt

²⁷ Uo.

²⁸ Az MKM EKF iratanyagaiból.

²⁹ Lásd a 18. számú lábjegyzetet.

annak, hogy őket a város többi önkormányzati iskolájába helyezték el. Minthogy ez az eset szűkebb értelemben nem tartozik tanulmányunk tárgyához (nem az egyházi ingatlan törvény alapján igényelt iskola), így nem kívánjuk részletesen vizsgálni, hogy vajon történt-e jogszabálysértés vagy sem? Az azonban mindenképpen megállapítható, hogy az iskolaátadás nem volt megfelelően előkészítve, s ez az egyházi ingatlanrendezés kapcsán is minden érdekeltet csak a lehető leggondosabb eljárásra intethet. Dabas-Sáriban időközben a köztársasági megbízott közbelépésére megtörtént az iskolaépület és az iskola mint intézmény szervezeti megosztása, tehát lehetőséget kapott az önkormányzati iskola is a további működésre. A helyproblémák azonban ezzel sem oldódtak meg, s így az indulatok sem csillapodtak le.³⁰

E kis kitérő után azonban térjünk vissza fő témánkhoz, s látni fogjuk, hogyha az iskolaátadásnál minden eddig felmerült problémát sikerrel megoldottunk, akkor is előfordulhatnak további gondok. Amennyiben ugyanis az önkormányzati iskola mégis megszüntetésre kerülne, akkor ezt megelőzően szigorúan be kell tartani az önkormányzati hatásköri törvénynek a korábbiakban már ismertetett feltételeit, így például a szülők (a szolgáltatást igénybe vevők) és az intézményi kollektíva véleményének beszerzését. Természetesen erről a korábbiakban már az igénylő egyháznak is tájékozódnia kellett, s az iskola átadását csak kedvező információk alapján kérhette. Amennyiben ez megtörtént, úgy valószínűleg pozitív lesz az önkormányzati felmérés eredménye is (feltéve, ha egyébként nincs komoly személyi vagy érdekellet az önkormányzat és az egyház képviselői között, s ez nem hat ki a felmérésre).

Amint mindez megtörténik, és az iskola átadásra kerül, rögtön felmerül egy újabb, akutnak tekinthető és szinte állandóan napirenden lévő téma: az iskola átvételével – jellegének megváltozására tekintettel – megszűnik a továbbra is ott maradó pedagógusok közalkalmazotti státusa. Ez két problémát is felvet:

– A közalkalmazotti törvény³¹ és a Munka törvénykönyve³² – álláspontunk szerint – megenged olyan értelmezést, amely alapján a tanárok pusztán a közalkalmazotti státusuk megszűnésével jogosulttá válnak a végkielégítésre, függetlenül attól, hogy az új iskolafenntartó továbbra is foglalkoztatja őket. A szolgálati idő függvényében az akár egy évi fizetésüket is elérheti, igen komoly anyagi gondokat okozva ezzel az önkormányzatoknak, különös tekintettel arra, hogy az ilyen kifizetésekhez az ingatlanrendezésre elkülönített költségvetési keret sem nagyon használható fel. A gyakorlatban talán az tűnik járható útnak, hogy az iskolát átvevő egyház csak azokkal a pedagógusokkal köt szerződést, akik a folyamatos foglalkoztatás esetén nem igénylik az önkormányzattól a végkielégítést.

– A tanárok munkajogi szempontból így is hátrányosabb helyzetbe kerülnek, hiszen megszűnik a közalkalmazotti törvény alapján fennálló viszonylagos stabilitásérzetük, a kiszámítható és garantált bérbesorolási rendszer, s egyéb, a hivatkozott

30 A tömegkommunikációban – főként a *Magyar Hírlapban*, *Pesti Hírlapban*, *Népszabadságban*, *Új Magyarországon*, *Új Emberben* – megjelent, valamint az MKM-ben szerzett szóbeli információk alapján.

31 Az 1992. évi XXXII. törvény a közalkalmazottak jogállásáról. *Művelődési Közlöny*, 1992. 12. sz., 641–653. o.

32 Az 1992. évi XXII. törvény a Munka Törvénykönyvéről. *Magyar Közlöny*, 1992. 45. sz., 1613–1642. o.

törvény alapján járó, juttatások alanyi jogú követelhetősége (pl. 13. havi bér, stb.). A gyakorlatban az egyházak a munkaszerződésekben igyekeznek minden anyagilag biztosítható kedvezményt vállalni a pedagógusok részére, de sok esetben erre nincs igazán fedezetük. Jelenleg éppen e problémák miatt igen komoly törekvések vannak arra vonatkozóan, hogy a közalkalmazotti törvény hatályát kiterjesszék az egyházi iskolákban tanító pedagógusokra is. Ezzel a közszolgálat nem a szervezethez, hanem a feladathoz kötődne. E megoldásról azonban egyelőre kormányzati körökben is megoszlanak a vélemények. Abban azonban a többség legalább elvileg egyetért, hogy költségvetési fedezetet kellene biztosítani a nem állami-önkormányzati (egyházi) iskolákban tanító pedagógusok anyagi helyzetének a többiekéhez igazítására.³³ Itt azonban rögtön utalnunk kell az 1991. évi XXXII. törvény egyik gyengéjére is, mely jelentős mennyiségű ingatlannal – és az azokhoz kötődő intézményekkel – látta el az egyházakat, amiket azonban csak olyan funkciókra használhatnak, amelyek nem a jövedelemszerzést szolgálják elsődlegesen, ugyanakkor jelentős kiadásokkal járnak, melyek költségvetési fedezete viszont nem biztosított. A törvény utolsó §-a ugyan utalt arra, hogy az egyházak működéséhez szükséges anyagi feltételekről külön törvényt kell alkotni, ez azonban máig sem történt meg. Ezzel kapcsolatban mély meggyőződésünk: ha biztosítva lenne az egyházak államtól elkülönített megfelelő finanszírozási rendszere, és e bevételekből az egyházak intézményeiket is fenn tudnák tartani, az előbb jelzett problémák maguktól megszűnnének.

4. Az egyházi ingatlanrendezés az új közoktatási törvény tükrében

A már eddigiekben is hivatkozott új törvény gyakorlatilag szó szerint átvette az alkotmánybírósági határozat azon részeit, amelyeket már ismertettünk. E törvény dolgozatunk szempontjából lényeges elveit a következőkben összegezzük:

- A közoktatás rendszerének működése továbbra is alapvetően az állam feladata, amely *világnézetileg semleges oktatás* biztosítására köteles.

- Az egyházak, valamint más jogi és természetes személyek is alapíthatnak és tarthatnak fenn *világnézetileg elkötelezett* iskolákat is.

- A szülő vallási és világnézeti elkötelezettsége alapján jogosult gyermeke számára iskolaválasztásra.

- A világnézetileg semleges iskolában is lehetőséget kell biztosítani a hit- és vallásoktatásra.

- A gyermek, tanuló, szülő és alkalmazott lelkiismereti és vallásszabadságát *minden iskolában* tiszteletben kell tartani.

- A nem állami iskola jogosult az állami-önkormányzati feladat átvállalására *közoktatási megállapodást* kötni. Ez esetben a megállapodást megkötő önkormányzat vagy a Művelődési és Közoktatási Minisztérium köteles az ingyenes oktatást biztosítani – értelemszerűen – az iskola fenntartását finanszírozni. A nem állami iskola természetesen nem köteles ezzel saját szellemiségét feladni, tehát világnézetileg el nem

³³ Az Országgyűlés elé terjesztett törvényjavaslat az 1994. évi állami költségvetésről tartalmazza ennek a költségvetési vonzatát.

kötelezett oktatást vállalni. Ennek megfelelően egy ilyen megállapodás nem mentesíti az önkormányzatot a semleges oktatás biztosítása alól, mégpedig úgy, hogy az azt igénylő számára ez ne jelentsen aránytalan terhet.

- Az oktatás alapvetően ingyenes. Az iskolák azonban az alapoktatáson túli szolgáltatásokért díjat szedhetnek. Így az iskolák működési költségeit alapvetően az állami költségvetés és a fenntartó hozzájárulása, az említett szolgáltatási díjak és az intézmény más saját bevételei biztosítják.

- Az iskolák fölötti törvényességi felügyeletet az illetékes önkormányzat jegyzője gyakorolja.

- Az ágazati irányítást a művelődési és közoktatási miniszter látja el.

- A törvény szinte szó szerint megismétli az önkormányzati törvény korábban ismertetett rendelkezéseit a közoktatási intézmény megszüntetésének feltételeiről, kiegészítve azt az aránytalan teher alkotmánybíróági tilalmával. Ugyanezen előírások vonatkoznak nemcsak a megszüntetésre, hanem az intézmény tulajdoni vagy fenntartói jogának átengedésére is.³⁴

A továbbiakban tehát az egyházi ingatlantörvényen alapuló iskolaátadásoknál fokozottan figyelembe kell venni az időközben hatályba lépett közoktatási törvény előírásait. Ez esetben valószínűleg elkerülhetők lesznek a komolyabb érdeksérelmek, konfliktusok. Ellenkező esetben a rendezéshez az előírt törvényes utak (köztársasági megbízott, bíróság) vehetők igénybe. Tekintettel a még viszonylag friss közoktatási törvényre arra vonatkozóan nemigen tudunk adatokat hozni, hogy annak előírásai mennyire mentek át a gyakorlatba az egyházi ingatlanátadások estében.

5. Egyházi ingatlanátadás és a felsőoktatás

Mint már említettük, az egyházi ingatlanátadások részben érintik az állami felsőoktatás területét is. Meg kell különböztetnünk azon eseteket, amikor csak felsőoktatási intézmény kezelésében lévő épület *más célra* történő igényléséről, vagy magáról a felsőoktatási intézmény átvételéről van szó. Előző esetben ugyanis nem merül fel komolyabb probléma (legalábbis jogilag): vagy átadása kerül az épület az egyház részére, és ez esetben az állami ingatlanvagyon, illetve költségvetés terhére kell gondoskodni a felsőoktatási intézmény, illetőleg valamely részlege elhelyezéséről, esetleg az egyház kap megfelelő csereingatlant vagy pénzbeli kártalanítást. A második esetet azonban érdemes egy kicsit jobban körüljárnunk.

A legutóbbi időig – az általunk vizsgált időszakban gyakorlatilag végig – a felsőoktatást is az 1985. évi I. törvény szabályozta. Ennek megfelelően a felsőoktatás először szinte kizárólagosan, majd az 1990-es törvénymódosítást követően meghatározóan állami feladat volt, az állami szervek közül pedig az Országgyűlés és a kormány kapott nevesített jogosítványokat, az önkormányzatok nem. Így állami egyetemet az Országgyűlés, állami főiskolát a kormány létesíthetett és szüntethetett meg. Nem állami egyetemet az Országgyűlés, főiskolát pedig a kormány hozzájárulásával jogi személyek (egyházak) és természetes személyek is alapíthattak. A megszüntetés-

³⁴ Lásd a 24. számú jegyzetet.

hez is a nevezett szervek hozzájárulása volt szükséges. Megszüntetés esetén azonban mindegyik felsőoktatási intézménynek joga volt a véleménynyilvánításhoz.³⁵ A jogszabály értelemszerűen nem rendelkezett a területi megoszlásról, így felsőoktatási intézmény átadásakor csak elvi problémaként merülhetett fel, hogy egy adott régióban marad-e hasonló jellegű állami főiskola. A felsőoktatást ugyanis az Alkotmánybíróság ismertetett határozata sem érintette, s így azzal kapcsolatban meg sem fogalmazta a világnézeti semlegesség követelményét. Itt utalunk arra, hogy az alap- és középfokú oktatás esetében is leszögezte az Alkotmánybíróság, hogy világnézeti semlegességnek intézményi és *nem személyi* oldalról kell megvalósulnia, vagyis a tanártól a tárgyilagosságot lehet megkövetelni, ezentúl azonban sem világnézetének megvallására, sem annak eltitkolására nem kényszeríthető. E követelményeknek való megfelelés pedig nem igényel feltétlenül állami tanárképzést.

Az egyházi ingatlanrendezés kapcsán eddig három állami tanítóképző főiskola került át az egyházakhoz. Az esztergomi Vitéz János Tanítóképző Főiskolát és a Zsámbéki Tanítóképző Főiskolát Debrecenben a református egyház vette át hasonló funkció gyakorlására. A katolikus egyház (Szent Keresztről Nevezett Irgalmas Nővérek) ezen kívül még 1998-ban a soproni Benedek Elek Óvóképző Főiskolát, az evangélikus egyház pedig a szarvasi Brunszvik Teréz Óvóképző Főiskolát szándékozik átvenni. Az előbbi esetben az elvi megállapodás még megvan, az utóbbiaknál a tárgyalások máig folyamatban vannak. A zsámbéki főiskolával kapcsolatban megjegyzendő, hogy az iskola fenntartói jogát és az intézmény működtetéséhez szükséges épületek tulajdonjogát az egyház már megkapta, néhány – funkcionálisan szükséges – épület sorsa azonban még nem rendeződött. Ezen ügyek részletesebb ismertetésére a későbbiekben még szükség szerint visszatérünk. A debreceni főiskola vonatkozásában azonban le kell szögeznünk, hogy végül is nem az egyházi ingatlantörvény alapján került átadásra. A református egyház ugyan a hivatkozott törvény alapján nyújtotta be igénylését, annak vizsgálata során azonban megállapítást nyert, hogy az épület – a volt református főgimnázium – nem kártalanítás nélkül, hanem ellenérték fejében került állami tulajdonba. Ezért a törvény által biztosított eljárással nem kerülhetett vissza az egyházhoz. A református egyház azonban ragaszkodott az épület átadásához, ennek érdekében – hosszabb távú célokat is figyelembe véve – vállalta a főiskolai funkció folytatását is, tiszteletben tartva a hallgatók és az oktatók lelkiismereti szabadságát. Mivel a hetvenes években megkötött – az állami tulajdonba kerülést eredményező – megállapodás jogszerűségével kapcsolatosan komoly aggályok merültek fel, így egy kormányhatározat alapján végül is az MKM az egyházzal olyan egyezményt kötött, amelyben kölcsönösen megállapították az eredeti megállapodás semmisségét és rendelkeztek az eredeti tulajdoni állapot helyreállításáról. Ugyanakkor az egyház vállalta a bent lévő funkció továbbvitelét az előbbiek szerint. Erre való tekintettel és elszámolás alapján hozzájutott még az eredetileg tulajdonát nem képző, de a funkcionális működtetéshez szükséges épületekhez is. Az átvétel után a főiskolát úgynevezett „kifutásos” rendszerben működteti úgy, hogy a még állami főiskolán kezdett vagy oda felvételt nyerő hallgatóknak ne legyen kötelező egyházi vonatkozású tárgyakat hallgatniuk. Az 1992. év végén megkötött megállapodással kapcsolatban felvetődtek – egész a parlamenti interpellációig eljutó – aggályok

35 Lásd a 15. számú jegyzetet!

is. A főiskola azonban egyházi fenntartás mellett is működik, a viharok – úgy tűnik – elcsitulnak körülötte. E tanulmánynak nem feladata, hogy ezen ügy jogi problematikáját boncolgassa. Nem térünk ki az egyházi ingatlanrendezés keretein kívül az időben létrejött különböző egyházi felsőoktatási intézményekre sem.

Mindenesetre a most leírtak alapján kijelenthetjük, hogy a felsőoktatás területén a kialakult struktúrában az ingatlanrendezés előreláthatólag tíz éves távlatban sem fog hozni alapvető módosulást.

Az új felsőoktatási törvény kiterjesztette a felsőoktatási intézmények autonómiáját, az alapítás, átalakítás és megszüntetés jogát egységesen az Országgyűlés hatáskörébe utalta, ugyanakkor meghatározta a létesítés és működtetés szakmai-tudományos feltételeit. Ennek megfelelően ezen intézmények szellemiségére viszont semmilyen előírást nem tartalmaz. Kar létesítéséhez vagy megszüntetéséhez a kormány csak hozzájárulási joggal rendelkezik.³⁶ A továbbiakban tehát minden esetleges intézményátadásnál ennek megfelelően kell eljárni, vagyis – amennyiben az átadás az állami egyetem, főiskola megszüntetésével jár – azt az Országgyűlés elé kell vinni. Úgy hisszük, hogy ez mindenképpen garanciát jelent hasonló esetekben a jövőben megfontolt döntés hozatalára.

6. Az egyházaknak már átadott oktatási épületek, intézmények

Az elvi alapvetések tisztázása után lássuk, hogy eddig hány és milyen típusú oktatási intézmény került átadásra az egyházak részére? Az adatok ismertetése előtt utalunk arra, hogy az átadások általában kétféleképpen történnek: a *közvetlen megállapodás*, illetve *kormánydöntés* alapján.

Közvetlen megállapodás esetén az igénylő egyház, és esetünkben az iskolafenntartó önkormányzat kiváltási, kártalanítási igény nélkül egyeznek meg az épület, illetve az intézmény átadásáról. Így az ügy nem kerül az ingatlantörvény alapján felállított Egyeztető Bizottság (melynek tagjai felerészben egyházi, illetve kormányképviselők-ből állnak), utána pedig a kormány elé. A földhivatalok a tulajdonjogot a megállapodás alapján jegyzik be. Ilyen esetekben tehát az állami szerveknek nincs beleszólási joga az ügyekbe. A megállapodás egy példányát azonban tájékoztatás céljából kötelező megküldeni a Művelődési és Közoktatási Minisztérium részére.

Kormánydöntésre akkor kerül sor, ha kiváltási, kártalanítási igény merül fel. A megállapodás-tervezeteket ekkor meg kell küldeni az MKM-nek, majd az egyházak központi szervei készítik el a saját prioritási listájukat, amelyben azt jelzik, hogy a maguk részéről az igényeket milyen sorrendben kérik tárgyalni. Ezt követik az egyeztető bizottsági tárgyalások. A bizottság a kormány elé terjeszti javaslatait, mely végül is dönt az átadás, illetve kártalanítás kérdésében. A kormánydöntés alapján adja ki egyedi határozatait az ügyben a művelődési és közoktatási miniszter.³⁷

Most pedig lássuk az eddig rendelkezésünkre álló adatokat! Az egyházak által rendelkezésünkre bocsátott információk szerint közvetlen megállapodás alapján 1993.

³⁶ Az 1993. évi LXXX. törvény a felsőoktatásról. *Magyar Közlöny*, 1993. 107. sz., 5730–5755. o.

³⁷ Lásd a 2. számú jegyzetet!

július 1-ig kb. 195 oktatási-nevelési célú ingatlant adtak át három egyház – a Magyar Katolikus Egyház (a szerzetesrendeket is beleértve), a Magyarországi Református Egyház és a Magyarországi Evangélikus Egyház – részére. Ezzel kapcsolatban azonban meg kell jegyeznünk, hogy ezek az adatok – bizonyos fogalmi tisztázatlanságok miatt – se nem tekinthetők teljesen egzaktaknak, se nem jelentik egyben azt is, hogy az egyházak ennyi működő oktatási-nevelési intézményt ténylegesen átvettek.

Sokkal pontosabb adatokkal rendelkezünk a kormánydöntés alapján átadott ingatlanokról, melyeket a következő táblázatokban összegeztünk.

4. számú táblázat³⁸

1992-ben átadott ingatlanok funkciók szerinti megoszlása

Egyház	Oktatás	Hitélet	Kultúra	Szoc. tev	Egyéb	Összesen
Magyar Katolikus Egyház	15	8	5	2	–	30
Református Egyház	16	30	–	6	–	52
Evangélikus Egyház	1	11	–	1	2	15
MAZSIHISZ	1	–	–	2	–	3
Baptista Egyház	1	–	–	–	–	1
Metodista Egyház	–	–	–	–	1	1
Mo-i Román Ortodox Egyház	2	–	–	–	–	2
Görögkeleti Szerb Egyház	–	–	1	–	–	1
Szerzetes rendek	6	4	2	4	–	16
Összesen	42	53	8	15	3	121

Ezek után nézzük meg, hogy jelenleg ténylegesen mennyi egyházi iskola és milyen megoszlásban működik az országban belül! Előre kell azonban bocsátanunk, hogy ezen adatok természetesen nemcsak az átvett, hanem a folyamatosan működtetett és önálló alapítású iskolákat is tartalmazzák.

38 Készítette saját adatai alapján az Egyházi Kapcsolatok Főosztályának Egyházi Tulajdonrendezési Irodája.

Az 1991. évi XXXII. törvény alapján az egyházak tulajdonába 1993. évben átadott, illetve kártalanítással rendezett ingatlanokról szóló 1052/1993. (VII. 6.) kormányhatározat megjelent a *Magyar Közlöny* ez évi 89. száma 4798–4806. oldalain. Az egyeztető bizottság 1993 őszén is folytatta tárgyalásait, s elkészítette az ezzel kapcsolatos kormányelőterjesztést, amelyet a kormány időközben el is fogadott. A kormányhatározat azonban még nem jelent meg a *Magyar Közlöny*ben, így csak tájékoztató jelleggel közöljük, hogy ez alapján kb. további 30 oktatási intézmény kerül átadásra az egyházak számára, vagy kapnak ilyen célra csereingatlant, illetőleg pénzbeli kártalanítást.

Az 1993-ban átadásra kerülő egyházi ingatlanok hasznosítása az átadást követően

Egyház	Oktatás		Hitélet		Kultúra		Szoc. tev.		Egyéb (temető)		Összesen	
	Összesen	Ebből egyház káptalanítása	Összesen	Ebből egyház káptalanítása	Összesen	Ebből egyház káptalanítása	Összesen	Ebből egyház káptalanítása	Összesen	Ebből egyház káptalanítása	Összesen	Ebből egyház káptalanítása
Magyar Kat. Egyház	32	4	25	8	14	3	4	1	2	1	76	17
Szerzetesrend	14	4	20	5	1	-	6	1	-	-	40	10
Református Egyház	28	4	33	10	10	2	4	1	1	-	76	17
Evangelikus Egyház	7	-	16	12	8	3	3	2	-	-	34	17
Mo.-i Román	-	-	1	1	-	-	-	-	-	-	1	1
Ortodox Egyház	-	-	94	36	33	8	17	5	3	1	227	62
Összesen	81	12	94	36	33	8	17	5	3	1	227	62

39 Ua.

1992/93. évi oktatási intézmények száma, ill. tanulói létszáma (1993. január 1-i adatok alapján)
 1993/94. évi oktatási intézmények száma, ill. tanulói létszáma (1993. szeptember 29-i adatok alapján)

Év	Egyházak	Óvoda		Általános iskola		Fogyatékosok iskolája		Gimnázium		Szakközépiskola		Szakmunkásképzőiskola		Nemzetiségi 2 anyanyelvű iskola		Diákotthon		Felsőoktatás	
		száma	létszám	száma	létszám	száma	létszám	száma	létszám	száma	létszám	száma	létszám	száma	létszám	száma	létszám	száma	létszám
1992/93	Római és Görög	16	1344	31	17029	1	18	23	4578	4	778	3	251	-	-	42	3942	13	1396
1993/94	Katolikus E.	19	1645	54	12915	1	17	24	5097	4	834	6	948	2	39	48	4615	16	2642
1992/93	Magyarországi	3	211	16	3208	2	77	10	3104	3	368	-	-	2	495	14	2022	4	581
1993/94	Református E.	4	314	21	4803	2	78	16	4412	3	368	-	-	2	506	14	2097	5	1450
1992/93	Magyarországi	7	370	1	180	-	-	5	2261	-	-	-	-	1	17	4	358	1	99
1993/94	Evangelikus E.	8	448	2	262	-	-	6	2471	-	-	-	-	1	25	5	373	1	128
1992/93	MAZSIHISZ	1	20	-	-	-	-	1	198	-	-	-	-	-	-	1	17	1	52
1993/94		1	20	-	-	-	-	1	201	-	-	-	-	-	-	1	17	1	52
1992/93	Baptista Egyház	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	51	1	68
1993/94		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	51	1	68
1992/93	Hit Gyülekezete	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	61
1993/94		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	68
1992/93	Evangeliumi Püstködsi Közösség	-	-	1	18	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	22
1993/94		-	-	1	18	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	29
1992/93	Tan Kapuja B. E.	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	98
1993/94		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	110
1992/93	Összesen:	27	1945	49	10435	3	95	39	10141	7	1146	3	251	3	512	62	6390	23	2377
1993/94		32	2427	78	17988	3	95	47	12181	7	1202	6	948	5	570	69	7153	27	4547
	Mindösszesen:	1992/93. évi óvodai és tanulói létszám: 33292																	
		1992/93. évi óvodai és tanulói létszám: 47121																	

Ahhoz, hogy ezen adatokból – összevetve a dolgozatunk elején már közölt, az összes igényre vonatkozó kimutatással – érdemi következtetéseket vonjunk le, szükséges ismernünk az iskolák jelenlegi számát Magyarországon, és a különböző fenntartók egymáshoz viszonyított arányát. Megjegyezzük, hogy a most közölt táblázatok egyházi iskolákra vonatkozó adataihoz képest az 6. számú táblázat adatai a frissebbek. Teljes táblázatokat csak a nagyságrendi összevetés kedvéért közlünk.

7. számú táblázat⁴¹

Közoktatási intézmények, intézményegységek

Intézménytípus	1989/90	1990/91	1991/92	1992/93
Óvoda	4748	4718	4706	4730
Általános iskola	3527	3548	3641	3717
Fogyatékosok általános iskolája	179	179	179	184
Gimnázium	293	321	358	396
Szakközépiskola	382	406	422	573
Szakmunkásképző iskola	299	308	317	329
Szakiskola	92	109	217	315
Fogyatékosok speciális szakiskolája	46	49	64	60
Általános iskolai diákotthon	99	91	83	80
Fogyatékos tanulók diákotthona	70	69	69	70
Szakmunkás tanulók diákotthona	145	146	147	151
Középfiskolai diákotthon	307	313	335	343
Dolgozók (önálló) általános iskolája	25	17	18	19
Dolgozók (önálló) középfiskolája	35	36	36	37

8. számú táblázat⁴²

Közoktatási intézmények jellemzői fenntartói bontásban

Intézmények (oktatási intézményegységek) száma fenntartói bontásban

Intézménytípus	Települési önkormányzat	Megyei önkormányzat	Központi költség- vetési szerv	Egyház	Egyéb	Összesen
Óvoda	4548		72	22	88	4730
Általános iskola	3562	40	32	58	25	3717
Fogyatékosokat ellátó általános iskola, spec. szakisk.	184		1	2	2	189
Egészségügyi szakiskola	30					30
Gép- és gyorsíró szakiskola	56					56
Egyéb szakiskola	215		7	2	5	229
Szakmunkásképző iskola	230	77	8	2	12	329
Szakközépiskola	423	131	16	2	6	578
Gimnázium	304	33	12	33	14	396
Intézményegységek összesen	9552	281	148	121	152	10254
Megoszlási arány	93,15%	2,74%	1,44%	1,18%	1,48%	100%

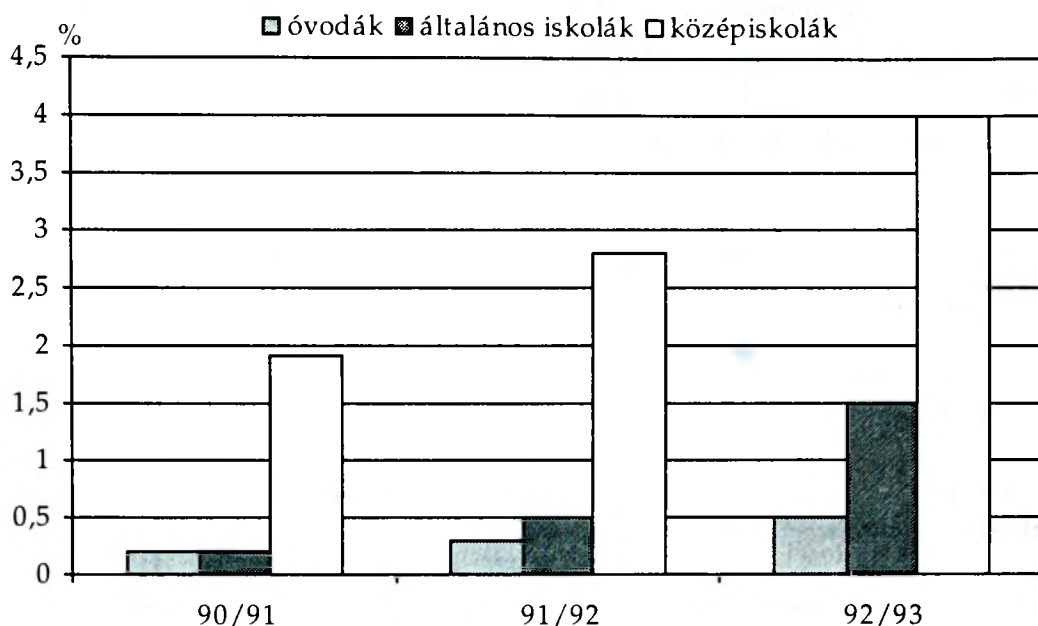
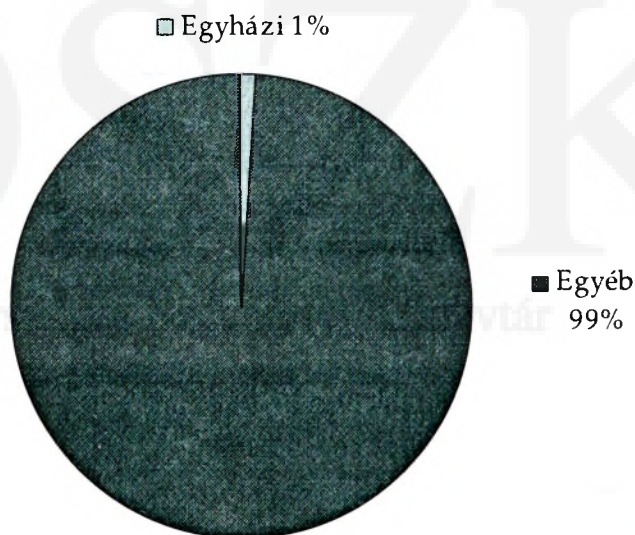
Megjegyzés: az egyéb fenntartók között szerepelnek az alapítványok, az egyesületek, valamint a gazdasági társaságok, illetve más gazdasági szervezetek.

40 Ua.

41 A magyar közoktatás a számok tükrében. Budapest, 1993, Okker Oktatási Iroda, 14. o.

42 Uo. 16. o.

Az egyházi és önkormányzati oktatási intézmények aránya

6. számú ábra⁴⁴Az egyházi oktatási intézmények számának aránya
(a felsőoktatással együtt) az 1992/93-as tanévben

Úgy hisszük, hogy a közölt adatok alapján egyértelmű: a jelen tendenciákat figyelembe véve teljesen kizártnak tekinthetjük, hogy bekövetkezik az államosítás előtti magyar iskolarendszer restaurálása. Amennyiben az eredetileg tervezett ezer körüli funkcionális átvétel maximálisan megtörténne, akkor is csak mintegy 10%-os lenne az egyházi részesedés az oktatási-nevelési célú intézményekből. A részletesen elemzett alkotmánybíróági határozat, és az azt figyelembe vevő új közoktatási törvény alapján azonban az sem valószínű, hogy ennyi funkcionális átvétel megvalósul. Az egyházak e témával foglalkozó illetékeseinek szintén az a véleménye, hogy az egyházi ingatlanrendezés után az iskolák kb. 5–10%-a lesz egyházi kezelésben. Ezt megerősítette egy a közelmúltban tett nyilatkozatával a művelődési és közoktatási tárca politikai

⁴³ Lásd az 5. számú jegyzetet!

⁴⁴ Lásd a 9. számú jegyzetet!

államtitkára is. Az ismertetett adatok elemzése inkább a 10% alatti arányt valószínűsíti. Várható az is, hogy a jövőben növekszik majd az alapítványi és egyéb magániskolák részaránya is.⁴⁵ Kijelenthetjük azonban, hogy belátható időn belül a magyar közoktatást az állami-önkormányzati iskolák túlsúlya fogja jellemezni. Így az általános tendenciákat tekintve valószínűleg nem fog különösebb problémákat okozni az egyházi iskolák számának jelzett növekedése. Inkább a lelkiismereti és vallásszabadság alkotmányos alapjogának gyakorlatban való megerősödéséhez fog ez vezetni, vagyis mind több szülőnek és tanárnak lesz tényleges lehetősége hitének, világnézetének megfelelő iskolát választani. Természetesen ez csak úgy történhet meg, ha nem sérül semmilyen szinten a világnézetileg el nem kötelezett oktatást igénylők joga sem, hiszen ez a réteg a társadalom jelentős részét alkotja.⁴⁶ Másrészt az állam alapvető kötelessége továbbra is az ilyen iskolahálózat fenntartása, működtetése marad. Ehhez pedig az szükséges – amit már korábban is leszögeztünk –, hogy az érintettek minden egyes, az egyházi ingatlantörvénnyel összefüggő, iskolaátadás esetén a legnagyobb gonddal, az összes érdekelt véleményének figyelembevételével, a hatályos jogszabályok előírásainak maximális betartásával járjanak el. Ellenkező esetben sajnos nem lehet kizárni az egyedi ügyek kapcsán kialakuló feszültségeket.

7. Esettanulmányok

Miután elvi síkon áttekintettük a volt egyházi iskolák átadásának problematikáját, nézzük meg, hogy a gyakorlatban, egyes esetekben hogyan jelennek meg ezek.

Először azon eseteket vizsgáljuk, amikor az egyházak működő alap- és középfokú oktatási intézményeket ugyanazon funkció folytatására vesznek át. Ezen belül aszerint tehetünk különbséget, hogy az iskolafenntartó önkormányzat gondoskodott-e az addigi semleges iskola áthelyezéséről akár saját, akár állami költségvetési pénzből (funkcióváltás) vagy nem, s ez esetben más módon oldja meg a világnézetileg el nem kötelezett oktatás biztosítását az igénylők részére.

A rendelkezésünkre álló adatok alapján az első csoportba sorolhatjuk például a katolikus egyház (a szerzetesrendeket is beleértve) számára átadott iskolák közül a székesfehérvári Szent István Gimnázium, az esztergomi Bottyán János u. 10. szám alatti gimnázium, a pécsi Nagy Lajos Gimnázium, két egri általános iskola és a ceglédi Mészáros Lőrinc Általános Iskola ügyét. Ezen esetekben tehát nem történt meg az önkormányzati funkciók kiváltása, vagyis az önkormányzatok vagy teljesen ingyenesen – általában berendezéssel együtt – adták át az iskolákat, vagy csak az értéknövelő beruházásaik ellenértékét igényelték (bár gyakran ezek az értéknövelő beruházások, pl. új iskolaszárny-épület létesítése, stb. is igen jelentős összegeket tettek ki). Az egyház által átvett iskolákban továbbra is biztosították az oktatást minden maradó tanuló számára, valamint a tanári karból is szerződést kötöttek mindenkivel, aki erre hajlandó volt. Termé-

45 „A differenciált oktatási rendszer dícsérete”, Beszélgetés dr. Tomka Miklós szociológussal, a római katolikus Lelkipásztori Intézet munkatársával. *Egyház és Világ*, 1993. október, 18–21. o.

Kozma Tamás: „Egyházak és iskolák az 1993. LXXIX. törvény után”, megjelent: uo., 21–23. o.

46 Szántó János: „Vallásos-vallástalan többség-kisebbség – hány vallásos ember él Magyarországon?”, *Beszélő*, 1992. február

szetesen minden problémát így sem sikerült elkerülni. Igen széles körű előkészítés előzte meg a pécsi Nagy Lajos Gimnázium, valamint a gimnáziumhoz funkcionálisan kapcsolódó Hunyadi Mátyás Kollégium átadását. Ennek során a városi önkormányzat és az igénylő rend megállapodásban rögzítette az ellenszolgáltatás nélküli átadását a következő feltételekkel: a rend az 1995/96. tanévig elfogadja a négyosztályos iskolatípus, a koedukáció, a speciális osztályok és szakkörök fenntartását. E szerkezeten csak szükség szerint és az új közoktatási törvény adta lehetőségek keretei között kíván változtatni. A gimnázium továbbra is a város közoktatási rendszerének szerves része marad. A beiskolázás az átvétel után elsősorban Pécsről, valamint Baranya és Tolna megyék területéről történik. Az átvevő ciszterci rend elsősorban jó képességű katolikus tanulókat kíván felvenni, de a fennmaradó helyekre nem katolikus és nem hívő tanulókat is kész felvenni. A hittanoktatást nem kívánja kötelezővé tenni, ehelyett igény szerint vallástörténeti és etikai szakkört szervez. Bár a rend a keresztényerkölcsi alapon nyugvó, katolikus szellemiséget kívánja érvényesíteni az iskola vezetésében, azokkal a tanulókkal szemben azonban, akik ezt világnézeti meggyőződésből nem kívánják elfogadni, kényszerítő eszközt nem alkalmaz, őket emiatt hátrányos helyzetbe nem hozza. Elvárja azonban tőlük, hogy az iskola szellemiségének megfelelő magatartást tanúsítsanak. Hajlandó valamennyi pedagógust átvenni, ám akik nem hajlandóak az egyházi gimnáziumban maradni, azokat az önkormányzat más pécsi tanintézetekben helyezi el. A rend a tanszabadság elvét vallja, a tanároktól csupán az egyház- és vallásellenes, a keresztény erkölcsi normákkal ellenkező szellemű tanítástól való tartózkodást várja el. A kollégium vonatkozásában tudomásul veszi, hogy az nemcsak a Nagy Lajos Gimnázium tanulóinak elhelyezésére szolgál, hanem igény szerint a város más középfokú tanintézetének tanuló is elhelyezhetőek benne. Az eddigi arányszámokon nem változtat. Így az önkormányzat továbbra is jogosult ott elhelyezni más diákokat, ennek fejében továbbra is biztosítja az üzemeltetéshez szükséges pótköltségvetést. Mindezek fejében az önkormányzat mindkét intézményt teljes felszereléssel adja át a rendnek. Ugyanakkor nem vállalta az immár egyházi gimnázium fejkvótán (állami normatív támogatáson) felüli költségeinek biztosítását. A megállapodást a városi közgyűlés is elfogadta, s így került az végül is az egyeztető bizottság elé, amely a gimnáziumhoz funkcionálisan hozzátartozó – már az államosításkor is meglévő – uszoda ügyével együttesen terjesztette azt a kormány elé, kártalanítás nélküli átadást javasolva. A kormány ennek megfelelően hozta meg döntését, és ezen alapult a művelődési és közoktatási miniszter határozata. Az iskolaátadás meg is történt, így az 1993/94-es tanévet már a ciszterci rend indította. A helybeli sajtó híradásait figyelembe véve azonban nem minden zavartalan, az önkormányzat oktatási szakmai vezetése és a rend illetékesei nem minden esetben értik meg egymást, s a szülők és pedagógusok sem maradéktalanul elégedettek a kialakult helyzettel. Az uszoda ügye pedig máig sem rendeződött egyértelműen, mivel az önkormányzat az erre vonatkozó kormánydöntést kifogásolva a bírósághoz fordult jogorvoslatért. A per még nem fejeződött be.⁴⁷

47 Az esettanulmányoknál – ha egyéb forrásra nem utalunk – minden esetben a rendelkezésünkre álló minisztériumi iratokat használtuk. A pécsi gimnázium esetében azonban figyelembe vettük a helyi sajtóban megjelent híradásokat is (*Új Dunántúli Napló*, 1993. július 10., *Fehér/Fekete*, III. évf., 1993. 3. sz., *Pécsi Extra*, 1993. október 14., *Önkormányzati Közlemények*)

Nem merültek fel ilyen problémák az érseki székhely Esztergom, a püspöki székhely Székesfehérvár és Hajdúdorog esetén. Az utóbbi ugyan csak névlegesen a magyar, a görög katolikus (bizánci rítusú) püspökség székhelye, ténylegesen azonban Nyíregyházán van. Hajdúdorogdon viszont a város túlnyomó része még mindig gyakorló görög rítusú hívő, így az iskolaátadások a lakosság meghatározó részének egyetértésével találkozott.⁴⁸ Az önkormányzat itt csak értéknövelő beruházásainak megtérítésére tartott igényt, s vállalta az egyházi kezelésbe került iskolák anyagi támogatását is. Természetesen a városban a semleges oktatás szintén biztosított. E tekintetben Siklóson is hasonló a helyzet.

Ugyancsak problémamentes volt Bonyhádon a gimnázium átadása az evangélikus egyháznak, noha a városban ez az egyetlen gimnázium működik. Az önkormányzat csak az értéknövelő beruházási megtérítést kérte, nem kívánt másik, önkormányzati gimnáziumot építeni. E megoldást mind a szülők, mind a tantestület különösebb konfliktus nélkül tudomásul vették.

Igen komoly gondok jöttek elő azonban a ceglédi Mészáros Lőrinc Általános Iskolánál. Azt – mint eredetileg is iskola céljára szolgáló volt tulajdonát – a helybeli római katolikus egyházközség igényelte vissza. Az államosítás óta az iskolában jelentős értéknövelő beruházások, bővítések történtek, így az jelenleg a város legnagyobb iskolája. Ezen kívül – a külterületet is figyelembe véve – a városban még négy iskolaépület található, amelyből egyet már a református egyház kapott vissza. Az önkormányzat és a plébánia között az év elején létrejött egy megállapodás, amelyben megegyeztek az iskola ingyenes, funkcióval történő átadásában a felszerelési tárgyakkal együtt a következő feltételekkel: az egyház az iskola valamennyi munkavállalóját és beiskolázott tanulóját átveszi. Az alkalmazottak részére biztosítja a közalkalmazotti törvényben előírt kedvezményeket és jogokat olyan mértékben, amilyen mértékben azokat a önkormányzat saját közalkalmazottai részére biztosítja. Az egyházi iskola sajátos jellege mellett nyitott iskolaként kíván működni, vagyis vallási és világnézeti megkülönböztetés nélkül biztosítja a beiratkozó, illetve a már ott tanuló gyerekek alapfokú oktatását. Az egyház vállalja, hogy önálló (egyoldalú) elhatározással nem vezet be férőhelyi korlátozást. Mindezekre tekintettel az önkormányzat a normatív állami támogatáson túl is támogatja az iskola működéséhez funkcionálisan szükséges – de nem a volt egyházi ingatlanok körébe tartozó – napközi ingatlanon. Egyben jelezte az önkormányzat, hogy az értéknövelő beruházásaival kapcsolatos kártalanítási igényét külön fogja előterjeszteni. Mivel a megállapodás megkötése előtt a szülők és a tantestület véleményét nem kérték ki, csak utólag derült ki, hogy a szülők és a pedagógusok többsége ellenzi az iskola átadását, s az egyházi iskolát nem igénylők jelentős számára tekintettel nem helyezhetők el a város semleges iskoláiban. A tiltakozásokat is figyelembe véve az önkormányzat végül is azt úgy módosította, hogy az értéknövelő beruházások ellenértéke mellett egy új – önkormányzati – iskola építésének a pénzügyi fedezetét is kérte az állami költségvetéstől. Az iskolát azonban ettől függetlenül átadta az egyháznak, bár több szülő az erre vonatkozó önkormányzati határozattal szemben a köztársasági megbízotthoz fordult jogorvoslatért. Az iskola

48 Szerző korábbiakban vizsgálta a magyar görög katolikusok történetét, s ennek során járt Hajdúdorogdon. A leírtakat személyesen tapasztalta.

tehát jelenleg egyházi kézben van az ismertetett feltételekkel, s továbbra is oda jár az eredeti tanulók túlnyomó többsége, s a tanárok zöme is megmaradt. Végleges megoldás azonban még nincs, mivel az utólag előterjesztett kiváltási igényt az egyeztető bizottság még nem tárgyalta, s így kormánydöntés sem született az ügyben.

Némileg hasonló a helyzet a csurgói gimnázium és kollégium esetében is, melyet reformátusok igényeltek vissza. A kormánydöntés a gimnázium és kollégium ütemezett átadásáról rendelkezett. E döntést az önkormányzat tudomásul is vette, s nem is igényelt az átadott épületen lévő funkció kiváltására pénzt, hanem csak az értéknövelő beruházási ellenértékét igényelte, amelyet meg is kapott. Az 1993/94-es tanévben már az egyház indította az első osztályt, a felsőbb osztályokat azonban még az önkormányzat működteti. Időközben kiderült, hogy mind a lakosság (szülők), mind a tantestület részéről jelentős igény van a semleges önkormányzati gimnáziumra – a városban ez az egyetlen gimnázium van – így a képviselőtestület állást foglalt egy ilyen létesítése mellett. Amennyiben ez megvalósul, úgy mind a tanulók, illetve szüleik, mind a pedagógusok szabadon választhatnak a két iskola között, ami csak javára válhat mindenkinek. Ennek érdekében az önkormányzat is azt tervezi, hogy az említett célra az egyházi tulajdonrendezésre elkülönített keretből kér pénzt.

Ezek az ügyek azonban már átvezetnek bennünket az első témánk második csoportjához, amelyben eleve csak funkcióváltás ellenében adnak át iskolát az egyháznak. Ez történt például a katolikus egyház által igényelt Budapest, I. ker. Gellérthegy úti Általános Iskola, a Füzesabony, Szihalmi u. 32. számú iskola, a szanyi és móri általános iskolák, a jánoshalmi Rákóczi Úti Általános Iskola, az egyik szentesi általános iskola, az egri Sándor Utcai Általános Iskola, a szintén egri Angolkisasszonyok Gimnáziuma, valamint a hozzá szervesen kapcsolódó kollégium esetében, a kisvárdai Szent László Gimnáziummal vagy a debreceni Tóth Árpád Gimnáziummal. Külön érdemes megemlítenünk Szanyt és Mórt, ahol az eddigi egyedülálló önkormányzati iskola mellett megjelent az egyházi iskola is színesítve, bővítve az oktatási kínálatot, de természetesen megfelelő elhelyezést nyertek a semleges önkormányzati iskolák is, gondoskodva ezzel az önkormányzat alapkötelezettségéről is. Egerben az Angolkisasszonyok Rendje igényelte vissza egykori intézetét, amelyben az államosítás óta a Szilágyi Erzsébet Gimnázium, valamint a József Attila Kollégium működött. A rendkormánydöntéssel visszakapta az ingatlan oktatási célra. Megjegyzendő, hogy már a tulajdoni rendezést megelőzve az önkormányzattal való megállapodás alapján kétosztályos gimnáziumokat indítottak volt iskolájukban. Ugyanakkor a Ciszterci Rend zirci Kongregációjának tulajdonába került Széchenyi utcai, az Egri Főegyházmegyébe pedig a Foglár utcai kollégium, szintén oktatási-nevelési célokra. Az önkormányzat pedig az átadott ingatlanok ellenében kapott pénzüsszegért egy irodaházat és egy munkásszállót vásárol meg, s alakít át új gimnázium és kollégium céljára.⁴⁹

Szentes város önkormányzata közvetlen megállapodással a római katolikus főplébániának visszaadta a volt tulajdonát képező iskolaépületet, amelyben az egyház újra egyházi általános iskolát alapított. Az új közoktatási törvény hatályba lépését követően közoktatási megállapodást kötött a katolikus egyházzal, melyben megegyeztek, hogy az egyház a nevelési-oktatási tevékenységet az iskolájába járó tanulók vonat-

⁴⁹ Lásd 5. számú jegyzetet!

kozásában átvállalja az önkormányzattól. Vállalja, hogy minimális követelményként teljesíti az Általános Iskolai Nevelés és Oktatás Tervében célkitűzésként meghatározott feladatokat, illetve a majdan elfogadott Nemzeti Alaptantervben megfogalmazottak szerint készült kerettantervekben és helyi tantervekben rögzített és szakmailag elfogadott célkitűzéseket megvalósítja, a gyermekeket a műveltség és az ismeretek alapjainak megszerzése révén a középiskolai oktatásban-nevelésben, illetve a munkában való részvételre, önálló életvitelre felkészülten bocsátja el. Az anyagi támogatását olyan mértékben, ahogy a saját iskoláit támogatja. Erre tekintettel az egyház az oktatási alaptevékenységet ingyenesen látja el. A megállapodás 10 év időtartamra szól. Az önkormányzat ugyanakkor szükségesnek látta az önkormányzati iskola kiváltását is, és az erre vonatkozó igényét benyújtotta az illetékes minisztériumnak. Egyeztető bizottsági eljárás és kormánydöntés az ügyben még nem született. Egyébként a városban az átadottn kívül működik még több önkormányzati iskola is.

A kisvárdai önkormányzat a Szent László Gimnáziumot és Szakközépiskolát, valamint egy óvodát adott át a katolikus egyháznak funkcióval együtt. Az átadás fejében értéknövelő beruházásaira tart igényt, valamint néhány tanterem pótlására – tehát nem a teljes oktatási intézmény kiváltására. A városban a semleges önkormányzati oktatás a továbbiakban is biztosítva van.

A jelenlegi debreceni Tóth Árpád Gimnázium épülete a korábbiakban a Szegény Iskolanővérek tulajdonát képezte, s abban teljes egészében a katolikus Svetits Gimnázium működött. Az ingatlant formálisan nem is államosították, hanem az épület nagy részét az állam igénybe vette világi gimnázium céljára, szűk területre szorítva vissza az egyházi gimnáziumot. A rend és gimnáziuma azonban végig működött a kommunista rendszerben is.

Az ilyen esetekre az 1991. évi XXXII. törvény a következőket mondja: *„E törvény rendelkezéseit megfelelően alkalmazni kell az olyan, egyébként a törvény hatálya alá tarozó ingatlanra is, amely ugyan egyházi tulajdonban maradt, de azt állami intézkedés folytán – a tulajdonossal kötött szerződés nélkül – harmadik személy használja. Az ilyen ingatlanok tekintetében az egyház tulajdonosi jogait a használóval kötött megállapodásban, vagy a bíróság előtt is érvényesítheti.”*⁵⁰

Ez esetben tehát az egyháznak alanyi joga volt a teljes birtokbavétel követelésére az önkormányzattal szemben. Saját intézményének elhelyezésére az önkormányzat volt köteles – az komolyan fel sem vetődött, hogy az ország legjobb gimnáziumai közé számító Tóth Árpád Gimnáziumot esetleg megszüntessék –, az azonban egyértelmű volt, hogy ez a feladat meghaladja teherbíró képességét. Végül is hosszas egyeztető tárgyalások után sikerült megállapodni az állami költségvetés hozzájárulásának mértékében az önkormányzati áldozatvállalás mellett, s az önkormányzat ezen pénzekből fogja biztosítani gimnáziuma kihelyezését. Ezt követeli majd a rend teljes birtokba lépése. A város e megoldással kétségkívül csak nyerhet, mivel megmarad egy országos hírű önkormányzati gimnázium, s ugyanakkor az iskolanővérek is megkapják a lehetőséget egy nagy létszámú s nagy hagyományokkal rendelkező egyházi iskola jelentőségének növelésére.

50 A hivatkozott törvény 17. § (1) bekezdése. Lásd a 2. számú jegyzetet!

A református egyház igénylései közül itt említendő meg a pápai gimnázium, amely átadásra került, ugyanakkor az önkormányzat itt is pénzbeli kártalanítást kap egy új gimnázium építésére. Az önkormányzat alapkötelezettsége – a semleges oktatás biztosítása – tehát itt sem szenved csorbát, hanem a nagy hagyományokkal rendelkező „református kollégium” feléledésével csak gazdagodik a város. Ugyancsak átadásra kerül a kiskunhalasi gimnázium, de csak a teljes funkcióváltás (az önkormányzati gimnázium elhelyezése) után.

Az evangélikus egyház esetén ilyen volt a győri Petőfi téri iskola vagy a békéscsabai volt evangélikus, majd városi gimnázium. Az utóbbi kormánydöntés alapján átadásra került, az önkormányzat pedig egy helybeli laktanyaépületet kap a gimnázium elhelyezésére, és pénzt annak megfelelő átalakítására.

Mint speciális esetet kell megemlítenünk a reformátusok által igényelt békési gimnázium esetét, ahol végül is az ingatlan megosztásra került az egyház és az önkormányzat között, az egyház azonban egy másik helyi ingatlanáért kapott kártalanítást saját részének bővítésére használja. Így itt is egymás mellett fog működni egy semleges és egy elkötelezett iskola.

Másodszor azon eseteket kellene megnéznünk, ahol az egyház átvesz egy oktatási-nevelési célra szolgáló épületet, de ott nem a működő intézményt akarja továbbvinni, hanem valamilyen egyéb funkcióval rendelkezőt kíván létrehozni. Példaként említhetjük katolikus részről a Pápa, Fő tér 6. szám alatti ingatlant, amely eredetileg katolikus iskola volt, az államosítás után diákotthonként használták, de az egyház ismét iskolát indít benne. Az önkormányzat természetesen pénzt kapott az állami költségvetésből a diákotthon elhelyezésére. Vácott a Konstantin tér 1–5. szám alatti gimnázium épületét az egyház a Hittudományi és Papnevelő Főiskola és Intézet elhelyezésére fogja használni. Az önkormányzati gimnázium elhelyezésére a város cse-reingatlant és átalakítására pénzt kap.

Hasonló a helyzet Pécsen is, ahol a püspöki énekiskolát egy jelenleg kollégium céljára szolgáló volt egyházi épületben helyezték el. Esztergomban egy átvett óvoda-épületben indít iskolát az egyház.

A reformátusok Debrecenben egészségügyi szakközépiskola helyett református középiskolai kollégiumot fognak működtetni.

Igen nagy nyilvánosságot kapott az evangélikusok által igényelt Deák téri (Sütő utcai) iskola ügye. A helyzet több tekintetben hasonló volt a már ismertetett debreceni Svetits üggyhez. Ez esetben sem történt ugyanis meg az épület állami tulajdonba vétele, hanem csak az állami iskola részére történő igénybevétele. Az egyház tehát itt is alanyi jogon követelhetette a birtokbavételt. A tárgyalások során felajánlotta, hogy funkcióval, tanulókkal és tanárokkal együtt veszi át az épületet, csak az igazgató kiválasztásához ragaszkodik. A szülők és a tanári kar egy része azonban ezt ellenezte, ragaszkodtak az önkormányzati iskola változatlan felállásban való fenntartásához. A konfliktus végül úgy oldódott meg, hogy a VIII. kerületi önkormányzat felajánlotta az iskola kihelyezésére a szlovák iskola volt épületét (a szlovák iskola ugyanis közben új épületbe költözött), így a tanulók és a tanárok igény szerint átköltözhetnek oda. Erre tekintettel az egyház a bent lévő iskola további működtetése helyett beindíthatott egy nyolcosztályos gimnáziumot. Az önkormányzati iskola ugyan még mindig használja a Sütő utcai épület egy részét, a szervezeti elkülönülés azonban teljes

egészében megtörtént. Ennél az esetről külön ki kell emelnünk, hogy a megoldást két önkormányzat korrekt együttműködése hozta meg.

Külön kell szólnunk azon ügyekről, amikor felsőoktatási intézmények által használt épületeket kíván valamely egyház közoktatási célra átvenni. Szegeden a Juhász Gyula Tanárképző Főiskola épületének átadásáról döntött a kormány a Miasszonyunkról Nevezett Szegény Iskolanővérek javára általános és gimnáziumi oktatás céljára. A főiskola csereingatlant kapott és pénzt annak a funkcióra való alkalmassá tétele érdekében. A csereépület átvételét és felmérését követően a főiskola kevesellte a számára megítélt pénzt és pert indított a bíróság előtt annak felemelése végett. Amíg az igény jogossága – akár külön tárgyalások és kormánydöntés útján – el nem dől, addig a rend részére történő tényleges birtokba adás aligha történik meg.

Már átadásra került a sárospataki Comenius Tanítóképző Főiskola egyik kollégium épülete a református egyház részére református kollégium (a szó klasszikus értelmében) céljára a főiskola pénzbeli kártalanítása ellenében.

Sokkal nehezebben tűnik megoldhatónak azonban három kimagasló jelentőségű volt egyházi iskolaépület sorsa. Ezek a volt piarista rendház és főgimnázium – a jelenlegi ELTE BTK –, a volt református gimnázium – jelenleg az ELTE gyakorló gimnáziuma – épületei. Az egyházak az épületeket természetben szeretnék visszakapni, s azokban az államosítás előtti funkciókat kívánják megújítani. A bent lévő felsőoktatási intézmények természetesen ragaszkodnak a megfelelő színvonalú elhelyezéshez, amelyhez a hatályos törvények⁵¹ alapján joguk is van.

Az ügyek megoldásának jelenleg elsődlegesen költségvetési korlátai vannak, mivel egy-egy ilyen épület kiváltása milliárdos nagyságrendű összegeket igényelne. Mindenesetre a megoldásoknál fokozottan figyelemmel kell lenni az új felsőoktatási törvény által biztosított intézményi autonómiára és parlamenti hatáskörre.⁵²

Harmadszor meg kell említenünk azon típusú ügyeket, amikor az egyházak már nem oktatási célt szolgáló volt iskolaépületeiket kérik vissza azzal, hogy ott ismételten oktatási tevékenységet folytassanak.

Még az egyházi ingatlantörvény megszületése – és a rendszerváltás – előtt történt, hogy az evangélikus egyház a kormánnyal való külön megállapodás alapján visszakapta 1989-ben híres fasori gimnáziumát, amelyben addig a Pedagógiai Intézet működött. Csak az épület került átadásra, a berendezésről, tanulókról, tanárokról és a teljes fenntartási költségekről az egyháznak kellett gondoskodnia (ekkor még normatív támogatás sem járt a nem állami oktatási intézményeknek).

Már az elemzett törvény alapján került átadásra egy-egy iskolaépület a katolikus egyházak számára Szombathelyen és Kaposvárott. Mindkét esetben szintén a Megyei Pedagógiai Intézeteket kellett kihelyezni. Az önkormányzatok találtak is megfelelő épületeket, így csak az átalakítási, bővítési költségeket kellett az állami költségvetésből biztosítani.

Ezekre az iskolákra hatványozottan áll a megállapításunk, hogy a már meglévő oktatási kínálatot színesítik és gazdagítják.

51 Az 1991. évi XXXII. törvény, az 1993. LXXX. törvény stb.

52 Lásd a 36. jegyzetet!

Negyedszer néhány olyan esetet említünk, amikor az egyházak nem az egykori épületeiket kapják vissza, hanem pénzbeli kártalanítást vagy csereingatlant kapnak nevelési-oktatási célokra. A katolikus egyház részére volt iskolaépületük helyett az önkormányzatok Kapuváron és Kiskunhalason is egy-egy működő – de eredetileg nem egyházi tulajdonban lévő – iskolát adtak át, mivel a volt egyházi iskolákban jelenleg olyan speciális oktatás folyik, amelynek a kihelyezése jóval nagyobb költségvonattal járt volna. Az önkormányzatok így a két ingatlan közötti értékkülönbséget, valamint a kapuvári önkormányzat négy tanterem létesítésére pénzt igényelt, hogy a semleges oktatás iránti igényeket ki tudja elégíteni.

Kiskunhalason az egyház átvállalta az önkormányzattól az átadott iskola esetében a kötelező önkormányzati feladat ellátását is, s kötelezte magát, hogy a beiskolázott, nem vallásos tanulók számára biztosítja a világnézeti szabadságnak megfelelő nevelést-oktatást, miként a nem katolikus vallásúak számára is garantálja a felekezetüknek megfelelő vallásos nevelés lehetőségét. Az iskolai alkalmazottak 1997-ig önkormányzati státuszban maradnak, az egyház csak ekkor veszi át teljes mértékben az iskola irányítását, s szerződteti azokat, akik vele akarnak munkaviszonyba kerülni. Akik nem, azoknak az elhelyezését az önkormányzat segíti meglevő intézményeiben. Az önkormányzat vállalja továbbra is az egyházi iskola teljes anyagi fenntartását saját intézményeihez hasonlóan.

A Gödöllői Agrártudományi Egyetem kezelésében lévő Péter utca 1. szám alatti épület eredetileg a Premontrei Rend tulajdonát képezte, s azt a rendház és oktatás céljára használta. Miután igen problematikus lett volna az egyetem kihelyezése, a rend pénzbeli kártalanítást kap eredeti céljai megvalósításához szükséges épület létesítésére.

Az evangélikus egyház Sopronban csereingatlant kapott az 1950-ben államosított teológusotthona helyett, melyben állami gondozott, mozgássérült gyerekeket helyeztek el. Az épület átalakítása sem pedagógiai, sem műszaki okokból nem lett volna célszerű, s az önkormányzat sem tudta más helyre költöztetni a gyermekotthont. Ugyanakkor az egyház elsődlegesen nem a teológusotthont akarta újra megnyitni, hanem az 1991-ben visszakapott Berzsenyi Gimnáziumba a vidékről jelentkező tanulókat elhelyezni. Így végül is elfogadta csereingatlanként a felajánlott volt határőrlaktanyát, amelynek kollégiummá való átalakításához még támogatást is kapott az állami költségvetéstől.⁵³

A református egyház Túrkevéen kér pénzbeli kártalanítást a Petőfi téri és Árpád úti volt iskolaépület helyett, tekintettel arra, hogy a Petőfi tér esetében jelentős értéknövelő beruházások történtek, az Árpád úti épület állami oktatásból való kivonása esetén pedig nem maradna ilyen célra alkalmas épület a körzetben, így megoldatlanná válna egy kétezer lakosú városrész alapfokú semleges iskolai oktatása. Ugyanakkor a református egyházközség jogszerűen támaszt igényt arra, hogy felmenő rendszerű iskolájának már meglevő 1–4 osztályos tanulóinak biztosítsa a felső tagozatos oktatás lehetőségét.

53 Egyéb felhasznált irodalom: Erdő Péter–Schanda Balázs: *Egyház és vallás a mai magyar jogban*. Budapest, 1993, Szent István Társulat, 60–61. o. Kubinszky Lajos: *A vallás- és közoktatásügyi igazgatási jog vázlatja*, Budapest, 1947, Egyetemi Nyomda. Nagy Péter Tibor: *Az egyházi ingatlanokról szóló törvénnyel kapcsolatos alkotmánybíróági döntés oktatáspolitikai következményei*. (kézirat) Nagy Péter Tibor: „Alkotmánybíróági döntés után”, *Magyar Hírlap*, 1993. február 25.

Végezetül külön kell szólnunk két kiváltás nélkül, funkcióval együtt átadott felsőoktatási intézményről – az esztergomi és zsámbéki tanítóképző főiskoláról. Ezeket röviden már érintettük.

Az esztergomi Vitéz János Tanítóképző Főiskola eredetileg az Esztergomi Érsekség tulajdonát képezte, s az egyház azt eredetileg is tanítóképzésre és ezzel összefüggésben diákotthon céljára használta. Az államosítást követően állami tanítóképzés folyt, s a későbbiekben telekegyesítések is történtek a főiskola javára. A volt egyházi területen jórészt állami pénzből kollégium is épült. Az ügyben kormánydöntés született a főiskola és a kollégium épületének átadásáról a funkció átvállalásával. Az utóbbit az indokolta, hogy jelenleg mindkét épület egy helyrajzi szám alatt található, egy birtoktestet képez, funkcionálisan összetartozik. Az új kollégiumi épület így értéknövelő beruházként jelent meg, s ennek ellenértékét az illetékes szaktárca – a Művelődési és Köznevelési Minisztérium – kapta meg azzal, hogy azt az állami tanítóképzés céljaira fogja fordítani. A kormánydöntés alapján az illetékesek külön szerződést kötöttek egymással, amelyben megállapodtak, hogy az egyház a főiskolát az alapfunkció megtartásával a megszűnt állami főiskola jogutódaként működteti tovább. Ezzel a katolikus szellemiségű tanítók képzésének lehetőségét kívánja megteremteni, de vállalja tanítók képzését az állam vagy más által fenntartott oktatási-nevelési intézmények számára is. A főiskolán működő szakok mind az állami intézménybe felvett hallgatók, mind az 1993/94-es tanévben felvételre kerülő hallgatók részére változatlanul megmaradnak. A még állami főiskolába felvett hallgatók oktatásával kapcsolatban az egyház nem kezdeményez változást sem a követelmények, sem pedig az oktatók változtatása terén. Így a megkezdett tanulmányok befejezését változatlan tanterv szerint biztosítja. A vallásismeret csak az 1993/94-es tanévtől felvett hallgatók részére lesz kötelező. A hallgatók lehetőség szerint élhetnek a szabad tanárválasztás lehetőségével. A főiskola továbbra is nyitott marad minden jelentkező számára, aki az előírt követelményeket tudomásul veszi, és az intézmény szellemiségét tiszteletben tartja. Az egyházi főiskola is az állam által elismert diplomát ad ki. A még állami főiskolára beiskolázott hallgatók kérhetik átirányításukat más állami tanítóképző főiskolára. Az egyházi intézmény vállalja a teljes oktatói és egyéb személyzet továbbfoglalkoztatását, hasonló feltételekkel, mint amelyeket eddig élveztek. Az oktatókkal szemben támasztott követelmények meg fognak egyezni a mindenkori hatályos állami jogszabályoknak, az oktatóknak azonban a főiskola szellemiségét, célkitűzésit el kell fogadniuk. A szerződésük kérdésében természetesen szabadon dönthetnek.

A kormány állami feladat ellátásának ismerte el a jogutód főiskola tevékenységét, erre tekintettel az épületek átadása berendezéssel együtt történt, s a teljes állami finanszírozásban is megállapodtak.

A Zsámbéki Tanítóképző Főiskola épületében eredetileg a Szent Keresztről Nevezett Irgalmas Nővérek tartottak fenn tanítóképzőt, s ezt államosították. A rend az eredeti funkcióra igényelte az ingatlant. Az előkészítő tárgyalások során azonban tisztázódott, hogy a rend önmagában nem lenne képes egy főiskola fenntartására. Ezért végül is az intézmény működtetését a Székesfehérvári Egyházmegye vállalta. Az ingatlan az előbbivel megegyező feltételek mellett közvetlen megállapodással került az egyház tulajdonába, kártalanítási igény nélkül.

E két ingatlan átadását viszonylag széles körű előkészítés előzte meg a megszüntendő, illetőleg átadandó intézmények vezetését is bevonva. Mindkettő még az új felsőoktatási törvény hatályba lépését megelőzően történt, az akkor hatályos jogszabályok alapján.

Budapest, 1995

Utószó 2000-ben

A kötetben megjelent tanulmány 1993-ban készült, értelemszerűen az akkor rendelkezésre álló adatok és hatályos jogszabályok figyelembevételével. Úgy gondoljuk, hogy legalább egy rövid pillantást kell vetnünk arra, mi is történt azóta. Indokolja ezt az a tény, hogy időközben elkészültek azok az ingatlanrendezési jegyzékek, amelyek pontosan meghatározták a még rendezésre váró ingatlanokat, megjelölve azok legfontosabb paramétereit (cím, funkció, kártalanítási összeg stb.), s a kormány ezeket 1999-ben el is fogadta. A jegyzékek alapján igen nagy pontossággal meg lehet becsülni azt, hogy az ingatlanrendezési folyamat végére az egyházi ingatlanrendezéssel összefüggésben hány iskolához jutnak hozzá az egyházak, s milyen lesz ezek részaránya a magyar közoktatáson belül. Másrészt változott az ingatlanrendezésre és a közoktatásra vonatkozó jogszabályi környezet, s az utóbbi az egyházi iskolákra is lényeges hatással van.

Úgy véljük, célszerű a *jogszabályi változások* rövid, leegyszerűsített ismertetésével kezdeni, előrebocsátva, hogy ezek önmagukban is külön tanulmányt igényelnének.

Az *egyházi ingatlanrendezési törvény* vonatkozásában alapvető változást jelentett, hogy az Apostoli Szentszékkal 1997-ben aláírt nemzetközi megállapodásban foglaltakból kiindulva az Országgyűlés törvénybe iktatta a *járadék* jogintézményét.⁵⁴ Ez lehetőséget biztosított az egyházaknak arra, hogy az ingatlanrendezési törvény hatálya alá tartozó, és az egyház által nem természetben kért, számára át nem adott vagy egyedi pénzbeli kártalanítással, illetve csereingatlannal nem rendezett ingatlanokra vonatkozó igényüket járadék forrásává alakítsák. A járadék az ingatlanok értékének 2001-ig 4,5, 2001-től 5%-a, amelyet az egyházak szabadon használhatnak fel *hitéleti és közcélokra*. Az egyházi ingatlanrendezés befejezése 2001-ről 2011-re tolódott. Egyidejűleg 1998. január 15-i hatállyal megszűnt a további egyházi igénybejelentések lehetősége.⁵⁵ Ez a tény nagy szerepet játszott abban, hogy a

54 1997. évi CXXIV., CXXV. törvények

55 1997. évi CXXV. tv. 7.§ (1) bek.

végleges jegyzékeket el lehetett készíteni. Időközben két ízben is módosult az ingatlanrendezésért felelős kormány szerv, amely 1996–98 között a Miniszterelnöki Hivatal volt, jelenleg pedig a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma.⁵⁶

A *közüktatási törvény* esetében alapvető változás volt egyrészt az, hogy az állami normatív támogatás iskolafenntartótól függetlenül alanyi jogúvá vált⁵⁷, másrészt az Alkotmánybíróság egy 1997-es döntésében megállapította, hogy az állam vagy a helyi önkormányzat a normatív támogatáson túl az egyházi közoktatási intézmények működéséhez olyan arányú *kiegészítő támogatást* köteles nyújtani, amilyen arányban ezek az intézmények állami, vagy önkormányzati feladatokat vállaltak át. Az indokolásban arra hivatkozott, hogy a Ktv. eredetileg feladatátvállalás esetén kötelezővé tette a kiegészítő támogatás nyújtását, ha közoktatási megállapodást kötöttek a nem állami, nem önkormányzati intézménnyel. A Ktv. 1996-os módosítása viszont megszüntette a kiegészítő támogatás kötelező jellegét, annak folyósítását mérlegeléshez kötötte, s ez minősült alkotmányellenesnek.⁵⁸ A lényegében teljes állami finanszírozásra vonatkozó egyházi igény bekerült a szentszéki megállapodásba is.⁵⁹ A közoktatási törvény ezt követő módosításai⁶⁰ azonban lényeges különbséget tettek

- a már működő, illetve az Etv. alapján átadandó egyházi oktatási intézmények,

- illetve a nem az Etv. alapján átadni szándékozott nevelési-oktatási intézmények között.

Az *első esetben* a Ktv. lehetővé teszi a közoktatási megállapodás helyett az egyházi intézményfenntartó – ha egyébként a közoktatási feladatok ellátására is kiterjedő megállapodást kötött a kormánnyal – (egyoldalú) nyilatkozatát is arra vonatkozóan, hogy közreműködik az önkormányzati feladatellátásban, s alanyi jogon biztosítja a kiegészítő támogatást a központi költségvetés terhére, valamint kötelezővé teszi az oktatási miniszter részére az országos feladatot ellátó egyházi iskola, kollégium vonatkozásában a közoktatási megállapodás megkötését (térsegi feladat ellátása esetén *lehetővé* teszi ugyanezt, ha az illetékes önkormányzattal nem sikerült a megállapodás megkötése).

Abban az esetben viszont, ha a későbbiekben *nem az Etv. alapján* kerülne egyházi fenntartásba az intézmény, és az egyházi jogi személy ezt igényli, alapvetően az átadó helyi önkormányzat

56 1998. évi LXXXVI. tv. 50. §.

57 Az 1996. évi LXII. törvény

58 22/1997. (IV.25.) A.B. hat.

59 Kihirdetve az 1999. évi LXX. törvénnyel.

60 1997. évi CXLVI., 1998. évi LXXXVI., 1999. évi LXVIII. törvények

köteles vele a közoktatási megállapodást megkötni, és a kiegészítő támogatást biztosítani. Az 1999-es törvénymódosítás ezt valamelyest oldotta azzal, hogy az egyháznak ilyen módon átadott oktatási intézmény megfelelő kihasználtsága és működése esetén – amelyet természetesen csak több éves tapasztalat alapján lehet megállapítani – lehetővé teszi a kiegészítő támogatás állami költségvetés terhére történő folyósítását. Álláspontunk szerint a Ktv. konstrukciójából továbbra is érezhető az a törvényhozói szándék, amely el kívánta kerülni azt, hogy az önkormányzatok pusztán pénzügyi okokból esetleg tömegesen adjanak iskolákat egyházi fenntartásba.

Most pedig lássuk a *számokat*⁶¹!

Az egyházak összesen több mint 7.000 ingatlanra nyújtottak be igényt. Mintegy 1.600 igény *elutasításra*, illetve az egyházak által *visszavonásra* került azzal az indokolással, hogy ezek nem tartoznak az Etv. hatálya alá. A törvény alapján *közvetlen megállapodással* is történtek ingatlanátadások, mely esetekben egyik fél sem igényelte az állami költségvetés segítségét. Így rendeződött közel 1.000 ügy. Végül az ingatlanban lévő funkció (pl. intézmény, bérlemény) kihelyezéséhez vagy az egyházak pénzügyi kártalanításához az állami költségvetés által évenként biztosított rendkívüli keret terhére *kormánydöntéssel* rendezett igények száma jelenleg már 1.126, ennek az összes költségvetési vonzata 34,75 milliárd Ft. Járadék-megállapodások megkötésével a kormány összesen 67,406 milliárd Ft értékű 1.770 db. ingatlan ügyét rendezte. A kormány által 1999 végén elfogadott, a 2011-ig egyedi rendezésre váró ingatlanokat tartalmazó jegyzéken 1719 ingatlan szerepel, összesen 61,55 milliárd Ft értékben. Ezen ügyek konkrét, évenkénti rendezése is megkezdődött.

Figyelembe véve tehát az eddig a kormány által vállalt és nagy részben már kifizetett 34,75 milliárd Ft-ot, a járadékkal megváltott 67,406 milliárd értékű volt egyházi ingatlantömeget és a 2011-ig rendezendő ingatlanok 61,55 milliárd Ft értékét, megállapítható hogy az egyházi ingatlanrendezés folyamata *összességében* mintegy 163,7 milliárd Ft értékű ingatlanvagyonra érintett.

Az eredetileg benyújtott egyházi igényekből mintegy 2.000 érintett oktatási-nevelési célú épületet. Az egyházak ezek közül kb. 1.000 épület hasonló célú átvételét tervezték.

Kormánydöntéssel eddig közel 450 nevelési-oktatási célú épület jogi helyzete rendeződött. A rendezésre váró mintegy 1.400 ilyen jellegű épület közül azonban csak 600 körüli ingatlant kértek az egyházak természetben, ezekből is mindössze 123 ingatlan hasonló funkciójú hasznosítását tervezik, 800 vonatkozásában pedig

61 Az adatok a NKÖM Egyházak Tulajdonrendezési Főosztálya adatbázisán alapulnak.

pénzbeli kártalanítási igényük volt (a végleges jegyzékek alapján 131 ingatlanért járó kártalanítást kívánnak oktatási célú épület létesítésére fordítani. A többi ingatlanért járó pénzt vagy más, az Etv. funkcionális rendelkezéseinek megfelelő, pl. hitéleti épület létesítésére kívánják felhasználni vagy a járadékalapba helyezték, s a járadékot általános egyházfinanszírozási célokra – hitélet, közfeladatok – használják)

A tanulmányban már említett *három iskolafenntartó egyház* mellett az ingatlanrendezés kapcsán is jutott időközben oktatási célú épületekhez negyedik – korábban jelentős iskolákkal rendelkező – felekezet, a MAZSIHISZ is (a kisebb egyházaknak volt néhány iskolaépületre vonatkozó igényük, ám sem a természetben átvett épületet, sem az esetleg érte kapott pénzbeli kártalanítást nem oktatási-nevelési célra használták, így ezekkel érdemben nem foglalkozunk). Az említett négy egyház *eddig* a következők szerint jutott épülethez, illetve kapott ezekért pénzbeli kártalanítást volt iskoláikkal összefüggésben:

Magyar Katolikus Egyház	204
Magyarországi Református Egyház	196
Magyarországi Evangélikus Egyház	33
Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége	11

A kormánydöntéssel rendezett ügyek közül több mint 160 esetben az egyházak oktatási-nevelési célra kapták meg eredeti épületüket, ugyanakkor közel *hasonló számban* nem oktatási-nevelési, hanem az Etv. által előírt más funkcióra is vettek át jelenleg is iskolai célra szolgáló ingatlanokat (ebben az esetben az önkormányzati iskolafenntartók természetesen jogosultak az oktatási-nevelési funkció elhelyezésére az állami költségvetés támogatását igényelni). A táblázatban feltüntetett ingatlanok közül több mint 100 esetben kaptak pénzbeli kártalanítást az egyházak, ennek mintegy 60%-ából nevelési-oktatási célú beruházásokba kezdtek.

Jelenleg Magyarországon kb. 10. 000 állami-önkormányzati közoktatási intézmény található az óvodától a gimnáziumig, ebből kb. 1. 100 középiskola, míg kb. 400 egyházi ugyanilyen bontásban, amelyeknek mintegy 25%-a középiskola (ezenkívül még 30 egyházi felsőoktatási intézmény). Az ezen intézményekhez szükséges épületállomány 50%-nál nagyobb részben az egyházi ingatlanrendezéshez köthető. Figyelembe véve a 2011-ig az egyházak részére átadásra javasolt 123 oktatási célú épületet, s a 131 ingatlanért oktatási célú épület létesítésére igényelt pénzbeli kártalanítást, nyugodtan megerősíthetjük a tanulmányban már 1993-ban levont következtetést: *kizártnak tekinthető az államosítás*

előtti magyar iskolarendszer (a közoktatáson belüli 58%-os részarány) *restaurálása*. Amennyiben ugyanis az ingatlanrendezési folyamat végéig a tervezett iskolaátadások és kártalanítások teljes mértékben meg is történnek, akkor is csak mintegy 7%-os lenne az egyházi részesedés az oktatási-nevelési célú intézményekből (szemben az 1993-ban elvi lehetőségként még fennálló 10%-kal). Több esetben azonban eddig is történt legalább részleges kiváltás az állami-önkormányzati iskolák vonatkozásában, s a még döntésre váró ügyek többségében is van ilyen igény. Ezzel kapcsolatban meg kell említenünk, hogy ma már úgy látjuk: a kedvezőtlen demográfiai tendenciák – a gyermekszületések számának folyamatos csökkenése – mellett indokolatlannak tűnik az egyházaknak átadott iskolaépületek alanyi jogon történő kiváltása, s a lelkiismereti és vallásszabadság érvényesülését a közoktatásban az egyházi ingatlanrendezéssel összefüggésben inkább az adott településen lévő iskolák megfelelő átszervezésével, esetlegesen már létező önkormányzati iskolák bővítésével kellene biztosítani, szemben az egyházi ingatlanrendezési keretben egyoldalúan valamiféle állami fejlesztési forrást látó, kizárólag új iskolaépítésben gondolkodó szemlélettel. Ha pedig az egyes ingatlanokra vonatkozó egyházi igények nem találkoznak megfelelő helyi lakossági egyetértéssel, ugyancsak problémás lehet – vagy akár meg is hiúsulhat – az iskolaátvétel. Említettük azt is, hogy a Ktv. legújabb módosítása az egyházi tulajdonrendezésen túlmenő iskolaátadásokat inkább nehezíti. Mivel azonban természetesen az is elképzelhető, hogy az egyházak az egyházi ingatlanrendezésen túlmenően is alapítanak a későbbiek során nevelési-oktatási intézményeket (akár a már hivatkozott járadékot is fel lehet ilyen célra használni), reálisan nézve a folyamat befejezésekor előre láthatóan 7–8% lesz az egyházak részesedése a magyar iskolarendszeren belül. Adataink alapján ezen belül valamelyest nagyobb lesz a középiskolák mértéke, amely akár a 10%-ot is elérheti majd.*

* Még magasabb az arány, ha pusztán a gimnáziumokat vizsgáljuk (a szerk.).

A soá és a zsidóság a református hittankönyvekben

A holokausz történetének vizsgálatával foglalkozó kutatók körében viszonylagos konszenzus állapítható meg a tekintetben, hogy a zsidóság és kereszténység közötti ellentéteket a maga eszmerendszerében kezdettől fogva napjainkig terjedően ébren tartó keresztény vallásnak számottevő szerepe volt az antiszemitizmus különféle megnyilvánulásaiban.¹ A keresztény vallási konceptusba szervesen beépült zsidóellenesség hatásait fedezhetjük fel a zsidóság II. világháború, avagy soá alatti tragédiájában. Ennek ismérveit azonosíthatjuk a zsidó sors iránti érzéketlenség kondicionálásában, a gyilkos antiszemitizmussal való kollaborációban, de legalábbis az antiszemitizmus valódi lényegét illető általános keresztény orientációvesztésben, s abban a tényben mindenképpen, hogy a magát kereszténynek tartó világban végbemehetett a történelemnek e rettenetes fejezete.

Napjaink szekularizált és demokratikus alapelvek szerint berendezkedő világában egyre inkább evidenciának számít, hogy a vallásos nevelés, az úgynevezett katekézis, illetve az idesorolandó hitoktatás egyik meghatározó vezérelve, a saját biztonság, nem agresszív jellegű, legalábbis negatív apológia nélküli, elsősorban értéktolmácsoló kommunikálása, s egyúttal egy olyan vallásos attitűd formálása, amely nyitott és megértő mások hite, hitbeli tartalmai és megnyilatkozásai iránt. Ezt a meggyőződést tükrözi a 20. század nagy vallási mozgalma, az egyes keresztény felekezetek közötti baráti viszony építésén fáradozó ökumenizmus is.

A zsidóságról való beszéd mindenképpen olyan terület, ahol ezt a mércét csak igen súlyos konzekvenciák vállalásával lehetne figyelmen kívül hagyni. Éspedig nem csak általános humanitárius okok miatt. Kimerítően lehet ugyanis sorolni azokat a teológiai kényszerítő külső-belső szempontokat, amelyek az eklézsia (a kereszténység mint olyan egyik összefoglaló megnevezése; ennek a zsidóságra vonatkozó pandanja

1 A bősséges nemzetközi irodalom részletes felsorolásától helyhiány miatt eltekintünk. Kitűnő összefoglalást és alapos irodalmi tájékoztatást nyújt: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Bd. 3., 113–168: Antisemitismus. A magyar nyelvű irodalom köréből sajnos meglehetősen szűk választék áll rendelkezésünkre. Említést érdemelnek az alábbiak: Nyíri Tamás: „Előszó helyett.” In Szenes Sándor: *Befejezetlen múlt. Beszélgetések. Keresztények és zsidók, sorsok*. Budapest, 1986, 5–23. o. (magánkiadás). Kiss György: *Megjelölve Krisztus keresztjével és Dávid csillagával*. Budapest, 1987, (szerzői kiadás). Klaus Haacker: „A Holocaust mint teológiai történeti dátum”, *Egyház és világ*, II. évf., 1991. 14. sz., 4–8, 16. o.

a zsinagóga megjelölés) számára kötelezővé teszik hitének egy olyan módozatban való kifejtését, amely – az eddigiekkel szöges ellentétben – alapvetően nem antiszemita karakterű. A katekézis vonatkozásában mármost ez azt jelenti, hogy az egyház nem mulaszthatja el a holokauszt címszóval illelhető tematika teljes vertikumát didaktikailag is problematizálni, s éberrel odafigyelni arra, hogy a zsidó emberről és vallásról közszájon forgó, előítéletes és sablonszerű fantáziálások további ápolgatása véglegesen megszűnjön a nevelés jelentette szellemi veteményeskertben; hogy a lehető legszélesebb bázisra építve segítsen közel hozni az általa nevelt rétegek számára az elidegenített testvér valódi arcát, reális képet nyújtva életéről, vallásáról, szokásairól. Mindezt nem utolsó sorban azért is, hogy előmozdítsa saját üzenetének hitelesebb – nem fantomokra épített – megértését, s végül még azért is, hogy szintén építője legyen annak az ökumenicitásnak, amelynek legesszenciálisabb kérdése többek nézete szerint is éppen a kereszténység és zsidóság egymáshoz való viszonya.²

Az edukációs szféra fontosságának felismerése ezen törekvésben természetesen nem új keletű jelenség. Ahogy a szekuláris közegben,³ úgy az egyházi térréumon is igen hamar problematizálódott (még ha csak vontatottan és a korábbi ballasztoktól terhelten is) az a kérdés, hogy miként lehet és kell bekapcsolódnia a katekézisnek az antiszemitizmus felszámolását célzó igyekezetbe. E szándék egyik legelső és legismertebb manifesztációja volt az a konferencia, amit 1947-ben tartottak a svájci Seelisbergben. A jelenlévők elsősorban is a szent szövegek hatástörténeti horizontja felől reagáltak a *soá* és az antiszemitizmus jelenségére, s megállapították – ha nem is minden apologetikus felhang nélkül –, *„hogya a Szeretet Evangéliumának két évezreden át való hirdetése sem volt elegendő ahhoz, hogy megakadályozza a keresztények között a Jézus népe ellen való gyűlölet és megvetés érzésének legkülönbözőbb formák között való megnyilvánulását”*. Végül pedig tíz pontban összegezték a tanácskozás üzeneteként azt a feladatot, hogy a keresztény egyházaknak *„miképpen kell a zsidókkal kapcsolatban kikiűszöbölüniük minden olyan érzést, amelyet a tanítás vagy a keresztény lithirdetések során téves, pontatlan vagy kétértelmű magyarázatok vagy bemutatások kelthetnek, másfelől pedig, hogy miképpen erősíthetik a felebaráti szeretetet az Ószövetségnek oly kegyetlenül megpróbált népe iránt.”*⁴ Európa nyugati felén ettől kezdve valóban folyamatosan tapasztalható is a

2 Exodus und Kreuz im ökumenischhen Dialog zwischen Juden und Christen. Diskussionsbeiträge für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. Hrsg. von Hans Hermann Heinrix Martin Stöhr. Aachen, 1978.

3 Lásd pl. Wolfgang Benz: „Die Abwehr der Vergangenheit. Ein Problem nur für Historiker und Moralisten?” In *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zur Historisierung und Historikerstreit*. Hrsg. von Dan Diener, Frankfurt am Main, Fischer Tb. (No. 4391.), 1987, S. 17–33. A nevelés jelentőségét hangsúlyozó szellemi irányzat egyik legismertebb képviselője Theodor W. Adorno. Lásd *Erziehung zur Mündigkeit* c. kötetét: Frankfurt, 1971, Suhrkamp tb. 11.

4 In *Gondolatok a seelisbergi konferencia pontjaihoz a református felfogás tükrében*. Budapest, 1949, a Református Egyetemes Konvent kiadása, 1–2. o. Ismereteink szerint a katolikus és az evangélikus felekezet is megjelentette a seelisbergi pontokat, kiegészítve a saját felfogásának kifejtésével, egy-egy megközelítőleg azonos című kiadványban. A megjelentetés dátuma igen figyelemreméltó. Az egyházi struktúra széttérülésére irányuló támadások kellős közepén olyan ökumenikus akcióegység tanúi lehetünk itt, ami más, aktuálisan mindenképpen előbbre való tekintett dolgokban és kevésbé neuralgikus kérdéseket tekintve

zsidó-keresztény kapcsolatokat új alapokra helyezni próbáló erőfeszítések jelenléte. S ha csak szolid eredmények mutatkoznak is, érzékelhető, hogy az egyházi közegben megkezdődött egy olyan tudat- és érzületformáló effektusokkal bíró tanulási processzus, ami egy eddig szinte teljesen ismeretlen dimenziót kölcsönzött a zsidó-keresztény viszonyoknak. Az említett új orientáció témánk szempontjából adódó különös érdekessége mármint az, hogy Magyarországon ennek jószerével még a nyomait sem igen lehetett felfedezni, s lényegében e tekintetben még ma sem következett be számottevő változás. Ami ugyanis a hazai egyházi közegben ezt illető elmozdulásként regisztrálható, az aligha több, mint a soáh konzekvenciáival megterhelt globális történelmi szituáció kvázi kényszerű rávetülése az egyházi szférára. Meglehetősen prózaian, ám a lényegét éppen ezáltal kifejezve ez azt jelenti, hogy nem illik, nem szabad „zsidózni”. Meglehet, mindez furcsán hangzik, különösen akkor, ha valaki tudja, hogy – példának okáért – a protestáns egyházak például kezdettől fogva és megszakítás nélkül reprezentálták magukat a háború után kibontakozó nagy felekezeti és egyéb ökumenikus világforumokon,⁵ valamint ha figyelembe veszi a hazai református egyház és a hitközségi zsidóság között létrejött, nagy reflektorfénnyel övezett, dialógusnak titulált kapcsolattartást.⁶ Alaposabb vizsgálat esetén persze gyorsan kiderül, hogy miután e baráti ölelkezés elsősorban a kül- és belpolitikai célokra egyaránt tartott egyházak egyik lényegileg önállóan megnyilvánulása volt csak, komolyságára és

sem valósult meg. Valószínűleg nem véletlenül keressük e publikációk eredőjét a politikai érdekek világában (mint ahogy a kérdés sajnos azóta is szinte kizárólag csak annak függvényében kap hangot). Erre utal a kiadványok minden előzmény nélküli, s a seelisbergi konferencia után két évvel későbbi megjelentetése is, s az a tény, hogy 1949 volt a magyar állam és Izrael közötti kapcsolatok utolsó olyan normális éve, mely jelentős megállapodásokat is eredményezett.

5 A zsidó-keresztény reláció teológiai-ekleziológiai területén az utóbbi évtizedekben elért igen jelentős eredmények annak ellenére sem találtak recepcióra a hazai református egyházon belül (más egyházaknál sem jobb a helyzet semmivel), hogy ezeknek az eredményeknek az ifjúsági és felnőtt katekézisben való gyakorlati aktualizálását világviszonylatban is példaadónan éppen az a Rajna-Wesztfáliai Tartományi Egyház valósította meg, amellyel a magyar egyháznak szinte a legintenzívebb – sajnos csak politikai és anyagi jellegű – külkapcsolatai voltak. Az utolsó fontos rajnai dokumentum (utalásokkal a korábbiakra is): *Gottes Augenapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*. Hrsg. von Edna Brocke, Jürgen Seim. Neukirchener/Vluyn: Neukirchener, 1986. (A fentihez hasonlóak mondhatóak el egyébként a hollandiai irányú kapcsolatokról is.)

6 Történetének első szakaszához lásd Tamás Bertalan: „Református–Izraelita párbeszéd Magyarországon.” *Theológiai Szemle*, UF XXIV., 1981. 3. sz., 178–181. o. Valódi mozgatórugóit és céljait illetően meglepően őszinte tájékoztatást kaphatunk a dialógus második fordulójáról kiadott közös állásfoglalásból. Lásd „A MIOK vezetőségének látogatása Debrecenben”, illetve „A konzultáció résztvevőinek állásfoglalása” című írásokat. *Reformátusok Lapja*, 1978. 12. sz., 1. és 3. o. A jelenség írásunk szempontjából megemlíthető diszkrét bája az is, hogy az itt tárgyalt tankönyvek cenzoraiként is szereplő szerkesztőbizottsági tagok, egyúttal mind magas egyházi tisztségek betöltői, szinte kivétel nélkül aktív részesei voltak ezeknek az ökumenikus aktivitásoknak.

őszinteségére soha nem is helyeztek hangsúlyt, sőt hivatalos oldalról egyenesen elle-nezték volna a párbeszéd ilyen irányú fordulatvételét.⁷

Ugyanígy megérdemelné az alaposabb elemzést az a jelenség is, hogy egyidejűleg a dialogizálással s a szekuláris közeg ama Janus-arcú normájával, ami egyszerre tette tabuvá a zsidókérdést, és tiltotta az antiszemitizmust, a keresztény igehirdetés és műveltség a társadalomnak egy olyan zavartalan szegmensét képezte, ahol sajátos formában és legitim módon artikulálhatta magát a zsidóellenesség egy sajátos, sehol másutt el nem képzelhető nyíltságú változata. Semmi nem gátolta, és senki nem is kifogásolta, hogy e közegben – a szent szövegekörnyezet fedezékében – a szószékről vagy a katedréről ne folyhasson a zsidó evilágiság, törvényeskedés, istentelenség stb. kitartó ostromozása, bezárólag az antiszemitizmus legszilajabb rágalmának, az isten-gyilkosság vádjának a terjesztésével. Természetesen a lelkész még véletlenül sem az akkor élő zsidókra vonatkoztatva tette meg állításait, s a rendszer korrektív szelepei is működésben voltak (pl. a bűnösök irányában is meglévő isteni és felebaráti szere-tet hangoztatásával), ám a nyelvezet maga mégis szocializáló erővel hatott.

Valójában ez a szocializációs momentum az alapkérdése annak a szűkebb körű vizsgálódásnak is, amit a hittankönyvi, kateketikai irodalom alábbi áttekintésével végeztünk.

Jelen dolgozat keretében kizárólag azokra az idevágóan szóba jövő munkákra for-dítottunk figyelmet, amelyek 1988–1991 között jelentek meg, a református egyház intézményes kiadásában. A jelzett korszakválasztás tudatos, azt tárgyilag is indo-koltnak látjuk. Egyfelől azért, mert e művek megjelentetését már nem árnyékolja be a „diktatórikus cenzúra”, vagyis bátran tekinthetők az egyház „tisztá szellemi” pro-duktumainak. Másfelől pedig azért, mert számottevő mértékű pedagógiai irodalom kibocsátására hosszú idő után éppen ebben a periódusban került első ízben – ami e munkáknak nyilván lényegesen nagyobb reprezentativitási értéket is kölcsönöz a korábbiakhoz képest – sor. Végül pedig figyelmet érdemel még az a körülmény, hogy e könyvek mindegyike országos használatra szánt oktatási alapanyag.

Az elemzett opusok alábbi felsorolásánál szögletes zárójelben megadjuk azt a hi-vatkozási formát is, ahogy a további szövegben az egyes munkákat citáljuk.

1. *Református keresztyén vagyok*. Református hittankönyv 7–8 éves gyermekeknek. Írta: Vladár Gábor, Budapest, 1989, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. A hittan-könyv szerkesztőbizottság tagjai: Kürti László püspök vezetésével: Dr. Aranyos Zol-tán, Nagy László, Dr. Nagy Tibor, Tislér Géza [RKV]

2. *Utaid Uram mutasd meg!* Református hittankönyv 8–9 éves gyermekeknek. (To-vábbi bibliográfiai paraméterek: ut supra) [UUM]

3. *Jézus a mi megváltónk*. Református hittankönyv 9–10 éves gyermekeknek. (Továb-bi bibliográfiai paraméterek: ut supra) [JMM]

4. *Így szerette Isten a világot*. Református hittankönyv 10–11 éves gyermekeknek. (További bibliográfiai paraméterek: ut supra) [ISZ]

⁷ Gondolunk itt egyfelől arra az információs deficitre, ami a zsidó tragédiát és a zsidóság törté-netét általában véve is jellemzi a magyarországi alap- és középszintű oktatást, s az ennek keretében alkalmazott tankönyveket. Amint a jelen tanulmány is tükrözi, az egyházi oktatás-ban még ennél is vigasztalanabb állapotok uralkodnak. Utóbbit illetően ld. Karsai László.

5. *Megtaláltuk a Messiást!* Református konfirmációi olvasókönyv. Írta Szénási Sándor. (További bibliográfiai paraméterek: ut supra.) [MM]

6. *Te taníts engem!* Református hittankönyv 12 éven felülieknek. Írta Molnár Miklós. (További bibliográfiai paraméterek: ut supra) [TTE]

7. *Református hitünk.* Hittankönyv a konfirmáció utáni korosztálynak. Írta Cseri Kálmán, Budapest, 1991. (További bibliográfiai paraméterek: ut supra.) [RH]

8. *Érted is, amit olvasol?* Bibliaismereti hittankönyv a konfirmáció utáni korosztálynak. Írta Herczeg Pál. (További bibliográfiai paraméterek: ut supra.) [ÉAO]

9. *A keresztyénség és a világvallások.* Ökumenikus és vallástörténeti áttekintés a konfirmáció utáni korosztálynak. Írta Dr. Bajusz Ferenc, Budapest, 1991, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. A szerkesztőbizottság elnöke Kürti László, tagjai Dr. Nagy Tibor, Nagy László, dr. Szathmári Sándor, Tislér Géza, lektorálta Nagy László esperes. [KÉV]

10. *Hitből hitbe.* Katechetikai kézikönyv, Az evangéliumi nevelés kézikönyve. 1. köt.: *Úgy nevelem.* Szülők könyve. Dr. Adorján József, dr. Bolyki János, dr. Boross Géza, dr. Czeglédi Sándor, Csiszár Ákos, Debreczeni Károly István, dr. Dékány Endre, dr. Márkus Mihály, Molnár Miklós, dr. Pásztor János, dr. Ritoók Zsigmond, dr. Szűcs Ferenc, szerk. Dr. Adorján József, átnézték Dr. Dékány Endre és dr. Fekete Károly. Budapest, 1988, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya [HH/1]

11. *Hitből hitbe.* Katechetikai kézikönyv. Az evangéliumi nevelés kézikönyve. 2. köt.: *Úgy neveltetem.* Lelkészek és katekéták könyve. (További bibliográfiai paraméterek: ut supra) [HH/2]

I. A soá

A cím szerinti első kérdéskört vizsgálva meglehetősen egyszerű dolga van az elemzőnek, hiszen – eltekintve egy pedagógiailag, s az adott témakör egészét illetően is teljesen érdektelen és involvátlan, inkább kuriozitás-keresésből, mint szándékos tájékoztatás céljából tett adatközléstől (KÉV 116; idézve később) –, a tárgyalt irodalom a *soát* mint témát nem ismeri. Értelemszerűen nem fordulnak elő benne az olyan szignifikáns szavak sem, mint *soá*, holokauszt, zsidóüldözés, antiszemitizmus.

Rövid megállapításunkat így mindössze e hiányjelenség két komplex kérdésben összegezhető összefüggésének átgondolásával bővíthetjük csak.

Először is: miért negligálja a normatív református egyházi hittankönyvi irodalom a Biblia kronológiailag legidősebb, s a keresztények számára számos mértékadó szempont alapján legjelentősebb súllyal bíró népének, de egyáltalán: egy világvallás népének (egyik) legmeghatározóbb történeti tragédiáját megfelelően figyelembe venni? Különösen akkor, amikor e történés e nép vallásos önértelmezésének is egyik igen fontos elemévé vált, s még inkább azzal a ténnyel terhelve, hogy e tragédiához – elvileg vagy/és gyakorlatilag – a keresztényeknek is legbensőbb közük van? De legalábbis miért marad el mindez az arra tematikai okokból is kötelezően illetékes tananyagból (KÉV)?

Másodszor: vajon miért hagyja teljesen érdektelenül a szerzőket a teoretikusan megkerülhetetlen probléma, amit Adorno nyomán így fogalmazhatunk meg: Lehet-e hinni Auschwitz után Istenben, és mit jelent az isten szó a postholokauszti generációja számára?

Az okok között kutatva úgy tűnik, hogy a jelenség háttérében jobbra bizonyos diffúznak nevezhető, inkább ösztönös-érzelmi rugók mozgatta averziók, továbbá a szerzők teológiai képzettségének és szocializációjának sajátosságai, illetve az exponált kérdés iránt előbbiekből következő aszenzibilitása húzódik meg, mintsem valamilyen tudatos elvi alapú megfontoltság. Így gondolhatunk itt példának okáért a vallásos világszemléletet oly gyakran jellemző természetes történelmi érdektelenségre. Ami persze furcsa írástudói felelőtlenséggé is válik abban a pillanatban, mihelyt látjuk, hogy ezt az érdektelenséget a zsidók sorsát illetően olyan további történelmi színezetű – és szinte módszertani erejűvé váló – megfontolások is mozgathatják, mint egyfelől az istengyilkos, s következőleg Isten népeként már nem exisztáló zsidóság posztulátuma, s másfelől pedig ama (Augustinusra visszavezethető)⁸ többnyire csak sejtelmi-irracionális vélekedés, hogy a keresztény hit a *soá*-ban éppenséggel a saját, zsidóság felett triumfáló igazával találkozik. Az már persze a rendszer túlon túl is logikus rövidzárlata, hogy a keresztény vallás, s ezen belül is kiváltképpen az a magyarországi református irányzat, amely pedig meglehetősen könnyen transzponálja át az egyetemes üdvüzenetet a népi vallás törzsi spirituszává, semmilyen teológiai kvalitást nem lát az állítólagos isteni ítéletet követően végbement „feltámadásban”: Izrael állam újjászületésében.⁹

8 Jules Isaac: *Genese de L antisemitisme*. Paris, 1956, Calman-Lévy. Ugyanehhez és a gyilkos, rasszista alapú, valamint a zsidóknak a keresztény identitást negatív minőségükben alámasztó célzattal való életben hagyását tételező egyházi-teológiai antiszemitizmus közötti különbség kérdéséhez lásd Rosemary Ruether: *De laatste zullen de eersten zijn. Messiaanse cultuurkritiek*. Baarn: Ten Have (Hollandia), 1981, pp 41–56, 91–92.

9 „... a bibliai vallási közösség ... és a szekuláris Izrael állam direkt kontinuitása teológiailag nem diszkutábilis összefüggés” – írja Bartha Tibor püspök, a református-zsidó párbeszéd spiritus rectora John Bright *Izrael története* című könyvének ajánló előszavában (Budapest, 1977, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 20. o.). Témánk szempontjából is érdemes megemlíteni, hogy a református egyház az egyéb rendelkezésre álló kitűnő munkák köréből éppen azt az Izrael-történetet látta jónak fordításban megjelentetni, amelynek szerzője az Ószövetséggel befejezettnek látja a zsidóság teológiailag egyedül kvalifikálható úgynevezett Izrael-részét. Hiszen, mondja Bright, Izrael története az ószövetségi szakasz után (amelyen belül egyébként nem is juthatott el a maga „teológiai végállomásához”), a kereszténységen keresztül folytatódik, lévén „Izrael történetének teológiai értelme és célja”: Krisztus. Ettől függetlenül természetesen tovább élnek a zsidók is, ám csak úgy, mint „Izrael” teológiailag indifferens, profán történeti nyúlványai – állítja legalábbis elég profánul egy keresztény szaktudós (pp. 449–456). A mondottakhoz lásd a jelen dolgozat II. részének g. pontja alatti modelleket. Hogy a fenti kiadói koncepció mennyire nem csak a politikai kényszer terméke, arra nézve meggyőző adalék, hogy a munkánkban elemzett tankönyvek köréből egyetlen egy néhány szavas mondat foglalkozik csak Izrael állam 1948-as újjászületésével. Érdemes figyelni a fogalmazás teológiai kvalitást nélkülöző karakterére. A keresztény teológiai irodalom az ókortól fogva – de facto a Bibliával kezdődően – gyakran ad hangot annak a meggyőződésének, hogy a zsidó állam pusztulása Isten ítélete volt, a zsidóknak Jézus-Messiást nem elfogadó magatartása miatt. Ehhez képest különösen feltűnő, hogy Izrael legújabb-kori feltámadásáról szólva viszont általában véve kínosan kerüli az esemény teológikus konnotációjú megközelítését.

A szóá mellőzésének másik fontos okát a szerzők pedagógiai módszertanában véljük meglegelni. Röviden abban a szemléletben, amely megelégszik a katekézisben a saját felekezet hitbeli-dogmatikai-konfesszionális elemeinek egyszerűsített-mechanikus kommunikációjával. Így például megfigyelhető, hogy a tankönyvírók még az igen kézenfekvő esetekben sem igen élnek (részleges kivétel itt a TTE) a tárgyból következő konzekvenciák szélesebb kontextusú – történelmi-társadalmi-mentális vetületű – felvillantásának lehetőségével, s teljesen ignorálják a bibliai-hitbeli textusok és igazságok egy olyan funkcionális feldolgozási metódusát, ami azok szenzibilizáló, paradigmaképző erejét célzottan, szocializáló hatással kamatoztathatná.¹⁰ E deficit általánosabb jellegére utal az is, hogy a szóban forgó érdektelenség nem csak a zsidóság irányában figyelhető meg, de egyéb nem keresztény vallásokkal szemben is. (A KÉV esetében annyiban más a helyzet, hogy az a zsidók mellett az egyéb vallásokat is elhalmozza diszkvalifikáló megjegyzéseivel, nagyjából ki is merítve ebben látszólagos érdeklődésének, nyitottságának minden tartalékát.)

Végül lássuk még, miként jelennek meg a fentiek szövegszerűen is az említett forrásokban.

A KÉV hivatkozott passzusában a „Mit tudunk a Magyarországi Izraelita Hitfelekezetről?” című fejezet alatt olvashatjuk a következőket: „A magyarországi zsidóság a II. világháború alatt több mint háromnegyed részét elvesztette. [Hogyan, miért stb.?] Jelenleg mintegy 80 ezer hívőt tartanak számon ...” (116) Illusztrációs szándékkal tér ki a nemzetiszocializmus időszakára az MM szerzője „a hit megvallása” tematika kapcsán, amikor a „bátor vallomástevők” sorában megemlíti Karl Barth-ot, utalva a híres teológusnak „a náciizmus embertelen ideológiájával szemben” létrejött *Barmeni Hitvallásban* (1934)¹¹ játszott kiemelkedő szerepére. (35) Ugyanő ír még néhány mondat erejéig Martin Niemöllernek Hitler-ellenes harcáról¹² (158) és Friedrich von Bodelschwing-nek a náci euthanázia-programmal szembeszálló helytállásáról¹³ (206). Elméletileg elképzelhető lenne ugyan, hogy ezek a lapidáris utalások kiindulópontul szolgáljanak az oktató bővebb magyarázataihoz, gyakorlatilag ez azonban sajnos szinte teljesen reménytelen. (Kiváltképpen ha számításba vesszük, hogy a református lelkészképzés egyház-történeti tananyagában ez a periódus jószerével alig jut szóhoz.)

10 Metodológiai is színvonalas kísérletként utalunk itt Martin Afforlderbach *Kirchliche Jugendarbeit im Wandel. Analysen zur Bibelfrömmigkeit* című munkájára. München-Mainz, 1977, Kaiser-Grünwald Vlg.

11 Karl Barth (1886–1968) a 20. sz.-i teológiatörténet kiemelkedő hatású alakja. A náciizmussal kollaboráló protestáns *Deutsche Christen* ellenzékeként létrejött *Bekennende Kirche* (BK) szellemi vezéregyénisége. Lényegében ő szövegezte a BK 1934-ben, Barmenben tartott legfontosabb zsinata világhírűvé lett hitvalló nyilatkozatát. Szövegét magyar nyelven olvasható: *Theológiai Szemle*, UF XXVII., 1984. 3. sz., 171–172. o.

12 Martin Niemöller – a nemzetiszocializmus elleni német egyházi harc másik kiemelkedő egyénisége, az ökumenikus mozgalom nagy alakja.

13 Friedrich von Bodelschwing lelkész, a BK „föld alatti püspöke”, a betheli egyházi gyógyintézet vezetője. Egyike volt azoknak, akik a leghatározottabban elutasították az „életre alkalmatlan életet” likvidálását elrendelő 1939-es hitleri rendelkezés megvalósítását. Fellépése jelentékeny hatással volt a T4 fedőnevű program 1941-es leállítására.

II. A zsidóság

Második vizsgálati feladatunk annak elemzése, hogy milyen képet nyújt vagy éppen szuggerál a református hittankönyvi irodalom a felnövekvő egyházas generáció számára a zsidóságról. Módszertani megjegyzésként előrebocsátjuk, hogy analízisünk során – mint már eddig is – elsősorban a tanulóban kialakuló globális képalkotás komponenseire voltunk kíváncsiak, illetve arra, hogy miként jelennek meg ezek az adott könyvkiadási műhelyben és az általa hordozott oktatási programban. Éppen ezért tartottuk megengedhetőnek, hogy az egyes munkák tartalmi és stílusjegyeit egyfelől olyan sűrítő bemutatásban prezentáljuk, amiként az végső összegzésben éri a diákot, s másfelől pedig, hogy ne térjünk ki folyamatosan az egyes szerzők koncepciójában adott pontokon megmutatkozó, esetleg lényegesebb mértékben is meglévő eltérésekre. A fontos differenciák és konceptuális súlyú eltérések lehető érzékeltetésére indokolt esetben persze igyekszünk odafigyelni. Semmiképpen sem tekintettük ellenben feladatunknak, hogy azokat az önmagukban véve és egy összehasonlító megközelítésben fontosnak számító tartalmi elmozdulásokat is regisztráljuk, amelyek korábbi időszakok, vagy más hasonló műhelyek analóg tematikájú irodalmához képest nyújtott teljesítményeként lennének méltathatóak, avagy amelyek megléte túlon túl is magától értetődő. A szükséges viszonyítás elvégzéséhez ugyanis az látszott a témánk szempontjából járható egyedüli útnak, ha a jelen kíváncsainak, és a szakmailag, tehát teológiaiilag, pedagógiaiilag és etikailag lehetséges megoldásoknak a körét tekintjük az érvényes referenciakeretnek. Mielőtt azonban az elemzés konkrét feladatába e pontnál belekezdenénk, helyénvalónak látszik utalni még két olyan összefüggésre, amelyek – a már említettek mellett – további fontos pilléreit képezik e referenciakeretnek.

A kereszténység és a keresztény oktatás számára kihívás és feldolgozásra váró feladat a zsidósághoz fűződő viszony,

a) mert szent iratának nagyobbik része, az úgynevezett Ószövetség (zsidó szóhasználatban: *Tenak*) egyúttal a zsidóság szent irata is;

b) mert szent irata második felének, az úgynevezett Újszövetségnek a szerzői – a keresztény értelmező hagyomány szerint – úgyszólván kivétel nélkül zsidó származású, zsidó kultúrában és zsidó vallási közegben nevelkedett emberek voltak;

c) mert az Újszövetségben foglaltak egyszerűen értelmezhetetlenné válnak a korabeli és megelőző zsidó vallási, szellemi, történelmi kontextus ismerete nélkül, sőt, a szerzők szándéka alapján minden teológiai legitimitásukat is a zsidó hagyomány felől nyerik (ld. pl. az úgynevezett tipologikus konstrukciókat);

d) mert szent iratának centrális üdvüzenete a zsidó hit egyik aspektusának, a messianológia gondolatának végleges jelentőségűvé alakítása révén fogalmazódott meg, s ennek az üzenetnek a kristályosodási pontjában egy zsidó származású, zsidó hitben nevelkedett, ahhoz élete végéig igen intenzív kegyességgel ragaszkodó ember: a Názáretből származó Jézus áll.

A zsidóellenesség a keresztény hitnek olyan, a vallástörténeti fejlődés során szervessé vált eleme, amelynek feladása nemhogy csorbítaná, de gazdagítaná üzenetének artikulálását. Az alábbiakban röviden be is mutatjuk főbb állomásait.

A vallástörténetileg és a leíró szociológia értelmében szektariánusnak minősülő zsidó *nócerímek* (keresztények) mozgalma mindenekelőtt abban a folyamatban izmosodott meg, amelynek során központi jelentőségűvé tett némely, az anyavallásban mellékes jelentőséggel bíró teológiai elemet (így pl. a már említett messianológiai momentumot)¹⁴, s másfelől pedig több olyan, vallásilag liberális és allogén vallási gondolatot asszimilált (pl. a rituális kérdések redukcionista megközelítése), amelyekkel az Izrael határait átlépő missziója keretében találkozott: előbb a hellenisztikus diaszpóra zsidóság, majd pedig a pogányság körében. Erősítette e folyamatot továbbá az a szocializációs tény is, hogy üzenetének elsődleges befogadói már Izraelben is azok a görög-hellén kultúrájú zsidók voltak, akik mintegy eleve kínálták az új vallási-szellemi tartalmak adaptálását.¹⁵ Az előrehaladó önállósodás, az anyavallástól való függetlenedés és a saját identitás kialakításának folyamata, továbbá a genezist jelentő közeg ezzel párhuzamosan csökkenő kontroll- és korrekciós szerepe szintén közrejátszottak abban, hogy az új vallás gondolati és hitrendszerében alapvető jelentőségre tegyenek szert és attitűdformálónak váljanak a „normatív” vagy „ortodox” zsidó vallással szembeni argumentálás ama oppozitórikus paneljei, amelyek lényegét leegyszerűsítve így körvonalazhatnánk: a kereszténység a maga önértelmében egy olyan vallás, amely az ószövetségi hit többszörösen magasabb rendű meghaladását jelenti; amely a zsidó vallás (volt) értékeit kizárólagos legitimitással s isteni felhatalmazás alapján integrálja és viszi tovább, egyúttal fel is számolva a zsidó (vallási) létformák minden jogosultságát. E szemlélet jut kifejeződésre az olyan bipoláris nyelvi fordulatokban, mint törvény(esség), betű, jócselekedetek, szemet szemért, ígéret, elvetettség az egyik, a negatív zsidó oldalon, s evangélium (örömmüzenet), lélek (lelkiség), kegyelem, szeretet, beteljesülés, választottság a pozitív keresztény oldalon.¹⁶ (Lásd ehhez még a zsidó-keresztény viszony II. 1/g. alatti modelltipológiáját.) A zsidóságnak itt körvonalazott üdv- és világtörténeti leváltását hirdető hit ideologikuma áll egyébként alapvetően annak a tudatlanságnak és érdektelenségnek a háttérében is, hogy a vizsgált kateketikai anyag szinte egyáltalán nem foglalkozik a Krisztus utáni zsidóság történetével sem (ha kényszerítő okok miatt mégis megtenné, ld. KÉV, akkor sem tekinti keresztény teológiailag relevánsnak), s mereven elzárkózik minden olyan ismeret recepciójától, amit pedig a hazai zsidó tankönyvirodalom¹⁷ figyelembevételének ökumenikus szabályai is kötelezővé tennének. Részletebben ld. II. 3.)

14 Hans-Jürgen Greschat, Franz Mussner, Shemaryahu Talmon: *Jesus – Messias? Heiserwartungen bei Juden und Christen*. Regensburg, 1982, Pustet.

15 Lásd pl. Peter Schafer: „Die Torah der messianischen Zeit.” In Uö: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*. Leiden, 1978, Brill, S. 198–213.

Martin Hengel: *Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten”, die „Sieben” und Stephanus* (Apg 6, 1–15; 7, 54–8, 3). ZThK, Jhg. 72., 1975, S. 151–206.

16 Lásd ehhez Rosemary Ruether alapvető jelentőségű, óriási visszhangot kiváltó munkáját: *Faith and Patricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York, 1974, Seabury Press. Németül: *Nachstenliebe und Brudermord. Die Theologischen Wurzeln des Antisemitismus*. München, 1978, Kaiser.

17 Példaként lásd az Alef-könyvek sorozatban megjelent: Jacob Allerhand: *A zsidóság története. Az első szentély pusztulásától a Talmud lezárásáig bibliai bevezetéssel* című művét. Budapest, 1987, MIOK.

Mindazonáltal utalnunk kell itt legalább futólagosan arra, hogy a keresztény gondolkodás egészében természetesen felfedezhetőek olyan – marginális – koncepciók is, amelyek – mint kétirányú szélsőség – relativizálják a fenti kép helyi értékét. Így említhetjük meg egyfelől a szombatos és más filozemita irányzatokat az egyik oldalon, s a kereszténység üzenetét a rassz kánonkritikai rangra emelésének és Jézus biológiai ábrázolásának a programjával¹⁸ elképzelő náci és prenáci elméleteket a másik oldalon.

II. 1. A zsidó mint a keresztény identitás fenyegetője

a) Az elemzett irodalomban általánosan érzékelhető törekvésként van jelen – különösen a Vladár Gábor szerkesztette sorozatban – egyfajta erőfeszítés a „gyalázkodás katekézisének” (Jules Isaac) mellőzésére. Mutatja ezt az, hogy a szerzők lehetőleg kerülnek azokat a pregnáns zsidóellenes szófordulatokat, amelyeknek pedig – mint például a passiótörténet hírhedt „*az ő vére mirajtunk és magzatainkon*” mondatának a „*zsidók krisztusgyilkosságát*” alátámasztó esetében¹⁹ – biblikus „legitimitása” lenne. Meglehet, e törekvés integer voltát illetően – mint látni fogjuk majd – komoly kérdőjelek tehetők fel, a nyelvi kontroll eme megnyilvánulását önmagában véve is üde színfoltnak tekinthetjük. Különösen, ha figyelembe vesszük az egyházi tudati miliő több, e tekintetben bízotónak még véletlenül sem nevezhető jeleit.²⁰ A fentebb méltatott tendencia alá például semmiképpen nem sorolhatóak be Herczeg Pál jelenlegi és Bajusz Ferenc volt teológiai akadémiai tanárok munkái, melyekben – a későbbiekből kitetszően – szinte gátlás nélkül lépnek elénk a legmasszívabb zsidóellenes teológiai megnyilatkozások.

b) Közel áll az előbbiekhez azon impressziónk is, hogy a szerzők az Auschwitz utáni korszak antiszemita felhangokkal szembeni érzékenységét jószerével csak a „korszaklelem” kényszerű kötelezőségeként fogják föl, valamint az az ebből értelmezhető sejtésünk, hogy a holokauszt feladványát pedagógiaiilag tudatosan kezelni látszó MM szerzője szinte palástolni kényszerül szemléletét:

18 Charlotte Klein: *Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*. München, 1975, Kaiser. Leonore Siegele-Wenschkevitz: „Mitverantwortung der Christen am Holocaust”, *EvTh*, Jhg. 42., 1982. 2., S. 171–190.

19 Ehhez és a passiótörténet, valamint az istengyilkosság problémájához lásd a 2. számú jegyzet alatt idézett opust, továbbá: *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*. Hrsg. von W. Eckert, N. P. Levinson und M. Stöhr. München, 1967, Kaiser. A magyar nyelvű irodalom köréből: Nyíri Tamás op. cit. (ld. 1. sz. jegyz.); Majsai Tamás: „Crucifixus sub Pontio Pilato”, *Theologiai Szemle* UF XXXIII., 1990. 2. sz., 93–108. o. Karl Hermann Schekle: „Izrael »önmagára kimondott átka« Máté 27, 23–25 nyomán.” *Egyház és Világ*, II. évf., 1991. 4. sz., 4–7.

20 A katolikus egyházat illetően lásd Kiss György op. cit. (1. sz. jegyz.). Református vonatkozású megnyilatkozásokat tartalmaz szerző 19. sz. jegyzet alatti dolgozata. Szerző személyes élménye volt mintegy tíz évvel ezelőtt a zsidó-keresztény dialógus egyik exponált személyiségével folytatott beszélgetése, amelynek során az illető próbálta indokolni, miért is nem látja érdemesnek olyan teológiai tanulmányi munkaközösség létrehozását, amely a párbeszéd lényegi problémáival foglalkozna, úgy nyilatkozott, hogy fölösleges erre az ügyre túlzott energiákat pazarolni, hiszen a dolog lényege, hogy ti. „végül is nem tagadható, a zsidók ölték meg Jézust”, úgysem változtatható meg.

Az I. fejezet hivatkozott helyein például a nélkül tér ki relatíve bő terjedelemben a náciizmusra, hogy akár csak egy szóval is említene a zsidóüldözés tényét.

c) A következő szembeötlő jellegzetességet úgy is megfogalmazhatnánk, mint a zsidó szó használatától való tartózkodást és a zsidó lét nyomainak eltussolását (egy-fajta irodalmi genocídiumként).

Előbbit illetően nem lehet nem észrevenni azt a törekvést, hogy a szerzők előszere-ttel használják a zsidó szó helyett a látszólag legitim Izráel/izraelita szubsztituen-seket, s teljesen indokolatlan helyzetben is ezeket alkalmazzák. Így lehet szó arról, hogy „*az újszövetségi írók közül Lukács az egyetlen, aki nem Izrael népe közül való.*” (HH/ 1 130) Ugyancsak e tendencia tükröződését véljük felismerni abban, hogy a már em-lített MM szerzője egyrészt kiemelkedő teológiai korrektséggel szól a karácsony lé-nyegéről, ám másfelől „sikerül” ezt anélkül megtennie, hogy a zsidó szót akárcsak egyszer is leírná (72–74). Ennél is feltűnőbb azonban az, hogy a vizsgált irodalom keretében szinte még véletlenszerűen sem kerül sor a ma is gyakorlatban lévő zsidó vallási szokások, és a jelenben is létező zsidó egzisztencia bemutatására. Az egyetlen érdemi kivétel ez alól a pászkavacsora esete, amelyről, ha régies nyelvezetben is, de legalább részletesebben is szól némely szerző. Régiesség alatt értjük az olyan fogal-mazásokat, mint: „*ettől kezdve [ti. az egyiptomi szabadulás óta] a pászka lett Izráel [sic!] legnagyobb ünnepe, amit minden évben több napon át nagy örömmel megültek.*” (RH 156) Vagy: „*a zsidók ezen az éjszakán emlékeztek az egyiptomi szabadulásra, ezt tette Jézus is a tanítványaival. Egy nagy családként voltak együtt.*” (ISZ 117; kiemelések – M. T.). Némi-képpen eltér ettől a stílustól MM, amelynek szövegezése alkalmas annak a gyanúnak a felkeltésére, hogy ma is van még zsidó, aki a 2000 évvel ezelőtti múlthoz, s így Jézushoz is hasonlóan *ma* mond áldást a pászkavacsora előtt. Egyik zárójeles meg-jegyzésével pedig meglehetősen hangsúlyossá is teszi ezt: „*a hívő zsidók mindmáig egy tányérral többet tesznek a pászkalakoma asztalára: hátha éppen hozzájuk köszön be az érkező messiás*” (132–134). Egyedülinek minősül az MM egyébként abban is, hogy egyálta-lán ismerteti a *semán*-t, és pedig ugyancsak azzal a hangulati vonzattal, hogy a tanuló joggal vélheti, azt ma is recitálja még valaki. (86) E sorban megemlíthetnénk persze az ÉAO-t is, amely szintén jelen időben beszél a Makkabeus-felkelést követő temp-lomszentelés ma is élő emlékéiről: „*máig emlékeztet rá a chanukka-ünnep, ld. Anna Frank naplóját*” (79), ám az a tény, hogy illusztrációként éppen a gázkamrában elpusztult világhírű szerzőt említi, más kézenfekvőbb, s didaktikai okokból ma is lényegesen fontosabb, éltesebb példák helyett, meglehetősen furcsa szint kölcsönöz a szerző öku-menikus szándékának.

Az itt tárgyalt kérdéskörbe tartozik az is, ahogy RH leírja a körülmetélés lényegét, amely – mint fogalmaz – „*abban állt, hogy minden fiúgyermek hímvesszőjének fedőbőréből levágtak egy keveset ... Ez volt tehát a szövetség jele [...].*” (151) Hasonló jelenséget tükröz azonban az is, hogy bár a tizenkét éves Jézus *bár micvójáról* szóló beszámoló jó lehetősé-get kínál e ma is élő, fontos rituáléval és lényegével való alaposabb megismerkedésre, a szerző még azt is elhallgatja a keresztény katekúmenosz előtt, hogy Jézus szintén e ceremónián esett át, s eufemizálón annyit közöl csak, hogy betöltve a tizenkét éves kort, immár a „*törvény fia*” (RKV 42). Természetesen úgy ebben az esetben, mint más-kor is, szó sincs arról, hogy az irodalom más részeiben pótolhatnának (adott szerkesztői koncepciónak megfelelően) a hiányolt információk. A *bar micvó*hoz hasonlóan lehetne

persze bővíteni a bibliai kor zsidó ünnepeivel foglalkozó tananyagot egy olyan irányban is, hogy a tanulót megismertetjük ezeknek az eseményeknek a *ma* élő zsidóknál *ma* használatos néven gyakorolt kultuszával,²¹ s egyúttal élhetnének a szerzők azzal a lehetőséggel is, hogy feltesznek olyan invitáló kérdéseket, mint: „voltál-e már zsinagógában, részt vettél-e már valamelyik zsidó ünnepen?”. E nagyon is kézenfekvő pedagógiai fordulatnak a vizsgált munkák teljes vertikumában való mellőzését részben megmagyarázza ugyan az egyéb vallások iránt *ma* is megmutatkozó hasonló negligálás mögött meghúzódó konfesszionális szűkkeblűség, de mégsem maradéktalanul. Eltérően ugyanis a többi vallástól, kizárólag a zsidó kultusz vonatkozásában érik a tanulót olyan információk, amelyek a legkevésbé sem teszik vonzóvá számára ezt az ökumenikus vizitot, hogy az egyéb hatásokról ne is beszéljünk.

Lássunk itt most két, e körben relatíve kiugrónak mondható példát. Az egyik, ahol a volt ökumenika professzortól arról értesülhet diákunk, hogy a zsinagóga olyan hely, ahol a kalapviselő zsidók – Jézus kétezer évvel ezelőtti kultuszkritikáját még mindig nem megfogadva – csak mutogatják magukat és szaporítják a szót (KÉV 114). Az UUM tájékoztatása némileg áttételesebb, s elsősorban a zsinagóga látogatóinak attitűdjére vonatkozóan szuggerál hatásos képzeteket: hiszen mit is keresne diákunk egy olyan helyen, amelynek sokkalta fényesebb és teológiailag legitimebb bibliai „elődjét”, jelesül a jeruzsálemi templomot magát is olyan minősítések jellemzik, hogy bejáratánál „pénzváltók ültek pénzes asztalok mellett, akik a templompénzt adták az idegeneknek. Csak a haszonra gondoltak. Istenre nem.” (62) Túlságosan is magától értetődő már most, hogy a „*vajon a ti templomotokban is előfordult-e már olyan dolog, ami nem feltétlenül nyerte el Isten/Jézus tetszését?*” stílusban feltett szituatív kérdésekkel, legalább korrekatív alternatívát nyújtva a megelőző kateketikai bukfencre, ilyen összefüggésekben sohasem találkozhatunk.

d) A szóban forgó irodalom másik pregnáns vonása a zsidóknak bibliai-prófétai alapokra helyezett morális denunciálása. Mégpedig azzal a módszerrel, hogy közben szinte egyenlőségjel kerül az ószövetségi prófétai kritika és a zsidóellenesség közé (még ha kimondatlanul is), avagy legalábbis azzal az eljárással, hogy a szerzők úgy tesznek, mintha e prófétai kritika valaminemű időtlen princípiumként legitimálná a mindenkori zsidóság és annak minden tagja feletti ugyancsak időtlen érvényű kritikai magatartást. Annak a figyelembevételével érzékelhetően nemigen foglalkoznak a szerzők, hogy a prófétai szavaknak abban a pillanatban megszűnik minden integritásuk, mihelyt egy *más* nép más vallási keretek között élő képviselője adja tovább a bennük foglaltakat – a szolidaritás minden jele nélkül – az eredetileg címzett *más* népnek szólóan. Így olvashatunk arról, hogy „*a próféták arra intették Izráelt, hogy Isten népeként éljen*” (ISZ 76), a nép azonban „*nem hallgatott a próféták szavára*” (HH/1 123), „*nem javult meg*” (ISZ 86), sőt „*gyakran üldözte a prófétákat és sokakat megölt közülük*” (ISZ 76), ami miatt aztán – legalábbis bizonyos esetekben – „*a tragédia nem váratott magára sokáig*” (ISZ 87); avagy „*minél nagyobb mélységbe sodorta Izrael népét a saját bűne, engedetlensége, annál tisztábban halhatta Istennek megtérésre hívó szavát*”, végső lényegében persze a keresztények által felismert messiás alakjában. (HH/1 122) Az önkritika

21 Kísérleti példaként lásd Majasai Tamás: „Channuka – a fény ünnepe.” *Új Ember*, 1984, 51. sz. 3. o.

mások kritikájává való átfordításának kiváltképpen torz megnyilatkozásával találkozunk akkor, amikor a szerzők külön is nyomatékosítják, hogy e kritika éppen a „kiválasztott népet” diszkvalifikálja. (HH/1 122–127) A „választott nép” alatt ez esetben csakis a zsidó értendő, többnyire erősen gunyoros felhanggal, s annak a zavartalanságával együtt, hogy a szerzők egyébként fenntartás nélkül magukénak tudják e titulushoz keresztények általi kisajátítása újszövetségi doktrínáját.

Mindazonáltal nem hagyhatjuk figyelmen kívül azon igyekezet méltánylandó megnyilvánulásait, hogy – az előbb érintett tendencia túlzó éleit mintegy tudatosan kerülve – a szerzők adott esetekben az „*egyes zsidók*”, „*zsidó vezetők*”, „*bizonyos zsidó irányzatok*” kifejezéseket szerepeltetik az általánosító zsidó, zsidók helyett. A „gyalázkodás” természetrajzából következik azonban, hogy hatásában mindez sajnos alig változtat az összképen, akár a legjobb igyekezet ellenére is, s nem változtatna akkor sem, ha a kétféle tendencia között statisztikai egyensúly állna fenn.

e) Külön is szót kell ejtenünk az eddigiek összefüggésében Molnár Miklós és Cseri Kálmán munkáiról. A TTE és a HH maguk is participálnak ugyan a „zsidótlantás” gyakorlatában, amit esetünkben talán szerencsésebb lenne a zsidó probléma iránti érdektelenségnek nevezni, egy fontos árnyalati eltérés is felismerhető bennük.

A TTE a tizenkét éven felüli generáció számára nyújt katekézist, különös tekintettel e fiatalok eminens életkori kérdéseiben való erkölcsi-etikai orientálásra. A téma feldolgozását tekintve igényesnek mondható kötet jelen vonatkozásban fontos sajátossága a problémakezelés időtlen alaphangja, az egyes kérdéseknek szinte a konkrét történelem és társadalom feletti koordináták közötti elhelyezése – aminek csak látszólag mond ellent, hogy a szerző egyébként több tucatnyi aktualizáló élethelyzet felvillantásának nagyító alá vételével építi fel munkáját. E műnél is nagyobb fokú, szinte abszolút sterilitás jellemzi a HH-t. A két munka közös jellemzője, hogy egy olyan teologikus történetfilozófiából táplálkozó szemlélet példaerejű dokumentumai, amely szemlélet, ha eltérő mértékben és minőségben is, de befolyással van a vizsgált egyéb opusokra is. Gyökerében az a látens meggyőződés húzódik meg, hogy a történelmi-társadalmi kérdések megfelelő kezeléséhez elégséges a tízparancsolat és az úgynevezett jézusi nagyparancsolat megfelelő figyelembevétele. Mindehhez társul még a konzervatív biblicizmus is, amely mereven ellenáll annak, hogy a szent szövegek tartalmát egyes történelmi kihívások felől szemlélve gondoljuk át, de éppígy annak, hogy azok értelmezésénél a tradicionálistól eltérő utat járjon.

A két mű igen meggyőzően tükrözi azt, hogy a történelmi-morális kérdésekhez való szubjektív viszonyulás mellett mennyire meghatározó szerepe lehet egy-egy adott problémával kapcsolatos álláspont esetében az évezredes hagyománynak. Ennek ellenére is tényként állapítható meg persze e munkák feltűnő hiányossága, valamint szerzőiknek intellektuális felelőssége abban, hogy a két tankönyv teljesen negligálja úgy a zsidóság-antiszemitizmus problémájának, mint az olyan egyébként szintén igen lényeges kérdéseknek az érintését, amit a kisebbség, rasszizmus, idegen ellenesség, xenofóbia 20. században igen jelentős mentális-pedagógia területei jelölnek. Ugyanakkor ki kell emelnünk azt is, hogy éppen ezek a munkák azok, amelyeknél szinte eleve garantáltnak vehetjük a zsidóellenes felhangoktól való mindennemű tartózkodást, egyszerűen azért, mert szerzőik szigorú törvényértelmezése, és a szeretet evangéliumát kizárólagos rendezőelvvé avató alapkoncepciója olyan tőkévé válik kezeik

között, amely jó eséllyel segít elkerülni a különféle zsákutcákat, így többek között a zsidósággal szembeni korszellem és indulatszülte attitűdöket, de akár a szent szövegekre épülő antiszemita vadhajtások megtűrését.

f) A tankönyvek zsidókat érintő nyelvezetének megfigyelhető másik sajátossága az a típusú belső önkorlátozás, aminek mozgatórugója, hogy a szerzők felfogásában a választott nép őszövetségi szakasza, s így maga a Tenak is egyfajta isteni védettség pozícióját élvezik. Nyomai elsősorban a Vladár-féle munkákban tűnnek fel. Mögötte elsősorban az a teológiai posztulátum rejlik, hogy az Ó- és Újszövetség istene egy és ugyanaz az Úr. Protestáns szerzők esetében pedig különösen is elmélyítheti még ezt a Szentírás egységes kezelését hangsúlyozó reformátori látás, ellenállást kínálva az Ószövetséget újszövetségi indíttatásra – a zsidókkal egyetemben – leértékelni hajlamos szemlélettel szemben. Nyilván ebből (is) fakad az, hogy a zsidóságot illető élesebb megfogalmazásoknak jobbára csak az őszövetségi periódusra, illetve a Jézus fellépésével megnyíló korszakra, azaz a zsidó vallás állítólagosan lezúllott vagy tal-mudi szakirodalmi jelzésekkel minősített fejezetére vonatkozóan van helye. Pregnánsan érzékelteti ezt az alábbi idézet: *„Már az előbbieken említettük, hogy az őszövetségi szombat-törvény milyen nagy jelentőségű volt. Nemcsak Izráel népére, hanem az egész világ történetére nézve fontos fordulatot jelentett. Azonban ebből a kezdetben áldásként ható törvényből később megkötöző szabály lett. Jézus korában már 170 különböző apró szabály és magyarázat határozta meg, hogy szombatnapon mit szabad tenni és mit nem. Jézus ezt a megmerevedett és szeretetlenné vált, azaz embertelenné [kiemelés – MT] lett parancsot néhányszor megszegte.”* (HH/1 109; minderről bővebben ld. még lentebb.) Avagy: *„Ezután [ti. a babiloni fogságból hazatérve] négy és fél évszázadra elhallgattak a próféták. A történelem nagy léptekkel haladt előre a római világbirodalom kibontakozása felé. Eközben Izráel népe merev törvényeskedésben igyekezett megőrizni nemzeti és vallási jellegét. A szívek mélyén pedig ott élt a forró vágy a »szövetség követe«, a megígért Messiás eljövetelére. Így érkezett el az »idők teljességéhez«, az új szövetség követéhez, a megígért Szabadítóhoz: JÉZUS KRISZTUSHOZ.”* (ibid. 127) (A szöveg pátosza annyira önmagáért beszél, hogy szinte felesleges is felhívni a figyelmet a történelem kétértelműségeivel szemben benne megnyilvánuló intellektuális vakfolt méretére.) A kereszténység jelentette új „persze” a legszigorúbb biblicitás mellett is relativizálja az őszövetségi szakaszt, ám a jelzett módszertani fék gondoskodik róla, hogy ez alapvetően a Szentírás lehetséges belső logikája mentén (pl. az úgynevezett tipológiai meghaladási sémát követően) fogalmazódjék meg: *„Király lesz ő [ti. Jézus] Izráelben, mint egykori őse, Dávid király. De sokkal dicsőségesebb király lesz nála. Az ő királyságának soha nem lesz vége, örökké tartó királyság lesz az.”* (RKV 35)

A szent védettségnek a zsidóellenes teológiai nekibuzdulásokra gyakorolt hatása különösen jól érzékelhető a Szentírás két népét egymással szigorú diszkontinuitásban láttatni hajlamos ÉAO-nál. Szerzője, aki nem rejtí véka alá, hogy az írásmagyarázati felismeréseknek a Szentírás autoritását csorbítani alkalmas következményeire igazában véve csak az Újszövetség esetén reagál hiperérzékenyen, minden lehetséges módon igyekezve azokat elsimítani, azért a kevésbé fontos Ószövetség esetén is módszeresen ügyel rá, hogy annak érvényességét alapvetően ne kérdőjelezze meg, illetve hogy e vitatottá tétel csak a Tenak és népének a kereszténységen kívüli, azaz illegitim továbbélési területére vonatkoztatva csapódjon le. Így lehet szó arról, hogy

miközben az evangéliumokat a „szemtanú frissessége” hatja át, s eseménybemutató leírásaikat a „világos történeti vonalvezetés” jellemzi (96 sq), addig az Ószövetségben előadottaknál már nem azok „objektív lejátszódása a fontos”, hanem az hogy e szövegek „olyan eseményeket közölnek, melyekben benne van Isten lénye”. (11) Továbbá: Az Ószövetség egyes törvényeire nézve – Pál apostol nyomán – megállapítja ugyan a szerző, hogy azok már „nem érvényes isteni rendelkezések”, más oldalról mégis fontosnak érzi leszögezni: „azok a törvények, amelyek Isten és ember, illetve ember és ember kapcsolatát alapvetően szabályozzák, tulajdonképpen a mi szemüinkben is változatlanul érvényesek”. (38) Az ezt követő Jézus utáni időszak vonatkozásában azonban véget ér az eddig tapasztalt üdvös elbizonytalanodás, megszűnik a tabukerület nyílt beszédet tiltó hatása, s bátran meg lehet állapítani, hogy az Ószövetséghez – és a nyomában támadt írástudói „alkalmazott Törvényhez” – való zsidó ragaszkodás nem más, mint „a hellenizmus-sal való merev szembenállás”, amikor is „a zsidó nép nagy tömegei [...] védték önmagukat és egymást, körömszakadtáig őrizték népi és vallási hagyományait, vállalva ezért minden terhet, fenyegetést és büntetést, s maradtak, akik voltak.” (78) S ha ez alapján még nem lenne egyértelmű, hogy a leírt zsidó következetesség mennyire a degeneráltság tükre, megtudhatjuk ezt azokból a megállapításokból, amelyek közlik a tanulóval, hogy a „Törvény csak »példatár«” (127); hogy a ráépített hivatkozással megszületett rabbinikus hagyományok mindössze a népszokások szintjén mozognak (160); hogy „írástudói tévedés Isten akaratát azonosítani az írott törvénnyel”. (127) Érdemes elmeditálni azon, hogy vajon mit is tudhat az ilyen állítások megfogalmazója a magát a Sínai hegyen kijelentő szövetséges Isten iránti hűség bibliai lényegéről; arról, hogy zsidó felfogás szerint a Tóra rabbik általi folyamatos explikációja maga is e Torának szerves alkotóeleme, mert e tevékenységben az eredeti kijelentés kimeríthetetlen tartalmának soha véget nem érő feltárása történik; hogy Rabbi Akiba tanházába beülve maga Mózes is megelégedéssel nyugtázta az ott folyó tanításnak a Sínai hegyi kijelentéssel való tökéletes kongruenciáját stb.²²

Az ÉAO-beli koncepciónál is dialógusképtelenebb azonban a primitív didakticizmussal megírt, minden tárgyi kompetenciát nélkülöző KÉV. Szerzője, aki a reformátustól eltérő minden más hitforma iránti gyökeres ellenszenvében és értetlenségében talán még a zsidó vallással szemben bizonyul a legkevésbé arrogánsnak, nemes egyszerűséggel fogalmaz meg olyan mondatokat, hogy a zsidók – szemben az újszövetségi tanítással – „nem ismerik az eredendő bűn tanítását sem”, amivel velejáróan „testüket és testi vágyaikat nem tekintik bűnösöknek”, s következésképpen ezekben kizárólag „csak az élet funkcióinak jelentkezését látják”. Avagy: „az általuk betartott kóserségi törvényeknek mindössze pragmatikus egészségügyi premisszái vannak csak” különösen a disznóhús esetében, amely a meleg éghajlat alatt gyorsan megromlik. – A mi éghajlatunk alatt ennek a törvénynek persze már nincsen értelme [...]” (112–115)

g) A Biblia tekintélyének őrzésétől motivált Ószövetség iránti tapintat, s ennek a zsidóságról alkotott kép kontúrjait is befolyásoló hatása azonban csak az egyik vonulata, éspedig a kérdéseknek csak egy meghatározott körére jellemző vonulata a szer-

22 B. Men 29.b., idézi a *Babiloni Talmud* (ld. 14. sz. jegyz.) Természetesen joggal feltehető kérdés itt az is, hogy vajon mennyit értett meg a szerző az ökumenizmus egészének teológiai-etikai lényegéből?

zők témakezelésének. A későbbiek során módunkban lesz még egyéb aspektusokkal is találkozni. Mielőtt azonban rátérnénk dolgozatunk következő fejezetére, röviden bemutatjuk azokat az alapvető teológiai modelleket, amelyek ismerete segít eligazodni a Bibliához és a zsidósághoz való keresztény viszonyulás összetett világában, s egyúttal az eddig mondottakat is segít jobban kézben tartani.

II. 1. A. Az antiszemitzáló kategória

1. A *szubsztitúciós modell*. E szerint Isten „volt” népe, Izráel, Krisztus halálával elvesztette kiválasztottsági pozícióját, profanizálódott, aminek következtében a helyére került új nép, a keresztények számára semmilyen speciális jelentősége nincs; egyike a keresztény misszió címzettjeinek. A modell bizonyos variációja az *integrációs verzió*, amelyben a szubsztitúcióra kifejezetten az úgynevezett maradék-Izráel, azaz a kereszténnyé lett zsidók integrálásával együtt kerül sor. „Zsidókból és pogányokból alakította Isten az új népet, az egyházat, ami épület, szent templom” – olvashatjuk az ÉAO-ban (171).

2. Az *illusztációs modell*. E szerint a mai és az ószövetségi zsidók egyaránt az emberi egzisztencia és a történelem fonákját jelentik, a megváltás nélküli létforma ábrázolását. Jelentőségük abban áll, hogy zsákutcás sorsuk tükrében annál fényesebben ragyog a keresztény egyház reprezentálta igazság. A „tékozló fiú történetében ... szinte minden eddigi [ti. a bemutatott jézusi példázatok elemzése során nyert] vonás megtalálható együtt: a kontraszt, a szinte hihetetlen új lehetőség, az Isten végtelen irgalma és a hamis zsidó kegyesség leleplezése ... ” (ÉAO 116 sq)²³

II. 1. B. Az izraeli kontúrt megőrző, párbeszédorientált kategória

1. A *dialogikus komplementáris modell*. E koncepció, vallva a zsidók és Isten között továbbra is érvényben lévő szövetség eszméjét, Istennek zsidókból és keresztényekből álló megosztott egy népről beszél, hangsúlyozva kettejük proegzisztenciáját.

2. A *messiási komplementáris modell*. Lényegét tekintve a messiási reménység kétfajta, egymást kiegészítő, egyenértékű verzióját tételezi. Alapja a zsidóknál az exodus és a Sínai hegyi szövetség, keresztények esetében pedig a megváltás jövőendő valóságát elővételező megfeszített Krisztusra való emlékezés.

3. A *krisztológiai függőségi viszony modell*. Alapeszméje az, hogy a kereszténységben az Izraellel kötött isteni szövetségnek Jézus mint médium általi kibővítésével és kiterjesztésével állunk szemben [ti. a pogányok irányában].²⁴

A vizsgált kateketikai irodalomban tükröződő teológiai koncepciók közül sajnos egyik sem illeszthető be a B. kategória alatti felfogások körébe. Ez természetesen nem

²³ Bizonyos nyelvi és teológiai önmérséklet meglétére utal ugyanakkor az, hogy a zsidóellenes éllel való interpretációra különösen alkalmas, s e vonatkozásban népszerű történet, a nagyvacsora példázata esetében nem a brutális mátéi verziót (22, 1–14), hanem a szelídebb lukácsit, (14, 16–24) veszi alapul, s maga is tartózkodik az „Isten országába szóló meghívást” elutasító szereplőknek zsidókkal való azonosításától. Helyette inkább az aktuális „elutasításokra” és „elutasítókra” élezi ki korrektül a parainézist.

jelenti azt, hogy e munkák mindegyikét és minden részletét az A. pont alatt felhozott illusztrációk szélsősége dominálná. Utal viszont arra, hogy az a kép, amit e munkák a zsidóságról közvetítenek a tanulók felé, nem véletlenül problematikusak, hiszen a legjobb teljesítmény is egy olyan rendszer esetlegesen pozitív megnyilvánulása csak, amelyben legalábbis az egyik legitim pillér éppen a zsidóellenesség.

II. 2. A trónfosztott Ószövetség és Istene, valamint a zsidótalanított Jézus és kizárólagossága

Az elemzett tankönyvek zsidóságról tükrözött képének legáltalánosabb momentumait vizsgáló fejezet után most három olyan kérdéskört igyekszünk körüljárni, amelyek teológiai-eszmei hordozóként nyomaikban már az eddigiek mögött is fellelhetőek voltak, de mint önálló problémát (is) képzők, szólnunk kell róluk külön is.

II. 2. A. A trónfosztott Ószövetség és Istene

A tankönyvek szerzőinek – fentiekben már jellemzett – szemlélete mögött egészében véve egy olyan teológiai koncepció nyomai húzódnak meg, amely sajátos elegye két, hagyományosan zsidóellenes tartalmakat hordozó bibliaértelmezési sémának. Egyfelől annak az evolucionarisztikus színezetű nézetrendszernek, amelyet az újkorban legmarkánsabban a hegelianus szellemfilozófiai alapokon álló Ferdinand Christian Baur dolgozott ki a zsidóság és kereszténység antagonizmusát hangsúlyozó történet-teológiájával, másfelől pedig annak a biblikus gyökerekkel is bíró tipologikus interpretációs módszernek, amely az előbbihez képest lényegesen szelídebb és kevésbé sarkított következtetéseket kiváltva tételezi a zsidóság kereszténység általi minőségi meghaladását.²⁵ Bizonyos optimizmusra is okot adó tényként rögzíthetjük ugyanakkor azt, hogy a bauri radikalitású, aktíve konfrontatív teologizálás a szóban forgó munkákban inkább csak marginálisan (bár annál szembeötlőbben) és szelídített áttételeiben van jelen, s hogy a zsidóságról tolmácsolt és általában véve nem igen hízelgő kép meghatározó premisszája nem annyira a zsidóság degradálása, mint inkább egy kézenfekvőnek bizonyuló, hagyományos utat követő, lényegében negatív identitáskiépítés (többnyire anélkül, hogy ennek a másik félre vonatkozó konzekvenciái a minimális mértékben is tudatosulnának). Utóbbihoz kapcsolódóan megemlíthetjük itt még azonban a keresztény abszolutitás-igény – lentebb külön is tárgyalt –, szinte zsigeri természetességű és elemi erejű faktorát is.

24 A különféle modellekhez bővebben lásd Bertold Klappert: "Der Verlust und die Wiedergewinnung der israelitischen Kontur der Leidensgeschichte Jesu" (das Kreuz, das Leiden, das Paschamahl, der Prozess Jesu. In *Exodus und Kreuz...* S. 107–153. (ld. 2. sz. jegyz.); Günter Biemer: *Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden. Theologische und didaktische Grundlegung*. Düsseldorf, 1981, Patmos, S. 54–62.

25 Ferdinand Christian Baur: *Das Christentum. Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*. Tübingen, 1860.

A fentiek illusztrációjaként utalhatunk mindjárt azokra a kitételekre, amelyek az Újszövetséget, azaz a keresztény alapokmányt úgy láttatják, mint olyan valóban „új kezdetet”, amellyel „a világ kultúrtörténetének kincsekkel gazdag szakasza nyílt meg”, avagy: amelyben „minden eddiginél nagyobb erővel hangzanak fel a Sínainál kötött szövetség ígéri” (HH/1 128). Más példa: A „régí (értsd: elavult; ld. UUM 65) Ószövetséget egy olyan szoborhoz lehet hasonlítani, mint amely teljes egészében már kész műalkotás, hibátlan remek, de még nincs leleplezve.” (HH/1 128) E kép valójában egy igen „leplezetlenül” durva metafora. Egyrészt annak a hagyományos antiszemita tételnek a – meg lehet, teljesen tudatlan – parafrázisa, amely a zsidók vakságát és saját szent hagyományaik iránti értetlenségét hirdeti.²⁶ Másrészt pedig egy olyan állítás, ami a zsidóknak az üdvösségből és az isteni önközlésből való részesedés ama minőségét utalja ki, amennyit a felavató ünnepségen jelen lenni nem tudó járókelő élvezhet egy még le nem leplezett szobor szépségéből. Valami hasonlót közöl az a szubsztitúciós fogalmazás is, amely szerint „ma az egyház, a gyülekezet az a bárka, amelyben megmenekülhetünk” (RKV 29). Avagy ugyanez, de már az elvettetés posztulátumának határozottabb kontúrjaival: „Ádám ... a bűn csapdájába esett. Ezért Isten Ábrahámiban egy népet választott ki üdvözítő tervének megvalósítására. Azonban ez a nép is engedetlen volt. Ezért küldte el Isten a hűtlen Izráel után a kísértéseket kiálló új Ádámot, hogy örök szabadulást szerezzen nekünk... Ekkor mint óriási acélgolyón megfordult a történelem menete: egyre többen sereglettek a feltámadott úr köré. ... Azóta is egyre többen sereglünk olyanok Krisztus zászlója alá, akik várjuk az ő visszajövetelét, a mennyei Jeruzsálem polgárjogának elnyerését” (ISZ 124; kiemelés – M. T.). Külön is figyelemre méltó ennek a szövegnek agresszív naivitása, ahogy a zsidókat olyan felelősséggel terheli meg, amit náluk „lényegesen kiválóbb” keresztényeknek soha sem kellett vállalniuk (hiszen – állítják egy fontos korabeli zsidó tétellel – az ember erre képtelen is lenne), hanem egyszerűen ajándékba kapták.

Még inkább furcsa azonban az a kritikátlanság, amely a krisztusi visszajövetel (parúzia) kétezer éves kimaradásának konzekvenciáit mellőzve visz tovább változatlanul, még emphatikusabb fogalmazásban, egy olyan extatikus-missziós bibliai ihletésű gondolatot, ami a közeli napokra, évekre vonatkoztatott heveny parúziaváradalomban még érthető volt ugyan, de később már aligha. Dolgozatunk jelen pontja alkalmasnak tűnik rá, hogy futólag kitérjünk arra a bibliai szakaszra, nevezetesen Pál apostolnak Római levele 9–11. részére, amely szentírási szövegrész – keresztény részről – minden egyébnél gazdagabb belső lehetőséget kínál egy nem agresszív, egymásra nyitott zsidó-keresztény reláció kiépítéséhez.

A levelekben kifejtett vízió értelmében a zsidók Jézust megváltóként nem elfogadó „megkeményedése” nemhogy istenellenes megátalkodottság lenne, hanem egyenesen része az isteni üdvtervnek, része az Istentől rájuk ruházott szolgálatnak, ami mint ilyen megváltástanilag pozitív funkcióval bír. Jelesül azáltal, hogy az ő elzárkózásuk volt az útja annak, hogy az addig pogány népek – a krisztusmisszió révén – bevonasanak a Szentírás Istenével való szövetségbe. (Ld. ehhez a II. 1. B. 3.-as modellt.) Ép-

26 A zsinagógát szimbolizáló lehajtott fejű és/vagy bekötött szemű, kezéből a kőtáblákat kiejtő nő (szemben vele a sugárzó arcú, életerős, lándzsát tartó, lábával a kőtáblákra tipró, eklézsiát jelképező nőalakkal) számos helyen fellelhető középkori képzőművészeti ábrázolásai például igen érzékletes megnyilvánulásai e metaforának. (Ihletője Pál apostol II. Korinthusi levele 3. része.)

pen ezért képviselheti mármost a páli felfogás azt a nézetet, hogy a zsidók megtartásának és teológiai jövődjének egyáltalán nem előfeltétele kereszténnyé válásuk (persze éppígy nem is akadály). Végül jelezzük még azt, hogy a Róma 9–11-el rokon tartalmú és a zsidó-keresztény kapcsolatok szempontjából hasonló horderejű gondolatok találhatók az Efezusi levél 2. részében és a Zsidókhoz írott levél 11. fejezetében.

A kézenfekvő kérdés ezek után természetesen az, mi tükröződik mindebből a református kateketikai irodalomban? Első és sajnálatos válaszunk az, hogy lényegében semmi. Amihez némileg aprólékosabb megvilágításban pedig azt kell hozzátennünk, hogy egyfajta látens moderálói szerepkörben ott áll RH fentebb már jelzett szellemisége mögött, aminek témánk szempontjából adódó legfontosabb mozzanata az, hogy a zsidók teológiai kvalitásáról kifejezetten semmit nem mond, de az ellenkezőjét sem, s indirekte pedig inkább a fenti megközelítésre motiválja a tanulót. Gondolok itt az olyan – részint éppen Róma 9–11-el argumentált – állításában, ahol „kiáll” amellet a Júdás mellett, akit a Biblia egyedül nevez a *„kárhozat fiának”*, mondván *„Júdás tragédiáját bizonyos homály fedi, amit nem valószínű, hogy értelmünk át tud törni.”* (32–34) Hasonló befolyásolókat ismerhetünk fel továbbá az olyan érezhetően bizonytalankodó, s a problémát legalábbis nyitva hagyó kitételben, mint: *„A zsidó nép a rómaiak ideje alatt továbbra is szövetségben élt Istennel.”* (ISZ 92) Kitér a Róma 9–11-re ÉAO szerzője is, ám csak igen-igen érintőlegesen. Nem titkolt rezignáltsággal és értetlenséggel, valamint Istent nem megfosztva attól, hogy a jelenben – úgymond – az üdv-nélküliség állapotában leledző zsidókat a történelem végén mégis magához fogadja. Így ír az *„elgondolkoztatónak”* minősített Róma 9–11-ről: *„Isten szabad kiválasztása, elrendelése, Izráel akarata szerinti megkegyelmezése bizony kemény eledel Izráelnek is, az egyháznak is. ... Végül kimondja a nagy reménységet az apostol: Isten készít jövőt a test szerint való Izráelnek is, és majd a történelem üdvtörténeté válik”* (165). Mindennél lényegesebben azonban a pozitív zsidó-keresztény viszony bibliai dimenzióinak a mély elhallgatása, s másrésről az ezzel elmentés felfogás irányába közelítő különféle zsidóellenes érzüelhordozó motívumok sokkal erőteljesebb kihangsúlyozása. Unos-untalan találkozhat például a katekumenosz azzal a toposszá merevedett, de minden történelmi és teológiai értelmet nélkülöző állítással, hogy a zsidók, azért mert szabadítóként *„fegyveres királyt, kegyetlen és bosszúálló vezért”* vártak, nem ismerték meg a Messiás igazi természetét. (HH/1 132) (Érdemes itt nyomatékosan utalnunk az iménti *„bosszúálló”* szóra – amelyhez hasonló természetű kifejezések másutt is előfordulnak a tankönyvekben – és a többi, szemantikai konnotációikkal a jogi értelemben felelőtlen antiszemita folklór nem éppen pubertáskorúak számára adagolandó virágaira.) A messiással kapcsolatos zsidó tévedés lehet azonban a *„kiválasztott nép”* aberrált istenfogalmának a folyománya is: Még a *„hívő zsidók”* sem tudták *„másképpen elképzelni Istent, mint felséges dicsőségben”*, aminek következtében képtelen dolognak tűnt fel előttük, hogy *„Isten emberi formában, sőt a kereszt gyalázatában jelentse ki magát.”* (HH/1 110; cf. HH/2 122)

Az *„új Isten-népének”* a régivel szembeni előkelőbb ontológiai státusáról kifejlesztett keresztény fantazmagória további érdekes megnyilvánulása az a freudi természetességű stílus, amelyben a keresztényekhez kevésbé tapad a bűn, mint a zsidókhoz. Így például az *„Isten népe gyakran megfélekezett [...] feladatáról”* (UUM 6) zsidókra vonatkozó kategorikus verdiktjével szemben az egyház csak *„sajnos”* feledkezik meg kötelességeiről. Amíg az elkövetett bűnök a zsidóknál az elvettetés isteni törvé-

nyét vonták maguk után, addig a keresztényeknél Isten a bűnök ellenére is „*mindig kegyelmes volt egyházához*” (JMM 32) Alapjában véve azonos szemlélet tükröződik abban is, hogy mialatt a zsidók előszeretettel említettnek a különféle bűnök általános alanyaiként („*a zsidók megzsarolták Pilátust*”, ÉAO 138), addig az olyan, zsidókra nézve pozitíve általánosító bibliai kitételnél, hogy az első keresztényeket „*az egész nép kedvelte*”, ugyanaz a szerző mindjárt meg is jegyzi: „*Jézus elítélése után, István megkövezése, Jakab kivégzése stb. előtt [mindez] túl szépnek is tűnhet.*” (ÉAO 150)

II. 2. B. Jézus dejudaizálása

A zsidóságtól való keresztény distanciaépítés teológiatörténetileg talán legprovokatívabb kísérlete volt az a Jézus-koncepció, amely – legerőteljesebben a náciizmus idején képviselve – a Názárethi zsidótlanítást tűzte ki célul. Indítékai között elsősorban azzal a bibliaellenes nézettel, hogy a világ és a kereszténység megváltója, Isten fia nem lehet egy olyan valaki, aki a pária zsidó néphez tartozik. A koncepció értelmében Jézus annál „jézusabb”, minél kevésbé zsidó. Mivel pedig ő valójában egy esszenciális „jézus” volt, annál közelebb jutunk tanításaihoz és azok lényegéhez, minél jobban sikerül leháтанunk alakjáról a tradícióképződés folyamán zsidó szerzők munkája következtében ráakódott judaista külsőt, azaz mennél jobban sikerül őt dejudaizálnunk és megtalálnunk személyének kora történelmi-vallási miliójétől megtisztított igazi (egyfajta desztillált) alakját. Az így megtalált Jézus magától értetődően illik bele a saját képünkre formált, abszolút a mi igényeink szerint artikulálódó üdvtervbe: lélekben teljesen idegenül áll test szerinti népe és egy számára véletlenszerűen adatott élettér közepette. Elvégre ő csak az „övéiért” (ergo: értünk, a keresztényekért) jött, ahogy azt János evangéliuma is megerősíti, aminek következtében úgy az említett evangéliumban, mint számos keresztény teológiai munkában népe tagjai hozzá képest csak úgy aposztrofáltatnak, mint zsidók/a zsidók.

E gondolatot a szakteológia számos jó nevű képviselője is magáévá tette, s meglehetősen népszerűsége tett szert mértékadó egyházi körökben is. Sikere elképzelhetetlen lett volna azonban, ha nem kap megerősítést attól a már érintett teológiai nézettől, hogy Jézusban a kijelentéstörténetnek, az isteni önmegjelentetésnek egy, a megelőzőektől merőben különböző, minőségileg teljesebb, új fázisa lépett színre.

Miután e szemlélet nyomai meglehetősen markánsan vannak jelen az elemzett irodalomban is, egészen a zsidóktól idegen Jézus teorémájának elemeiig, jónak láttuk e gondolat tágabb összefüggéseinek az ismertetését. E háttérből válik ugyanis igazán érthetővé, hogy miről is van szó akkor, amidőn katekétáink több ponton is egy olyan Jézust tárnak a tanuló elé, aki ugyan jóindulattal viseltetik a zsidók szimpatikus vonásokat viselő egyike-másika iránt, de maga mégis egy tűzről pattant anti-zsidó, de legalábbis a-zsidó – kifejezésre juttatva ezt mindjárt és leginkább a „*rabszolgai*” léleknyomorítást okozó zsidó törvény folyamatos figyelmen kívül hagyásával, megszegésével; aki állandóan írásértelmezési konfliktusokba keveredik az értetlen és buta zsidókkal, akik ugyan gyakran mentek is hozzá érdeklődő lélekkel, „*kérdezgetve őt Isten országa dolgairól*”, ám még inkább üldözték őt, de legalábbis haragudtak rá beszédei miatt (ld. pl. JMM 38, 73). Szerves része végül e képnek még az, hogy hamarosan

ugyanezen zsidóktól kellett félniük, főként a feltámadás után, Jézus tanítványainak, akik valamilyen metafizikai csoda folytán maguk is nyilván zsidókká lettek (ld. JMM 95).

A probléma súlyának érzékeltetésére hadd említsük a szerző egy közvetlen tapasztalatát. Egyházi gyermek és ifjúsági alkalmakon résztvevők körében ama több ízben is feltett kérdésre, hogy Jézus vajon német, román vagy magyar volt-e, a válaszok túlnyomó többsége mindig a magyar verziót valószínűsítette. A helyes választ adók, illetve a turpisságot észlelők aránya pedig következetesen a legalacsonyabb volt. A képlet abban az esetben sem bizonyult számottevően eltérőnek, ha a valós paraméter is fel volt tüntetve választható alternatívaként. Mindez természetesen lehet igen esetleges eredmény is, s eredőjében természetesen számos nem vallási-egyházi momentum (pl. a szekularizáció, az antiklerikális nevelés) is meghúzódik. Egy biztos azonban: a kateketikai munka alapjául szolgáló mai református irodalom semmivel sem járul hozzá az ilyen és hasonló láttelepek korrekciójához és jellemzővé válásuk elkerüléséhez.

Nem kívánjuk persze azt a benyomást kelteni, mintha a vizsgált munkák egy ennyire markánsan zsidótalanított Jézus-képet kínálnának, s azt sem, mintha ne lennének ebben is eltérések az egyes szerzők között. Állítjuk viszont azt, hogy a szerzőket igenis komoly felelősség terheli egyfelől amiatt, hogy szinte egyáltalán nem reflektálják a probléma olyan lényegi elemeit, mint a zsidóellenes felhangokat is magán viselő bibliai Jézusábrázolás, valamint az Újszövetség direkt történelmi forrásként való alkalmazásának kérdése, s másfelől pedig ezeknek a szakmailag teljesen abszurd frázisoknak a bármily mértékben is vállalt terjesztése miatt. Állítjuk végül azt is, hogy az e tankönyvek alapján a tanuló előtt kibontakozó össz-Jézus-kép, együtt az egyéb, zsidókra vonatkozó paraméterekkel, inkább kedvez egy antiszemita vallási attitűd kialakulásának, mintsem hogy ennek ellenkezőjét munkálná.

Így vonatkozik az említett felelősség EAO János evangéliumával foglalkozó fejezete ama szakaszára, amelyben egészen döbbenetes módon ad eligazítást a tanuló számára az iratnak zsidókra nézve méltán botrányosnak tartható nyelvezetéről. Minekutána néhány sorral előbb megállapította, hogy János az evangéliumát *„Isten szent lelke vezetését kérve”* írta meg, *„Jézus életének »szellemi« oldalát”* mutatva be abban, a minket érdeklő kérdésről a következőt hozza az olvasó tudomására: *„Bár a kort hitelesen idézi fel, de mind a világ, mind a zsidóság megrajzolása sablonosabb, kevésbé árnyalt, mint a többiekénél. Jánosnál a világ »ez a világ« – azaz istenellenes, a zsidóság is homogén tömeg, Jézus ellenfele. Nincsenek irányzatok, pártok, nincsenek érdeklődők és csak kíváncsiak [...]. János számára csak Jézus alakja igazán fontos, és az, hogy megjelenésekor hogyan döntenek az emberek: Jézus mellett vagy Jézus ellen?”* (105) S noha a citátum önmagában véve is meglehetősen jól jelzi a problémakezelés teljes fiaskóját (már csak arra való tekintettel is, hogy az olvasók 13–16 éves gyerekek), hadd idézzük itt még a fenti kommentár mögött álló evangélium ama részét, amelyben a jánosi Jézus a „zsidókról” nyilatkozik: *„Tudom, hogy Ábrahám magva vagytok; de meg akartok engem ölni, mert az én beszédemnek nincs helye nálatok. ... Ti az ördög atyától valók vagytok. ... Az emberölő volt kezdettől fogva...”* (János 8: 37, 44)

II. 2. C. A keresztény kizárólagossági koncepció

A keresztény hit kizárólagosságáról vallott doktrína (a János evangéliuma klasszikus megfogalmazásában: „senki sem mehet az Atyához, hanemha én általam”; 14, 6), olyan momentum, amely komoly akadályt képez e vallásnak a más hitet vallókkal való kapcsolatában. Kiváltképpen áll ez a zsidósághoz fűződő viszonyára, ami ráadásul más egyéb ballasztokkal is terhes. Egyáltalán nem véletlen hát, hogy Franz Rosenzweignek a János 14,6 igényét relativizáló híres gondolata, hogy ti. a jánosi maxima csak azokra vonatkozik, akik még nincsenek az Atyánál, azaz a zsidókra semmiképpen sem,²⁷ egyáltalán nem talált lényegesebb visszhangra a kereszténység egészén belül. Ugyanez vonatkozik azonban arra a gondolatra is, amely Istennek az egyes népekkel, s így a zsidókkal és keresztényekkel is autonóm módon megvalósuló, külön-külön szövetségkötése eszméjét hirdeti.

A legtöbb ami e téren eddig tapasztalható, legalábbis általános értelemben, a sarkos fogalmazások kerülése és a más vallásúak iránti ökumenikus toleranciának olyaténképpen artikulálása, hogy a más üdvutakban az eklézsia egyfajta látens, implicit kereszténységet ismer el. E háttér ismeretében nem kelthet különösebb meglepetést, hogy a magyarországi református hittankönyv irodalom sem tükröz különösebb megértést a nem keresztény vallások iránt (hiszen olykor még az egyazon hit más konfessziójú megélését illető ellenérzéseket is alig tudja legyőzni magában), s hogy különösen távol áll alapszemléletétől a zsidók Isten előtti pozíciójának önmagában vett teljes elismerése. A felfogást illusztrálják az olyan megfogalmazások, mint: a mi messiásunk az, akiben „valósággá vált Isten minden ígérete” (ISZ 102; cf. ISZ 124 fent citált szövege), valamint: „ha valaki nem ismeri fel Jézusban a megígértet, akkor egyben Isten ígéretével szemben is értetlen és engedetlen.” (ÉAO 98) Tovább mélyítik és erősítik ezt a – más összefüggésből már részint ismert – képet az olyan evidenciaként kezelt egyéb kijelentések, amelyek magabiztosan, kétely nélkül szólnak a zsidóknak adott ószövetségi ígéreteknek a kereszténységen belüli beteljesedéséről, a zsidó vallási szertartások lényegének a keresztények általi egyedüli hiteles megértéséről, meghaladásáról stb. Jézus halála például, állítja az ISZ szerzője, „a zsidó áldozati szertartás csúcspontja és beteljesedése” (116).

II. 3. A képmutató farizeusoktól az istengyilkos zsidókig

Dolgozatunk záró fejezetében részint a központi jelentőségű hittani elemeket vesszük még nagyító alá, amelyekről több-kevesebb részletességgel szó esett ugyan már az eddigiekben is, ám számos nyitott kérdés maradt utánuk, részint pedig azokat, amelyek (tankönyvi) feldolgozása esetén domináns jelentőségű a szerzői szaktudományos-teológiai felkészültség minősége, avagy legalábbis nem tekinthető kevésbé fontosnak, mint az ideologikus erejű meghatározóké. A jelenségeknek témánk szempontjából adódó önálló kategóriáját véljük ezen a vágányon haladva megragadni,

²⁷ Franz Rosenzweig: *Nem hang és füst*. Válogatott írások. Budapest, 1990, Holnap kiadó, 8. o.

függetlenül attól, hogy a nevezett determinánsok, úgymint teológiai előfeltevések (köztük az itt most leginkább fontos: a teológiailag diszkvalifikált zsidóság – tudományos érdeklődést gátló – apriorija), vagy éppen konfesszionális elkötelezettségek de facto milyen mértékben hatnak ki az adott szakíró munkájára. A hittankönyvi irodalomban a zsidóságról megjelenő képet ugyanis okkal feltételezhetően érinti, és pedig alapvetően az, hogy a szerzőnek az érintett korszak zsidó tradíciójában és gondolkodásában milyen szintű jártassága van.

II. 3. A. A farizeusok

a) Az egyes munkák alapján ítélve egyértelműen leszögezhető, hogy a szerzők alig ha tudnak bármit is a Jézus korabeli zsidó történelem valódi arculatáról, annak hallatlan dinamikus vallási-szellemi elevenségéről, s keresztény szempontból is igen nagy horderejű vívmányairól. Ezért is ábrázolhatják – doktrínáiknak könnyen engedve – szinte egyöntetűen úgy e korszakot, mint a sötétség és a lelki szárazság periódusát, amikor „a palesztinai zsidóság ... egyre inkább elzárkózott és önmagában és kegyességében” élte (ÉAO 77) befelé forduló, nyakas, dacos stb. életformáját. E vonalon haladva degradálja például ÉAO e korszakkal foglalkozó szerzője a zsidó messianizmus és kegyességi irányzatok, valamint szabadság- és vallásküzdelmek jelentőségét (ld. ÉAO 77–83). Igaz, mások minderről szinte említést sem tesznek.

b) Az előbbi deficit következménye az az eljárás is, amely a messianizmus lényegét kizárólagosan az Újszövetség alapján definiálja, eleve félreismerve e szövegtest történelmi forrásjellegét. A módszer következményeivel már eddig is szembesülhettünk: a keresztény vallás tájékozatlan tudósa tudományos tényként tárja a világ elé, hogy miben is áll a zsidó vallás keresztény lényege. Eredményét felruházza az üdvözülés kizárólagossággá tett isteni kritériumával, s legjobb esetben sajnálkozóan tekint le az ezt „érhetően” felfogni képtelen zsidókra: hiszen egy „földjét vesztett, rabságban élő nép” tagjairól van szó. (HH/1 121)

c) Hasonlóan a vulgárkeresztény építőirodalomhoz, e munkák is kimerítő drámaisággal, és persze minden realitást nélkülözően ecsetelik az állítólagos zsidó idegenellenességet, indirekte oly módon megfogalmazva ezt, mintha a zsidó vallás egyik lényegi eleméről lenne szó (ld. RKV 90). A tanuló természetesen nem is tudhat meg semmit sem a palesztinai és még inkább a zsidó diaszpóra-gyülekezetek ama köréről, amely nyitva állt a pogány környezetből verbuválódó úgynevezett istenfélők előtt, de éppígy a kívülről érkező szellemi hatások befogadása előtt is. Mellesleg – mint fentebb már utaltunk is rá – a kereszténység nem utolsósorban ennek a liberalizmusnak köszönheti sikereit. A diák éppígy nem értesül persze arról sem, hogy milyen konjunktúrának örvendett a zsidó vallás ez idő szerint a mediterráneumban. Tudatlansága kétségkívül jó alap viszont ahhoz, hogy a keresztény hit mindenekfelettsége minél előbb kételymentessé terebélyesedjék benne.

d) A keresztény prédikáció első számú negatív dramaturgiai figuráit jelentő farizeusok hittankönyvi ábrázolása – eltekintve némely tárgyilagosabb ecsetvonástól (leginkább a Vladár-féle munkákban) – ugyancsak teljesen inadekvát. A módszer ebben is azonos a b. pont alatt említettel: kizárólagos forrás az Újszövetség, illetve annak a

róluk szóló polemikus legendárium. Mindezt a tankönyvírók még meg is tetézik némi szubjektív fantáziával, aminek következtében a farizeusok úgy jelennek meg az olvasó előtt, mint egyetemlegesen hipokrita, szűklátókörű, buta és alattomos emberek, újabb és újabb vallási szabályok kiötlésére specializálódott fanatikusok, akiknek legfőbb örömük abban tellett, hogy másokat gúzsba kötő erkölcsi terror alá helyezhettek. *„Ezek olyan férfiak voltak, akik ismerték Isten törvényét. De azt is ők akarták megmondani, kik a jó emberek és kik a rosszak. Nem tetszett nekik, hogy az úr Jézus olyan emberekkel is szívesen beszélgetett, akiket a törvény bűnösnek nyilvánított.”* (RKV 59)

Mindez persze önmagában véve több ponton is fedi a valóságot, ám semmiképpen nem úgy, hogy ilyenek a Jézussal szemben álló zsidó farizeusok. Továbbá nem úgy, hogy diákunknak fogalma sem lehet e tények kateketikailag egyedül értékelhető ama dimenziójáról, hogy itt az őt tanító hittanárnak, lelkésznek a saját maga és szűkebb szociológiai közege Jézus szellemiségéhez való viszonyáról kellene beszélnie. Éppen ezért tekinthető nemcsak szakmailag, de etikailag is igen problematikusnak, amikor arról olvashatunk, hogy *„hiába szélesítik imaszíjaikat”* a farizeusok, ha közben nem tartják meg a *„Törvény szeretetparancsolatát”* (HH/1 154sq). (Érdemes itt is odafigyelnünk arra a gunyoros hangnemre, ahogy a zsidó vallás egyik legfontosabb rituális eleméről, az imaszíjról értekezik a szülők ismereteit elmélyíteni szándékozó író. Érzékeltetendő a szavak súlyát, képzeljünk el egy ilyen mondatot valamely zsidó hit-tankönyvben: A keresztény papok hiába kortyolgatnak nagyokat az úrvacsorai kehelyből, ha ...) Anélkül sem lehet a farizeusi kegyesség árnyoldalairól beszélni, hogy ezzel együtt ne essék szó egyfelől a farizeusi mozgalomnak a zsidó nép túlélésében játszott hallatlanul fontos szerepéről, s másfelől pedig, hogy ne váljon világossá a tanuló előtt e kegyességi mozgalomnak Jézushoz is igen közel álló jellege, valamint a kereszténységre nézve is igen lényeges egyéb kihatásai (pl. a farizeus iskolázottságú és szellemiségű Pál apostol révén).²⁸

A szerzők méltánylandó teljesítményeként kell viszont szólnunk arról, hogy – elkerülve a könnyen kínálkozó csapdát – a farizeusokat nem sorolják be a Jézus haláláért felelőssé tett szereplők körébe. Sajnálatos persze ezzel együtt az ezt indirekte mégis sugalló olyan kitételek szerepeltetése, amelyek a farizeusoknak Jézus iránti *„kezdetől fogva”* meglévő *„ellenséges gyűlöletéről”* (ÉAO 96) stb. szólnak, említést sem téve a körükből származó számos barátjáról és jóakarójáról.

e) Nem áll módunkban részletesebben kitérni még itt is arra, hogy mennyire szakszerűtlenül és zavarodottan kezelik az egyes munkák a *„zsidó”* Törvényt, s azt a dilemmát, amit az jelent, hogy e törvény egyfelől benne van a Szentírásban, s másfelől pedig, hogy a törvény korának végét hirdető keresztény üzenetet hordozó közeg nagyon is jól érzi, mennyire a törvények szabják meg mindennapi létét (a Bibliából kitetszően már egészen a kezdetektől) s még inkább, mennyire lehetetlen *„nevelni érvényes normák nélkül”* (HH/2 33). Mindenesetre annál kirívóbbnak mondható az a pejoratív stílus, ahogy általában szó esik a zsidó törvényekről, törvénytiszteletről, ami érthető ugyan pszichológiai nézőpontból, ám semmiképpen nem akceptálható sem szellemi-gondolati szinten, sem pedig etikailag.

²⁸ Peter von der Osten-Sacken: „Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie.” In *EvTh*, Jhg. 36., 1976/2., S. 154–176.

Feltétlenül érintenünk kell azonban a kérdéskörnek azt a részét, ami Jézus és a törvény viszonyára vonatkozik. Mindenekelőtt ki kell emelnünk, hogy nem áll az a tankönyvek jószerével teljes vertikumában (kevésbé vagy jobban exponált módon) fellelhető nézet, amely szerint Jézus egyfajta ab ovo éles konfliktusban lett volna az általános zsidó törvényt szemlélettel. A tény ugyanis az, hogy Jézus törvényértelmezése ugyan több ponton nem vág egybe a hagyományos, „normatív” interpretációkkal, ám mindenképpen egyik integer – adott értelemben azt is mondhatnánk liberális – megnyilvánulása a potenciálisan adott vallási lehetőségeknek. Mai szóval élve úgy is fogalmazhatnánk, hogy egyfajta „ébredési” irányzatot képviselt, de úgy e tekintetben, mint a hagyomány egyéb részeihez való viszonyulása más apatikus vonásaival együtt maradéktalanul a szent „alkotmány” sáncain belül mozgott. Nem véletlen egyébként, hogy még ortodox zsidó teológusok sem látnak semmilyen elháríthatatlan nehézséget abban, hogy a nem dejudaizált „Jézus-testvért” megértsék és reintegrálják a zsidóságba.²⁹ Ezzel ellentétes képet rajzol az a teológus, akit a kontroverz ábrázoláshoz konceptuális érdekek fűznek, s aki a részleteket kizárólag az Újszövetség alapján hajlandó megismerni. Ez utóbbit azért hangsúlyozzuk ismételtelen is, mert drámáinak vagyunk kénytelenek nevezni azt az attitűdöt, hogy valaki, csak azért mert ismeretek híján nincs elképzelése a kor vallási vitastílusának rendkívül impulzív karakteréről, s mert információi nem terjednek ki odáig, hogy Jézus – valójában igen rafinált módon – legfeljebb csak a legutolsó, még argumentálható különködésig ment el a fennálló szabályokat provokáló magatartásával, de valódi törvényt szegésen soha nem érték, leírhasson ilyen mondatokat: *„A szinagógában Jézus egy száradt kezű emberrel találkozik, és provokatívan felteszi a kérdést: – Szabad-e szombatnapon gyógyítani? ... Jézus ellenfelei hallgatnak, ezúttal gyáván és alattomosan. Azt senki sem meri kimondani, hogy szombatnapon gyógyítani tilos (szeresd felebarátodat!!!), de az ellenkezőjét meg nem is akarja kimondani! Érdekes Márk [ti. az evangélista] megjegyzése: Jézus sajnálta őket! Bizony sajnálatra méltók, akiknek istenfoglalnia ilyen korlátozott, akiknek embersége ilyen gyenge, akiknek tettvágya elbújik a gyávaság mögött.”* (Ld. ehhez Márk 3, 1–6.) Gyógyítani természetesen nem a szeretetparancsolat primer indokával volt szabad (mint ahogy például a háborúban való fegyverhasználatra sem ez ad felhatalmazást a keresztényeknek), hanem a szóval való szombatnapi gyógyításra felhatalmazó rabbinikus „törvénygyártás” alapján. A szöveg alapján ítélve a jelenlévő kritikusok, legalábbis egyik része, arra lehetett kíváncsi, ismeri-e a megfelelő szabályokat a nagy libertinus. Természetesen az is lehetséges, hogy néhány begyepesedett fejű törvényőr minderről ott hallott először, s emiatt indulatoskodott Jézussal. Igen nagy kár, hogy a református diák kénytelen maga is megmaradni ezen a színvonalon.

A fenti jelenség él tovább azokban a történeti igényű tájékoztató részekben, ahol zsidók úgy jelennek meg, mint véres keresztényüldözők (ld. pl. UUM 75–90, HH/1 135, ÉAO 148–181). E képalkotás teljes mértékben nélkülözi többek között azokat az információkat, hogy a Bibliának a zsidó-keresztény ellentéteket tükröző passzusai gyakran viselik magukon a későbbi fejleményekre irodalmilag reflektáló úgynevezett visszavetítő technikai jegyeit, továbbá, hogy a két „nép” közötti viszálykodások

29 Schalom Ben-Chorin: *Bruder Jesus*. München, 1967. David Flusser: „Jesus”, in *Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg, 1968 (nr. 140). Ronohlt.

mindenképpen kölcsönösek voltak. Ugyanígy azt is, hogy semmilyen egzakt eszközünk nincs az „első agresszor” megállapítására, viszont meglehetősen biztosan tudjuk azt, hogy a zsinagóga a maga részéről a legvégsőig elment a keresztény szekta saját rendszerén belüli tolerálásában. Ám ha mindez éppen fordítva lett volna, akkor is meg kell kérdeznünk, vajon milyen pedagógiai és etikai legitimálható szerepe lenne – horribile dictu: az Auschwitz utáni akár gyógyult, akár gyógyulatlan közegben – a kétezer évvel ezelőtti ellentétek céltalan, diffúz indulatok gerjesztésére alkalmas tálalásának?

II. 3. B. Az istengyilkosság vádja

Utolsó témakörünk keretében tárgyaljuk a legsúlyosabbnak tekinthető problémát. Mit közvetítenek hittankönyveink Jézus halálának kérdéséről, valamint – ami vizsgálódásunk szempontjából kétség kívül a legfontosabb – a zsidók ebben játszott szerepéről? Megállapításainkat két részre tagolhatjuk.

Első megállapításunk alapvetően arra a kiadói műhelyre és közegre vonatkozik, amely az elemzett tizenegy tankönyv megjelentetésének felelősségét viseli, s szükségképpen igen rövid lélegzetvételű. Véleményünk ugyanis az, hogy amennyiben Auschwitz után, a II. Vatikáni Zsinat után, valamint számos e témát körüljáró ökümenikus fórum világos állásfoglalását követően létezik még olyan intézményes egyházi kiadó, amely szépszámu és a hierarchiában rangos helyet elfoglaló lektorok bevonásával, ráadásul ifjúsági nevelés céljából vállalja az alábbi sorokat tartalmazó kiadványok megjelentetését, akkor valójában mindent elmondottunk: „... a zsidók nem fogadják el Jézus istenségét, mint Isten »egyszülött Fiát«. Éppen ezért végeztették ki annak idején Jézust ...” (KÉV 111), illetve: „... Isten felkentjét az Őt szüntelenül váró zsidó nép keresztre feszítette ...”.(HH/2 122)

Következő megállapításunk az, hogy a fenti állítás ebben a formában: ilyen expressis verbis kijelentve a zsidók krisztusgyilkosságának tételét, más kiadványokban nem fordul ugyan elő, ám azok döntő hányadának e kérdés képviselt álláspontja lényegszerűen valahol mégis ezt a nézetet tükrözi vissza. Mindenképpen lényeges azonban tárgyunk vonatkozásában az, hogy sehol nem kerül sor az ettől a képzettől való per definitionem elhatárolódásra, s ez az, ami a kevésbé egyértelmű, esetleg csak indirekt fogalmazásoknak is sajátos helyi értéket ad és megszabja az általuk stimulált áthallások alaphangját.

Mielőtt a részletes vizsgálatba belefognánk, nem utolsósorban az előbbiekre megfelelő elhelyezhetősége végett is, foglaljuk össze a passiótörténet legfontosabb szempontjait.

A zsidók Jézus halálában való „bűnrészességét” (istengyilkosság) tételező állítás alapvetően két aspektussal bír: A) egy történelmi és B) egy teológiai.

A rendelkezésünkre álló és értékelhető források nyomán teljes határozottsággal kijelenthetjük, hogy az említett állításnak ebben a formában semmilyen történelmi alapja és értelme nincs. Jézust a római hatóságok végeztették ki, saját hatáskörükben és saját módszerükkel. Mindazonáltal komolyan valószínűsíthető, hogy a szadducesu

főpapi arisztokrácia és a zsidó establishment bizonyos elemei kollaboratíván közreműködtek Jézusnak a korabeli közéletből való, politikai célzatú kiiktatásában, mint ahogy az is valószínű, hogy az ünnepi csőcselék egy része és egyéb szekunder szereplők szintén involválódtak az eseményben. Ugyancsak tény, hogy a bármily vonatkozásban is aktív résztvevők száma maximum 2–3%-a lehetett az akkori jeruzsálemi lakosságnak, s elenyésző ezreléke a zsidó össznépeségnek. A történetek legdrámaibb kontúrokkal megrajzolt felvonása, amikor is „a” zsidók, valójában néhány ezer (száz?) ember magára vállalja a megfeszítésért való felelősséget, teljesen ahisztórikus. Pilátus ismert kézmosásos jelenetéről ugyanez mondható el, azzal a kiegészítéssel, hogy az ő passióbeli szerepeltetése az egyik legkézzelfoghatóbb jele annak, hogy miként helyeződnek át későbbi történések, avagy mint most: legitimációs szándékok irodalmi úton egy korábbi „históriai scenárióba”.³⁰

Végül meg kell még említenünk e helyen azt, hogy minekutána Jézus messiási mivolta históriai módszerrel egyszerűen kezelhetetlen, [ti. azért, mert semmilyen történelmi tény nem támasztja alá (ettől teljesen eltérő kérdés az, hogy ő maga hogyan értelmezte önmagát, s hogy követői mit hisznek felőle)], annak az állításnak, hogy a zsidók, vagy bárki is megölte a messiást, nemcsak nincs, de nem is lehet semmi értelme.

Teológiai szempontból a passiótörténetnek egyetlen egy vonatkozásban van és lehet csak jelentősége: tetszett Istennek a maga kegyelmét és szeretetét ezen az úton is kinyilvánítani, Jézus halála és feltámasztása által hirdettetni a békesség, a megbocsátás és a szeretet örömhírét. Ez az alapvető teológiai posztulátum annak ellenére is kizárt mindenfajta bűnbakkereső logikát, hogy esetenként magában a Szentírásban is fellelhetőek ilyen irányú megnyilatkozások.

A Jézus haláláért való felelősség kérdésében való állásfoglalás szempontjából további perdöntő momentum a keresztény hitnek az a tétele, mely szerint e sorsot éppen azért kellett vállalnia az isteni küldöttnek, mert mindenki, kivétel nélkül és egyforma mértékben „*bűn alá rekesztetett*”, valamint azok a keresztről elhangzott és minden emberi rosszakaratúságnál is erősebb szavak, ahogy Jézus imádkozott az őt bántalmazókért – teológiailag érvénytelenné téve így akárha minden korok minden zsidójának kizárólagos bűnrészességét tudnánk is kimutatni a kereszthalálért: „*Atyám, bocsásd meg nekik, mert nem tudják mit cselekszenek.*” (Luk. 23, 34)

A fentiekben előrebocsátott gondolatok után tekintsük át végül még azt, miként vélekednek minderről a hittankönyvek szerzői.

Kezdjük mindjárt a kérdést nem tárgyaló, vagy azzal csak érintőlegesen foglalkozó kiadványoknál. Nem tér ki a problémára a TTE. Az MM tartalmaz ugyan némely vitatható részletet, de igyekszik – meglehetősen visszafogottan – korrektív képet is kínálni, s hangsúlyt helyez a passió korrekt teológiai megközelítésére. Az RH-t Jézus halála jelentőségének steril teológiai érzékeltetése jellemzi. Adott esetekben viszont, jobb meggyőződése ellenére is, lehetőséget szolgáltat a zsidókkal kapcsolatos tárgyyszerűtlen, előítéletes asszociációkra. E fontos kérdés nyílt és elmélyült körüljá-

30 Az egyébként kegyetlen és véres kezű prefektust Jézus pártján álló szerepkörben feltüntetett evangéliumi passzusokban a későbbi, inkább már 70 utáni keresztényüldözések tükröződnek vissza. Éspedig olyaténképpen, hogy a keresztény mozgalom az impérium álláspontjának megjelenítésére hivatott Pilátus ítéletével próbálta meg igazolni, mennyire szalonképes irányzat, hiszen egy teljesen ártatlan ember eszméit követi.

rásának elmulasztását utóbbi két kiadvány hiányosságaként kell felfogjuk. A HH/1–2 meglepő módon nem terjeszti ki pregnánsan zsidóellenes szemléletét az erre kiválóan alkalmas esetre, „beéri” azzal, hogy szűkre szabott témakezelésében nem mulasztja el az istengyilkosság vádjának fentebb már idézettek szerinti kendőzetlen leírását.

Az előbbieknél jóval részletesebben foglalkozik a kérdéssel az általános iskolás korosztálynak szóló négy kötet, valamint az ÉAO.

Az RKV szerint a főpapok körében nagy riadalom támadt Jézus jeruzsálemi (virágvasárnapi) bevonulása láttán, s elhatározták: „Meg kell őt ölni!” Az elfogott Jézust aztán a Nagytanács elé idézték, ahol a főpap „diadalittasan” így kiáltott fel: „Istent káromolta, méltó a halálra!” Majd így folytatódik az események bemutatása: „A halálos ítéletet azonban jóvá kell hagyni a római helytartónak Pilátus ugyan nem találta bűnösnek Jézust, de amikor meglátta a felbőszült tömeget, megrémült ő is. »Feszítsd meg! Feszítsd meg!« – üvöltötte a sokaság. Pilátus pedig engedett nekik” (71 sq)

„A halálos ítéletet a római katonák hajtották végre Jézuson” – emeli ki ugyan a szerző (RKV 75), ám később ugyanő többször is utal még Péter apostol ama prédikációira, amelyekben – az újszövetségi tudósítás szerint – kihangsúlyozta a „zsidók előtt, hogy ők ölték meg Isten fiát”. (Mellesleg egy „szabadasszociációjú” úgynevezett bűnbánati ébresztő nomíliában, valamint halászemberként, ami azért nem tévesztendő össze tudós teológusok által írott tanulmánykötetekkel!) Emellett több ízben is kiemeli még a szerző, hogy „a Nagytanács ítélte halálra az Úr Jézust.” (RKV 84–89)

Az UMM szerint „a főpapok és a főemberek kiszolgáltatták”, „halálra ítélték és megfeszítették” Jézust (69), amit röviddel később itt is megerősített még a már említett péteri püünkösdi prédikáció citálásával (75).

A JMM új elemmel bővíti a drámai keret motívummarzenálját. Itt azt is megtudhatja a tanuló, hogy az egyik szombatnapi gyógyítás alkalmával „a zsidók még jobban megharagudtak Jézusra. Most már még inkább meg akarták őt ölni.” (73) Sőt: „A főpapok és a vének, az egész Nagytanács halálra akarta ítélni Jézust.” (85; ld. még 91) Pilátus persze szerzőnk szerint is ártatlan és tehetetlen, ám látva, hogy nem ér el semmit, még Barabást helyettesítőleg felkínálva sem, beletörődik Jézus kiszolgáltatásába. (86–87) (Külön is megemlítendő, hogy Pilátussal kapcsolatos történeti tudásunk szöges ellentétben áll a Jézusért vérző szívű humanista képével.) A bőséges „ismeretanyag” elmélyítő rekapitulációját szolgálja végül még a „hogyan gúnyolták az Urat a zsidók a keresztfán?” szövegű ellenőrző kérdés (92).

Az első három évben tanítottak után értelemszerűen nagyon nehéz különösebben méltatni, hogy ISZ mindössze indirekte sejteti csak a Nagytanács Jézus halálában való szerepét (113), s beéri azzal az események tolmácsolását, hogy „gonosz emberek arra szövetkeztek, hogy megölik Jézust” (116). A 10–11 éves diák ugyanis ekkorra már teljes biztonsággal tudja, milyen nacionáléjuk is volt a „gonoszoknak”. Különösen, hogy olyan mankók is rendelkezésére állnak ebben, mint a zsidókat sátánizáló sugallat arról, hogy Izráel(sic!) gyakran üldözte már a korábbi időkben is a prófétákat, sokakat meg is ölte közülük (vagyis...). (Ld. UUM 79 és ISZ 76) Érdeemes elgondolkozni egy pillanatra azon, hogy egy látszatra akár ártatlannak is mondható történeti adalék miként válik kútmérgezővé a teológikus absztrakciók boszorkánykonyháján és a pedagógiai felelőtlenség nyomán.

Az elemi iskola alsó tagozatában nyert képet újólajos megerősítésben részesíti a gyereket konfirmáció utáni éveiben nevelni kívánó ÉAO. Sőt nemcsak elismétli a fentebb ismertetett négy kötet szinte minden állítását, de lehetőleg igyekszik még karakterisztikusabban is fogalmazni, adott esetben valóságos fortisszimóra váltva. Pilátus Jézust „mentő” kísérletének parafrázisát így zárja a jeles szerző: „A tömeg azonban most már egyre vérszomjasabban követelte Jézus halálát”, egészen addig, hogy a végén „a zsidók megzsarolták” a helytartót, aki féltvén politikai karrierjét, végül is engedni kényszerült. Mindenesetre fontosnak érzi, hogy lelkiismerete meggyőződésének külön is hangot adjon. Ennek kifejezője a jelképes értékű kézmosás. Szerzőt szemmel láthatóan nem zavarja, hogy a zsidókat utáló Pilátus (erről ő maga is ír), most mégis egy maradéktalanul zsidó rituálét tesz magáévá. (138; kemelés – M. T.) Ennél is érdekesebb forráskezelési pikantéria szerző részéről, hogy a történetileg legkevésbé autentikus János evangéliuma féle megközelítést teszi meg kiindulópontnak a nagypénteki események rekonstruálásához (vállalva ezzel még azt is, hogy egy ilyen sürgősségi helyzetben szembe-helyezkedjék a bibliai tudósítások zömével). E megközelítés mindenesetre kiválóan alkalmas rá (az egyéb más ideologikus célú implikációkra nem áll módunkban kitérni), hogy az úgynevezett „eretnekek páskája” ünneptörténeti fikció közbeiktatásával úgy állítsa be a nagypénteki drámát, mintha az már azzal is kezdetét vette volna, hogy Jézus a széder-vacsorát sem népe tagjaként, hanem abból kiközösítve fogyasztotta el. A konstrukció eléggé kendőzetlen programozása a zsinagóga és az egyház közötti lényegi inkongruencia tanulói lelkekben lassan, de biztosan kiépülő irracionális érzetének: lényegét illetően ugyanis azt szuggerálja, hogy a keresztények legfontosabb kultikus alkalmát, a Megváltóval való közösséget reprezentáló úrvacsora (*eucharistia*) első, szereztetési alkalmára egyfelől a zsidó kultusz centrumától: a templomtól és a pászkaünneptől alapvetően idegen körülmények között kerül sor, másfelől pedig, hogy mindez a zsidó ellenségeskedés miatt alakult így.

Epilógus

A magyarországi egyháztörténet 1990 körüli szakaszát szokás a megújulás, felszabadulás, az egyház(ak) magára találásának Istentől rendelt kegyelmi pillanataként interpretálni. Az egyházi mikroszférában is bevett kifejezésnek számít az „Európa Ház” toposza, s számos pozitív és negatív fogalmi absztrakcióban, gyakorlati megnyilvánulásban jut kifejeződésre, hogy az egyes felekezetek miben és mivel tekintik magukat útonlévőnek e ház lakói felé. Masírozásuk közben „avult palástként” kerülnek a történelem lomtárába a néhány éve még „őszintén és igei látomást követve” folytatott interkonfesszionális dialógusok, hiszen azok, mint ahogy azt most nyilván újabb „őszinte és igei” látás revelálja, a pártállami kényszer gyümölcsei voltak csak. Ez a sorsa a zsidó-keresztény párbeszédnek is. Bevallani természetesen így senki sem vallja be. A látszat fenntartása végett olykor hallhatunk is felső szinteken kiadott nyilatkozatokról, amelyek testvériségről beszélnek, egyetemes emberiességről, az antiszemitizmus, a bűnbakképzés stb. elítéléséről. Élve a jelen szabadságának lehetőségeivel, jó lenne immár szent és igaz tartalmakkal, a lelkünk legmélyén „mindig is”

ott szunnyadt igaz érzelmekkel animálva ezt új életre kelteni. A miért egyik magyarázatát nyújtja a fenti dolgozatban áttekintett hittankönyvi irodalom.

Munkánkat egy *ad hominem* célzatú költői kérdéssel zárjuk. Ha a bibliai nagy vacsoráról szóló jézusi példázatot az „Európa Ház” metaforájaként interpretálnánk, a vendégségen való részvétel egyik kritériumaként pedig – tegyük fel – az oktatásszervezői-pedagógiai-kateketikai tevékenységben is végbevitt megújulást szabnánk meg, akkor az itt elemzett tankönyvek nem annak a hiánynak lennének-e a metaforái, ami miatt az Európa-háznagy aligha szólhatna másként a magyarországi református egyházhoz, mint: „*Barátom, mi módon jöttél ide, holott nincsen menyegzői ruhád?*” (Máté 22,12)

A dolgozat a *Kisebbségi és emberi jogok helyzete Magyarországon* címmel 1992. március 7–8-án a Budapest Újvárosházán rendezett konferencián elhangzott előadás szerkesztett és némileg bővített változata.

Őszinte barátsággal és nagyrabecsüléssel ajánlom a fenti értekezést Schweitzer József professzor úrnak, hetvenedik születésnapja alkalmából, *post festa* itt mondva el a maga idején igen sajátos és mélyen tragikus okokból elmaradt jókívánságot is: Psalmus 134,3.

Budapest, 1995

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

A kérdés a katonai felsőoktatásban

A katonai felsőoktatásnak a magyar felsőoktatás rendszerében elfoglalt speciális helye, és ennek szerepe a lelkiismereti és vallásszabadság szempontjából

A katonai felsőoktatás speciális helyzetének összefoglalását, és az ebből eredő egyes következmények előrebocsátását számos körülmény indokolja.

Az első ezek közül tipikusan a választott jogterülethez kapcsolódik: az alapjogok és különösen ezen belül az olyan, az államhoz mint politikai közösséghez fűződő jogok, mint amilyen a lelkiismereti és vallásszabadság is, elválaszthatatlanok attól a közegtől, amelyben érvényesülnek, és amelyben alakulnak és működnek. A jogok gyakorlata éppen az alapjogok tekintetében nem pusztán egy kapcsolódó területe a jogok elméletének, hanem egy olyan tényező, amely aktívan meghatározza az adott jog tartalmát, valamint továbbfejlődésének irányát is.

A második ok, ezzel szoros összefüggésben arra utal, hogy a katonai felsőoktatás kettős kötöttsége – egyszerre katonai és felsőoktatási jellege – adja meg annak az értelmét, hogy a lelkiismereti és vallásszabadság kérdéseit az adott terület tekintetében külön is vizsgáljuk. Ezzel van különös kapcsolatban az a kérdéskör, hogy a katonai felsőoktatásban a lelkiismereti és vallásszabadság az érintetteket nemcsak egy-egy irányból, hanem több különböző minőségükben is érinti. Nemcsak tanárként és hallgatóként, de katonaként és civilként, illetve hivatásosként és sorkatonaként is.

Az okok és az előzetes kérdések szférájába tartozik annak a jelzése is, hogy az a sokágú átalakulási folyamat, amelyet összefoglalóan haderőreformként ismerünk, komoly nyomokat hagyott és fog várhatóan hagyni a katonai felsőoktatás szerkezetén mind tartalmi, mind pedig formai téren. Sajnos ezek a folyamatok nem egy olyan kiszámítható mederben haladnak, ahol a várható eredmények előre leírhatók – és ennek folytán az elemzésben eleve számításba vehetők – lennének, de nem is egy olyan széles mozgástérben, ahol tetszőleges megoldások lennének választhatók. Ezért a lehetséges változások irányai és hatásainak tendenciái követhetők, erre a megfelelő pontokon utalni is fogunk.

A felsőoktatás rendszerén belül a katonai felsőoktatás intézményei egy sajátos háttérterületi pozícióban voltak és lesznek még hosszabb ideig. Ennek meghatározó eleme, hogy a hadsereg vezetése alapvetően a tiszti, illetve a vezetői utánpótlás intézményének tekintette (és tekinti) ezeket az intézményeket. Mindaz, ami ezen „túl van”: kutatás, fejlesztés, stratégiai elemzések, tudományos kapcsolatok gyakran csak dekorációnak tűnnek, idősebb, magas beosztású tisztek hobbijának, nyugdíj közeli el-

foglaltságának, egyfajta személyzeti parkolópályának mind személyi, mind pedig szervezeti értelemben. Ennek a felfogásnak az érvényesülését az tette lehetővé, hogy egészen a legutóbbi időkig (a felsőoktatási törvényig) az egyetemnek és a főiskolának mint minőségnek nem volt mércéje. A felsőoktatási intézmény státusa az alapító állami akaraton és egyfajta szakmai közmegegyezésen alapult. A katonai felsőoktatási intézmények attól voltak főiskolák és egyetemek, hogy az illetékes állami szerv így rendelkezett, és ezt mind a katonai, mind pedig a polgári vezetők úgy tekintették, mint a honvédelmi szféra politikai elismertségének jelét. Ez a hagyomány ma persze igen kényessé teszi az akkreditációra való felkészülést az intézményekben. Fontosabb azonban mindennek oktatásszerkezeti vonatkozása. A katonai felsőoktatás intézményei – formailag titokvédelmi és más hasonló okokból – elszigetelten működtek az általuk művelt szakterületek jelentős részétől, azaz szervezeti kapcsolatok alig, személyi kapcsolatok pedig csak egyéni karrierpályák összefüggésében léteztek.

Ezek a mozzanatok a lelkiismereti és vallásszabadság értelmezése és érvényesülése szempontjából a következő elemekre tekintettel érdekesek:

- Az oktatásnak a katonai szolgálati rendhez való szoros, és a szolgálat irányában túlsúlyos kötöttsége folytán a képzés során összefonódnak a katonai szolgálat és az oktatás egyébként speciális és külön-külön is igen bonyolult emberi jogi problémái.

- A katonai szolgálati rend, és különösen a szolgálat „hivatás” eleme hagyományosan jelentős mértékben átideologizált terület: ezért a hivatásra nevelés a katonai felsőoktatásban mindig komoly kihívást jelentett, elsősorban egyfajta egyensúlyozási kényszert a katonák pszichikus felkészítésének feladatai, és az oktatás objektivitásának és kiegyensúlyozottságának követelményei között.

Mindezekre tekintettel a katonai felsőoktatásban a lelkiismereti és vallásszabadság érvényesülése tekintetében a következő problémapontokat kell – legalább vázlatosan – átfogni:

- A hallgatók lelkiismereti és vallásszabadságának érvényesülése az oktatás és a képzés folyamatában.

- A hallgatók lelkiismereti és vallásszabadságának érvényesülése tényleges katonaként az oktatás folyamatára tekintettel.

- Az oktatók lelkiismereti és vallásszabadságának érvényesülése az oktatás folyamatában és intézményrendszerében.

- A hivatásos katonai állományba tartozó oktatók adott szabadságjogainak érvényesülése az oktatással összefüggésben.

Az ezekkel a problémapontokkal kapcsolatos elemzés előtt azonban röviden jelezni kell az adott kérdéskör alapjogi-elméleti oldalról jelentkező vonatkozásait.

A lelkiismereti és vallásszabadság kialakulását és gyakorlatát tekintve azok közé az alapjogok közé tartozik, amelyek történetileg is jelentős politikai és elméleti harcok keretében szolgáltak. Ezt elismételni azért elkerülhetetlen, mert – ellentétben az elsősorban jogirodalmi-elméleti úton kialakult alapjogokkal – a jog tartalmát az adta meg, ami mellett, és ami ellen fel kívánták használni. Adott esetben a harc döntő terepe a polgári állam és társadalomfelfogás küzdelme volt a feudális típusú társadalmak „társadalmi felettes énje”, az államosított és formalizált vallásosság és az ilyen hagyományokat őrző társadalmi intézmények és mozgalmak ellen. Ezért a lelkiismereti és vallásszabadság tárgyalása mindig őriz valamit a politikai antiklerikalizmus

hagyományaiból – és buktatóiból – annak ellenére, hogy pl. az utóbbi évek magyar alapjogi gyakorlatában éppen a vallásos intézmények és mozgalmak csatakiáltásai között szerepelnek erre hivatkozó követelések. Mindezekon túl azóta, hogy az állam és egyház szétválasztása a szó eredeti, alapvető formájában már egyetlen valamelyest is fejlett polgári állam számára sem kérdés, egyre nagyobb súlyt kapnak azok a kérdéskörök, amelyek általában mindenfajta kényszermechanizmuson alapuló kultusszal kapcsolatban felvetik az alapjogokért felelős állam felelősségét. (Jelen dolgozatban ki nem fejthető sajátos vonulata az alapjog történeti átalakulásának, hogy kialakulásának korában az államhatalommal szemben, annak korlátjaként fogalmazódott meg, hogy fokozatosan az államhatalmon számonkért, és annak pozitív cselekvését feltételező kérdéskörre váljon.)

A magyar társadalomfejlődésben a polgáriasodás ellentmondásait általában senki, a polgáriasodás teljes körűvé válását azonban egyesek mindmáig vitatják. Ezért aztán aligha véletlen, hogy a lelkiismereti és vallásszabadság ma szóba kerülő problémái az elemzés számára elkülönülő, de egyébként szorosan összefonódó rétegeket alkotnak, amelyek között egyaránt szerepelnek a vallás és a meggyőződés szabad megválasztásának, megtartásának és gyakorlásának hagyományos területei, valamint a politikai meggyőződés és az oktatási szabadság találkozásainak, a diszkriminációmentesség, illetve az objektivitás megvalósításának modern kérdései.

Mindezek mellett a másik kapcsolódó témakört, a katonák állampolgári és emberi jogainak, ezen belül is a katonák lelkiismereti és vallásszabadságának érvényesülését sem hagyhatjuk figyelmen kívül. A téma áttekintő vizsgálatára e tanulmány keretében természetesen nincsen mód, ugyanakkor azonban éppen a katonai felsőoktatás specifikumaira tekintettel nem is kerülhetjük meg annak vizsgálatát, hogy a katonai életviszonyok által indokolt speciális korlátozások mennyiben teszik különössé az adott alapjog intézményes érvényesülését a katonai felsőoktatási intézményekben.

E témakörben az első olyan tényező, amellyel számot kell vetnünk az, hogy a „katonai egyenruhás állampolgár” elve, amit a német katonai vezetési és alapjogi irodalomból honosítottak a magyar fegyveres erők átszervezésének céljaira, valójában nem tudott olyan általános szervező elvé válni, mint ahogyan az az eredeti elképzelésekben szerepelt.

Ennek egyik oka a szféra már említett, hagyományos átpolitizáltsága, és a szervezeti és eljárási szokásstruktúra tehetetlensége. Emiatt mindmáig fellelhető a kacérkodás azzal a gondolattal, hogy a történeti vallások hagyományos és jól mozgósítható erkölcsi és közösségi kötőerejét a hadsereg erősen szétzilált tekintélyének és hivatástudatának megtámogatására használják fel. E gondolat reneszánszát természetesen az Antall dr. névvel fémjelzett kormányzati ciklus „nemzeti honvédelmi” törekvései jelentették, de később sem tűntek el automatikusan, sőt a hatásuk sem szűnt meg.

A másik ok, hogy a társadalmi átalakulás nagy folyamataiban a haderő keretében élők számára nyílt talán a legkevesebb valóságos és általuk választható alternatíva: a katonai hivatásnak a hivatásos hadsereg kiépítéséhez kötődő professzionalizálása éppúgy csak felettük lebegő ködkép maradt, mint a „körkörös védelem” konzervatív társadalomfelfogáson alapuló hadseregképe.

A belátható és választható alternatívák hiánya pedig szükségképpen azt eredményezi, hogy a szabadságjog gyakorlásában és korlátaiban az esetlegesség, és az éppen fennálló állapotok védelme válik jellemzővé.

Ennek legtipikusabb esete talán az a zavaros helyzet, amely a katonák érdekérvényesítési törekvéseinek megítélése kapcsán tapasztalható: egyfelől máig vannak rendelkezések, amelyek tiltják a katonák esetében mind a közös panasztételt, mind a szolgálati tekintély elleni szervezkedést vagy fellépést, mind pedig azt, hogy a „honvédelmi célokkal ellentétes” társadalmi szervezetekhez vagy mozgalmakhoz csatlakozzanak. Másfelől számos közismerten és aktívan működő katonai érdekképviselői szervezet van, és számos katona tagja olyan társadalmi szervezeteknek, amelyek pl. a hadkötelezettség eltörlését tekintik céljuknak. Az, hogy az így kialakuló lehetséges konfliktusokban mikor minősül egy akció (tüntetés, aláírásgyűjtés vagy akár csak valamilyen szervezeti aktivitás) illegálisnak, és mikor nem, semmilyen elvi keretbe nem ágyazódik.

A szakmai áttekintés pontossága érdekében azt is jelezni kell, hogy alapjogi értelemben éppen a felsőoktatási intézményekben fonódik össze szorosan a lelkiismereti és vallásszabadság részben a tanítás és tanulás szabadságával, részben pedig a tudományos kutatás szabadságával. Ez a kérdéskör a katonai felsőoktatási intézményekben különös szabályozásban részesül a honvédelmi titokvédelem érvényesülése érdekében. (A hallgató és oktató, amennyiben a képzésben szereplő ismeretanyag titkos elemeket is tartalmaz, köteles alávetni magát a titokvédelmi előírásoknak, amennyiben pedig a kutatásainak eredménye vagy természete azt indokolja, a közléshez a megfelelő titokvédelmi hatóság engedélyét is meg kell szereznie.) A titokvédelem, illetve az oktatás és kutatás szabadságának hármasa azonban olyan önmagában is részletes elemzést igénylő témakör, amely külön tanulmány tárgya lehetne.

A lelkiismereti és vallásszabadság érvényesülésének terepe a katonai felsőoktatásban

A tanulmányozott problémakör áttekintése szempontjából központi jelentőségű a jogok érvényesülésének, gyakorlatának terepéül kínálkozó különböző helyzeteket és folyamatokat sorra vennünk. Ezeknek a viszonyoknak a tagolásakor alapvetően nem jogi, hanem pedagógiai felosztási szempontok szerint kell eljárunk, hiszen itt valóban a képzési folyamatnak egy speciális szempontú elemzéséről van szó. Erre való tekintettel érdemes megkülönböztetnünk a formális oktatás szféráját, ideértve mind a tananyagok, mind pedig az oktatás gyakorlatának területét, az informális viszonyrendszerét a képzésnek, azaz oktatók és hallgatók, oktatók és oktatók, illetve hallgatók és hallgatók egymáshoz való viszonyát az adott alapjog érvényesülése körében. E két elemen túl számot kell vetnünk továbbá azzal a speciális területtel is, amely a katonai életviszonyok specialitásaihoz fűződően érinti az itt tárgyalt kérdéseket.

Előre kell jelezni azt, hogy az oktatáselméleti, oktatáspolitikai, illetve alapjogi vizsgálódások látótere és eszközrendszere szükségképpen korlátozottabb, mint akár a katonai-, akár az oktatásszociológiáé. Az itt szereplő megállapítások nem rendsze-

res empirikus vizsgálatok eredményei, hanem oktatásszerkezeti és politikai folyamatok elemzéséből levont következtetések.

A formális oktatás keretében a legnagyobb „falat” az oktatási anyagok kérdése. A magyar társadalom, de főleg a politikai rendszer átalakulása során többször is sürgető politikai igényként szerepelt a tankönyvek „átírása”. Ezek az igények azonban részben a technikai, részben pedig a szakmai lehetőségek, követelmények és érdekharcok kusza rengetegében kényszerültek maguknak utat törni, és egészében máig sem érték el az eredetileg kitűzött céljukat. Ez nyugodtan elmondható még a nagy hagyományokkal rendelkező társadalomtudományi oktatási intézmények java részéről is, különösen az e téren legfőbb harci terepnek számító közoktatásról.

Ehhez képest azok a felsőoktatási intézmények, amelyek eredetileg sem társadalomtudományi irányultságúak voltak, tulajdonképpen nem kerültek „tűzvonalba” ennek a kérdésnek a kapcsán. Rendszerint nem is tettek egyebet, mint fokozatosan visszaszorították a kényszernek érzett társadalomtudományi oktatást, illetve hagyták, hogy az érintett tanszékek saját gárdája végezze el a megfelelő kiigazításokat a tananyagon, önvédelmi reflexeinek, orientációjának és alkalmazkodási hajlamainak megfelelően. Ez viszont azt jelenti, hogy a váltás szándékával írott önálló tananyagok nem vagy alig fordultak elő ezen intézmények gyakorlatában, sokkal inkább eseti téma és forrásmegjelölések helyettesítették a tananyagot.

A katonai felsőoktatás intézményei tekintetében elvárható volt, hogy a belső struktúrák a műszaki főiskolák általános reakciótípusai szerint reagálnak a változásokra. Előbbi intézmények ugyanis, mind az oktatott tananyag típusa, mind a kínált végzettség, mind a képzés didaktikai szerkezete, mind pedig a rekrutációs bázis szempontjából utóbbi intézményekhez állnak a legközelebb. A társadalomtudományi oktatás visszaszorítására, részben önvédelmi reflexek és csoportérdekek által motivált ideológiai megbélyegzésére valóban megindultak a kísérletek, azonban a fentebb már jelzett sajátos szervezeti és politikai kontextusra tekintettel, ezek tulajdonképpen meglepően kevésbé voltak hatékonyak.

Közelebbről szemlélve az elsődleges ok magának a fegyveres erők szervezetének zártsága és nagyfokú tehetetlenségi nyomatéka volt, amihez még csak hozzájárult az, hogy a fegyveres erők oktatási-kiképzési rendszerének mint szocializációs intézményrendszernek az uralása az előző kormányzati ciklusban közvetlenül politikai kérdéssé vált. E problematikának részletes elemzése nyilván elképzelhetetlen e dolgozat keretei között, és közvetlenül csak annyiban tartozik ide, hogy a kialakuló politikai patthelyzet-sorozat miatt az intézmények „szélárnyékba” kerültek. A lassacskán mégis elkészülő új oktatási anyagok ezért főszabályként a nyolcvanas évek végének átlagos politikai és elméleti kultúráját tükrözik, nagyjából azon az ismert szinten, amely a kivett Marx szövegeket némi Bibó Istvánnal, a kivett kortárs szovjet szerzőket pedig néhány valahol talált amerikai szerzővel helyettesíti. Mindezekre tekintettel az általános kép szempontjából nyugodtan állíthatjuk, hogy a tananyagok szintjén a lelkiismereti és vallásszabadság érvényesülését komolyan befolyásoló jelenségeket nem tapasztalhattunk.

Az első kormányzati ciklus érdekességének számít az a kísérlet, amely valójában a vallásoktatás bevezetését célozta a katonai felsőoktatásban.

Ez a próbálkozás összekapcsolódik részben a polgári felsőoktatásba bevezethető hitoktatás és/vagy általános erkölcsstan körüli általános vitákkal, részben pedig a tábori lelkesítő szolgálat helye és szerepe körüli, speciálisan e szférát jellemző útkereséssel.

Az általános erkölcsstan, illetve hitoktatás körüli vita illeszkedését a kor politikai kontextusába az oktatáspolitikai szakirodalomban számos értékes cikk taglalja. A törekvés mögött álló értéktételezések a katonai szférában is ugyanazok voltak szerkezetileg, mint általában. Egy olyan tradicionalista konzervatív társadalomképhez igazodtak, amelyben az állam támogatja, és állami legitimitással ruházza fel a társadalmi normák egy adott történeti típusát és ezáltal ennek intézményes hordozóját – e térségben ez jellegzetesen a katolikus egyházat és az úgynevezett „keresztény értékeket” jelenti –, mert ennek társadalomstabilizáló hatást tulajdonít. A magyar fejlődés során ez kiegészült az első kormányzati ciklus azon központi ideológiai törekvésével, hogy ama bizonyos „negyven évet” történeti és ideológiai zárójelbe tegye. Ennek ellenére, és éppen a fentebb jelzett okok miatt, a katonai felsőoktatás tekintetében a direkt vallásoktatás fel sem merülhetett, és az általános erkölcsstan is csupán a katonai szaktika leple mögött jelent meg.

Hivatalosan a központi gondolat az volt, hogy a jövő katonáit és főleg katonatisztjeit fel kell arra készíteni, hogy vallásos katonatársaikat és főként vallásos alárendeltjeiket megértsék, és ezáltal segítsék és ne akadályozzák vallásuk gyakorlásában. Kétségtelen, hogy a népköztársasági időszak belső katonai szabályai szűk térre korlátozták a vallásos aktivitást a katonák életterén belül és a rendszer hivatalos antiklerikalizmusa megerősítette és kiszélesítette a szabályokkal való visszaélés lehetőségét is. Az azonban alig hihető, hogy ennek mélyén a hivatásos és sorállomány valláselméleti, vallásfilozófiai vagy teológiai műveletlensége húzódott volna meg. (A sorállomány egymásközi viszonyában különösen kérdéses ez, éppen, mert a katonák egymás közti viszonyát hivatalos ideológiai tételezések már régen nem befolyásolták.)

A hirdetett és az elérni kívánt cél tényleges különbségét sokkal inkább az az aktív törekvés mutatta, hogy ezeknek az ismereteknek az oktatását papokra, illetve az időközben kialakuló tábori lelkesítő szolgálat tagjaira bízzák. Nem kétséges általában az, hogy megfelelő műveltség birtokában feltehető a felekezetek lelkeszeiről, hogy az egyes vallások helyéről, szerkezetéről és történetéről tárgyyszerűen nyilatkozzanak. Azonban felmerült a kérdés, hogy érdemes-e pont azokat alkalmazni erre a célra, akik valójában akkor gyakorolják a hivatásukat, amikor valamilyen irányban kívánnak vallási befolyást kifejteni. Nem véletlen, hogy többszöri nekifutás és hivatalos sürgetés ellenére nem sikerült egy a felsőoktatásnak – még az akkori – igényeihez illeszkedő tartalom kialakítása, és nem sikerült választ adni arra a kérdésre, hogy miért kellene egy ilyen tematika oktatását a működő társadalomtudományi oktatók kezéből kivenni, valamint nem sikerült megfelelő felekezeti oktatói háttérrel sem kiutatni. Így a tervezett tárgy tulajdonképpen csak a kezdő lépésekig jutott el, rendszeres érdemi oktatására végül is nem került sor. (A felmerült problémák közül elméleti szempontból említést érdemel az, hogy a vallások általános elmélete olyan magas szintű művelődéstörténeti és filozófiai oktatást tételezne fel, amelyhez a katonai felsőoktatás nem megfelelő befogadó közeg, míg egyes vallások kiválasztása nehezen megmagyarázható esetlegességekhez vezetne.)

A tananyag megfogalmazásának kísérletei közül egy jutott el a megjelenésig, amit a *Katonai főiskolák vallási ismeretek oktatásának tananyaga* címmel bocsátott ki az MH Tanintézeti Főnöksége. Ez a Lipp László szerkesztette kiadvány kétségtelenül őszinte a kiadvány szándékait és a távlatilag kitűzött célt tekintve. Az előszó megfogalmazásával élve: „*az elmúlt negyven év hiányosságát kívánja pótolni.*” Ennek megfelelően a kiadvány egyszerre foglalkozik általános valláselméleti kérdésekkel, a vallások történetileg kialakult intézményes formáival (egyházak, szekták, mozgalmak), illetve a keresztény irodalom alapvető szerkezeti áttekintésével, majd egy nagy lélegzettel áttér a „világ”, az eszmetörténet, az erkölcsi, társadalmi magatartás, a követendő utak meghatározásának vallásos (alapvetően katolikus, azon belül pedig a perszonalizmus hatását tükröző) szemléletének szisztematikus leírására. A könyv sem hatását, sem pedig színvonalát tekintve nem olyan jelentős, hogy itt valamiféle részletező tankönyvkritikának értelme és helye volna, de jó példa arra, hogy a vallásról „*mint a társadalmi élet részéről*” (ez utóbbi is az e tárgykörben folytatott viták jellegzetes egyházi fordulatai közé tartozik) szóló oktatás mögé hogyan kerülhet be a vallásnak az egyház általi szemlélete, és a vallásos világkép terjesztése állami oktatás útján. Ennek elemzése azért sem érdektelen, mert egyes momentumai vissza-visszatérő elemei a felsőoktatás rendszerében tért hódítani kívánó egyházak, elsősorban a magyar katolikus egyház érvrendszerének.

Elvi jelentőségű annak következetes végigvitele, hogy minden felekezetnek joga egyfelől, hogy saját magát akár egyedül igaznak és a „helyes út” birtokosának tekintse, erre alapozva saját világképet és akár „saját” történelmet, filozófiát, etikát, eszmetörténetet alakítson ki. Azonban az állam, annak szervei és oktatási intézményei nem azonosulhatnak egyetlen ilyen gondolati vagy intézményi rendszerrel sem, és nem engedhetik meg senki számára, hogy ezt állami legitimitást érzékeltetve terjessze.

Itt nemcsak arról van szó, hogy az állam és egyház szétválasztásának elve és a vallás és lelkiismereti szabadság sérthetetleniségének elve kölcsönös kapcsolatban van egymással, hiszen az állam és egyház szétválasztásának kérdésessé válása egyúttal intézményes lehetőséget jelent az alapjogok megsértésére, az alapjogok csorbítása pedig intézményesülhet a két rendszer összefonódásában. A helyes alapjogi gyakorlat az lehet, ha ezen a téren még a félreérthető helyzeteket is maximálisan próbáljuk kerülni, pontosan arra tekintettel, hogy – különösen a szigorúan hierarchikus intézményekben – az állami akarat látszata is nemkívánatos következményekhez vezet. (Elvi és elméletitörténeti szempontból egyébként számos részletesen vitatandó pont található a műben, kezdve azon, ahogyan a „történelmi egyházak” szerkezetileg és terjedelmileg is uralkodnak az egész kiadványon, egészen addig az eredeti eszmetörténeti feltételezésig, hogy a marxizmus a bűntől való megváltás meghatározott tana, amelynek „*kialakulásában nagy szerepe volt annak, hogy Marx szülei zsidó származásúak voltak, annak a népnek a fiai, amely ma is várja a megváltót*”. A kiadvány lektora egyébként a Zrínyi Katonai Akadémia Filozófiai Tanszékének vezetője volt, aki távolról sem csupán a gazdasági-társadalmi átalakulás korszaka óta dolgozik ezen a pályán.)

Az újonnan megjelenő tananyagok mennyisége ezen túl igen csekély: a honvédség különböző kulturális és oktatási intézményei hagyományosan forgalmaznak különböző nevelő célzatúnak szánt füzeteket és foglalkozásvezetői segédleteket. Ezek között ma is találhatunk olyat, amely a magyar királyok történeti koronájáról szóló jogi-

teológiai elméletet, az úgynevezett szentkorona-tant forgalmazza. E füzetek hatása azonban megegyezik elődeikével, amelyek a „szocialista hazafiságra” nevelést célozták. (Mellékesen a szerzők jó része is megegyezik.)

Az oktatás során a formális oktatás és az oktatáshoz kötődő informális kapcsolatok szférája általában is nehezen választható külön: nyilvánvalóan a tananyag és tanterv formális elemei szükségképpen formalizálják annak gyakorlatát is, és ezek együtt alkotják az ismeretek átadásának meghatározott rendszerét. Az oktatási intézmények azonban döntően társadalmi szocializációs szerepet játszanak: ennek központi eleme az a hatás, amelyet az oktatók a formalizált ismeretátadáson túl, a hallgatókkal való közvetlen kapcsolattartás során gyakorolnak rájuk.

A most vizsgált témakörben ezek a jelenségek – a szélesebb értelemben vett nevelő hatás közvetítő mechanizmusai – különösen fontosak, mégpedig néhány, az előzőekben már kifejtett társadalmi és politikai momentumhoz kötődő ok miatt.

Itt elsősorban arra kell utalni, hogy az Antall kormány idején mind a vallásoktatás, mind pedig a „polgári” erkölcs tan egy meghatározott politikai „átnevelő” programhoz igazodott: a politikai nyomást, és az elérendő ideológiai túlsúlyt egy erkölcsi magaslatról kellett volna megvalósítaniuk az erre hivatottaknak. Ez pedig elkerülhetetlenül a személyes kapcsolatokban, az informális nevelő hatások rendszerében bontakozhat ki valójában. (Elméletileg itt nem is elsősorban etikai – tehát az erkölcsi viszonyok elemzésére és rendszerezésére törő tudományos – kísérletről van szó, hanem a morális szféra befolyásolásáról formális és informális nevelési aktusokkal.)

Ezért tulajdonított az Antall kormány akkora jelentőséget annak, hogy propagálja és felelőssé a két világháború közötti korszak morális szabályrendszerét, illetve a katonai etika, katonai becsületügy, hagyományőrzés, nemzeti és hazafias nevelés címén ennek valamiféle korszerűsített és egységesített formát adjon. Mindennek az ad idetartozó tartalmat, hogy az oktatási intézményrendszer felelős annak a hatásmechanizmusnak az egészéért, amelyet ha csak részben is, de tudatosan és szervezeten a tanulás alanyaira kifejt. A lelkiismereti és vallásszabadsághoz való jog feltételezi azt is, hogy mindenkinek joga van valódi céljai és tényleges hatásai szerint ismerni a szocializációs mechanizmust is, amely egy meghatározott képzési folyamat hátterében áll.

Az erkölcs és vallás összemosása egy meghatározott eszmetörténeti tartalmú világkép alapján, és ennek hangsúlyozása a felekezetek lelkészeinek bevonásával és az egyházi befolyás állami legitimációjával gyökeresen más, mint az az eredetileg meghirdetett igény, hogy az eddig indokolatlanul száműzött ismereti területeket be kell vonni az oktatásba, és törölni kell a lelkiismereti szabadságot sértő kicsinyes korlátozásokat. Érdemes jelezni azt is, hogy különböző politikai erők Magyarországon a társadalmi-gazdasági átalakulás kezdetétől fogva éltek a gyanúperrel, hogy a hadsereg szocializációs rendszere ideológiai átnevelési célok szolgálatába állítható. Ez leginkább abból a Wachsler Tamás által benyújtott javaslatból látható, amelynek eredményeképpen törölték a honvédelmi törvényből a hadsereg nevelő funkciójára való utalást. Kérdés lehet természetesen, hogy megszüntethet-e a törvény olyasmit, ami egy társadalmi szocializációs mechanizmus szükségképpeni része, az azonban biztos, hogy ez a módosítás segítség abban, hogy az itt tárgyalt ideológiai célzatú nevelési törekvésekkel szemben fellépésre legyen lehetőség. Ehhez a problémakörhöz tartozik azoknak a kísérleteknek a megítélése is, amelyek arra irányultak, hogy a hadseregben belül

tiltott politikai, és nem támogatott egyéb szervezeti jellegű propagandáról leválasszák a felekezetek tevékenységét, annak valamiféle, az általában vett társadalmi szervezeti tevékenység felett álló jelleget tulajdonítva.

Mindennek egyébként általában is számtalan jele volt az idézett korszak ideológiai életében, így a hadseregben is, a legjellegzetesebb talán a zászlószentelések bevezetése, és a felekezetek képviselőinek bevonása lehetőleg minden formális-rituális hivatali aktusba.

Ezek a mozzanatok természetesen a katonai felsőoktatásban is megjelentek, hatásuk azonban nehezen becsülhető meg. Egyfelől ugyanis a ritualizált ideológiaközvetítés, amely a hadseregben gyakorlatilag a népköztársasági időszak legutolsó napjáig fennmaradt, ezeknek a formáknak olyan kiüresedését hozta magával, amely bizonyos mértékig „immunizálta” főleg a hivatásos állományt minden hasonló mechanizmuson alapuló törekvéssel szemben. Ugyanakkor azonban az is kétségtelen, hogy napjaink hadseregét egyfajta identitásválság jellemzi, amelynek jellemző tünete a hagyományok és önértelmezési formák terén tapasztalható űr: ebben a helyzetben szerepet kaphatnak mindazok az ideológiai formák, amelyek ennek betöltésére képesek. Az úgynevezett *Vitézi Rend* pl. sikerrel toboroz magának tagokat a hivatásos állomány soraiból, sőt fenntartja a félhivatalos kapcsolatnak legalább a látszatát a honvédelmi kormányzattal is. 1994 után azonban ezek a jelenségek már nem érintik komolyan a lelkiismereti és vallásszabadságnak még a szélesen felfogott tartományát sem: az 1994–1998-as kormányzati ciklus jellegzetessége éppen az a fajta arctalanság, amely ha valamire, akkor az államosított ideológiai befolyásolásra nem nyújt megfelelő közeget. Ettől kezdve mindaz, ami ezekből a formákból fennmaradt az egyesülési jog gyakorlásához, illetve annak korlátaihoz tartozik.

Korántsem ilyen egyszerű a kép az oktatás tekintetében: itt ugyanis elvben és gyakorlatban hosszabb távra szólóan alakítják azoknak a világlátását, akik egy szigorúan hierarchikus szervezet különböző szintjein maguk is komoly formális és informális szocializációs szerepet töltenek be. A tényleges hatások felmérése természetesen itt sem könnyebb: ehhez kapcsolódóan, de a teljesség igénye nélkül még két mozzanatot említünk meg.

A katonai erkölcs körül és nevében folytatott törekvések a Zrínyi kiadó által kibocsátott *Katonai etika* című tanulmánygyűjteményben láttak napvilágot. Ez a kiadvány – anélkül, hogy az egyes tanulmányok tartalmi elemzésébe belebocsátkoznánk – egyaránt tükrözi az erkölcsi nevelés, s a vallási ismeretek oktatás koncepcionális céljait és ellentmondásait. A cél eredetileg egy rendszeres etika kidolgozása lett volna, ha nem is a szó tudományos értelmében, inkább morális tanítások összefogott kereteként. Ennek sikertelensége folytán helyét egy meglehetősen eklektikus tanulmánygyűjtemény kívánta betölteni, amelyben egyaránt található szépirodalmi esszé a katonai erényekről, közigazgatás-elméleti tanulmány a közszolgálat etikájáról, hadtörténeti tanulmány és oktatáspolitikai cikk a katonai etika oktatásának és művelésének szükségességéről. Nem is az egyes cikkek ilyen vagy olyan tartalma érdekes most, hanem az, ami e mögött áll: az erkölcsre vonatkozó általános kérdésfeltevés útján formalizálni egyfajta tartalmilag teljesen eklektikus bürokratikus pátoszt és morális tanítások vagy még inkább tanácsok rendszerét.

A másik említésre méltó motívum a vallásos oktatás informális hatásáról, a Bolyai Katonai Műszaki Főiskoláról származik. Ennek *Bolyai Fórum* nevű periodikájában jelent meg egy hallgató cikke, melyben maga a szerző is feltünteti, hogy a főiskolán működő Sipos Ete Álmos református lelkész előadása nyomán készült, gyakorlatilag valószínű, hogy annak tartalmi kivonatával van dolgunk. A dolgozat az evolúció vallásos tradicionalista kritikájának olyan szélsőséges megoldásait alkalmazza, amelyek valósággal groteszk hatást keltenek. (Pl. a valaha létezett összes lényt egy teremő erő egyedileg teremtette, ezért nincsenek evolúciós átmenetek, a Földön az élet pedig legfeljebb tizenkétezer éves.) Az ilyen értelmű irányzatok megjelenése és szereplése a főiskola szakmai közéletében természetesen azt is mutatja, hogy a formális oktatás számos területen problematikus hatású, azonban az ilyen nézetek megjelenése önmagában nem sérti a vallás és lelkiismereti szabadságot, sőt annak részét képezi. Említésre méltó azonban abban az összefüggésben, hogy amennyiben a vallási ismeretek oktatása, és általában a tábori lelkészi szolgálat kiépítése az eredeti tervek, és főként a vélhető mögöttes célok jegyében valósult volna meg, az utat nyitott volna egy olyan speciális kultúra állami meggyökereztetésének, amely káros hatású a lelkiismereti és vallásszabadság érvényesülésére nézve is. (A vallási türelem nemcsak történeti értelemben vett „előszobája” a lelkiismereti és vallásszabadságért folytatott küzdelemnek, hanem része is: az alapjoggal élés feltételezi mások jogainak tiszteletét és az adott társadalomban érvényes együttműködési szabályok elfogadását.)

A lelkiismereti és vallásszabadság meghatározásának és érvényesülésének áttekintése során, még egy kérdéskört kell érintenünk: ez pedig a katonai felsőoktatásnak a katonai életviszonyokhoz fűződő speciális kapcsolatából ered, annak tükrözését jelenti. A katonai életviszonyok nemcsak komoly és ugrásszerű fizikai megterhelést, hanem ezzel párhuzamosan és ezt gyakran meghaladó mértékben pszichikus megterhelést, sőt válságot is jelentenek. Ennek problémái minden hadseregben az erkölcsi fegyelmi helyzetért és a harckészültségért felelős szervek tevékenységének egyik fontos szeletét jelentik: a magyar hadseregben a politikai illetve a nevelőtiszti rendszer megszüntetése után ezen a téren űr támadt, amelyet két irányból igyekeztek betölteni: az egyik az úgynevezett humán tisztek rendszere, a másik pedig a tábori lelkészi szolgálat. A humán tisztek rendszere, és funkcionálásának tapasztalatai most messze túlmutatnának a dolgozat témakörén: ez nem azt jelenti azonban, hogy ennek a témakörnek ne lennének idevágó vonatkozásai. Természetesen az állami intézményrendszerhez kötődő szocializáció szervezeti formáinak mindig van lelkiismereti és vallásszabadsághoz kötődő eleme, a jelen esetben azonban a humán tiszt (nevelőtiszt) rendszer a katonai felsőoktatásban annyira kialakulatlan és koncepcionálisan dezorientált, hogy a tényleges elemzésnek valójában nem képezi anyagát.

Ennél már lényegesen bonyolultabb kérdést jelent a tábori lelkészi szolgálat helyének és szerepének megítélése: egyfelől maguknak a vallásos szolgáltatásoknak a biztosítása a hadseregben belül szükségképpen korábbi környezetükből kiszakított emberek számára olyan megoldást jelent, amely önmagában csak elősegíti a lelkiismereti és vallásszabadság maradéktalan érvényesülését. A Magyarországon választott rendszere azonban azáltal, hogy a felekezetek képviselőit formálisan is beépítette a hadsereg hierarchikus rendszerébe, elkerülhetetlenül egyfajta állami jelleget adott a vallás gyakorlásának, illetve a vallásos szertartásoknak. (Ez különösen szerencsétlen

abban az összefüggésben, hogy ez a négy, úgynevezett történeti egyház szervezetére korlátozódott.) Az sem lehet kétséges, hogy eredetileg a tábori lelkesi szolgálat megteremtése hosszabb távú társadalompolitikai célokat szolgált: a felekezetek bevonása az oktató és nevelő tevékenységbe, a formális hivatalos rendezvényekbe egy meghatározott társadalomkép és szokásrendszer propagálását és ennek megfelelő politikai-kulturális beállítódások általánossá tételét szolgált. Ennek nyomait és sikertelenségének szerkezeti okait a fentiekben már részletesebben érintettük. A jelenlegi helyzetben az egyházak hadseregbeli szerepe és súlya stabilizálódni látszik egy igen alacsony szinten, ezen belül a katonai felsőoktatási intézményekben a tábori lelkesi szolgálat jelenléte és működése az általános tapasztalatoktól és működési formáktól semmilyen szempontból nem mutat lényeges eltérést. (Érdekes eleme a fejlődésnek, hogy mivel az oktatásban végül is nem sikerült érdemi helyet találni maguknak, a felekezetek képviselői most a kulturális és mentálhigiénés szolgáltatások területén tevékenykednek elsősorban, bizonyos értelemben megosztva e feladatokon a hagyományos humán szolgáltatásokat nyújtó szervezetekkel.)

Befejező gondolatok

Ebben az áttekintésben a problémakör szerkezetére és egyes jellemző folyamataira irányult a vizsgálódó figyelem: az alapjogok egészének egy adott terület teljes terjedelmében való érvényesülése nem csupán széles körű szociológiai apparátust, hanem elsősorban kialakult és letisztult szervezeti és joggyakorlatot tételez fel. Ma ezek még nem jellemzők sem a hadseregünkre, sem pedig a katonai felsőoktatásra. Kérdéses lehet az is, hogy a vizsgált jelenségek és folyamatok miért kötődnek döntő mértékben az Antall dr. névvel fémjelzett kormányzati korszakhoz. A két fenti elemből eredő korlátok összefüggnek: az említett kormányzati korszakban a társadalompolitikai törekvések egy jól nyomon követhető és koncepcionálisan összefüggő részmozzanatokból álló modellbe illeszkedtek, ezért azt jelenségei és dokumentumai alapján elemezni is lehetett. Az 1994–1998-as kormányzati ciklusban világosan láthatóvá vált a korábbi törekvések elvetése, de ezek helyét egy pontosan be nem azonosítható, napról-napra sodródó oktatási és honvédelmi politika tölti be, amelynek nincsenek ilyen összefüggően megragadható folyamatai.

Mindez nem jelenti azt, hogy a lelkiismereti és vallásszabadság érvényesülése csak akkor érdekes kérdés, ha azt közvetlenül és elvileg károsító folyamatokat tudunk azonosítani: az alapjogi gyakorlat szempontjából ezek napi megvalósulása talán lényegesebb is, és ezért ezekre érdemes nagyobb időbeli távlatban szemlélve visszatérni.

Budapest, 1995

Irodalom

1. *A Katonai főiskolák vallási ismeretek tananyaga*, szerk. Lipp László, Budapest, 1994, MH Tanintézet Főnökség.
2. *Bolyai Fórum*, 1994, 1. sz.

Történeti megközelítések

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

Szeeparáció és reláció*

1918 és 1990 között a féltucatnyi rendszerváltást megélt magyar oktatásügyi szakember nem publikált monográfiákat – ahogy egyébiránt a történészek sem –, sőt még cikkeket sem nagyon, az állam, az egyház és az oktatás kapcsolatrendszeréről. Az európai s amerikai oktatáspolitikai-történészek ezzel szemben a századforduló és a hatvanas évek között érdeklődésük középpontjában tartották e kérdést – a nevelés-történészek, valamint a történeti érdeklődésű oktatásszociológusok csak e nagy téma viszonylagos „kimerülése” után fordultak az oktatási mindennapok vagy a gyermek-kortörténet felé.

Az állam-egyház-oktatás kapcsolatrendszerrel foglalkozó kutatás tehát nem abban az értelemben „korszerű”, illetve „nélkülözhetetlen”, hogy azt és úgy tenné, mint a mai oktatás-történetírás nyugati fővonala – hanem abban az értelemben, hogy egy évtizedek alatt felhalmozódott lemaradás felszámolásához kíván hozzájárulni. Az állam-egyház-oktatás kérdés a fejlett világban sok tekintetben valóban „történetivé” vált: az oktatás tömegesedésével a *nem egyházi* intézmények aránya ott is dominánssá vált, ahol nem játszódtott le államosítás. A hitoktatás fogalmának és tényleges tartalmának átalakulása ott is bekövetkezett, ahol a hitoktatás kiszorítása nem volt állami, (pártállami) célkitűzés, a szekuláris tudományosság dominánssá válása az iskolai tananyagban ott is bekövetkezett, ahol az állam nem tekintette magát „a tudományos világnézet” terjesztőjének. Másfelől azonban az egyház és állam közötti oktatáspolitikai viszony részben az egyházi intézmények (bizonyos országok szóhasználatára szerint: magániskolák) és az állam viszonya révén, részben a hitoktatással kapcsolatban továbbra is az oktatáspolitikai egyik kulcskérdése maradt. Nyugat-Európában időről időre fellángolnak az ezzel kapcsolatos oktatáspolitikai viták, a volt szocialista országokban pedig ez a viszony az oktatáspolitikai átalakulásának egyik kulcskérdése – akkor is amikor ezek az országok „befelé haladtak a pártállamba” s akkor is, amikor kifelé haladtak/haladnak belőle.

* * *

* A fenti esszé az Új Mandátum Kiadónál jelen kötettel egyidejűleg megjelenő *Járszalag és aréna* című kötetemben olvasható adatok és elemzések summázata. A szakirodalom és a felhasznált adatbázisok után érdeklődőket annak irodalomjegyzékéhez utaljuk.

Az egyház és állam oktatási viszonyának alakulását hajlamosak vagyunk „belterjes módon” magyarázni. Azaz: a magyar állam és az egyházak oktatási viszonyát általában azokból a speciális körülményekből magyarázzuk, amelyek a katolikus egyház sajátos magyarországi hagyományaiból, a katolikus Habsburgok és protestáns magyar nemesség történelmi ellentétéből, esetleg a görögkeleti egyházak nemzetiségpolitikai szerepvállalásából, az evangélikus egyház iskolafenntartási „túlvállalásából”, az izraelita egyház – teljesen egyedinek minősíthető – ortodox-neológ osztovonalából adódtak.

Az állam-egyház viszony komparatív vizsgálói – lásd pl. az *Educatio*, 1992. 2. számának tanulmányait – a kortárs helyzetből kiindulva beszélnek az állam-egyház oktatásiügyi viszony francia-amerikai, német s holland modelljéről. Általában nem fordítanak figyelmet arra, hogy a 19. században *valamennyi* európai állam oktatáspolitikája – s egyáltalán nem csupán az erről híres franciaé – valójában az állam s az egyház közötti oktatáspolitikai viszonyban jelen lévő visszaszorításról, integrálásról, helyettesítésről stb. szólt.

A kortársak ezt a tényt ténylegesen érzékelték, erről számol be számos kortárs oktatáspolitikai tudósítás. Ilyen értelemben tehát az állam-egyház-oktatás viszonya szempontjából szinte valamennyi európai állam viszonyai – illetve a viszonyokról folytatott, külföldi folyóiratokban olvasható viták – hatottak a magyar oktatás és egyházpolitikára. Fontos megértenünk: *nem egyszerűen a ténylegesen kialakult modellek, hanem a modellek korabeli intellektuális vitája hatott Magyarországon*. Kutatásmódszertani szempontból ez azt jelenti, hogy *a hatás szempontjából sokkal fontosabb tanulmányoznunk a* – korabeli magyar értelmiség által is olvasható – *kortárs folyóiratokat és szakkönyveket, mint akár a legújabb tudományos elméleteket a modellekről és azok változásairól*. Másfelől az európai mintának csak a 19. században és a 20. század elején van közvetlen relevanciája: addig van törekvés arra, hogy elvi és alkotmányos értelemben is rendezzék az állam-egyház oktatáspolitikai viszonyt. *A későbbiek folyamán viszont az aktuálpolitikai szempontok – s a magyarországi egyház-állam viszonyban kialakult „történeti nyomaték” – fontosabbakká váltak, ez pedig a nemzetközi minták tanulmányozását is szinte fölöslegessé tette.*

Érdekes tehát a mintákon – s különösen azok kortársak számára érzékelhető változásain – a századfordulóig végighaladnunk. Azért csak a századfordulóig mert utána – különösen a *Huszádik Század*, illetve személyesen Ady fellépése következtében – a fő politikai intellektuális front a kormányzat és az egyházak ellentétéről áthelyeződik a radikális-szociáldemokrata ellenzék és az egyházak közé, később pedig – a háború után – az állam és az egyház valóban összefonódik, sokkal inkább, mint Ady támadásai idején.

Úgy tűnik, az állam és egyház viszonya mindenütt harci kérdés Európában a 19. század folyamán. A legfontosabb kérdések mindenütt a következők:

- *A vallásoktatás kérdése*: Részben a felekezeti elkötelezettség vagy el nem kötelezett vallásoktatásé, részben a teljes távolmaradás jogáé.
- *Az iskolaállítási kérdése*: Kinek lehet és kinek kötelessége helyi iskolát szervezni?
- *Az iskolafinanszírozás kérdése*: Mennyiben, milyen mértékig vállalja az állam a felekezeti iskolák támogatását és milyen feltételekkel?

– *A tanügyigazgatás kérdése:* Mennyiben alkalmaz az állam világi tanügyigazgatási munkatársakat, s mennyiben alakul át („perszonáluniós” formában) az egyházi felügyelet államivá?

– *A tanítóképesítés kérdése.*

Minthogy Európa szinte valamennyi államában a liberálisok, ill. konzervatívok parlamenti váltógazdaságát az állam-egyház oktatáspolitikai viszonyának változása is nyomon követte, a kortárs magyar politika számára teljes mértékben nyilvánvaló volt, hogy *nem angol, francia vagy német modell létezik (ahogy az utódok elemzései mutatják...), hanem liberális és konzervatív megközelítés*, mely – a nemzeti sajátosságok által persze enyhítetten – mindenütt jelentkezik. Az egyház és állam viszonya minden magyar oktatáspolitikai kérdésre rányomja a bélyegét. E kérdés, tehát nem *egyike* az oktatáspolitikai problémáknak, hanem egy *aspektusa* az oktatáspolitikának.

Az egyházak és a magyar állam viszonya a *felsőoktatásban* három alapvető kérdés köré szerveződik. Az egyik alapkérdés, hogy az egyházi „szakképző” intézmények, azaz a teológiai karok függetlenedjenek-e, avagy a nagy egyetemek részeként működjenek, s melyik esetben mi legyen az állam hatásköre a professzorok kinevezésénél, illetve a tartalmi és szervezeti kérdésekben. A másik alapvető kérdés az volt, hogy az egyes állami egyetemek tanszékein mennyiben érvényesíthetők a nagy felekezetek tradíciói: mennyire marad katolikus jellegű a budapesti egyetem, mennyire lesz református a debreceni stb. A harmadik alapkérdés pedig a nem állami felsőoktatási intézmények – a felekezeti jogakadémiák – körüli folyamatos konfliktusok tömege.

Az egyházak és a tanügyigazgatás viszonya a középiskolai szférában formáljogilag csak háromféle lehet, gyakorlatilag tipizálhatóan azonban hétféle. Természetes módon tovább tagolja az egyházi iskolafenntartás és a tanügyigazgatás viszonyát, hogy milyen iskolatípusról van szó.

Az állam-egyház viszony alakításának egyik fontos kérdése még a *tantervpolitika* kétféle értelemben is: egyrészt az állam bizonyos – csak alacsony arányban egyházi – iskolatípusok presztízsét tantervi eszközökkel „emelte fel”, így az egész rendszert államosítás nélkül tudta szekulárisabbá tenni, másrészt pedig, mert az állami tanterv kötelező elfogadtatásához – az egyházi iskolákban – sokkal kevesebb államsegélyhez volt szükség, mint az egyéb tanügyigazgatási beavatkozásokhoz.

A *népiskola-politikában* az állam-egyház viszony rányomta bélyegét az oktatáspolitikai többi kérdésére is: a megyei és helyi szintű iskolairányításra, a bírói hatalmi ág oktatáspolitikai feladataira is.

Az iskolarendszer ellenőrzéséért vívott harc az állam és egyházak között *mindenütt* az államnemzet politikai egységének kérdéséről szólt. E politikai egységet a felekezeti iskolázás általában a széttagság erősítésével, ill. az állam szuverenitásának megkérdőjelezésével gyengítette. *Ahol az egyházak egyben az államnemzet nemzetiségétől eltérő helyi nemzetiségi érdekekkel is összefonódtak, ott ez is részévé vált az állami és egyház közötti konfliktusnak.* A porosz állam a lengyel katolikus és dán evangélikus egyházzal konfrontál ezért, az angol állam az ír katolikus egyházzal. A magyar állam ugyanígy konfrontál a szerb és román görögkeleti egyházzal.

A dualizmus-kori történeti – és neveléstörténeti – munkák általában „tisztá nemzetiségpolitikai” konfliktusként értelmezik e történetet, a kutatás jelenlegi szakaszában azonban úgy látjuk, e nemzetiségpolitikai konfliktusnak a szerb és román görög-

keleti egyház és a liberális magyar állam konfliktusa nem pusztán kerete és formája, hanem (legalábbis egyik) lényege volt.

A nemzetiségi értelmiség elsősorban papokból, tanítókból és más egyházi alkalmazottakból állt – így identitását meghatározó módon *az iskola segítségével őrizte meg. A nemzetiségi tudatformálók – még a sajtó is – mentálisan és egzisztenciálisan felekezetekhez, és a felekezetek által fenntartott iskolarendszerhez kötődtek. A korabeli hangos panaszokban tehát nem tud elválni a konfesszionális és nacionális sérelem: az iskolázottsági statisztika viszont a románok, szerbek helyzetének gyors javulását jelzi. A végső ítélethez még további kutatások, számítások kellenek.*

A felekezeti csoportok iskolai részvételével kapcsolatban az utóbbi időben – Karády Viktor korábbi kutatásai nyomán – közismertté vált tényen, azaz az izraelita felekezethez tartozók iskolázási felülreprezentációján kívül a kutatás során igen részletesen elemeztük a református-római katolikus, illetve protestáns-katolikus iskolázottsági erőviszony-eltolódás jelenségét is – s különösen azt, hogy mindez milyen lépéseket eredményezett, milyen véleményeket generált az oktatáspolitikai egyes szereplői körében. Röviden: a dualizmus során a katolikus népesség a reformátussal szemben fokozatosan elvesztette előnyét, majd hátrányba került, az evangélikus népesség fokozta előnyét, a legfeltűnőbb azonban az izraelita népesség iskolázottsági előretörése. Utóbbi jelenség – minthogy nem járt az izraelita egyház fokozódó térfoglalásával – az egyházak szempontjából *nem mint felekezeti konkurencia, hanem mint szekularizációs konkurencia* jelent meg.

A századforduló korát vizsgálva megállapíthatjuk, hogy az egyházi oktatás mind arányát, mind autonómiáját tekintve éppúgy visszaszorult Magyarországon, mint a kontinensen mindenütt: nemcsak a német kultúrharc vagy a francia szekularizáció tartozik ide, de a felekezeti oktatást államsegély elvonással büntető, illetve az államsegélyt szigorúan az egyes iskolák tanulmányi teljesítményéhez kötő (s nem a fenntartó anglikán egyház szabad elosztására bízó), a fakultatív hittanfoglalkozást szigorúan az oktatás elejére vagy végére utasító angol liberális politika is. A magyar folyamatok tehát összhangban voltak az európai országok nagy részében tapasztalhatóakkal. 1919 után azonban megváltozott a helyzet. *Európában az intézményes változások egyre inkább tükrözték a szekularizációt. A magyar „keresztény-kurzus” oktatáspolitikai mintaország nélkül maradt. Magyarország azonban ambíciója szerint mindenképpen „keresztény oktatáspolitikát” kívánt megvalósítani, pontosabban – sajnos nem saját nyelvi leleményünk szerint – kereszt(y)én(y) oktatáspolitikát, azaz valami olyasmit, aminek segítségével a katolicizmus és a protestantizmus valamiféle közös (és nemzeti...) alapra hozható. (Mindazonáltal az új országban a katolicizmus dominánssá vált, s a protestáns oktatáspolitikusok, maga Imre Sándor is, katolikus terjeszkedéstől tartottak.)*

A két világháború között a helyzet tehát egészen sajátos az állam és az egyházak viszonya szempontjából.

A húszas éveket hagyományosan a VKM és az egyházak közötti javuló kapcsolattal szokták jellemezni. Ez szinte minden vonatkozásban igaz, az iskoláztatási kötelezettség istentisztelet-látogatási kötelezettséggel egészül ki, ilyen irányban változnak a tantervek stb. Mindennek demonstrálására – ill. összetettségének érzékeltetésére – a középiskola-politikát vizsgáljuk meg részletesebben. A legfőbb összefüggés kétségtelenül az, hogy az ógörög visszaszorulásának megállításával Klebelsberg véget vetett az

egyházak műveltségesszményei szempontjából hátrányos dualizmus-kori kultúrpolitikának.

Az egyházak irányába tett alapvető gesztus volt az is, hogy míg az 1883-as törvény azt a feladatot szabta a középiskola elé, hogy *„az ifjúságot magasabb általános műveltséghez juttassa és a felsőbb tudományos képzésre előkészítse”*, addig az 1924-es új középiskolai törvény már azt, hogy a *„tanulót vallásos alapon erkölcsös polgárrá nevelje, hazafias szellemben magasabb általános műveltséghez juttassa és a felsőbb tanulmányokhoz szükséges szellemi munkára képessé tegye”*. E törvényhely alapján – a modern magyar középfokú oktatásban először – az állami oktatáspolitikai világnézeti elkötelezettsége deklaráltatott. A törvénytörvényekben hagyományosan használt racionalista *oktatás*-fogalommal szemben az értékközpontú *nevelés* fogalmat emelte be, s a nevelés céljaként az *„erkölcsös polgár”* tulajdonságainak kialakítását határozta meg. Ezen erkölcs *világnézeti elkötelezettsége* egyértelműen deklaráltatik. Noha természetesen nem állítható, hogy a magyar liberális oktatáspolitikai a 19. században semleges lett volna a vallással szemben – az erkölcsön a miniszterek és tantervkészítők már akkor is inkább a valláserkölcsöt értették, s bár a hittan kötelező jellege nem kérdőjeleződött meg, a valláserkölcsös nevelés mégsem volt törvényben előírt kötelezettsége az iskolának, a valláserkölcs konkrét kérdéseiben a kormányzattól eltérő álláspontot elfogadó iskolafenntartókkal, intézményvezetőkkel szemben ezen az alapon nem lehetett eljárni. (A kötelező hittan sem olyan volt, mint Németországban, vagy Spanyolországban, hanem a tantestülettől elkülönült hitoktató biztosította azt...)

Az egyházaknak tett gesztus ugyanakkor nem jelenthette – az erős állam iránt nyilvánvalóan elkötelezett Bethlen–Klebsberg kormányzat idején – az államhatalom meggyengülését. A VKM – és egyébként minden európai Kultuszminisztérium – legfontosabb nagypolitikai-szakigazgatási céljainak egyike volt, hogy növelje azoknak az eszközöknek a számát, amelyekkel az iskolafenntartó egyházakkal szemben alkupozícióba kerülhetett. Ráadásul ezt az igazgatásilag, szervezetszociológiailag természetes célt a magyar VKM-nek úgy kellett megvalósítania, hogy elkerülje az egyházakra akár a legkisebb mértékben is sértő politikai felhang megjelenését, ezt ugyanis a nagyobbik kormányzópárt többsége sem vette volna jó néven, nem beszélve a kisebbik (keresztényszocialista) koalíciós partnerről. A Bethlen kormány, alig két évvel azután, hogy a keresztény-párt elvesztette a kultusztárcát, nem engedhette meg magának, hogy egyházakat sértő lépések történjenek, s különösen nem engedhette ezt meg magának Klebsberg, akit egyébként is a liberális nagytőkével való együttműködéssel vádolt a jobboldal – s nem alaptalanul.

Ezt az óvatos alkupozíció-javítást az államsegély mértékének manipulálásával, vagy tanügyigazgatási lépésekkel is el lehetett érni, de ez esetben egészen nyíltan az egyházi autonómia védelme-korlátozása jelentette volna a frontvonalat. Ésszerűbb volt mindezt egy *általános* oktatáspolitikai lépés keretében megtenni: az egyházak sértettsége ellenére miniszteriális döntéseket lehetett arról hozni, hogy mely egyházi iskolák lesznek a jövőben reál gimnáziumok.

A harmincas években radikális változások következtek be.

A kutatás során elemeztük a vallási (és erkölcsi) nevelés és a nemzeti (állampolgári) nevelés sajátos kapcsolatrendszerét. A *„hazafias nevelés”* harmincas évekbeli átalakulása már nem egyszerűen a valláserkölcsi neveléssel egy irányban ható, azzal összefonódó

nevelés volt, hanem bizonyos mértékig az „irányítás” átvételét jelentette: „a nemzeti világnézet”, „nemzeti erkölcs”, „magyar jellem” kifejezések utalnak erre – a „magyar” és a „nemzeti” jelző az esetek bizonyos százalékában a „keresztény” jelző helyére került. Más esetekben a két jelző mintegy közösen jelez valamit, és ezzel a két jelző egymást úgy támasztotta alá, hogy mindkettőt pontosította és szűkítette.

Az állam-egyház kapcsolat és az egyházak belső világa is összefügg: a tradicionális egyházi vezetők az állami oktatáspolitikai segítségét is felhasználták egyházon belüli hatalmuk konzerválására. A társadalomban (sokféle eszközzel) mért szekularizációs jelek alapján a „keresztény” nevelés érdekkörei csak úgy tarthatták ellenőrzésük alatt az egyre nagyobb mértékben városban élő, és egyre több szekularizációs hatásnak kitett fiatalokat, ha erőiket egyesítették a „nemzeti” nevelés érdekköreivel.

Az egyes felekezetek vonatkozásában külön is hangsúlyoznunk érdemes, hogy miközben a polgári alkotmányossággal összeférő tervből, a katolikus autonómiából semmi sem lett, a felekezeti autonómiát történetileg hordozó intézmények, a szerzetesrendek befolyása is csökkent a katolikus oktatáspolitikai irányítására. A történetileg szintén erős tanítóképzős érdekkörnek sem engedte meg a kormányzat, hogy külön főigazgatóságuk legyen. A református egyház új egyházi törvényei megnövelték a zsinati elnökség hatáskörét, kiszélesítették a református népiskola-igazgató hatáskörét, csökkentették a középfokú iskolai igazgató választásának demokratizmusát.

A kereszt(y)én(y) gondolat annak ellenére, hogy a szekularizáció előrehaladt a társadalomban, erősebb lett az iskolában. Természetes, hogy rendkívüli árat kellett érte fizetnie: olyan szövetséget kellett kötnie a nacionalizmussal és az antiliberalizmussal, amely nemcsak az egyházakon belüli szellemi megújulás előtt emelt akadályokat, hanem végig a húszas–harmincas évek folyamán a hagyományos felekezeti autonómiát is visszaszorította, sőt, a vészkorszak idején a kereszt(y)én(y)ség alapértékeinek vállalását is megnehezítette.

A tantárgyi órán kívül zajló iskolai valláserkölcsei nevelés lehetőségei nagyobbak, autonómiája pedig kisebb lett a Horthy-korszakban.

Az iskolafenntartó egyházak által észrevett „észrevétlen államosításnak” a tartalma – 1934–35 után – a széles iskolalátogatói jogkörben, az állami tanterv részleges bevezetésében, a tankönyvi pluralizmus leépítésében jelent meg. Erre lehetőséget egyrészt a finanszírozás nyújtott, mégpedig azért, mert a nagy egyházak képtelenek voltak belátni, hogy iskolarendszerük mind az igényekhez, mind lehetőségeikhez képest túlméretezett, hiszen a hívők iskolaadói és tandíjai, valamint az egyéb egyházi források együttesen sem elegendők ennek az óriási iskolarendszernek a működtetéséhez. Ehhez tehát mindenképpen államsegélyt kellett igénybe venniük. Másfelől: az egyházak vezetői a katolikus autonómia törekvésekkel, vagy a túlzott protestáns gyülekezeti kontrollal kevésbé tudtak megbékülni, mint az állami beavatkozással.

Noha az egyházak lehetőségei a hazafias nevelésre, az állam oktatásszabályozó tevékenységének befolyásolására, az iskolai valláserkölcsei nevelésre, valamint saját iskolák fenntartására nőttek, illetve nem csökkentek, az egyházak mind kevésbé maradhattak önmaguk – mind inkább az állami oktatáspolitikai szolgálatába álltak –, ha durvábban akarunk fogalmazni azt is mondhatjuk: járszalagjára kerültek. *Ha a társadalomban csökken az egyházi szolgáltatásra a kereslet, ha növekszik az egyház által nehezen befolyásolható oktatáspolitikai aktorok száma és ereje, ha az oktatás növekvő költségeinek nin-*

csen meg az egyházi fedezete, akkor az egyházak önerejükből képtelenek megőrizni oktatáspolitikai súlyukat. Ha szerepük mégis változatlan marad vagy növekszik, súlyos árat kell érte fizetniük annak a politikai vagy bürokratikus erőnek, amely ezt lehetővé tette.

* * *

A fenti érvelésben a társadalmi szekularizáció mértéke fontos hivatkozási pont. Kutatásunk többféle adattal kívánja alátámasztani ezt a szekularizációs tézist. A szekularizációs tézist – noha divat érvényességét megkérdőjelezni – abban az értelemben, hogy a *tradicionális és intézményes* vallásosság életviszony-meghatározó volta csökken, a magyar társadalomban bizonyítotttnak látjuk. A konfesszionális elkötelezettség csökkenése a vegyesházasságok arányának növekedésén dokumentálható.

A *budapesti adatok* a vegyes házasságok (benne persze a kilencvenes évek után a keresztény-izraelita vegyes házasságok) arányának szinte folyamatos növekedését mutatják. 1877-ben a házasságok 17,3%-a vegyes házasság, az arány először 1884-ben lépi túl a 20, 1896-ban a 25, 1911-ben a 30%-ot, 1923-ban pedig eléri a 35%-ot. (Ezen belül a keresztény-izraelita vegyes házasságok arányának növekedése a tízes évek második felében megállt.) 1941-ben (a zsidótörvények után) az arány 34,45%, de 1945-ben a vegyes házasságok aránya (nyilvánvalóan az 1938 és 1945 között elmaradt házasságok „behozásaként”) 37%-ig kúszik, majd ismét néhány százalékot csökken. 1174 fős – a budapesti felnőtt lakosságra reprezentatív – adatfelvételünk tanúsága szerint amennyiben az apa 1920 előtt született, s a megkérdezett személy 10 éves korában Budapesten élt, mintegy 30%-ban, ha 1920 és 1940 között született, akkor mintegy 40%-ban élt vegyes házasságban. (Mint hogy a felmért személy házastársának felekezetét nem vizsgáltuk, a fiatalabbak vegyes házasságairól innen nincs adatunk.) A TÁRKI mobilitásvizsgálatában szereplő 1940-nél később született házas budapestiek 43%-a élt vegyes házasságban, de a mintát hiába szűkítjük az 1960 után születettekre, akkor is 44% jön ki – úgy tűnik ez az arány „beállt”.

A polgári házasság is fontos szekularizációs mutató. 1928-ban a Magyarországon vegyes házasságot kötő katolikus férfiak 57,8%-a, a reformátusoknak alig 32,3%-a vette igénybe az egyház házassági szolgáltatását. Budapestről viszont hosszabb idő-sorra is vannak adataink: 1898-ban a budapesti házasságoknak 79,3%-át kötötték templomban, ezen belül a homogám házasságok 87,1%-át, a vegyesházasságoknak alig 54%-át. Más struktúrájú adataink vannak a későbbi évtizedekből, utolsó adatunk 1946-ból. Tudjuk, hogy Budapesten az összes házasságoknak csak 58%-át kötötték pap (ill. rabbi) előtt. Ez azt jelenti, hogy az azonos felekezetűek házasságainak (ami az összes házasság kétharmada) jelentős részét is csak polgári módon kötötték!

A Horthy korszak elején az apák fele, az anyák háromötöde járt az egyházi elvárások szerinti gyakorisággal istentiszteletre. A Horthy korszak két évtizede során pedig a szekularizáció – a határozott kormányzati lépések ellenére – előrehaladt, s az időszak végén a férfiaknak már csak kétötöde, a nőknek már kevesebb, mint háromötöde felelt meg az egyházi előírásoknak.

Ha azokat vizsgáljuk meg, *akik havonta néhányszor vagy annál gyakrabban* jártak istentiszteletre, akkor kiderül, hogy akik a húszas évek közepére emlékezhetek az apáknak háromötödét, az anyáknak háromnegyedét sorolták ebbe a kategóriába. A második világháború idején serdülők emlékei szerint pedig az apák alig fele, az anyáknak pedig már csak kétharmada tartozott ebbe a csoportba.

Másfelől nézve azoknak a családoknak az aránya, ahol egyik szülő sem járt rendszeresen istentiszteletre (legfeljebb ünnepenként, évente vagy soha) egyetlen évtized alatt a szülői népesség negyedéről harmadára nőtt.

A megfigyelési időpont mellett a megfigyelt személy – tehát az apa és anya generációs hovatarozása is – habár csak meglehetősen szerény mértékben, de szerepet játszik. Itt nagyobb – egyenként 13-13 évre kiterjedő – korcsoportokkal számoltunk. Az 1879 körül (1873 és 1886 között) született férfiaknak még több mint 53%-a volt heti istentisztelet-látogató, az 1889 körül (tehát 1883 és 1896 között) születetteknek már kevesebb, mint 42%-a. (A mozgóátlag számításkor természetesen átfedő korcsoportok vannak.)

A köztudattal ellentétben *a Horthy korszakban a középkorú budapesti férfilakosság több mint negyede (!) soha nem ment templomba, s további bő egynegyede is évente csupán egyszer, ill. néhányszor, tehát legfeljebb ünnepeken!* További egytized az, aki havonta néhányszor elmegy templomba. Az így, közvetve vizsgált férfinépesség egyötödét sorolhatjuk tehát abba a kategóriába, mely az egyházi kíváncságnak megfelelően látogatja az istentiszteletet.

A budapesti felnőttek körében megfigyelhetjük, hogy minél magasabb társadalmi pozícióhoz tartozik valaki, annál kevésbé jár istentiszteletre. A felső két csoportot együtt tekintve: az értelmiségiek fele sosem járt istentiszteletre, további negyedük csak évente. Az önálló kisiparosok és kiskereskedők 60%-a tartozik ebbe a két csoportba. A szakmunkásoknak már csak egy-egy negyede tartozik ide, a segédmunkásoknak pedig egy-egy ötöde.

Várakozásunknak megfelelően a másik végponton a két alsó csoport egy-egy negyedére jellemző, hogy hetente jár templomba, az önállók közül már csak minden 12. teszi ezt, az értelmiségiek közül pedig már senki sem.

Ha a havi néhányszor templomjárókat összevonjuk ezzel a heti templomjáró csoporttal „tökéletes lejtőt” kapunk: a segédmunkásoknak 40, a szakmunkásoknak 30, az önállóknak 15, a magas társadalmi csoportba tartozóknak pedig már csak 10%-a tartozik ide.

Az apák istentisztelet-járása szempontjából tehát Budapest társadalma nem a „keresztény Magyarország” fogalmából következő előzetes elvárásainknak tesz eleget, hanem a klasszikus városiasodási modellnek.

A gyerekek vallási nevelésével kapcsolatos tudatos lépések szempontjából sokkal kisebb a falu és város közötti különbség, mint az istentisztelet-járásnál. A „legintézményesebb” kérdésekben azonos szinten van a falu és a város. Az iskolai és templomi hittanra járás mértéke szinte azonos. Az államigazgatási eszközökkel kötelezővé tett heti istentiszteletre-látogatás mértékében sincsen lényegi különbség. Úgy tűnik, hogy a városi népesség jobb közlekedési viszonyai, a körükben uralkodó nagyobb iskolalátogatási fegyelem mintegy „kompenzálja” a szülők gyengébb vallásosságát. Az államigazgatásilag-társadalmilag kevésbé kikényszeríthető mutatók azonnal jelzik viszont a két népesség különbségét. Az államigazgatásilag elvártnál gyakoribb istentisztelet-járás másfélszer jellemzőbb a falusiakra, mint a városiakra. Az, hogy az egykori falusi gyerekek 1,16-szor többen emlékeznek úgy, hogy szüleik vallásosan nevelték őket, mint az egykori városiak, szintén szignifikáns különbség.

Valódi osztóvonalat jelent, hogy járt-e a gyerek – az iskolai hittanon kívül – templomi hittanra. (Abban az értelemben vett templomi hittan mint pl. az 1970-es évek Magyarországon nincsen, de van pl. ministránsoktatás, konfirmációs előkészítés stb.) A „Járt-e hittanra templomba?” – kérdésre a megkérdezettek 35,4%-a nemleges választ adott. Ez jelentős szekuláris csoportnak minősül. (Nem „keverhették” össze a vasárnapi istentiszteletre-látogatással, mert erre külön kérdés vonatkozott.)

A gyermekkori istentiszteletre-látogatás 1920 óta a tankötelezettség része volt. (A negyvenes évek elején rendelet erősítette meg, hogy ez még szünidőre, illetve az elemi iskola 7–8 osztályosaira is vonatkozik). Így ennek a kérdésnek az adatait úgy értelmezhetjük, hogy a hetenkéntinél *gyakrabban* templomjárók az erősen egyházasak – ez is egy 6,8%-os csoport –, a hetenkéntinél ritkábban pedig azok, akik nyíltan-vallalták szekularitásukat.

A gyereket tudatosan érő nevelő hatások közül a fentebbiekben az (elvártnál gyakoribb vagy ritkább) istentisztelet-járást, a templomi hittan látogatását, s az egykori gyerek későbbi visszaemlékezése szerinti vallásos nevelést nevezhettük meg. Ezek a szempontok egymáshoz képest hierarchikusak is: azoknak a körében, akik sosem járnak istentiszteletre, egyetlen olyat sem találunk, aki templomi hittanra járna. Viszont: csoportokat alakíthatunk ki, az istentisztelet-járás és a templomi hittanjárás kombinálásával. A gyerekek 15–16%-a ritkábban járt istentiszteletre, mint ahogy ezt a tankötelezettség előírta. Az a csoport, mely társadalmilag-tanügyigazgatásilag *elvárt mértékben* hetente járt istentiszteletre, de nem vett részt templomi hittanon 26,6%-ot tett ki.

Még mindig igen nagy maradt – a népesség fele – a következő csoport: ők hetente járnak istentiszteletre és templomi hittanra is járnak, ezért őket a szülőktől kapott vallásos nevelés léte vagy nemléte alapján ismét két részre osztottuk. Az adott kérdőív alapján lehetséges legkisebb „átlagosan vallásosan nevelt csoport”-hoz így juthatunk el. *A budapesti gyerekek 36,2%-ának vallásos neveléséről tehát elmondhatjuk, hogy: hetente járatták istentiszteletre, templomi hittant tanult és szülei vallásosan nevelték.*

E középső mezőknél vallásosabbnak az elvártnál gyakoribb templomjárókat tekintettük. (Adathiány van 1% esetében.) Vallásos nevelés szempontjából öt csoportot alakítottunk ki:

Jellemzők	Esetszám	Százalék
Ritkábban jár templomba, mint az elvárt heti	77	15,4
Hetente jár templomba, de nem jár templomi hittanra	132	26,6
Hetente jár templomba, hittanra is jár oda, de visszaemlékezése szerint nem nevelték vallásosan	74	14,9
Hetente jár templomba, hittanra is jár oda, visszaemlékezése szerint is vallásosan nevelték	180	36,2
Gyakrabban jár templomba, mint az elvárt heti	34	6,8

Ezzel a csoportosítással már egy tagolt vallásos nevelés képe áll előttünk. E csoportosítás legfontosabb haszna, hogy a továbbiakban az egyéb mutatók és e csoportok összefüggését lehet elemezni.

E vallásos nevelés fenti skáláját a szülők istentisztelet-járásával vetettük össze. Korrelációs összefüggés tapasztalható, melynek középpontjában az anya istentisztelet-járási gyakorisága áll. Ez ugyanis mindkét mutatóval összefügg. Az apa istentiszteletre látogatása viszont csak az anya istentiszteletre-látogatásával.

A Horthy-kori budapesti populációnkban 68% a katolikus és 22,6% a protestáns. A valóságban 1935-ben a budapestiek 61,5%-a katolikus, 17,5%-a protestáns. A valóságban tehát 0,9–0,77-szer kisebb arányban vannak a katolikusok és a protestánsok, mint a mintában. A különbség jelentős részben az eredetileg 19,5%-nyi izraelita népesség nagyarányú pusztulásának tudható be. E tényt figyelembevéve a katolikus és a protestáns népesség egymáshoz képest márt kielégítő számban vesz részt mintánkban. A katolikusok és a protestánsok gyakorlatilag valamennyien jártak iskolai hittanra, ez – mint közismert – kötelező volt. Hittanra a templomba ennél már jóval kevesebben jártak. A katolikusok közel háromnegyede, a protestánsoknak viszont csak kétötöde. Szülei – visszaemlékezésük szerint – vallásosan nevelték a katolikusoknak s a protestánsoknak egyaránt mintegy kétharmadát, ebben tehát nincs nagy különbség.

Ha a hetenkéntinél (ami, mint minimum kötelező, tehát nem érdemes vele foglalkozni) intenzívebb istentisztelet-látogatást vizsgáljuk, akkor kitűnik, hogy a katolikusok között inkább találunk intenzívebben egyházasakat. A katolikus gyerekek közel egytizede tartozik ebbe a nagyon gyakori istentisztelet-látogató csoportba, a reformátusoknak viszont mindössze huszada. A reformátusok a két végpontban mért eredmény szerint egyaránt nagyobb arányban szekularizált nevelést kaptak.

Megállapítottuk, hogy az apa és anya templomjárási gyakorisága külön-külön is összefügg ezzel a vallásos nevelésre utaló tulajdonsággal. A szekulárisan neveltek apái között egy sem volt, aki hetente járt volna templomba, 30%-uk alkalmanként, 70%-uk sosem tette ezt. Ugyanezen csoport anyái kissé kevésbé szekularizáltak. A nők között sincs ugyan heti templomjáró, de itt már 40:60 az arány. Természetesen a vegyesházassági mivolt is befolyásolja a gyerekek vallásos nevelését. Az azonos felekezetű szülők 44%-a, a különböző felekezetűeknek csak 38%-a felel meg a vallásosság mindkét kritériumának. A középső csoportban szinte teljesen megegyezik a két csoport adata. Így a vallásosaknál felhalmozódott különbség a relatíve szekulárisan nevelőknél „jön vissza”: az azonos vallásúak 14, a különbözőek viszont 19%-ban nevelik szekulárisan gyermeküket. A heti vagy annál gyakoribb templomjárás szempontjából érdemi különbség van a katolikus és református népesség között: a katolikusok körében az egyházi követelményeknek eleget tevők több mint egyharmadra tehetők, a reformátusoknál ugyanez a megkérdezettek negyede alatt marad.

A keresztény Magyarországon Budapest középkorú férfilakosságának tehát mindössze harmada igazi templomjáró. Még a havonta néhányszor templomjárókkal együtt sem éri el ez az arány az 50%-ot. A másik, a szekularizált végponton a katolikusok 22, a protestánsok 17%-a helyezkedik el. Ha hozzájuk számoljuk azokat is, akik évente egyszer mentek el templomba, akkor mindkét nagy felekezet híveinek valamivel több, mint egynegyedét szekularizáltak tekinthetjük.

* * *

1945 után az oktatáspolitikai saját belső logikája – minthogy a katolikus egyház az iskolaszervezet átalakításának ellenállt – az államosítás megindítása irányába vezetett. A legfontosabb taktika az egyházi alkalmazott pedagógusok megnyerése az állami alkalmazás-fizetés garantálásával – ugyanaz a taktika, amit az oktatáspolitikai az 1890-es évek óta űzött. Nemcsak a Kultuszminisztériumban, de a kommunista párt legfelső döntéshozó centrumaiban sem volt „kész” az első pillanattól kezdve a teljeskörű államosítás terve. Ezeknek a sokáig titkos dokumentumoknak a nyilvánosságra kerülése épp az ellenkezőjét igazolta annak, amit az államosítás kárvallottjai évtizedeken át gondoltak. Ha áttekintjük a magyar polgári állam és az egyházak oktatáspolitikai törekvéseinek évszázados kapcsolatát néhány, az 1945-ös *rendszer-váltáson átívelő összefüggés* fogalmazható meg:

a) Az egyházak nagyobb iskolarendszert működtettek, mint erre erejük volt, vagy mint amekkorának finanszírozására híveik készek voltak – az államsegélyesség az állami beavatkozást bármikor lehetővé tette; ez a helyzet nem 1945, az egyházi birtokok elvesztése után keletkezett, de valóban akkor vált végletessé.

b) Mivel a sokfelekezetűség és a kistelepülések jelenléte egyaránt jellemzi Magyarországot – a tömeges felekezeti iskolafenntartás soha, semmilyen rendszerben nem érhetette el az állami-községi iskolafenntartás hatékonyságát, hiszen többfelekezetűség miatt a kis falvakban is fenntartottak egy katolikus és egy protestáns iskolát – noha az alacsony gyereklétszám miatt *egyetlen*, de felekezet-semleges, tehát állami vagy községi iskola gazdaságosabb is, hatékonyabb is lett volna. Az elemi iskolák helyébe a háború utáni gazdasági helyzetben általános iskolákat kellett szervezni – így végképp lehetetlenné vált a nyolcosztályos protestáns és nyolcosztályos katolikus iskolák párhuzamos kiépítése. A különböző felekezetű falusi kisiskolák 1946-os összevonása egy-egy közös iskolává így „ideológiásemleges” módon adódott – ugyanakkor ez a majdani államosítás első konkrét lépése volt.

c) A tanügyigazgatás mindig korlátozni akarta a felekezetek autonómiáját. Ehhez politikai támogatást azonban csak akkor kapott, ha erre az oktatási szférán kívüli politikai okok voltak: a kultúrharc idején, a nemzetiségi törekvésekkel szemben, az egységes nemzeti világnézet megteremtésekor, vagy a katolikus egyház és a köztársasági államforma konfliktusának részeként.

d) Az egyházi alkalmazott pedagógusok mindig is készek mutatkoztak arra, hogy köztisztviselői besorolásért, állami fizetésgaranciáért stb. cserébe szembeforduljanak a fenntartókkal – amit a mindenkori politikai hatalom ki is használt – a koalíciós kori politikai élet nem előzmények nélkül teremtette meg a felekezeti fenntartók ellen bevethető pedagógusaktivisták típusát.

* * *

Az egyházi iskolába járás lehetősége tehát a 20. század közepén valószínűleg lényegesen kisebb arányra szorult vissza, mint ahogyan ez a társadalmi szekularizáció üteméből következett volna.

Némiképp más a helyzet a fakultatív iskolai hittannal. Az adminisztratív nyomás a legnagyobb az ötvenes évek elején volt, s bizonyos években a hittanra-járók aránya egészen lecsökkent. A hatvanas és hetvenes években azonban – az adminisztratív nyomás csökkenése dacára *tovább csökkent* az iskolai hittanra járók aránya és a vallásos nevelésben mindinkább a templom vette át a szerepet. Ezt látványosan bizonyít-

ja, hogy amennyiben a havonta vagy gyakrabban gyermekként istentiszteletre-járókat tekintjük az iskolai hitoktatás eredeti „piacának”, akkor az iskolai hitoktatás csökkenése gyorsabb, mint a szekularizáció menete. 1960 körül ugyanis a gyerekeknek még kétharmada volt eképpen templomjáró, s az ő közel egyötödük nem járt iskolai hittanra, 1970 körül már csak felük volt templomjáró, de e kisebb csoportnak immár kétötöde nem járt iskolai hittanra, 1980 körül bő harmaduk volt már csak ilyen gyakori templomlátogató, s nekik kétharmaduk nem járt iskolai hittanra.

Mindenesetre nyilvánvaló, hogy az egyházi iskolák rendszerének államosításával, s az iskolai hittan fakultatívvá válásával, majd a szekularizáció ettől javarészt független előretörésével teljesen új korszak vette kezdetét az állam és egyház iskolai viszonyában.

Budapest, 2000

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

Kultuszminiszterek egyházpolitikája a 19. században

Az 1867-ben megkötött kiegyezés megteremtette az Osztrák-Magyar Monarchiát, és lehetővé tette a magyar gazdaság és társadalom polgári fejlődését. 1867 tavaszán formálódtak a magyar minisztériumok, amelyek hamarosan megkezdtek működésüket. A Kultuszminisztérium szervezetének kialakításában döntő szerepe volt az első kultuszminiszternek, báró Eötvös Józsefnek.

Eötvös József, a híres író és politikus már 1848-ban, a polgári forradalom után is betöltötte ezt a tisztséget. 1867-ben tagja lett az Andrássy-kormánynak: ő volt az egyetlen politikus, aki az 1848-as kormányból újra miniszter lett. A kultúrtárca vezetésén kívül azt a feladatot is meg kellett oldania, amelyet egy új intézmény felállítása, megszervezése jelentett.

Eötvös 1867 április 16-án kelt felterjesztésében részletesen kifejtette azokat a speciális szempontokat, amelyekre tekintettel kellett lennie a minisztérium létszámának meghatározásakor. Elsősorban utalt a hitfelekezetek és nemzetiségek problémájára, mivel *„tagadhatatlan tény, hogy minden egyes hitfelekezet, kivétel nélkül, egyházi és iskolai ügyeiben beavatkozását oly egyéneknek, tisztviselőknak, akik nem tartoznak a hitfelekezethez, bizalmatlansággal tekinti: ez például a katolikusoknál oly annyira áll, hogy majd minden katolikus püspök sürgősen kérte, hogy az alapítványi jószágok és a vallás- és tanulmányi alapok kezelésénél e körülményre különös figyelmet fordítsanak; míg másrészt a reformált és a görögkeleti egyház hívei, csakugyan következetesen, azon kívánságukat hangsúlyozzák, mikép saját egyházi és iskolai ügyeik intézése hitfelekezetükbeli egyének kezeibe adassék...”*. Eötvösnek tehát hét felekezetet kellett figyelembe vennie; ügyeik intézésére pedig lehetőleg egyforma ranggal rendelkező tisztviselőket kineveznie, s ezzel magyarázta több osztálytanácsos és titkár alkalmazását, *„...mint amennyit az egyházi és iskolai ügyek közönséges és szokásos hivatalbeli ellátása szigorúan igényelne...”*.

Az elmondottakból kiindulva készítette el Eötvös a minisztérium szervezeti felépítésére vonatkozó elgondolását, amelyet azért tartott célszerűnek, *„mert annál fogva a létező felekezeti ellentétek mellett is, az egyes személyiségek befolyása által a kellő és végre kíváncsatos egyetértés legalább az elvekre nézve, amelyek szerint a külön felekezetek tanintézetei szervezendők, elérhető lészen”*. A felterjesztés befejező részében Eötvös újból felhívta az uralkodó figyelmét arra, hogy *„nézetem szerint a nemzetiségek és felekezetek tekintetbevételére oly fontos, hogy az elérendő végcél tekintve a kiadásoknak aránylag csekély szaporítása*

alig érdemelne figyelmet...”, ezért kérte a minisztérium szervezetére és létszámára tett javaslata elfogadását.

Ferenc József 1867. április 29-én jóváhagyta Eötvös javaslatát, s így a miniszter megkezdhetette az új minisztérium szakembereinek kiválogatását. A katolikus miniszter mellett a protestáns Tanárky Gedeon és a görögkeleti vallású Joannovics György kapott államtitkári rangot. Ez a szempont sokáig befolyásolta a vezető tisztségviselők kiválasztását: Eötvös és Trefort korszakában a protestáns Tanárky helyettesítette gyakran a minisztert; a századforduló korában, 1895–1903 között a katolikus Wlassics Gyula minisztersége idején a protestáns Zsilinszky Mihály töltötte be az államtitkári tisztséget.

Eötvös József minisztersége idején leginkább a közoktatásüggyel foglalkozott. Törvényt alkotott a népoktatásról: az általános tankötelezettség megteremtése mellett figyelme kiterjedt az oktatásügy egész területére. A népoktatás megszervezése, új iskolák építtetése, a tankönyvek, szemléltető eszközök készíttetése határozta meg tevékenységét. Ugyanakkor törvényjavaslatokat készített a kisdedóvástól kezdve egészen az egyetemi oktatásig – e javaslatokat többnyire utódai valószínűsítették meg. Természetesen foglalkozott Eötvös a művelődésügy többi területével, így a művészetekkel, tudományokkal, a múzeumokkal, könyvtárakkal is.

A vallásügyek vonatkozásában – liberális elveinek megfelelően – gondosan ügyelt a protestáns felekezetek jogainak 1790-ben biztosított megőrzésére; részt vett a zsidók emancipációjának törvénybe iktatásában. Összehívta a görögkeletiek kongresszusát, és tervezte a katolikus egyház autonómiájának megteremtését. A katolikus autonómia megteremtésével Eötvös szerette volna az egyházat a liberális gondolatrendszernek megfelelően kezelni, vagyis *„a szabad egyház a szabad államban”* elvének megfelelően az egyház és az állam szétválasztásához közelíteni.

Ebben az ügyben Eötvös éveken keresztül folytatott tárgyalásokat – részben Deák Ferenc segítségével –, de a megbeszélések végül eredménytelennek bizonyultak.

Eötvös halála után egy évig *Pauler Tivadar* állt a tárca élén, majd 1872-től *Trefort Ágoston* személyében a magyar történelem egyik legjelentősebb kultuszpolitikusa került a miniszteri bársonyszékbe, aki a kultuszminiszteri tisztséget a leghosszabb ideig – 16 éven keresztül – egészen haláláig, 1888-ig betöltötte.

Trefort működéséhez köthetjük a budapesti egyetemi és középiskolai építkezéseket, a kolozsvári egyetem alapítását, a középiskolai törvény megalkotását, az ipari és szakképzés elősegítését, a Zeneakadémia megalapítását.

A kompromisszumra hajlamos Trefort, aki tisztelte az egyházi körök hatalmát, igen óvatosságnak bizonyult egyházpolitikai kérdésekben. A Tisza-kormány az állam és az egyház szétválasztását évről-évre halogatta, mivel kerülni akarta a konfliktust a katolikus egyházzal és a vallásos uralkodóval. A kortársi visszaemlékezések szerzői jól látták Trefort nehéz helyzetét hazánk sajátos felekezeti viszonyai között: elismerték, hogy *„fényesen megvédelmezte az állam jogait a középiskolai törvény tárgyalásakor a felekezeti túlkapások ellenében”* – majd rámutattak: *„elvé volt nem bolygatni az egyházak autonóm jogait”*. Közeli munkatársa, Berzeviczy Albert is azt hangsúlyozta emlékbeszédében, hogy Trefort *„az egyházi ügyekre nézve a Quieta non movere álláspontjára helyezkedett”*, e vonatkozásban *„nem táplált sem alkotói, sem reformeri ambíciókat”*, s ezzel sikerült elérnie, hogy miniszterségének 16 éve alatt egyházpolitikai súrlódásoktól meglehetősen mentesen dolgozhatott és alkothatott.

Valóban, Trefort a vallási ügyekkel kevésbé szeretett foglalkozni, s ahogy a kortárs fogalmazott: *„szíve s szelleme inkább a közoktatás s a tudomány ügyeinek fejlesztése felé vonzotta”*. Elfogultságtól mentesen igyekezett valamennyi felekezet kívánságát teljesíteni, így jelentős érdeme a Rabbiképző Intézet megteremtése. Az intézet építése 1877-ben fejeződött be; a megnyitó ünnepségen a kormány képviselőjében Tisza Kálmán és Trefort Ágoston vett részt. Trefort nyugodtságát, békülékenységét az egyházi körök is megértően fogadták, s a miniszter javára írták, hogy egyházellenes álláspontot nem engedett kibontakozni. Az újabb egyháztörténetek szerzői is hasonlóan értékelik Trefort egyházpolitikáját: *„Trefort Ágoston személyében egy rendkívül bölcs, mérsékelt férfi került a kultuszminiszteri székbe, aki ... nagyszerűen értette tizenhat éven át az ellentétek elsimítását”*.

Az egyházpolitikai kérdések Csáky Albin minisztersége idején éleződtek ki. A liberális beállítottságú arisztokrata politikus 1890 februárjában kiadta úgynevezett elkeresztelési rendeletét – amely szembefordulva a katolikus dogmából következő gyakorlattal, hiszen az csak akkor fogadta el a vegyes házasságot, ha a születendő gyermek a katolikus vallást követi – a korábbi rendeleteket megújítva intézkedett a vegyes házasságokból származó gyermekek vallásáról (a fiúk az apjuk, a leányok az anyjuk vallását követik). E rendelet a keresztelési bizonylatok kölcsönös megküldéséről indította el hazánkban azt az egyházpolitikai harcot, amely több éven keresztül igen heves parlamenti küzdelmet eredményezett, s egyúttal a liberális indíttatású, a polgári átalakulás véghezvitelét kívánó társadalmi rétegeket is mozgásba hozta. Az egyházpolitikai küzdelmet kirobbantó rendelet egyháztörténetírásunk korábban Csáky „bürokratikus energiájá”-val magyarázta, holott az ellentétek mögött ott feszült a kiegyezéskor rendezetlenül hagyott egyházpolitikai jogrendszer, az a körülmény, hogy az országban többféle egyházi házassági jogszabály maradt érvényben. Valójában azonban az egyházpolitikai küzdelem összefüggött – ahogy arra Hanák Péter a nemzetközi összefüggéseket is feltárva rámutatott – a politikai katolicizmus jelentkezésével, a magyar belpolitika alakulásával, a liberális reformpolitikával, a modern polgári törvénykezés iránti igénnyel is.

A Szapáry-kabinet, majd a Wekerle-kormány is napirendre tűzte a polgári házasságról, a felekezetek egyenjogúsításáról, a vallásszabadságról és a polgári anyakönyvvezetésről szóló törvényjavaslatokat. Noha az egyház alapvető jogait a javasolt reformok nem érintették, a főpapság, valamint az arisztokrácia egyes csoportjainak ellenállása éles összecsapásokra vezetett. Az éveken át tartó heves politikai küzdelemben – amelyben az arisztokrata származású, de liberális elveket valló Csáky tevékenyen részt vett – végül is a liberalizmus erői győzelmet arattak. Történetírásunk részleteiben is ismeri, feltárta Csáky működését; egyháztörténetírásunk bemutatta Csáky levelezését, emlékiratait, tárgyalásait, amelyekkel jelentős mértékben hozzájárult a küzdelem eredményes befejezéséhez. A Wekerle-kormánynak 1894-ben sikerült a vallásszabadságról, az állami anyakönyvvezetésről szóló törvényeket elfogadtatnia. Hanák Péter megítélése szerint e haladó, liberális törvények hozzájárultak a polgári szabadságjogok kiterjesztéséhez.

Az egyházpolitikai kérdésekkel sokat foglalkozott a századforduló korának jelentős kultuszminisztere, *Wlassics Gyula* is. Már minisztersége elején a zsidó vallás recepciója – a zsidó vallás egyenjogúsítása – és a szabad vallásgyakorlat kérdése került

előtérbe. E két törvényjavaslatot – amelyet még a Wekerle-kormány készített elő – kellett megvédenie és elfogadtatnia Wlassics Gyulának a képviselőházban és a főrendiházban. 1895. október 16-án a király szentesítette a XLII. törvénycikket, amely az izraelita vallást törvényesen bevett vallássá nyilvánítja, majd november 22-én a XLI-II. törvénycikket, amely szerint mindenki szabadon követhet bármilyen vallást.

E nagyfontosságú törvényjavaslatok tehát éles politikai küzdelemben születtek meg; Wlassicsnak komoly érdemei voltak e téren, s jelentős szerepe volt a törvények végrehajtási utasításainak kidolgozásában, amelyekkel – önéletrészletének tanúsága szerint – „sikerült az állam és az egyház közötti harcot nyugpontra hozni.” S ez megfelelt Wlassics liberális gondolkodásának, hiszen mindig is igyekezett kímélni a felekezetek érzékenységét; az állam és az egyházak közötti béke híve volt, ugyanakkor a vallásosságot a magyar állam fennállása bizonyítékának érezte, s ezért mindent elkövetett annak érdekében, hogy az iskolákban vallásos szellemben neveljék az ifjúságot.

Wlassics rendeleteket hozott az országgyűlés által elfogadott és a király által szentesített két törvény, valamint az előző kormány működése alatt már jóváhagyott többi egyházpolitikai törvény végrehajtása érdekében. Az egyházpolitika területén a lelkészi illetmények kiegészítéséről szóló törvény megalkotása is nagy jelentőséggel bírt. Ennek érvényesítése érdekében 1896 elején elrendelte a katolikus papság jövedelmeinek összeírását. A nem katolikus lelkészek jövedelmének kiegészítéséről szóló XIV. t. c. 1898-ban jelent meg. A katolikus autonómia terén az évek óta húzódó kongresszust befejezettnek nyilvánította.

Az egyházpolitikai kérdésekkel Wlassicsnak főleg minisztersége első esztendeiben, a kilencvenes évek közepén kellett sokat foglalkoznia: a törvények megalkotásában, azok parlamenti elfogadtatásában a jogprofesszor miniszter kitűnő érvekkel védte meg a szabadelvű álláspontot. Az egyházpolitikai törvények elfogadtatása után pedig nehéz parlamenti harcok során rendezte törvény útján a kisebb javadalmazású lelkészek illetményeinek kiegészítését. Wlassics – Eötvöshöz, Treforthoz hasonlóan – a legnagyobb óvatossággal és körültekintéssel járt el a felekezeti kérdések tárgyalásakor, hiszen a 19. században kerülni kellett minden kényes problémát, amely a sajátos magyar viszonyok között a felekezeti érzékenységet felkeltette volna.

Irodalom

- Beresztóczy** Miklós: *VKM I. A Magyar Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium Katolikus (I.) ügyosztályának története, 1868–1947.* Budapest, 1947.
- Moritz** Csáky: *Der Kulturkampf in Ungarn.* Graz–Wien–Köln, 1967.
- Felkai** László: *Eötvös József közoktatásügyi tevékenysége.* Budapest, 1979.
- Hermann** Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig.* München, 1973.
- Hanák** Péter (szerk.): *Magyarország története.* VII/I. köt., Budapest, 1978.
- Mann** Miklós: *Trefort Ágoston élete és működése.* Budapest, 1982.
- Mann** Miklós: *Kultúrpolitikusok a dualizmus korában.* Budapest, 1993.
- Mann** Miklós: *Wlassics Gyula.* Budapest, 1994.
- Salacz** Gábor: *A magyar kultúrharc története.* Bécs, 1938.
- Salacz** Gábor: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában 1867–1918.* München, 1974.
- Sötér** István: *Eötvös József.* Budapest, 1967.
- Venetianer** Lajos: *A magyar zsidóság története.* Budapest, 1986.

Felekezetiiség és történelemtanítás – A szentkorona-tan eredete

A magyar politikai gondolkodás történelmi töltetének már a dualizmus korában is jelentős hatása volt. A két világháború között ennek megnyilvánulása fokozódott, és esetenként szinte példátlan méreteket öltött. A nemzeti ideológia kialakulásának idejére általában jellemző historizálás a nemzeti függetlenség 1849-ben történő elnyomása, majd az 1867 után jelentkező kompromisszum és az ezzel együtt megmutatkozó kuruckodó túlzások, a nemzetiségek felé hirdetett államalkotó felsőbbtség bizonyítási kényszere, mind-mind a politikai gondolkodás múltba fordulásához vezetett. A trianoni tragédia szintén ezt a tendenciát erősítette; a történelmi érvek a revízió illúziójának és reményének a világpolitikai realitásokkal és követelményekkel nem számoló hamis tudatát alakították ki.

Ebben a gondolkörben eminens szerepet kapott a *szentkorona-tan*ra történő hivatkozás. A kiemelés nem véletlenül, és nem előzmények nélkül történt. A koronára való hivatkozás nagyjából egyidős a magyar állammal. Szent István koronája a király hatalmát, a hatalom isteni eredetét jelképezte. A 13. századra már önálló hatalommal és joggal rendelkezett a korona, mégpedig egy adott korona, ami István hatalmára emlékeztetve ekkor nyerte el a *szent* jelzőt. A rendi mozgalmak is felhasználták a korona államhatalmi gondolatát, ezt fejezte ki Werbőczy a *Tripartitumban*, mikor az egy és ugyanazon szabadsággal bíró nemeseket a korona tagjaiként tüntette fel, akiknek jogukban áll a koronázásról dönteni. A nem nemeseket pedig kizárta ebből. Mohács után a rendi szabadságjogok, az országterület egységének jelképe lett a szent korona. A reformkor gondolkodói – Kölcsény, Kossuth – a jogkiterjesztés, a jogegyenlőség eszmekörében, Werbőczyt revideálva a köznépet is beemelték a korona tagjai közé. A korona az önálló állami törekvések jelképe lett. A dualizmus korában jogtörténészek és közjogászok fogalmazták meg a koronával kapcsolatos elképzelések felhasználásával a modernkori szentkorona-tant. E nézetek szerint a szent korona államfogalmának kialakulása a 14. századra tehető, amikor az Anjou királyok alatt a törzsi vagy szállásbirtok és az adománybirtok jogi egybeolvadásával új birtokrend jött létre, amelyben minden szabad birtok forrásává a szent koronát tették meg. Ettől kezdve az ország területe a szent korona területe, a királyi jövedelmek és javak a szent korona jövedelmei és javai, minden birtokjog benne találja meg gyökerét, és aki szabad birtokkal rendelkezik az közvetlen összeköttetésbe kerül a szent koronával, így a hatalom részese, a szent korona tagja. Király és nemzet a szent koronában egyesül a köz-

hatalom egészét adva az országgyűlésen, ahol együtt alkotják a szent korona egész testét.

A tannak aktuális jelentősége a dualista államrendben egyrészt a magyar állam függetlenségének kinyilvánításában volt, arra hivatkozva, hogy az államhatalmat jelképező szent koronát viselő király csak személyében azonos a császárral, közjogilag viszont önálló. Másrészt a nemzetiségek – népek és területek – megtartásában, magyar állami keretekbe foglalásában mutatkozott jelentősége az eszmének, amely szerint a szent korona népeit és területeit alkotják e részek is.

Az elvesztett világháború és az azt követő forradalmak szétfoszlatták ezeket az elképzeléseket. Az új állami berendezkedéshez közjogi-politikai ideológiát mégis az aktualizált szentkorona-eszme történelmi gondolataiban találták meg.

A jogfolytonosság

Az állam legitimitását a jogfolytonosság meglétével kívánták bizonyítani. A magyar állam – állították – a szent koronában éli ezeréves életét. A szentkorona-eszméhez való visszatérés és ragaszkodás helyreállítja a forradalmak által megbontott jogfolytonosságot. Ez történt 1919 augusztusa után, amikor a nemzet és annak vezetői a szentkorona-tan szellemében állították vissza a magyar állam történelmi jogfolytonosságát.

A két világháború között megjelent középiskolai tankönyvek, amelyek foglalkoztak a forradalmak utáni korról is, szinte egyöntetűen hangsúlyozták a jogfolytonosság helyreállításának jelentőségét és méltatták az ebben szerepet játszó politikusok – elsősorban Horthy Miklós – érdemeit. A történelmi jogfolytonosság hangoztatása a forradalmakkal szemben az ellenforradalmi állam legitimációját jelentette a közgondolkodásban és az iskolai oktatásban, nevelésben is.

Országos Széchényi Könyvtár

Az államforma

A szentkorona-tan szerepet kapott a forradalmak utáni államforma ideologizálásában is. A Tanácsköztársaság leverését követő hetekben felmerült a köztársaság gondolata is. Ez azonban – annak ellenére, hogy bizonyos antant körök támogatták volna – hamar lekerült a napirendről. A köztársaságot a forradalmakkal azonosították és kompromittálták. A szentkorona-tanhoz való visszatérés – a jogfolytonosság – is kizárta a köztársasági államformát. A két világháború közötti időszak ismert jogtörténésze, Molnár Kálmán 1919. november 1-én az *Egri Népszavában* megjelent cikkében szólt arról, hogy a szentkorona-tan ellentmondást nem tűrő szigorral követeli meg a királyság intézményének maradéktalan visszaállítását. A húszmillió népeségű magyar állam egységének megtestesítője a szentkorona-elméleten alapuló királyság – állította Molnár Kálmán. A szentkorona-tan a magyar alkotmány legbensőbb lényegét adja, amelyet a következő közjogi tételekben lehet kiterjeszteni: *„Minden jog forrása a nemzet. A nemzet a koronázás által ruházza át a főhatalmat a királyra, a király a szent korona feje, az országgyűlésileg egybegyűlt állampolgárok a szent korona tagjai s a törvényho-*

zásban összeműködő országgyűlés és király együtt alkotják a szent korona egész testét.” „A közrend és közszabadság gyönyörű harmóniája valósul meg ezeken a most vázolt alapokon” – írta Molnár Kálmán –, amely biztosítja az ország egészséges fejlődését, egységét, harmonikus belső életét. Ezt támadta meg a forradalom 1918 őszén, amikor „a legnagyobb nemzeti szerencsétlenségre spekuláló hazárdőrök koncentrált rohama a koronát félre tolta.” A „szent korona által összetartott birodalom részeire bomlott, s a szent korona testének szétoperált tagjai a vérvesszeségtől aléltan várják a halált, vagy – a feltámadást.” A feltámadás útja pedig a királyság visszaállítása, a szentkorona-tan érvényesítése. Ennek érdekében azt javasolta Molnár Kálmán a nemzetnek: „ne habozzunk, ne tekintgessünk szerteszét, hanem dörgő szóval kiáltunk, egyszerre mindnyájan: keresztény Magyarországot, magyar királyságot, a szent koronával megkoronázott magyar királyt akarunk!”

1919 és 1920 fordulójára eldőlt: a hatalmi elit a királyság fenntartását kívánja, és ehhez a történelmi ideológiát a szentkorona-tanban találta meg. Az 1920: I. tc. az államforma tekintetében még nem fogalmazott egyértelműen, a 2394/1920 ME számú rendelet (1920. március 18.) azonban már kimondta, hogy amíg a törvényhozás másként nem rendelkezik, Magyarország államformája királyság marad, a magyar állami főhatalom jelképéül a szent koronát kell alkalmazni. A nemzetgyűlés a detronizációs törvényben (1921: XLVII. tc. 3. §. 1921. november 6.) mondta ki, illetve erősítette meg a „királyság ősi államformáját”. Ezt a szentkorona-tan hatályának helyreállítása irányában tett lépésként értelmezték.

Az említett tankönyvek és az iskolai oktatás természetesnek vette a királyságot mint Magyarország államformáját. A király létének hiányáról, a király nélküli királyság anakronizmusáról nem beszéltek, azt hangsúlyozták – egyöntetűen –, hogy a nemzetet megmentő Horthy Miklós kormányzó a királyi jogok szinte teljes egészével rendelkezik.

A kormányzói jogkör, a nemzetgyűlés jogszerűsége

Az 1920-ban megállapított kormányzói jogkört tartalmazó 1920: I. tc. indoklásánál is a szentkorona-tanra hivatkoztak. Türi Béla a törvényjavaslat előadója kifejtette, hogy „A szentkorona-tan szerint a szent koronában, amely forrása és átszármaztatója minden hatalomnak, ebben a szent koronában a nemzet él. A korona a nemzet eleven megtestesítője.” „A szent korona annak a közhatalomnak a kifejezője, amely a nemzetben bírja gyökerét és a királyra, a királyi hatalomra is csak a korona útján, a koronázás által a nemzettől ruháztatik át. Az hogy a szent korona a hatalomnak az átruházója és minden közhatalomnak a birtokosa, ez onnan van, mert a koronához tartozik az államnak az egész népe, mint szoktuk mondani, a szent korona minden tagja. És ha a szent korona jogelmélete szerint is a szent korona magában egyesíti az államhatalom összes alkotóelemeit, akkor csak világos, hogy ha ezeknek az alkotóelemeknek, tényezőknek, közjogi szerveknek működése megszűnik, akkor a nemzet joga az, hogy ennek pótlásáról gondoskodjék.” Az országgyűlés képviselőháza 1918. november 16-án feloszlatta önmagát, a főrendiház berekesztette ülését. A törvényhozó hatalom létesítése érdekében a Friedrich-féle választójogi rendelet alapján 1920 januárjában választásokat tartottak, amelynek nyomán február 16-án összeült a nemzetgyűlés. Az államfőről és ennek jogállásáról döntenie kellett a nemzetgyűlésnek. A királyi

hatalom gyakorlása ugyanis 1918. november 13-án megszűnt. Az adott helyzetben – ideiglenesnek szánt megoldással – kormányzói tiszt létesítését határozták el. A kormányzói hatalom meghatározásáról a nemzetgyűlésnek kellett gondoskodnia. Az 1920: I. tc-ben írták körül a kormányzói jogkört. A későbbiek során, 1937-ben a közjogászok a szentkorona-tannal bizonyították a jogkör kiterjesztésének szükségességét. Szontagh Vilmos például arról szólt, hogy a szentkorona-tan szerinti monarchia jogkörének helyettesül rendelt államszerv, ha nem teljes értékű helyettes, akkor sorvasztja a monarchikus érzést, sőt sorvasztja magát a szentkorona-tanát is, mert „arra kényszerít, hogy értelmi és érzelmi világunkban barátkozzunk meg azzal a gondolattal, hogy a szentkorona-tana egy magát kiélt és mellőzhető alkotmányos formaképletünk.”¹ Csekey István pedig kijelentette: „A polgárban ha nem látja magasan ragyogni a szent koronát, lassanként meggyöngyül a királyság intézményéhez való ragaszkodás érzése.” Nem szabad tehát múzeumi ékszerre sülyeszteni a szent koronát. Ennek útja pedig az, hogy „a királyi jogkört azonosítani kell a kormányzói jogkörrel, ez a szent korona tanából elvi álláspont.”²

A tankönyvek, az oktatás nem nagyon vett tudomást a kormányzói jogkör kiterjesztése körüli vitákról és érvelésekről. Ezen a szinten a nevelés Horthy Miklós abszolút tekintélyét hirdette. Ezt fejezte ki Ottlik László, aki szerint „Kevés olyan királya volt az országnak, akinek egyéni tekintélye, népszerűsége és ennél fogva uralkodói hatalma vetélkedhetett volna Horthy Miklóséval.”³

A trianoni békeparancs

A két világháború között megjelent középiskolai történelem tankönyvek, amelyek a jelenkorral is foglalkoztak, részletesen szóltak a trianoni békeparancs tragikus következményeiről. Együttal felhívtak arra, hogy e szörnyű igazságtalanságba nem szabad belenyugodni, és nem szabad reményvesztetten tétlenségbe vonulni. E tekintetben is követték a közjogi-politikai gondolkodást kifejező jogi munkákat. Kmety Károly 1926-ban megjelent közjogi összefoglalóját a következő gondolatokkal ajánlotta az egyetemi ifjúságnak: „Amikor a közjog szerény kézikönyvét adom hallgatóim kezébe, óva intem őket a nemzet jövőjén való kétségbeeséstől, a kishitúségtől, hinniük kell azt, hogy el fog jönni mielőbb az idők teljessége: a magyar szent korona jogrendje újra élővé lesz a Kárpátoktól az Adriáig.” A trianoni békeparancs – írta Kmety – „széttépte a magyar szent korona testét, de bízni kell a magyar faj politikai képességében, államszervező bölcsességében, az idők kedvező alakulásában, amely meghozza majd a szent korona testének ősi területi épségét.”⁴ Molnár Kálmán is a békerevízió eljöttét jósolta 1929-ben: „El fog jönni az idő – írta –, amikor ismét egységes lesz a természet által egységesnek alkotott haza. Amikor újra visszatérnek Szent István koronájához a most idegen járom alá kényszerített magyar területek, amelyeket gyászmagyarok vakmerő hazaárulása és a világot vezető hatalmak bámulatos rövidlátása ideiglenesen elszakított.”⁵

1 Szontagh Vilmos: *A Szent Korona tana és a kormányzói jogkör*. Budapest, 1937, 4. o.

2 Csekey István: „A kormányzói jogkör kiterjesztése”, *Magyar Szemle*, 1937. 1. sz.

3 *Magyar Szemle*, 1937. 3. sz. 213. o.

4 Kmety Károly: *Magyar közjog*, Budapest, 1926, 5. o.

5 Molnár Kálmán: *Magyar közjog*, Budapest, 1939, 99. o.

E gondolatok köszöntek vissza a magyar szent korona történetének feldolgozására tett iskolai módszertani ajánlásban, amely a tanároknak összefoglaló, befejező mondanóként a következőket javasolta: *„Igen fiúk, itt van nemzetünk szívében [a szent korona] s várja a boldog időt, amikor lehullanak majd a trianoni bilincsek s amikor majd fénye újra beragyoghatja az egységes magyar hazát. Higyjük rendületlenül ennek bekövetkezését, hogy »Lesz még egyszer ünnep a világon!«”*⁶

Történelmi alkotmány

A szentkorona-eszmét a közjogi-politikai irodalom és az iskolai oktatás is a közhatalmi jellegű magyar történelmi alkotmány (nem írott) alapjaként emlegette. Kifejezi ez az eszme – állították –, hogy a magyar királyok a nemzet részvételével gyakorolták hatalmukat, nem magánjogi alapon, hanem az egész magyar államot képviselő szent korona jogán. A magyar királyi hatalom – és itt Werbőczyre hivatkoztak főleg – átruházott természetű, mégpedig kettős értelemben, mivel a közhatalmat a nemzet ruházta a koronára és a királyt is a nemzet koronázza meg, átruházva ezzel a koronából adódó hatalmat. Az átruházott királyi hatalom korlátozva van az alkotmány által; a nemzet a királlyal osztozik az államhatalom gyakorlásában, a hatalom megosztott a szent koronába foglalt király és nemzet között. Kmety Károly 1926-ban ezzel kapcsolatban a következőt állította: *„Az alkotmányosság a király és a nép között megosztott közhatalom; a teljes politikai szabadság klasszikus tisztasággal és következetességgel nyilatkozik meg a szentkorona-tanban vagy közjogi rendszerben”*.⁷

A Werbőczy féle szentkorona-eszme a nem nemeseket kizárta a szent korona tagjai sorából. Az 1848-as reform viszont beemelte őket is, és ezzel a szent koronában megnyilvánuló közhatalom kiterjesztését idézte elő. Erről Faluhelyi Ferenc 1926-ban megjelent közjogi összefoglalójában a következőt írta: *„Amikor pedig az 1848-as törvényhozás a nemességnek a jogait az állam nem nemes polgáraitra is kiterjesztette, a szent korona tagságának fogalma is oly értelemben tolódott el, hogy most már az állami főhatalomban való részesedésre jogosult állampolgárokat tekintették és tekintik ma is a szent korona tagjainak.”*⁸

Egy másik neves közjogász, Tomcsányi Móric is azt állította, hogy a szent korona tagsága 1848-ban *„a honpolgári jogegyenlőség alapján kiterjesztetett az állam összes tagjaira.”*⁹

Egyed István közjogász a realitásokhoz inkább közeledve arról szólt 1927-ben írt munkájában, hogy az *„állampolgári jogegyenlőség természetesen nem jelenti, hogy az állampolgárok korra, nemre, tanultságra való tekintet nélkül ugyanazok a jogai.”* Majd így folytatta: *„a jogegyenlőség nem zárja ki, hogy egyes politikai jogokban csak a nemzet politikailag érett része részesüljön.”* Ezt követően közvetlenül is kifejtette, hogy mire gondol: *„A választójog túlságos kiterjesztése osztályuralmat eredményez, az alsóbb osztályok uralmát.”* Ezek az alsóbb osztályok pedig tudatlanok – állította –, nincs veszteni valójuk, ezért

6 A cselekvés iskolája, V. évf., 1936/37. tanév, 445–450. o.

7 Kmety Károly: *Magyar közjog*. Budapest, 1926, 15. o.

8 *Magyar közjog*, Pécs, 1926, 2. köt., 3–4. o.

9 *Magyar közjog*, Budapest, 1926, 121. o.

nincs felelősségük, önállótlanok, hamar félrevezethetők. Emiatt kell a választójogot szociális és értelmi cenzushoz kötni.¹⁰

A választójogban való részesedés, a politikai közhatalomban – szent korona tagságában – való részesedés alapját jelentette. (Ismeretes, hogy a két világháború között a lakosság kb. 30%-ának volt csak választójoga.)

A történelmi alkotmány ismeretét, a szent korona alkotmányának ismeretét az 1930-as évek legvégén megjelent történelemtanítási módszertani útmutató is kiemelte. Hangsúlyozta, hogy igazi nevelési eredményt csak úgy lehet elérni „ha a közjogi ismereteket, az alkotmányt nem tekintjük különálló történelmi járuléknak, hanem úgy kezeljük, mint a nemzeti történelem szerves részét. A nemzeti élet és az alkotmányos élet fejlődése közös. Az alkotmányt a nemzeti történelemmel együtt lépésről lépésre kell tanítanunk, mert a mai közjogi élet hosszú történelmi fejlődésnek kikristályosodása. A mai alkotmányos élet ismerete, értékelése, megbecsülése, szeretete a nemzeti öntudat fokát és erejét jelenti. A nemzeti történelem tanításának pedig nem az a fokmérője, hogy mennyi történelmi ismeretet értünk el, sőt még az sem, hogy mennyi erkölcsi értéket neveltünk a tanulóifjúságba, hanem legfőképpen az, hogy mekkora nemzeti öntudatot fejlesztünk ki a lelkében, s azt milyen mértékben tudjuk a nemzet javára értékesíteni. A nemzetnevelés érdekében nagyon fontos módszeres elv, hogy a történelem tanításában már az időrendi haladásnál (új anyag feldolgozása) az alkotmányos fejlődési mozzanatok legalábbis olyan nyomatékos és részletes feldolgozását nyerjenek, mint a háborúk, területváltozások, néprajzi, gazdasági, művelődési vonatkozások. Az összefoglaló feldolgozásnál (ismétlés) pedig a vezető gondolat az alkotmányos szempont is lehet, annál inkább, mert ezen a területen egy-egy közjogi fogalom kapcsán lepergethetjük az egész nemzeti történelmet uralkodóival, háborúival, területváltozásaival egyetemben. Ilyen közjogi vezető gondolat a magyar Szent Korona tana. A Szent Korona tana alkotmányos életünk kikristályosodása, a nemzet életének, történelmi fejlődésének összefoglalása.” Az útmutató ebben látja a szentkorona-tannal való foglalkozás kiemelt jelentőségét.

Érdemes teljes terjedelemben is idézni egy valamivel korábbi (1937-es) módszertani javaslatot, amely a magyar szent korona történetének feldolgozásában ad részletes útmutatót:

10 Közjogi alapismeretek, Budapest, 1927, 24. és 117. o.

A magyar szent korona története

Tanítás a polgári fiúiskola IV. osztályában

A) Vázlat

1. *Érdekkeltés.* Visszapillantás nemzeti történelmünk eseményeire. Fényben, borúban egy szent ereklje ragyog előttünk, s emlékeztet viszontagságos történelmünkre. Ez a magyar szent korona.

2. *Célkitűzés.* Kísérjük végig életét!

3. *Tárgyalás.* A magyar szent korona eredete, mondája. Alakjának módosulása. Jelentőségének kifejlődése. A szent korona testének elmélete. Viszontagságos története az Árpádok, a vegyesházbeli királyok, a Habsburg s a Habsburg-Lotharingiai házbeli királyok idején. Őrizetéről való törvényes gondoskodás.

4. *Összefoglalás.*

5. *Szemléltetés.* A magyar szent korona fali képe.

B) Tanítás

1. *Érdekkeltés.* Két évi magyar történelmi tanulmányaink során áttekintettük nemzeti életünk magasztos eseményeit. Lelkesedtünk a dicsőséges események emlékein, s fájón tűnődtünk el a gyász, a szomorúság napjain. Boldogan szemléltük nemzetünk nagyságának gyönyörű ívelését, s fájón láttuk elbukását, mostoha sorsát. Ezeresztendőös viszontagságos történelmünk sok-sok magasztos s mindenkor tanulságos eseményt tár elénk. Se szeri, se száma azoknak a nagyszerű emlékeknek, melyek dicsőséges történelmünkkel kapcsolatosak. Van azonban ezek között a szép emlékek között egy, mely 900 esztendő óta fényben és borúban, dicsőségben és gyászban egységünknek, alkotmányosságunknak kifejezője s jelképe volt. Ez a magyar szent korona. Története olyan érdekes és viszontagságos, mint nemzetünké, melyet jelképez.

2. *Célkitűzés.* Szenteljünk egy órát e gyönyörű emlékünknél s kísérjük végig érdekes történetét!

3. *Tárgyalás.* Mit tudtok eredetéről? (II. Szilveszter pápa adta első királyunknak, Szent Istvánnak.) Bizonyára emlékeztek arra a kedves mondára, mely az átadás történetéről szól. (A tanulók elmondják az ismert mondát.) Ezzel a koronával 1001. év augusztus 15-én ünnepélyesen Magyarország királyává koronázta őt az esztergomi érsek. Mit jelképez azóta a szent korona? (Ez lett a királyi hatalom és méltóság jelképe, de jelentette egyszersmind egységünket, szigorú alkotmányosságunkat is.) Szent István koronájának is az volt az alakja, melyet e képen láttatok? (Ez a kép már a módosult alakját mutatja a koronának. István királyunk a felső, fővegszerű részét kapta a pápától. Alsó, pántszerű része I. Géza királyunk idejéből ered /1074–77/. I. Géza ezt Dukasz Mihály görög császártól kapta, amiért emberségesen bánt Nándorfehérvár meghódolt görög őrsgével. Az ő idejében forrasztották egybe a két korona-részt.)

Milyen jelentőséget nyert már az Árpádok korában a szent korona? (Őseink csak azt tartották igazi, törvényes királynak, akit Szent István koronájával megkoronáztak.) És ha valamelyik királyunk méltatlannak bizonyult a trónra? (Meg-

történt Salamon királyunkkal, hogy nem volt méltó a trónra, emiatt a nemzet ellene fordult, s előbb Gézát, ennek korai halála után pedig Szent Lászlót ültette a trónra. Szent László azonban csak akkor koronáztatta meg magát, midőn Salamon haláláról értesült, ki törvényesen megkoronázott király volt.

Láttuk, fiúk, tanulmányaink során azt is, hogy a választott magyar király a szent korona helyett alkalmi koronával illette fejét. Hogyan viselkedett az ilyen királlyal a nemzet? (Károly Róberttel, majd I. Ulászlóval történt, hogy a szent korona helyett – mivelhogy az nem volt birtokukban – alkalmi koronával koronáztatták meg magukat. Károly Róbertet kétszeri ilyen koronázása ellenére csak akkor ismerte el a nemzet törvényes királyának, midőn végre a szent korona is ékesítette a fejét. Minthogy pedig I. Ulászlót csak azzal a koronával illették, mely Szent István ereklyetartóját ékesítette, azért később összes birtokadományozásait érvénytelennek nyilvánították.)

Ha időrendben követjük a szent korona történetét, mondjátok fiúk, mikor fenyegette e szent ereklyénket az első komoly veszedelem? (Első ízben a tatár-vész idejében, midőn az általános rémület szörnyű napjaiban a menekülő királlyal és családjával együtt a szent korona létét is a legkomolyabb veszedelem fenyegette.)

Hát a vegyesházbeli királyok idejében mit jegyeztetek meg történetéből? (Vencel magával vitte Csehországba s magánál tartotta. Azt hitte, hogy onnan kormányozhatja hazánkat. Nemzetünk azonban erről hallani sem akart, tehát lemondott a trónról, a koronát pedig utódjának, Ottó bajor hercegnek adta.)

Ottóval kapcsolatban a koronának regényes történetét jegyezte fel a történelem. Mondd el! (Midőn Ottó bejött hazánkba, hogy törvényes királynak koronáztassa magát, a szent koronát egy fatokban a nyeregkapájához kötötte. Egy éjjel a tok levált a kápáról és eltűnt. Amidőn ezt reggel észrevette, sietve visszavagolt és a fatokot a koronával együtt hiánytalanul megtalálta.) Megmaradt-e birtokában? (Nem sokáig. Amidőn ugyanis Apor vajdához ment Erdélybe, leánynevezőbe, a vajda a királyt elfogta, bezáratta, a koronát pedig elvette tőle. A vajdától csal évek múlva került a korona Ottó utódához, Károly Róberthez, aki utódaival együtt már nagy gonddal őriztette hol Budán, hol Visegrádon.)

Milyen nagy jelentőségre emelkedik a szent korona Nagy Lajos uralkodása alatt? (A nagy király uralkodásától kezdve a szent koronát élő testnek képzelte a nemzet. Ennek a testnek a feje a király, tagjai pedig az akkori rendi társadalom: a főpapok, főurak és a nemesek, tehát akinek birtokában volt az ország teste. A király és a rendek együttesen alkották a szent koronát, amely ilyenformán az állam hatalmát jelentette. Külön-külön sem az uralkodó, sem pedig a nemzet nem jelentette az államot, hanem csak együttesen. A szent korona tehát erős, belső kapcsolatot teremtett a király és a nemzet között. Az állam hatalmát a király tehát a nemzettel együtt és vele egyetértve gyakorolta. Ilyenformán a király és a nemzet az ország szent koronájának egyforma jogú tagjai voltak. A magyar szent koronának ez a felfogása adta meg nagy jelentőségét s ezért részesül akkora tiszteletben és kegyeletben.)

A szent korona történetének milyen érdekes fejezetéről hallottatok még? (Abert halála – 1439 – után az ország pártokra szakadt. Az özvegy királyné,

Erzsébet, utószülött fiát, a későbbi V. Lászlót akarta királlyá választani. A nemzet többsége s maga Hunyadi János is Ulászló lengyel királyt kívánta királynak. Azt vélték ugyanis, hogy a meg-megújuló török támadások ellen az ország kormányát erőteljes férfikezekre kell bízni, mert Ulászló egyszersmind tekintélyes lengyel hazájának segítségét is jelenti majd számunkra. Erzsébet erre Kottaner Ilona nevű udvarhölgyével ellopatta a szent koronát s vele fiát megkoronáztatta, majd a csecsemő királlyal és a koronával Frigyes császárhoz menekült.)

Mikor került vissza Frigyesztől a szent korona? (Mátyás szerezte meg a császártól 1463-ban. Ekkor felújításra kerül a Mátyás és Frigyes között kötött szerződés.) Mit jegyeztetek meg a szent koronán látható keresztről? (A történelmi hagyomány szerint a kereszt Zsigmond királyunk uralkodása idején /1387–1437/ került a szent koronára.)

Erről a keresztről is beszél egy monda. Ki emlékszik rá? (A monda szerint, melyet Czuczor Gergely költőnk dolgozott fel, Mátyás király egyszer mint ostoros gyerek szántogatott. Szolgatársa sokat kötődött vele s gúnyolódva tudakolta tőle, hogy ki lesz a király. „Aki vasasztalról eszik” – felelte Mátyi. Azzal vidáman együtt vetett ekéjén s jóízűen eddegélt a szántóvasról. Erre nagy gögösen szólt hozzá társa: „Mire egyet fordulok a dűlön s azalatt ostrom nyele kihajt, akkor elhiszem, te király, én pedig bolond leszek.” Az ostornyél bizony kihajtott s közben angyalok koronát illesztettek Matyi fejére. Matyi öntudatlanul felemelte ösztökéjét, hogy elhárítsa a koronát, de csak a keresztet találta. A nép hite szerint azóta görbe a szent koronán a kereszt.)

Milyen változás történt Mátyás király után a szent korona életében? (Az 1492-i országgyűlésen törvényt hoztak a szent korona őrzésére. Ez a törvény kimondta, hogy a szent koronát az országgyűlés által választott koronaöröknek kell őrizniök a visegrádi várban.)

Mi történt a koronával Mohács után? (Ebben az időben az egyik koronaőr Szapolyai János volt s miután a nemzeti párt királlyá választotta, meg is koronáztatta magát vele. 1529-ben kevés ideig II. Szolimán kezébe került, aki visszaadta János királynak, s tőle – halála után – Izabella királynéhoz került, aki 1551-ben I. Ferdinándnak adta.)

Hol őrizték ezután a szent koronát? (Minthogy a törökök hazánk nagy részét elfoglalták s birtokukba került Buda is, Visegrád is, a koronát Habsburg uralkodóink felváltva Pozsonyban, Bécsben s Prágában őrizték.) Innen mikor került vissza? (1608-ban, Rudolf halála után a pozsonyi várban őrizték. Midőn Pozsony 1619-ben Bethlen Gábor kezébe került, a nagy fejedelem a koronát is megszerezte s a Felvidéken őriztette. A nikolsburgi béke értelmében, 1622-ben, visszaadta II. Ferdinándnak.)

A szent korona ettől kezdve a magyar király akkori fővárosába, Pozsonyba került s ott is maradt 1683-ig. Milyen nagy történelmi esemény esztendeje ez az évszám? (A nagyhírű bécsi győzelem évét jelzi, amikor is a német birodalmi és szövetséges seregek megsemmisítő vereséget mértek a törökökre. Ezt megelőzőleg a szent koronát Linzbe vitték s csak a nagy győzelem után s a török veszedelem elmúltával hozták ismét vissza Pozsonyba.)

Itt őrizték a nemzeti ereklyénket 1748-ig. Ki uralkodott akkor? (II. József, aki nem koronáztatta meg magát, a koronát Bécsbe, a császári kincstárba vitette, mert benne csak felesleges történelmi emléket s holt kincset látott. Minthogy ezért s egyéb törvénytelen újításáért általános elégedetlenség támadt ellene, elhatározta, hogy megkoronáztatja magát. Ekkor, 1790-ben, került ismét vissza hazánkba, még pedig most már Budára. A szent koronának ez az útja valóságos diadalút volt.)

Megpihent ezután a szent korona hazánk szívében? (Az 1848–49-es szabadságharc idején a magyar kormány az osztrák hadak elől Debrecenbe vitte s onnan Buda felszabadítása után került vissza. De nem sokáig maradt ott. Újra el kellett onnan szállítani s akkor 1849. július 2–28-ig itt Szegeden volt a magyar szent korona. Innen Aradra vitték. Szabadságharcunk gyászos vége után Szemere Bertalan Orsova közelében elásatta, nehogy osztrák vagy orosz kézre kerüljön. 1853-ban megtalálták s visszahozták a budai várba. Azóta itt van.)

Igen fiúk, itt van nemzetünk szívében s várja a boldog időt, amikor lehullanak majd a trianoni bilincsek s amikor majd fénye újra beragyoghatja az egységes magyar hazát. Higyjük rendületlenül ennek a bekövetkezését, higyjük, hogy „Lesz még egyszer ünnep a világon”!

Írjuk fel a hallottak vezérszavait!

- A szent korona eredete és mondája.
- Jelentősége az Árpádok idején.
- A szent korona teste.
- Vízontagságos élete az Árpádok, vegyesházbeli, a Habsburg és Habsburg-Lotharingiai házbeli királyok idején.

4. *Összefoglalás.* Mit tudsz a szent korona eredetéről? Milyen jelentősége volt az Árpádházi királyok idején? Ki alatt alakult ki a szent korona testének elmélete? Hogyan értjük ezt? Mondd el történetét a vegyesházbeli királyok idején? Mit beszéltünk róla megoszlása és a nemzeti küzdelmek idejéből? Beszélj újabb történetéről!

5. *Szemléltetés.* A szent korona színes nagy faliképének szemléltetése nyoman megbeszélésre kerül e nemzeti ereklyénk óriási anyagi s felbecsülhetetlen erkölcsi értéke.

K. Bedekovich Lajos

In *A cselekvés iskolája*, 1936/37. tanév, V. évf., 446–450. o.

A magyar politikai gondolkodás historizálását tehát már az iskolai oktatásban kezdték. A szentkorona-tan ebben fontos szerepet játszott; az 1930-as évekre a hőmani nemzetnevelés történelmi alapját adta. Érdemes megjegyezni, hogy ez elsősorban a módszertani elvekben fogalmazódott meg, a tankönyvekben az aktuális – az említettek szerint – közvetve jelentkezett, és gyakran a politikailag szerényebb történelmi meghatározás szerepelt. (Ehhez lásd az I., II., III. számú mellékletet!)

Budapest, 1996

Irodalom

Kardos József: *A szentkorona története 1919–1944.* Budapest, 1985.

Tankönyvek:

Balogh Albin: *Magyarország történelme. Gimnáziumok III. osztálya számára.* Budapest, 1942.

Uő.: *Szemelvények a magyar történelem kútjából. Segédkönyv a gimnáziumok VII–VIII. osztálya számára.* Budapest, 1944, Szent István Társulat.

Gajdi Béla: „Az irredentizmus a középiskolában”, *a Magyar Középiskolai Tanárok Nemzeti Szövetségében 1927. október 24-én tartott előadás, Budapest, 1928.*

Hasson Izabella: „A magyar Szent Korona tana a történelem tanításában”, *Pedagógiai Szeminárium, 1938/39, 136–139. o.*

Marczinkó Ferenc – Pálffy János: *Magyarország története. Különös tekintettel a társadalmi életre és intézményekre. Fiúközépiskola VIII. és leányközépiskola VII–VIII. osztálya számára.* Budapest, 1931.

Marczinkó Ferenc – Pálffy János – Várady Erzsébet: *Magyarország története. Gimnáziumok és Leánygimnáziumok VII. osztálya számára.* Budapest, 1941.

Miskolczi István: *Magyarország története. Középiskolák VIII. osztálya számára.* Budapest, 1931, Szent István Társulat.

Szabó Dezső: *Magyarország története. Gimnáziumok és leánygimnáziumok, szakiskolák számára.* Budapest, 1924.

Szegedi Tasziló: *Magyarország története a szatmári békéig. Gimnáziumok és leánygimnáziumok VII. osztálya számára.* Budapest, 1951, Szent István Társulat.

Újházi László: *A magyar nemzet oknyomozó történelme. Középiskolák VIII. osztálya számára.* Budapest, 1927.

Várady Erzsébet: *A magyar nemzet története a szatmári békéig. Leánygimnáziumok VII. osztálya számára.* Budapest, 1933.

Országos Széchényi Könyvtár

Az iskolai vallásoktatás Magyarországon 1945 után

A magyarországi – a kötelező, minden iskolában jelen lévő – állapotokhoz képest a hitoktatás helyzete a két világháború között világszerte gyökeresen átalakult: legtöbb helyen megszűnt a kötelező iskolai hitoktatás. Így Olaszországban már 1870-től, Franciaországban 1886-tól, Németországban 1919-től nem kötelező a hitoktatás. Olaszországban 1929-ben kötött konkordátummal ismét kötelezővé tették. Angol nyelvterületen a hitoktatás vasárnap folyik a leginkább. A vallásoktatás helye nem az iskola, hanem a templom vagy valamely más egyházi épület.¹ Ugyanakkor ezekben az országokban ha csökkent is az egyházak szerepe a közoktatásban, alapvetően ezt a funkciójukat nem kérdőjelezték meg. A közoktatásnak tehát továbbra is jelentős részét az egyházi iskolák alkotják.

1. A kötelező vagy fakultatív hitoktatás körüli küzdelmek (1946–1947)

A hitoktatásról egyházi szerzőktől csupán egyetlen átfogó jellegű tanulmány született: Marosi Izidor váci püspök írása az 1988-as *Magyar Katolikus Almanach*ban.² Véleménye szerint a kötelező hittan a) előnyei:

„– minden gyermek hozzájuthatott a vallásos ismeretekhez;
– a tantárgy-jelleg biztosította a tervszerű, komoly oktatást;
– a hittanóra beilleszkedett az oktatás egészébe és általa ki lehetett egyenlíteni a vallás és a profán ismeretek közötti szakadékot.”

b) Hátrányai:

„– a tanítás elveszítette szent jellegét;
– az a tévhit alakulhatott ki, hogy aki tudja a hittant, az már vallásos ember;
– továbbá a kötelező jelleg bizonyos ellenszenvet támasztott magával a vallással szemben is.”³ Még inkább ellenszenves volt a kötelező misehallgatás szigorú ellenőrzése, és a mulasztás megtorlása.

¹ Ugyanakkor számos példát lehet sorolni arra, ahol kötelező volt az iskolai hittan. Így a nemzetközi összehasonlítás nem lehet perdöntő.

² Marosi Izidor: i. m. 620–649. o.

³ Uo. 621. o.

1946. március 14-én rendelte el a püspöki kar, hogy a gyermekeknek az elemi iskola első osztályában kell elsőáldozáshoz járulni. A hitoktatók az iskolai hittan mellett a gyermekeket elsősorban a *Szívgyárdában* szervezték és nevelték az iskolán kívül. Amikor fokozatosan bevezetésre került a nyolcosztályos általános iskola, a püspöki kar megállapította az 5–8. osztályig terjedő hitoktatás tematikáját, a Katolikus Hittantanárok és Hitoktatók Egyesületét pedig felhívta az új hittankönyvek megírására. 1946. szeptember 6-án elhatározta a püspöki kar, hogy az általános iskola alsó négy osztályában marad a heti négy órás kötelező hittan, a felső tagozatban azonban csak két óra.⁴

Mindszenty hercegprímás már 1946 tavaszán, amikor még formálisan nem merült fel sem az iskolák államosítása már feltette a szónoki kérdést: „*vajjon, kedves Híveink, akarjátok-e, hogy egykor ravatalotoknál és sírotoknál némán, imádság nélkül álljanak gyermekeitek? Ha nem lesz hitoktatás, ez vár rátok!*”⁵

1947-ben az egyházak és az új hatalom közötti újabb erőpróba a kötelező hitoktatás helyébe a fakultatív jellegű hitoktatás bevezetése volt. A fakultatív hitoktatás kérdését Ortutay szerint teljesen előkészítetlenül, és inkább személyes politikai érdekből (Nagy Ferenc) a Független Kisgazdapárt 1947. február 28-i politikai bizottsági ülésén vetették fel először.⁶ Az ügy nem maradt titokban, az *Új Ember* című katolikus hetilap már március 2-án tiltakozott a fakultatív hitoktatás és az állami tankönyvmonopólium ellen. A március 11-i pártközi értekezlet előtt Nagy Ferenc tárgyalta Bánáss László veszprémi püspökkel az állam és az egyház közötti kapcsolatok rendezéséről, a demokratikus vívmányok elfogadásáról, és ennek ellenében az egyház sérelmeinek orvoslásáról. A megbeszélésről dokumentum nem maradt fenn. Nagy Ferenc miniszterelnök pártjában két vezető katolikus pap politikus volt: Balogh István miniszterelnökségi államtitkár és Varga Béla, a nemzetgyűlés elnöke. A fakultatív hittan kérdésével kapcsolatban nyilván velük is egyeztetett a kormányfő. Ezek után az említett pártközi értekezleten Nagy Ferenc bejelentette, hogy pártja azért javasolja a fakultatív hittan bevezetését, mert ez ellen az egyház nem emel kifogást.⁷ Rákosi későbbi állítása szerint erre alapozva a baloldali pártok is csatlakoztak a tervhez.

Az 1947. március 11-i pártközi értekezleten elhatározták:

1. A közoktatás megreformálásának érdekében megszüntetik a kötelező hitoktatást, és egységes tankönyveket vezetnek be az összes iskolában.
2. Előkészítik az egyház és az állam közötti megegyezést.

Nagy Ferenc miniszterelnök bejelentette, hogy 10-én tárgyalta egy püspökkel (ti. Bánáss Lászlóval – G. J.), és ő állítólag közölte, hogy az egyház nem támaszt akadályt a fakultatív hitoktatás bevezetése ellen. Március 12-én Farkas Ferenc (Nemzeti Pa-

4 Uo. 623. o.

5 *Mindszenty Okmánytár*, 1. köt., szerk. Vecsey József, München, 1957, 159. o.

6 Az egész kérdéskört részletesen elemzi Balogh Sándor: „A fakultatív vallásoktatás és az egyházak.”, *Századok*, 107. évf., 1973, 906–942. o., és Uő.: *Parlamenti és pártharcok Magyarországon 1945–1947*. Budapest, 1975. 441–452. o.

7 A protestáns Nagy Ferenc valószínű nem volt tisztában azzal, hogy a katolikus egyházban kinek a szava döntő, így az említettek, illetve Bánáss László veszprémi püspök toleráns álláspontja befolyásolta, holott a mérvadó Mindszenty bíboros hercegprímás véleménye volt.

rasztpárt) a nemzetgyűlés ülésén beszédet mondott, és Nagy Ferencre hivatkozva bejelentette, hogy a „A püspöki kar elfogadta a fakultatív hitoktatás bevezetésének tervét.”⁸

Március 13-án „illetékes egyházi hely” (Mindszenty) Magyar Kurirban megjelent nyilatkozata ezt cáfolta. „A Nemzetgyűlésben elhangzott bejelentés, mintha a magyar püspöki kar elfogadta volna a hitoktatás fakultatívvá tételét, nem felel meg a valóságnak. Az elvi álláspontnak teljes fenntartásával olyan irányban történt lépés, hogy a hazánkkal is szóbajöhető konkordátum megkötéséig a hitoktatás kérdése kerüljön le a napirendről, vagyis változatlanul maradjon a kötelező hitoktatás. Ez elől a kormányzati tényezők nem is zárkóznak el. A püspöki karnak, mint minden katolikus embernek, változatlan álláspontja, hogy a hitoktatást egyetlen gyermektől sem lehet elvenni, mert ez ellenkeznék a természeti joggal, a magyar törvénnyel és a szülők ismételten megnyilatkozott népszavazásszerű állásfoglalásával.” Március 13-án hasonló tartalmú levelet intézett Mindszenty a Nemzetgyűlés Elnökségéhez (Varga Béla) is.⁹

Március 13-án az MKP lapja, a Szabad Nép Losonczy Géza parlamenti beszédét ismertette, amelyben a kommunista képviselő a fakultatív hitoktatás bevezetését, az állami tankönyvkiadást, az általános iskola teljes kiépítését, és a tanítók helyzetének teljes rendezését követelte. Mindezek a költségvetési vita, a kultusztárca költségvetésének megvitatása során hangzottak el, éppúgy mint a parasztpárti Farkas Ferenc említett bejelentése. Mindszenty március 18-i kelettel levélben tiltakozott a terv ellen Nagy Ferencnél. Követelte, hogy a kérdés felvetését legalább a békeszerződés ratifikálásáig halasszák el. Akkor esetleg egy szuverén állammal sor kerülhetne tárgyalásokra konkordátum kötéséről, és a pártok ennek során vethetnék fel többek között a hitoktatás kérdését is.¹⁰ A hercegprímás valamennyi megyéspüspököt levélben szólította fel a tervezet elleni tiltakozás országos méretű megszervezésére.¹¹ Egyben megküldte nekik közös körlevél-tervezet szövegét is, amely azonban csak április 12-én kerül kiadásra. Gyorsan kiderült, hogy a fakultatív vagy kötelező hitoktatás kérdése nem vallási, hanem politikai ügy lett. Kétségtelen, hogy ebben az összecsapásban az egyházak, elsősorban a katolikus egyház megmutatta, hogy hatalmas befolyással rendelkezik a társadalomra, és képes mozgósítani a társadalom jelentős részét a kormánnyal szemben is.

Amikor pedig 1947. március 17-én Ortutay Gyula kigazdapárti politikus lett a kultuszminiszter, elkészült a törvénytervezet is, amit Ortutay igencsak szorgalmazott, és személyes sikerként akar elkönyvelni. A miniszter nyilatkozatában hangoztatta, hogy a fakultatív hitoktatás bevezetésére a lelkiismereti szabadság biztosítása érdekében van szükség. Egyben megfenyegette azokat az egyházi „reakciók” erőket, akik úgymond ezzel a demokratikus megoldással szembeszegülnek. Az egyházi támadások céltáblája ettől kezdve személy szerint is Ortutay lett.

Országos tiltakozó mozgalmat szerveztek. A tiltakozó táviratok és levelek az AC Országos Elnökségéhez érkeztek, küldőik papok és világiak, tanulók és pedagógu-

8 A parasztpárti politikus állítása pedig tudatos félreinformálása a törvényhozásnak, hiszen ilyen tárgyú állásfoglalást a püspöki kar soha nem adott ki.

9 Közli Mindszenty Okmánytár, 2. köt., i. m. 163. o., és Magyar Kurir, 1947. március 17.

10 Esztergomi Prímási Levéltár (továbbiakban EPL), 2920/1945.

11 EPL 3020/1947.

sok, egyházközségek, a Szülők Szövetsége helyi szervezetei, iskolák, egyesületek. Tényleg megmozdult az egész ország.

Az egyetemi és középiskolás diákok több városban is tüntettek, tiltakozó gyűléseket tartottak. A legnagyobbra Szegeden került sor, 1947. március 20–21-én, elsősorban Ortutay személye ellen. De tiltakozott a Pázmány Péter Egyetem Hittudományi Kara is március 21-én Nagy Ferencnél. (A tiltakozást a kar dékánja, Galla Ferenc írta alá.) 1947 március 25-én Győrött hatvanezer zárandok előtt mondott beszédet a hercegprímás, és elítélte a kötelező hitoktatást felszámolni akarókat.¹² 1947. március 26-án Csepelről 250 tagú küldöttség jelent meg Nagy Ferencnél és tízezer szülő aláírásával tiltakozó beadványt adott át a fakultáció ellen. Szembefordult miniszterével a VKM I. ügyosztály vezetője, Beresztóczy kanonok is, március 22-én tiltakozott a fakultációról készülő törvénytervezet ellen. Ugyanilyen tartalmú átíratot kapott Grósz József kalocsai érsektől is. Ortutay a hangos tüntetések közepette is elkészítette a törvényjavaslatot.¹³ Március 22-én Bánáss rövid nyilatkozatot adott: ő hivatalos helyen a püspöki kar megbízásából a fakultatív hitoktatás kérdésében ugyanazt az álláspontot képviselte, mint amit a püspöki kar körlevélben kifejezésre juttatott.¹⁴ Ezzel mintegy dezavualta a kormány eddigi álláspontját.

Az 1947. március 27-i püspöki konferencia 5. napirendi pontként tárgyalta a fakultatív hitoktatás bevezetésének tervezetét. Mindszenty *„rámutat dr. Balogh István államtitkár és Varga Béla, a nemzetgyűlés elnökének a fakultatív hitoktatással kapcsolatos nyilatkozataira, illetve magatartása káros hatásaira. A szűkebb körű értekezletből¹⁵ már elment hozzájuk az üzenet, hogy amennyiben a fakultatív hitoktatásról szóló törvényjavaslatot tárgyalásra felveszik, azonnal mondjanak le.”*

A két kiskisgazdapárti katolikus pap-politikus pártállása szerint a fakultatív hitoktatás mellett nyilatkozott, maga Balogh páter pedig a párton belül annak fő szorgalmazója is volt. Lénárd Ödön piarista pap-tanár, ekkor az AC egyik vezetője, aki a fakultatív hittan elleni mozgalmat szervezte, tett jelentést a primásnak arról, hogy a két pap-politikus magatartása milyen zavart kelt a hívekben, s hogy rájuk hivatkozva érvelhet a baloldal a fakultáció mellett. A vita után – amit a jegyzőkönyv nem rögzített – a következő határozatot hozták: *„A két pap-politikus saját Ordinariusától írásban kapjon figyelmeztetést. B(alogh) megrovást is azért, hogy a püspöki kar ismert felfogása után is a fakultatív hitoktatás mellett nyilatkozott, mindkettő pedig parancsot arra, hogy a törvényjavaslat benyújtását igyekezzenek megakadályozni s amennyiben ez nem sikerülne, a benyújtás napján az egyházzal azonos elvi deklarációval mondjanak le mindketten állásukról sub poena suspensiones.”* Balogh István ordináriusa Hamvas Endre csanádi püspök, Varga Béláé Bánáss László veszprémi püspök volt. Ez utóbbi bizalmas véleményét Varga bizonyára ismerte, és így kelt híre, hogy Bánáss is egyetért a fakultációval. Ám amikor Mindszenty egyértelművé tette a püspöki kar együttes álláspontját, Bánássnak

12 Mindszenty Okmánytár, 2. köt., i. m. 171–175. o.

13 Dokumentumok a magyar közoktatás reformjáról 1945–1948. Szerk. Dancs Istvánné, Budapest, 1979, 578–581. o.

14 Közli Mindszenty Okmánytár, 2. köt., i. m. 164. o.

15 Ennek a hercegprímás, a kalocsai érsek és az egri érsek, valamint a hivatalban legidősebb megyéspüspök volt a tagja.

nyilvánosan el kellett magát határolnia a hírtől.¹⁶ A püspöki kar a két pap-politikus segítségére számított a törvényjavaslat megakadályozásában, ám ha azok továbbra is kitartanak annak támogatása mellett, úgy automatikusan kiközösítik őket. Ez pedig a legkeményebb fenyegetést jelentette számukra.

Az 1947. március 27-i konferencia döntése értelmében április 12-i dátummal a püspöki kar nevében Mindszenty pásztorlevelet bocsátott ki a kötelező hitoktatás védelmében.¹⁷ *„Mióta március 11-én a kormányzó pártok közös értekezleten elhatározták, hogy többi között megvalósítják a fakultatív hitoktatást, az ország túlnyomó részét nyugtalanság fogta el, mely tiltakozásokban, sőt tüntetésekből nyilvánult meg. Erre megnyugtató kijelentések hangzottak el, hogy a fakultatív hitoktatás nem jelenti a hitoktatás teljes eltörlését, hanem csak jogot ad azoknak a szülőknek, akik a hittant nemkívánják, hogy gyermekeiket a hitoktatás alól felmentessék. Érveket is sorakoztattak fel a fakultatív hitoktatás mellett, úgy látszik azonban, sem a megnyugtató kijelentések, sem az érvek nem tudták a hívek tömegeit meggyőzni. Mi magunk is, magyar püspökök, továbbra is megmaradunk a kötelező hitoktatás álláspontja mellett, és pedig azon meggyőződésből, hogy ezzel nemcsak a lelkeknek, hanem hazánk szent ügyének is segíünk.”*

1. Aggodalommal tölti el a püspököket a törekvés a kötelező hitoktatás megszüntetésére. Mert *„ennek a kérdésnek hirtelen erőltetése”* most, amikor az országnak ennél sokkal súlyosabb problémái vannak, a *„lappangó kultúrharc”* érzetét kelti. A szándék: előbb fakultatív hitoktatást, azután semmilyen hitoktatást, végül materialista világnézeti oktatást. Ez a burkolt végcél. Ezért már az elején tiltakoznak.

2. A lelkiismereti szabadságra hivatkozás nem elégséges a kötelező hittan ellenében a fakultáció mellett. Katolikus embernél nem kerülhet egymással szembe a lelkiismereti szabadság és a kötelező hitoktatás. A lelkiismereti szabadságot inkább veszélyezteti az állami tankönyvmonopóliumra törekvés.

Az április 12-i pásztorlevélben Mindszenty sorra vette a külföldi példákat és rámutatott, hogy az országok egy részében ekkor is kötelező a hitoktatás, így Albániában, Ausztriában, Bolíviában, Dániában, Finnországban, Görögországban, Izlandon, Lengyelországban, Olaszországban (az 1929-es konkordátum óta – G. J.), Perzsiában, Romániában, Svédországban, Sziámban.¹⁸ Ahol nem kötelező vagy egyáltalán nincs, azokat nem sorolta fel, csupán az Amerikai Egyesült Államokat, Angliát és Franciaországot említette név szerint. Az angolszász országokban az iskolai vallásoktatást más formákkal pótolják, pl. vasárnapi iskolával. Franciaországban pedig 1880 óta az állami és községi iskolákban még fakultatív hittan sincs, hanem ehelyett profán erkölctant tanítanak. (Szembetűnő volt azonban, hogy fakultatív volt a hittan a Benelux-államokban, Spanyolországban és Portugáliában, Írországban, Jugoszláviában, de Latin és Közép-Amerika katolikus országaiban is.)

Mindszenty szerint erkölctant nem lehet elképzelni valláserkölc nélkül. Csak a valláserkölc alapokon álló ember lehet hasznos tagja a társadalomnak. *„Nemzetiünk fennmaradása érdekében, gazdasági és erkölcsi felemelkedésünk biztosításáért ragaszkodunk tehát a kötelező vallásos hitoktatáshoz.”* De Mindszenty jól látta, hogy ha a hatalom a

16 Valójában máig nem került elő dokumentum Bánáss tényleges álláspontjáról vagy esetleges közléséről.

17 Közli Mindszenty *Okmánytár*, 2. köt, i. m. 177–185. o. További idézetek innen valók.

18 Lásd *Köznevelés*, 1947. 7. sz.

kommunisták kezébe kerül, a fakultatív hitoktatást is fel fogják számolni. *„Meg vagyunk győződve, hogy maga magától nagyon kevés katolikus szülő akadna, aki gyermekét a hitoktatástól elvonná. Meggyőzött bennünket erről a szülőknek a kérdésben eddig is megnyilvánult szinte egyhangú állásfoglalása. Mind akarják, hogy gyermekük megtanulja a tízparancsolatot és abban azt, hogy tiszteld atyádat és anyádat! Ellenben félünk, hogy a kötelező hitoktatás megszüntetése esetén éppen az annyira óvott lelkiismereti szabadság megcsúfolásával fognak nyomást gyakorolni híveink egyes csoportjaira, talán a legszegényebbekre, hogy gyermekeiket a hitoktatástól elvonják... Nagyon drága és keserű lesz az a mindennapi kenyér, melyért a szülőknek gyermekei hitével kell fizetni!”* A pásztorlevélre még inkább mozgásba lendült a katolikus egyház gépezete. A pásztorlevél útmutatásainak, és az egyházi hatóságok közvetlen utasításainak megfelelően a plébánosok, az egyházközségi elnökök, a Szülők Szövetsége helyi csoportjai tömegesen küldték a tiltakozó táviratokat, leveleket a nemzetgyűlés elnökének, a miniszterelnöknek, a politikai pártok vezetőinek, és az AC Országos Elnökségének.¹⁹

A nyomásgyakorlás „mozgalmi” módszerei mellett Mindszenty „hivatalosan” is latba vetette minden befolyását. 1947. április 5-én levélben fordult a kultuszminiszterhez, kifogásolva addigi nyilatkozatait. Szerinte a törvénytervezet (amelyet időközben a primás a VKM I. ügyosztály elnökétől, Beresztóczy Miklós esztergomi kanonoktól kapott) nem a szabad vallásoktatást jelenti, hanem sérti a vallás- és lelkiismereti szabadságot. A szülők egy részének függősége miatt (ti. a hatalomtól való függősége miatt) kényszerülten él, és nem szabadon cselekvő szülők lelkiismereti és vallásszabadságát sértik meg. *„Beleesik a hitlerizmus hálójába, a keresztség szentségét semmibe veszi. A gyermek Istenhez és a kinyilatkoztatott erkölcshez való természeti és emberi jogának elkobzása. A vallásos érzület hivatalos bántalmazása. A társadalom és az állam alapjainak meggingatása. Pusztán a felvetése kulturharc bejelentése.”*²⁰

A hercegprimás a püspöki kar nevében 1947. április 12-én táviratilag ismételten tiltakozott a kultuszminiszternél a tervezet ellen.²¹ A katolikus püspöki kar Nagy Ferenc miniszterelnökre is igyekezett nyomást gyakorolni, akinek pártját és saját pozícióit az úgynevezett összeesküvésű ügy amúgy is megtépázta. 1947. április 12-én a püspöki kar valamennyi tagjának aláírásával ellátott levélben közölték vele, hogy a kormány vegye le a napirendről a fakultatív vallásoktatás bevezetését, ellenkező esetben az egyház el van szánva a további ellenállásra.

Mindszenty és a katolikus főpapok meg tudták nyerni az együttműködésre a *protestáns egyházakat* is, hiszen őket a kötelező iskolai hitoktatás megvédése épp úgy érintette, mint a katolikusokat. E téren nem is voltak korábban sem villongások vagy nézeteltérések a két egyház között. A katolikus egyházi állásponttal maradéktalanul azonosult az evangélikus egyház. Az evangélikus egyházegyetem élén dr. Radvánszky Albert egyetemes egyházi és iskolai felügyelő állt, és a püspök-elnök Kapi Béla, aki a bányai egyházkerület püspöke volt. De az evangélikus egyház álláspontjának alakítására egyre nagyobb befolyással bírt Ordass Lajos dunáninneni püspök, akit – töb-

19 A helyi szervezésekre lásd Győri Püspöki Levéltár, 789/1947.; Váci Püspöki Levéltár, 1646/1947.

20 Mindszenty Okmánytár, 2. köt., i. m. 186. o.

21 Közli Dokumentumok a magyar közoktatás reformjáról. I. m. 589–590. o.

bek között ezért is – már 1948 nyarán, tehát még Mindszenty előtt letartóztatnak, elítélnék és bebörtönöznek.

Az evangélikus egyház egyre határozottabban ellenezte a fakultatív hitoktatás bevezetését. A budapesti evangélikus egyházmegye lelkészei már március közepén tiltakoztak a fakultatív hitoktatás bevezetése ellen. Az evangélikus püspöki kar 1947. március 27-én kibocsátott közös körlevélben tiltakozásra szólította fel a gyülekezetet. A fakultatív vallásoktatást ellentétben állónak minősítették a nemzet igazi érdekeivel. Azt sürgették, hogy ebben a kérdésben a kormány írjon ki népszavazást. (Ezt a követelést a katolikusok nem tették magukévá, hiszen nyilvánvaló volt, a fennálló törvények nem ismerték a referendum intézményét.) Az evangélikus püspökök arra utasították a gyülekezetek presbitériumait, hogy tárgyalják meg a hitoktatás kérdését, mégpedig azon útmutatás alapján, hogy *„határozott állásfoglalással védelmezzék a kötelező vallásoktatás eddigi rendszerét, foglalják jegyzőkönyvbe a fakultatív vallásoktatás bevezetése ellen való tiltakozásukat.”*²²

A református egyház felső vezetése közelről sem volt ilyen egységes a fakultatív hittan kérdésében. (Amint általában is megosztott volt az új hatalomhoz való viszonyában és az egyházpolitikai kérdésekben.) Az egyik, haladónak mondott irányzat, amelynek reprezentánsa Bereczky Albert volt, a református ébredési teológia alapján állt. A *Magyar Református Ébredés* című hetilapjuk már 1947. március 8-i számában szembeszállt azzal a törekvéssel, amely a Mindszentyvel való együttműködést követte (elsősorban Ravasz László és köre). Bereczkyék elfogadták, sőt a demokrácia kiteljesedésének tekintették a szeparációt.²³

Bereczky Albert akkor, amikor már országosan folyt tiltakozás a fakultáció ellenében, nyilvánosan hangoztatta: *„Meggyőződésem, hogy a törvényhozástól jó reménységgel elvárhatjuk, hogy lelkiismereti szabadság legyen, hogy bármely oldalról történő kényszer már a törvényhozás külön gondját képezze, hogy megakadályoztassék. De itt külön kell hangsúlyoznunk, hogy lelkiismereti kérdésekben mi sem vállalhatjuk el a többséget döntő tényezőnek. Ha Magyarországon csak 100 olyan szülő volna, aki nem óhajtja gyermekét vallásoktatásban részesíteni, akkor nekünk, éppen mint a reformáció örököseinek, biztosítani kell ennek a 100-nak a többi nyolcmillióval szemben is a szabadságát.”*²⁴ Bereczky érvelése formálisan teljesen igaz, és nem is okozott volna gondot a fakultáció bevezetése egy olyan polgári demokráciában, ahol a száz fős kisebbség akaratát nem akarják rákényszeríteni a nyolcmillió többségre, amint az a hatalom birtokába jutó Rákosi-klikk megkísérelte.

A református egyház hivatalos felső vezetésének véleménye azonban megegyezett a katolikus és evangélikus egyházzal. Ravasz László, az Egyetemes Konvent püspök-elnöke, a dunamelléki püspök és Kapi Béla 1947. március 20-án megbeszélést folytatott e tárgyban Ortutay kultuszminiszterrel. Ravasz az egész egyház álláspontját képviselte: elméletileg ugyanis ők is elismerték a fakultáció lehetőségét, annak lelkiismereti- és vallásszabadsággal járó voltát, de az akkori konkrét helyzetben bevezetését a leghatározottabban elutasították. A megakadályozásában pedig készek voltak együttműködni a katolikus egyházzal is. A Konvent április második felében

22 Közli a körlevelet *Evangélikus Lelkipásztor*, 1947. április, 137–139. o.

23 *Keresztény Család*, 1947. április 3.

24 Uo. 1947. április 10.

ebben az értelemben foglalt állást. „Mint az egyházi hitoktatás ügyének legfőbb hatósága, mindaddig, míg országos és egyházi törvény ellenkezőt nem rendelt, az egyház iskoláiban olyan változtatást, mely a kötelező tárgyak bármelyikének, különösképpen a vallástanításnak kötelező voltát megszüntetné, megengedni nem áll módjában.”²⁵ Ennek az állásfoglalásnak megfelelően a református gyülekezetek is sorra küldték tiltakozásaikat a központi egyházi szervekhez, amelyeket az *Élet és Jövő* című lap közölt. Sőt mivel felismerték a Katolikus Vallásos Szülők Szövetségének hatékonyságát az egyházi iskolák védelmében, több helyen ennek mintájára létrehozták a Református Iskolák Barátainak Szövetségét is.

A katolikus-protestáns összefogás nagyban hozzájárult az országosan kibontakozó tömegtiltakozás eredményességéhez. (Ami az iskolaállamosításkor nem jön létre, mert akkor ebből tanulván Rákosiék a reformátusokkal már előrehaladott tárgyalásokban voltak a különalkuról.) Az egyháziak tiltakozását felerősítették a nemzetgyűlésben a baloldali akcióval egyet nem értő politikusok erélyes felszólalásai a fakultáció ellenében.

Amikor a kisgazdapárti vezetés látta, hogy hatalmas ellenállásba ütközik, visszakozott. Rákosiék azonban jól kiaknázták a helyzetet. Rámutattak, hogy a kezdeményezés nem tőlük származik és úgy tűnt, hogy a polgári kisgazdapárt helyett ők tisztelik inkább a vallásszabadságot. Így Nagy Ferencben és a pártban csatlakozott az egyház és a jobboldal; de a baloldaliakat is szembefordította magával azzal, hogy a kibontakozott vitában igyekezett semleges maradni és a marxista pártokra hárítani az ügy ódiumát.

A helyzet mentése érdekében ekkor a kisgazdapárt egy konkordátum tervével állt elő, amelynek keretében rendeznék az egyházat ért sérelmeket – anyagi kárpótlással – és a hitoktatás kérdését is. „Illetékes egyházi hely” – ami alatt Esztergom értendő – 1947. április 17-én a *Magyar Kurir*-ban nyilatkozatot adott ki, amiben ezt cáfolta. „A magyar népnek az úgynevezett szabad hitoktatással és a kényszerű tankönyvmonopóliummal szemben népi szavazásszerű megnyilatkozása idején bizonyos körökből jónak látták a sajtóban és más úton, hozzá illetékes helyre is hivatkozva, ismételten felröppenteni azt a zavarkeltésre szánt hírt, mintha az esetleg kötendő konkordátum tárgyalásainak keretén belül az elvett egyházi javak reális kártalanítása ellenében a fakultatív hitoktatás és egyéb egyházpolitikai kérdés is az alkudozás asztalára kerülhetne; mintha az Egyház anyagi ügyekben tárgyalásokat folytatna, sőt kész volna elfogadni a lelkek szabadságát súlyosan érintő érveket az anyagiak ellenében... Határozottan kijelenthetjük, hogy ilyen tárgyalás nem volt, nincs és nem is lesz, mert a gyermekek lelki érdeke nem lehet és nem is lesz alku tárgya...”²⁶

1947 május végén, június elején a törvényjavaslat lekerült a napirendről, nem nyújtották be tárgyalásra sem. A VKM I. ügyosztályának elnöke 1947. június 4-én értesítette Mindszentyt, hogy levették a napirendről a törvényjavaslatot.²⁷ Ennek több oka volt. Nem elsősorban az egyházi ellenállás, bár az is hozzájárult. Sokkal inkább a nagypolitikai színjáték: a kommunisták elérték ama céljukat, hogy Nagy Ferencet politikailag kellemetlen helyzetbe hozzák, ami nagy mértékben hozzájárult távozásához. De közel voltak a választások is, és a baloldal ebből a kérdésből tőkét kovácsolt magának azzal, hogy úgy állította be: ők vették le napirendről a fakultációt és a tankönyvmonopóliumot. Rákosi ennek többször is hangot adott. 1947 tavaszán azon-

²⁵ *Élet és Jövő*, 1947. április 26.

²⁶ Mindszenty *Okmánytár*, 2. köt., i. m. 186–187. o.

²⁷ EPL 2920/1946.

ban még nyilván nem is akarták kenyértörésre vinni a dolgot, hanem csak a hatalom teljes birtokában.

A fakultáció körüli harcot Mindszenty az 1947. augusztus 14-i konferencián értékelte. Bejelentette, hogy a kultuszminiszter hivatalosan értesítette: a fakultatív hitoktatás ügyét a kormány levette a napirendről. Az egységes tankönyvet is ejtették az egyházi iskolákra nézve. *„A két eseményben szívós ellenállásunk eredményét is láthatjuk, ám győzelemnek nem mondhatjuk. Választási taktika is van a dologban, mint ahogy minden látszat enyhület és kedvezés-színezet csupa taktika. Ezért ne nagyon ismergessük el a jóakaratot nyilvánosan”* – mondta a hercegprímás. Az iskolai hitoktatás körüli erőpróbát a katolikus egyház kultúrharcnak tekintette. Mindszenty megállapította: *„Nekünk nincs kétségünk, hogy a kulturharc erősödik. Ne higgyünk semmiféle ígéretnek. Harcoljunk, ha a helyzet úgy kívánja, dolgozzunk állandóan és imádkozzunk szüntelen.”*²⁸

2. Iskolaállamosítás és a hitoktatás

1948 nyarán, a hatalomátvétellel egyidejűleg vitték keresztül az iskolák totális államosítását. Az erről szóló törvényben egyetlen szó sem esett a hitoktatásról, sem a kötelező, sem a fakultatív formájáról. Ugyanakkor az 1948 őszén kötött egyezményekben még a kötelező iskolai hittan meghagyását szögezték le.

Az iskolák 1948-ban történt államosításának leírására itt nincs szükség. Inkább az tűnik szembe, hogy az e körüli csatározásokban a hitoktatásról nem, vagy alig esett csak szó. Az államosítás mellett érvelők elsősorban arra hivatkoztak, hogy az egyházi iskolák és egyéb intézmények fenntartásában az államnak van döntő szerepe.

Az 1947–48-as költségvetési vitában február 23-án a kultusztárcáról szólva a miniszteri előterjesztésben a következő tételek szerepeltek:²⁹

I. Állami hozzájárulás a felekezetek egyházi természetű kiadásaihoz az 1947–48. évi költségvetési előirányzat alapján

Katolikus	23. 126. 780 Ft
Nem-katolikus	19. 411. 220 Ft
Összesen	42. 538. 000 Ft

II. Állami hozzájárulás a felekezeti tanintézetek költségeihez:

Katolikus	64. 194. 000 Ft
Nem-katolikus	31. 475. 153 Ft
Összesen	95. 669. 153 Ft

²⁸ EPL Püspökkari konferenciák jegyzőkönyvei, 1947. augusztus 14. Mindszenty elnöki jelentésében.

²⁹ Közli Dokumentumok a magyar közoktatás reformjáról, i. m. 717–719. o.

III. Állami hozzájárulás a felekezetek egyházi és iskolai célokat szolgáló intézményeinek újjáépítési és felszerelési kiadásaihoz:

Egyházi épületek

Katolikus	1. 800. 000 Ft
Nem-katolikus	807. 000 Ft
Összesen	2. 607. 000 Ft

Iskolák

Katolikus	765. 000 Ft
Nem-katolikus	350. 000 Ft
Összesen	1. 115. 500 Ft
Összesen katolikus	2. 565. 000 Ft
Összesen nem-katolikus	1. 157. 000 Ft
Valamennyi összesen	3. 722. 500 Ft

Végösszesítés

Állami hozzájárulás a katolikus egyháznak	89. 855. 780 Ft
Állami hozzájárulás a nem-katolikus egyháznak	52. 043. 873 Ft
Összesen	141.929. 653 Ft

A kultusztárca költségvetési előadója, a katolikus Katona Jenő szerint az egyházi iskolák „majdnem 100%-ban” az állami költségvetésből élnek. Ez azonban igencsak túlzás volt, mert az összkiadásuknak a költségvetési támogatás mintegy a felét képezte, a többit egyéb forrásokból, nem utolsósorban a szülők adományaiból fedezték.

Az iskolák államosítása igen súlyos csapást mért az egyházakra, azoknak nemcsak közeleti pozícióira, hanem elsősorban oktatási-nevelési, a vallásos világnézetet továbbadó funkcióira. Ugyanis ez a lépés – és nem a következő évi, a fakultációról hozott – döntötte el a jövőt illetően a nevelési monopólium birtoklását.

Számszerűen

Iskola jellege	Népiskola	Ált. iskola	Összesen	Tanulók
Nem felekezeti	999	1. 976	2. 975	573. 412
Felekezeti	1. 644	2. 968	4. 612	632. 480
Ebből katolikus	1. 017	2. 504	3. 071	445. 712
Összesen	2. 643	4. 944	7. 587	1. 205. 892

A felekezeti népiskolák és általános iskolák tanítóinak száma 11. 998 fő volt, ebből 4. 869 katolikus. Az egyéb, középszintű iskolatípusok közül a 368 polgári iskolából 87, a 179 gimnáziumból 49, a 62 líceumból és tanító(nő)képzőből 33, az 5 óvónőképzőből 2 volt a katolikus egyházé.³⁰

Az iskolaállamosítást a hatalom különösebb ellenállás nélkül keresztül tudta vinni. Mindszentyék ekkor is mozgósították szervezeteiket éppúgy, mint 1947 tavaszán, de ez most már hiábavalónak bizonyult. A megváltozott hatalmi viszonyokon túl ehhez az is hozzájárult, hogy a hívő szülők szemében nem elsősorban az iskolafenn-tartó kiléte volt elsődleges, hanem az iskolai nevelés jellege. Ha az állami kézbe kerü-

³⁰ Uo. 775–784. o. és EPL 5579/1947.

lő iskolában is megmarad a kötelező hittan, akkor az elfogadhatónak tűnhetett. Az iskolafenntartás egyébként is terheket rótt a hívekre, az állam pedig azzal érvelt, hogy miután költségvetésből tartják fenn nagyobb részt a nem-állami iskolákat is, logikus lépés az államosítás. Azt az egyszerű emberek tömegei nem igen hihették el, hogy az ateista pártállam iskolamonopóliuma mellett távlatilag elképzelhetetlen a kötelező hitoktatás fennmaradása, beleértve a hatékony fakultatív oktatást is.

1948 nyarán az iskolaállamosítás után munka nélkül maradt szerzetesek és apácák kínálkoztak új hitoktatókként. Egyes püspökök (pl. a váci) körlevélben hívta fel a plébánosok figyelmét alkalmazásukra. Budapesten a Szalvator-nővérek intézetében megindult az apácák átképzése hitoktatónőkké. Az első évfolyamra 63 nővér jelentkezett. (1950-ben ezt felszámolták.) A korábban felszámolt katolikus ifjúsági egyesületek pótlására egyes egyházmegyékben megszervezték a tervszerű ministráns foglalkoztatásokat.

Az 1948-as és az 1950-es helyzet gyökeres változásra mutat a tekintetben, hogy amíg az 1948-ban kötött egyezményekben még *expressis verbis* benne foglaltatik a kötelező iskolai vallásoktatás fenntartása, addig az 1950-ben a katolikus egyházzal aláírtban még csak utalás sincs erre. Tehát azt sem tudta a katolikus egyház elérni, hogy az egyezmény a fakultatív hitoktatást garantálja. (Persze ennek esetleges bevételeit a kormány a hatályos törvényre hivatkozva elhárította volna.)

A református egyházzal kötött egyezmény szerint:

„3. A Magyar Köztársaság kormánya a fennálló jogszabályoknak megfelelően az egyházi élet szabad működése körébe tartozónak tekinti az istentiszteletek tartását, templomban, más erre alkalmas középületben, családi otthonokban, gyülekezeti házakban; a biblia és iratterjesztést; a gyülekezeti és országos egyházi konferenciák, evangelizáló összejövetelek tartását; a kötelező iskolai vallásoktatást és a szeretetmunka végzését. Evégből megengedi, hogy az egyház mindenütt, ahol szüksége mutatkozik, az állami iskolák tantermeit és egyéb erre alkalmas helyiségeit is a tanítás szabályszerű idején kívül díjmentesen használhassa.”³¹

Az unitárius egyházzal ugyanakkor aláírt egyezmény 3. pontja ezt szó szerint megismételte. Az evangélikus egyházzal december 8-án aláírt egyezmény 3. pontja ugyanaz volt.³² Ezeket 1948-ban tehát egységesen kezelték, és a kötelező iskolai hittan fenntartását garantálták az állami iskolamonopólium mellett.

Az 1949: XX. törvénycikkkel, az alkotmánnyal formáljogilag megtörtént az állam és egyházak szétválasztása, a szeparáció. Ebből a lépésből pedig logikusan következett, hogy olyan országban, ahol az egyházak az államtól szétválasztva élnek, ott államilag nem lehet kötelezővé tenni az állami iskolákban valamely felekezet vallásoktatását. Logikailag tehát tiszta sor volt, hogy az augusztus 18-án elfogadott törvényt követő tanévtől, 1949 szeptembertől csak fakultatív jellegű iskolai hitoktatás maradhatott.

A fakultatív vallásoktatás bevezetéséről az 5/1949. sz. törvényerejű rendelet szólt, amely 1949 szeptember 5-én jelent meg. *„A Magyar Népköztársaság alkotmányának 54. paragrafusában foglalt, az állam és az egyház különválasztására vonatkozó rendelkezésnek megfelelően a vallásitanítás az iskolákban nem kötelező.”* Ugyanekkor ennek végrehajtási utasítása (1.101/1-1949. VKM sz.) kimondta:

³¹ Magyar Közlöny, 1948. október 9., 227. sz.

³² Magyar Közlöny, 1948. december 15.

„1. § Az 1949/50. tanévtől kezdődően a vallásoktatás nem kötelező.

2. § Azok a szülők, akik gyermekeik vallásoktatását kívánják, legkésőbb szeptember 15-ig szóban vagy írásban az iskolában ezt a szándékukat bejelentik.”

Bár a törvényerejű rendelet szerint az általános gimnáziumokban is lehetséges a hitoktatás, ott mégsem valósult meg. A megmaradt protestáns, illetve az 1950-ben visszaadott 8 katolikus gimnáziumban továbbra is kötelező volt a hittan. Ám sem az iparitanuló-iskolákban, sem a technikumokban nem volt lehetséges a hitoktatás.

A püspöki kar 1949. szeptember 8-án közös körlevelet bocsátott ki, amely a szülők felelősségét hangsúlyozta a gyermekek vallásos nevelésében, és az iskolai hittan beíratásra buzdította őket.¹² „A vallásoktatás kérdésében már többször fordultunk hozzátok. Ti mindannyiszor a legteljesebb megértéssel fogadtátok és tettétek magatokévá főpásztori szövegünket. 1946-ban, Szent Mónika ünnepén nyugodtan mertük körlevelünkben állítani: »A kötelező iskolai hitoktatás... nálunk a katolikus szülők általános követelése, ezt bátran mondhatjuk, mert volt alkalmunk a szülőket megkérdezni és véleményükre számtalan jelből következtetni.« A CIC 1335. canon a szülőknek szigorú köteletségévé teszi, hogy gyermekeik hitoktatásáról gondoskodjanak. Isten a szülőt teszi felelőssé gyermeke lelki üdvéért. A szülőnek nincs joga, szabadsága arra, hogy gyermekét Istentől tiltsa, távol tartsa. Amikor a gyermeket a szülő megkeresztelteti, kötelezi magát annak vallásos nevelésére is.”

Az 1949 őszi esztergomi circolare írta: „Kedves Szülők! Szent, katolikus meggyőződésünk most nyílt színvallást kíván tőletek... Ne féljen közületek senki bejelenteni, hogy gyermeke hitoktatásra jár! A Magyar Népköztársaság alkotmányának 54. §-a mindenki számára biztosítja a polgárok lelkiismereti szabadságát és a vallás szabad gyakorlásának jogát.” A püspöki kar 1949. szeptember 29-i körlevele szerint: „A fakultatív hitoktatással kapcsolatosan világosan, egyszerűen és szabadon megnyilvánult a nép akarata. Csaknem 100%-ban kérték a katolikus szülők gyermekeik hitoktatását.”³⁴

3. A hitoktatás az 1950-es években

Az iskolaállamosítás, a Mindszenty-per, a szeparáció és fakultáció után, 1950 nyarán Rákosiék elhatározták, hogy végleg leszámolnak a katolikus egyház még meglévő ellenállásával, és térdre kényszerítik a katolikus főpapokat is. Történelmi tapasztalatok ismeretében az egyház talán legérzékenyebb területén, a szerzetesrendek ellen intézték a támadást, 1950 júniusában megkezdték a szerzetesrendek deportálását. Elsősorban az érintettek mentése érdekében tárgyalóasztalhoz ült a püspöki kar bizottsága, ám Rákosiék a szerzetesek ügyét csak kellő alkalomnak és nyomásgyakorlásnak tartották a kapcsolatok „általános rendezéséhez”, a katolikus egyház totális állami felügyelet alá helyezéséhez. Ennek lett a terméke az 1950. augusztus 30-i megegyezés.

Az egyezmény aláírásához több hónapos tárgyalássorozat vezetett, amelynek során a püspökök többek között felvetették a fakultatív hitoktatás lehetővé tételének és az iskolán kívüli hitoktatásnak a kérdését éppúgy, mint a szétszórásba kerülő szerzetesek hitoktatókként való alkalmazását. A második tárgyalási fordulón, 1950. július 5-én terjesztette elő Grósz József kalocsai érsek, a tárgyaló bizottság vezetője, a püs-

³³ Magyar Kurír, 1949. szeptember 14.

³⁴ EPL Esztergomi Főegyházmegyei körlevelek, 1949. melléklet.

pöki kar által előző nap, július 4-i értekezletén elfogadott 21 pontos tárgyalási javaslatot. Ennek az alábbi pontjai foglalkoztak a hitoktatás kérdéseivel:

8. Az egyháznak joga van az iskolán kívül is gyermekeket és ifjakat vallásoktatásban részesíteni, nekik lelkigyakorlatot tartani, őket a szentségekben (gyónás, áldozás, bérnálás) részesíteni...

10. Az 1945: 5. sz. törvényerejű rendelet alapján bevezetett iskolai hitoktatásra való jelentkezésből és a hittan tanulásából sem a tanulóknak, sem szülőknek hátránya nem lehet. A hitoktatásra való jelentkezést 1.101/1-1949 VKM sz. rendelet szerint szeptember 15-ig kell végrehajtani, illetve addig van joguk a szülőknek jelentkezni. A hittanórákon való részvételt a tanulóknak semmiféle más foglalkoztatásával akadályozni nem lehet.

11. A fakultatív hitoktatás az 1949/50. tanévi állapot szerint minden alsó- és középfokú iskolában továbbra is biztosítatik. A vallásoktatás tantervét az egyházi hatóság állapítja meg. Részletes tanmenetet is ő kér a hitoktatóktól. Gondoskodik hittankönyvekről, a kormány pedig a hittankönyveknek és imakönyveknek kellő számban való kinyomtatását előmozdítja.

12. Az egyházi hatóságtól kinevezett minden hitoktató (hitoktatónő, hittanár), illetőleg a lelkipásztorkodásban hivatását betöltő pap végezheti a hitoktatást és megbízható a hitoktatás felügyeletével. Ha a hitoktató személye ellen netán kifogás merülne fel, a kifogásokat a tanügyi hatóságok az egyházi hatóságokkal együtt paritásos alapon bírálják felül.³⁵

Ezek megvalósítására úgynevezett *Paritásos bizottság*ot kell felállítani. A püspökök által előterjesztett pontok közül a hitoktatásra vonatkozókat nem is tárgyalták meg. Rákosi ezeket azzal intézte el, hogy ha meglesz az átfogó megállapodás, akkor ezek maguktól megoldódnak, tehát részletkérdések. „*Ami az oktatást, könyvkiadást, hitbuzgalmi egyesületeket illeti – mondta –, ez minden mellékterméke egy megegyezésnek és magától értetődő. A lutheránusoknál ezek a kérdések már két éve megvannak, és soha semmi panasz nem volt, hogy gátolják őket.*”³⁶ A téma a későbbi tárgyalási fordulóknak sem került elő, és az egyezmény sem tesz említést róla.

A katolikus egyházi személyek között a hitoktatók arányát az alábbi kimutatás értékeli.³⁷

A VKM kimutatása (1950. június 24.) a katolikus egyházi személyek 1950. évi költségvetési létszámáról, a fizetésükre előirányzott összegről, az 1950. június 30-i állapot szerinti illetményben részesültek létszámáról és június 30-ig felhasznált hitelek-ről:

35 Közli Gergely Jenő: *Az 1950-es egyezmény és a szerzetesrendek felszámolása Magyarországon.* (Dokumentumok), Budapest, 1990, 93–94. o.

36 Uo. 68. o.

37 Állami Egyházügyi Hivatal Archívuma, 110. cs. 6. sz. Közli Gergely Jenő: „*Az 1950-es egyezmény...*”, i. m. 95. o.

Megnevezés	Költségvetési létszám	Összeg	1950.06.30	Összeg
Közig. szervek és teológia tanárok	410	3. 124. 899	289	1. 031. 476
Nyugdíjasok (lelk. nyugd. és gör. kat. lelk. özv.)	446	2. 280. 048	422	1. 091. 821
Lelkeszek Congr.	3. 417	10. 185. 504	2. 888	4. 563. 121
Vallás és tan. alapi cong.	169	900. 492	154	409. 310
Önálló hitoktató	532	2. 971. 313	454	1. 490. 992
Összesen		19. 462. 256		8. 586. 720
Óradíjak (hitokt.)		3. 342. 500		
Együtt	4. 974	22. 804. 756	4. 207	8. 586. 720
Dologiakra		51. 000		3. 956

A VKM 1950. szeptember 15-én kelt rendelete a vallásoktatással kapcsolatos egyes kérdések szabályozása tárgyában 1.101-11-1/1950.09.15. VKM sz. rendelet az 1949/5. törvényerejű rendeletet szigorúan értelmezi, és már jelezte a tényleges szándékot. Ezeket a korlátozásokat lehetővé tette a püspöki kar által 1950. augusztus 30-án aláírt megegyezés. (A rendelet teljes szövegét 1. sz. mellékletként csatoltuk.)

Milyen eszközökkel akadályozták az iskolai hitoktatást? A beíratás dátumát csak az utolsó pillanatban tették közzé, sok szülő csak utólag értesült róla, pótbeíratást nem engedtek. A beíratás időpontját munkaidőre tették, egyik nap 14 órától 18 óráig, másnap de. 8-tól 13-ig lehetett iratkozni. Szabadságra ezeken a napokon nem engedték el a szülőket. A hitoktatást kizárólag csak felszentelt pap végezhetette, engedélyt a tanácsok viszont nem adtak. A hitoktató nem volt tagja a tantestületnek, az iskola épületében csak a hittanóra idején tartózkodhatott. Nem kérhette számon a tanulókat, nem adhatott osztályzatot. A hittanórát vagy reggel 7–8 között, vagy tanítás után általában 14–15 óra között tarthatták. Ahol délelőtt, délután egyaránt volt tanítás, ezt alig lehetett megoldani. Grösz érsek tiltakozásának hatására a kultuszminiszter 1950. szeptember 27-re hittan pótbeíratást rendelt el, ami kb. ezer közösséget érintett.³⁸

A fakultatív hitoktatásban részt vevők száma a kezdeti időszakban magas volt. Vidéken, a tradicionálisan vallásos közösségekben a hitoktatás gyakorlatilag minden általános iskolakötelesre kiterjedt, és ez az 1950-es évek közepéig, végéig nagyjából így is maradt. Ezt csak a TSz-szervezés 1959–1962 között a magántulajdon felszámolása, munkaképes lakosság, főleg a fiatalok tömeges városba vándorlása változtatta meg. Egyházi források szerint 1949/50-ben az ország összes általános iskolai tanulójának 80–90%-a járt hittanra. Más források szerint ez az arány még magasabb volt.³⁹ Az állami források szerint (egy 1950. október 23-i összesítés) az 1959/60-as tanévben az általános iskolába beíratott 1. 205. 583 tanulóból 1. 033. 675 tanulót hittanra is beíratottak.⁴⁰

³⁸ Magyar Kurir, 1950. szeptember 30.

³⁹ Egyházi forrás: Kirche in Übergang. Hrsg. von András Emmerich und Julius Morel. Wien, 1982. S. 40.

⁴⁰ Párttörténeti Intézet Archívuma, 276. f. 61/35. őe.

Különböző korlátozó intézkedésekre került sor a fakultatív hitoktatáson részt vevők számának csökkentésére. Az 1950/51-es tanévtől kezdve a hittanra való beíratkozást elkülönítették az iskolai beíratástól, és a szülőknek külön írásban kellett kérniük a megadott időpontban a gyermek hittanra való beíratkozását. (Az írásbeliség dokumentumát később a szülő ellen fel lehetett használni.)

1951-től az iskolai hitoktatás állami ellenőrzése legalább formálisan kettős lett: hivatalosan mint iskolai tevékenység az iskolai főhatóság (járási, megyei), illetve az oktatásügyi minisztérium alá tartozott. De az 1951-ben felállított Állami Egyházügyi Hivatalra is tartozott a dolog, mint az egyházpolitika része, főleg a hitoktatók személyi kérdései és a hittankönyvek tartalmi vizsgálata. Nem formálisan viszont a párt-szervek – az iskolai, helyi, megyei pártközpont – mint politikai kérdést kezelték. Végül foglalkozott (főleg az iskolán kívüli) hitoktatással, illetve inkább a hitoktatók megfélemlítésével az egyházak felé illetékes hírszerző szervezet, vagy maga az ÁVH, megszűnése után a III/III. megfelelő részlege.

Az adminisztratív intézkedések és a hatékony agitáció hatására fokozatosan csökkent a hittanra járók aránya. Ez azért lehetett eredményes, mert a faluban is megindult a szekularizáció, a paraszti rétegek mobilizálódtak, egy részük végleg elköltözött, bekerült az iparba, mások kétlakiként éltek, ingáztak, ami a tradicionális létet kikezdte. Az állami gazdaságokban, traktorállomásokon és szövetkezetekben dolgozók számára pedig a mezőgazdasági munkavégzés mellett is jelentkezett az állami függés ténye. Főleg ezen objektív társadalmi jelenségek hatására lassan csökkenni kezdett a hittanra járók aránya. (Ami ekkor még nem feltétlen jelentette elvállaltalanodásukat is.) A lelkeszkedő papság egy részét sikerült megfélemlíteni, a hittan melletti agitációtól távol tartani (a papságon belül a békepapi mozgalommal), és maradt a gyóntatószéki ráhatás. A falusi értelmiség egyéb csoportjai – így elsősorban a pedagógusok – pedig munkaköri kötelességből léptek fel a hitoktatás ellen. Az igazgató, osztályfőnök, iskolai párttitkár munkáját azon mérték le, hogy hány gyermek nem jár hittanra. (Nem volt elég az úttörőmozgalomban való részvétel, mert főleg falun a kettő egy évtizeden át még összefért.) De addig, amíg a falusi társadalom gerincét az egyéni paraszti gazdaság tette ki, valójában nem történt radikális változás. A hatalomtól független kiskgazdák gyermekei csak ritkán akartak továbbtanulni középiskolában, még kevésbé egyetemen, ipari tanulónak pedig a hittanra járó is minden további nélkül felvették.

Az 1950/51-es tanévben az általános iskolai tanulók 72%-a járt hittanra.⁴¹

Megye	Hittanra járók
Vas	72%
Győr	72%
Borsod	
Nógrád	60–50% között
Szabolcs	
Csongrád	23,9%
Budapest	9,8%

41 Uo. 276. f. 61/35. őe.

A hitoktatásra járók aránya nem annyira a felekezeti megoszlás szerinti, hanem az adott környezet társadalmi viszonyaiból és politikai helyzetéből adódik. Például Győr és Borsod megye iparilag fejlett, Csongrád nem, mégis az előbbieken magas, utóbbiban alacsony a hittanra járók aránya. Budapest helyzete kivételes, itt él a legtöbb értelmiségi, hivatalnok, bérből és fizetésből élő, kvázi a hatalomtól direkt függő család. Az 1951/52-es tanévben országosan már csak 26,4%, Budapesten 1,8% járt hittanra.⁴²

1950 után „az iskolákban nagyjából egy évtized alatt a fakultatív módon még meglévő, vegetáló hitoktatást kitartó aknamunkával, fenyegetésekkel, büntetések kilátásba helyezésével, a vallásos pedagógusok elbocsátásával, a papság állandó megrágalmazásával felszámolták.”⁴³ A hitoktatót, ha népszerű és sikeres volt, elhelyezték, pl. ha iskola után focizott. A hittanórán jegyet nem lehetett adni, ösztönzésként szentképet, könyvajándékot adtak a diákoknak.

A Nagy Imre-kormány megalakulása után az egyházpolitikában is némi enyhülés következett be, bár szerintük itt stratégiai jellegű változásokat nem terveztek. Nagy Imrének e téren nem voltak gyökeresen más nézetei a vallásról, egyházzal és szerepéről a szocializmusban, mint Rákosiéknak. Inkább csak a kirívó sérelmeket orvosolták. Ezek közé tartozott, hogy 1953. augusztus 24-én a kormány utasítására hittanpótbeíratásokat tartottak országszerte. Ennek eredményeként a hittanra járók száma 20–25%-al növekedett. Az 1954/55-ös tanévben országosan 35,7%, Budapesten 7,7%-a járt az általános iskolai tanulóknak iskolai hittanra.⁴⁴

4. A hittanoktatás 1956 után

Az 1956-os forradalom után néhány hónapig nem alkalmazták a korlátozó rendeleteket, és meg is nőtt a hittanosok száma. De már 1957. március 24-én újabb korlátozó rendeletet adott ki a kormány, ami a Rákosi korszakot idézte. (21/1957. III. 24. sz. kormányrendelet a vallásoktatásról, amely a rendszerváltásig érvényben volt. Lásd a II. számú mellékletet.)

A majdnem 700 oldalnyi *Studia et acta* V. kötetében a református egyház 1867-től az 1980-as évekig tartó történetéről mindössze egy oldal olvasható, méghozzá az 1945 utáni „ifjúsági munkáról”, azon belül egy háromsoros bekezdés az iskolai hittanról. E szerint 1978-ban „mintegy 5. 000 általános iskolás korú gyermek részesült iskolai vallásoktatásban”.⁴⁵ Gyermek-istentiszteletre és bibliaórára ugyanakkor 15. 000 gyerek járt. „Itt világlik ki igazán, hogy a katekézis válsága elsőrendűen a keresztény család válsága, a gyülekezeti élet válsága. A gyermek néha úgy megy konfirmálni 13 éves korában, hogy nem

42 Uo. 276. f. 89/369. őe. Lásd Izsák Lajos: „A katolikus egyház társadalompolitikai tevékenysége Magyarországon 1945–1956.”, *Századok*, 1985. 2. sz.

43 Dankó László (kalocsai érsek): „A magyar katolikus egyház 1945-től napjainkig.” In *A katolikus egyház Magyarországon*. Budapest, 1991, 78. o.

44 Párttörténeti Intézet Archívuma, 275. f. 89/303. őe., valamint uo. 89/369. őe.

45 *Studia et acta ecclesiastica. V. Tanulmányok a magyarországi református egyház történetéből 1867–1978*. Szerk. Bartha Tibor, Makkai László, Budapest, 1983, 630. o.

tudja a Miatyánkot, és nem ismer egyetlen éneket sem." Konfirmáció-előkészítőre 1978-ban nem tudni hányan jártak, csak azt, hogy 8. 882-en konfirmáltak. Különösen nehéz helyzetben voltak a hitoktatás terén a tanyákról bejáró tanulók. A kollégiumi rendszer kiépítésekor pedig az ott lakó gyermekek azért nem járhattak hittanra, mert busz szállította őket, külön járat pedig nem indult a hittanosok részére.

A katolikus egyházban szervezetten foglalkoztak a hitoktatók felkészítésével és továbbképzésével. Elsőként 1972 szeptemberben Egerben volt hitoktatói lelkigyakorlat, ami azután rendszeressé vált. Évente, meghatározott témával. 1971-ben megalakult a katolikus Országos Hitoktatási Bizottság, elnöke Udvary József püspök volt. Új katolikus hittankönyveket írtak és adtak ki, a II. Vatikáni Zsinatnak megfelelő szellemben. 1983/84-től a Hittudományi Akadémia Levelező tagozatán hitoktató képző kurzus indult.

1950 után, a szétszórattott szerzetesek jelentős része tovább folytatta az ifjúsági munkát, amiért számos letartóztatás történt. A hatalom még az 1980-as években is üldözte a hivatalosan nem ellenőrizhető ifjúsági tevékenységet. Ez főleg Budapesten és egyes nagyvárosokban folyt, egyetemisták között, templomok köré gyűlve, a *Borok, Regnum stb.* bázisközösségek keretében.

Az iskolai hittan akadályozása miatt előtérbe került a *templomi hitoktatás* bővítése. Ennek állami szabályozására az 1974. november 15-én aláírt megállapodásban került sor. (Lásd a III. számú mellékletet.) A templomi hittan az iskolainál életképesebbnek bizonyult. 1984-ben pedig sor került a plébániai hitoktatás engedélyezésére is. (IV. számú melléklet.) Az elsőáldozási oktatáson a korosztály (7–10 évesek) katolikusnak kereszteltjei közül fele vett részt az 1970-es és 1980-as években is. A bér mátkozók (11–14 évesek) közül a harmada vett részt az előkészítő oktatáson. Az 1980-as évek közepétől ez az arány tovább romlott. 15, illetve 11%-ra csökkent. (Ennyi százalékuk járt templomi hittanra.) Az ifjúsági hittanon részt vevők aránya országosan 1% alatt maradt. „A vallásoktatás rendszere nem tudta biztosítani a kereszténység továbbadását a felnövő fiatal generációknak.”⁴⁶

Ezek után tekintsük át röviden, hogy miként alakult a hitoktatásban részt vevők száma az 1970-es és 1980-as években? (Az 1960-as évtizedről ilyen adatsorok nem állnak rendelkezésünkre.)

Az ÁEH összesítése szerint valamennyi általános iskolai tanuló közül a hittanra járók aránya: 1979-ben 4,49%, 1986-ban 3,21%. (Ezen belül felekezeti bontást nem ad.)⁴⁷

46 Tomka Miklós: *Magyar katolicizmus*. Budapest, 1991, 82. o.

47 *Tájékoztató a Magyarországon élő egyházakról és felekezetekről*. Budapest, 1987, Állami Egyházügyi Hivatal, 95. o.

A fakultatív hitoktatásra beíratott általános iskolai tanulók arányának
alakulása megyénként az 1978/79–1986/87-es tanévekben *
(A beíratkozott tanulólétszám százalékban)

Megye	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986
Baranya	2,90	3,02	3,07	2,89	3,00	2,74	2,73	2,66
Bács-Kiskun	12,40	11,59	11,01	10,07	10,77	9,97	9,65	9,03
Békés	0,59	0,58	0,57	0,50	0,55	0,48	0,39	0,35
Borsod-Abaúj- Zempl.	1,94	1,85	1,63	1,40	1,28	1,14	0,90	0,65
Csongrád	0,17	0,22	0,23	0,17	0,28	0,20	0,10	0,07
Fejér	0,92	0,67	0,45	0,34	0,26	0,25	0,24	0,23
Győr-Sopron	10,26	9,83	9,40	9,26	8,64	9,10	8,59	7,97
Hajdú-Bihar	0,59	0,59	0,54	0,44	0,39	0,32	0,35	0,32
Heves	0,01	0,03	0,02	0,01	0,18	0,16	0,05	0,05
Komárom	6,60	5,90	6,20	5,33	5,28	4,67	4,39	4,21
Nógrád	17,20	15,80	16,75	15,15	15,68	14,94	14,40	13,83
Pest	13,20	13,03	12,33	11,98	12,03	12,16	11,30	10,92
Somogy	4,12	4,03	3,75	3,55	3,29	3,28	2,85	2,81
Szabolcs-Szatmár	3,68	3,38	3,28	2,84	2,80	2,47	2,11	2,02
Szolnok	0,01	0,02	0,01	0,01	0,01	0,01	0,01	0,01
Tolna	3,37	3,36	3,49	3,59	3,35	2,97	2,86	2,07
Vas	12,82	13,17	12,08	11,05	10,96	10,09	9,85	9,57
Veszprém	4,63	4,27	3,68	3,25	2,91	2,71	2,56	2,41
Zala	4,39	3,85	3,20	2,76	3,04	2,81	2,55	2,73
Budapest	0,03	0,04	0,04	0,03	0,04	0,05	0,05	0,04
Országos átlag:	4,49	4,36	4,10	3,84	3,80	3,63	3,41	3,21

*Megyei (fővárosi) tanácsok adatai alapján.

A megyénkénti megoszlás figyelemre méltó eltéréseket mutat. Ha az utolsó adat-sort (1986) nézzük, kitűnik, hogy Nógrádban 13,83% (1976-ban 17,20%), Pest megyé-ben 10,92% (13,20%) járt hittanra. Ezt közelíti Bács-Kiskun megye 9,03 (12,40), és Vas megye 9,57 (12,82)%-kal. Ehhez képest a többi megyében a 0,04 (Budapest), Szolnok megye 0,01, Heves megye 0,05, Csongrád megye 0,07%-ot jelent.

Véleményünk szerint ezek a regionális eltérések részben a hagyományokból és részben a felekezeti hovatartozásból fakadnak. Ha azt nézzük, hogy Nógrád, Vas szinte teljesen katolikus, de Pest és Bács-Kiskun is abszolút többségű katolikus vidék, akkor elmondható, hogy a katolikusok esetében magasabb a hittanra járók aránya. De ennek ellentmond Csongrád vagy Heves, ahol igen magas a katolikus arány, és a hittan-ra járók száma az alsó szinten van. De ha a Veszprém megyei 2,41-et vagy a zalai 2,73-at nézzük, amely megyék hagyományosan katolikusok, megint csak nem igazo-lódik az előbbi állítás.

Budapest felekezetiileg megfelel az országos arányoknak, tehát a hívők között 70% lehet a katolikus, a hittanra járók aránya pedig az alsók között áll. Ezekből úgy tűnik, hogy a hittanra járás az iskolában nem elsősorban felekezeti hovatartozás függvénye, hanem a régió, szűkebb közösség állapotával, tradícióival, a helyi állapotokkal ma-

gyarázható, azzal, milyen ott az egyházi tevékenység színvonala, milyen az állami- és pártvezetés, az iskolák vezetése, végül a *szülők mennyiben függnek a hatalomtól*.

Ha ezen belül megpróbáljuk felekezetek szerint is a számarányok megállapítását, a következőt mondhatjuk. Az ÁEH 1980-as kiadványa szerint az 1. 164. 641 katolikusnak keresztelt általános iskolai tanuló közül 50. 844 járt iskolai hittanra, az összes 4,36%-a.⁴⁸ A templomokban is lehetséges ekkor már a hitoktatás, továbbá az elsőáldozást és bérnialást előkészítő tanfolyam. (Ezekről nincs adat.) A református egyházzal szálva nincs konkrét adat a hitoktatásról, csak annyi derül ki, hogy a konfirmációs előkészítő oktatás évente január 15. és április 31. között történik. Az evangélikus gyermekek közül 2. 600-an jártak iskolai hittanra, 2. 500-an konfirmáltak és 10. 000 gyermek vett részt bibliaórán.⁴⁹ Ugyanekkor az evangélikusok összlélekszáma 400. 000 fő.

Az ÁEH 1987-es adatai szerint pedig 1985-ben az 1. 308. 906 katolikus általános iskolai tanulóól 3,41% járt iskolai hittanra, és 8%-uk templomi hittanra. (Ez összesen 11,14%.) Ezen túl folytak az elsőáldozást, bérnialást előkészítő oktatások és a jegyesoktatás is. A reformátusokról továbbra sincs számszerű adat, csupán a kijelentés: *„Az állam és a református egyház közötti egyezmény értelmében az egyház a református hívők gyermekei részére az állami iskolákban hitoktatást folytathat. Ezenkívül tartható biblia-óra templomban, gyülekezeti teremben, magánházaánál, amelyen az életkortól függetlenül bárki részt vehet.”*⁵⁰ Az evangélikusokra vonatkozóan adatok nélkül ezt ismétlik. Izraeliták: *„A zsinagógákban, illetve a hitközségek kulturális helyiségeiben szervezett Talmud Tóra tanfolyamok keretében végzik a fiatalok hitoktatását.”*⁵¹

Az AEH egy nem nyilvános beszámolója szerint – amelyet Tomka Miklós publikált –, összességében az említett két évtizedről a következő adatsorok ismertek:⁵²

Az iskolai hitoktatásban részt vevők aránya az általános iskolai tanulólétszámhoz viszonyítva – felekezeti bontás nélkül (Százalékban)

1971	9,70	1980	4,36
1972	9,02	1981	4,10
1973	8,64	1982	3,84
1974	7,69	1983	3,80
1975	6,90	1984	3,39
1976	6,17	1985	3,41
1977	5,61	1986	3,21
1978	5,13	1987	3,18
1979	4,49		

Megjegyzés: Az Állami Egyházügyi Hivatal egy nem nyilvános beszámolója szerint.

48 *Tájékoztató a magyarországi egyházak fontosabb adatairól*. Budapest, 1980, Állami Egyházügyi Hivatal, 18. o.
49 Uo. 44. o.
50 *Tájékoztató...* 1987, i. m. 43–44. o.
51 Uo. 61. o.
52 Közli Tomka Miklós: I. m. 33. o.

5. Katolikus hittankönyvkiadás

A katolikus – a többi felekezet erre vonatkozó adatait nem ismerjük⁵³ – hittankönyvkiadás 1945-től 1948/49-ig a hagyományos keretek között folyt, de erős korlátozással. Jelentős példányszám volt a Szent István Társulatnak raktáron; egy részük eladhatatlan lett, mert kifogásolt részek miatt betiltották őket. Megkezdődött az új tankönyvek írása. Ezek közül a következő negyedszázadban használt, Hamvas Endre csanádi püspök által írt hittankönyvek ekkor születtek, amelyek többszázezer példányban jelentek meg.⁵⁴

A következő szakasz az 1950–1956 közötti évek, mikor az egyházi könyvkiadás csak a hittankönyvekre korlátozódott. (1949-ben az összes katolikus kiadó megszűnt.) A Szent István Társulat kiadásában 1950, 1951 és 1952-ben évente 200. 000 példányban jelent meg Hamvas öt hittankönyve, 1953-ban összesen csak 50. 000 példányban jelentek meg.

A Hamvas-féle hittankönyvek kiadása:

1957	120. 000 példány
1959	80.000 példány
1960	140. 000 példány
1961	110. 000 példány
1962	125. 000 példány
1963	125. 000 példány

(Ezt követően is minden évben kiadták őket, csak nem ismerjük a példányszámot. Az 1970-es évek elejétől írtak új hittankönyveket.)

1976-ban például háromféle hittankönyv jelent meg 120. 000 példányban, 1980-ban 90. 000 példányban. 1950–1985 között a katolikus kiadók több mint 2. 300. 000 hittankönyvet adtak ki (ebből 760. 000 az *Ecclesia* által kiadott imakönyv).

Lehet-e levonni következtetéseket a hittankönyvek példányszámából a hitoktatásban részt vevők számára? Nagy valószínűséggel igen, mert ha nagy készletek maradtak volna raktáron, akkor az akkori egészségügyi hatóság nem adott volna engedélyt az újranyomásokra, vagy az új hittankönyvek írására. Inkább az a kérdés, hogy a megvásárolt hittankönyvet hányan használták? Azt is figyelembe kell venni, hogy az 1950-es években egy-egy hittankönyvbe vagy a családon belül vagy az iskolán belül több évfolyamot kiszolgált. (Akkor ugyanis nemcsak ezeket, hanem általában a tankönyveket év végén beszédtek, és szeptemberben a következő osztálynak kiosztották!) Tehát szerintünk legalább annyi gyermek járt katolikus hittanra, ahány példányban a hittankönyv megjelent, de inkább többen.

53 Azok esetében a hittanra járók létszámára tekintettel ezek volumene jóval kisebb volt. A katolikusoról lásd Rosdy Pál: „A magyarországi katolikus könyvkiadás.” In *Magyar Katolikus Almanach* II. köt., 1988, i. m. 399–421. o.

54 Ezek: 1–2. osztály: Római katolikus elemi katekizmus; 3–4. osztály: Római katolikus kis katekizmus; 5. osztály: Az Anyaszentegyház istentisztelete; 6. osztály: Az üdvösség története; 7–8. osztály: Római katolikus hittan és erkölcsstan.

Utószó

Befejezésül, anélkül, hogy valamiféle összegzésre gondolnánk, egyetértünk Tomka Miklóssal abban, hogy „Az elmúlt 40–50 évben az elvallástalanodás legfontosabb oka a hívő meggyőződés megfelelő továbbadására való képtelenség”⁵⁵volt. Ő ennek okai között csak negyedikként említi: „Az állam évről-évre csökkenteni tudta a hitoktatásra beíratottak számát. Mindezt kiegészítette a vallásos fiatalok hátrányos megkülönböztetése az iskolákban és ha tovább akartak tanulni ... A hittan jóformán kizárólag az általános iskolára korlátozódott és ott is egyre kevesebben vettek rajta részt.”

Budapest, 1994

Szociológiai
elemzések

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

⁵⁵ Tomka Miklós: i. m. 31. o.

Szociológiai elemzések

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

Felekezeti szegregáció a magyar gimnáziumi piacon (1867–1944)

A felekezeti gimnáziumok történelmileg csökkenő – abszolútból viszonylagossá váló – túlsúlya a középiskolai kínálatban a vizsgált időszak végéig a magyarországi elitképzés elsőrangú szerkezeti sajátossága maradt. Igaz, ennek a túlsúlynak történelmi alakulását igen nehéz pontos mércével mérni, mivel az érintett iskolák egyházi jellege 1919 előtt tulajdonképpen sokféle helyzetet, s a felekezeti hatóságokkal való többfajta kapcsolatot takart. Mindenekelőtt meg kell különböztetni az 1849-es abszolutista tanügyi reform által létrehozott kétfajta, felsőbb tanulmányokra előkészítő és képesítő középiskola-típust, a klasszikus nyelveket nem oktató *reáliskolát* (melynek hatosztályos „záróvizsgája” – majd később nyolcosztályos érettségije – egyes műszaki és kereskedelmi főiskolák elvégzésére jogosított fel¹), és a főtárgyban latin és görög, majd a század vége óta elsősorban csak latin képzést nyújtó *gimnáziumot*,² mely az érettségien át minden egyetem és iskola ajtaját megnyitotta³.

A reáliskola az 1849-es *Entwurf* alkotása porosz, illetve osztrák birodalmi mintára, s a reáliskolai hálózat kiépülése ténylegesen az állam és a helyi (főképp városi) hatóságok

1 A reáliskolák tanulóinak jó része már a negyedik osztály után átirányult a felső kereskedelmik felé, melyek ugyan formálisan szintén nyújtottak érettségit, de ezek csak egyes, főképp kereskedelmi főiskolákra való beiratkozásra jogosítottak fel.

2 A gimnáziumi oktatás időmérlegében és belső értékrendjében a latin a régi rendszer végéig kitüntetett szerepet játszott. Így a latin óraszámáa végig az összes tantárgy között messze a legmagasabb maradt a gimnázium 8 éve alatt – igencsak megelőzve a magyart és a matematikát. 1899-ben például 44 (szemben 30 magyar- és 26 matematikaórával), azaz az összes gimnáziumi óra 14%-a; 1927-ben 46 (szemben 30 matematika- és 27 magyarórával), tehát az összes gimnáziumi óra majdnem 20%-a; 1935-ben 34 (szemben 29 magyar- és 27 matematikaórával), ami az összes óraszám kerekén 14%-át jelentette (Mészáros István 1988: 103, 105, 117.). A latint nemcsak a legmagasabb óraszámokban tanították, de a többenél szigorúbban is osztályozták. Felvételi eredményekből is kitűnik, hogy például a budapesti gimnáziumok tanulóinak átlagjegyei között rendre latinból volt a leggyengébb átlag, néha a matematikával vetélkedve. Lásd Karády Viktor, „Társadalmi mobilitás, reprodukció és az iskolázás minőségi egyenlőtlenségei”, in *Iskolarendszer és felekezeti egyenlőtlenségek Magyarországon (1867–1945)*, Budapest, Replika-könyvek, 1997, 118–119. o. Ugyanezt többek között egy pontos korabeli országos felmérés is igazolta. Lásd Tettemanti Béla, „Középiskoláink tanulmányi eredménye az 1932/33. évi értesítők alapján”, in *Nevelésügyi tanulmányok*, szerk. Imre Sándor, Szeged, 1934. 85–133. o.

3 L. Tettemanti, idézett cikk: 78. sk.

kezdemenyezésének volt köszönhető. Bár az egyházak is nyitottak al- és főreáliskolákat, „ez utóbbiak többsége azonban hamarosan államivá vagy városivá alakult”⁴ 1896–1897-ben például az ekkor működő 33 reáliskolából csak 5 volt valamelyik felekezet ellenőrzése alatt, de egyik sem katolikus⁵ – holott a gimnáziumi piacon a századfordulón még a katolikus egyház volt viszonylag a legnagyobb iskolafenntartó hatóság: 1900-ban az összes gimnáziumi diákság kerek 40%-a katolikus iskolákba járt, szemben 20, 15, illetve 13%-ukkal, akik a református, evangélikus, valamint állami és községi tanintézetekbe jártak.⁶ De a reáliskolák hálózata hosszabb távon nem is fejlődött a gimnáziumokéval párhuzamosan. Számuk és beiskolázott diákjaik sokasága a századforduló után már stagnáló tendenciát mutat, és az 1924-es középiskolai reformtörvényt követő másfél évtizedben legtöbbjük reálgimnáziummá alakul. 1920–1921-ben még 9. 140 reáliskolai diák volt, tíz évvel azután már csak 8. 013, 1937/38-ban pedig 6. 918. A későbbi statisztikák már nem különböztetik meg ezt az iskolatípust.⁷ Hozzá lehet tenni mindehhez, hogy a reáliskolák rekrutációjában a zsidóság sokkal, az evangélikusok valamelyest nagyobb súllyal szerepeltek, mint a gimnáziumokban⁸, míg az összes többi felekezeti csoport sokkal kisebb arányban volt ott jelen, különösen a görög rítusúak és a reformátusok, akiknek képviselte a reáliskolákban a gimnáziumokéhoz képest jelentéktelen maradt⁹. Mindennek következtében az iskolai szegregáció és a preferenciális iskolaválasztás jelenséghalmaza majdnem kizárólag a gimnáziumokban ragadható meg.

A gimnáziumi hálózat ezzel szemben a régi klasszikus középiskola-típusból nőtt ki, mely a kiegyezés előtt – ugyan felekezetek szerint eltérő módon – majdnem kivétel nélkül az egyházi intézmények rendszeréhez tartozott. Bár a helyi hatóságok (városok, megyék) már korábban (akárcsak később) is közvetlenül támogattak egyes egyházi iskolákat,¹⁰ a szigorú értelemben vett közületi (főképp állami és kevésbé városi) gimnáziumi hálózat csak a kiegyezés utáni évtizedekben kezd kiépülni, mindenekelőtt Budapesten, az ország legnagyobb elitképző piacán, majd – főképp az 1883-as iskolai reform következményeképp – a későbbiek során egyebütt az országban.¹¹

Országos Széchényi Könyvtár

4 U.o.: 82. o.

5 Lásd *Magyar Statisztikai Évkönyv*, (a továbbiakban M. S. É.), 1897, 332. o.

6 M. S. É., 1901.

7 Lásd az M. S. É. megfelelő éveiből nyert adatokat. Más adatok szerint az 1924-es középiskolai reformmal kialakított „új reáliskola” már 1935-ben megszűnt. Lásd Mészáros István, *Középszintű iskoláink kronológiája és topográfiája*, 996–1948. Budapest, Akadémiai, 1988, 147. o.

8 1910-ben például a zsidók képviselte a reáliskolákban 38,5% volt, míg a gimnáziumokban csak 19,4%. Az evangélikusokra nézve a megfelelő arányok 9,7% és 9% voltak. Lásd M. S. É., 1911, 382. o.

9 1910-ben az összes görög rítusú tanuló a gimnáziumi diákok 10,4%-át, míg a reáliskolásoknak csak 4,3%-át tette ki. A reformátusok a diákság 15,7%-át képviselték a gimnáziumokban, míg a reáliskolákban csak 6,4%-át. Ld. u.o.

10 Így például a szegedi kegyes tanítórend gimnáziuma végig „városi piarista főgimnáziumként” szerepelt.

11 Az első állami gimnázium minden bizonnyal az 1872-es alapítású budapesti „mintagimnázium” volt, melynek mint „tanári gyakorló gimnáziumnak” az igényét az egyetem bölcsész kara mellett ugyanakkor intézményesített „tanárképző” intézet keltette fel. 1881-ben nyílt meg a második állami gimnázium Budapest VII. kerületében, s ezután a közületi gimnáziumi hálózat állandó növekedésnek indult (Mészáros, i. m. 164–165. o.).

Az egyházi iskolák azonban 1919-ig a tanulók több mint kétharmadát képezték (mint ahogy ez kitűnik az 1–5. táblázatok utolsó számoszlopaiból – ezeket, valamint a többi táblázatot lásd a mellékletben), és még a második világháború előestéjének és kezdetének éveiben is viszonylagos többségét az átmenetileg megnőtt trianoni ország területén (a 8. táblázat utolsó oszlopa szerint). Az érettségizők képzésében az állami (26,2%-kal) és a községi (4,4%-kal) gimnáziumok részesedése még 1909 és 1915 között sem érte el az összes egyharmadát.¹² A közületi szektor a gimnáziumi érettségizőknek még a második világháború kezdete körüli években is valamivel kevesebb, mint felét (1938–1942-ben 47,8%-át) szolgáltatta. Az egyházi középiskolák között azonban meg kell különböztetni a protestáns és görögkeleti *autonóm felekezeti státussal bíró* intézményeket, a katolikus tanítórendeknek – legalább felvételi politikájukat illetőleg – szintén nagyfokú önállósággal ellátott (bár az 1883-as reform után az „állam vezetése alá” utalt) intézeteit és az egyéb, szintén katolikus jellegű, de túlnyomórészt világi tanárokat alkalmazó, s voltaképpen állami iskolákat. Az utóbbiak között külön említést érdemelnek a Mária Terézia által az 1773-ban felosztatott jezsuita rend vagyonaiból 1780-ban létesített „katolikus tanulmányi alap” által fenntartott iskolák. Ezek voltak az 1849 után „államgimnáziumoknak”, majd 1867-től „királyi” gimnáziumoknak, később, 1883-tól a régi rendszer végéig „királyi katolikus”-nak nevezett intézmények – az úgynevezett kir. kat. gimnáziumok –, valamint (a Királyhágón túl) az „Erdélyi római katolikus státus” által kezelt alapítványok segítségével működött iskolák. Bár tulajdonképpen állami irányítás alatti intézményekről volt szó, katolikus jellegük diákságuk és oktatógárdájuk rekrutációja szempontjából végig számottevő maradt.

Ugyanis, mivel mind a diáknépesség, mind az iskolarendszer felekezeti egységekre oszlott, a modernizálódó magyarországi elitiskolázás intézményes jellegét sokkal erősebben meghatározta a *felekezeti szegmentáció*,¹³ mint valószínűleg bárhol másutt Európában. A jelen tanulmány a régi rendszernek a kiegyezést követő háromnegyed századnyi időszakában kizárólag abból a szempontból vizsgálja a gimnáziumi elitképzés piacát, hogy a különböző felekezetű diákok hogyan helyezkedtek el az intézményrendszer eltérő felekezeti kötöttségű egységeiben. A reáliskolák a fent említett okokból (közületi dominancia, csökkenő részvétel a képzési piacon) ezekben az elemzésekben szándékosan nem szerepelnek. Itt elsősorban az országos gimnáziumi piacot fogom tárgyalni (az 1–8. táblázat alapján), majd külön a budapestit (9–11. táblázat), bár a szövegben utalok más helyi (városi) iskolai piacokra is.

* * *

12 Az M. S. É. megfelelő éves adataiból számított összesítés. Az országos adatok, ha másképp nem jelzem, mindig ugyanebből a forrásból származnak, hiszen ezek 1908-ig közlik a középiskolások felekezeti megoszlását az iskolafenntartó hatóságok szerint, majd 1909-től kezdve hasonló adatokat az érettségizőkre nézve.

13 A szegmentáció fogalmát olyan értelemben használom, mint Fritz Ringer, bár ő társadalmi osztályok szerinti szegmentációról beszélt a francia, német és angol elitképzésről írt munkájának bevezetésében. Lásd Ringer, Fritz: *Education and Society in Modern Europe*, Bloomington, London, 1981, Indiana University Press, pp. 29–30. Érdekes módon mind a nyugati, mind a közép-európai szakirodalomban a felekezeti szegmentációra alig találni utalást, míg a réteg szerinti szegmentáció (társadalmi osztályok iskolai szegregációja, elkülönülése és elkülönítése) az idevágó történelmi-szociológiai irodalomnak klasszikus témája.

Itt részletesen nem idézett adatokból jól demonstrálható, hogy a felekezeti szegregáció (elkülönülés vagy elkülönítés) a modern elitképzés kialakulásának kezdeteitől fogva általános volt azok között a felekezetek között, amelyek országos iskolahálózattal rendelkeztek vagy amelyek lakóhelyileg iskoláik körzetében összpontosultak. Ugyanakkor ez sokáig – körülbelül a századfordulóig – látszólag nemigen érvényesült a középiskolákban növekvő súllyal szereplő zsidó diáksággal szemben – akiknek 1919 előtt nem volt saját felekezeti gimnáziumuk.

Így 1870-ben az 1. táblázat tanúsága szerint minden felekezeti gimnáziumtípusban a saját vallásúak túlnyomó – legtöbbször az iskolák közönségének háromnegyedét vagy ennél magasabb arányát kitevő – többséget alkottak. Egyértelműen így volt ez a római katolikus intézetekben, kiváltképp, ha a „saját vallásba” beleszámítjuk az ellenreformáció hatására létrejött görög katolikus egyház híveit is, akiket bizonyos rituális (főleg rítusnyelvi) eltéréseken kívül a többi katolikustól semmi nem választott el. A kevés görög katolikus gimnáziumban is csak azért voltak a „saját vallásúak” látszólagos kisebbségben, mivel ezeknek román tanítási nyelve a jórészt román nyelvű görögkeleti diákságnak is – ritkasága folytán – előszeretettel keresett képzési helyül szolgált. Így a mindkét görög rítusú egyház fennhatósága alatt működő gimnáziumokat gyakorlatilag kizárólag a görög rítusú keresztények töltötték meg. Az is feltűnő, hogy protestáns diákok igencsak ritkán iratkoztak be katolikus gimnáziumba, azonban ez nem kölcsönös kizárás alapján történt. Maguk a protestáns iskolák ugyanis a katolikusok felé sokkal nyitottabbaknak bizonyultak. Míg 1870 felé katolikus intézményekben összesen alig 3–5%-nyi protestáns tanulót találni (az érettségit nem nyújtó „algimnáziumokban” valamivel többet, a „főgimnáziumokban” kevesebbet), addig például az evangélikus algimnáziumok padjainak egyhatodát-egyhetedét, az evangélikus főgimnáziumokénak közel tizedét a Királyhágón inneni Magyarországon is, és Erdélyben is katolikus tanulók koptatták. A református gimnáziumokban is a diákság 6–10%-a körül alakult a katolikusok aránya.

A számok által kifejezett egyenlőtlen katolikus-protestáns szegregációnak minden bizonnyal sokkal több köze volt azonban a korabeli gimnáziumi piac területi szerkezetéhez és a felekezeti csoportok mennyiségileg egyenlőtlen iskolai keresletéhez, mint a felekezeti hatóságok által gyakorolt esetleges felvételi diszkriminációhoz. Ennek fő okát abban lehet megragadni, hogy a római katolikus diákság összessége nemcsak hogy lényegesen meghaladta a protestánsokét, de sokkal egyenletesebben is szét volt szóródva az országban. Ha egyes városokban előfordult protestáns – főképp református – többség, mindenütt voltak ugyanakkor jelentős katolikus tömegek is. A protestánsok ugyan regionális tömbökben tömörültek, az evangélikusok egyes vármegyékben koncentrálódtak (mint a dél-erdélyi szászok, a zempléni vagy Pozsony vidéki cipszerek, a kelet-felvidéki vagy békési szlovákok), a reformátusok nagyobb régiókban összpontosulva (Erdélyben, a Tiszántúlon és a Dunántúlon), de ezekben sehol sem jutottak döntő többséghez, míg sokhelyütt csak szórvány-kisebbséget alkottak. Budapesten például sokáig országos arányukat sem érték el. A protestáns dominanciájú városokba annak idején stratégiai okokból telepített protestáns gimnáziumok így, ha jobb eséllyel is elégíthették ki saját felekezetük iskolai keresletét, ritkán tudták teljesen betölteni intézményeiket megfelelő számú diákkal. Ugyanakkor nagyobb valószínűséggel mozgósíthatták a katolikus diákközönségnek azt a részét is, amelyik

már csak azért sem lehetett saját felekezeti gimnáziumai vonzáskörében, mivel ez utóbbiak hálózata – a közhit ellenére – *viszonylag* (a római és görög katolikus népesség együttesen már ekkor is messze többségi országos arányához képest) nemcsak sokkal *kisebb* volt a protestánsnál, de internátussal is sokkal ritkábban volt ellátva.¹⁴

A kezdeti felekezeti egyenlőtlenségeknek tehát inkább a konkurens felekezeti iskolahálózatok szerkezetében kell keresni elsődleges okát. Az erőszakos vagy stratégiai iskolai kirekesztés, melyet a nyers beiskolázási adatok sugallnak a kiegyezés utáni évtizedekben, inkább csak látszólagos. A diákság felekezeti elkülönülése elsősorban az intézmények objektív elérhetőségének esélyeit (s nem kisérszt fizikai távolságát) képezte le. Emellett persze, amennyiben erre alkalom nyílt, akkor minden egyház hívei saját intézményüket (vagy egy „közelálló felekezetét”¹⁵) részesítették előnyben az iskolaválasztásnál, mint ahogy az iskolák elsősorban szintén saját fiataljaikat gyűjtötték be faluk közé.

Ez a mechanizmus elég tisztán megnyilvánul a zsidó diákság elhelyezkedésében, tehát az egyetlen nagyobb diáktömbnél, mely a dualista monarchia alatt nem rendelkezett saját gimnáziummal. Formálisan ebben a korban ugyanis még egyáltalán nem mutatható ki antijudaista szegregáció Magyarországon. 1870-ben a katolikus főgimnáziumokba például az átlagot és a protestáns intézményekét meghaladó, míg az algimnáziumokba átlagos (de a református gimnáziumokénál azért jobb) eséllyel jutottak be zsidó diákok. Kézenfekvő a feltevés, hogy az eltérések főképp a zsidó kereslet és a felekezeti gimnáziumok kínálata közti távolsági viszonyokból adódhatott. Ez az összefüggés még Budapesten is szerepet játszhatott (a 9–11. táblázat 1880-ra vonatkozó első számsorai szerint), ahol pedig látszólag a két protestáns gimnáziumot már 1880 felé is sokkal gyakrabban választották a zsidó középiskolások, mint a két hasonló befogadóképességű katolikust. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy míg mindkét előbbi Pes-

14 1900-ban például a 47 protestáns középiskolával szemben csak 45 katolikus működött, de az előbbieknél majd' mindegyike (45) internátussal rendelkezett, míg a katolikusoknak alig több mint a fele (24). Ugyanakkor a protestáns középiskolákban egy tanulóra mintegy 30%-kal több ráfordítás jutott, mint a katolikusokban. Lásd Karády Viktor: „Felekezeti státusz és iskolai egyenlőtlenségek”, in *Iskolarendszer*, i. m. 15–56. o., különösen 36–46. o.

15 A „felekezeti közelség” fogalma persze gyakran igen problematikus, regionális, politikai (nevezetesen egyházpolitikai), rétegszerkezeti és egyéb tényezők függvénye. Jórészt attól is függ, hogyan kíséreljük meg felbecsülni. Az iskolai preferenciák mindig erős közelséget mutatnak a protestáns felekezetek között, különösen akkor, amikor az érintett népesség etnikai háttere is közös (például mint a reformátusoknál, az unitáriusoknál és a magyarajkú evangélikusoknál) és természetesen a két (latin és görög rítusrendi) katolikus felekezet között, melyeket ugyan etnikai egység nem, a pápai tekintély elismerése erősen összekötött. Adataink szerint a paroszlávok is inkább a katolikusokhoz voltak közelebb, amennyiben – Erdélyben és a Bánátban markáns preferenciával – sokkal inkább katolikus intézményeket látogattak, mint protestánsokat. Erre nézve részletes adatokat közöl kiegyezés előtti és utáni korszakra Simion Retegan: „School Attractiveness and Social Selectivity of Secondary Schooling in Multi-Ethnic Transylvania, 1850–1870”, in *L'enseignement des élites en Europe Centrale (19^e-20^e siècles)*, ed. V. Karády, M. Kulczykowski, Krakko, 1999, Ksiegarnia Akademicka, pp. 137–146., különösen p. 142.

16 A református gimnázium a belváros közelében, a IX. kerületben, az evangélikus gimnázium egyenesen a Terézvárosban (VII. kerület), a zsidó középrétegek negyedében volt, míg

ten helyezkedett el, sűrű zsidó lakosságú kerületekben vagy azok közelében, a fővárosi katolikus gimnáziumok egyike a zsidók által ritkán lakott budai várnegyedben volt¹⁶.

A kiegyezés utáni helyzet a századfordulóig lényegesen nem módosulhatott (a 2–4. táblázat szerint), bár a rendelkezésre álló adatok összehasonlíthatósága az „algimnáziumok” fokozatos megszűnésével gyengült. Miután a 4–6. osztályos nem teljes gimnáziumokat fokozatosan 8 osztályossá fejlesztették, az „algimnázium” fogalma – éppúgy, mint a vele párhuzamos „alreáliskoláé” – 1910 után többé-kevésbé eltűnt az adatközlésekből.¹⁷ Erdélyre sincs 1870 utánra gimnáziumtípusok szerinti adatösszeállításunk, éppúgy, mint 1880 utánra az érettségit nem nyújtó algimnáziumokra sem.

A nagy-magyarországi iskolarendszer utolsó két (1919 előtti) évtizedében a középiskolai piac felekezeti viszonyai a nem egyházi elkötelezettségű közületi szektor lényeges megizmosodása folytán mindenestre számottevő változáson mentek keresztül. Míg ugyanis az állami, községi és magángimnáziumok még 1892-ben is csak a diákság kis töredékét képezték (pontosan mindössze 13 %-át a 3. táblázat szerint, ami láthatólag elmaradt még külön-külön az evangélikus és a református gimnáziumok publikumától is), húsz évvel később (az 5. táblázat szerint) az ilyen típusú intézmények a középiskolai piacnak több mint harmadát foglalták el: 1909–1915-ben az érettségizők 32%-a került ki belőlük (s ennél jóval több a reáliskolák számbavételével). Ez azt jelentette – mivel fokozatosan az alsó osztályokból a felsők felé kiépülő intézményhálózatról van szó –, hogy az egész diákságnak ennél még valamivel nagyobb hányada, talán közel kétötöde, járt már 1909 és 1915 között nem egyházi gimnáziumba.

A piac szerkezetének ilyen alakulása főképp a két legnagyobb tömegű felekezeti diákcsoport, a katolikusok és a zsidók beiskolázási stratégiáját befolyásolták. Az állami intézmények fokozatosan növekvő konkurenciája a katolikus és a protestáns gimnáziumokat a helyi felekezeti erőviszonyoktól függően változó, néha viszonylag (tesztületük átlagához képest) nyitottabb beiskolázási politikára készítette, máskor aztán – éppen ellenkezőleg – igazolta bezárkózási hajlamukat a más felekezetűek irányában. Amikor egy városban az egyházi gimnázium mellett közületi is működött, akkor – amennyiben így is be tudta gyűjteni a fenntartásához elegendő diákot – az egyházi intézmény válogatósabb vagy diszkriminatívabb felvételi politikát folytathatott avval az érveléssel, hogy a „más vallásúak” sincsenek evvel „kizárva” a középiskolázásból, miután hozzájuk esetleg nem kerülhetnek be, hiszen a helyi állami intézményben van számukra hely.

Ennek a fejlődésnek nem szabad azonban elfelejteni kétfajta, teljesen eltérő természetű és részben ellentétes hatású társadalomtörténeti keretfeltételét.

a két katolikus gimnázium közül csak a piaristák székeltek a zsidók által is sűrűn lakott belvárosban. A területi elhelyezkedés a későbbiekben is szerepet játszott a különböző budapesti gimnáziumok felekezeti rekrutációjában. 1937-ben a megnőtt számú katolikus gimnáziumok között már négy található a budai oldalon s továbbra is csak egy a pestin, míg mindkét protestáns iskola, úgyszintén az állami intézmények túlnyomó része (17 a 21-ből) Pesten működött, beleértve a pesti oldalon fekvő elővárosokat is. Lásd Mészáros István: i. m. 331. o.

17 A régi Magyarország utolsó fázisában, 1917–1918-ban a 172 teljes fiúközépiskola mellett mindössze 15 nem teljes működött. M. S. É., 1916–1918, 200. o.

Az első lényeges körülmény az elitiskolázás iránti igény növekedésének felgyorsulása az 1890 utáni években, mely a kiegyezés utáni nagy iskolai pangásnak a végét jelentette.¹⁸ Míg 1870 és 1892 között a gimnáziumok közönségének összesített nyers száma (az 1. és 3. táblázat szerint) mindössze 22%-kal nőtt, más adatok szerint ennél is szerényebben,¹⁹ s így a gimnáziumi beiskolázás korspecifikus arányai a kiegyezés utáni negyedszázadban stagnáltak vagy egyenesen csökkentek,²⁰ addig az 1892 és 1900 közötti nyolc évben már 30%-os (a 3. és 4. táblázat szerint) és az erre következő tíz évben további 23% a gimnáziumi kereslet expanziója²¹, miközben az iskolák száma a három fenti évcsoport mindegyikében egyformán, 12-12 intézménnyel – tehát az összes iskolának csak 6–7%-ával – bővült.²² Más szóval a kereslet és a kínálat alakulása között nem volt semmifajta közvetlen korreláció, de a századfordulón a kereslet bővülése jelentősen felülmúlta a kínálatét. Így egy-egy iskolára egyre több diák jutott, ami azt jelentette, hogy átlagosan minden gimnáziumi hatóságnak nagyobb tömegű saját felekezetű keresletet kellett kielégítenie, ami a másfelekezetűek kizárásának lehetőségeit elvileg szintén megnövelte.

A második körülmény politikai természetű. Az 1894–1896-os valláspolitikai törvényhozás (polgári házasság, közületi anyakönyvezés, az izraelita felekezet recepciója stb.) a katolikus klérus ellenzésével és aktív ellenállása mellett valósult meg. Ez megmerevítette a korábban elkezdődő „kultúrharc” frontjait, s az iskolai piacon is növelte annak kockázatát, hogy a felekezetek egymás irányában kialakított fenntartásai diszkriminációs iskolai felvételi politikába csapjon át. A zsidóságot tekintve ezt a tendenciát elvben az 1875 óta kibontakozó, s az 1882–1883-as tiszsaeszlári rituális gyilkossági rágalomper utáni években országosan tetőpontjára hágó antiszemita agitáció is erősítette. Ha a hivatalosan 1883 őszén zászlót bontó antiszemita párt, kezdeti sikerei ellenére, néhány éven belül el is tűnik a magyar politikai életből, ideológiai üzenetét az 1895-ben alapított Katolikus Néppárt, a korabeli „agrárius” mozgalmak, sőt egyes egyetemista körök is magukévá tették²³.

18 Ennek a hosszú távú iskolai depresszióknak elemzési kísérletét lásd tanulmányomban: „A középiskolai elitképzés első történelmi funkcióváltása (1867–1910)”, *Iskolarendszer*, i. m. 169–194. o.

19 Az előző jegyzetben idézett tanulmány 178. oldalán használt adatok szerint 1870 és 1890 között csak 9%-nyi volt a gimnáziumi diákság növekedése (32. 898-ról 35. 971-re), de 1867 és 1885 között valójában nyers számokban is csökkent a diáklétszám (33. 908-ról 33. 399-re) és az 1867 és 1890 közötti növekedés mindössze 6%-ra tehető. Ezek mögött az összesítések mögött jól kimutathatók azonban a felekezeti egyenlőtlenségek kiélesedése. A zsidók kivételével minden felekezetenél külön-külön a *korsajátos* középiskolai beiskolázás gyakorisága a kiegyezést követő mintegy két és fél évtizedben stagnált vagy csökkent, míg a zsidóknál körülbelül megduplázódott. Lásd mint fentebb: 181. o.)

20 Amennyiben az össznépeség (s a születésszám jelentősebb módosulása hiányában minden bizonnyal a 10–18 év körüli érintettek száma is) az 1869-es és 1890-es népszámlálás között mintegy 11%-kal emelkedett, és 1890–1900 között további 10%-kal. Lásd *Magyar Statisztikai Közlemények*, 27. sz. 7. o.

21 Lásd Karády: „Felekezeti státusz...”, i. m. 178. o.

22 Lásd Mészáros István: i. m. 357. o.

23 Lásd Kubinszky Judit: *Politikai antiszemitizmus Magyarországon (1875–1890)*, Budapest, 1976, Kossuth, különösen 156. és 222–223. o.

Ebben a helyzetben nem meglepő, hogy a továbbra is a többenél jóval dinamikusabb zsidó gimnáziumi kereslet²⁴ egyre gyakrabban irányult a bővülő közületi (állami, községi) iskolahálózat felé. Már az 1890-es évektől kimutatható, hogy a zsidó diákok egyértelműen túl vannak képviselve a felekezetiileg semleges gimnáziumokban (3. táblázat adatai szerint), de ez ekkoriban még inkább a protestáns, s kevésbé a katolikus iskolák „rovására” történt. 1900-ra azonban (4. táblázat), s még inkább az 1909 utáni években (5. táblázat) a zsidók aránya a közületi (ha nem is az elenyésző súlyúvá apadó „magán” jellegű) szektorban éppúgy, mint a protestáns iskolákban tovább emelkedik, míg a katolikus szektor legtöbb részlegében (az erdélyi katolikus gimnáziumok kivételével) fokozatosan csökken. Ez a csökkenés azonban ekkor még nem drámai, s az eltolódások egyelőre nem utalnak alapvető trendváltozásra. A királyi katolikus gimnáziumokban például még 1909 után sem igen lehet a zsidóság statisztikai alulreprezentációjáról beszélni, legalábbis kevésbé, mint az evangélikus, unitárius vagy egyesült protestáns gimnáziumokban – szemben a katolikus tanítórendek intézményeinek többségével, az erdélyi katolikus státus, vagy akár a református gyülekezetek intézményeinek átlagával, ahol ez az alulreprezentáció egyre pregnánsabban nyilvánul meg.

A helyi piacokon a helyzet ennek ellenére igencsak eltérhetett az általános trendtől. Ez a gimnáziumok vezetőségének gyakran személyekhez kötődő gyakorlatától, a felekezeti csoportok közötti helyi távolság- vagy közelségviszonyoktól, és a diákok képzési stratégiájának módosulásaitól is erősen függött. Ez utóbbi például kifejeződhetett abban a dilemmában, hogy a helyi kisebbségi „más vallásúak” megelégedtek-e a (legtöbbször közületi) reáliskola nyújtotta képzéssel vagy ragaszkodtak a gimnáziumihoz, mely 1919 előtt a vidéki városokban legtöbbször egyházi felügyelet alatt állt.²⁵ Mindenütt meghatározónak bizonyult az, hogy egyáltalán milyen fennhatóságú középiskolából állt össze a helyi középiskolai kínálat, és lokálisan milyen volt a jelentkező iskolai kereslet felekezeti összetétele. A helyi piacok így kialakult erőviszonyai valójában mindenütt különleges tárgyalást érdemelnének. Néhány példa megvilágíthatja a legtipikusabb helyzeteket.

Temesvárott például 1890 körül a zsidó diákok harmada a katolikus gimnáziumba járt, s kétharmada az állami reáliskolába. 1897-ben megalakult azonban egy állami gimnázium is, amely a zsidó keresletet illetőleg fokozatosan át is vette a katolikus gimnázium korábbi szerepét. 1910-ben a temesvári piaristákhoz már csupán 16 zsidó járt, szemben 148 hitsorsossal az állami gimnáziumban és további 118-cal az ugyancsak állami reáliskolában.²⁶ A közületi gimnázium megjelenése a helyi középiskolázás piacán tehát a zsidó kereslet eléggé látványos, majdnem teljes átirányulásával járt a katolikus intézmény rovására.

24 A viszonylagos zsidó középiskolai túlliskolázás korabeli trendjével idézett könyvem több tanulmánya foglalkozik. Lásd különösen a már idézett tanulmányt, „Felekezeti státusz és iskolai egyenlőtlenségek”: 81, 151–152, 158, 161 és 180–181. o.

25 Budapesten ugyanis már a századforduló előtt kialakult a közületi gimnáziumok dominanciája. 1913–1914-ben például nem kevesebb mint 11 állami és 2 magán- vagy társulati fiú középiskola állt szemben két protestáns és három katolikus fiúkat képző intézménnyel. Lásd Asztalos Sándor: „A magyar középiskolák statisztikája 1932/33 tanévig”, *Magyar Statisztikai Közlemények*, 91. köt., Budapest, 1943, 54–57. o.

26 *Értesítői* adatok.

Kassán viszont, ahol a premontrei tanítórend gimnáziuma az első világháború előtt csak egy állami reáliskolával állt szemben, a katolikus intézmény végig megőrizte zsidó közönségét: 1870–1874-ben a zsidó diákok száma 41 és 54 (az összes diák 15–16%-a) között ingadozott, 1910–1914-ben pedig 67 és 74 között (ami szintén az összes diák 15%-ának felelt meg). Igaz, hogy a reáliskola is nagy számú zsidót fogadott be, de itt a katolikus gimnázium monopolhelyzete a tudományegyetemekre vezető érettségiztetéssel biztosította az ambiciózusabb iskolai mobilitásban lévő zsidó elitközönség további „hűségét”.²⁷

Valamelyest hasonlóan alakult a helyzet *Szegeden*, ahol a zsidóság társadalmi és szellemi elitjének gyermekei az állami gimnáziummal és a reáliskolával szemben mindig is a piarista gimnáziumot preferálták, talán annál is inkább, mivel ez városi támogatást is élvezett, így valamelyes közületi jellege is volt. Az 1898-ban induló állami Klauzál gimnázium ezen a helyzeten alig változtatott. Igaz ugyan, hogy a zsidó elsősöknek egy része (1898–1906-ban 24%-a, 1907–1917-ben már 33%-a) már az állami gimnáziumba iratkozott be, de még így is a piarista gimnázium kötötte le a zsidó kereslet többségét (1898–1906-ban 58%-át) vagy közel felét (1907–1917 között 46%-át). A zsidó elsősök többsége még a „keresztény kurzus” alatt is a piaristák fennhatósága alatt indult egyre bizonytalanabb iskolai útjára, egészen a zsidótörvények éveiig: 1939 és 1943 között az amúgy is megcsappant számú zsidó elsős között már csak 28% lett piarista diák.²⁸ A szegedi középiskolai piac a zsidó asszimiláció erejét és valószínűleg egyedülállóan jó helyi fogadási körülményeit demonstrálhatja, amit a piarista atyák egyebütt is igazolt – s a katolikus tanítórendek között kiemelkedő – felekezeti türelme, sőt a másvallásúak iránti nyitottsága csak megerősített.²⁹

Másutt jól megfigyelhető a temesvárihoz hasonló fejlődés, mely szerint a zsidó diákság nemcsak a közületi, de a századforduló táján a protestáns gimnáziumokat szintén egyre inkább előnyben részesítette – amikor erre helyileg választási lehetősége volt – a katolikus intézményekkel szemben.

Máramaroszigeten már 1890-ben is csak 8 zsidó járt az – igaz ekkor még „nem teljes” (érettségit nem nyújtó) – katolikus algimnáziumba, szemben az 55 hitsorsossal a konkurens (de „teljes”) református főgimnáziumban. Ez a helyzet azonban később sem változott, hiszen 1910 és 1914 között a helyi királyi katolikus gimnázium átlagban közel 300 diákja között szintén csak 17 zsidó akadt (az összes mintegy 6%-a), ugyanakkor a református gimnáziumban ennek közel ötszöröse (azaz 84, az összes ottani diák 11%-a).

Hasonló volt a helyzet *Sopronban*, ahol 1890-ben a régi bencés gimnáziumban csak 9 zsidót találni (az összes 3%-át), míg az állami reáliskolában 53-at (az összes tanuló 26%-át).³⁰ 1910-ben a zsidó diákság elsősorban az állami (105 fő), másodsorban az

27 Értéktáji adatok.

28 Értéktáji adatok és felvételi eredmények kombinációjából. Az egész szegedi iskolai piac 1880 és 1944 közötti működésére vonatkozó monografikus munkám befejezés előtt áll.

29 A piarista gimnáziumok a 20. században majdnem mindenütt több nem katolikus diákot képeztek, mint bármelyik egyéb katolikus tanítórend.

30 A szintén régi alapítású evangélikus líceumra különös módon nincs adat erre az évre a használt forrásban, az *M. S. É*-ben 1889–1890.

evangélikus (40 fő) intézményt látogatta,³¹ míg a katolikusban ekkorra már csak 5 izraelita vallású maradt.³² Szintén hasonló volt a helyzet Pápán, ahol a zsidó kereslet fokozatosan átcsoportosult a református gimnáziumba. Pápán ugyanis 1890-ben például még sok zsidó diák járt a bencés intézménybe is (34), bár ez még csak algimnázium volt, és – ennek megfelelően – a többség (61) a református gimnáziumba iratkozott.³³ 1913-ban viszont az időközben igencsak megnőtt zsidó keresletnek már csak töredéke jutott az ekkorra főgimnáziummá vált katolikus intézményre (17), túlnyomó többsége immár az evangélikus főgimnáziumba iratkozott (105). 1930-ra az arányok alig változtak a protestáns intézet javára.³⁴ Az átváltás jól megfigyelhető Pozsonyban is, ahol 1890-ben még kétszerannyi zsidó tanuló járt a katolikus gimnáziumba (50), mint az evangélikus líceumba (24), míg sokan (66) az állami reáliskola padjait koptatták.³⁵ 1913/14-re a helyzet radikálisan megváltozott, amennyiben a katolikus intézményre 58 zsidó diák jutott, s a többség (148) az evangélikusokhoz járt vagy az állami főreálba (67).³⁶

Azt viszont, hogy a helyi felekezeti és egyben iskolai erőviszonyok mennyiben befolyásolhatták a zsidók iskolaválasztási stratégiáját, jól illusztrálja a „kálvinista Róma” esete. *Debrecenben* ugyanis, ahol a reformátusok uralkodó helyzetben voltak a népességet tekintve is és sokáig az iskolai piacon is, az előbbiekkal *éppen ellentétesen* alakult a zsidók középiskolai keresletének trendje. 1890-ben például már majdnem ugyanannyi (29) zsidó diák járt a kegyesrendiekhez – pedig az utóbbiak által már a 18. században megalapított intézmény ekkor még csak algimnázium volt –, mint az országos hírű református kollégiumba (34).³⁷ 1913-ra ezek az arányok teljesen eltorzultak a *piaristák javára*, akik ekkor már 174 zsidó diákot tanítottak (ami az összes diák kerek 36%-ának felelt meg). Ugyanakkor sok zsidó járt az állami reáliskolába is (86, az összes tanuló szintén közel harmada, 32%-a), míg a református kollégiumban gyakorlatilag alig volt zsidó (mindössze 5). Ebben az esetben korai – és ezúttal református oldalról kezdeményezett – kizárási politikát kell feltételeznünk a zsidó kereslettel szemben, melynek indokát valószínűleg itt sem antiszemita meggondolás, hanem helyhiány képezte. Éppúgy, mint ahogy a helyi református kollégium túlzású volt és – hírnevének ellentmondóan – rosszul elszállásolt³⁸, a katolikus gimnázium

31 Annak ellenére, hogy itt a szokásos 50 korona mellett az izraelita tanulóktól minden külön megokolás nélkül 12 korona többlettandíjat követeltek. Ilyen anyagi diszkriminációt mástutt is találni, legtöbbször a protestáns iskolákban, ami megfelelt a feljük irányuló különleges zsidó keresletnek – azaz a „piaci viszonyoknak”. Lásd lentebb a téma bővebb tárgyalását.

32 *Értesítői* adatok.

33 M. S. É. 1889–1890, 103. és 111. o.

34 *Értesítői* adatok.

35 M. S. É. 1889–1890, 97. és 101. o.

36 *Értesítői* adatok.

37 M. S. É. 1889–1890, 103. és 109. o.

38 „A városban a Református Kollégium fiúgimnáziuma hosszas vajúadás után 1873-tól vált nyolcosztályos főgimnáziummá. Az egyházkerületben vita tárgyát képezte a nyolcosztályossá lett intézmény beillesztése, elhelyezése az addig belsőleg változó, de egységes kollégiumi szervezetben. A gimnázium a századfordulón az ország egyik legnagyobb, túlzásúft középiskolája volt, amely gyakorlatilag csak saját felekezetűeket volt képes befogadni. Csak az I. világháború idejére sikerült az

inkább tanulóihiánnyal küzdött, hiszen a helyi katolikus népesség viszonylagos kicsinysége nem biztosított elegendő „saját” keresletet a „kálvinista Rómában” idegen testületnek tekintett – s valószínűleg elsősorban egyházpolitikai okokból fenntartott – iskola iránt.³⁹ Részben innen talán a zsidók irányában is megnyilvánuló rendkívüli nyitottsága. A zsidóellenes iskolai diszkrimináció, mint ismeretes, csak 1919 után öltött durvább alakot. Ennek következtében Debrecenben alakult meg 1921-ben – sebtében – az ország második zsidó gimnáziuma, ahova aztán rövidesen majdnem az egész helyi zsidó diákkereslet átirányult. 1930-ban a 411 zsidógimnazista tanulóval szemben a többi három intézmény mindegyikében csak tucatnyi (13–18) zsidó diák maradt.⁴⁰

Az ilyen típusú választások trendje egyébként még a katolikus tanítórendek között is erősen eltérőnek bizonyult. Az 1892 és 1900 között rendelkezésre álló pontosabb adatok szerint a zsidók részvétele ekkoriban (pedig ezek már a szekularizációs törvényhozással egyre inkább elmérgesedő kultúrharc évei) sem a mindenképp liberális hírű piarista, sem pedig az inkább arisztokrata reputációjú premontrei gimnáziumokban nem csökkent, hanem kissé még emelkedett is.⁴¹ A többi tanítórend irányítása alatt álló gimnáziumból azonban a zsidó közönség láthatóan visszahúzódott. Összefoglalva mégis azt kell megállapítani, hogy a „kultúrharc” csupán marginálisan hatott a zsidó középiskolai kereslet alakulására. Ennek inkább csak a *növekedése* irányult preferenciálisan a közületi szektor felé, míg a többi – csekély eltolódással a protestáns intézetek felé – továbbra is a hagyományosan frekventált felekezeti gimnáziumokban maradt egészen a monarchia összeomlásáig.

Talán paradox módon ugyan, de a piac újrafelosztása a közületi szektor gyorsan emelkedő részesedésével a katolikus diákságot valamelyest hasonló magatartásra készítette. A katolikusok ugyanis közel átlagosan (az állami középiskolákban), vagy egyenesen átlagukon felül (a községi és a magángimnáziumokban) voltak 1900 után is képviselve a növekvő nem felekezeti szektorban. Minden bizonnyal itt is a keresletnövekedést szívta fel a közületi szektor, hiszen a katolikus iskolák – bár igen erős önrekrutációra voltak beállítva – vagy csak gyengén növelték a saját vallásuk befoga-

intézményt megfelelően elhelyezni.” Lásd Síró Béla: „A középfokú oktatás modernizációja a kálvinista Rómában”, in *Politika, gazdaság és társadalom a XX. századi magyar történelemben*, Debrecen, KLTE Történelmi Intézet Új- és Legújabb kori Magyar Történelmi Tanszéke, 2000, 2. köt., 93–102. o. különösen 94. o.

39 L. u.o. 94.

40 *Értesítői* adatok.

41 A zsidók átlagos országos középiskolai képviselőletét 100-nak véve 1893–1894-ben a kir. kat. gimnáziumokban 147-es mutatóval igen erős zsidó túlreprezentációt találunk, a piarista gimnáziumokban (az összes ottani diák 18,7%-ával) 109-es mutatójú túlképviseltetettséget, míg a premontrei intézményekben (az összes diák 14,2%-ával) csak enyhe, 83-as mutatónak megfelelő alulképviseltetettséget. 1900-ra mindenesetre már a piarista gimnáziumokban is enyhén alulképviseltek a zsidók (18,8%-kal az összes teljes gimnáziumi tanuló 19,7%-os reprezentációjával szemben), akárcsak a premontrei intézetekben (ahol pedig eddigre 16,2%-ra nőtt a zsidók aránya). Az állami gimnáziumokban a zsidók részvétele természetesen ezeknél mindig is magasabb volt, s 1893–1894-ben például a 157-es mutatószámnak felelt meg. A *M. S. É.* 1895, 376–377. o. és 1900, 352–353. o. adataiból számított arányok.

dásának arányát (ez vonatkozik az úgynevezett kir. kat. gimnáziumokra), vagy kifejezetten csökkentették ezt 1900 után (mint a tanítórendek vagy az erdélyi katolikus státus gimnáziumai). A „kultúrharc” tehát globálisan sem a katolikus keresletet nem zárta be a korábbinál jobban saját iskolahálózatába, sem ez utóbbinak nem szilárdította meg máris meglévő s kétségtelenül számottevő szegregációs hajlamát.

A protestáns gimnáziumokban 1892 után vagy a katolikusokénál amúgy is gyengébb önrekrutáció további stagnálását sőt enyhülését figyelhetjük meg (az unitáriusoknál és a reformátusoknál) – igaz, hogy ez a viszonylag fennmaradó nyitottság a „kultúrharcban” riválisnak tekintett katolikusok irányában kevésbé volt érvényes, mint a zsidók és az egyéb felekezetű diákság irányában –, vagy egyenesen nagyfokú nyitást a más vallásúak irányában: ez utóbbi az evangélikus intézményeknél és az „egyesült protestáns” gimnáziumnál ragadható meg. Ezekben ugyanis a *növekvő* nyitottság még a katolikusok felé is messzemenően érvényesült. Feltűnő, hogy míg 1892-ben még az evangélikus és egyesült protestáns iskolák többségileg saját felekezetű diákokat neveltek, 1909 után már csak tanulóik kisebbsége származott „önrekrutációból”. 1892 és az 1909 utáni évek között az evangélikus gimnáziumokban mind a katolikusok, mind a zsidók aránya a 15–16%-os nagyságrendről 20–21%-ra emelkedett, míg a „rokon” protestáns felekezetűeké (a reformátusoké és az unitáriusoké) ugyanakkor még valamelyest csökkent is. A tendencia jellege a *rimaszombati* „egyesült protestáns” gimnáziumban hasonló volt, ha itt a reformátusokat és az evangélikusokat együtt tekintjük az önrekrutáció bázisának. A protestánsok által a más felekezetűek felé irányuló, illetve javuló „nyitottság” ténye tehát éppen a „kultúrharc” éveiben teljesen egyértelműen kifejeződik a gimnáziumi rekrutáció felekezetsajátos számaiban. (Lásd a 3., a 4. és az 5. táblázat idevágó adatait.)

A látszat ellenére a protestáns gimnáziumoknak ezt a más vallásúak felé mutatott viszonylagos nyitottságát a századforduló idején ismét csak nem szabad sommásan elsősorban vagy kizárólag valamiféle „politikai liberalizmussal” magyarázni. Sokkal inkább arról volt szó, hogy a protestáns publikum – jórészt minden bizonnyal az érintett elitcsoportok demográfiai hanyatlásához vagy elvándorlásához fűződő okok miatt bekövetkező – *fogyása*⁴² elapasztotta az érintett felekezetek „saját közönségét”, s így a más felekezetűek felvételére irányuló stratégia egyre inkább az iskolák létérdekévé vált. Ez markánsan leginkább az evangélikus iskolahálózatra volt jellemző, ami nyilvánvalóan összefüggött azzal, hogy az evangélikusok aránya a diákságban az 1892-es 10,6%-ról 1919 után 9,1%-ra csökkent. De maguknak az evangélikus gimnáziumoknak a közönsége is hasonlóan csökkenő arányokat mutatott (az összdiákság 14,6%-ról ennek mindössze 11,1%-ára), ugyanakkor, amikor az evangélikus tanulók a terjeszkedő közületi szektorban ezek alatt az évtizedek alatt – a katolikusokkal vagy a zsidókkal ellentétesen – továbbra is erősen alulképviseltek maradtak. (Ld. a 3. és 5. táblázat adatait!)

42 Az evangélikusok 36,6 ezreléknyi és a reformátusok 38,8 ezreléknyi születési rátája már 1895-ben lényegesen alacsonyabb volt, mint az ekkor még közel természetes szaporulatot felmutató katolikusoké 43,4 ezrelékkel. A születésszám beálló vagy folytatódó csökkenése ellenére a főbb, szélesebb elitréteggel rendelkező felekezetek natalitási viszonyai közötti eltolódások a további évtizedekre is jellemzőek maradtak (a *Magyar Statisztikai Évkönyvek* jelzései szerint).

Jól kifejezi ezt a trendet a budapesti református, s még inkább az evangélikus gimnázium diákságának összetétele. Míg az előbbiben a századforduló évtizedeiben a reformátusok aránya körülbelül az összes diák fele csak a főváros református gimnáziumában (a 10. táblázat adatai szerint), a fasori evangélikus intézetben az evangélikusok aránya az összes feléről mindössze egyharmad alá esik (a 11. táblázat szerint). Habár 1890 és 1910 között a fasori gimnázium összdíáksága több mint felével nő (418-ról 653-ra), azonban az ott tanuló evangélikusok nyers száma egyáltalán nem változik. Annak ellenére sem, hogy a saját felekezetbeliek (különösen a helyi gyülekezet tagjai) jelentős tandíjkedvezményben részesültek a más vallásúakkal szemben. A protestáns, elsősorban az evangélikus iskolák nyitottsága így főképp az iskolai piacon elfoglalt helyzetükkel, tehát a piaci szerkezethez kötött okokkal értelmezhető.

Más kérdés azonban, hogy ez a strukturális kényszerből fakadó „nyitottság” idővel hozzájárult egy intézményes habitus kialakulásához, amelynek értelmében a más vallásúak nem holmi „idegen testként” jelentek meg a felvételi stratégia döntéshozói előtt. A kényszeres „nyitottság” hosszú távon egyfajta liberális beállítottság meghonosodásának is tápot adott vagy illet igazolt. Ezt a liberális hírnevet aztán az érintett (főképp evangélikus) intézmények az iskolai piac adott keresleti viszonyai között rögtön „tőkésítették” is. Tudván például, hogy az asszimilációt kereső zsidó középosztály előszeretettel küldi fiait keresztény gimnáziumba, melynek képzése és intézményi szimbolikája mintegy az „asszimiláltság” objektív garanciájául szolgálhatott (s ez a kereslet a fasori gimnázium esetében jórészt helyben, a pesti Terézvárosban jelentkezett), a „liberális” lutheránus egyházfiak olyan, a diákok felekezete szerint modulált – valójában egyértelműen diszkriminatív – tandíjrendszert dolgoztak ki, amely a zsidó jelentkezőket kezdettől fogva (s a világháborúk közti időkben egyre inkább) „megsarcolta”.⁴³ Ha a tandíjak megállapítása a mindenkor iskolafenntartó hatóságok joga volt, s ezért a tandíjak nagyságrendje a felekezeti intézményekben iskolánként is, és a felvettek jellemzői szerint is (természetesen gyakran a „saját” vallásúak előnyére) számottevően ingadozott, a zsidó tanulókkal szemben *ilyen mértékű* anyagi diszkriminálásra másutt nem találtam példát.

Erre vonatkozólag gyűjtött adatbankom még nincs összesítve. Példaként lehet említeni, hogy 1930-ban a nyilvános tanulókra nézve *Kecskeméten* a református gimnáziumban a helyi protestánsok 52 pengőt és a zsidók 90 pengőt, ugyanott a piarista gimnáziumban a helyi katolikusok 60 pengőt és a zsidók 100 pengőt, a *kunszentmiklósi* református gimnáziumban a protestánsok 50 pengőt, a zsidók 80 pengőt, a *sárospataki* református gimnáziumban a protestánsok 25 pengőt és a zsidók 52 pengőt, a *sátoraljaújhelyi* piaristáknál a katolikusok 35 pengőt, a zsidók 55 pengőt, a *szarvasi* evangélikus gimnáziumban a helybeli keresztyének 70 pengőt és a zsidók 140 pengőt fizettek. (Iskolai értesítőkből nyert adatok.) Másutt ilyenfajta különleges zsidóellenes megkülönböztetést nem találtam, de a „saját” felekezetűek előnyben részesítése gyakran

⁴³ Míg 1919 előtt a zsidó diákok a pesti evangélikus gyülekezethez tartozókhoz képest *kétszeres* tandíjat fizettek, az 1930-as években már *hatszorosat* (!), 40 pengő helyett 240 pengőt. A más evangélikusok, az egyéb protestánsok és a katolikusok tandíja is (ebben a rangsorban emelkedve) meghaladta a helyi evangélikusokét, de sokkal kisebb arányban, mint a zsidóké. Lásd a gimnáziumi értesítők végén szereplő tandíjadatokat és fentebb a 30. jegyzet ide vonatkozó megjegyzését.

előfordult. Az anyagi diszkrimináció mértéke azonban legtöbbször mérsékelt volt, és inkább csak a rosszabb tanulókat, a magántanulókat (különösen a nem szokásos időben vizsgázókat), vagy a nem helybelieket hozta viszonylag hátrányos helyzetbe.

A különböző felekezeti diákságra alkalmazott tandíjak szórásának egyes evangélikus gimnáziumokban megfigyelt különleges nagyságrendjére nézve felvetődhet az a kérdés, hogy ez vajon nem az érintett iskolai hatóságok költségvetési kényszereinek tudható-e be, amennyiben például az „autonóm” iskolafenntartó evangélikusoknál a tandíjak súlyosabban nyomhattak a latba, mint a több iskolafenntartó hatóságnál, melyek többek között állami támogatást is élveztek.⁴⁴ Ezt a feltevést valóban igazolni lehet a dualista kor kezdetén, de a korszak derekán már nem. Így 1870-ben például az „autonóm” felekezeti gimnáziumok (az evangélikusok, a reformátusok és az unitáriusok) még semmifajta számottevő állami dotációt nem élveztek, míg a katolikus főgimnáziumok büdzséjének több mint a fele (55%-a), valamint a katolikus algimnáziumok hatoda (18%-a) az államkasszából származott. Ennek megfelelően a katolikus intézmények csak 17–18% erejéig működtek a diákok befizetéseiből, míg az evangélikus főgimnáziumok fenntartási költségeinek 33%-át, az evangélikus algimnáziumokénak pedig kerek 50%-át fedezték maguk a diákok.⁴⁵ 1897/98-ra azonban ez a helyzet alapvetően megváltozott, amennyiben az állami támogatásokat kiterjesztették a protestáns iskolákra (ezek költségvetésének 17–19%-a erejéig), míg a katolikusoktól gyakorlatilag megvonták: a bencés és ciszter gimnáziumok egyáltalán semmi, a kegyesrendi és a premontrei intézmények pedig csak elenyésző (költségvetésük 3%-a körüli) állami finanszírozást kaptak. Ennek megfelelően a századfordulón már nem volt jelentős különbség a katolikus és a protestáns gimnáziumok költségvetésében a tandíjak és beiratkozási díjak súlya szempontjából. Ezek az evangélikusok iskolai büdzséjének 22%-át, a reformátusoké 18%-át, a bencések 21%-át, a kegyesrendiek 27%-át, a ciszterek 15%-át és a premontreiek 19%-át tették ki.⁴⁶

A gimnáziumok pénzügyi forrásainak tisztázása további kutatást érdemelne. A fenti adatokból is kitűnik azonban, hogy a tandíjak terén tapasztalt diszkriminációt a „másfelekezetiűek” irányában nem lehet egyszerűen a költségvetési szükség számlájára írni. A begyűjtendő kutatási eredmények tanulságainak fenntartásával máris az az értelmezés tűnik valószínűnek sok, a tandíjak terén felekezeti diszkriminációt gyakorló iskola felvételi politikájára vonatkozólag, hogy elsősorban a kereslet és a kínálat adta piaci viszonyokat használták ki. Erre – főképp a fizetőképes zsidó kereslet viszonylatában – az evangélikus gimnáziumoknak volt a legtöbb készletük, hiszen „saját” közönségük szétszórtsága és ritkasága, a kisebbnek tartott zsidó-evangélikus felekezeti távolság, a protestánsoknak tulajdonított nagyobb vallási türelem és a militáns proszELITIZMUS hiánya, az oktatás színvonala stb. mind a zsidó keresletre vonzó tényezőt képviselt. Márpedig a beiskolázási adatokból egyértelműen kiderül, hogy az asszimiláns zsidóság módosabb (s legtöbbször egyben leginkább asszimilálódott) csoportjai hajlandók voltak a rangos „keresztény” gimnáziumi képzést alkalom adtán különlegesen magas tandíjjal is megfizetni.

44 Ezt a hipotetikus felvetést Nagy Péter Tibornak köszönhetem.

45 Adatforrás : *Hivatalos statisztikai közlemények*, VII. évf., 3. füzet, 266–281. o.

46 A számítások forrása az M. S. É. 1898, 286. o.

A dualizmus korában megfigyelhető felekezeti diszkrimináció terén különösen kivívó – bár összességében marginális⁴⁷ – jelenségcsoportot képviselt az internátusokba való felvételnél, illetve a „bejáró köztartásokba” való jutásnál gyakorolt felekezeti megkülönböztetés. Akár a bentlakókat, akár a bejárókat tekintjük, a „köztartásokban” sokkal exkluzívabb felvételi politikát folytattak az iskolai hatóságok a saját valóságuk javára, mint magukban a gimnáziumokban. A bentlakókra vonatkozó 1910-es adatok szerint ugyanis csak a kevés állami „köztartás” maradt minden felekezet irányában nagyjából egyformán nyitott. A katolikusok azonban gyakorlatilag csak katolikust vettek fel (a piarista atyák részleges kivételével: náluk még találni 26% nem katolikust, ha zsidót nem is). A reformátusoknál 83% saját felekezetűt és 6% más protestánst, az evangélikusoknál 61% saját felekezetűt és 12% más protestánst, az unitáriusoknál pedig 78% saját felekezetűt és 9% egyéb protestánst juttattak bentlakáshoz internátusaikban. Zsidókat 3–6% közötti arányban csak a protestáns internátusokban lehet azonosítani a társulati, az állami és magán jellegűeken kívül.⁴⁸ Mindennek okát persze megint csak nem mindig és nem is feltétlenül a preferenciális felvételi politikában, hanem a „köztartások” felekezeti keresletének sajátosságaiban is kell keresni. Könnyen belátható, hogy magára adó s valamennyire vallástartó diák – akár zsidó, akár keresztény – nem szívesen került teljesen idegen felekezeti hatóság alatt működő internátusba, ahol szabadidejében is egy, a megszokottól esetleg mereven eltérő életrenddel (a zsidóknak például vallási szabályaikkal vagy szokásaikkal ellenkező étkezéssel) kellett volna szembesülniük.

1919 után a megmaradt ország gimnáziumi kínálatának felekezeti s egyben nyelvi-kulturális szerkezete számos módosulást szenvedett. A nem magyar nyelven oktató (német, román, szerb és olasz) intézmények felett a magyar iskolai hatóságok felügyelete megszűnt, s evvel az iskolai piac teljesen magyar nyelvűvé vált.⁴⁹ A vallási szempontból elvileg semleges (közületi és magán) gimnáziumi hálózat részaránya hirtelen az egész kétötöde fölé nőtt, s a további fejlődés után piaci részesedése közel 50%-ossá vált a második világháború előtti és alatti években. A görög rítusú egyházak iskolái, akárcsak a kolozsvári unitárius gimnázium, mind az elszakított területre kerültek, s így a magyarországi iskolai piacon kívülre rekedtek. Az evangélikus hálózat korábbi piaci részesedésének alig kétharmadára zsugorodott, s idővel további térvésztesnek volt kitéve. A zsidó közönségnek fenntartott kínálatot azonban ezután két zsidó fiúgimnázium is gazdagította. Ezzel párhuzamosan természetesen a kereslet felekezeti és nyelvi szerkezete is átrétegződött. Az ország gyakorlatilag (kilenc-tizedrésznire) egynemzetiségűvé vált. A görög rítusú keresztények majdnem teljes elszakadásával és a protestánsok (főképp a csekély arányú unitáriusok, valamint az

47 Marginális abban az értelemben, hogy 1910-ben például a 69. 000 fiú középiskolásból kevesebb, mint 4. 700 részesült bennlakásos s mindössze 3. 480 bejáróknak szánt ellátásban egy „iskolával kapcsolatos köztartásban”. A kedvezményezettek túlnyomó része azonban így is teljes díjat fizetett. Összarányuk mindenesetre nem haladta meg a korabeli diákság 12%-át. Lásd M. S. É. 1911, 395. o.

48 Ld. u. o.

49 Ez alól a már régebben (1908) megszervezett s kis létszámú német birodalmi gimnázium, majd később (1935) a pannonthalmi olasz gimnázium nyújtott kivételt. Ezek azonban a piac szerkezetét és a magyar nyelvű oktatás monopóliumát alig befolyásolták.

evangélikusok) aránytalanul nagy térvesztésével a római katolikusok részesedése a népesség feléről kétharmadra emelkedett.

Az országos iskolai piacra meghatározólag hatott ezenkívül két azonos természetű, a piac területi szerkezetét, s egyben az ebből fakadó felekezeti szegregációs lehetőségeket döntően befolyásoló tényező.

A budapesti kínálat és kereslet viszonylagos súlya (s ezen belül az itt erősen túlképviseelt zsidó és valamelyest a katolikus keresleté) a területcsökkenéssel igen jelentősen megnőtt. Míg 1910-ben az ország fiú-középiskoláinak csak körülbelül egytizede működött Budapesten, 1920-ra ez az arány a különböző számítások szerint az összesnek legalább negyedére, de minden bizonnyal több mint harmadára emelkedett.⁵⁰ Márpedig a városban konkrétan konkuráltak egymással az állami és a főbb felekezetek által fenntartott gimnáziumok. Itt tehát az intézmények közötti versenyt a felekezeti iskolafenntartók könnyen használhatták szegregációs felvételi politika alkalmazására, hiszen a saját vallási csoporton kívülről érkező keresletet igazolhatóan irányíthatták át a közületi vagy az egyéb felekezeti intézmények felé, ahogy ezt már az első világháború előtt is megfigyelhettük.⁵¹ Azt sem szabad elfelejteni, hogy hatalmi diszkriminációra legtöbbször nem is kerülhetett sor, olyan erősen hatott az érintett „másvallásúak” önkirekesztése vagy preferenciális iskolaválasztási hajlama. Érthetően, egyetlen felekezeti csoport sem küldte szívesen fiait olyan gimnáziumba, ahol ezek elszigetelt kisebbséget alkottak, még akkor sem, ha különösebb hátrány nem kapcsolódott ehhez a helyzethez. Ugyanilyen irányban hatott az a tény, hogy a vidéki konkurenciális iskolai piacok közül – tehát a nagyobb városokban, ahol az egymással legalább hallgatólagos versenyt folytató gimnáziumokban a szegregációs felvételi politika, illetve a diákok preferenciális iskolaválasztási stratégiái különösebb feltűnés nélkül érvényesülhettek – viszonylag keveset csatoltak el 1919 után. Azelőtt ugyanis az 1919-ben az utódállamokhoz került régiókban csak Pozsonyban, Kolozsvárott, Nagyváradon, Székelyudvarhelyen és Temesvárott (azaz mindössze 5 városban) volt legalább háromfajta (állami és felekezeti) magyar nyelvű fiúgimnázium, tehát olyan, amely a felvételt kereső diákok számára stratégiai választás tárgyát képezhette, szemben a trianoni Magyarországon maradó Szegeddel, Péccsel, Győrrel, Sopronnal, Debrecennel, Miskolccal – nem beszélve a fővárosról.⁵² Az egy gimnáziumú városokban, főképp ott, ahol a közeli településeken

50 A *Budapest Székesfőváros Statisztikai Évkönyve*, 1919–21, 410. o. a fővárosban 1920-ra 33 gimnáziumot és 8 reáliskolát jelez, míg az *M. S. É.* megfelelő kötete összesen csak 22 budapesti középiskoláról tud. Innen a fővárosi középfokú intézmények egyötödös és egyharmados országos részarányára utaló jelzés.

51 Az 1907-ben alapított II. kerületi érseki katolikus gimnáziumot már eleve a katolikus közönség befogadására szánták. A felvételi szabályok szerint „nem katolikus tanulók csak akkor vehetők fel, ha a katolikus tanulók beírása után még van hely” (*Értesítő*, 1921/22, 18. o.). A gimnáziummal kapcsolatos Rákóczi internátusba kizárólag csak katolikusokat vettek fel. Ennek következtében ebben a gimnáziumban a más vallásúak összes aránya sohasem haladta meg az 5%-ot, s ezek között zsidók igencsak elvétve, mindössze bizonyos években szerepeltek.

52 Összesen huszonnégy olyan várost számláltam össze Mészáros István fentebb idézett könyvében, pontosan felerészt a megmaradt és felerészt az elszakított területen, ahol 1919 előtt legalább két különböző fajta – legtöbbször egy felekezeti s egy vagy két közületi – fiú-középiskola működött, beleértve a reáliskolákat is. A szegregáció viszonylagos lehetőségei tehát Trianon után országos szinten az ilyen kétiskolás városok révén is valamelyest felerősödhettek.

sem volt alternatív állami vagy másféle felekezeti gimnázium, a felekezeti intézmények sokkal kevésbé voltak képesek – mintegy a monopolhelyzetükre nehezedő morális nyomás következtében – szegregációs felvételi politikát folytatni, hacsak (mint 1939 után, a 6%-os zsidókvóta miniszteri rendelettel való bevezetése után) nem hivatkozhattak törvényes rendszabályokra. Ugyanez azonban nem okozott elvi nehézséget ott, ahol a keresletet helyileg is többfajta felekezeti vagy /és állami intézmény elégítette ki. Így az egyetlen katolikus fiúgimnáziummal bíró városokban – mint például Nagykanizsán és Baján – 1920–1921-ig a beiskolázott nem katolikus diákság arányai semmifajta csökkenést nem mutatnak fel.⁵³

Ezek az 1919 után bekövetkező strukturális változások szükségszerűen megváltoztatták a valláscsoportok diákságának elhelyezkedési esélyeit az iskolai piac különböző felekezeti szektoraiban. Külön kiemelést érdemel kétfajta, ismét csak „strukturálisnak” minősíthető tényező.

Egyrészt nyilvánvaló, hogy a közületi intézmények térnyerése (mely a világháborúk közötti évtizedekben tovább fejlődött azzal, hogy az állam sokkal több új iskolát épített, mint az egyházak) felerősítette keresletre gyakorolt szívóerejét. Ez azt jelentette, hogy a szekularizált vagy antiklerikális beállítottságú rétegek a korábbinál is egyre könnyebben elégíthették ki iskolai keresletüket közületi intézményben. Ezzel főképpen a „túliskolázott” zsidóság viszonylagos kereslete csappant meg a felekezeti gimnáziumokban, hiszen a trianoni országban maradt zsidóság globális elvilágiasodottsági szintje a keleti, déli és északi ortodoxia leszakadásával 1919 után hirtelen radikálisan megemelkedett.⁵⁴ Ez többek között abban is kifejeződött, ismételten paradox módon, hogy a két, Budapesten és Debrecenben megnyitott zsidó fiúgimnázium 1939-ig országosan csak csekély szívóhatást tudott kifejteni a zsidó középiskolai keresletre.⁵⁵ Mindenesetre a nagy volumenű zsidó diákság átirányulása elsősorban az állami intézetek-

53 A nagykanizsai piaristáknál 1912–1913-tól 1920–1921-ig a zsidó tanulók aránya 28% körül alakul, míg számuk a bajai cisztereknek az 1910/11-es 22%-ról 1921/22-re 30,5%-ra emelkedik. A más, nem katolikusok aránya mindkét intézetben 6–8% körül ingadozik a tárgyalt években (*Értesítői adatok*).

54 Elég azt számba venni, hogy a zömében neológ vagy vallásilag többé-kevésbé közömbös budapesti zsidóság népességi súlya 1919 után hirtelen mintegy megduplázódott, s az érintett népesség negyedéről a felére ugrott. Pontosabb felmérés szerint 1910-től 1920-ra országosan a zsidó neológia (szekularizációra beállított reformzsidóság) számaránya 43,1%-ról 63,4%-ra emelkedett. Lásd Zeke Gyula: „Szakadás után...”, in *Hét évtized a hazai zsidóság életében*, 1. köt., Budapest, 1990, MTA Filozófiai Intézete, 152. o.

55 Helyileg ez persze különböző módon alakult. Debrecenben a zsidó diákság többségében ténylegesen átvonult az 1921-ben hirtelen, előzmények nélkül megszervezett zsidó gimnáziumba, miután egy részük az ellenforradalom éveiben drasztikusan „kiszorult” a többi helyi középiskolából. Budapesten viszont az 1919 őszén beinduló zsidó gimnázium (melynek alapítási folyamata ekkoriban már évtizedek óta húzódott), a többségében asszimilációra beállított saját potenciális közönségét viszonylag kevésbé vonzotta. Az 1930-as években megindult fasizálódás korszakában még le is csökkent ez a kereslet. Míg 1928/29-től 1933/34-ig a zsidó gimnázium elsőseinek száma meghaladta a 100-at, az ez utáni években 1938/39-ig 60 körül stagnált, hogy aztán a későbbiekben minden korábbi szám fölé nőjön az 1939-ben rendeletileg bevezetett *numerus clausus* miatt másutt beiratkozni nem tudók nagy száma folytán (*Értesítői adatok*). Ezek a stratégiai vonzások és választások érthetőek, hiszen az állami vagy keresztény gimnáziumban való képzés a zsidóságtól való elhatárolódás stratégiájának is integráns része volt.

be s kisorszt a saját gimnáziumokba statisztikailag már eleve megfosztotta a keresztény felekezeti gimnáziumokat korábbi közönségük jelentős részétől.

Másrészt az 1919 előtti és utáni állapotok összehasonlításánál nehéz leküzdeni egy bizonyos statisztikai illúziót, hiszen nem ugyanarról a (1919 után egy, a korábbiak közel felére csökkent) hálózatról van szó.⁵⁶ Ha elkülönítve tárgyalhattuk volna a trianoni Magyarország gimnáziumainak 1919 előtti beiskolázási viszonyait, akkor minden bizonnyal más eredményekhez jutunk, melyek – elképzelhető, hogy – több folytonosságot s kevesebb törést mutattak volna fel a korábbi helyzettel szemben. Példáan demonstrálják ezt a helyi piacokon megfigyelhető folytonosságot a felekezeti gimnáziumok vallási rekrutációjára vonatkozó adatok Budapesten (a 9–11. táblázat adatai szerint).

A felsorolt tényezők és körülmények mindenképpen keretfeltételül szolgáltak azonban a gimnáziumi beiskolázásban már korábban mutatkozó felekezeti egyenlőtlenségek súlyosbodásához, konkrétan a felekezeti szegregáció lényeges felerősödéséhez. Ezek mellett az egész országos iskolai piac viszonylatában a korábbiaknál is számottevőbb hatásokkal érvényesültek 1919 után az antiszemita kizárás, és a felekezeti csoportok közötti önvédelmi verseny, vagy esetenként (főképp a zsidó közönségben tovább működő) szekularizációs folyamat szülte iskolaválasztási stratégiák. Mindezek összehatását figyelhetjük meg a 6–8. táblázat országos, és a 9–11. táblázat 1920 utánra vonatkozó budapesti adataiban.

1919 előtthöz képest ténylegesen – az evangélikus gimnáziumok kivételével – minden ezután is működő felekezeti iskolatípusban 1920 után jelentősen megemelkedtek az érintett felekezeti diákok saját gimnáziumban képzett csoportjainak arányai. Az emelkedés meghaladta országosan a katolikus intézetekben az egytizedet, a reformátusoknál az egyhuszadot, és csak az evangélikusoknál találunk viszonylagos *csökkenést*. Márpedig a növekvő „önrekrutáció” tendenciája az 1945 előtti évtizedekben tovább fejlődött, annyira, hogy az 1940-es évekre a katolikus tanítórendi iskolák publikumának már majdnem kilenctizede, a kir. kat. gimnáziumok háromnegyede, és a református intézetek több mint kétharmada saját vallású volt. Ha a fennmaradt evangélikus gimnáziumhálózat országos szinten kirítt ebből a felerősödő szegregációt mutató modellből (bár 1920 után a saját közönség itt is, ha összességében kisebbségi maradt is, jelentős súlynövekedést mutatott fel), ez minden bizonnyal ismételt „strukturális okokkal”, főképp az evangélikusság területi szétszórtságával magyarázható a trianoni országban. A drasztikusan meggyengült saját iskolai hálózat 1919 után egyre kevésbé volt képes az evangélikus diákság összegyűjtésére, hiszen azelőtt a hálózat egy jelentős része (nevezetesen az erdélyi szászok német nyelvű iskolái) nemcsak az evangélikus elitrétegek települési központjaiban működött, de nem egyszer olyan városokban is

56 Az 1917/18-as tanév 172 teljes gimnáziumából, 15 nem teljes gimnáziumából és 34 reáliskolájából 1920/21-re csak 87 teljes gimnázium, 11 nem teljes gimnázium és 23 reáliskola maradt (az M. S. É. megfelelő évi adatai szerint). Más, szintén hivatalos összesítések az iskolák számának valamivel kisebb mértékű csökkenésére utalnak (az 1913/14-es összesen 229 középiskoláról csak 137-re, a korábbi állomány 60%-ára), s főképp arra, hogy ez a diáknépességnek még ennél is csekélyebb hányadát érintette. A két évszám közötti tanulólétszám 77. 663-ról 56. 541-re csökkent volna (azaz a korábbi létszám mintegy 73%-ára), míg az érettségizők száma 5. 690-ről 4. 079-re (tehát a korábbi 61%-ára). Lásd Asztalos Sándor: i. m. 50. o.

(mint pl. Szászrégen, Beszterce, Meggyes, Segesvár), ahol számottevő más vallású – zsidó, református vagy katolikus – kereslet nem jelentkezett (legalábbis a német nyelvű iskolakínálat felé nem). Azokon a helyi piacokon azonban, ahol 1919 után is nagyobb evangélikus népességi koncentráció volt, és a gimnázium a többivel konkurenciális viszonyban állt (mint Budapesten), egyértelműen megfigyelhető a szegregációs reakció – igaz továbbra is jóval kevésbé, mint a többi vallási hatóság által működtetett gimnáziumban.

Budapesten, ahol ez már korábban is érvényben volt, különösen jól megmutatkoztak az 1920 után egyre súlyosbodó általános iskolai szegregáció tendenciái a felekezeti intézményekben.

A fővárosi katolikus gimnáziumok (9. táblázat) az 1930-as évektől kezdve gyakorlatilag „zsidómentesek”, a piarista gimnázium egyedüli kivételével. Ugyanitt a más keresztény publikum részaránya is elenyésző (4% alatti) szinten stagnál 1945 előtt. Ez valójában azt jelentette, hogy evangélikusok és reformátusok gyakorlatilag (egy-egy ritka kivételtől eltekintve) kizárólag a piaristáknál és a régi „királyi egyetemi” gimnáziumban – mely, mint láttuk, egyfajta állami intézmény volt – tanultak. Az 1923-ban induló bencés gimnáziumban például 1942-ig egyetlen protestáns vagy zsidót sem találni s a tanuló közönség összetételét mindössze néhány (évente három-öt) görögkeleti tarkította.⁵⁷

A beiskolázási viszonyok tendenciálisan nem sokkal különböztek azonban a pesti református gimnáziumban sem (10. táblázat), bár itt a más vallásúak számarányai azért nem torzultak el a teljes kizártságig. A zsidók részvétele itt történelmileg először 1930 után válik marginálissá, de a többi keresztényé is csak stagnál, alacsony – egytized körüli – szinten.

Ami a fasori evangélikus gimnáziumot illeti, az itteni szegregáció csak igen szerény szintről indulhatott, hiszen 1930-ig maguk Luther követői kisebbségben maradtak saját intézményükben (11. táblázat). A felekezeti homogenizáció azonban már sokkal korábban megindult, és gyorsan fejlődött tovább. A háborús évekre ez a korábban sokfelekezetű publikumot összegyűjtő s „kifelé” egyedülállóan nyitott gimnázium is „bezárulóban” volt, amennyiben a más vallásúak aránya egyharmad alá esett. A változás oka egyértelműen a zsidó polgári közönség kivonulása – minden bizonnyal nagyrészt anyagi erővesztés következtében – hiszen itt kezdetben még az 1939-es *numerus clausus* rendelkezéseit sem követték szigorúan az iskolafenntartó felekezeti hatóságok.⁵⁸ Mégis 1943-ra a korábban gyakran *többségi* zsidó diákság aránya az összes tizedrésze alá esett. A többi keresztények részvételét hasonló csökkenés természetesen nem érintette, így ez továbbra is a korábbi szint körül ingadozott a régi rendszer végéig. Evvel, mint láttuk, az evangélikus gimnázium még mindig bizonyos nyitottsággal tűnt ki a többi fővárosi felekezeti iskola közül, de már korántsem az azelőtt megszokott mértékben.

⁵⁷ Értesítői adatok.

⁵⁸ Így a fasori evangélikus gimnázium beiratkozottjai között 1939 őszén, a *numerus clausus* kezdetén a 121 elsőosztályos között (akikre a korlátozás tulajdonképpen vonatkozott) még 19 zsidó vallású volt, tehát a 6%-os kvóta helyett 16%-nyi, szemben az előző év 7 zsidó elsőszével. Így a fasori intézet is menedékkül szolgált, legalábbis átmenetileg, a máshonnan kiszoruló zsidó középiskolai kereslet számára. Igaz, a zsidó elsősök száma később (1942/43-ra) már itt is lesüllyedt az előírt kvótaszázalékra (Értesítői adatok).

Sajátos, itt részletesen nem tárgyalható aspektusát képezi az iskolai piac felekezeti viszonyainak a befogadott „más vallású” diákok *viselkedése, iskolai szereplése* a felekezeti gimnáziumokban. Ebben az összefüggésben alapos, s eddig tudtommal soha meg nem kísérelt kutatást érdemelnének a beiratkozás különleges indokai (költségtényezők, felekezeti közelség, „áttérés” előkészítése, az etnikai kívülállók nál – mint a zsidók – asszimilációs „kompenzáció” stb.), a kiesési kockázat társadalomtörténeti tényezői a diákok különleges szellemi és rétegek szerinti szelekciója, a „más vallásúak” részvétele az iskolában szervezett oktatáson kívüli tevékenységekben (énekkar, önképzőkör, cserkészcsapat, hitbuzgalmi mozgalmak), vagy a tanulmányi kitűnőség esélyeinek alakulása. Jelen dolgozatban pusztán az utolsó témára lehet röviden utalni egy nagyszabású budapesti, reprezentatív adatbank ide vonatkozó információi alapján,⁵⁹ mely a különböző iskolatípusokban felekezetek szerinti bontásban adja meg az ott tanulók átlagjegyeit a főbb tárgyakban (12. táblázat).

Az adatok érdemi tárgyalását két előzetes megjegyzéssel kell bevezetni. Egyrészt emlékeztetni kell arra, hogy a korabeli osztályozás 1-től 4-ig terjedt, s a minősítés annál jobbnak számított, minél közelebb esett az 1-hez. Másrészt nem szabad elfelejteni, hogy a minősítés itt használt szintje (átlagjegyek egy-egy iskolatípuson belül) tulajdonképpen igencsak hozzávetőlegesen képezik le az érintett diákközpontok versenyhelyzetét, hiszen valódi, nagyjából objektíve „tisztá” kompetíciós viszonyok csak akkor álltak volna elő, ha minden diákot azonos kritériumok szerint ugyanazok a tanárok minősítettek volna. Egy iskolán belül például az összehasonlítás sokkal megbízhatóbbnak tűnik.⁶⁰ A verseny „tisztasága” azonban még így is csak akkor lenne teljesen egyértelmű, ha biztosak lehetnénk abban, hogy a tanárok mindig tökéletes semlegességet tanúsítottak volna felekezeti szempontból a más vallású diákok teljesítményeinek megítélésében. Ez egyes esetekben kimutathatóan megkérdőjelezhető bizonyos történelmi konjunktúrákban. Itteni adataink tehát azon a valószínű, de szigorúan nem bizonyítható feltevésen alapulnak, hogy legalább egy iskolatípuson belül a tanári ítélet kritériumai megközelítően függetlenek maradtak a diákok felekezetétől. Ez azonban már minden bizonnyal kevésbé igaz az *iskolatípusok közötti* összehasonlításra nézve. Így a jegyek szórásának értelmezését felekezeti diákcsoportok szerint legjobb egyes iskolatípusokon *belülre* korlátozni.

59 Az adatok még jórészt kiadatlan felvételi eredményekből származnak, melyek a budapesti középiskolák összes elsős, negyedikes és nyolcadikos tanulója-ra vonatkoznak három történelmi korszak (1870–1883, 1900–1910, 1923–1930) mintaéveiben, melyeket úgy választottam, hogy a vizsgált osztályok a tanulmányok normális lefolyásának időszakaszában egymásnak – amennyire lehet – megfeleljenek. Lásd erre nézve *Iskolarendszer és felekezeti egyenlőtlenségek*, i. m. 192. o.

60 Innen az ide vonatkozó monografikus eredmények értéke. Ezért készítettem máris néhány párhuzamos felvételt a szegedi és a kiskunhalasi gimnáziumok diákságáról, illetve szerveztem egy sor hasonló kutatást az 1919 előtti magyar városi iskolai piacokra nézve (Pozsonyban, Eperjesen, Lőcsén, Nagyszombaton, Kassán, Munkácson, Beregszászon, Aradon, Temesvárott, Lugoson, Máramarosszigeten), illetve a korabeli szomszéd országok egyes többnemzetiségű, többfajta felekezeti elittel bíró városaiban (Jászvásárban, Czernovitzben, Lembergben, Krakkóban). Magyar kollégáim hasonló munkákat kezdeményeztek Miskolcon és Szombathelyen. A begyűjtött anyagok feldolgozása folyamatban van.

Az eltérések mindenesetre úgyis viszonylag egyszerű sémákban rendeződnek. A közületi gimnáziumokban a kitűnőségi rangsor élén a legtöbb tárgyból a zsidók álltak az evangélikusok előtt, akik viszont a reformátusokat, ezek pedig a katolikus diáknépességet előzték meg rendre, bár mindig csak kevéssel. A torna és a magaviselet státusa azonban kivétel ez alól a szabály alól. Testnevelésből a zsidók teljesítettek messze a leggyengébben, míg a többi csoport között nincs szignifikáns eltérés. A magaviseleti jegyek szórása csekély, s egyetlen csoport sem tűnik ki sajátosan az átlagból.

A felekezeti gimnáziumokban evvel szemben a kitűnőségi rangsor távolról sem ilyen egyértelmű. Tendenciálisan a jó tanulás inkább a többségi felekezet diákságának privilégiuma, tehát azoké, akik „saját” intézményben jártak. Ez főképp a legnehezebb tárgyakra érvényes, mint a magyar, a latin, a matematika és a fizika. Saját gimnáziumaikban a katolikusok ezekben mindig a legalacsonyabb (azaz a legjobb) átlagjegyesek, a protestáns intézményekben pedig az evangélikusok. A zsidók egyedül német átlagukkal jeleskednek minden iskolatípusban. A torna- és magaviseletjegyek azonban itt is kivételt képeznek. A zsidók testnevelési osztályzatai nemcsak hogy a legmagasabbak (tehát legrosszabbak), de a többiekhez viszonyított eltérés drámaian nagy: míg a közületi iskolákban nem haladta meg az egységjegy ötödét (0,20 jegyet), a katolikus iskolákban az eltérés ennek körülbelül duplája, és a protestánsokéban közel háromszorosa (ami több mint fél jegynyi különbségnek felel meg!). Hasonló vonatkozik a magaviseleti jegyre, melyeknél a zsidók minősítése a felekezeti intézményekben szignifikánsan, bár nem drámaian gyengébb a többinél (egy-két tized jegynyi eltéréssel). A közületi iskolákban semmi hasonló eltérés nem volt megfigyelhető.

Talán jellemző (de a többi iskolával nem összehasonlítható) az a tény, hogy a zsidó gimnázium diákjainak teljesítménye formálisan a német és a történelem kivételével minden tárgyból jobb minősítést kapott, mint a többi iskolában tanuló zsidóké. Ez különösen feltűnő tornában és magaviseletben, ahol a zsidó gimnázium átlaga még a többi felekezeti diákság egyebütt mért átlagainál is mindkét esetben valamivel jobb. Ha az összehasonlíthatóság kritériumai meglennének, akkor azt állíthatnánk, hogy a minden más iskolatípusban megfigyelhető zsidó „kivételesség” a saját intézményben nem érvényesült. Ez az állítás a kutatás jelen állása szerint azonban csak bizonyítást vagy pontosítást igénylő munkahipotézisként hozható fel, hiszen annak a virtuális versenyhelyzetnek változóit, melyben az ilyenfajta összehasonlításnak értelme van, csak azonos iskolákban (ahol a különböző felekezethez tartozó diákságot ugyanabban az intézményes keretben ugyanazok a tanárok osztályozzák) tudjuk kontrollálni.

A felekezetsajátos iskolai kitűnőség történelmi-szociológiai értelmezését a felsorakoztatott sommás adatok csak érintőlegesen engedik meg. Mint ismeretes, az itt alkalmazható interpretációs elvek főképp a szellemi előszelekció természetére, a társadalmi kiválasztás indukálta egyenlőtlen tanulmányi motivációkra, nevezetesen a jó tanulás kompenzatív funkciójára a társadalmi hátrányok „behozása” céljából, valamint – alkalomadtán – a tanári személyzet előítéletes magatartására hivatkoznak. Mivel az utolsó három felsorolt kritérium szempontjából pontosabb idevágó adatok híján nem beláthatók az eltérések az iskolatípusok között, meg kell elégednünk annak a feltevésnek óvatos megfogalmazásával, hogy a felekezeti gimnáziumokba átlagosan nem a legbriliánsabb képességű „más vallásúak” kerültek, ezért gyengébb ezeknek a teljesítménye a többségiekénél.

Legjobban alkalmazhatónak tűnik ez a magyarázat a zsidó diákságra, mely összességében a budapesti közületi középiskolákban éppúgy, mint – ahogy ezt más adatokból tudjuk – országos szinten is a régi rendszer utolsó évtizedeiben rendre az iskolai kitűnőségi rangsor élén helyezkedett el.⁶¹ Náluk valószínűleg a felekezeti iskolák (történelmileg, mint láttuk, egyre ritkábban megvalósítható) preferálása a közületiekkel szemben elsősorban egy asszimilációs stratégia része volt, amely nem a legjobbak kiválasztásán nyugodott, hanem mindenekelőtt státuskompenzációs szerepet töltött be. Ugyan magának a jó tanulásnak, a tanulmányokban való jeleskedésnek is lehetett hasonló funkciója, de ennek is – statisztikai átlagban – a pozitív szellemi kiválasztás nyújtotta objektív lehetőségét. Ahol ez háttérbe szorult, ott a tanulmányi kitűnőség esélye ezt szükségszerűen megsínylette.⁶² A torna- és magaviseleti jegyekben megnyilvánuló különleges zsidó alulteljesítés a keresztény középiskolákban azonban minden bizonnyal nemcsak az érintettek sajátos iskolai befektetési stratégiáival (amely szerint a „kemény” szellemi megerőltetést igénylő tantárgyakra kell energiát koncentrálni, akár a többi elhanyagolása árán is) vagy „nonkonformizmusával” lehet magyarázni, hanem az intézményben „többségi vallású” tanári karok beállítottságával, öntudatlan részrehajlásával, alkalmasint az „idegen” felekezetűekkel szembeni előítéletességével is.⁶³

* * *

61 Az érettségizők közötti tanulmányi kitűnőség felekezeti egyenlőtlenségeire nézve országos szinten 1908-tól 1937-ig számos, a jelzett vallássajátos kitűnőségi rangsort illetően egybevágo statisztikai forrás létezik (külön a fiú és a lány érettségizőkre). Az adatok tárgyalását lásd tanulmányaimban: „A zsidó túliskolázás társadalmi körülményei”, in *Iskolarendszer*, i. m. 145–165. o., különösen 160–161. o.; „Zsidók és evangélikusok a magyar iskola-rendszerben”, in u.o. 95–110. o., különösen 95–98. o.

62 Az ilyenfajta eredményeket mindig a helyi viszonyok keretében szabad csak értelmezni. Más középiskolai piacokon előfordult, hogy a szellemileg legigényesebb és legambiciózusabb zsidó diákok (akik egyben a helyi társadalmi hierarchia felsőbb kategóriáihoz is tartoztak) a rangosabbnak ítélt felekezeti gimnáziumot választották az állammal szemben. Ez történt például Szegeden, ahol a városi piarista gimnázium egészen a fasizálódásig a helyi zsidó szellemi és társadalmi elit preferált képzőhelye maradt a két másik konkurens állami középiskolával szemben.

63 A fasizálódás éveiben (már 1935-től 1944-ig) sok helyütt kimutatható a zsidók átlagos tornajegyeinek további romlása, valóságos zuhanása, igaz, hogy ez ekkoriban a közületi középiskolákban éppúgy megfigyelhető, mint a többiben. Ezt a jelenséget, amennyiben ez általánosabban bizonyítható, nemigen lehet mással magyarázni, mint a gyakran leszerelt katonatisztekől rekrutált testnevelő tanárok sajátos fasisztoid orientációjával. Lásd erre nézve a következő tanulmányaimat: (Hadas Miklóssal) „Les Juifs et la tentation d'excellence sportive dans les lycées hongrois”, *Cahiers d'Etudes Hongroises*, (Párizs), 6, 1994, pp. 229–246; „Társadalmi mobilitás, reprodukció és az iskolázás minőségi egyenlőtlenségei”, in *Iskolarendszer*, i. m. 111–130. o., különösen 117–128. o. és „Beiskolázás és tanulmányi kitűnőség”, in u.o. 131–143. o., különösen 137–143. o. Ez a komplex témakör még további részletesebb kutatást érdemel, mivel az iskolai teljesítmények terén tapasztalható egyenlőtlenségek más és más alakban bukkanhatnak fel a különböző iskolatípusokban és iskolázottsági szinteken.

A felekezeti indíttatású iskolai szegregáció tényeire vonatkozó adataink tanulságait négy pontban foglalhatjuk össze.

A kizárólagos felvételi politika vagy a preferenciális iskolaválasztással megvalósuló (önkizáró) iskolai szegregáció Magyarországon történelmileg viszonylag új jelenség. Két nagy fázisban érhetjük tetten kifejlődését és általánosulását a felekezeti gimnáziumhálózatban. Az első világháború előtt jelentősége még csekély, bár mind a katolikus, mind a protestáns hálózat már ekkoriban is többségében saját vallású diákot rekrutált (az evangélikusok a legkevésbé), míg a görög rítusú intézmények majdnem kizárólagosan. A világháború után azonban a szegregáció gyorsan általánossá válik a fennmaradt katolikus, és fokozatosan megerősödik a protestáns intézményekben. A két új zsidó gimnáziumban gyakorlatilag már eleve csak hitsorsosok keresnek és nyernek képzést.

A szegregációs kapcsolatrendszer a felekezeti iskolai kereslet és kínálat között végig egyenlőtlen, és állandó történelmi átalakulás tárgya. Már az első fázisban is számottevő az elkülönülés vagy kölcsönös (ön)kizárás a katolikusok és a protestánsok között, míg mindkét nagy keresztény gimnáziumi hálózatban (de különösen a protestánsoknál s egyes katolikus tanítórendeknél – így a piaristáknál) sokáig erősen, nemegyszer az országos átlagon túl volt képviselve a zsidó diákság. Ekkoriban tehát a diszkriminatív szegregáció inkább csak a „kultúrharcban” részt vevő keresztény csoportok között jelentős. Ugyanakkor a szegregációnak ezek az első jelenségei nem teljesen kölcsönösek (amennyiben a protestáns intézmények nyitottabbak maradnak a katolikusok irányában, mint fordítva), és alig, vagy kevésbé érinti a korabeli, dinamikus növekvő zsidó keresletet. A két világháború között azonban megváltozik a helyzet. Egyrészt a szegregáció a közületi szektor térnyerésével a felekezeti iskolákban mindenütt felerősödik. Másrészt a szegregáció elsőrendű áldozata immár a zsidó kereslet lesz, míg a protestánsok és a katolikusok között nem változik jelentősen a korábban is meglévő tendenciális elkülönülés mértéke. Ennek a folyamatnak a betetőzését nyújtják a zsidótörvények és a zsidóüldözések évei (1938–1944), melyek alatt a zsidók felvételi esélyei majdnem teljesen megszűnnek a katolikus és a református gimnáziumokban, de radikálisan meggyengülnek a korábban számukra messzemenően nyitott evangélikus gimnáziumokban is.

A szegregációs folyamatoknak volt egy ideológiai aspektusa, mely a valláscsoportok közötti távolságot képezte le a társadalmi-politikai térben, és volt egy strukturális összetevője, amely a gimnáziumi hálózat szerkezetéhez kötődött. A kettő mindenkor szoros kapcsolatban állt egymással. A más vallású iskolai kereslettel szembeni szegregáció csak akkor erősödhetett fel vagy válhatott teljessé (például sok katolikus gimnázium gyakorlatában az 1930-as és 1940-es években), amikor a helyi iskolai piacon egyre általánosabbá váltak az alternatív beiskolázási lehetőségek, melyek a kirekesztett vagy kirekedő keresletet képesek voltak legalább részben felfogni. Ezért az erős szegregáció jelenségeinek szükséges keretfeltételét mindig is a nagyobb városi iskolai piacok (elsősorban a fővárosé) szolgáltatták, míg az egy gimnáziumú városokban ezek csak letompítva vagy egyáltalán nem jutottak érvényre. Globálisan, az egész iskolarendszer szempontjából, a kiegyezés után kialakuló, s az 1940-es évekre már a középiskolai piac felét elfoglaló közületi középiskolák kifejlesztése jelentette a

jelzett alternatív, felekezetileg messzemenően semleges⁶⁴ iskolai kínálat leglényegesebb elemét. Akiket a felekezeti szegregáció kiszorított az iskolai piacról, azokat a közületi gimnáziumok általában (legalább a zsidótörvények előtt) minden további nélkül befogadtak. Ez különösen vonatkozott a saját középiskolai hálózattal egyáltalán nem, vagy csak embrionális állapotban rendelkező zsidó diákságra, az összes között messze a legerősebben iskolázott felekezeti népességre.

Végül az iskolai teljesítmények szórása azt sugallja, hogy a „más vallásúak” egy része nem pozitív szellemi szelekción keresztül kerültek más felekezetek középiskolaiba. Elképzelhető az is, hogy sokat közülük (különösen keresztényeket) azért írat- tak át „idegen” intézménybe, mert a „saját” iskolában nem ütötték meg a mércét. Ez a legvalószínűbb magyarázat arra, hogy teljesítményük e helyütt elmarad a közületi iskolákban, és – különösen a zsidóknál és az evangélikusoknál – az országosan is megfigyelt viszonylagos kitűnőségüktől. A kisebbségekre sokszor jellemző „kompenzációs kényszer” nem volt elégséges, hogy a feltehetőleg valamelyest gyengébb intellektuális kiválasztás hátrányait ellensúlyozza.

Budapest, 2000



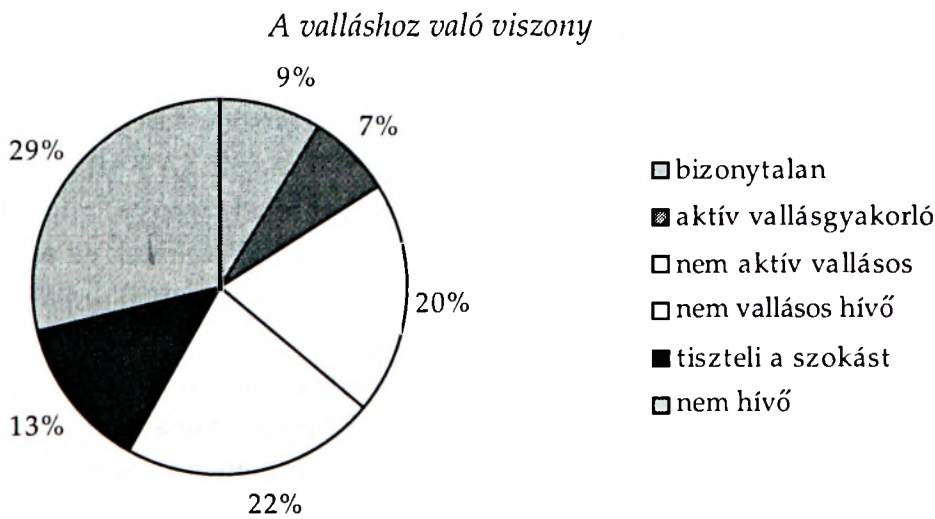
64 Az állami gimnáziumok bizonyos mértékig még a zsidók irányában is majdnem végig fenntartották nyitottságukat és felekezeti semlegességüket. Ezért irányulhatott át a felekezeti gimnáziumokból kiszoruló zsidó kereslet a középiskolákra is kiterjesztett *numerus clausus* életbe lépése előtt gyakorlatilag minden akadály nélkül a közületi (túlnyomóan állami) iskolahálózatba. Budapesten még az elvben a zsidó beiskolázási lehetőségeket brutálisan korlátozó 1939-es kvótarendszert is sikerült – valószínűleg a helyi iskolai hatóságok közbenjárásával – enyhíteni, amennyiben három belső kerületi gimnáziumban a többi induló osztállyal párhuzamosan, külön „zsidó osztályokat” nyitottak, amelyekben a 6%-os „zárt számokon” is túl vettek fel jelentkezőket. Evvel a nyílt, de iskolákon belüli szegregáció ódiúmát magukra vállalva, a hatóságok mintegy maguk szervezték meg a hivatalosan rendszeresített diszkrimináció kihatásának mérséklését az érintett fővárosi zsidó iskolai keresletre nézve.

A szakmunkástanulók és a vallás

A szakmunkástanulók helyzetéről, családi és iskolai körülményeiről 1993-ban folytattunk kérdőíves szociológiai kutatást az Oktatókutató Intézetben.¹ A megkérdezett 1767 gyereket egy településtípusra és szakmacsoportra reprezentatív országos minta alapján válogattuk ki. Miután a szakmunkástanulók csoportja egy-egy korosztályon belül 30–35%-ot képvisel, talán nem érdektelen áttekinteni, hogyan vélekedtek a vallással és a hitoktatással kapcsolatos kérdésekről. Annál is inkább, mert a felmérés idején élénk vita folyt arról, hogy bevezessék-e az iskolákba a kötelező hitoktatást.

1. A valláshoz való viszony

A szakmunkástanulóknak mindössze 7%-a mondta magáról, hogy híve valamilyen vallásnak és egy ennek megfelelő vallási közösséggel rendszeres kapcsolatot tart. Ezzel szemben 29%-uk jelentette ki egyértelműen, hogy nem vallásos. Többségük valláshoz való viszonya átmenet e két véglet között (valamelyik vallási közösséghez tartozónak érzi magát, de nem tart vele rendszeres kapcsolatot – nem tartozik egy vallási közösséghez sem, de hívő – nem vallásos, de megtartja a vallási szokásokat – nem tudja eldönteni, hogy vallásos-e).



1 A kutatásban az Oktatókutató Intézet részéről Fehérvári Anikó és Tóth Éva vettek részt, az ELTE Szociológiai Intézetéből pedig Csákó Mihály.

Kétségtelen, hogy a hitüket aktívan gyakorló vallásosok aránya mindössze negyede a deklaráltan nem hívőknek, de ha az úgynevezett „passzív hívőket” (akik nem gyakorolják rendszeresen a vallást, de egy vallási közösséghez tartozónak érzik magukat, vagy akik nem érzik vallási közösséghez tartozónak magukat, de hívők) is a vallásosok közé soroljuk, akkor a „hívők” aránya már majdnem kétszerese a „nem hívőkének”.

Elemzésünk során elsősorban arra keresünk választ, hogy milyen szociológiai jellemzőkkel írható le a tanulóknak ez a két nagy (hívő és nem hívő) csoportja, milyen különbségek fedezhetők fel a két csoport társadalmi réteghelyzetét, iskolai eredményeit és egzisztenciális perspektíváit illetően. Ennek megragadására az az eljárás látszott célszerűnek, hogy kihagytuk a vizsgált sokaságból a „bizonytalanokat” (akik csak a vallási szokásokat tartják, de nem hívők és akik nem tudják eldönteni, hogy hívők-e), és a továbbiakban csak a két nagy csoportot, a deklaráltan hívőket és nem hívőket vizsgáljuk.

A vallásossághoz való pozitív viszony határozott összefüggést mutat azzal a ténnyel, hogy ki hol lakik. Ennek alapján megkülönböztethetünk kifejezetten „vallásos” megyét, átlagosakat, és az átlagnál kevésbé vallásosokat. A leginkább „vallásos” megyék közé Vas, Nógrád, és Zala megye tartozik, tehát főként a nyugat magyarországi megyék, a legkevesebb vallásos gyereket pedig Bács, Szolnok, Csongrád és Békés megyében találtuk, tehát főként az alföldi térségekben. A többi megye e két szélsőség között helyezkedik el. Budapest pedig inkább a délkeleti térségekkel mutat rokonságot. A gyerekek vallásossága szignifikáns összefüggést mutat jelenlegi lakóhelyükkel is, miszerint minél nagyobb és minél urbanizáltabb településeken élnek, annál kevésbé vallásosak. A megyei és a települési eloszlások adataiból arra a következtetésre juthatunk, hogy a gyerekek vallásossága szorosan kötődik szűkebb és tágabb lakóhelyi közösségeik tradícióihoz, illetve feltételezhetjük, hogy ezeknek a tradícióknak nagy szerepük van a vallásos meggyőződés megőrzésében.

Az apák iskolai végzettsége és a gyerekek vallásossága között viszonylag szoros kapcsolatot találtunk. Eszerint a legalacsonyabb iskolázottságú (8 általánosnál kevesebbet végzett) és a legmagasabb iskolázottságú (egyetemet végzett) apák családjai-
jaiban találjuk a legkevesebb vallásos gyereket, míg a „közepesen” képzett apák családjai-
jaiban a vallásos gyerekek aránya az átlaghoz közelít. A gyerekek vallásossága ennél még erősebb, és némiképpen más irányú összefüggést mutat az anyák iskolai végzettségével. Eszerint minél magasabb iskolai végzettsége van az anyának, annál kevésbé valószínű, hogy a gyerek vallásosnak tartja magát. (A 8 általánosnál kevesebbet végzett anyák családjai-
jaiban 70% a vallásos gyerekek aránya, míg a főiskolát végzettekben 54%, az egyetemet végzettekben pedig 53%.) Ezek az adatok arra utalnak, hogy a vallásos tradíciókat a családokban főként az anyák adják tovább, és közülük is elsősorban az alacsony iskolázottságúak.

Az anyák domináns szerepére utal, hogy viszonylag szoros a kapcsolat az anyák szakképzettsége és a gyerekek vallásossága között is. (Míg a szakképzett anyák családjai-
jaiban csak 59% a vallásos gyerekek aránya, ugyanez az arány a szakképzetlen anyák családjai-
jaiban 71%.) Ugyanígy viszonylag szoros az összefüggés az anyák foglalkozása és a gyerekek vallásossága között. (Míg az értelmiségi anyák családjai-
jaiban 42%, a nem fizikai foglalkozású anyák családjai-
jaiban 55%, és a vezető beosztású anyák

családjaiban 57% a vallásos gyerekek aránya, ugyanez az arány a háztartásbeli anyák családjaiban 72%, a segéd és betanított munkás anyák családjaiban 68%, a munkanélküli anyák családjaiban pedig 65%.) Ugyanakkor a gyerekek vallásossága és az apák hasonló adatai (szakképzettség, foglalkozási besorolás, munkanélküliség) között korántsem találtunk ilyen szoros összefüggést.

A szülők társadalmi helyzete és a vallásosság összefüggései

vizsgált változók	Contingency Coefficient	Significance
az anya iskolai végzettsége	,14567	,00036
van-e az anyának szakképzettsége	,11271	,00070
mi az anya foglalkozása jelenleg	,14635	,00126
az apa iskolai végzettsége	,11703	,00865
az apa foglalkozása jelenleg	,12159	,02164
volt-e már az anya munkanélküli	,05419	,27258
van-e az apának szakképzettsége	,03538	,64607
volt-e már az apa munkanélküli	,02402	,85804

Ha tehát a szülők társadalmi réteghelyzetét kifejező változók és a gyerekek vallásossága közötti összefüggést vizsgáljuk, azt tapasztaljuk, hogy egyrészt a gyerekek vallásossága sokkal szorosabb összefüggést mutat az anyák, mint az apák társadalmi jellemzőivel. Másrészt mindkét szülő esetében az iskolázottságra vonatkozó adatokkal találjuk a legszorosabb kapcsolatot, amelyek hosszú távra meghatározzák a család réteghelyzetét. A leggyengébb kapcsolatot a munkanélküliségre utaló adatokkal találjuk, amelyek az aktuális egzisztenciális helyzet jellemzői. Ennek alapján megállapozottnak látszik az a hipotézis, hogy a gyerekek vallásos meggyőződését a családokban többnyire az anya közvetíti, és nagyobb valószínűséggel közvetítik azok az anyák, akiket iskolázottsági szintjük tartósan a társadalom alsóbb rétegeihez köt.

A magukat vallásosnak, illetve nem vallásosnak tartó szakmunkástanulók hasonló nagyságú (átlagosan 4 tagú) családokban élnek, és abban sincs a két csoport között lényeges különbség, hogy hány testvérük van. Abban sem találunk a két csoport között különbséget, hogy hány kereső van a családjukban, de a hívők családjaiban valamivel alacsonyabb a havi nettó családi jövedelem, mint a nem hívők családjaiban. Nem különbözik a két csoport abban sem, hogy milyen komfortfokozatú és hány szobás lakásokban élnek. A családok anyagi helyzetének mérésére ezen felül azt a kérdést használtuk, hogy milyen gyakran szoktak pénzzavarba kerülni a hónap végén, és hogy rendelkeznek-e olyan kurrensnek számító tartós fogyasztási cikkekkel, mint az autó és a számítógép.

A családok anyagi helyzete és a vallásosság összefüggései

vizsgált változók	Contingency Coefficient	Significance
van-e számítógépük	,09329	,00065
van-e autójuk	,02259	,41095
szokott-e a család pénzzavarba kerülni	,05286	,29761

A válaszokból az derült ki, hogy a gyerekek vallásossága és a családok anyagi helyzete között nincs összefüggés. Mindössze a számítógéppel való ellátottság jelzett szignifikáns kapcsolatot, miszerint a magukat vallásosnak tartó gyerekek családjai valamivel ritkábban rendelkeznek számítógéppel, mint a nem vallásosak. Ebből azonban csak óvatos következtetések vonhatók le a családok anyagi helyzetét illetően, hiszen könnyen lehet, hogy ez az összefüggés inkább a családok fogyasztási és életmódbeli szokásaira (pl. arra hogy a vallásosok között több a falusi családban élő gyerek), és nem az anyagi helyzet különbözőségére utal.

A vallásos és nem vallásos szakmunkástanulók nem különböznek lényegesen abban, hogy milyen tanulmányi eredménnyel fejezték be az általános iskolát, és nem különböznek jelenlegi tanulmányi eredményeiket illetően sem. De a vallásosság és a nemek közötti kapcsolat viszonylag szorosnak látszik. (A lányok között az átlagosnál 10%-kal több a vallásosok aránya.) A gyerekek vallásossága és életkora között nincs szignifikáns összefüggés, de annyi azért megállapítható, hogy minél magasabb évfolyamra jár valaki, annál kevésbé valószínű, hogy vallásosnak mondja magát. Miután a gyerekek vallásos nevelése a családokhoz kötődik, minél inkább elszakadnak a családjaiktól, annál inkább csökken a valláshoz való kötődésük is.

Egyértelmű összefüggést találtunk a gyerekek iskolai magatartása és vallásossága között, miszerint az iskolai fegyelmi vétséget elkövetők között az átlagosnál kevesebb a vallásos gyerekek aránya. A gyerekek iskolai közérzete és vallásossága között azonban semmilyen összefüggés nem volt tapasztalható.

A szakmunkástanulók iskolai helyzete és vallásosságuk összefüggései

vizsgált változók	Contingency Coefficient	Significance
neme	,11749	,00002
volt-e fegyelmi vétsége	,10669	,03300
évfolyama	,07476	,11461
milyen tanulónak számít	,04971	,65693
hogyan érzi magát az osztályában	,02511	,84099

A gyerekek iskolai helyzetét mérő adatokról tehát elmondhatjuk, hogy kifejezetten gyenge összefüggéseket mutatnak a vallásos meggyőződéssel. A vizsgált adatok közül a gyerekek neme az egyetlen, amely szignifikáns összefüggést mutat vallásosságukkal, amennyiben az derül ki, hogy a lányok között magasabb a magukat vallásosnak vallók aránya, mint a fiúk között. Ennél jóval gyengébb összefüggést találunk a gyerekek életkora és iskolai fegyelmi vétségei, valamint vallásos meggyőződésük között. Az adatok alapján úgy tűnik, hogy tanulmányi eredményeik és iskolai közérzetük sincs semmilyen kapcsolatban a vallásos meggyőződéssel. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a gyerekek vallásos meggyőződése sem iskolai eredményeiket, sem az iskolai közösségbe való szociális beágyazódásukat nem befolyásolja.

A gyerekek jövőre vonatkozó tervei és vallásosságuk között lényegében semmilyen kapcsolat nincs, vagyis az iskola elvégzése után hasonló arányban akarnak alkalmazottként elhelyezkedni, illetve vállalkozásba kezdeni a vallásos és a nem vallásos szakmunkástanulók. Ugyancsak nincs szignifikáns kapcsolat a gyerekek vallásos meggyőződése és az általuk becsült elhelyezkedési, illetve vállalkozói esélyek között

(70, ill. 65%-uk látja viszonylag bízthatónak az elhelyezkedés esélyeit és 47, ill. 49%-uk lát reális esélyt a vállalkozásra). Ugyanígy nem mutatkozik különbség abban sem, hogy hányan tervezik a továbbtanulást a szakmunkásbizonyítvány megszerzése után (60, ill. 64%-uk szeretne továbbtanulni).

A gyerekek perspektívái és vallásos meggyőződésük összefüggései

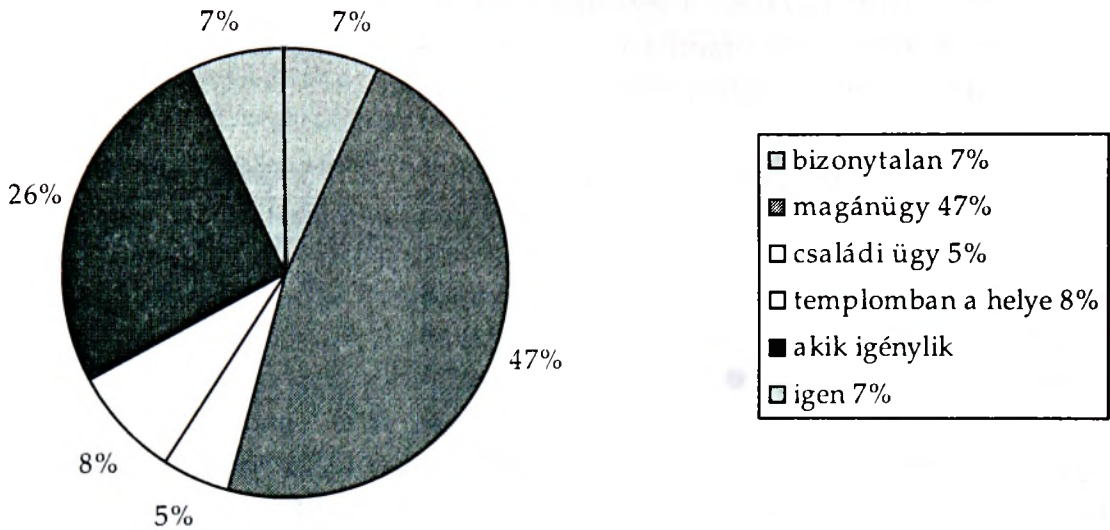
vizsgált változók	Contingency Coefficient	Significance
akar-e továbbtanulni	,04258	,30050
mi a terve az iskola elvégzése után	,05989	,31212
mennyire lehet a szakmájában elhelyezkedni	,05951	,45282
van-e esélye vállalkozásra	,03179	,51191

A gyerekek jövőre vonatkozó elképzeléseit, illetve perspektíváit vizsgáló adataink és világnézeti meggyőződésük között tehát semmilyen szignifikáns összefüggést nem találtunk. Ha rangsorba állítjuk ezeket a változókat, azt tapasztaljuk, hogy még inkább a továbbtanulási tervekkel fedezhető fel némi összefüggés, de a vállalkozásra vonatkozó tervekkel egyáltalán nem. Mindebből csak annyi következik, hogy adataink szerint a vallásos és nem vallásos szakmunkástanulókra valószínűleg hasonló jövő vár, legalábbis a különböző meggyőződésű csoportok semmiben nem látják eltérőnek az esélyeiket.

2. A vallásoktatáshoz való viszony

Annak ellenére, hogy a gyerekeknek lényegesen nagyobb csoportja vallotta magát, ha nem is rendszeres vallásgyakorlónak, de hívőnek, az iskolai vallásoktatás kérdésében a legnagyobb csoportnak elutasító a véleménye. A kérdezettek közel fele (47%) mondta azt, hogy nincs szükség vallásos nevelésre az iskolában, mert a vallás magánügy, ezen felül 5%-uk azért utasítja el az iskolai vallásoktatást, mert szerintük ez a családok feladata, 8%-uk pedig azért, mert szerintük a vallásnak a templomban van a helye. A gyerekek második legnagyobb csoportja (26%) megengedőnek mutatkozott az iskolai vallásoktatás kérdésében, amennyiben az az álláspontja, hogy csak azoknak van szükségük iskolai vallásoktatásra, akik ezt igénylik. Lényegében a gyerekeknek csak elenyésző kisebbsége (7%) vélte egyértelműen szükségesnek az iskolai hitoktatás bevezetését.

Szükség van-e iskolai hitoktatásra

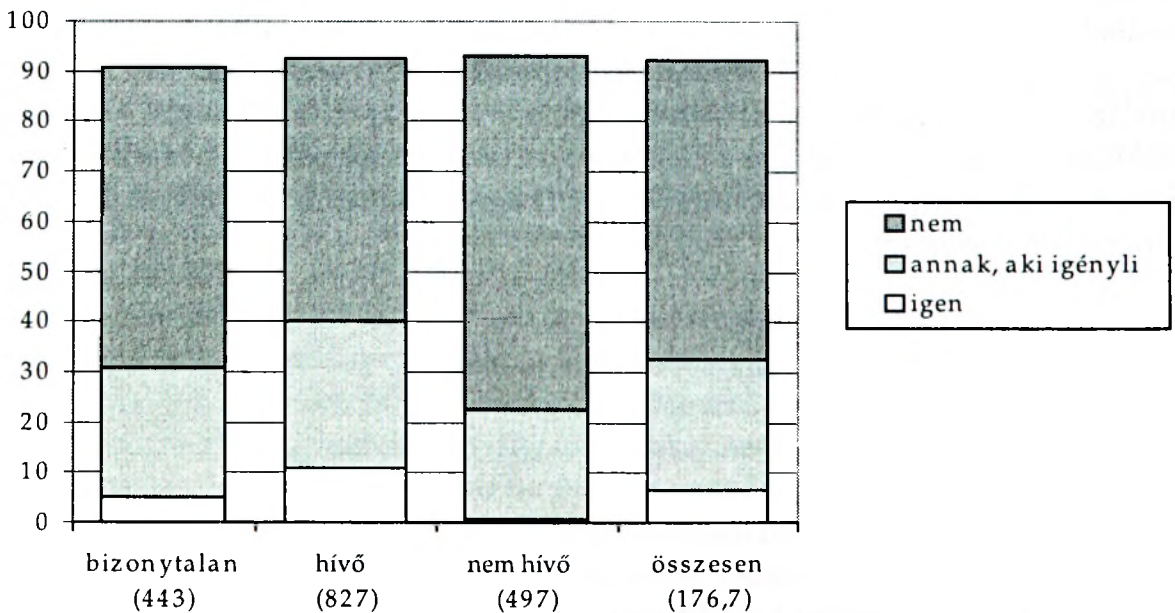


szakmunkástanulók, 1993

A válaszok alapján három csoportot látszott célszerűnek elkülöníteni annak érdekében hogy a gyerekek szociológiai jellemzőit elemezzük: a vallásoktatást egyértelműen elutasítókét, a megengedőket (akik a hitoktatást az igényekhez kötik), és az iskolai vallásoktatást egyértelműen támogatókét.

Az iskolai vallásoktatás iránti igény természetesen szoros összefüggésben van a gyerekeknek a valláshoz való viszonyával. A nem hívők csoportja meglehetősen konzisztensen nyilatkozik az iskolai vallásoktatás kérdéséről: többségük nem tartja szükségesnek, egy kisebb csoportjuk pedig az igényektől tenné függővé. A meglepő inkább az, hogy a hívők között is alig haladja meg a 10%-ot azoknak az aránya, akik szükségesnek tartják az iskolai hitoktatás bevezetését.

Szükség van-e hitoktatásra az iskolákban



szakmunkástanulók, 1993

Ezek az adatok arra utalnak, hogy a hívők csoportján belül nemcsak a hitüket egy vallásos közösséghez tartozással, illetve rendszeres vallásgyakorlással „formalizálók” vannak viszonylag kevesen, de igen alacsony azoknak a száma is, akik a vallásosságot az iskolai hitoktatással kívánnák tovább „intézményesíteni”. Az alábbiakban megkíséreljük elemezni, hogy az iskolai vallásoktatásról eltérő véleményt képviselő szakmunkástanuló csoportok milyen jellemzőkkel írhatók le a társadalmi réteghelyzet, az iskolai eredményesség, valamint az egzisztenciális perspektívák tekintetében.

A vallásoktatás szükségességére vonatkozó vélemények és a gyerekek lakóhelye nem mutat olyan szoros összefüggést, mint a vallásos meggyőződésük esetében. A húsz (Budapestet is beleértve) megye többsége (tizenhárom megye) az átlagoshoz közel álló értéket mutat abban a tekintetben, hogy hány diák véli szükségesnek a hitoktatás bevezetését az iskolákba. Hat megye azonban ezektől jócskán eltérő szélső értékeket mutat. Tolna, Szabolcs és Nógrád megyékben az átlagosnál többen (11–16%) mondták azt, hogy véleményük szerint szükség lenne vallásos nevelésre az iskolákban, Szolnok, Békés és Komárom megyékben viszont az átlagosnál lényegesen kevesebben (1–2%). Az álláspontok koherenciájára utal, hogy ugyanezekben a megyékben a vallásos meggyőződésre vonatkozó válaszok között is hasonló eltéréseket tapasztaltunk.

A vallásoktatás szükségességére vonatkozó vélemények és az apák iskolázottsága között nem találtunk szoros összefüggést. A hitoktatást szükségesnek tartók aránya minden iskolázottsági csoportban hasonló. Legfeljebb arra nézve fedezhetünk fel tendenciát, hogy a gimnáziumot végzett vagy diplomás apák gyerekei az átlagosnál nagyobb valószínűséggel mutatkoznak toleránsnak, amennyiben szerintük az igényeket kellene figyelembe venni ennek a kérdésnek az eldöntésénél. Ugyancsak nincs szoros összefüggés a gyerekek hitoktatásra vonatkozó véleménye és az anyák iskolai végzettsége között sem. Egyedül a legalacsonyabb végzettségű (8 általánosnál kevesebbet végzett) anyák gyerekei képviselnek az átlagostól karakteresen eltérő véleményt, amennyiben az átlagnál többen (14%) tartják szükségesnek az iskolai vallásoktatás bevezetését és az átlagnál kevesebben (17%) vennék figyelembe ennek a kérdésnek az eldöntésénél az érintettek igényeit. Ezek az adatok egyrészt megerősítik azt a hipotézisünket, hogy az alacsony iskolázottságú anyák örökölték át a legnagyobb valószínűséggel családjaikban a vallásos meggyőződést, másrészt arra is utalnak, hogy az ilyen családi környezetben felnőtt gyerekek körében a legkevésbé jellemző a mások meggyőződése iránti tolerancia.

*A szülők társadalmi státusa és a vallásos nevelés bevezetésére
vonatkozó véleményük összefüggései*

vizsgált változók	Contingency Coefficient	Significance
volt-e az apa munkanélküli	,08757	,05004
az apa iskolai végzettsége	,10968	,10246
az anya szakképzettsége	,07234	,19930
az anya iskolai végzettsége	,10606	,42117
az apa foglalkozása jelenleg	,10000	,53648
az apa szakképzettsége	,05232	,61308
az anya foglalkozása jelenleg	,09764	,83152
volt-e az anya munkanélküli	,02691	,97785

A szülők társadalmi státusa és a gyerekek vallásoktatásra vonatkozó álláspontja között szinte egyetlen változó esetében sem találunk szignifikáns összefüggést, vagyis adatainkból úgy tűnik, hogy a szülők társadalmi státusa direkt módon nem befolyásolja, hogy hogyan vélekedik a gyerek a hitoktatás bevezetéséről. Ugyanennek a változó csoportnak a vallásos meggyőződésnél tapasztalt lényegesen nagyobb jelentősége részben azzal magyarázható, hogy a vallásoktatás bevezetésének hívei nem azonosak a vallásos gyerekek csoportjával (mint láttuk a vallásosoknak több mint a fele egyáltalán nem híve az iskolai hitoktatásnak), részben pedig azzal, hogy a családi háttér, amely erősen meghatározza a világnézeti meggyőződést, az iskolai oktatásra vonatkozó vélemények alakulására már nincs ilyen nagy hatással.

Ugyanígy sem a családok nagysága, sem a testvérek száma tekintetében nincs különbség a vallásoktatás bevezetéséről eltérően vélekedő szakmunkástanulók között. Nincs lényeges eltérés a lakások nagysága tekintetében sem, és az autóval vagy számítógéppel rendelkező családok gyerekei is majdnem pontosan úgy vélekednek a vallásoktatás bevezetésének szükségességéről, mint azok, akiknek nincs autójuk vagy számítógépük. A családok átlagos havi nettó jövedelmét illetően a vallásoktatást ellenzők és a „toleránsak” csoportja nem különbözik egymástól, de a vallásoktatást szükségesnek vélők csoportjában a havi összjövedelem 2. 000 Ft-tal alacsonyabb az átlagosnál. Ugyanígy a havonta rendszeresen pénzzavarba kerülő (feltehetően a legszegényebb) családok gyerekei az átlagosnál ritkábban zárkoznak el a vallásoktatás iskolai bevezetésétől.

Az anyagi helyzetre vonatkozó változók közül tehát csak a kifejezetten a jövedelmi viszonyokra utaló adatok mutatnak összefüggést a gyerekek vallásoktatásról alkotott véleményével. Ebből arra következtethetünk, hogy a szegényebb családokban felnőtt gyerekek nemcsak nagyobb valószínűséggel vallásosak, de rájuk jellemző inkább a vallásoktatás bevezetéséhez való pozitív viszonyulás is.

Az általános iskolai bizonyítvány átlagában nincs lényeges különbség a vallásoktatás bevezetéséről eltérően vélekedők csoportjai között, de a vallásoktatás szükségességére vonatkozó vélemény ugyanúgy szorosan összefügg a gyerekek nemével, mint a vallásos meggyőződés. A fiúk hajlamosabbak egyértelműen elutasítani az iskolai vallásoktatás bevezetését, míg a lányok közül az átlagosnál többen (36%) nyilatkoznak megengedően azokkal szemben, akik igénylik az iskolai hitoktatást. A vallásoktatás bevezetését egyértelműen igenlők aránya azonban mind a fiúk, mind a lányok csoportjában megfelel az átlagnak.

A vallásoktatásról alkotott vélemény nincs összefüggésben a gyerekek életkorával, de összefügg a gyerekek jelenlegi iskolai eredményeivel. Eszerint az átlagostól karakteresen eltér a legjobb tanulók véleménye, amennyiben ez a csoport, az átlagosnál gyakrabban tanúsít toleranciát a vallásoktatás bevezetésének kérdésében. Az iskolai fegyelmi vétségek és a vallásoktatás szükségességéről alkotott vélemény nincs szignifikáns kapcsolatban egymással, és a gyerekek iskolai közérzete és a vallásoktatás szükségességéről alkotott véleményük között sincs szignifikáns összefüggés.

*A gyerekek iskolai helyzete és a vallásos nevelés bevezetésére vonatkozó
vélemény összefüggései*

vizsgált változók	Contingency Coefficient	Significance
neme	,10430	,00013
milyen tanulónak számít	,12011	,00802
évfolyam	,09357	,07240
hogyan érzi magát az osztályában	,06668	,29607
volt-e fegyelmi vétsége	,07714	,78057

A gyerekek iskolai jellemzői és a vallásoktatás bevezetésére vonatkozó véleményük között tehát mindössze két tényező, nemük és jelenlegi tanulmányi eredményük látszik meghatározónak. Ez részben azt a tendenciát jelzi, amit a vallásos meggyőződés esetében is láttunk, hogy a lányok (akik vallásosabbak) ritkábban ellenzik a vallásoktatás iskolai bevezetését, részben pedig azt, hogy a jobb tanulók toleránsabban viszonyulnak az iskolai vallásoktatás bevezetésének kérdéséhez.

A gyerekek elhelyezkedésre vonatkozó tervei és a hitoktatás szükségességeire vonatkozó véleményük között nincs szignifikáns kapcsolat, és nem találtunk ilyen összefüggést a gyerekek által előre becsült elhelyezkedési, illetve vállalkozási esélyekkel sem.

A gyerekek perspektívái és a vallásos nevelés bevezetésére vonatkozó vélemény összefüggései

vizsgált változók	Contingency Coefficient	Significance
akar-e tovább tanulni	,07981	,03359
mi a terve az iskola elvégzése után	,07984	,23487
mennyire lehet elhelyezkedni	,08210	,35336
van-e esélye vállalkozásra	,04230	,57129

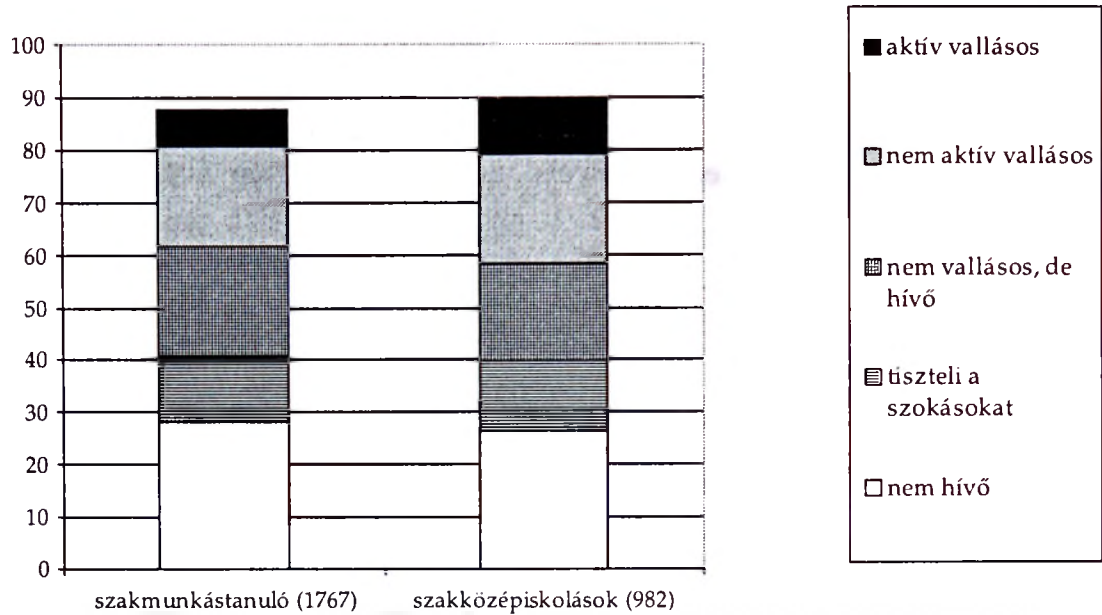
A gyerekek perspektíváira vonatkozó változók közül mindössze a továbbtanulási terv látszott meghatározónak. Eszerint a szakmunkásképző elvégzése után továbbtanulásra készülőket toleránsabbnak bizonyulnak a vallásoktatás bevezetésének kérdéséhez, mint azok, akik nem szándékoznak tovább tanulni.

Adataink tehát arra utalnak, hogy a szakmunkástanulók vallásos meggyőződése és az iskolai hitoktatásról kialakított vélemény ugyan szoros összefüggést mutat, de azt nem jelenthetjük ki egyértelműen, hogy a vallásos meggyőződésű gyerekek támogatják, a nem vallásosok pedig ellenzik az iskolai hitoktatás bevezetését. Egyrészt, sokkal többen tartják magukat valamilyen mértékben vallásosnak, mint amennyien az iskolai hitoktatást helyeselnék. Másrészt, míg a vallásos meggyőződés főként az alacsony iskolázottságú falusi családokból származó gyerekeket jellemzi, az iskolai hitoktatás kérdésében megnyilvánuló tolerancia ennél sokkal kevésbé köthető a gyerekek családjainak társadalmi jellemzőihez, inkább saját intellektuális szintjükkel (jelenlegi tanulmányi eredmények és továbbtanulási aspirációk) mutat kapcsolatot.

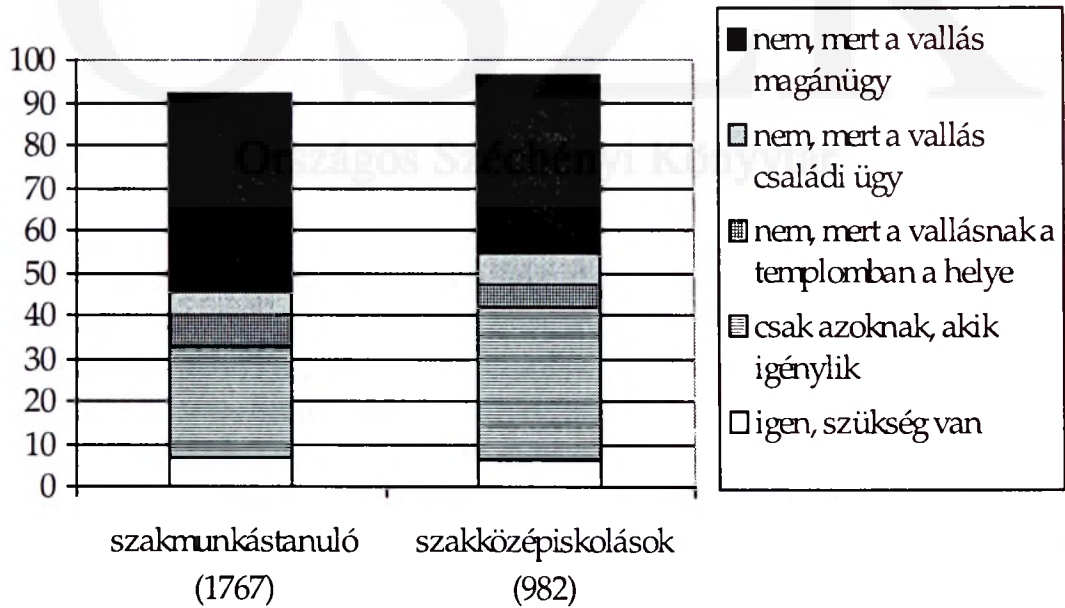
Ezt a feltételezést látszik megerősíteni a szakmunkásképzőknél magasabb presztízsű (érettségit adó) képzésben részt vevő szakközépiskolások vélekedése ugyanerről a kérdésekről. A szakmunkástanulókra vonatkozó kutatással egy időben (1993 őszén) folytattunk kérdőíves adatfelvételt a világbanki kísérletben részt vevő szakközépis-

kolák I–II. éves tanulóinak körében². Ha az általunk megkérdezett 982 szakközépiskolai tanulót kontrollcsoportnak tekintve, válaszaikat a szakmunkástanulók válaszaival összehasonlítjuk, lényegében egyetlen ponton tapasztalunk figyelemre méltó eltérést.

A valláshoz való viszony



Szükség van-e iskolai hitoktatásra?



² A kutatás valamennyi világbanki szakközépiskolára kiterjedt, és a munkában ugyanazok a munkatársak vettek részt, akik a szakmunkástanulók vizsgálatában.

■ Annak ellenére, hogy a szakközépiskolások között alig találtunk több vallásos gyereket, mint a szakmunkástanulók között, a szakközépiskolások közül többen (36%) vélekedtek úgy, hogy azoknak a számára kell bevezetni az iskolai hitoktatást, akik ezt igénylik. Miután minden információnk arra utal, hogy az érettségit adó szakképzésben részt vevő szakközépiskolások intellektuális felkészültség és műveltség tekintetében felülmúlják a három éves szakképzésben részt vevő szakmunkástanulókat, talán joggal feltételezhetjük, hogy ugyanezek a tényezők erősítik a gyerekekben az iskolai hitoktatás bevezetésével kapcsolatban megnyilvánuló toleranciát.

Budapest, 1999

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

Vallás és vallásosság a mai magyar egyetemisták körében

Néhány évvel ezelőtt empirikus szociológiai vizsgálatot folytattunk az antiszemita előítéletek meglétéről, erősségéről és mozgósíthatóságáról a mai magyar egyetemi és főiskolai hallgatók körében. 1992 decemberében 1. 000 egyetemi és főiskolai hallgatóval készítettünk személyes interjút. A megkérdezettek összetétele nem, életkor és a felsőoktatási intézmény jellege és székhelye szerint reprezentálta a magyar felsőoktatási intézményekben tanulók teljességét.¹ Az interjúk alapján nemcsak az antiszemitizmus mérésére alkalmas adatokat igyekeztünk gyűjteni, hanem olyan kérdéseket is feltettünk, amelyek feltételezésünk szerint az antiszemitizmus elfogadásának vagy elutasításának magyarázatára is alkalmas válaszokat provokáltak. Ezek közé a kérdések közé tartozott egy kérdéscsoport, amely a megkérdezettek és a megkérdezettek családjai vallásosságának intenzitására és felekezeti hovatartozására irányult. Az alábbi elemzéshez a vizsgálatnak ezt a részét használtam fel.

1. Az általunk megkérdezettek 51%-a volt fiú és 49%-a lány. Az életkori megoszlást az alábbi táblázat mutatja be.

18–19 éves	28%
20–21 éves	39%
22–23 éves	25%
24 éves és idősebb	8%

Az intézmények jellege szerinti, illetve az intézmények székhelye szerinti megoszlást mutatja a következő táblázat:

Tudományegyetem jogi kar	5%
Tudományegyetem bölcsész kar	10%
Tudományegyetem természettudományi kar	8%
Orvosi egyetem	13%
Műszaki egyetem	14%
Gazdasági egyetem	5%
Műszaki főiskola	10%
Gazdasági főiskola	3%
Tanárképző főiskola	20%
Agrár felsőoktatási intézmény	9%
Művészeti felsőoktatási intézmény	3%
budapesti egyetem	31%
budapesti főiskola	14%
vidéki egyetem	31%
vidéki főiskola	24%

Vizsgálatunk adatainak elemzése előtt szót kell ejtenünk a vizsgált minta néhány sajátosságáról, amelyeket a következtetések levonásakor mindenképpen szem előtt kell tartanunk. A megkérdezés idején Magyarországon a 19 és 24 év közötti életkori kohorsznak alig 15%-a járt felsőfokú oktatási intézményekbe, szemben a nyugat-európai 30–40%-os átlaggal, vagy az Egyesült Államok-béli több mint 60%-os aránnyal. A felsőoktatásban részt vevőknek ez az igen alacsony magyarországi aránya magyarázza, hogy az egyetemi és főiskolai hallgatók társadalmi háttere, szüleik, családjuk társadalmi státusa átlagosan jóval az országos átlag felett van.²

Az általunk vizsgált minta tehát a fontos demográfiai és szociokulturális jellemzőket tekintve (életkor, iskolai végzettség, társadalmi-kulturális háttér) meglehetősen homogén. Egy ilyen minta természetesen nem reprezentálja a teljes magyar társadalmat, de még a fiatalabb generációkat sem. A minta homogenitása kérdésfeltevésünk szempontjából azonban egyenesen előnyös. Vizsgálatunk ugyanis feltáró, exploratív jellegű: mi egyetlen társadalmi csoport – a jövőbeli elit – körében akartuk felmérni a zsidóellenes előítéletekkel. Ugyanebből a szempontból előnyös a homogén minta a vallásosság vizsgálatakor: a vallásosság is azok közé a társadalmi jelenségek közé tartozik, amelyek elterjedtségét, tartalmát, intenzitását nagy mértékben meghatározza a mintateremtésre képes csoportok hozzájuk való viszonya.

A vizsgálat eredményeinek áttekintése előtt még egy, az eredmények validitását általánosan érintő kérdésre kell kitérni. Nemcsak az etnikai előítéletek – és elsősorban az antiszemitizmus – mérésére vállalkozó kutatások eredményeit fogadja gyakran kétely, hanem az olyan személyes attitűdök felmérésére irányuló kísérleteket is, mint a vallásosság. Egyes kutatási tapasztalatok valóban arra mutatnak, hogy a megkérdezettek gyakran kitérnek a válaszadás elől, amikor kényesnek tartott témáról kell véleményt nyilvánítaniuk, vagy pedig nem azt mondják, amit valóban gondolnak, hanem olyan véleményeket hangoztatnak, amelyeket a társadalmi konszenzus által szentesítettnek vélnek.³ Még olyan társadalmakban is erős társadalmi vagy poli-

2 A felsőoktatásban tanulók családjának 33%-a lakik Budapesten, és alig 16%-a falvakban, míg az ország lakosságának csak egyötöde lakik a fővárosban, és kétötöde falvakban. A diákok 25%-ának apja vezető pozícióban dolgozott, további 23%-ának apja pedig mint beosztott diplomás értelmiségi. Az édesanyák 10%-a volt vezető és 28%-a beosztott diplomás. A teljes aktív korú népességben viszont csak 5% a vezetők és 9,5% a beosztott diplomás értelmiségiek aránya. A felsőoktatásban tanulók 33%-ának mindkét szülője diplomás, további 28%-ának pedig legalább az egyik szülője végzett egyetemet vagy főiskolát. Ezzel szemben a felsőfokú végzettségűek aránya a teljes aktív korú magyar népességben mindössze 12%.

3 Egy 1991 nyarán Ausztriában végzett antiszemitizmus-felmérés során pl. a megkérdezettek 27%-a tért ki a válaszadás elől amikor azt kérdezték, hogy korlátozni kellene-e a zsidók számát a befolyásos pozíciókban, és 31%-uk utasította el az állásfoglalást arról, hogy jogilag korlátozni kellene-e, hogy az osztrák zsidók kezében mennyi vagyon, illetve földtulajdon halmozódhasson fel. Lásd F. Karmasin: *Austrian attitudes toward Jews, Israel, and the Holocaust. Working Papers on Contemporary Antisemitism*. Ed. by The American Jewish Committee, New York, 1992, pp. 31–34. o. A jelenségről általában lásd W. Bergmann–R. Erb: *Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland*. Opladen, 1991, S. 279. F. Crosby–S. Bromley–L. Saxe: "Recent unobtrusive studies of Black and White discrimination and prejudice. A literature review.", in *Psychological Bulletin* 87, 1980, pp. 546–563. Id.: W. Bergmann–R. Erb: i. m. p. 295.

tikai tabukba ütközik bizonyos vélemények nyílt kifejezésre juttatása, amelyekben semmi sem korlátozza a véleménynyilvánítás szabadságát. Ezért a társadalom tagjainak egy része az intim kommunikációs helyzeteken kívül elkerüli valódi nézeteinek kinyilvánítását, mert tart az illető vélemény vállalásának társadalmi és pszichológiai kockázataitól. Többek között az ilyen esetekben szokás *látenciáról* beszélni.⁴

Magyarországon az elmúlt évtizedekben a vallásosság kérdéskörét a politikai és társadalmi tabuk egész sora vette körül. Joggal vetődhet fel tehát kétely nemcsak a korábbi, hanem az újabb vizsgálatokat illetően is, hogy vajon nem maradtak-e fenn a régi félelmek és elfojtások, vajon ma már nyíltan válaszolnak-e a szociológiai interjúk során megkérdezettek a vallással és a vallásossággal kapcsolatos kérdésekre.

Nos, először is nyilván nem szabad figyelmen kívül hagyni egy fontos tényezőt, amely nagy különbséget jelent az antiszemita nézetek és a vallásos meggyőződés vállalhatósága között. Míg az antiszemitizmus – bár a rendszerváltozás utáni időszakban nyíltan is megjelent a nyilvánosság előtt – egyetlen pillanatig sem minősült legitimnek. Nem véletlen, hogy az antiszemita nézetek hirdetőinek többsége valamilyé kódolt nyelven juttatja kifejezésre mondanivalóját. Ezzel szemben a vallásosság vállalása a rendszerváltozás következtében került át a féllegitim szférából a teljesen legitimbe, sőt egyenesen a preferáltba. Ráadásul mintánk speciális jellegének – magas iskolázottság, nagyvárosi koncentráció, a családok magas társadalmi státusa – az is a következménye, hogy a megkérdezettek azok közé tartoznak, akik a leggyorsabban és a legalaposabban informáltak arról, hogy miféle változások zajlanak le a nyilvánosságban egyes nézetek, nézetrendszerek és attitűdök legitimitását illetően. Ezért nem valószínű, hogy a vallásosság kérdése kapcsán túlságosan nagy lenne a válaszadói látencia. Ezt közvetve egy másik megfigyelés is megerősíti. Az antiszemitizmusra vonatkozó látencia erősségét külön is megvizsgáltuk.⁵ A vizsgálat során azt tapasztaltuk, hogy a megkérdezettek nagy többsége tudatában van a nyilvános kommunikáció közegében érvényes tabuknak, azonban a négy szemközti és anonim interjúhelyzetben való véleménynyilvánítás során figyelmen kívül hagyja őket. Ha pedig a sokkal „kényesebb” antiszemitizmust illetően ez a helyzet, akkor okkal feltételezhetjük, hogy a vallásossággal kapcsolatos kérdésekre – legalábbis ebben a társadalmi közegben – a megkérdezettek valódi véleményét tükröző válaszokat kaptunk.

A diákok vallásosságát első megközelítésben egy sok éve használatos kérdéssorozattal mértük.

1. táblázat

A vallásosság foka az egyetemi és főiskolai hallgatók között (százalékban)

vallásos vagyok, az egyház tanítását követem	13
vallásos vagyok a magam módján	35
nem tudom megmondani, vallásos vagyok-e vagy sem	9
nem vagyok vallásos	30
határozottan nem vagyok vallásos, más a meggyőződésem	11
egyéb válasz, nincs válasz	2

4 A látenciáról, a látens közvéleményről és a vélemények „bújtatásáról” lásd Angelusz Róbert: „A rejtőzködéstől a megnyilatkozásig”, in Somlai Péter (szerk.): *Értékrendek és társadalmi-kulturális változások*. Budapest, 1992, ELTE Szociológiai Intézet, 83–108. o., a fenti jelenségről részletesebben ld. 88. o.

5 Lásd erről Kovács András: „Látencia és mobilizálhatóság”, *Szociológiai Szemle*, 1994. 4. sz.

Ezek az adatok arról tanúskodnak, hogy az egyetemisták körében kisebb a vallásosság, mint az egész lakosságban, hiszen egy 1995 márciusában, országos reprezentatív mintán készített felmérés során ugyanezekre a kérdésekre a következő válaszmegoszlást kaptuk (2. sz. táblázat). A különbségek nyilvánvalóan a vallásosság fokának az életkorral és az iskolai végzettséggel való ismert összefüggéseihez vezetnek el.

2. táblázat

A vallásosság foka a magyar lakosságban (százalékban)

vallásos vagyok, az egyház tanítását követem	16
vallásos vagyok a magam módján	53
nem tudom megmondani, vallásos vagyok-e vagy sem	3
nem vagyok vallásos	25
határozottan nem vagyok vallásos, más a meggyőződésem	2
egyéb válasz, nincs válasz	1

A vallásosság intenzitását vizsgáló kutatások azonban gyakran ütköznek bele ugyanabba a problémába, amellyel a legkülönbébb attitűdök vizsgálatakor rendszeresen meg kell birkóznuk a kutatóknak. Ez pedig abban áll, hogy míg egyfelől viszonylag könnyű megállapítani azoknak a csoportoknak a nagyságát, amelyek körében a mérni szándékozott attitűdök igen erősek, illetve igen gyengék, addig rendkívül nehéz meghúzni a csoportok közötti határokat a skálák közepét betöltő „szürke zónában”. Esetünkben a feltett kérdések nyilván jól elválasztják a vizsgált népeségben belül a nagyon vallásos embereket az ateistáktól, de nyitva hagyják a kérdést, hogy vajon valójában mennyire vallásosak azok – és ez egy nagy csoport –, akik a válaszalternatívák közül a „vallásos vagyok a magam módján”, illetve a „nem tudom megmondani, hogy vallásos vagyok-e vagy sem” állításokat választották.

Az egyetemisták között végzett kutatás során a finomabb csoportbesorolás kialakítására egy olyan „önbesorolós” kérdést használhatunk, amely a kérdőívnek egy egész más helyén szerepelt. Egy hosszú kérdéssorozatban arról érdeklődtünk a megkérdezettektől, hogy inkább beletartoznak-e bizonyos felfogású emberek csoportjába vagy inkább nem. A felsorolt tizenöt csoport között szerepelt a „vallásos meggyőződésűek” csoportja is. Nos, a megkérdezettek 36%-a nyilatkozott úgy, hogy inkább vallásos meggyőződésű, míg 63%-uk sorolta magát a nem vallásos emberek közé. Ezek után érdemesnek látszott megvizsgálni, hogy hogyan oszlanak meg a vallásosság intenzitása alapján kialakult csoportok az „önbesorolás” szerint.

3. táblázat

A vallásosság intenzitása az „önbesorolás” szerint (százalékban)

	A vallásos meggyőződésű emberek közé tartozik-e		
	inkább igen	inkább nem	nincs válasz
vallásos vagyok, az egyház tanítását követem	100	0	0
vallásos vagyok a magam módján	58	39	3
nem tudom megmondani, vallásos vagyok-e vagy sem	9	88	3
nem vagyok vallásos	1	99	0
határozottan nem vagyok vallásos, más a meggyőződésem	0	100	0
egyéb válasz, nincs válasz	55	30	15

A keresztábra alapján most már alkalom nyílik egy másfajta csoportbesorolásra. Azokból, akik egyházi értelemben vallásosak, és akik a maguk módján vallásosak, de a vallásos meggyőződésű emberek közé sorolták magukat, létrehoztuk a *vallásosak* csoportját, akik a maguk módján vallásosak, és az inkább nem vallásos meggyőződésűek, illetve a bizonytalanok és az inkább vallásos meggyőződésűek közé sorolták magukat, létrehoztuk a *hívők* csoportját, a nem vallásosakból és a bizonytalanok inkább nem vallásos meggyőződésű részéből az *agnosztikusok* csoportját, és végül a határozottan nem vallásosakból az *ateisták* csoportját. Ily módon a következő eredményeket kaptuk.

4. táblázat

A vallásosság az egyetemi és főiskolai hallgatók között (százalékban)

vallásos	33
hívő	17
agnosztikus	39
ateista	11

Valószínűnek látszik, hogy ez a tagolódás valóságközelibb képet ad arról, hogy mi a vallásosság súlya a vizsgált csoportban, azaz arról, hogy mekkora a szerepe a vallásosságnak a különféle választások, az életvitel és általában a világban való orientálódás meghatározásában.

Következő lépésként a felekezetek szerinti tagoltságot vizsgáltuk meg a diákok között. Az elmúlt években több vizsgálat is készült a magyar lakosság megoszlásáról a különféle egyházak és vallásfelekezetek között. A dolog természetéből adódóan pontos adatok nem állnak rendelkezésre, de az önbesorolós kategorizálás alapján a kutatók között nagyjából konszenzus alakult ki arról, hogy a mai magyar lakosság kb. 71%-a tartozik a katolikus egyházhoz, 20%-a a reformátushoz, 4%-a az evangélikushoz, 1%-a az egyéb felekezetekhez és 4%-a felekezeten kívüli. Nos, ugyanezek az adatok a diákok között a következőképpen alakultak.

5. táblázat

A magyar egyetemi és főiskolai hallgatók megoszlása a felekezetek között (százalékban)

katolikus	60
református	14
evangélikus	4
egyéb	1
felekezeten kívüli	19
NT/NV	2

Mint a táblából azonnal látható, a diákok között mind a katolikusok, mind a reformátusok aránya jóval alacsonyabb, mint az egész lakosságban – az arányokat figyelembe véve a vizsgált csoportban a lakossági adatokhoz képest a reformátusok vesztesége a nagyobb –, viszont a felekezeten kívülieké jóval magasabb.

A vallásosság és a felekezethez tartozás összefüggését a 6. sz. táblázat mutatja

Vallásosság a felekezethez tartozás szerint (százalékban)

	katolikus	református	evangélikus	egyéb	felekezeten kívüli	nincs válasz
vallásos vagyok, az egyház tanítását követem	75	14	5	2	4	0
vallásos vagyok a magam módján	67	15	4	2	12	0
nem tudom megmondani, vallásos vagyok-e vagy sem	64	14	2	0	20	0
nem vagyok vallásos	48	15	2	1	31	3
határozottan nem vagyok val- lásos, más a meggyőződésem	53	11	6	0	28	2
egyéb válasz, nincs válasz	50	15	5	0	25	5

A táblázat adatai szerint mind az egyházi értelemben vallásosak, mind pedig a „maguk módján” vallásosak között szignifikánsan többen vannak a katolikusok, mint a többi felekezethez tartozók. A katolikusoknak 16%-a mondta magáról, hogy egyházi értelemben vallásos, és 39%-uk, hogy a „maga módján” – s mindkét arány szignifikánsan nagyobb, mint az országos átlag.

A vizsgálat következő lépéseként azt vettük szemügyre, hogy milyen társadalmi jellemzőkkel írhatók le a vallásos és kevésbé vallásos csoportok. Először a társadalmi-demográfiai mutatókat vizsgáltuk meg, és azt a kevésbé meglepő eredményt kaptuk, hogy a nők, a falvakban születettek és akik falvakban végeztek általános iskolát, szignifikánsan inkább vallásosak, mint a többi csoporthoz tartozók. (Az egyetemi hallgatóknak 40%-a tartozott a „vallásosak” csoportjába és 6%-a az ateisták közé, szemben a férfi hallgatók 27, illetve 16%-ával. A falusiak 45%-a volt vallásos, és 6%-a ateista, míg a budapestiek 32%-a, illetve 13%-a tartozott a megfelelő csoportokba).

Második lépésben azt vizsgáltuk meg, hogy az egyetemi hallgatók családi háttere és vallásossága között van-e összefüggés. Első megközelítésben azt találtuk, hogy az alacsonyabb társadalmi státusú⁶ családokból származó diákok inkább vallásosak, és – speciális csoportként – a főiskolát végzett apák gyermekei is inkább a vallásosak csoportjába tartoznak.

A családi háttér mutatók közül azonban a társadalmi-demográfiai indikátoroknál sokkal inkább meghatározta a diákok vallásosságát a szülők felekezeti kötődése. A vizs-

⁶ A társadalmi státus mutatóját a szülők iskolázottsága, és a foglalkozási hierarchiában betöltött helye alapján képeztük. A felső státusú kategóriába soroltuk azokat, akiknek mindkét szülője diplomás és legalább egyikük vezető beosztású, azokig, akiknek mindkét szülője vezető beosztású és mindkettő legalább érettségizett. A további kategóriákat az iskolázottság és a foglalkozási hierarchiában betöltött hely csökkenő értékű kombinációiból hoztuk létre.

A család vagyoni helyzetét az ingatlantulajdon és a háztartás tartós fogyasztási cikkekkel való ellátása alapján mértük. A „kifejezetten vagyonos” ez esetben azt jelenti, hogy a családnak (1) saját – legalább három szobás – lakása vagy háza, (2) nyugati országban gyártott autója, (3) nyaralója és (4) tartós fogyasztási cikkekkel (telefon, automata mosógép, színes TV, video) jól felszerelt háztartása van. A többi kategóriát úgy alakítottuk ki, hogy a fent felsorolt négy tényezőtől melyekkel rendelkezik a család, illetve melyek hiányoznak.

gált mintában szereplő egyetemisták 61%-ának szülei ugyanabba a vallásfelekezetbe voltak bejegyezve, 27%-uk szülei két különböző vallásfelekezetbe, 7%-uk szülei közül csak az egyik volt valamelyik egyház vagy felekezet tagja, és 4%-uk esetében egy szülő sem tartozott valamely felekezethez, illetve egyházhoz. Nos, azok az egyetemisták, akik olyan családokból származtak, amelyekben mindkét szülő ugyanabba a felekezetbe volt bejegyezve, szignifikánsan vallásosabbak voltak, mint a többiek, míg azok közül, akik olyan családokban nőttek fel, amelyekben egy vagy egy szülő se tartozott valamely egyházhoz vagy felekezethez, szignifikánsan többen tartoztak a nem vallásos csoportokba. Mivel a szülők felekezeti elkötelezettsége az adatok szerint semmiféle erős összefüggést sem mutat a család társadalmi-demográfiai jellemzőivel, arra következtethetünk, hogy itt egy olyan tényezőről van szó – *a vallási tradíció súlyáról a családban* –, amelynek erős független hatása van a vallásosságra. És valóban, a statisztikai elemzés azt az eredményt hozta, hogy a vallásosságot oksági magyarázatában csak három tényező – a nem, a szülők felekezeti elkötelezettsége és a lakhely – játszik független meghatározó szerepet az összes társadalmi demográfiai mutató közül, és ezekből a szülők felekezeti elkötelezettségének súlya meglehetősen nagy.⁷

7. táblázat

A vallásosság a szülők felekezeti elkötelezettsége szerint (százalékban)

	2 x ugyanaz a felekezet	2 x különböző felekezet	egy felekezet + egy felekezeten kívüli	2 x felekezeten kívüli
vallásos	66	29	4	1
hívő	66	25	7	2
agnosztikus	56	27	10	7
ateista	56	29	9	6
átlag	61	28	7	4

Ezek után azt vizsgáltuk meg, hogy a különféle felsőoktatási intézménytípusokban különbözik-e a hallgatók összetétele a vallásossághoz való viszony szerint. Az eredményeket a 8. táblázat mutatja.

8. táblázat

Az egyes szakok hallgatóinak összetétele vallásosság szerint (százalékban)

	vallásos	hívő	agnosztikus	ateista
jogi karok	30	23	34	13
bölcsészkarok	44	16	34	6
természettudományi karok	27	13	43	17
műszaki főiskolák	31	15	47	7
agrár egyetemek	36	20	36	8
tanárképző főiskolák	36	19	36	9
művészeti főiskolák	34	21	31	14
gazdasági egyetemek	18	20	40	22
gazdasági főiskolák	40	18	39	3
orvosi egyetemek	45	7	39	9
műszaki egyetemek	24	14	46	16

7 A – lépésenkénti módszerrel elvégzett – regresszió-elemzés, amelyben a vallásosság függő ($R^2=6\%$), és az összes társadalmi-demográfiai mutató független változóként szerepelt azt az eredményt hozta, miszerint a vallásosságot a nem (a nők irányába) és a szülők felekeze-

Mint a táblázatból látható, a vallásos hallgatók aránya a bölcsész- és az orvosi karokon múlja felül – jelentős mértékben – az átlagot, míg az ateistáké a gazdasági és a műszaki egyetemek hallgatói között. Ha a felsőoktatási intézményeket működési helyük szerint budapesti és vidéki intézménycsoportokba soroljuk, akkor azt látjuk, hogy a budapesti egyetemek hallgatóira inkább a vallási agnosztizmus a jellemző, de egyéb tekintetben nincsenek jelentős különbségek a hallgatói csoportok között.

Végezetül megvizsgáltuk, van-e összefüggés pártválasztás és vallásosság között a mai magyar egyetemisták körében. Abban az időszakban, amikor az adatfelvétel lezajlott, a pártok népszerűségi listáját a Fidesz vezette. Köztudott, hogy a Fidesz népszerűsége, még azokban az időszakokban is, amelyekben sokféle csoport támogatta a pártot, a fiatal korosztályok körében sokkal magasabb volt, mint a többi korcsoportban. Az egyetemisták körében végzett felmérés adatai ezt csak megerősítik: az adatfelvétel idején, azaz 1992 végén, a választásokon részt venni szándékozó egyetemisták (a megkérdezettek 85%-a) kétharmada (65%) a Fideszre szavazott volna, 11%-a a Szabad Demokraták Szövetségére, 10%-a a Magyar Demokrata Fórumra, 5%-a a Magyar Szocialista Pártra, 3%-a a Kereszténydemokrata Néppártra, 0,5%-a a Független Kisgazdapártra, és a maradék 4–5% egyéb pártokra. Mivel a választói preferenciák ilyen homogének voltak a vizsgált csoportban, az elemezhetőség kedvéért összevontuk az akkori kormánypártok, liberális pártok és szocialista pártok választóit. Az így kialakított választói csoportok vallásosság szerinti megoszlását mutatja a 9. táblázat.

9. táblázat

Pártválasztás vallásosság szerint az egyetemisták között (százalékban)

	vallásos	hívő	agnosztikus	ateista
kormánypárti	62	13	20	5
liberális	29	17	43	11
szocialista	12	10	45	33
nem választ	38	17	34	11

A táblázatból az derül ki, hogy a kormánypárti választók között a vallásosak, a liberálisok között az agnosztikusok és a szocialisták között az ateisták vannak szignifikánsan többen az átlagnál. Ez az eredmény csak megerősíti azokat a kutatási eredményeket, amelyek a politikai preferenciák és a vallásosság között szimbolikus összekapcsolódásra, és a vallásosság a pártválasztásban játszott önálló meghatározó szerepére mutattak rá.⁸ Mindazonáltal figyelemre méltó, hogy a liberális pártokat választó egyetemistáknak is több mint az egynegyede szigorú értelemben vallásos, és majdnem a fele hívő. Ez elsősorban annak a következménye, hogy ebben az időben a Fidesz mindkét világnézeti tábor többségét lényegében a maga oldalára tudta állítani.

Mint a bevezetőben említettük, az elemzésünk alapjául szolgáló kutatás elsősorban az antiszemita előítéletek felmérésére irányult. Ennek során természetesen felmerült a kérdés, hogy a felekezeti hovatartozás és a vallásosság vajon befolyásolja-e

ti elköteleződése egyforma mértékben határozza meg (beta= -.144, illetve .144), míg a lakhely (a falu irányába) valamivel kisebb mértékben (beta= .076). A többi összefüggés nem volt szignifikáns.

8 Lásd pl. Tóka Gábor: "A kakukk fészke", *Politikatudományi Szemle*, 1992. 2. sz. 123–159. o.

az antiszemita előítéletek erősségét a diákok között. Nos, mint a 10. táblázat mutatja, a vizsgált csoportban a felekezeti hovatartozás és antiszemitizmus között nem mutatkozott semmiféle szoros összefüggés: a mintában többségben lévő katolikusok körében az antiszemiták aránya pontosan megegyezik a teljes mintában mért aránnyal. A nem-antiszemiták aránya viszont a felekezethez nem tartozók között a legmagasabb. A különbségek a kis elemszám miatt még ott sem szignifikánsak, ahol látszólag jelentősek – mint például az evangélikusok esetében.

10. táblázat
Az antiszemita előítéletesség felekezetek szerint (százalékban)

	nem antiszemita	előítéletes sztereotipizáló	antiszemita	szélsőséges antiszemita
teljes minta	43	32	18	7
katolikus	41	38	18	7
református	46	26	19	9
evangélikus	31	37	29	3
egyéb felekezet	40	40	10	10
felekezeten kívüli	49	26	16	9

A vallásosság mértékét vizsgálva megállapítható, hogy a vallásosság növekedésével párhuzamosan nő az „antiszemiták” és a „szélsőséges antiszemiták” együttes aránya: a nem vallásosak körében ez az arány csak 20%, míg a leginkább vallásosak között már 33%. Hasonló – csak éppen fordított irányú – tendencia figyelhető meg a nem-antiszemiták arányában: a vallásosság mértékének növekedésével párhuzamosan csökken a nem-antiszemiták aránya (46%-ról 30%-ra). Mindazonáltal ezek a különbségek sem szignifikánsak, akármelyik vallásosság-mutatót vesszük is tekintetbe.

11. táblázat
Az antiszemitizmus a vallásosság mértéke szerint (százalékban)

	nem antiszemita	előítéletes sztereotipizáló	antiszemita	szélsőséges antiszemita
vallásos vagyok, az egyház tanítását követem	31	36	26	7
vallásos vagyok a magam módján	42	31	19	8
nem tudom megmondani, vallásos vagyok-e vagy sem	44	33	20	3
nem vagyok vallásos	47	29	15	9
határozottan nem vagyok vallásos, más a meggyőződésem	48	32	15	5
vallásos hívő	36	35	21	8
agnosztikus	45	27	20	8
ateista	46	30	16	8
ateista	48	32	15	5

A vallásosság és előítéletesség viszonyát vizsgálva egy másik eljárás már más eredményeket hozott. Főkomponens elemzés segítségével egy olyan mutatót hoztunk létre, amely egyszerre fejezi ki a család vallási kötődését, a megkérdezett vallásosságát és a vallásosság megszabta normákhoz való ragaszkodását.⁹ Ezután azt vizsgáltuk meg, hogy a vallásosság főkomponens magyarázza-e az antiszemitizmus erősségét. Erre egy olyan elemzés során került sor, amelyben több – a vallásosság főkomponenshez hasonlóan, több itemből képzett – összetett mutató és az antiszemitizmus oksági összefüggéseit vizsgáltuk meg.¹⁰ Az elemzésbe bevont hat főkomponens közül csak kettő állt közvetlen oksági összefüggésben az antiszemitizmussal: a xenofóbia és az antiliberálisizmus.¹¹ A másik négy mutató – a vallásosság, a nemzeti konzervativizmus, a deviáns csoportokkal szembeni intolerancia és a cigányellenesség – nem hat közvetlenül az antiszemitizmusra, de közvetve – a xenofóbián és a liberalizmus-ellenességen keresztül – már igen. A nemzeti konzervativizmus, az intolerancia, és a cigányellenesség a xenofóbia létrehozásában játszik szerepet, a vallásosság pedig az antiliberális attitűd kialakításában. Minél magasabb értéket ér el tehát valaki a vallásosság főkomponensen, annál kevésbé valószínű, hogy liberális, és minél kevésbé valószínű, hogy liberális, annál valószínűbb, hogy antiszemita.

Végezetül megvizsgáltuk azt is, hogy a vallásosság főkomponens mögött nem fedezhetők-e fel meghatározó erejű társadalmi-demográfiai változók. Nos, ebben a kérdésben itt sem kaptunk más eredményt, mint a többi vallásosság mutatók esetén: azt találtuk, hogy a vallásosság főkomponens (de ugyanígy a nemzeti-konzervatív attitűd és a liberális beállítódás) esetében is a diákok között a családok társadalmi-demográfiai háttere alig játszik meghatározó szerepet (a deviáns csoportokkal szembeni intolerancia és a cigányellenesség esetében már más volt a helyzet: ezeknek az attitűdöknek az elfogadására jobban hajlottak az alacsonyabb társadalmi státusú családokból származó hallgatók). Ebből az a további empirikus megerősítésre szoruló következtetés adódik, hogy a leendő értelmiség körében a vallásosság és a vallásossághoz kapcsolódó attitűdök egyik legfontosabb funkciója szimbolikus funkció: a politikai orientációk megjelenítése.

Budapest, 1996

9 A vallásosság főkomponensét a következő itemekből hoztuk létre: olyan személy, aki 1 – vallásos meggyőződésű; 2 – a szigorú abortusz szabályozás híve; 3 – aki inkább a hívő vallásgyakorlók közé tartozik; 4 – akit megkereszteltek, illetve bejegyezték valamilyen egyházba vagy felekezetbe; 5 – akinek az édesapját megkeresztelték, illetve bejegyezték valamilyen egyházba vagy felekezetbe; 6 – akinek édesanyját megkeresztelték, illetve bejegyezték valamilyen egyházba vagy felekezetbe;

<i>A főkomponens sajátértéke:</i>	2.9034
<i>Rotálatlan faktorsúlyok:</i>	1.79157
	2.49161
	3.81000
	4.52242
	5.36083
	6.40357

10 A vizsgálatot lépésenkénti regresszióval végeztük.

11 A xenofóbia és a liberalizmus elutasításának magyarázó ereje az antiszemitizmus létrehozásában $R^2=16\%$; a vallásosság magyarázó ereje a liberalizmus elutasításában: $R^2=15\%$

Pedagógusok, szakmai szervezetek és világnézeti elkötelezettség a kilencvenes évek magyarországi közoktatásában

A három fogalmat Magyarországon a kutatói érdeklődés jó szívvel csupán az 1989–90-es politikai rendszerváltozás körüli években kapcsolhatta össze. Korábban a „szakmai szervezetek” fogalma az adott kontextusban jórészt értelmezhetetlen volt, a pedagógusok és a világnézeti elkötelezettség vizsgálata pedig inkább a belügyi szervek kompetenciájába tartozott. A politikai rendszerváltozás lehetővé tette mind a szakmai szerveződések megindulását, mind a politikai és világnézeti elkötelezettségek személyes megvallását. Joggal ébreszthette ez fel az oktatáskutatók érdeklődését az iránt, hogy „a legnépesebb értelmiségi szakma” képviselőit, a pedagógusokat, hogyan érintették a változások. A kilencvenes évek végére a rendszerváltozás keltette politikai izgalmak nagyrészt lecsitultak, az ország többé-kevésbé visszazökkent a demokratikus politikai működés sajátos közép-európai vonásokkal árnyalt kereteibe, sőt a politikai elit és a társadalom is nyilvánvalóvá tette: legfőbb törekvésük, hogy a politikai demokrácia általánosabb európai szokásrendszerébe visszailleszkedjünk. Mindez viszont felveti a kérdést: ildomos-e, és módszertani értelemben, lehet-e egyáltalán a fenti témakörben kutakodni. Magam úgy gondolom, nem nagyon ildomos (nem szokásos), és főként – módszertani értelemben – nem igazán megoldható.

Egy, az oktatásügyben a kilencvenes években megjelenő szakmai szerveződésekkel foglalkozó kutatás,¹ valamint egy országosan reprezentatív tanár-mintára kiterjedő vizsgálat² adatainak fényében fenti véleményemet mégis megpróbálom némiképp árnyalni.

Szakmai szerveződések és világnézeti elkötelezettség

A téma megbízható kutatása során két – módszertaninak is tekinthető – problémába ütköztem, melyek további megoldatlansága miatt is a kutatásból leszűrhető tanulságokat érdemes megfelelő fenntartással kezelni. Az egyik a „szakmai szervezetek” azonosíthatóságának problémája, a másik pedig a világnézeti elkötelezettség értelmezhetősége.

1 A T18107 sz. OTKA-kutatás.

2 *Pedagógus pálya és életkörülmények*, 1996. Készült az MKM megbízásából az Országos Közoktatási Intézetben. (Kutatásvezető: Nagy Mária.)

A civil szervezetek teljes körű feltárása – éppen e szerveződések lényegéből következően – a világon sehol sem könnyű feladat. A viszonylag tartós, országos jelentőségű szerveződések persze előbb-utóbb ismertté válnak, „nyomot” hagynak maguk után (hivatalos bejelentkezéssel, rendezvények szervezésével, sajtótermékek kiadásával, szakmapolitikai véleménynyilvánítással, sajtószereléssel stb.). E „nyomok” teljes körű „olvasása” általában nem igazán megoldott, még inkább így van ez az utóbbi évtizedek világszerte érzékelhető oktatáspolitikai tendenciái (decentralizáció, az iskolai szintű döntési folyamatok növekvő jelentősége) mellett viharos gyorsasággal terjedő helyi és regionális jellegű szerveződések, vagy a szintügy egyre nagyobb számban megjelenő „egy ügy köré szerveződő” (*single issue*) civil mozgalmak esetében (Nagy Mária, 1993).

A kilencvenes évek magyar szerveződéseinek vizsgálatában e megbízható nyomokra sem számíthattunk, s azt is feltételezhettük, hogy az új szervezetek létrejötte és elhalása a más – nyugalmasabb – oktatási rendszereknél is gyorsabban és követetlenebbül zajlik itt és most. Munkámban így alapvető forrásként különböző, nem is mindig a nagyobb nyilvánosság számára szánt, listákat használtam. A „listák” megszerzésében és bővítésében nagy segítségemre volt *Trencsényi László* – segítségét ezúton is köszönöm –, aki maga is sokféle szervezet létrehozásában „bábáskodott”, és élénk figyelemmel kísérte a szakma önszerveződésének folyamatát. Munkánkat nemcsak kiegészítő listák átnyújtásával segítette, de a kutatásba egy önálló, szándékoltan szubjektív megközelítésű tanulmány készítésével is bekapcsolódott (*Trencsényi László*, 1997).

A „listakutatás”-ba hat listát kapcsoltam be. Az első 1993. november 10-én készült, forrása az 1993-as közoktatási törvény által előírt központi konzultatív szervezet, a Közoktatáspolitikai Tanács (továbbiakban KPT) „pedagógus szervezetei” oldalának (4 fő) választása alkalmából összegyűlt szervezetek jelenléti íve. Ezen 84 szervezet szerepel. A második lista a már említett KPT újraválasztására az MKM-hez bejelentkezett szervezetek 1994. december 27-én lezárt, a *Köznevelésben* közzétett listája, 128 szervezettel. A harmadik, a fenti OTKA-kutatás számára összeállított, 1996. szeptember 19-én lezárt lista, amelyben az előző listákon szereplő szervezetek mellett az egyéb (formális, illetve informális módon) tudomásomra jutott szervezetek neve is szerepel, összesen 181 névvel. (Ehhez kapcsolódik két „allista”: a kitöltött kérdőíveket visszaküldött szervezetek – 53 – listája, illetve a postán „ismeretlen” jelzéssel visszaérkezett címek – 16 – listája.) A negyedik az 1997 februárjában az MKM-hez benyújtott egyesületi pályázatok listája (85). Az ötödik az 1997-es, szakmai szervezetek számára a Soros Alapítvány által kiírt pályázatra bejelentkező szervezetek listája (55). A hatodik egy 1996 novembere és 1997 februárja között végzett, országosan reprezentatív tanárminta kérdőívének két, a szakmai szervezeti tagságra vonatkozó kérdésre vonatkozó válaszok kigyűjtése alapján keletkezett lista (418 pedagógus – a minta 17,3%-a – összesen 42 azonosítható szakmai szerveződést nevezett meg³).

Az összesített listára így 255 név került fel, ám biztonsággal nem állítható, hogy a kilencvenes évek magyar közoktatásában nagyjából ennyi szerveződés lehetett. A szer-

3 Olyan azonosítható, de szakmai szervezetként nyilván nem tartható intézmény, mint pl. a British Council, Goethe Intézet, TIT, nem sorolható ide.

vezetek azonosítását, nyomon követését ugyanis tovább nehezíti az a szerveződések újszerűségéből természetesen fakadó körülmény, hogy gyakori a névváltoztatás, és a listák alapján nem is mindig lehet biztonsággal eldönteni, hogy egy-egy újabb név esetén új szerveződésről, egy korábbi, már listába vett szervezet névváltozásáról, (belső személyi, szakmai ellentétekből fakadó) megkettőződéséről, egy országos szervezet helyi vagy regionális csoportjáról, vagy egyszerű elírásról van-e szó. Megítélésem szerint, a tényleges szám – legalábbis az országos hatókörű szervezetek esetében, amelyek esetleg helyi, regionális vagy szakcsoport-jellegű belső tagoltsággal is működhetnek – 80–90 körül lehet (erre utal az MKM-hez három év különbséggel bejelentkezett szervezetek számának kísérteties egyezése – annak ellenére, hogy felénél kevesebb a tényleges azonosság). Elemzésünk számára természetesen nemcsak a folyamatosan „talpon maradó” szervezetek az érdekesek, hanem a megszűnések is, és nemcsak az országos hatókörű szerveződések, hanem a – bizonyára meglehetősen esetlegesen élénk kerülő – helyi és regionális, esetleg „csak egy ügy” köré szerveződő kezdeményezések is.

A világnézeti elkötelezettség ténye még nehezebben állapítható meg. Viszonylag sok információt nyertünk a kérdőíves vizsgálat során, ám a válaszoló szervezetek száma (53), valamint reprezentativitásuk kétségessége miatt sem látszik célszerűnek, hogy jelen munkában csupán erre az információra támaszkodjunk, és ne használjuk fel az összes, a „listakutatásban” szereplő szervezet adatait. Másrészt természetesen nem tettük fel a kérdőívben azt a kérdést, hogy „világnézeti elkötelezett-e” a kérdéses szervezet. Így az elkötelezettséget jószerint csak a szervezet nevéből olvashattuk ki. Világnézeti elkötelezettnak minősítettük tehát azokat a szervezeteket, amelyek nevükben jelezték egy-egy felekezethez való tartozásukat, vagy általában „kereszténynek”, „kereszténynek” vagy „ökumenikus”-nak minősítették magukat. Bizonytalanabbnak tűnt olyan szakmapolitikai elvek, meggyőződések „világnézetinek” minősítése, mint pl. a szocialista nevelőiskola modelljéhez való deklarált kötődés, vagy a szocialista gyermekmozgalom továbbéléseként megjelenő úttörőmozgalom világnézeti kötődésként való definiálása. Még kockázatosabbnak tűnik a szervezetek minősítése az őket jegyző személyek nyilvánosság előtt is deklarált világnézeti elkötelezettsége alapján, jóllehet – ez a magyarországi szakmai szerveződések kilencvenes évekbeli fejlődésének egyik fontos jellemzője – jó néhány szervezet léte sokkal inkább szervezője személyéhez és szakmapolitikai törekvéseihez köthető, mintsem egy kisebb-nagyobb tagság folyamatosnak tekinthető működéséhez. Még akkor sem használtunk ilyen minősítést, ha az adott személy egy, a nevében vállalt határozott világnézeti irányultságú szervezet vezetője és más szervezet vezetőjeként is feltűnik.

Végül is a nevükben is vállaltan jelzett világnézeti elkötelezettségű szervezetek mellett csupán a világnézethez köthető ifjúsági szerveződésekert vontam be a vizsgálatba. Így viszont, sajnos, nem túl nagy elemszámú mintával kell számolnunk. E megfontolások előrebocsátása után következzenek a „listakutatás” és kérdőíves vizsgálatunk elemzésének néhány, témánk szempontjából fontosabb tanulsága.

A KPT megalakulására 1993-ban bejelentkezett szervezetek (84) között összesen két, a fenti kritériumnak megfelelt szervezet nevével találkozhatunk: a *Keresztény Pedagógus Kamaráéval*, illetve az *Országos Református Tanáregyesülettel*. A KPT újraszervezésére 1996 végén bejelentkezett összes szervezet között 35 (42%) volt olyan, amely

már az 1993-as listán is szerepeltek. Ennél jobb arány jellemzi a világnézetileg elkötelezettnek minősített szervezeteinket. Mindkettő szerepel az 1996-os listán (igaz, a Keresztény Pedagógus Kamara neve – a *kamara* fogalom jogi letisztulása következtében – megváltozott: 1996-ban az egyesület „Keresztény Pedagógus Társaság”-ként nevezte meg önmagát). Az 1996-os listán újabb két, a fenti kritériumnak megfelelő szervezet nevével találkozhatunk: a *Katolikus Iskolák Diák Sportszövetsége*, illetve a *Református Pedagógus Műhely* nevével. Ha e tényekből valamilyen tanulságot egyáltalán levonhatunk, az egyik talán az lehetne, hogy a politikai rendszerváltozás után viszonylag hamar megjelent két, világnézeti elkötelezettséget már nevében is deklaráló tanári szakmai szerveződés rövid távon meglehetősen stabilnak bizonyult. A másik tanulságot pedig talán abban a hipotézisben fogalmazhatnánk meg (amelyet nagyobb mintán és viszonylag hosszabb történelmi távlatban vizsgálhatnánk), hogy a szakmai szerveződések és a politikai erők egyensúlyi változásai között nincs közvetlen kapcsolat, azaz: a keresztény-konzervatív politikai beállítottságú pártoknak az 1994-es parlamenti választások alkalmával elszenvedett választási veresége sem a már létező világnézetű elkötelezettségű szakmai szervezetek visszaszorulását nem jelentette, sem az ilyen típusú szerveződések megtorpanását.

Kicsit többet tudhatunk meg e témáról az említett 1996-os, a szakmai szervezetekkel kapcsolatos kérdőíves vizsgálat adataiból. Mielőtt erre rátérnék, röviden érdemes néhány szót ejteni a még nem említett két listáról is. A Soros Alapítvány szakmai szervezetek számára meghirdetett pályázatára 1997-ben benevezett szervezetek listáján nem szerepel a fenti kritériumoknak megfelelő szervezet neve. Az 1996/97-es tanárvizsgálat kérdőíveiből kigyűjtött listán (amelyiknek egyik tanulsága, hogy vagy a megkérdezettek többsége nem tudta felidézni annak a szakmai szervezetnek a nevét, amely tagjának vallotta magát, vagy az interjú készítője nem jegyezte azt fel pontosan) csupán egy ilyen szervezetet tudtunk azonosítani: a *Keresztény Pedagógus Kamarát*.

A szakmai szervezetekről szóló kérdőívet 181 címre küldtük ki. 16 (9%) címről kiderült, hogy nem él. A feltehetőleg „élő” 165 címből 53 (32%) válaszolt. (Minden válaszolónak ezúton is szeretném megköszönni a szíves közreműködést.) Az eredeti listában 13 (7%) szervezet nevéből következtethetünk világnézeti elkötelezettségre („Gönczy Pál” Református Iskola-Alap, Katolikus Szülők Országos Szövetsége, Keresztény Pedagógus Kamara, Magyar Cserkészcsapatok Szövetsége, Magyar Cserkészlány Szövetség, Magyar Cserkészszövetség, Magyar Evangélikus Ifjúsági Szövetség, Magyar Úttörők Szövetsége, Országos Református Tanáregyesület, Ökumenikus Személyközpontú Iskolakísérlet, Regnum Marianum Katolikus Egyesület, Szülők a Piarista Iskolákért, Táborkereszt Katolikus Munkaközösség). Köztük egy sem bizonyult „nem élő” címnek, és 6 válaszolt is. E körön belül a válaszadási készség tehát a minta egészénél erősebbnek bizonyult: a 6 válaszoló a 13 szervezet csaknem felét jelenti.

Az átlagosnál magasabb válaszolási készség önmagában persze nehezen értelmezhető. Megjegyzendő, hogy a válaszadók egy másik ilyen, a minta egészénél jobban reprezentált csoportjának tűnt a különböző fogyatékoságú tanulók problémáira szerveződött egyesületek (pl. *Dyslexia Szövetség, Látássérült Gyermek Szüleinek Egyesülete stb.*): a mintában szereplő 14 ilyen típusú egyesületből 6 válaszolt. Több lehetséges hipotézis is megfogalmazható ezzel kapcsolatban: az átlagosnál kisebb és/vagy

jobban szervezett csoportokról van szó; az átlagos szervezeteknél erősebb késztetésük van arra, hogy minden, feléjük irányuló érdeklődésre reagáljanak, akár az átlagosnál nagyobb nehézségeik, akár a külső kapcsolatok iránti nagyobb bizalmuk, akár erősebb közszereplői felelősségérzetük miatt.

Ha a világnézeti elkötelezettségűnek minősített szerveződések egy almintának tekintem, és válaszaikat a minta egészéhez viszonyítva próbálom elemezni, a következő jellegzetességek emelhetők ki.

A válaszoló szervezetek túlnyomó többsége (27–51%) három év alatt: 1989 és 1991 között alakult, a háború előtti időkben 6 szervezet jelöli meg az eredetét (a legrégebbi 1867-ben jött létre), 1945–1989 között 6 szervezet alakult, 1991 óta pedig 14. Ezzel szemben az almintá több mint fele (4 szervezet) eredezteti önmagát a második világháború előtti időkből (ebből kettő az első világháború előtti időkre teszi megalakulását), és csupán kettő állítja, hogy a rendszerváltozás óta alakult (1991, illetve 1993), azaz a minta egészénél jóval erősebb folytonosság-tudatuk van. A névviseletben is nagyobb állandóságot mutatnak: csak egyikük jelzi, hogy egy időszakban (a koalíciós időkben) más nevet használtak, míg a teljes mintában 23 szervezet (43,4%) változtatott már nevet. A szervezet alakuláskor vállalt céljai között az almintánkban szereplő minden kérdőívben van utalás a világnézeti elkötelezettségre, ez határozottan megkülönbözteti őket a teljes mintától. Nem különbözik viszont a székhely-település tekintetében a két minta: a teljes mintából 44 szervezetnek (83%) volt a székhelye megalakuláskor Budapest (43-nak a megkérdezéskor is az volt), és almintánkban is csupán egy vidéki nagyvárosi székhelyű volt. A szervezetek 38%-a ma 100–500 fős taglétszámmal rendelkezik, 11%-uk ennél kevesebbel. 500–1. 000 fő közötti taglétszámmal 7 szervezet (13%), 1. 000–2. 000 fő közöttivel 7 szervezet (13%) rendelkezik. Csupán 9 szervezet (17%) büszkélkedhet 2. 000 főnél több taggal. Ezzel szemben almintánk fele azt jelezte, hogy tagjainak száma 2. 000 fő felett van, és 100 főnél kevesebbről egyikük sem számolt be. Tagintézménye (csoportja) viszont a teljes mintának van nagyobb arányban: 22 szervezet (44%) számolt be ilyenről, az almintában viszont csak 2 szervezetnél van ilyesmi.

Anyagi forrásait tekintve a teljes mintára vonatkozólag a következő adatokat kapjuk:

1. sz. táblázat

Szakmai szervezetek anyagi erőforrásai

Anyagi források	említ	nem
tagdíj	38 (72)	15 (28)
támogatás	32 (60)	21 (40)
pályázat	42 (79)	11 (21)
kamatok	7 (13)	46 (87)
egyéb	12 (23)	41 (77)

Ezzel szemben az almintában szereplő összes szervezet kap valamilyen támogatást, a hatból öt rendelkezik tagdíjjal és pályázaton elnyert forrással, s míg kamatokból származó bevételt egyikük sem említ, egyéb forrásokról (adományokról) hárman is beszámolnak.

2. sz. táblázat

Szakmai szervezetek infrastruktúrája

Infrastruktúra	van	nincs
alkalmazott	16 (30)	32 (60)
iroda	25 (47)	28 (53)
másoló	20 (38)	33 (62)
számítógép	26 (49)	27 (51)
nyomtató	26 (49)	27 (51)
telefon	20 (38)	33 (62)
fax	17 (32)	36 (68)
gépkocsi	3 (6)	50 (94)

Almintánkban három viszonylag „gazdag” (szinte minden felsorolt elemmel rendelkező) szervezettel szemben három önállóan semmivel sem rendelkező szervezet van, amelyek – a teljes mintában szereplő szervezetek többségéhez hasonlóan – egy adott intézmény infrastruktúráját használják.

Tevékenységüket tekintve a teljes minta és almintánk között néhány szembetűnő különbség mutatkozik. Utóbbi szervezetek az átlagosnál kissé több tevékenységet jeleltek meg a kérdőívben megadott válaszlehetőségek közül, ennek fényében szembeötlő, hogy a teljes minta egyik legtöbbször által megjelölt tevékenységét, a pályázatokra való jelentkezést almintánk csupán fele végzi, míg a pályázatok kiírásában – a teljes mintával ellentétben – kifejezetten kitűnnek (3. sz. táblázat). Külső kapcsolataikban (4. sz. táblázat) is mutatkozik néhány jellegzetesség, mindenekelőtt az a várt összefüggés, miszerint az almintában az egyház(ak)hoz fűződő kapcsolat sokkal erősebben jelen van, mint a teljes mintában. Külföldi kapcsolatokkal az almintá összes szervezete rendelkezik, a teljes minta 66%-ával szemben. Előbbiben viszont a szakmai szervezetek hálózatával, a politikai pártokkal és az önkormányzati szövetséggel való kapcsolat teljesen ismeretlen. Gyenge az ismert pedagógus szakszervezetekkel való kapcsolattartás is, ellenben a hat szervezetből három is kapcsolatot tart egyéb szakszervezettel, éspe dig világnézeti elkötelezettségű szakmai érdekvédelmi szervezettel.

3. sz. táblázat

Szakmai szervezetek tevékenységei

Említett tevékenység	Teljes minta (%)	Alminta
vezetőség ülésezése	52 (98)	6
közgyűlés	51 (96)	6
pályázatok benyújtása	48 (91)	3
konferencia, szakmai tanácskozás	47 (89)	6
médiaszereplés	45 (85)	6
szakmai anyagok véleményezése	44 (83)	5
okt.pol. dokumentumok véleményezése	44 (83)	5
hírlevél, folyóirat kiadása	37 (70)	4
tankönyvek, segédanyagok kiadása	34 (64)	4
tanárok továbbképzése	30 (57)	4
pályázatok kiírása	27 (51)	5

Szakmai szervezetek megnevezett kapcsolatai

Intézmények	Teljes minta (%)	Alminta
MKM	48 (90)	5
külföldi kapcsolatok	36 (66)	6
önkormányzat	30 (57)	3
más szakmai szervezet	28 (53)	2
Közoktatáspolitikai Tanács	20 (37)	2
Országos Köznevelési Tanács	19 (35)	2
Pedagógus Szakszervezet	14 (26)	1
Pedagógusok Demokratikus Szaksz.	12 (23)	1
szakmai szervezetek hálózata	12 (23)	0
egyház	11 (20)	5
egyéb szakszervezet	7 (13)	3
politikai párt	7 (13)	0
önkormányzati szövetség	3 (6)	0

Még egy különbséget érdemes kiemelni: arra a kérdésre, amely azt firtatta, hogy a kérdőív kitöltői mit gondolnak, öt év múlva mi lesz a szervezetükkel, a megadott válaszlehetőségek között az almintánkba került szervezetek teljes egyöntetűséggel azt jelölték meg, hogy „a szervezet megnövekedett lehetőségekkel, létszámmal és tevékenységgel működik”. Ezt – a legkedvezőbb – választ a teljes mintából összesen 17 szervezet (32%) adta meg. Igaz, az almintában két szervezet óvatosan azt a lehetőséget is nyitva hagyta, hogy szervezetük öt év múlva esetleg csupán „nagyjából a jelenlegi formában és keretek között működik”.

Végül még egy kérdésre szeretnék röviden kitérni. Korábban megfogalmaztam azt a feltételezésemet, hogy nem mutatkozik közvetlen kapcsolat a nagypolitikai egyensúlyi viszonyok változása és a világnézetileg elkötelezett szerveződések léte között, azaz e szervezetek alapvetően nem szolgálnak (illetve nem feltétlenül szolgálnak) az ideológiai harc eszközeként vagy terepéül. Kutatásunk során azonban e feltételezés nyilvánvaló cáfolatával is találkoztunk. Egy, a KPT szülői „oldal”-ának szerveződésével foglalkozó esettanulmány (Kóré Veronika, 1997) bemutatta, hogy míg az 1993-ban szerveződő KPT négy szülőszervezete közül kettő már nevében is vállaltan világnézetileg elkötelezett szervezet volt (*Katolikus Szülők Országos Egyesülete*, *Szülők a Piarista Iskolákért*), és a másik két szervezet (*Nagycsaládok Országos Egyesülete*, *Országos Családszövetség*) vezetőinek gondolkodása is közelebb állt az akkor kormányon lévő pártok értékrendjéhez (ez gyakori konfliktust is jelentett az egyik megkérdezett szülő-képviselő által többségében „baloldali”-nak érzékelt többi „oldal”-al való együttműködésben), a kormányváltás után az új politikai vezetés számára e szülő-szervezetek kevésbé minősültek használható partnereknek. Magyar Bálint miniszter pl. a közoktatási törvény módosítására létrehozott szakértői testületbe egy olyan szülő-szervezet képviselőjét választotta be, aki korábban nem, csak 1996-tól, a négy tagú szülői „oldal” ötödik tagjaként vett részt a KPT munkájában. A korábban a *Fővárosi Szülők Egyesülete a Gyermekéért* néven alakult (egyébként a vizsgálatba bevont listán nem szereplő) egyesületnek e képviseleti szerep érdekében kellett országos hatókörű szervezetté alakulnia, s nevét *Magyarországi Szülők Országos Egyesülete* névre

változtatnia. Valószínű azonban, hogy ilyen direkt politikai összefüggések inkább az amúgy is bizonytalan illetékességű és reprezentativitású (és éppen ezért társadalmi képviseltség szempontjából bizonytalan és gyenge) szülő-szerveződésekre jellemző, mint az alapvetően a saját tagságukban végzett szakmai tevékenységre koncentrálnak tanári szakmai szerveződések.

Pedagógusok és a vallásosság

A fent említett, 1996 novembere és 1997 februárja között folytatott kérdőíves tanár-vizsgálat során egy, a világnézetre utaló kérdést tettünk fel. A válaszok megoszlása a következő volt:

5. sz. táblázat

A pedagógusok viszonya a valláshoz (N=2411)

Állítás	válaszok	%	érvényes %
vallásos vagyok, az egyház tanítását követem	241	10,0	10,2
vallásos vagyok, a magam módján	1153	47,8	48,8
nem vagyok vallásos	932	38,7	39,5
egyéb	35	1,5	1,5
nem válaszolt	50	2,1	

Kérdés: „Melyik állítás igaz Önre?”

„Átlagéletkorukat” tekintve a négy válaszcsoporthoz alig különbözik egymástól (39,3; 39,4; 39,3, illetve 39,1 év). Ezzel szemben, a korcsoport azon kevés változók egyike volt, amely szignifikáns összefüggést mutatott a vallásos meggyőződés változójával. Ennek az a magyarázata, hogy e kérdésben az idősebb-fiatalabb korosztályok, illetve a közép-korosztályok vélekedése különül el jellegzetesen egymástól.

6. sz. táblázat

Vallásosság és életkorcsoportok (%)

Korcsoport	vallásos, az egyház...	vallásos, a maga módján	nem vallásos	egyéb	Összesen
20–29	44 (12,6)	187 (53,7)	112 (32,2)	5 (1,4)	348 (14,8)
30–39	70 (9,2)	364 (47,6)	321 (42,0)	9 (1,2)	764 (32,4)
40–49	73 (9,3)	354 (45,0)	345 (43,8)	15 (1,9)	787 (33,4)
50–59	41 (9,5)	239 (55,2)	148 (34,2)	5 (1,2)	433 (18,4)
60 és felette	11 (47,8)	8 (34,8)	4 (17,4)	0	23 (1,0)
Összesen	239 (10,1)	1152 (48,9)	930 (39,5)	34 (1,4)	2355 (100)

Míg a minta csaknem kétharmadát (65,8%) kitevő „középkorosztály” (az 1948–1966 között születettek) körében 42–44% a magukat nem vallásosnak vallók aránya, az ennél korábban, illetve később születetteknek csak 32–34%-a állítja biztosan magáról, hogy nem vallásos. A nagyon kis számú 60 év feletti korosztálytól eltekintve, úgy tűnik, a fiatalabbak (az 1966 után születettek) körében a magukat vallásosnak vallók aránya (különösképpen az egyház tanítását követőké) még egy kicsit magasabb, mint az idősebb (az 1948 előtt született) korosztályoké.

Ugyanakkor semmiféle szignifikáns összefüggést sem találtunk a megkérdezetteknek a vallással való kapcsolata és egyéb háttérjellemzői (a nem, az apa foglalkozásával vagy legmagasabb végzettségével mért társadalmi származás, saját végzettség, a munkahely – az iskola – típusa) vagy általában a szakmai viselkedése (az életpályán való mozgás, a tanításon kívüli szakmai feladatok vállalása stb.) és vélekedései között. A munkahely típusát tekintve csupán a különböző fenntartású iskolákban tanító tanárok között mutatkozott jellegzetes (és természetes) különbség: a nem önkormányzati fenntartású iskolák tanárainak (összesen 143) csupán 18,9%-a mondta magát „nem vallásos”-nak, ez az arány az egyházi fenntartású iskolákban tanítók (82) esetében természetesen még alacsonyabb (6,1%) volt, és magától értetődően ők vallották magukról a legnagyobb arányban (65,9%) azt is, hogy az egyház tanítását követik.

A szakmai viselkedés különböző változói között csupán egy volt, amelyik a vallással való kapcsolattal jellegzetes összefüggést mutatott: a szakszervezeti tagság.

7. sz. táblázat

Vallásosság és szakszervezeti tagság (%)			
Vallással való kapcsolat	szakszervezeti tag	nem szakszerv. tag	Összesen
vallásos, az egyház tanítását követi	80 (33,2)	161 (66,8)	241 (10,2)
vallásos, a maga módján	575 (50,0)	575 (50,0)	1150 (48,8)
nem vallásos	478 (51,3)	454 (48,7)	932 (39,5)
egyéb	13 (37,1)	22 (62,9)	35 (1,5)
Összesen	1146 (48,6)	1212 (51,4)	2358 (100)

A vallásosság és a szakszervezeti tagság közti erős negatív összefüggés felvetheti azt a gyanút, hogy maga a szakszervezeti tagság is valamiféle „rejtett” világnézeti elkötelezettséget jelent, ám még valószínűbb, hogy életkori tényezők is meghúzódnak a fenti összefüggések mögött, hiszen a szakszervezeti tagság inkább a középkorosztályra jellemző, míg a fiatalabbak jelentős arányban inkább távol maradnak ettől az intézménytől (a szakszervezeti tagok „átlagéletkora” 40,7 év, a nem tagoké pedig 38,1 év). Ez pedig lehet az „új idők”, az egyéni életstratégiáknak a kollektív viselkedésnél sokkal inkább kedvező kilencvenes évek jele is.

A szakmai életút és jövőkép tekintetében ugyan szignifikáns összefüggés nem mutatható ki a tanárok valláshoz való viszonya tekintetében, ám az mindenképpen feltűnő, hogy mind azok körében, akik életpályájuk során valaha is vezető beosztásban dolgoztak, mind azok körében, akik vélhetőnek tartják, hogy az elkövetkező öt évben vezető beosztásba kerülnek, a minta átlagánál jóval magasabb a magukat határozottan „nem vallásosnak” vallók aránya (43,2; illetve 49,5%). Ez esetekben is utalunk kell természetesen az életkori meghatározókra, hiszen mind a valaha vezetői posztot elfoglalt, mind a vezetői beosztást a maguk számára a közeljövőben reálisnak látók körében magasabb az idősebb korosztály aránya.

4 A régiók a következő megyéket fedik: Észak-Magyarország: Borsod-Abaúj-Zemplén, Heves, Nógrád; Észak-Dunántúl: Komárom, Fejér, Győr-Moson-Sopron, Veszprém, Vas; Dél-Dunántúl: Somogy, Tolna, Zala, Baranya; Kelet-Magyarország: Szabolcs-Szatmár-Bereg, Hajdú-Bihar; Délalföld: Jász-Nagykun-Szolnok, Békés, Bács-Kiskun, Csongrád.

Fontos, szignifikáns összefüggést kaptunk két regionális változónk és a vallásossághoz való viszony tekintetében. Míg a vallásosság változója sem a születési hely, sem a jelenlegi munkahely településtípusával nem mutatott szignifikáns összefüggést, mindkettő földrajzi elhelyezkedésével szoros összefüggést kaptunk.

8. sz. táblázat

Vallásosság és a születési hely földrajzi régiója (%)					
Régió	vallásos, az egyház...	vallásos, a maga módján	nem vallásos	egyéb	Összesen
Budapest	38 (12,3)	140 (45,2)	127 (41,0)	5 (1,6)	310 (13,2)
Pest megye	9 (9,9)	48 (52,7)	33 (36,3)	1 (1,1)	91 (3,9)
Észak-M.ország	28 (7,9)	207 (58,6)	115 (32,6)	3 (0,8)	353 (15,0)
Észak-Dunántúl	47 (12,3)	201 (52,5)	132 (34,5)	3 (0,8)	383 (16,3)
Dél-Dunántúl	36 (9,7)	173 (46,6)	149 (40,2)	13 (3,5)	371 (15,8)
Kelet-M.ország	31 (9,7)	146 (45,6)	137 (42,8)	6 (1,9)	320 (13,6)
Délalföld	38 (8,8)	175 (40,4)	218 (50,3)	2 (0,5)	433 (18,4)
külföld	12 (13,8)	56 (64,4)	18 (20,7)	1 (1,1)	87 (3,7)
Összesen	239 (10,2)	1147 (48,8)	929 (39,5)	34 (1,4)	2348 (100)

9. sz. táblázat

Vallásosság és a jelenlegi munkahely földrajzi régiója (%)					
Régió	vallásos, az egyház...	vallásos, a maga módján	nem vallásos	egyéb	Összesen
Budapest	35 (9,4)	170 (45,6)	159 (42,6)	9 (2,4)	373 (15,8)
Pest megye	36 (17,8)	104 (51,5)	60 (29,7)	2 (1,0)	202 (8,6)
Észak-M.ország	25 (8,6)	175 (60,1)	90 (30,9)	1 (0,3)	291 (12,3)
Észak-Dunántúl	49 (13,4)	186 (50,8)	130 (35,5)	1 (0,3)	366 (15,5)
Dél-Dunántúl	38 (8,7)	214 (49,0)	171 (39,1)	14 (3,2)	437 (18,5)
Kelet-M.ország	30 (9,9)	146 (48,3)	120 (39,7)	6 (2,0)	302 (12,8)
Délalföld	28 (7,2)	158 (40,5)	202 (51,8)	2 (0,5)	390 (16,5)
Összesen	241 (10,2)	1153 (48,8)	932 (39,5)	35 (1,5)	2361 (100)

A fenti két táblázat alapján a tanárok valláshoz való viszonya szerint a régiók három csoportra oszthatóak, ám a csoporthoz tartozás szerint kis eltérés van a születési hely, illetve a jelenlegi munkahely szerinti bontásban. A 8. sz. táblázat alapján látható, hogy a valláshoz erősebb kapcsolatot a külföldön, az Észak-Dunántúlon, az Észak-Magyarországon, illetve a Pest megyében született tanárok mutatják. A magukat nem vallásosnak vallók a Délalföldön születettek között vannak a legnagyobb arányban. A két csoport között helyezkednek el a Kelet-Magyarországon, a Budapesten, és a Dél-Dunántúlon született tanárok. Ha a vallásossághoz való viszonyt a mai munkahely alapján vizsgáljuk, kis elmozdulást tapasztalunk: a ma Budapesten tanító tanárok a vallást leginkább elutasítók csoportjában találhatóak. Ennek kapcsán megfogalmazható az a feltetelezés, hogy a Budapesten született, a vallásos gondolkodást kevésbé elutasító tanárok hajlamosabbak nem budapesti munkahelyeken elhelyezkedni (vidékre költözni), míg a vallást leginkább elutasítókat jobban vonzza Budapest. (Minthogy kutatásunk csak érintette ezt a témát, ezt a feltetelezést csak célzott vizsgálattal lehetne igazolni.) A

valláshoz való viszony és az életkor említett összefüggései alapján érdemes a regionális összefüggéseket korcsoport-bontásban is megvizsgálni.

10. sz. táblázat

A magukat nem vallásosnak vallók aránya korcsoportonként és a jelenlegi munkahely régiója alapján, % (n=2355)

Régiók	20–29	30–39	40–49	50–59	60 és felette*	Összesen
Budapest	33,9	42,2	45,8	47,4		42,6
Pest megye	28,9	26,9	33,8	29,6		29,7
Észak-M.ország	22,9	29,2	38,0	25,4		30,9
Észak-Dunántúl	39,0	38,8	39,2	23,9		35,5
Dél-Dunántúl	17,4	39,9	51,8	30,4		39,1
Kelet-M.ország	36,5	43,5	43,3	25,0		39,7
Délalföld	39,3	61,3	48,8	48,6		51,8
Összesen	32,2	42,0	43,8	34,2	17,4	39,5

* A kis elemszám miatt nem számoltunk arányokat

A táblázatból kitűnik néhány, nem életkorától vagy régiójától elvárt viselkedésű csoport. A 20–29 évesek korosztálya összességében a vallást legkevésbé elutasító csoport (a legidősebb, 60 fölötti korosztálytól eltekintve), különösen meglepő a leginkább vallásosnak tekinthető észak-dunántúli régió fiatal tanárainak korosztályukban kiugróan magas vallástalansága. Hasonlóképpen kiugró a ma Budapesten tanító, a vallást elutasító 50–59 évesek között a korcsoportjuk átlagát magasan meghaladók aránya, ami talán árnyalhatja fenti megfogalmazásunkat, vagyis valószínűsíti, hogy a magukat nem vallásosnak tartó tanárok fővárosba vonzása különösképpen, az 1937–1946 között született, feltehetőleg 1957–1966 körül munkába állt pedagógus korcsoportra igaz.

Összegzés helyett

Amint a bevezetőben is utaltunk rá, a világnézeti elkötelezettség kérdése mind módszertani, mind etikai okokból kényes téma. A kutatás és az adatok értelmezése könnyen sértheti mások érzületét, és számos módszertani aggályt is felvethet. Remélem, írásomban sikerült mindkettőt többé-kevésbé elkerülnöm. A „listavizsgálat” meglehetősen esetlegesen összeszedett, valamint a kérdőíves tanárvizsgálat módszertanilag mindenképpen megbízhatóbb adataiból viszont az is jól látszik, hogy a téma: a világnézeti elkötelezettség, illetve a valláshoz való viszonyulás nagyon sok izgalmas elemzési lehetőséget rejt magában, nemcsak egy adott szakmához tartozók (a pedagógusok) mentalitásának, értékeinek vizsgálatában, de a szakma (a pedagóguság és tágabban az oktatás ügye) hazai történetének kutatásában is.

Budapest, 1997

Források

- Kóré Veronika:** *Szülői szemmel. A Közneveléspolitikai Tanács működése, szervezettsége és eredményessége 1996-ig.* Kézirat. Budapest, 1997, ELTE.
- Nagy Mária:** „Szakmai és laikus érdekcsoportok az oktatási döntések befolyásolásában”, in Juhász Árpádné (szerk.): *Önarcképek civil szervezetekről.* Köznevelés, Budapest, 1993, MKM, 5–19. o.
- Trencsényi László:** *A pedagógus szakma civil szerveződése. Vázlatos körkép, 1990–1996.* Budapest, Kézirat, 1997, Országos Köznevelési Intézet.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

Mellékletek

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

Melléklet Kardos József tanulmányához

Melléklet I.

A rendi állam belső kialakulásával párhuzamosan a szent korona eredeti egyházi jelentősége átalakult a királyi hatalom szimbólumává. Hunyadi János kormányzósága és a kiskorú V. László alatt az uralkodót és a politikai joggal bíró rendeket egyaránt magába foglaló nemzettest közjogi szimbólumává lett. Eszerint a hatalom birtokosa a szent korona, annak viszont tagjai a király és a nemzet. A király hatalmát csak úgy gyakorolhatja, ha a politikai jogokkal bíró rendek (*totum corpus sacrae Regni coronae*) a hatalom gyakorlatát és élvezetét a koronázás tényével ráruházzák. Ennek a felfogásnak köszönhető az, hogy a XV. századi oligarchák nem tudtak még jobban elhatalmasodni.

Várady Erzsébet: *A magyar nemzet története a szatmári békéig. Leánygimnáziumok 7. osztálya részére.* (Ember István tankönyvének felhasználásával.) Budapest, 1933, 84. o.

Melléklet II.

A Szentkorona tana. Az ősiséggel kapcsolatban kialakult a Szentkorona tana. Eszerint a Szentkorona nemcsak történelmi emlék, ereklje vagy ékszer, hanem közjogi fogalom. A felségjogok gyakorlása csak a Szentkorona egész testét (*totum corpus sacrae Regni Coronae*) illeti meg. Minthogy minden birtok forrása a Szentkorona, ebből következik, hogy csak azt tekintették a Szentkorona tagjának, akiknek a Szentkorona tulajdonjogából származott gyökeres joga van. Tagjai (*membra sacrae Regni Coronae*) tehát a főpapok, főnemesek és köznemesek, mert csak nekik van a Szentkoronától kapott birtokuk. A tagok összessége a király nélkül még nem alkotja a Szentkorona egész testét, hanem a nemzetet, az ország egész testét (*totum corpus Regni*). Az ország egész teste alkotja az országgyűlést. Az uralkodó csak akkor válik a Szentkorona hatalmának részesévé, ha a Szentkoronával megkoronázzák és így az országgyűlés megosztja vele a felségjogokat. A törvényhozás jogát csak a Szentkorona egész teste, a király és a tagok együttesen gyakorolják. E tan szerint a Szentkorona az állam minden jogának kútforrása, az ország egész területének tulajdonosa. Akinek a Szentkoronától származó birtoka van, az egy és ugyanazon jogokat élvezi (*una eademque, nobilitas*). A nemesek között tehát nincs jogi különbség, csak méltóság és a birtok nagysága választja el őket egymástól. A Szentkoronáról szóló tanban gyökerezik a rendi alkotmány, amennyiben országos rendnek azt tekintették, aki a Szentkoronának közvetlen tagja, tehát a főpapságot, főnemességet és köznemességet.

Marczinko Ferenc, Pálffy János, Várady Erzsébet: *Magyarország története. Gimnáziumok és leánygimnáziumok 7. osztálya számára.* Budapest, 1940, 62. o.

Melléklet III.

A Szentkorona-eszme és a rendiség. Károly király megkoronáztatásának körülményei nagy tanulságot rejtenek magukban.

A keresztény magyarság kezdettől fogva mély tisztelettel és vallásos kegyelettel viseltetett Szent István koronája iránt. Nemcsak első, apostoli királya drága ereklyéjét látta benne, hanem a királlyá szentelés eszközét is: azt a látható jelet a király homlokán, mely őt a keresztény középkori felfogás szerint a világi hatalom tekintetében Krisztus helytartójává, népének urává avatta. Így a Szentkorona a királyi méltóság, de egyúttal a királyi jogok jelképévé, sőt megtestesítőjévé lett. A nemzeti lélek ugyanis úgy kezdte felfogni a dolgot, hogy a nemesek voltaképpen a Szentkoronának tartoznak hűséggel, hogy a királyi birtokok a Szentkorona birtokai, sőt maga az államterület is a Szentkorona területe.

Ezzel a felfogással párhuzamosan egy másik eszme is fejlődésnek indult. Ennek értelmében a közhatalmat a pogány korban a nemzeti-nemesi közösség gyakorolta, ez azonban hatalmát idővel a fejedelemre, majd a koronázással a királyra ruházta. E szerint a Szentkoron az államhatalom jelképe is, sőt mintegy megtestesülése magának az államnak, a nemzeti-nemesi közösségnek. A Szentkorona valósággal titokzatosan élő szervezet: feje a király, tagjai a nemesek. Ezért a nemeseket részesedés illeti az államhatalomból. De csakis őket, mert egyedül ők tagjai a Szentkoronának, minden jog gyökerének.

A Szentkoronáról vallott eme magyar felfogást a Szentkorona tanának nevezzük. Jelentősége mindenekelőtt abban áll, hogy e nemességet államhatalmi, alkotmányos jogokban részesítette. Ezzel már az Árpád-kor végén új magyar alkotmányt kezdett kifejleszteni a „patrimonális” királyságot felváltó rendi alkotmányt. A szentkoronatan elméletét Werbőczy István dolgozta ki a XVI. sz. elején.

Szegedi Tasziló: *Magyarország története a szatmári békéig. Gimnáziumok és leánygimnáziumok számára.* Budapest, 1941, Szent István Társulat, 64. o.

Melléklet Gergely Jenő tanulmányához

Melléklet I.

Rendelet a vallásoktatással kapcsolatos egyes kérdések tárgyában

1. §.

Az iskolai vallásoktatást önálló hitoktatók és óradíjas hitoktatók látják el.

2. §.

(1) Önálló hitoktató látja el a vallásoktatást azokban a városokban (községekben), illetve iskolákban, amelyekben a vallásoktatással járó heti elfoglaltság eléri az illető iskola nevelői részére megállapított kötelező heti óraszámot.

(2) Az önálló hitoktató a vallásoktatást főhivatásként végzi és ezen a foglalkozáson kívül egyéb – állandó megélhetést biztosító – évi fizetéssel vagy javadalmazással járó foglalkozása (alkalmazása) nem lehet.

(3) Az önálló hitoktató a 8. 250/1948 (VIII. 1.) Korm. számú rendeletekhez fűzött 4. számú táblázat szerint tiszteletdíjban és családi pótlékban részesül; társadalombiztosítás és szabadságidő szempontjából a közszolgálati alkalmazottakkal esik egy tekintet alá.

(4) A megyei tanácsok (fővárosi tanács) végrehajtóbizottságai kötelesek a vallásoktatásra jelentkező tanulók létszámát városonként (községenként) és iskolánként, valamint vallásfelekezetenként részletezve minden év szeptember hó 15. napjáig a vallás- és közoktatásügyi miniszterhez felterjeszteni.

3. §.

(1) Azokban a városokban (községekben), illetve iskolákban, ahol önálló hitoktató nem működik, a vallásoktatást óradíjas hitoktató látja el.

(2) Az óradíjas hitoktató az általa megtartott órák száma szerint részesül díjazásban; óradíja megegyezik az illető iskolában működő nevelők részére megállapított óradíj mindenkorai összegével. Lelkészi jövedelem-kiegészítésben részesülő egyházi alkalmazottak részére a vallásoktatásért díjazás csak a heti nyolc órán felül megtartott órákért fizethető.

4. §.

(1) Az önálló hitoktatót és az óraadó hitoktatót az illetékes egyházi hatóság javaslata alapján a megyei tanács (Budapesten a fővárosi tanács) végrehajtóbizottsága bízza meg.

(2) Önálló és óraadó hitoktatói megbízást csak olyan személynek lehet adni, aki a hitoktatáshoz megkívánt szakképesítéssel rendelkezik. A szakképzettség fennforgása kérdésében vita esetében a vallás- és közoktatásügyi miniszter dönt.

(3) Az önálló és óraadói hitoktatói megbízást megtagadhatja, a már megadott megbízást pedig bármikor megvonhatja a megyei tanács végrehajtóbizottsága attól a hitoktatótól, aki a népi demokráciával vagy annak rendelkezéseivel szemben ellenséges állást foglal el. Az a személy, akitől a hitoktatói megbízást megvonják, hitoktatással más iskolánál sem bízható meg.

5. §.

(1) A hitoktató köteles a vallás- és közoktatásügyi miniszter által jóváhagyott tanterv és tankönyv alapján pontos tanmenetet és óravázlatot készíteni és oktató munkáját annak alapján végezni.

(2) A hitoktatót a vallásoktatáson kívül egyéb iskolai nevelőmunkára (helyettesítés, felügyelet a kirándulásokon vagy az óráközökben stb.) beosztani nem lehet. A hitoktató nem vehet részt a tantestület értekezletein és az iskola épületében csak a vallásoktatás ideje alatt tartózkodhat.

6. §.

(1) A vallásórát az utolsó tanítási óra után kell megtartani. Vallásórát csak az iskola épületében lehet tartani. A hitoktató a tanulókat iskolán kívül semmiféle más foglalkozásra nem vonhatja össze.

(2) A vallásoktatásra jelentkezett tanulókat az iskolában lévő osztályok átlagos létszámának megfelelő tanulócsoportokba kell összevonni és annak keretében kell a vallásoktatást az osztatlan vagy részben osztott iskolák rendszerének megfelelően végezni.

(3) Vallástanból a tanulók osztályzatot nem kapnak. A vallástan órákkal kapcsolatban elkövetett mulasztásokért a tanulókat fegyelmi büntetésben részesíteni nem lehet.

(4) A hitoktató oktató-munkáját, tanmeneteit és óravázlatait a tanügyi hatóságok a többi nevelőre megállapított szabályok szerint ellenőrzik. Az ellenőrzésért az igazgató felelős, aki az ellenőrzés munkájába bevonhatja az általános tanulmányi felügyelőt, az osztályfőnököt, a Szülői Munkaközösség elnökét és a Pedagógus Szakszervezet illetékes bizalmiját.

7. §.

A jelen rendelet rendelkezéseit az 1950/51. tanévtől kezdve kell alkalmazni. Ezzel egyidejűleg a korábbi jogszabályoknak a jelen rendelettel ellentétes rendelkezései hatályukat veszítik.

Dr. Jóború Magdolna
Vallás és közoktatásügyi
minisztériumi államtitkár.

(A vallás és közoktatásügyi miniszter 1.101-11-0/1950. (IX. 15.) VKM számú rendelete)
Magyar Közlöny, 1950. szeptember 15.

Melléklet II.

A Magyar Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány 21/1957. (III.24.) számú rendelete a vallásoktatásról

A Népköztársaság Elnöki Tanácsának 1949. évi 5. számú törvényerejű rendelete szerint a vallásoktatás az iskolákban nem kötelező. E törvényerejű rendelet végrehajtása érdekében a Magyar Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány a következőket rendeli:

1. §.

(1) A vallásoktatás az Alkotmány 54. §-ában foglalt szabad vallásgyakorlás elvének, valamint az állam és az egyházak közötti egyezmények szellemének megfelelően az állampolgárok kizárólagos magánügyének kell tekinteni. Az állampolgárok számára biztosítani kell, hogy az általános iskolákban és általános gimnáziumokban tanuló kiskorú gyermekük a vallásoktatásban részt vehessen, vagy részt ne vehessen.

(2) A vallásoktatásban való részvétel vagy részt nem vétel szabadságát mindenkinek tiszteletben kell tartania. A törvény szigorával kell fellépni mindazokkal szemben, akik:

a) a vallásoktatást a Magyar Népköztársaság állami, társadalmi vagy gazdasági rendje ellen politikai célokra használják fel.

b) erőszakkal, fenyegetéssel vagy megfélemlítéssel a vallásoktatáson való részvételre vagy részt nem vételre vonatkozó elhatározást befolyásolni törekuszenek.

c) erőszakkal vagy fenyegetéssel akadályozzák a vallásoktatást, illetve az abban való részvételt.

2. §.

(1) A vallásoktatás – szabadon választott tantárgyként – általános iskolákban és általános gimnáziumokban történik.

(2) A vallásórákat a mindenkori iskolai rendnek megfelelően, a kötelező tanítási időn kívül, a tanítási órák előtt vagy után, heti két órai időtartammal lehet megtartani.

(3) A vallásoktatás az iskolai év kezdetétől az iskolai év befejezéséig tarthat.

(4) Ha az iskola igazgatója tanterem hiány miatt vallásoktatásra jelentkezettek egy részének nem tud az iskolában megfelelő helyiséget biztosítani, ezek számára a vallásórák megtartása egyházi helyiségben is engedélyezhető.

3. §.

(1) A vallásoktatásra való beiratkozást minden évben legkésőbb egy héttel az iskolai beiratkozások után kell tartani. Ennek pontos idejéről a sajtó, a rádió, valamint az iskolák igazgatói kötelesek tájékoztatást adni.

(2) A vallásoktatásra való beiratkozás azokban az iskolákban történhet, ahol a tanulók a rendes iskolai beiratkozás kötelezettségének eleget tettek.

(3) Azt, hogy a kiskorú gyermek vallásoktatásában részt vegyen, vagy részt ne vegyen, a szülői felügyeletre jogosult szülő, illetőleg gyám dönti el.

(4) A vallásoktatásra való beiratkozáshoz a felügyeletre jogosult szülőnek, illetőleg gyámnak beleegyezését igazolni kell.

4. §.

A vallásoktatásra, valamint annak az egyházak részéről történő ellenőrzésére csak az egyházak által megbízott, képesítéssel rendelkező és a megyei (fővárosi, megyei jogú városi) tanács vb. művelődési osztályának hozzájárulásával rendelkező személyek jogosultak.

5. §.

Jelen rendelet 1957. június 1-én lép hatályba: végrehajtásáról a művelődésügyi miniszter gondoskodik.

Dr. Münnich Ferenc s. k.
a Magyar Forradalmi
Munkás-Paraszt Kormány
első elnökhelyettese

Magyar Közlöny, 1957. március 24–35. sz.

*A Művelődési Miniszter végrehajtási utasítása a vallásoktatásról szóló
21/1957. (III. 24.) sz. kormányrendelettel kapcsolatban*

A vallásoktatásról szóló 21/1957. (III. 24.) Korm. számú rendelet 5. §-ában foglalt felhatalmazás alapján a következőket rendelem el:

1. Vallásoktatásra beiratást kell tartani minden általános iskolában és általános gimnáziumba, a Művelődésügyi Minisztérium által évenként meghatározott napon.

Az általános iskolák és gimnáziumok igazgatói kötelesek a beiratás időpontjáról hirdetményt kiadni: lefolytatásához megfelelő helyiségről és kellő számú pedagógusról gondoskodni.

2. A tanuló vallásoktatásra csak abban az iskolában jelentkezhet, amelyben a rendes iskolai beiratást végezték. Pótbeiratás alkalmával kizárólag a javító- vagy pótvizsgát tett tanulók jelentkezését lehet elfogadni. Iskolaváltoztatás esetén az igazgató a szülő kérésére igazolja, hogy a tanuló hitoktatásra beiratkozott-e vagy sem.

Vallásoktatásra csak azt a kiskorú gyermeket lehet beiratni, akinek a vallásoktatásban részesítését az egyik szülő, illetőleg a gyám az iskola igazgatója vagy a beiratást végző pedagógus előtt szóban – meg nem jelenés esetén írásban – kívánja.

3. A vallásoktatásra beírt tanulókat osztályonként jegyzékben kell venni. A jegyzék rovatai: sorszám, név, anyja neve, felekezete.

A vallásoktatásra beírt tanulók számát az iskola igazgatója megyei (megyei jogú városi) tanács vb. művelődésügyi (fővárosi oktatási) osztályához a beírást követő napon bejelenteni köteles. A tanulók névsorát – a hitoktatói megbízások kiadása érdekében – minden év szeptember hó 1. napjáig az igazgató köteles megküldeni a helyi-leg illetékes egyházi hatósághoz.

4. A beiratkozás során esetleg előfordult és a 21/1957 (III.24.) Korm. számú rendelet 1. §-a (2) bekezdésének b) vagy c) pontjában meghatározott cselekmények miatt a

szülő vagy gyám által tett panasz kivizsgálása és orvoslása a megyei (megyei jogú városi) vb. művelődésügyi (fővárosi oktatási) osztálya vezetőjének hatáskörébe tartozik.

5. A vallásoktatást az iskolai helyiségekben kell tartani. Ha az iskola igazgatója tanterem hiányában a vallásoktatásra jelentkezetek egy részének az iskolában megfelelő helyiséget biztosítani nem tud, úgy ezek számára a vallásórák megtartása kivételiesen egyházi helyiségben is engedélyezhető.

Az engedélyt az iskola igazgatója javasolja, javaslatra a megyei (megyei jogú városi) tanács vb. művelődésügyi (fővárosi oktatási) osztálya adja meg. Ebben az esetben – az egyházi helyiségek használatával felmerült költségek – térítés nélkül – az illetékes egyházat terhelik.

6. A vallásórákat az igazgató rendelkezésének megfelelően az órarend szerinti első tanítási óra előtt vagy az utolsó tanítási óra után – váltakozó tanítás esetén váltás között is – heti két órában kell megtartani. A hitoktatók kérésére a heti két óra együtt is megtartható, ha ez az iskola rendjét, munkáját nem zavarja. Amennyiben a heti két vallásórát egyházi helyiségben tartják, a vallásórák időpontját ugyancsak az iskolai renddel összeegyeztetve kell kijelölni.

7. A vallásoktatásra jelentkezett tanulókat általában az iskolai osztályok létszámának megfelelő tanulócsoporthoz kell összevonni. Ha az egyes iskolákban kevés tanuló jelentkezett vallásoktatásra, akkor a tanulócsoporthoz több iskola tanulóiból kell kialakítani. Ha a jelentkezett tanulók száma a lehetséges összevonások után sem éri el az átlagos osztálylétszámot, vagy az iskolák egymástól való távolsága az összevonást nem teszi lehetővé, a tanulócsoporthoz létszáma az átlagos osztálylétszámnál kisebb is lehet.

8. Az iskolában vagy egyházi helyiségben tartott vallásórák ellenőrzése az igazgató feladata. Több iskolából összevont tanulócsoporthoz esetén az ellenőrzést az érdekelt iskolák igazgatói együttes megállapodás szerint gyakorolják.

A vallásórákat az egyház részéről csak az illetékes egyházi főhatóság által megbízott és a megyei (megyei jogú városi) tanács vb. művelődésügyi (fővárosi oktatási) osztálya vezetőjének hozzájárulásával rendelkező személyek ellenőrizhetik. Az egyházi ellenőrzés időpontját az iskolák igazgatóival előzetesen közölni kell.

9. A vallásoktatás minden tanévben szeptember 15-én kezdődik és május 31-én ér véget. A vallásórákon kizárólag a vallásoktatásra beírt tanulók vehetnek részt. Beiratkozás nélkül vallásórán részt vevő tanulókat a hitoktató köteles eltávolítani.

10. A vallástánból a tanulók osztályzatot nem kapnak, óramulasztásukért fegyelmi büntetésben nem részesíthetők.

11. Az iskolai vallásoktatást önálló hitoktatók és óradíjas hitoktatók végezhetik. Önálló hitoktató látja el a vallásoktatást, ha a vallásoktatással járó heti elfoglaltság eléri a heti 22 kötelező óraszámot. A heti 22 óraszám alatti elfoglaltságot jelentő vallásoktatást óradíjas hitoktató végzi.

12. Önálló vagy óradíjas hitoktatóként csak az egyházi főhatóságok által megbízott és a megyei (megyei jogú városi) tanács vb. művelődésügyi (fővárosi oktatási) osztálya vezetőjének hozzájárulásával rendelkező személyek működhetnek.

Hitoktatói megbízást, illetőleg a hitoktatói működéshez hozzájárulást csak az egyházi szolgálatban álló személyek részére lehet adni, akik a vallásoktatáshoz megkü-

vánt szakképesítéssel rendelkeznek. A képesítéssel kapcsolatos vitás kérdésekben a Művelődésügyi Minisztérium dönt.

13. Az önálló és óraadó hitoktatói működéshez szükséges hozzájárulást megtagadhatja, a már megadott hozzájárulást pedig bármikor megvonhatja a megyei (megyei jogú városi) tanács vb. művelődésügyi (fővárosi oktatási) osztályának vezetője attól a hitoktatótól, aki a Magyar Népköztársaság alkotmányos rendjével szemben ellenséges magatartást tanúsít. A hozzájárulás megvonása ellen a művelődésügyi miniszterhez jogorvoslattal lehet élni.

14. Az önálló hitoktatók a 8250/1984 (VIII. 1.) Korm. számú rendelethez fűzött 4. számú táblázat szerint tiszteletdíjban és igényjogosultság esetén, családi pótlékban részesülhetnek.

Az önálló hitoktatók névjegyzékét – illetményük számfejtése céljából – a megyei (megyei jogú városi) tanács vb. művelődésügyi (fővárosi oktatási) osztályának vezetője minden év szeptember hó 15-ig a Művelődésügyi Minisztérium Egyházügyi Hivatalához terjeszti fel.

15. Az óradíjas hitoktatók az általuk megtartott órák után 6,60 forint óradíjban részesülnek. A lelkészi jövedelemkiegészítésben részesülő egyházi alkalmazottak részére óradíj csak a heti 8 óraszám felül megtartott órákért fizethető.

Az iskolák igazgatói és az óradíjas hitoktatók által megtartott órákról évenként kétszer – február 20-ig és június 30-ig – jegyzéket kötelesek küldeni a művelődésügyi osztályokhoz. A művelődésügyi osztályok a jegyzéket az óradíjak utalványozása céljából – a Művelődésügyi Minisztérium Egyházügyi Hivatalához terjesztik fel.

16. A hitoktató köteles a művelődésügyi miniszter által jóváhagyott tankönyv alapján oktatni, külön haladási naplót vezetni és teljes mértékben alkalmazkodni az iskolában kialakított rendhez és fegyelemhez.

A hitoktató nem tagja a tantestületnek, ezért őt vallásoktatáson kívül egyéb iskolai munkára (helyettesítés, felügyelet kiránduláson vagy órák közben stb.) beosztani nem lehet. Nem vehet részt a hitoktató a tantestületi értekezleten és az iskola épületében csak a vallásoktatás ideje alatt tartózkodhat.

Ez az utasítás a közzététel napján lép hatályba: rendelkezéseit az 1957/58. tanévtől kell alkalmazni és ezzel egyidejűleg a vallásoktatás tárgyában kiadott összes korábbi miniszteri rendeletek és utasításuk hatályukat veszítik.

Dr. Jóború Magda s. k.
miniszterhelyettes

Művelődési Közlöny, I. évf., 5. sz.

Melléklet III.

Az Állami Egyháziügyi Hivatal és a Magyar Katolikus Püspöki Kar 1974. november 14-i megállapodása a templomi hitoktatásról

A templomi hitoktatás (katekézis) egységes szabályozása:

1. A templomi hitoktatás csak templomban és más istentiszteleti célt szolgáló helyiségben vagy szükség szerint (téli) a sekrestyében tartható heti két alkalommal egy-egy órában.

2. A templomi hitoktatás közül az egyik vasárnap az úgynevezett diákmiséhez kapcsolódóan, a másik hétköznap tartható, amelyet úgy kell kijelölni, hogy az iskolába járó fiatalok tanulmányi rendjét és fegyelmét ne zavarja.

3. A templomi hitoktatáson való részvétel önkéntes. A hat és tíz év közöttieknek és tíz éven felülieknek a templomi hitoktatás külön tartható. Amennyiben egy templomban a résztvevők száma korcsoportonként 35–40 főt meghaladja, úgy még egy-egy csoport létrehozása megengedett.

4. A templomi hitoktatáshoz felhasználhatók mindazon oktatási segédeszközök, mint a hittankönyvek, szemléltető eszközök, amelyek az iskolai hitoktatásnál is megengedettek. Ezen oktatási eszközök felhasználásánál – hasonlóan az iskolai hitoktatáshoz – meg kell tartani az állami felügyeletre vonatkozó rendelkezéseket.

5. A templomi hitoktatás során érdemjegyet adni és a távolmaradókat felelősségre vonni nem lehet. Alkalmazni lehet az egyházi szertartások során használt liturgikus módszereket, mint a közös ima, ének és a papok és hívek közötti párbeszéd stb.

6. A templomi hitoktatás idejét és helyét – a bérálási és elsőáldozási előkészítő oktatáshoz hasonlóan – a lelkészek minden év október 15-ig – 1975. évben január 15-ig – írásban kötelesek bejelenteni a területileg illetékes helyi tanácsnak.

E rendelkezés 1975. január 15-én lép hatályba.

Magyar Katolikus Almanach, 2. köt., Budapest, 1988.

Melléklet IV.

*Az állami egyházügyi hivatal hozzájárulása a plébánián történő hitoktatáshoz
1984. március 30.*

Lékai László bíboros 1984. március 30-án közölte az egyházmegyék főpásztorai-
val, hogy az Állami Egyházügyi Hivatal hozzájárult a *plébániaépületben történő hitok-*
tatáshoz az alábbiak szerint:

„1. Ahol a templom valamilyen oknál fogva nem alkalmas – elsősorban fűtési lehe-
tőség hiánya miatt – a hitoktatás folytatására, ott a plébánia, illetve lelkészség épüle-
tében a megyéspüspök engedélyével tartható.

2. A plébániákon, illetve lelkészségeken hitoktatóként az iskolai vallásoktatáshoz
megkívánt alkalmassággal rendelkező személyek működhetnek a megyéspüspök
külön engedélyével és személyes felelősségvállalásával.

3. A plébániai hitoktatásra egyebekben az Állami Egyházügyi Hivatal elnökének a
templomi hitoktatás egységes szabályozásáról szóló 1/1974. számú rendelkezése ér-
vényes. Így:

a) A plébánián történő hitoktatás időpontját úgy kell kijelölni, hogy az iskolába
járó fiatalok tanulmányi rendjét és fegyelmét ne zavarja.

b) A plébánián folyó hitoktatáshoz csak az iskola, illetve a templomi hitoktatásnál
is megengedett oktatási segédeszközök használhatók.

c) A plébániai hitoktatás során érdemjegyet adni és a távolmaradókat felelősségre
vonni nem lehet.

d) A plébánián engedélyezett hitoktatás helyét, idejét, a hitoktató nevét, a csoportok
számát a helyi lelkész írásban köteles bejelenteni a területileg illetékes hatóságnál.

A Magyar Katolikus Püspöki Kar tagjai örömmel látnak hozzá a plébániai hitokta-
tás bevezetéséhez, elkészítik a plébániai hitoktatás engedélyezésére javasolt és a val-
lásoktatás végzésével ott megbízni kívánt hitoktatók névsorát, javasolt helyek jegy-
zékét és azt a Katolikus Püspöki Kar elnökének útján eljuttatják az Állami Egyház-
ügyi Hivatalhoz.

– Az Állami Egyházügyi Hivatal megyei (fővárosi) tanácsok illetékeseivel meg-
vizsgálja a kérések indokoltságát és a javasolt hitoktatók személyének alkalmassá-
gát. E vizsgálat alapján értesíti a megyei (budapesti) tanácsi szerveket és ezzel
egyidőben a Katolikus Püspöki Kar elnökét, hogy a megyéspüspökök mely plébáni-
án és hitoktatók részére adhatnak engedélyt plébániai hitoktatás tartására.

– A megyéspüspökök írásos engedélyének birtokában a helyi lelkész írásban köte-
les bejelenteni a területileg illetékes helyi tanácsnak a plébániai hitoktatás helyét, ide-
jét, a hitoktató csoportok számát.” (MKPK 1200/9/84.)

Magyar Katolikus Almanach, 2. köt., Budapest, 1988, Szent István Társulat, 648. o.

Melléklet Karády Viktor tanulmányához

1. táblázat

A fő- és algimnáziumok tanulóinak felekezeti megoszlása az iskolák fenntartói szerint
Erdélyben és Magyarországon 1870-ben

Magyarországon

T A N U L Ó K									
főgimnázium	róm. kat.	gör. kat.	gör.kel.	evang.	reform.	unitár.	zsidó	összes	N
római katolikus	75,9	5,1	3,5	1,6	1,8	0,01	12,0	100,0	10.110
görög katolikus	7,3	40,5	50,9	–	0,4	–	0,9	100,0	232
evangélikus	7,5	0,02	2,4	67,8	13,7	–	8,4	100,0	2.379
református	11,6	1,3	3,2	3,9	68,3	–	11,8	100,0	3.774
együtt	50,4	4,0	4,0	11,6	18,7	0,06	11,2	100,0	16.495

nem teljes gimn.

algimnázium	róm. kat.	gör. kat.	gör. kel.	evang.	reform.	unitár.	zsidó	összes	N
római katolikus	65,4	10,5	3,4	2,0	2,9	–	15,8	100,0	4.204
evangélikus	14,9	0,5	2,0	57,7	6,9	–	18,0	100,0	1.134
református	9,8	1,2	2,5	2,1	71,2	–	13,2	100,0	1.301
egyesült prot.	15,7	–	–	42,1	34,3	–	7,9	100,0	216
együtt	44,9	6,8	2,9	12,5	17,5	–	15,4	100,0	6.856

Erdélyben

főgimnázium	róm. kat.	gör. kat.	gör.kel.	evang.	reform.	unitár.	zsidó	összes	N
római katolikus	56,6	22,3	18,0	0,5	1,9	0,2	0,6	100,0	1.029
görög katolikus	1,8	84,7	13,2	0,2	–	–	–	100,0	431
evangélikus	9,6	2,3	8,4	73,4	3,3	0,4	2,4	100,0	779
református	8,0	3,8	7,8	2,9	75,2	0,9	1,3	100,0	2.145
görögkeleti	5,6	2,4	89,8	0,8	0,3	–	–	100,0	372
együtt	18,8	14,8	17,0	13,5	35,0	0,5	1,1	100,0	4.756

nem teljes gimn.

algimnázium	róm. kat.	gör. kat.	gör.kel.	evang.	reform.	unitár.	zsidó	összes	N
római katolikus	70,4	17,4	7,0	0,2	4,8	0,2	–	100,0	579
evangélikus	15,2	3,0	9,1	68,2	4,0	–	0,5	100,0	198
református	6,1	–	0,6	0,6	86,7	6,1	–	100,0	165
unitárius	3,1	1,9	3,1	0,6	15,1	73,0	–	100,0	159
együtt	40,3	9,7	5,9	13,0	19,0	12,0	0,1	100,0	1.058

összesen	43,5	6,6	5,9	12,2	21,1	0,5	10,2	100,0	29.161
N	12.672	1.933	1.726	3.559	6.151	153.0	2.967		

Forrás : M. S. É., 1872, 456–479. o.

*A fő- és al gimnáziumok tanulóinak felekezeti megoszlása az
iskola fenntartók szerint 1880-ban*

<i>T A N U L Ó K</i>									
<i>főgimnázium</i>	róm. kat.	gör. kat.	gör. kel.	evang.	reform.	unitár.	zsidó	összes	N
állami	55,1	4,0	27,2	1,3	3,7	0,2	8,5	100,0	868
magán	48,5	–	–	8,2	5,2	–	38,1	100,0	97
római katolikus	63,7	5,2	3,6	2,5	2,8	0,05	22,2	100,0	14.266
görög katolikus	3,5	71,7	23,0	0,2	0,5	–	1,1	100,0	865
evangélikus	14,0	1,4	2,5	53,7	10,1	0,07	18,2	100,0	4.214
református	13,4	3,9	0,9	2,9	62,3	0,4	16,2	100,0	4.804
unitárius	9,8	3,7	0,9	7,9	14,4	56,5	6,5	100,0	214
görögkeleti	3,1	–	96,9	–	–	–	–	100,0	388
együtt	42,9	5,6	5,5	11,0	15,3	0,6	19,1	100,0	25.409

<i>al gimnázium</i>	róm. kat.	gör. kat.	gör. kel.	evang.	reform.	unitár.	zsidó	összes	N
állami	41,2	9,7	–	1,9	6,1	–	41,2	100,0	362
községi	57,4	–	19,7	1,8	–	–	22,4	100,0	223
római katolikus	63,7	4,6	0,6	3,0	4,1	0,9	23,0	100,0	4.154
egyesült. prot.	19,4	–	–	38,3	34,9	–	7,4	100,0	175
evangélikus	22,3	1,2	2,4	51,9	8,1	–	18,2	100,0	955
református	14,3	1,7	5,4	1,8	60,2	0,01	16,4	100,0	1.494
unitárius	7,4	1,0	4,9	1,5	18,6	65,2	1,5	100,0	204
görögkeleti	2,5	8,7	93,8	–	–	–	–	100,0	81
együtt	44,2	3,5	3,3	9,5	16,5	2,3	20,7	100,0	7.688

összesen	43,2	5,1	5,0	10,6	15,6	1,0	19,4	100,0	33.097
N	14.295	1.702	1.664	3.518	5.162	325	6.433		

Forrás: M. S. É., 1889–1890.

A gimnáziumok tanulóinak felekezeti megoszlása a fenntartók szerint 1892-ben

főgimnázium	T A N U L Ó K							összes	N
	római katolikus	görög keleti	görög keleti	evangélikus	református	unitárius	zsidó		
állami	43,9	4,8	12,0	5,0	6,7	0,15	27,4	100,0	3.253
községi	57,1	0,3	2,8	1,6	9,9	0,3	32,0	100,0	917
királyi katolikus	55,8	9,3	3,3	3,7	4,1	0,15	23,6	100,0	4.026
kat. tanítórendi	73,1	2,2	2,7	2,3	3,7	0,04	16,0	100,0	8.618
erdélyi rk. státus	75,0	8,7	4,1	1,9	4,1	0,6	5,5	100,0	1.254
egyesült prot.	20,7	0,7	–	35,5	28,3	–	14,8	100,0	290
evangélikus	15,1	2,1	2,9	52,6	11,3	0,2	15,8	100,0	4.293
református	15,0	1,9	2,4	4,5	62,1	0,5	13,6	100,0	5.871
unitárius	7,8	4,8	1,1	8,1	7,4	60,6	10,0	100,0	269
görögkeleti	1,4	5,6	92,1	0,2	–	–	0,7	100,0	555
magán	55,4	–	4,6	13,8	13,8	–	12,3	100,0	65
együtt	44,5	3,7	5,5	10,9	17,3	0,8	17,3	100,0	29.410
nem teljes vagy algimnázium	48,3	4,3	3,8	9,3	13,1	1,5	19,6	100,0	6.280
összesen	45,2	3,8	5,2	10,6	16,5	0,9	17,7	100,0	35.690
N	16.121	1.351	1.863	3.791	5.904	326	6.333		

Forrás: M. S. É., 1893.

A gimnáziumok tanulóinak felekezeti megoszlása a fenntartók szerint 1900-ban

főgimnázium	T A N U L Ó K							összes	N
	római katolikus	görög keleti	görög keleti	evangélikus	református	unitárius	zsidó		
állami	41,0	4,9	8,8	4,3	7,7	0,2	33,0	100,0	7.194
községi	67,8	–	4,0	2,2	3,7	–	22,4	100,0	1.340
királyi katolikus	57,5	10,5	1,7	4,6	3,9	0,1	21,7	100,0	3.683
kat. tanítórendi	74,7	2,0	1,3	2,3	4,0	0,02	15,7	100,0	9.518
erdélyi rk. státus	76,5	9,2	3,0	2,5	2,8	0,6	5,3	100,0	1.765
egyesült prot.	21,0	0,3	0,3	26,8	34,3	–	17,3	100,0	347
evangélikus	15,3	1,8	2,0	51,6	10,4	0,2	18,7	100,0	4.863
református	14,4	1,6	1,7	4,7	62,7	9,9	14,0	100,0	7.469
unitárius	7,7	1,0	1,3	4,5	8,4	57,1	20,0	100,0	310
görögkeleti	2,5	2,8	93,9	0,4	–	–	0,3	100,0	708
magán	44,5	0,5	1,3	9,0	9,7	0,2	34,8	100,0	443
együtt	44,0	3,5	4,8	10,1	17,4	0,8	19,4	100,0	37.640
nem teljes vagy algimnázium	43,4	4,0	5,4	9,8	13,5	1,3	22,3	100,0	8.621
összesen	44,0	3,6	4,9	10,0	16,7	0,9	19,9	100,0	46.261
N	20.343	1.665	2.286	4.629	7.716	396	9.216		

Forrás : M. S. É., 1901.

A gimnáziumi érettségizettek felekezeti megoszlása az iskolafenntartók szerint, 1909–1915-ben

főgimnázium	É R E T T S É G I Z E T T E K							összes	N
	római katolikus	görög máthus	refor-likus	evangé-likus	görög-keleti	unitárius	zsidó		
állami	41,2	3,8	10,1	5,1	4,9	0,7	34,2	100,0	8.515
községi	54,2	0,4	5,4	4,4	4,1	0,3	31,2	100,0	1.437
királyi katolikus	59,9	7,3	4,6	5,2	1,2	0,2	21,6	100,0	2.987
kat. tanítórendi	73,5	2,7	5,1	2,8	1,2	0,1	14,6	100,0	7.117
erdélyi rk. státus.	69,9	5,2	9,9	2,2	4,1	1,0	7,6	100,0	1.248
görög katolikus	1,1	73,2	0,8	0,2	23,8	–	0,9	100,0	918
görögkeleti	2,1	3,6	–	1,1	93,0	–	0,2	100,0	561
református	13,5	1,8	61,7	5,9	1,5	0,9	14,7	100,0	4.969
evangélikus	20,6	2,6	9,8	45,7	1,5	0,1	19,7	100,0	3.601
unitárius	4,6	–	6,1	7,3	1,2	60,9	19,9	100,0	261
egyesült prot.	28,4	1,9	28,4	22,3	–	0,3	18,7	100,0	310
magán	52,5	2,0	13,5	6,5	4,3	0,2	21,0	100,0	554
együtt	43,1	5,2	15,9	9,1	4,8	1,0	21,0	100,0	32.478*
N	14.004	1.701	5.163	2.953	1.543	296	6.815		

* 3 egyéb vallásúval együtt

Forrás: M. S. É.

A gimnáziumi érettségizettek felekezeti megoszlása az iskolafenntartók szerint, 1926–1931-ben

gimnázium	É R E T T S É G I Z E T T E K							összes	N
	római katolikus	görög máthus	refor-likus	evangé-likus	görög-keleti	unitárius	zsidó		
állami	54,9	1,5	13,5	5,6	0,3	0,8	23,3	100,0	9.612
községi	70,7	1,1	6,1	3,6	0,5	0,2	17,8	100,0	443
királyi katolikus	69,7	4,4	9,3	6,7	0,3	–	9,5	100,0	1.307
kat. tanítórendi	83,5	1,6	6,1	2,5	0,1	0,1	6,1	100,0	5.969
református	17,0	1,1	65,3	6,7	0,2	0,3	9,4	100,0	3.396
evangélikus	24,6	1,4	14,0	40,8	0,2	0,3	18,7	100,0	1.606
zsidó	–	–	–	–	–	–	100,0	100,0	523*
magán	66,5	1,6	11,2	9,6	–	0,5	10,1	100,0	188
együtt	54,6	1,6	18,5	7,3	0,2	0,4	17,2	100,0	23.040**
N	12.582	360	4.271	1.694	53	99	3.967		

* A fiú érettségizők csak 1927-től

** ebben 18, a táblázatban nem szereplő „egyéb vallású” is bennefoglaltatik

Forrás: M. S. É.

A gimnáziumi érettségizettek felekezeti megoszlása az iskolafenntartók szerint, 1932–1937-ben

É R E T T S É G I Z E T T E K

<i>gimnázium</i>	római k a t o l i k u s	görög	refor- mátus	evangé- likus	görög keleti	unitárius	zsidó	összes	N
állami	60,6	1,3	13,3	5,5	0,2	0,5	18,5	100,0	8.869
községi	81,2	0,8	5,4	1,1	–	0,2	11,3	100,0	372
királyi katolikus	76,6	6,9	7,8	3,5	–	0,1	5,1	100,0	1.341
kat. tanítórendi	87,6	1,8	4,5	2,0	0,1	0,1	3,9	100,0	6.675
református	18,0	1,2	67,4	5,8	0,2	0,3	7,0	100,0	3.673
evangélikus	27,6	0,9	15,3	41,0	0,2	0,4	14,6	100,0	1.618
magán	68,6	1,3	13,4	6,3	0,3	0,7	9,4	100,0	299
zsidó	–	–	–	–	–	–	100,0	100,0	
együtt	59,4	1,7	18,7	6,7	0,2	0,	12,9	100,0	23.310*
N	13.845	396	4.366	1.571	37	71	3.013		

* Ebben benne foglaltatik 11, a táblázatban nem részletezett „egyéb” vallású is

Forrás: M. S. É.

A gimnáziumi érettségizettek felekezeti megoszlása az iskolafenntartók szerint, 1938–1942-ben

É R E T T S É G I Z E T T E K

<i>gimnázium</i>	római k a t o l i k u s	görög	refor- mátus	evangé- likus	görög keleti	unitárius	zsidó	összes	N	%
állami	60,3	5,3	12,7	4,6	1,2	0,3	15,5	100,0	12.666	44,5
községi	72,4	1,1	8,3	3,8	0,3	0,2	13,9	100,0	938	3,3
királyi katolikus	76,1	6,1	5,8	3,7	0,1	0,2	7,9	100,0	1.337	4,7
kat. tanítórendi	88,7	1,8	4,2	1,8	0,1	0,1	3,3	100,0	7.058	13,6
református	17,3	0,9	69,0	6,5	0,1	0,8	5,4	100,0	3.862	24,8
evangélikus	26,9	1,1	14,4	46,5	0,3	0,2	10,5	100,0	1.559	5,5
unitárius	9,4	–	23,6	3,5	–	60,0	3,5	100,0	85	0,3
egyesült prot.	45,9	–	21,2	9,4	–	–	23,5	100,0	170	0,6
magán	69,1	1,6	10,9	7,7	0,3	1,0	9,4	100,0	311	1,1
zsidó	–	–	–	–	–	–	100,0	100,0	491	1,7
együtt	59,6	3,3	17,7	6,4	0,6	0,5	11,8	100,0	28.477*	100,0
N	16.978	940	5.039	1.812	177	148	7.633	359		

* Ebben 9, a táblázatban nem részletezett „egyéb” vallású is benne foglaltatik

Forrás: M. S. É.

A budapesti katolikus gimnáziumok tanulóinak felekezeti megoszlása (1880–1943)

T A N U L Ó K

	gimnáziumok száma	római és gör. kat.	evangélikus	református	zsidó	egyéb	összesen	N	%****
1880/81	2*	76,6	4,2	4,6	12,8	1,8	100,0	937	22,6
1890/91	2*	83,7	3,5	5,0	5,5	2,3	100,0	1.138	20,8
1900/1901	2*	82,5	3,	6,3	5,5	2,0	100,0	1.100	12,8
1910/11	3**	85,7	4,7	5,0	2,9	1,6	100,0	1.373	11,1
1920/21	4***	86,5	4,8	5,6	2,2	0,6	100,0	1.919	12,6
1930/31	5****	94,2	2,3	3,0	0,2	0,3	100,0	2.463	17,4
1935/36	5****	94,8	1,6	2,5	0,6	0,3	100,0	2.782	17,4
1940/41	5****	95,9	1,5	2,2	–	0,3	100,0	2.937	20,7
1943/44	5****	96,0	1,6	2,3	0,1	0,1	100,0	2.878	21,6

* A 18. században alapított piarista („kegyes tanítórendi”) és a II. ker. egyetemi katolikus főgimnázium.

** Az 1907/8 tanévben megnyitott II. ker. érseki katolikus főgimnáziummal.

*** Az 1912/13 óta működő XI. ker. cisztercita Szent Imre gimnáziummal.

**** Az 1923/24-ben megindított VIII. ker. bencés gimnáziummal

***** Az összes budapesti középiskolás (gimnazisták és reáliskolások) arányában. Hozzávetőleges számok, mivel a különböző források a tanulók összes számát illetőleg nemegyszer kissé eltérő végösszegeket közöltek. (Lásd 1920-ig *Budapest székesfőváros statisztikai közleményei*, 53. köt. 142. o., s az utánra *Budapest Székesfőváros Statisztikai Évkönyvei*.)

Forrás: gimnáziumi értesítők.

A budapesti református gimnázium tanulóinak felekezeti megoszlása (1880–1943)

T A N U L Ó K

	római kat.	evangélikus	református	zsidó	egyéb	összesen	N	%*
1880/81	24,0	3,9	33,6	37,7	4,7	100,0	434	10,5
1890/91	26,8	7,1	46,8	16,6	2,7	100,0	421	7,7
1900/1901	21,7	6,1	50,3	21,3	0,6	100,0	545	6,4
1910/11	20,9	6,5	52,0	18,3	2,3	100,0	573	4,6
1920/21	14,8	8,8	62,1	13,2	1,1	100,0	741	4,9
1930/31	4,5	7,0	80,2	7,5	0,8	100,0	600	3,8
1935/36	4,9	6,6	83,3	4,1	1,1	100,0	677	4,2
1940/41	4,6	5,3	86,5	3,2	0,4	100,0	658	4,6
1943/44	4,7	4,7	86,4	2,8	1,4	100,0	760	5,7

* Az összes budapesti középiskolás arányában. Lásd a 9. táblázat idevonatkozó megjegyzését.

Forrás: a református gimnázium értesítői.

A budapesti evangélikus gimnázium tanulójának felekezeti megoszlása (1880–1943)

T A N U L Ó K

	római kat.	evangé- likus	refor- mátus	zsidó	egyéb	összesen	N	%*
1880/81	7,1	28,4	3,8	60,1	0,6	100,0	496	12,0
1890/91	8,1	47,4	5,9	37,6	1,0	100,0	418	7,6
1900/1901	5,9	47,2	4,7	41,7	0,5	100,0	494	5,7
1910/11	9,2	30,3	10,1	50,2	0,2	100,0	653	5,2
1920/21	13,3	38,5	15,8	31,9	0,5	100,0	685	4,5
1930/31	10,9	48,3	14,2	26,1	0,5	100,0	625	4,0
1935/36	8,5	56,4	17,5	16,8	0,8	100,0	659	4,1
1940/41	10,0	60,3	18,6	11,0	0,1	100,0	663	4,7
1943/44	7,4	71,3	13,4	7,4	0,9	100,0	673	5,0

* Az összes budapesti középiskolás arányában. Lásd a 9. táblázat idevágó megjegyzését.

Forrás: az Evangélikus Gimnázium értesítői.

A budapesti középiskolások átlagjegyei a főbb tantárgyakból a diákok vallása és az iskolák felekezeti jellege szerint (1870–1930)*

T A N T Á R G Y A K

közületi közép- iskolákban**	magyar	latin	német	tört.	fizika	matem.	torna	magavis.	N
katolikusok	2,56	2,69	2,62	2,43	2,53	2,70	1,89	1,39	4.763
reformátusok	2,47	2,65	2,57	2,39	2,45	2,61	1,91	1,31	645
evangélikusok	2,46	2,60	2,48	2,39	2,35	2,56	1,86	1,32	572
zsidók	2,32	2,39	2,27	2,21	2,27	2,46	2,16	1,38	3.570
katolikus gim- náziumokban									
katolikusok	2,10	2,37	2,16	1,85	2,13	2,37	1,78	1,30	1.531
reformátusok	2,09	2,38	2,28	2,11	2,47	2,46	1,80	1,21	56
evangélikusok	2,21	2,36	2,07	1,92	2,11	2,39	2,02	1,30	60
zsidók	2,21	2,38	1,88	1,69	2,29	2,38	2,21	1,52	71
protestáns gim- náziumokban									
katolikusok	2,40	2,83	2,34	2,18	2,22	2,66	2,08	1,37	228
reformátusok	2,24	2,68	2,34	2,13	2,27	2,56	2,08	1,38	501
evangélikusok	2,24	2,58	2,21	1,92	2,08	2,37	1,88	1,26	345
zsidók	2,22	2,55	2,03	2,08	2,39	2,50	2,64	1,46	529
zsidó gimnáziumban									
zsidók	2,14	2,37	2,13	2,13	2,25	2,15	1,77	1,20	531

*Első, negyedik és nyolcadik osztályosok adatai, válogatott években.

**Gimnáziumok és reáliskolák.

Forrás: felvételi eredmények az osztálynaplók alapján.

Iskolai végzettség és istentisztelet-járási gyakoriság Budapesten

(a szerző el nem készült tanulmányának táblázat-anyaga)

A Mónus Illés Alapítvány adatbázisa. Az 1. 174 fős minta a budapesti felnőtt lakosság 1990-es népszámlálás szerinti összetételére korcsoport, nem, iskolai végzettség szerint reprezentatív.

1. a) táblázat

A teljes budapesti mintán (abszolút számokban)								
	kevesebb, mint nyolc általános	nyolc álta- lános	szakmun- káképző	szak- közép iskola	gimná- zium	főiskola	egyetem	Összesen
soha	52	111	117	63	66	50	25	483
évente	24	34	35	29	23	9	12	164
évente								
néhányszor	37	38	52	36	31	21	29	242
havonta								
néhányszor	21	23	18	8	14	14	6	105
hetente	17	12	22	9	16	8	16	99
hetente								
többször	3	4	4	1	10	2	3	27
naponta	3	0	2	0	0	2	0	7
Összesen	157	222	249	145	159	106	91	1127

1. b) táblázat

A teljes budapesti mintán egyes iskolázottsági csoportonként százalékolva								
	kevesebb, mint nyolc általános	nyolc álta- lános	szakmun- káképző	szak- közép iskola	gimná- zium	főiskola	egyetem	Összesen
soha	33,1	50	47	43,4	41,5	47,2	27,5	42,9
évente	15,3	15,3	14,1	20	14,5	8,5	13,2	14,6
évente								
néhányszor	23,6	17,1	20,9	24,8	19,5	19,8	31,9	21,5
havonta								
néhányszor	13,4	10,4	7,2	5,5	8,8	13,2	6,6	9,3
hetente	10,8	5,4	8,8	6,2	10,1	7,5	17,6	8,8
hetente								
többször	1,9	1,8	1,6	0,7	6,3	1,9	3,3	2,4
naponta	1,9	0	0,8	0	0	1,9	0	0,6
Összesen	100	100	100	100	100	100	100	100

Az 1939 után születettekre szűkített budapesti mintán (abszolút számokban)

	kevesebb, mint nyolc általános	nyolc álta- lános	szakmun- káképző	szak- közép iskola	gimná- zium	főiskola	egyetem	Összesen
soha	0	81	80	48	56	46	15	324
évente	3	22	18	21	17	5	10	96
évente néh.	0	17	23	25	28	19	18	129
havonta néh.	0	16	3	5	9	7	5	45
hetente	0	2	5	6	11	6	12	42
hetente többsz.	0	0	1	1	4	0	2	9
Összesen	3	138	130	105	124	83	62	645

Az 1939 után születettekre szűkített budapesti mintán egyes iskolázottsági csoportonként százalékolva

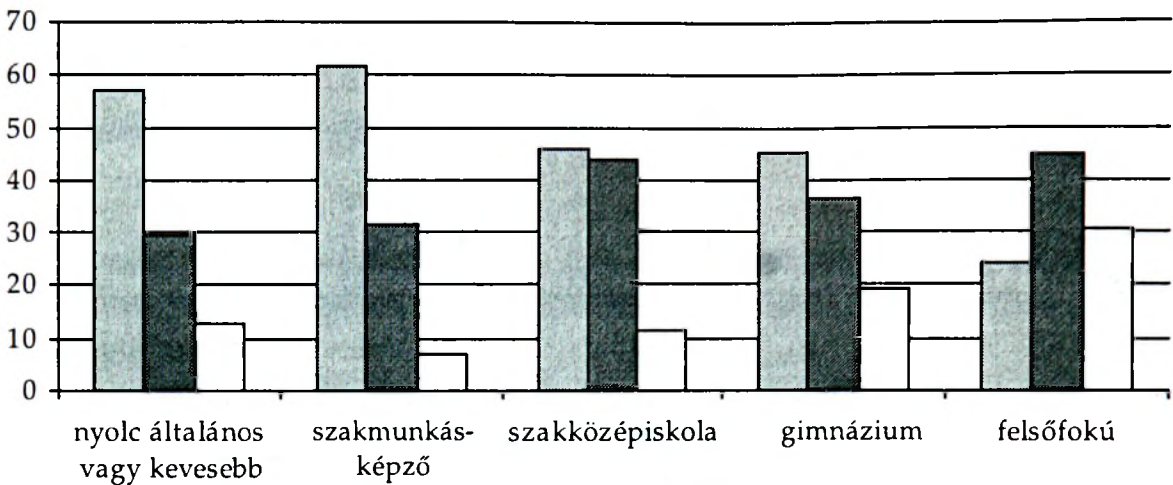
	kevesebb, mint nyolc általános	nyolc álta- lános	szakmun- káképző	szak- közép iskola	gimná- zium	főiskola	egyetem	Összesen
soha	0	58,7	61,5	45,7	45,2	55,4	24,2	50,2
évente	100	15,9	13,8	20	13,7	6	16,1	14,9
évente néh.	0	12,3	17,7	23,8	22,6	22,9	29	20
havonta néh.	0	11,6	2,3	4,8	7,3	8,4	8,1	7
hetente	0	1,4	3,8	5,7	8,9	7,2	19,4	6,5
hetente több.	0	0	0,8	1	3,2	0	3,2	1,4
Összesen	100	100	100	100	100	100	100	100

Az 1939 után születettekre szűkített budapesti mintán, egyes iskolázottsági csoportonként százalékolva a legkisebb kategóriák összevonásával

	nyolc általános v. kevesebb	szakmun- káképző	szak- közép iskola	gimná- zium	főiskola	egyetem	Összesen
soha	58,7	61,5	45,7	45,2	55,4	24,2	50,2
évente	15,9	13,8	20	13,7	6	16,1	14,9
évente néhányszor	12,3	17,7	23,8	22,6	22,9	29	20
havonta néhányszor	11,6	2,3	4,8	7,3	8,4	8,1	7
hetente vagy gyakrabban	1,4	4,6	6,7	12,1	7,2	22,6	7,9
Összesen	100	100	100	100	100	100	100

Az 1939 után születettekre szűkített budapesti mintán, az iskolázottsági és istentisztelet-
járási kategóriák összevonásával

soha néha havonta néhányszor vagy gyakrabban



3. a) táblázat

Az 1939 után született férfiakra szűkített mintán (abszolút számokban)

	kevesebb, mint nyolc általános	nyolc álta- lános	szakmun- kásképző	szak- közép iskola	gimná- zium	főiskola	egyetem	Összesen
soha	0	50	40	24	30	24	10	177
évente	0	8	12	10	3	4	3	40
évente								
néhányszor	0	9	10	8	6	3	7	42
havonta								
néhányszor	0	7	1	2	2	6	3	21
hetente	0		1		3	2	7	13
hetente								
többször	0			1			2	3
Összesen	0	73	64	45	43	39	32	296

3. b) táblázat

Az 1939 után született férfiakra szűkített mintán egyes iskolázottsági csoportonként százalékolva

	kevesebb, mint nyolc általános	nyolc álta- lános	szakmun- kásképző	szak- közép iskola	gimná- zium	főiskola	egyetem	Összesen
soha	0	68,5	62,5	53,3	69,8	61,5	31,3	59,8
évente	0	11	18,8	22,2	7	10,3	9,4	13,5
évente								
néhányszor	0	12,3	15,6	17,8	14	7,7	21,9	14,2
havonta								
néhányszor	0	9,6	1,6	4,4	4,7	15,4	9,4	7,1
hetente	0	0	1,6	0	7	5,1	21,9	4,4
hetente								
többször	0	0	0	2,2	0	0	6,3	1
Összesen	0	100	100	100	100	100	100	100

Az 1939 után született nőkre szűkített mintán (abszolút számokban)

	kevesebb, mint nyolc általános	nyolc álta- lános	szakmun- káképző	szak- közép iskola	gimná- zium	főiskola	egyetem	Összesen
soha	0	31	40	24	26	22	5	147
évente	3	14	6	10	14	1	7	56
évente								
néhányszor	0	8	13	17	22	15	12	87
havonta								
néhányszor	0	9	1	3	7	2	2	24
hetente	0	2	4	6	8	4	5	29
hetente								
többször	0	0	1	0	4	0	0	5
Összesen	3	65	65	60	81	44	30	348

3. d) táblázat

Az 1939 után született nőkre szűkített mintán egyes iskolázottsági csoportonként százalékolva

	kevesebb, mint nyolc általános	nyolc álta- lános	szakmun- káképző	szak- közép iskola	gimná- zium	főiskola	egyetem	Összesen
soha	0	47,7	61,5	40	32,1	50	16,7	42,2
évente	100	21,5	9,2	16,7	17,3	2,3	23,3	16,1
évente								
néhányszor	0	12,3	20	28,3	27,2	34,1	40	25
havonta								
néhányszor	0	13,8	1,5	5	8,6	4,5	6,7	6,9
hetente	0	3,1	6,2	10	9,9	9,1	16,7	8,3
hetente								
többször	0	0	1,5	0	4,9	0	0	1,4
Összesen	100	100	100	100	100	100	100	100

4. a) táblázat

Az 1939 után született római és görög katolikusokra szűkített mintán
(abszolút számokban)

	kevesebb, mint nyolc általános	nyolc álta- lános	szakmun- káképző	szak- közép iskola	gimná- zium	főiskola	egyetem	Összesen
soha	0	57	49	24	36	39	13	218
évente	3	13	13	16	15	5	8	74
évente								
néhányszor	0	13	16	17	23	9	9	87
havonta								
néhányszor	0	16	0	1	5	7	3	33
hetente	0	2	5	6	10	4	12	39
hetente								
többször	0	0	1	1	0	0	2	4
Összesen	3	101	85	66	89	64	47	456

Az 1939 után született római és görög katolikusokra szűkített mintán egyes iskolázottsági csoportonként százalékolva

	kevesebb, mint nyolc általános	nyolc álta- lános	szakmun- káképző	szak- közép iskola	gimná- zium	főiskola	egyetem	Összesen
soha	0	56,4	57,6	36,4	40,4	60,9	27,7	47,8
évente	100	12,9	15,3	24,2	16,9	7,8	17	16,2
évente								
néhányszor havonta	0	12,9	18,8	25,8	25,8	14,1	19,1	19,1
néhányszor	0	15,8	0	1,5	5,6	10,9	6,4	7,2
hetente	0	2	5,9	9,1	11,2	6,3	25,5	8,6
hetente								
többször	0	0	1,2	1,5	0	0	4,3	0,9
Összesen	100	100	100	100	100	100	100	100

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



A történeti megközelítésmód egyik fajtája az oktatáspolitikai-elemzés nyelvének használhatóságáról kívánja meggyőzni az olvasót – a jelen kötet társkötetként megjelenő *Járszalag és aréna* című kötet eredményeinek összefoglalásával, a makroszintű történeti elemzés módszerét, a 19. század utolsó harmadának kultuszminisztereiről szóló tanulmánnyal demonstráljuk; a középszintűét az ötvenes-hatvanas évek hittanpolitikájának elemzésével; a tartalomelemzés példaanyaga pedig a (részben mégicsak konfesszionális) szentkoronatan iskolai/tankönyvi szervesülése.

Az empirikus blokk megközelítésmódjainak egyike az iskolázottság és felekezetiiség, másika a felekezeti iskolafenntartás és iskolahasználat, a harmadik egy diákcsoport felekezeti és társadalmi attitűdjei, a negyedik egy másik diákcsoport vallásossága és vallásoktatásra támasztott igénye, az utolsó pedig a pedagógusok társadalmi helyzete és vallásossága összefüggésrendszerére kérdez rá.

Kötetünk mindazoknak ajánlható, akik nem kész válaszokat keresnek, hanem nyitottak az állam–egyház–oktatás-kapcsolatrendszer sokféle megközelítése előtt...

Lukács Péter: Nyugaton és nálunk
Szalai Miklós: A viszony története a Német Szövetségi Köztársaságban
Bajomi Iván: Aktuális franciaországi viták
Fedor Tibor: Az ingatlanátadás jogpolitikai kérdései
Majsai Tamás: A soá és a zsidóság a református hittankönyvekben
Murányi Zoltán: A kérdés a katonai felsőoktatásban
Nagy Péter Tibor: Szeparáció és reláció
Mann Miklós: Kultuszminiszterek egyházpolitikája a 19. században
Kardos József: Felekezeti és történelemtanítás – A szentkorona-tan eredete
Gergely Jenő: Az iskolai vallásoktatás Magyarországon 1945 után
Karády Viktor: Felekezeti szegregáció
a magyar gimnáziumi piacon (1867-1944)
Liskó Ilona: A szakmunkástanulók és a vallás
Kovács András: Vallás és vallásosság a mai magyar egyetemisták körében
Nagy Mária: Pedagógusok, szakmai szervezetek
és világnézeti elkötelezettség a kilencvenes évek magyarországi közoktatásában

Országos Széchényi Könyvtár

