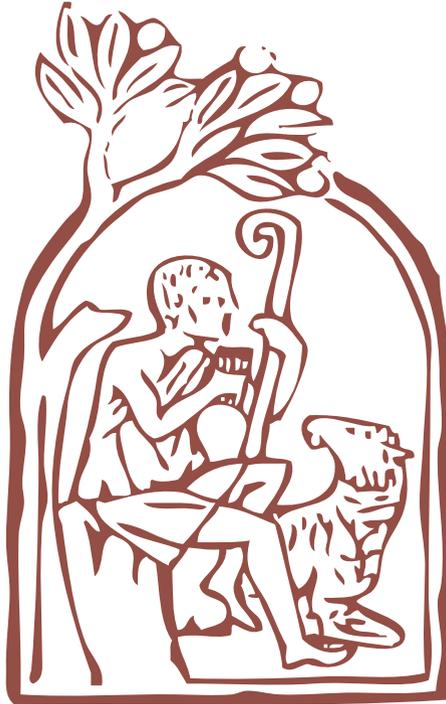




STUDIA UNIVERSITATIS

BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2/2013

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

2 / 2013
July – December

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:
5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

Editor-in-Chief:

József MARTON, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:

Liviu JITIANU, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:

Alexandru BOBOC, University of Bucharest, Romanian Academy, Romania
Erik EYNIKEL, Radboud University, Nijmegen, The Netherlands
Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA
László HOLLÓ, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania
Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Mózes NÓDA, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania
Hans ROTTER, Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck, Austria
Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany
János VIK, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania
Korinna ZAMFIR, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:

György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary
Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany
Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA
Dávid DIÓSI, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania
György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany
James McMAHON, Albert Ellis Institute, New York, USA
József NAGY, Roman Catholic Theological Institute, Alba Iulia, Romania
Szabolcs ORBÁN, Roman Catholic Theological Institute, Alba Iulia, Romania
Marc RASTOIN, Centre Sèvres – Facultés Jésumites de Paris, France
Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:

Judit ROBU

YEAR
MONTH
ISSUE

(LVIII) 2013
December
2

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

1

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

CONTENTS

Imre Róbert LUKÁCS: *One Church Two Rites in Transylvania between
1867–1948*..... 5

Mózes NÓDA: *Eucharistic Worship Outside Mass I*..... 25

Iulian-Valerian IANUŞ: *Diversi tipi di “umanesimo” nell’umanesimo
integrale di Jacques Maritain* 43

Lucian FARCAŞ: *Soziale Metanoia im Horizont des Reiches Gottes* 63

Cotiso MĂRGULESCU: *Die Stellung von Joh 21 innerhalb des
Johannesevangeliums*..... 97

CONTENTS

Fabian DOBOŞ: *Il contributo di Domenico Jaquet, O.F.M.Conv., vescovo
di Jassy tra 1895–1903, allo sviluppo della cultura romena* 107

Enikő ALBERT-LŐRINCZ, Szabolcs-István FRIGY: *The Effects of
Vocational Schools on the Social Capital* 123

ONE CHURCH TWO RITES IN TRANSYLVANIA BETWEEN 1867–1948

IMRE RÓBERT LUKÁCS¹

Abstract. In the connection of the Transylvanian Roman Catholic and Greek Catholic Churches there were frequent disputes and misunderstandings during their three hundred years history. The Transylvanian rite-controversy in its particular manifestation and in its historical development is quite unique. It has taken shape during the centuries in a way unparalleled in most of the other nations' history. The differences and disputes originating from changing rites however proved to be not unfruitful. In spite of the fact that the individuals in question experienced the rite-controversy closely, risking their dignity and personal liberty, the Transylvanian rite-controversy improved the legislation regarding changes of the rite within the Catholic Church with such assets which had originated from these bitter experiences. We might say that the Transylvanian solution serves an example for the universal Church.

Keywords: Rite, Changing the Rite, Roman Catholic rite, Greek Catholic rite, Catholic Church, bishop, Canon Law, rite-controversy, Romanians, Széklers, Transylvania, *Orientalium ecclesiarum*, particular Church (*Ecclesia particularis*), national Church, the Union, diocese of Alba Iulia, archdiocese of Făgăras-Alba Iulia, diocese of Hajdúdorog, Northern-Transylvania, Eastern-Transylvania.

In the 19th century changes of huge proportions were taking place in the world including our Church as well. Anticlericalism became especially pronounced with antireligious overtones. Due to the spreading of bourgeois mentality radical transformations have happened in the tradition and cultures of nations as well as in the mentality and in the behavior of the people belonging to different Churches.²

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

In this changing world the people got to know of each other especially about the political and religious intentions with the help of the media especially through the press. Mihály Fogarasy a Transylvanian bishop said it rightly: "The daily press has grown into a powerful spiritual authority." It preached

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

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

erroneous beliefs, principles, causing moral depravity, proclaimed materialism and also brought tension among the people.³ In Transylvania the media gravid with such new ideas threw roots in the time when the rite-controversy between the Roman Catholics and the Greek Catholics was beginning to take on a national character. In the newspapers published in mother tongue the people of our regions became acquainted with their history, also their church history, and their religious legacy but in the same time they found themselves face to face with each other's culture and religious tradition as well.

In the 19th century all around through our regions the difference between the Byzantine and the Roman spirituality and their cultures manifested itself quite strongly. The religious and cultural disparities have become noticeable among the people who were praying not in the same tongue and rites. The social problems, the tension in the society accumulated during centuries mingled now quite often with the religious dissimilarities. The consciousness of belonging to the Pope influenced the Transylvanian people in the Latin rite differently than the ones in the Greek rite who had strong affiliation to the national Church. Because of the aforementioned reasons the people became occasionally hostile to each other because they held on vigorously to their ancient traditions. In our region the questions are still unsolved which had originated from national or religious antagonism.

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

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

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

We might say that the Transylvanian solution serves an example for the universal Church.

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

We can understand the practice of changing rites in the laws of the Catholic Church. It is true that laws, the canonical laws as well, are drafted by men. In order to have good laws in the society and also in the Church the legislators must know how the people live, what are their living conditions, their culture. Then the laws to be born will serve the people and the community in general. A good law, an objective law, can be drafted only by somebody who lives honestly and put his past and presence in order. Occasional shaping of the canonical laws affecting changes in the rites were not always successful, because it happened that they hampered the liberties and the dignity of the individuals who wanted to implement them. Sometimes the competent authorities had to find solutions for changes in the rites at the local level before the appearance of the universal law. I would like to emphasize that encyclical letter of Pope Leo the XIII *Orientalium Dignitas*⁴ (1894) – before the appearance 1917 Code of Canon Law – made the most timely laws regarding the rite. In Transylvania however, even 20 years before the encyclical letter, Bishop Mihály Fogarasy and Bishop Ioan Vancea thought to be important to sign an agreement consisting of 32 paragraphs in order to make changes of the rites more effectively and with less tension. That agreement served as guidance for the Latin and Greek clergymen.

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

I am convinced that knowing the laws enacted by our leaders in the Church regarding changes of rites and their practical applications, is necessary

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

and useful above all to bring our Churches closer to each other. There used to be esteemed individuals, priests and laymen in the past and hopefully there will be some among us in the future as well who don't focus on small details but look at the overall picture in order to arrive at the best possible decision.

I feel it important to mention right at the beginning that the Hungarian government maintained a different relation to these changes before 1918 than the Romanian government after 1918. The Hungarian Ministry of Cult didn't intervene in changes of the rights as it also stayed away from getting involved with the spiritual matters of the Churches. The dualistic Hungarian state as well as Rome looked at Greek and the Roman Catholic Churches as one, different only in their rites. As far as the state authorities were concerned the canonical laws were accepted in practice without any restrictions. Dealing with changes in the rites was considered as a venue of leaders of the Church. Thus both the bishop of Alba Iulia and the bishop of Blaj arrived at an understanding: the consent of both bishops was required in the matter of rite-changes. The practice, however, was different. While the Latin bishop gave his permission in the majority of cases the Greek Catholic archbishop raised difficulties almost in every case depriving the people practically of the possibilities provided by the law. Several Magyarized Greek Catholic believers therefore turned to the Protestantism. In order to keep the people from abjuring their faith Bishop Mailáth Gusztáv Károly on consideration of conscience appealed to Pope Pius X, in 1905. He received absolute permission from the Pope – given in writing on February the 18th of and via voce on December the 24th of during an audience – to admit Greek catholics to the Latin Church even in non-cooperation of the Greek catholic bishop if the later didn't want to give assent to somebody who was in particular erring to convert. Bishop Mailáth has made use of that permission of the Holy See until 1928 when it was withdrawn.

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

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

ONE CHURCH TWO RITES IN TRANSYLVANIA
BETWEEN 1867–1948

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

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

For the first statement of the Congregation – “many Romanians became Magyarized in the past, especially in the Székler regions mainly for political and economic reasons” – answers should be formulated only on the basis of actual data and the results of careful investigation. It can be stated on the basis of documents to be found in the Archiepiscopal Archives in Alba Iulia that between 1905 and 1928 in 41 localities 513 persons converted to the Latin rite following the permission from the Holy See granted to Bishop Mailáth. We can be sure there was no question of a mass movement as it has been assumed by the Congregation, since the permission has been valid for a quarter of a century only, and the number of Greek catholics amounted to more than a million. The 513 rite changes permitted by the Bishop of Alba Iulia are insignificantly small compared to the almost 3 million Romanians according to the Census of 1910 and the 1.133.512 Greek catholics. It is a far-fetched conclusion that all these who convert to the Latin rite loose their nationality, that is to say become Magyarized. Since the question of Magyarization raised by the Romanians is rather political in nature and less relevant to ecclesiastical history I will not enter into details. Even if the Hungarian authorities had engaged in such activities success has passed them by since the number of Romanians slowly but surely increased.

It is acknowledged by the historians that in the Székler villages Greek catholics settled down through the centuries especially in the counties of Csík, Háromszék, Maros-Torda and Udvarhely. While living together the Greek catholics have adopted the language, culture and customs of the receptive population. It can be demonstrated statistically that in 1910–14,481 Greek catholics and 8.181 orthodox, whose mother tongue was Hungarian, lived in Székely-land. In South-Transylvania on the other hand 13.351 orthodox and 79.090 Greek catholics declared themselves Hungarian and in the same time 5.818 Roman catholics declared themselves Romanian. The fact that in 1927

there were 15445 orthodox and 84,951 Greek catholics who declared themselves Hungarian says enough of the real reason of the rite-changes.⁵

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ King Béla IV. after the battle in 1210 in Bulgaria wrote “Cum itaque Ascensus Burul oerator quondam bulgarorum auxilium ab initae memoriae patre nostro contra infidelis

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

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

The “birth” of the Greek Catholic Church in Transylvania may be put at the end of the 17th century when the principality of Transylvania ceased to exist and the Habsburgs came into power. Thus the Jesuits became more active. Some of the originally Greek orthodox Romanians were admitted to the Catholic Church with the collaboration of Roman Catholic noblemen István Apor and the Jesuits. The Jesuits were, Pál Baranyi, Gábor Hevenesi, Péter Vizkeleti, István Baranyi. Religious, social and political reasons contributed to the establishment of the Union. The Romanian clergy together with the people who have switched over tried to improve its own social condition while the Imperial Court in Vienna wanted to realize its own political plans.¹¹ The

suos de Budino quondam ex amicitiae fiducis implorasset, rex ipse comitem Joachimum ad societatis Saxonibus, Olatis, Siculis et Bissenis in subsidium illi transmisit [...]”, see SZENTPÉTERY I., *Regesta regum stirpis Arpadianae critic-diplomatic*, Tom. I., Budapest, 1923–1930, 277; in 1222 King András II.: “per terram Siculorum et per terram Blaccorum”, see FR. ZIMMERMANN, K. M. WERNER, *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, I., Hermannstadt, 1892–1991, 19–20.

⁹ KRISTÓ, 140–141.

¹⁰ Some of the Székely-land localities where the rite controversy was more commune: Csíkszereda, Csíkszentlélek, Nagykászon, Gyergyószentmiklós, Csíkszentkirály, Homorodalmás, Székelyudvarhely, Homorodkarácsonyfalva, Lövete, Kézdivolyán, Lemhény.

¹¹ “Quapropter iisdem prorsus iuribus ac privilegiis, quibus ejusdem Sanctae matris Ecclesiae presbyteri ex indulto sacrorum Canonum ac Divorum quondam Regni Hungariae Regum utuntur, nos quoque juxta praenominatum S. C. R. Majestatis decretum a modo et deinceps úti ejusdem commembre frui ac gaudere volumus.“; According to diploma of Lipot I. (February 16, 1669.) “[...] severe firmiterque mandamus—nec sacerdotes Romanae Ecclesiae unitos jobbogyonum more tractare, ad robotas, labores, et colonicales praestationes, etiam sub honorarii titulo

authorities representing the Hapsburgs in Transylvania called upon the catholic clergy in Székely-land to take part in uniting the Romanians. The Székler catholic priests held an assembly in Şumuleu Ciuc on the 23rd of October in 1699 and declared themselves unfitted for the task and not willing to interfere in that matter. The small Székler clergy unanimously kept themselves away from the religious Union. They wanted to look after their congregations and live only for their vocation.¹²

We can state on the basis of authentic documents that the Széklers have always belonged to the Roman Catholic Latin Church, have not changed their rite and never wanted to take up anybody in their church in spite of their will or conviction. The people of Székler-land went through a great transaction but they stayed always catholic, loyal to their faith and rite, and respecting others conviction. The Széklers rode out the Mongol invasions, survived 150 years without a bishop and having only a few priests in those difficult years. Sándor Rudnay Transylvanian Bishop wrote in his report “*ad limina*” dated November the 20th 1819: “While the Protestantism was spreading and the number of parishes decreased the catholic congregations in the regions of Gyergyó, Csík, Kászon, Kézdi and Orbai miraculously remained”.¹³

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

cogere aut incarcerare [...] praeuunt [...]”, see N. NICOLAO, *Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris corone S. Stephani, Oenipontae*, I., 1885, 205, 225.

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

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

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

connection between the two rites was going to advance towards the right direction. Many things contributed to that progress, improved it or cleansed it.

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

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

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

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

We have to know them all in order to be renewed in their spirit and had a chance to discuss the events of the unconverted past. It has become evident during the period discussed, that the inner life always suffered when the mutual acceptance and esteem of the rites sank into oblivion. The Transylvanian Roman Catholics and Greek Catholics could also learn from the rite-controversy that their Churches always sustained a loss when they trusted excessively in power and politics. It is worthwhile to draw conclusions from these bitter experiences.

We can look at the schism in 1054 as the prototype of the rite-controversy. There are the same reasons behind the separation of the Eastern and Western Churches than the ones noticeable in the Transylvanian rite-

controversy: explicit rejection of the dissimilarity.¹⁴ One can also notice selfish individual and political interests trusted into prominence as opposed to the noble and universal good. After the schism the connection between Roma and Byzantium grew acrimonious to such an extent that only the centuries old efforts in the Union and god-fearing work made possible that we can talk about healing the wounds.¹⁵

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

The rite meant at the beginning “order” and only later referred to religious “regulations”. At the Council of Florence the concept of “*consuetudo*” is in use.¹⁷ According to that concept the rite is nothing else but the manner of the religious ceremony. Primary meaning of the rite referred to the liturgy, later it meant the independent personality and then still later the custom in its fullness. We find the more complete meaning of the rite in the decree of the II. Vatican Council, in the *Orientalium ecclesiarum*.¹⁸ We find here three characteristics of the rite’s meaning: 1.) The rites are equal in the universal Church; 2.) They are personal without any territorial definition; 3.) and they are autonomous. The II Vatican Council examined the rite with a view to both Church history and liturgy. According to the teachings of the Council the rite is

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

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

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

¹⁷ H. HOPING, P. HÜNNERMAN (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (=DH)*, Friburgi Brisgoviae, Basilea, Romae, Vindobonae,³⁷1991, 1303.

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

the versatile and coherent expression of the Church's faith. It includes first of all the liturgy based on dogmatic facts, monastic view of life and the sound coordination of the Churches. The word "rite" has never been used in the Church with a coherent or well-defined meaning. That is why it is difficult to give an unambiguous definition of the rite especially if we take into account all the opinions which have developed around the concept of the rite.

The II. Vatican Council in its decree, *Orientalium ecclesiarum* 3.¹⁹ talks of the rite as the Church's inheritance which is embedded in the nature and the history of the people. That opinion includes goods, teaching, culture, history, discipline, the community and the tradition which have an inseparable effect on the individuals and the institutions. The Church adopts the cultural, psychological, religious, social and lawful inheritance of the nations if they fit in with the catholic faith.

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

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

The thinking and the terminology of the Council also manifested themselves in the 1983 Latin as well as in the 1990 Eastern Codes. The concept of the rite becomes clearer and separates itself from the particular Church (*Ecclesia particularis*) and in the same time their legislation which is closely connected, complements each other in the very nicely.²¹

¹⁹ OE, 6.

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

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

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

Many significant manifestations about the rites have taken place during the time between Pope Benedict the XIV.²³ (1740–1758) and Pope Pius IX.²⁴ when serious efforts were made to regulate that subject. One has to accentuate the role of the aforementioned two Holy Fathers because the date when their documents were issued coincides with the appropriate time of both the Transylvanian Union and of the beginning of the rite-controversy.

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

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

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

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

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

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

²⁵ BASSETT, 62.

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

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

ONE CHURCH TWO RITES IN TRANSYLVANIA
BETWEEN 1867–1948

Looking back in the past we should see, that the connection between the Latin and Greek Churches has improved although it has never been cloudless. It was occasionally overshadowed by debates originating from the canonical differences. The sharpening national antagonism in Transylvania was even more damaging. That has been going on for 300 years and we should not sweep it under the carpet. If we draw up a balance of the Churches' coexistence it will lean on the side of the suffering together for the faith as opposed to the happening full of national sentiments. Both standpoints however, one of faith character the other of national, have always been present in the past as it is today. The examination of the Transylvanian Latin and Greek Churches' relation should be viewed and judged only in their historical context. It doesn't matter what period we scrutinize, we are going to see that in the leaders and in the congregation of both Churches the attitude based on faith prevailed, that is the "Catholicism". The positive, the true "catholic" attitude was the more frequent, the more characteristic than the national manifestations. In Transylvania, the very negative sectarian repugnance has never characterized the relation between the two rites. There were rather local occurrences, acts committed by a few narrow-minded priests and laymen or bullying by unbalanced individuals and small inflamed communities. The wounds inflicted in the course of events without forethought have not been healed yet and the injuries still remembered by priests and the congregations of both Churches are waiting to be restored to health.

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

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

Before we jump into the deep water of our theme, we are going to approach through a short historical background the evolution and the

organization of the Greek Catholic Church. In the meantime we are going to take a look at its connection to the Churches with Latin rites.

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

When the Union has come into being it was thought that the Romanian Orthodox Church would cease to exist in Transylvania. But it did not happen because after 1744 a portion of the Transylvanian Romanians returned to the Orthodox Church as part of the Serbian Orthodox archdiocese at Karloca.³⁰

The revolution in 1848 increased the tension among the nations living in Transylvania instead of bringing in peace for the people.³¹ The Transylvanian Greek catholics received a reward from Emperor Francis Joseph for their attitude during the revolution: he set up two new dioceses (Gherla and Lugoj) and raised Blaj to the rank of metropolitan (1853). The Transylvanian Greek catholics were free to organize their provincial council without any obstacles of the authorities. Here the metropolitan province became independent from the jurisdiction of any other ecclesiastical province and submitted itself directly to the Holy See. From 1900 they have ceased to be submitted to the jurisdiction of

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

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

³⁰ TIMKÓ, 463.

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

the archbishop of Esztergom. The Transylvanian Greek Catholic Church led by excellent pontiffs became the spokesman of the Romanian culture. Two metropolitans, Ioan Vancea de Buteasa from 1868 and Victor Mihali de Apșa from 1898 have done a lot for the independence of their Church and schools and for their development.³² They kept away from the Hungarian autonomy movement expressing that way their wish to be independent and acknowledging no other hierarchical authority than the Holy See.

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

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

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

³³ *GyÉL, Episcopal letters*, 3200/1873.

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

³⁵ *GyÉL, Episcopal letters*, 4161/1904.

was Hungarian and not practiced their religion according to the ancient rites of their ancestors (some of them were not even Greek Catholic) and went to Roman catholic churches. Thus it becomes understandable that the Transylvanian bishop tries to save the catholic's from not to become apostates and turns to the Holy See. Pope X. Pius gave absolute permission to Bishop Mailáth – in writing³⁶ on the 18th of February 1905 and viva voce on the 24th of December during an audience³⁷ – to admit Greek catholics to the Latin Church, even in defiance of the Greek Catholic Metropolitan if they seemed to be in “bad ways” because of changes in the rites since their bishops didn't want to give assent to convert. Bishop Mailáth had that permission from the Holy See until 1928.³⁸

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

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

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

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

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

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

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

The Romanian state-laws regulated the position of the Churches differently than the Hungarians. The 137 paragraph of the constitution of 1923 assured the Churches' freedom of worship and the 22 paragraph declared the Orthodox and the Greek Catholic Churches as Romanian.⁴⁰ The religious law of 1928⁴¹ divided the denominations in Romania into five groups:

1. the reigning (predominant) Church (Orthodox);
2. Church with privileges (Greek Catholic);
3. historical Churches (Latin, Ruthenian, Greek and Armenian with catholic rites, Presbyterian, Lutheran, Unitarian, Armenian, Jewish, etc.
4. acknowledged Church (Baptist);
5. not acknowledged Churches (Nazarene, Adventist, etc.).

The Ministry of Cult qualified a change in rites as a change of religion. Changes in rites were right now happening under the guidance of the state power and with its support. The people who belonged to the Latin Church begin to turn slowly towards the Greek Catholic Church, sometimes against their will. It happened quite often with children that they were baptized unlawfully according to the rites of another Church and many of them only learned later during their marriage preparation that they had been registered by the state as Greek Catholic.

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

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

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

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

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

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

After the Second Viennese Decision (August the 30th 1940) the rite-changes took place from September to December in Northern-Transylvania, especially in those villages, where forceful political conversions had happened before. According to sources at our disposal everybody – with a few exceptions – returned to his or her original rite especially in places where no other denominational were living. The contributing factor was that many Greek catholics and Orthodox priests had fled from Northern-Transylvania. Imre Sándor Roman Catholic vicar general who resided in Cluj wanted to avoid any abuse and therefore warned the priests in the Latin rite not to take an unfair advantage of the new political opportunities.⁴⁴ Returning to the Latin rite was done according to the canonical regulations but not a masse and with a simple modification, but with a separate declaration filled by each person who wanted to convert. The superiors of the Roman Catholic Church had to act very fast because the Protestant denominations, taking advantage of the occasion,

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

⁴³ *GyÉL, Episcopal letters*, 1671/1937; 686/1937; 1871/1937; 1975/1937.

⁴⁴ *GyÉL, Episcopal letters*, 323/1940, 2883/1941.

induced the impatient people who wanted to change rites to their own Church. They were bluffing when they explained that was the only way to free from the Greek Catholic religion and to become true Hungarian.

The Second Viennese Decision touched also the religious organizations very keenly. Larger sections of the dioceses of Oradea, Satu Mare and Alba Iulia became part of Hungary. Parishes in the Southern part of the diocese of Alba Iulia were annexed to Romania.⁴⁵ The Romanian Greek Catholic metropolitan with Blaj as its seat stayed in Romania but several parishes were transferred to Hungary. In Southern-Transylvania the political character of the religious affiliation has become more pronounced. Bishop Áron Márton would have expected more understanding and a brotherly attitude from the Greek Catholics especially when his congregation lived in a threatened situation.⁴⁶

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

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

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

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

⁴⁶ *GyÉL, Episcopal letters*, 17/1944; 16/1945.

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

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

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

⁴⁸ MÁRTON Áron, “Pastoral letter”, in *GYÉL, Episcopal letters*, 2270/1948.

EUCHARISTIC WORSHIP OUTSIDE MASS I.

MÓZES NÓDA¹

Abstract. Eucharistic worship outside Mass, a proprium of the Western Church, developed in the second millennium. It was prepared in the East by the understanding of the Eucharist as fearsome mystery and the shaping of the liturgy after the model of the imperial court, centered on Christ as Pantocrator. In the West, the decisive stages were the reification of the Eucharist and the focus on the real-substantial presence. Nonetheless, it will be shown that Eucharistic worship actually emerged from the Eucharistic celebration, from the conviction that Christ was truly present in this celebration. This faith became the basis and source of the Eucharistic devotion of the second millennium. The reservation and worship of Eucharist, the elevation and adoration, as well as the theophoric processions focused on the adoration of the divine presence. The introductory outline of the development of the Eucharistic celebration points to the connection between Eucharistic celebration and worship. The second part discusses the emergence of the different forms of Eucharistic worship as expressions of a novel religious experience, the adoration of the divinity present in the Eucharist.

Keywords: Eucharistic celebration, Eucharistic worship outside Mass, real presence, Eucharistic devotions, *visitatio sanctissimi*, Eucharistic miracles

Introductory considerations

During the first centuries, the liturgy was characterized by simplicity in the East and West alike. It was in the second millennium that in the Western Church Eucharistic worship took a specific form, different from Eastern practice.

Originally, the Eucharistic celebration comprised readings from Scriptures, the recitation of psalms, and the exposition of the Scriptures. The shared Eucharistic celebration² on the Day of the Lord was the focus of the life of

¹ Babeș-Bolyai University, Faculty of Roman Catholic Theology, Iuliu Maniu str. 5, 400095 Cluj-Napoca, e-mail: Mozes.Noda@rocaeteo.ubbcluj.ro

² In the early period, *eucharistia* comprised the eulogy at meal, the whole liturgy, as well as the offerings. (Cf. *Did.* IX.1; ANF 7, A. ROBERTS, J. DONALDSON (eds.), Grand Rapids, MI, 1989). For a detailed discussion of the early uses of the term: H. B. MEYER, *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft IV. Eucharistie*, Regensburg, 1989, 37–38.

every Christian community.³ Eucharistic worship outside Mass, as known today, did not exist in the first centuries. In the early Church, the consecrated bread was reserved to be taken to the sick and dying, or to distribute communion on the days when the Eucharist was not celebrated. Arguments against reserving the Eucharist were raised especially in the East, where the prohibition to keep the leftovers of the manna and of the Passover meal was extended to the Eucharist.⁴ The first millennium observed in the Eucharistic celebration Christ's instruction *to act*: "do this in remembrance of me" (1Cor 11,14; Luke 22,19).

Nevertheless, the Eucharist enjoyed high reverence from early times. The worship of Christ, present in the Eucharistic celebration became the basis and source of the Eucharistic devotion of the second millennium. In the second millennium, the reservation, and subsequently the worship of the communion bread left over after the celebration, the elevation and adoration, as well as the theophoric processions focused on the adoration of the divine presence.⁵ The adoration and worship of Jesus in the Eucharist was therefore not contrary to the doctrine of the Eucharist, although adoration laid emphasis on Jesus' static presence.⁶

In what follows I address the development of Eucharistic worship outside Mass in the Western Church. The introductory outline of the development of the Eucharistic celebration aims to show that Eucharistic adoration outside Mass actually sprung from the Eucharistic celebration.⁷ In the second part, I delve into the appearance of the different forms of Eucharistic worship.

The Eucharistic Celebration. An Overview

This introductory overview sketches the evolution of the Eucharistic celebration up to the 10th century, as Eucharistic worship outside of Mass emerged in the second millennium. It is meant to show the connection between

³ J. BETZ, "Eucharistie als zentrales Mysterium", in J. FEINER, M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis* 4/2, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1973, 185–312, 198–199; NEMESHEGYI P., "Az eukarisztia", in ALSZEGHY Z. et al. (eds.), *Teológiai vázlatok* V, Budapest, 1983, 179–257, 219–220.

⁴ MEYER, 581; F.-J. NOCKE, "Spezielle Sakramentenlehre. Eucharistie", in Th. SCHNEIDER (ed.), *Handbuch der Dogmatik* 2, Düsseldorf, 1992, 267–305, 302.

⁵ DÖRNYEI I., GERGYE Gy., CSÖGL J., *Szentmiseáldozat és Oltáriszentség*, Budapest, 1977, 45–51.

⁶ L. LIES, *Mysterium fidei*, Würzburg, 2005, 329.

⁷ The evolution of the Eucharistic celebration and worship was analyzed in detail by Josef A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* I-II, Wien, Freiburg, Basel, ⁵1962.

celebration and worship. The early Church interpreted the Eucharistic celebration, the breaking of the bread as a table fellowship in which the celebrated Christ was actually present. Whereas the Last Supper was the announcement and anticipation of Jesus' sacrificial death, after Pentecost the meal turned into commemoration. The Church celebrated the Eucharist in the conviction that Christians had to reenact Jesus' words and deeds at the Last Supper, in his name and in accordance with his instruction. In the first centuries, the Eucharistic celebration was for Christians the meal of the new elected people of God, a thanksgiving, a memorial feast, the most effective prayer and the new sacrifice of the New Covenant. The Eucharistic celebration involved Jesus' presence as a host of the meal: the Emmaus disciples recognized the Lord by his breaking the bread (Luke 24,13–35).⁸ Johannes Betz has called attention to the liturgical elements of the description of the Last Supper in the gospels.⁹

Breaking the bread is mentioned early as an act of the first Christian communities (Acts 2,42; 20,11, Paul at Troas). Although the Eucharistic sense of the term may not be certain in all occurrences, it is clear that it became quite early a designation of the Eucharistic celebration.¹⁰ In the *Didache*, written at the turn of the century, "breaking the bread" refers to the Eucharist and Eucharistic celebration, in connection with the concept of sacrifice: "But every Lord's day gather yourselves together, and break bread, and give thanksgiving after having confessed your transgressions, that your sacrifice may be pure".¹¹ Christian communities believed that the Lord was present in their gatherings, at the celebration of the Eucharist. The sacral meal celebrated in the community, the breaking of the bread was the anticipation of the messianic meal proclaimed by Jesus in His parables. Eschatological expectations were voiced in exclamations like the *Marana tha* ("come, our Lord!"), which came to express beyond hope the faith that the Lord was present at the Eucharistic celebration as an unseen guest.¹²

⁸ A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München, 1973, 23–24.

⁹ BETZ, 188–189.

¹⁰ MEYER, 36.

¹¹ *Did.* XIV.1, vid. IX.1,3 (ANF 7).

¹² The Aramaic expression has two possible readings: *māranā' tā* ("come, our Lord") or *māran^atā* ("The Lord has come"). In view of 1Cor 16,22 (and Rev 22,20), the first seems to be the original one. However, the second meaning appears early in a liturgical context. J.J. HUGHES, „Maranatha”, in G.W. BROMLEY (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia* III, Grand Rapids, MI, 243. *Did.* X. 6 associates it with the Eucharistic celebration ("Let mercy come and the world come to an end. Hosannah to the God of David. Let the one who is holy come, let the one who is not turn back! Maranatha! Amen.")

Paul's *kyriakon deipnon* ("the Lord's Supper", 1Cor 11,20) shows that initially the Eucharistic celebration was integrated in a meal.¹³ This aspect is attested by Paul's account of the tensions between better-off and poor Christians in the Corinthian community ("When you come together, it is not really to eat the Lord's Supper, for when the time comes to eat, each of you goes ahead with your own supper, and one goes hungry and another becomes drunk"; 1Cor 11,20-21).¹⁴ The description of Jesus' Supper, obviously normative for Corinthian Christians, proves the same point (vv. 23 and 25).¹⁵ Celebrating the Eucharist in connection with a meal probably involved a personal contribution of the participants to the common meal.¹⁶ The offering of bread and wine needed to celebrate the Eucharist was set aside, and the food was shared at a meal. A certain shift occurs by the turn of the century. The closing prayers of the *Didache* suggest that at this time the celebration of the Eucharist already preceded the meal.¹⁷

In the second century, the celebration of the Eucharist was detached from the agape meal. The hall where the celebration took place became a venue for religious gatherings, and a single table was preserved for the celebration of the Eucharist. This separation also meant that the liturgy could be celebrated at any hour of the day. In the first centuries, Sunday was not an official rest day, therefore the early morning was the optimal time for the Eucharistic celebration.¹⁸ (Around 111-113 A.D., Pliny, governor of Pontus and Bithynia, recorded that the celebration took place in the early hours.¹⁹) This timing was theologically backed by the conviction that the Lord resurrected on Easter Sunday morning.

¹³ G. THEISSEN, "Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1Cor. XI 17-3 4", in *NovT* 16.3 (1974), 179–206, 187–188; H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster, 1982, 295, 328; W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/3), Zürich, Neukirchen-Vluyn, 1999, 12, 56–57.

¹⁴ On the economic dimension of the conflict: THEISSEN, 182–185.

¹⁵ SCHRAGE, 13–15; M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen, 1996, 286–288, 301, 322–323.

¹⁶ KLINGHARDT, 323.

¹⁷ *Did.* X. 6 (ANF 7).

¹⁸ NÓDA M., *Liturgika*, Cluj, 2009, 146–148.

¹⁹ "Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato *die ante lucem* convenire, carmenque Christo quasi deo dicere [...] Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum [...]" (*Ep.* 10.96.7; Pliny, *Letters* II. *Books 8–10. Panegyricus* [LCL 59], ed. B. RADICE, 1969).

Another essential dimension of the celebration was that of thanksgiving. *Eucharistia*²⁰ gained wide acceptance, suggesting that the communal thanksgiving prayer to God became the most important element of the celebration.²¹ Already the *Didache* records the association between the Eucharistic celebration and the idea of thanksgiving:

Now concerning the Eucharist, give thanks this way. First, concerning the cup: "We thank thee, our Father, for the holy vine of David Thy servant, which You madest known to us through Jesus Thy Servant; to Thee be the glory for ever." And concerning the broken bread: "We thank Thee, our Father, for the life and knowledge which You madest known to us through Jesus Thy Servant; to Thee be the glory for ever. Even as this broken bread was scattered over the hills, and was gathered together and became one, so let Thy Church be gathered together from the ends of the earth into Thy kingdom; for Thine is the glory and the power through Jesus Christ for ever."²²

The letters of Ignatius of Antioch written to the Christians of Ephesus, Philadelphia and Smyrna also speak about Eucharistic gatherings where thanksgivings are offered.²³

The Christian liturgy has preserved numerous Jewish elements, which in time became organic parts of the celebration.²⁴ The readings from the Scriptures, prefiguring the later Liturgy of the Word, matched the model of the synagogal Shabbath morning service.²⁵ The merger of the two fundamental

²⁰ The Greek *eucharistia* comprises both the benefactions received from God and the thanksgiving offered in return. As a liturgical term, it denotes the liturgical act, as well as the offerings of bread and wine. The verb *eucharistein*, "to give thanks", means to behave as one who was received a benefaction. NOCKE, 294; J.A. JUNGSMANN, *The Mass: An Historical, Theological, and Pastoral Survey*, Colledgeville, MN, 1976, 117.

²¹ JUNGSMANN, *The Mass*, 117–118.

²² *Did.* IX. 1–3 (ANF 7).

²³ *Ign., Eph.* XIII. 1; *Phild.* IV. 1; *Smyrn.* VII. 1 (ANF 1).

²⁴ The song of the seraphs (Isa 6,3) has inspired the Jewish *kedusha* and the Sanctus of the Christian liturgy. Christians considered themselves thereby heirs of biblical Judaism. The concept of cosmic liturgy joins heaven and earth in a single liturgy: C.H. COSGROVE, *An Ancient Christian Hymn with Musical Notation: Papyrus Oxyrhynchus 1786* (STAC 65), Tübingen, 2011, 56–57; VANYÓ L., *Bevezetés az őskeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest, 1990, 39–41.

²⁵ Analogies and differences in the ways of celebration in the Jerusalem and Hellenistic communities were examined by H. LITZMANN, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926, and G. THEIBEN, "Sakralmahl und sakramentales Geschehen", in M. EBNER (ed.), *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg, Basel, Wien, 2007, 166–186.

forms of liturgical celebration, the Liturgy of the Word and the Eucharist at the beginning of the second century created the essential form of the later Mass. However, from the second half of the first century Christian communities developed especially in a Greco-Roman context, therefore the impact of this culture and the changes in interpretation should not be neglected. Such is for instance the celebration of the mysteries.

To be sure, in the first centuries, faith sought an encounter with the Lord behind the veil of symbols, refraining from theological speculations. Reflection mainly addressed the celebration of liturgy, of the Lord's Supper as celebration of the Eucharist, and the sacrificial character of the Eucharist.²⁶

A gradual reification of the Eucharist diminished, however, the sense for the personal presence of Christ.²⁷ In the eastern liturgy, the Eucharist was understood as a tangible representation, even as an exact reproduction of the Last Supper, to the point that the biblical texts on the institution were accommodated to fit the liturgy, and the words of the institution were supplemented with terms like "consecrating", "mixing" and "sanctifying".²⁸ Communion became less frequent in the East, as the Eucharist was regarded a frightful mystery.²⁹ The anaphora was understood as an eschatological and heavenly reality that defined the whole of the liturgy, as a mystery-event demanding reverence.³⁰ This shift was attributed partly to the need to oppose Arius' subordinationist Christology. Doxologies to Christ as Mediator were

²⁶ BETZ, 220–221.

²⁷ As Péter NEMESHEGYI notes, although Christians believed bread and wine to be Christ's real body and blood, they thought of them as holy things, rather than of Christ as living person. He also points to the discrepancy between the importance assigned to faith and love and the lacking emphasis on the fact that the Eucharist effects a life of faith and love. (*Az eukarisztia*, 230–232.)

²⁸ H.-J. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie: vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg, 1964, 31; H.-J. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie. Glaubenszeugniss und Symbolgestalt*, Trier, 2000 (Hung. transl. in R.F. TAFT, H.-J. SCHULZ, *A bizánci liturgia* [Varia Byzantina–Bizánc Világa X], Budapest, 2005, 151–152).

²⁹ Hieromonk PATAPIOS, Archimandrite CHRYSOSTOMOS, *Manna from Athos: The Issue of Frequent Communion on the Holy Mountain in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Century*, Bern, 2006, 11–25; B.P. PRUSAK, *The Church Unfinished: Ecclesiology Through the Centuries*, Mahwah, NJ, 2004, 189.

³⁰ SCHULZ, *Byzantinische Liturgie: vom Werden ihrer Symbolgestalt*, 35; SCHULZ, "Byzantinische Liturgie", in TAFT, SCHULZ, *A bizánci liturgia*, 156; I. EMLEK, *Mysterienfeier der Ostsyrischen Kirche im 9. Jahrhundert: die Deutung dergöttlichen Liturgie nach dem 4. Traktat einer anonymen Liturgieerklärung*, Münster, 2004, 108–109.

omitted, and the focus fell on Christ's divinity.³¹ Chrysostom deemed fearsome not only the elements of the Eucharistic celebration, but also its place, the altar, the sanctuary, as well as its time.³² In the Eucharist, Eastern Christians saw the manifestation and royal visitation of the almighty Pantocrator. Byzantine Liturgy was gradually shaped after the model of the imperial court, focused on Christ as the Pantocrator. Christians contemplated the mystery with feelings of awe and fear.³³ Gradually, this view penetrated the West as well. The Eucharist engendered a novel religious experience: the deity present in the Eucharist deserved adoration and worship.³⁴

The Eucharistic faith of the Middle Ages was dominated by the thought that at the Holy Mass Christians took part in Christ's sacrificial death.³⁵ Legislation stipulating compulsory participation in the Sunday Mass was introduced from the sixth century. Consequently, most faithful attended the Mass, but few and rarely received communion.³⁶ In the same period, Latin ceased to be a vernacular language, and this hindered the understanding of the liturgical prayers and dialogues as well as the active participation of the faithful in the liturgy. Priests turned into "sayers of Masses" while the faithful became listeners of the Mass. Starting from the sixth century, priests celebrated Masses individually. From then on, Western Church regarded priests as Christ's fully empowered representatives who presented the Mass with the authority of Christ.³⁷ Because of his ordination, the priest had the power and authority to celebrate the sacraments, and this involved in particular a *potentia* over Christ's Eucharistic body. Eucharistic power was strongly emphasized by scholastic theologians like Hugh of Saint Victor and Petrus Lombardus.³⁸ The Eucharist

³¹ The Eastern Church sees a close and living connection between the Eucharist and the Gospels; Christ's Word and His redeeming sacrifice are inseparable. During consecration, icons of the four Evangelists are hung on the four corners of the altar. The Eucharist and the Gospel are to be kept on the altar. I. BIZĂU, *Liturghie și teologie*, Cluj-Napoca, 2009, 153.

³² SCHULZ, "Byzantinische Liturgie", in TAFT, SCHULZ, *A bizánci liturgia*, 159.

³³ JUNGSMANN, *The Mass*, 51.

³⁴ In the same time, the liturgical practice of the Eastern Orthodox Church was stabilized. The Divine Liturgy celebrates Christ's redeeming sacrifice, but Eucharistic worship outside Mass is inexistent. Development in the structure of liturgy, if any, is very slow and barely palpable. E. BRANIȘTE, *Liturgica specială*, București, 2008, 208.

³⁵ BETZ, 230.

³⁶ NÓDA, 145.

³⁷ NEMESHEGYI, 233.

could only be confected by the ordained priest, who spoke the words of transubstantiation in the name of Christ.³⁹

Communion in the hand was gradually replaced by communion in the mouth, and communion under both kinds disappeared. It has been argued that the latter occurred as a result of the numerous epidemics and the reluctance to receive communion out of the same chalice. However, the decisive reason of these changes was the veneration of Christ in the Eucharist, the emphasis on Christ's divine presence under the holy species.⁴⁰ New pious practices accentuated the distance between clerics and lay people and dimmed even more the idea of table fellowship.

In the first millennium, attention focused on the Eucharistic celebration, on the real presence and the sacrifice of Christ and of the Church. In the Western Church, the Eucharistic debates opposed a realistic and a symbolic understanding of the Eucharist, that resulted in the triumph of an almost naturalistic understanding of the presence of Christ.⁴¹ The Fourth Lateran Council (1215) stipulated that the faithful should receive the Holy Communion at least once a year, around Easter. Fervent Christians received the communion three times a year; however, it became a common practice to receive the Eucharist only on one's deathbed, as *viaticum*. In the newly established Christian countries, Sunday masses were the most important communal acts, yet, ever fewer faithful received communion. The overly emphasized Eucharistic presence, the Eucharistic miracles, as well as the understanding of the Eucharist as epiphany resulted in novel religious practices. In the Western Church, Eucharistic worship outside Mass gradually crystallized.

Eucharistic Worship Outside Mass

Eucharistic worship outside Mass is a specific devotion and special asset of the Western Church. It is grounded in the faith in Jesus' static, enduring presence and his divinity, adored under the holy species. The emphasis on Jesus' Eucharistic presence and the adoration of the Eucharist developed in the Middle Ages. Eucharistic worship included Eucharistic adoration, the *visitatio sanctissimi*, the Eucharistic benediction, reservation in richly ornamented

³⁸ Hugo de S. VICTORE, *De sacramentis christianae fidei* II, cap. XII, PL 176, 428B-C, 426C-D. According to Petrus LOMBARDUS, "sacerdos a sacrando dictus est; consecrat enim et sanctificat." (*Liber sententiarum* IV, dist. XXIV, 9, PL 192, 904). See K. ZAMFIR, *A katolikus-protestáns egyháztani párbeszéd eredményei*, Kolozsvár, 2007, 248.

³⁹ Fourth Lateran Council, DH 802; vid. Florence, DH 1321.

⁴⁰ JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* I, 450.

⁴¹ I shall return to the topic in the next part of this paper.

tabernacles and the elevation of the Eucharist. The new Eucharistic feast of Corpus Christi (1264)⁴² celebrated the divine presence in the Eucharist.⁴³ This expressed a significant change in Eucharistic worship: attention shifted from the personal and actual presence of Jesus, from his sacrifice and the sacrificial meal to the *epiphania Domini*, the divine Eucharistic presence that demanded worship and adoration.⁴⁴

Theodor Schnitzler describes Eucharistic devotion with four attributes. Adoration is a prayed confession of faith, an expression of filial love towards God, a devotion accessible to lay Christians and a guide to spirituality.⁴⁵

Peter Browe, one of the prominent scholars who wrote on Eucharistic adoration outside Mass, distinguishes five stages of the cult of the Eucharist. The first is signaled by the introduction of tabernacles and sanctuary lamps. This phase is followed by the apparition of the elevation of the Eucharist in the Mass. The emergence of the new Eucharistic feast, the Corpus Christi, under the influence of Pope Urban IV and St Juliana is a decisive event. The fourth and fifth stages are the initiation of Eucharistic processions and the exposition and adoration of the Eucharist.⁴⁶

In the Middle Ages, the understanding of the Eucharist was largely influenced by Germanic mentality. This laid special emphasis on objective reality, on concrete rules, quantifiable penance and palpable relics.⁴⁷ The age also displayed some affinities with Old Testament thought. The Day of the Lord received great attention (with the difference that Sunday had become the Christian Sabbath), just as the holy wars and the concept of theocracy. As Gerken shows, the arrival of Germanic people led to a significant shift in the interpretation of the Eucharist. This involved “factual realism” as opposed to the “symbolic realism” of Antiquity. The contemplation and adoration of the

⁴² The Bull of Pope Urban IV, *Transiturus de hoc mundo* (1264), DH 846–845.

⁴³ “When worshipping Christ present in the Sacrament of the Altar, the faithful should remember that this presence springs from the sacrifice and tends towards sacramental and spiritual communion.” *Rituale Romanum, De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, Vatican, 1973, 80.

⁴⁴ J.A. JUNGSMANN, *Gewordene Liturgie*, Innsbruck, 1941, 308.

⁴⁵ T. SCHNITZLER, “Eucharistische und liturgische Frömmigkeit“, in A. KIRCHGÄSSNER (ed.), *Unser Gottesdienst*, Freiburg, Basel, Wien, 1960, 95–103, 102. Schnitzler quotes Romano Guardini, who compares the liturgy to a volcano under a glacier, whose coolness and restraint hides fire. This fire and warmth erupts in medieval devotions (99).

⁴⁶ P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München, 1933, 25–40.

⁴⁷ GERKEN, 97–102.

Lord in the consecrated Host became the focus of the Mass. This led to an increasing distancing from the Eucharist, and communion became rare.⁴⁸

In the Middle Ages, the notion of real presence came into the centre of attention,⁴⁹ as shown by the Eucharistic debates of the ninth and eleventh centuries, and in particular in the realistic interpretations of the time.⁵⁰ Nevertheless, in the eleventh century Berengar of Tours emphasized the spiritual presence of Christ.⁵¹

⁴⁸ GERKEN, 97–105.

⁴⁹ NEMESHEGYI, 234.

⁵⁰ The first debate is generally seen to have opposed the “realist” Paschasius Radbertus and the “symbolist” Ratramus, both monks of the Abbey of Corbie in the ninth century (e.g. KERESZTY R., *A bárány menyegzője*, Budapest 2008, 120–122). Paschasius Radbertus (*Liber de corpore et sanguine Domini*, PL 120, 1255C–1350D; Engl. selections in G.E. MCCracken, A. CABANISS, *Early Medieval Theology* [Library of Christian Classics 9], London, 1957, 94–108) vigorously defends the real presence of Christ’s body and blood. He professes the identity of Jesus’ historical and Eucharistic body (in the Eucharist, Jesus is present in the same body, albeit in a different form). Real presence is due to the power of the Holy Spirit, which transforms the substance of the Eucharistic species. (Other authors to stress the real presence are Haymo of Halberstadt, Rather of Verona, Atto of Vercelli, Haringer of Lobbes, Gerard of Cambrai; cf. BETZ, 231.) A few decades later Ratramnus (*De corpore et sanguine Domini liber*, PL 121, 103–170C, Engl. MCCracken, CABANISS, *Early Medieval Theology*, 118–147) disserts over the question whether Christ is present in the Eucharist *in veritate* or *in mysterio*, and whether the Eucharistic body of Christ is identical with Jesus’ historical body. Ratramnus defends Christ’s real presence, but argues that as opposed to the historical one, the Eucharistic presence is hidden under the species and inaccessible to senses, i.e. Christ is present *in mysterio*. The Eucharist is the memorial of Jesus’ unique sacrifice (not a mere recalling of mind), as in the Eucharist Christ’s sacrifice becomes present (*repraesentatio*), without the repetition of Jesus’ suffering (*in mysterio*). A careful reading of Ratramnus shows that he does not question the presence of Christ in the Eucharist, but merely its naturalistic understanding.

⁵¹ According to Berengar of Tours (+1088), the Eucharistic species do not contain Christ’s body and soul, but the presence of Christ is spiritual (*De sacra coena adversus Lanfrancum*, ed. August VISCHER, Friedrich Th. VISCHER, Berlin, 1834). No transformation takes place in the elements; rather, they are symbols of Christ’s body and blood. The glorified Christ is in Heaven and those partaking in the Eucharist become spiritually unified with Christ, due to the power of God. Transformation is incompatible with Christ’s heavenly presence. Moreover, transubstantiation would mean that the accidents of bread and wine would continue to exist without their substance. See BETZ 231–232, 236; GERKEN, 113–114 ZAMFIR, 133. The oath demanded from Berengar by Cardinal Humbert of Silva Candida expresses an excessive realism that borders naturalism: “the bread and the wine that are set on the altar, after consecration are not sacrament alone, but also the true body and blood of our Lord Jesus Christ and in

In the eleventh century, new concepts emerged to express the identity of the Eucharistic and the historical Christ. Lanfranc, monk of the Monastery of Bec, introduced the term *transessentiatio*,⁵² while Guitmund of Aversa spoke of the *commutatio* or *transmutatio* of the bread and wine into the body and blood of Christ.⁵³ *Transsubstantiatio* was first used by Rolando Bandinelli in the twelfth century.⁵⁴ The concept of *transsubstantiatio*, worked out by scholastic theologians,⁵⁵ expressed the idea of real presence avoiding the excesses of a crude realism or naturalism.⁵⁶ The presence of Christ in the species was not circumscriptive/spatial, but definitive/according to the mode of the substance (in every single part of the sacrament, the entire Christ is present).⁵⁷

Medieval Eucharistic debates and theological developments contributed to the appearance of new forms of Eucharistic piety, in particular to the adoration of the body and blood of Christ.⁵⁸ Pascher establishes a connection between the emerging Eucharistic devotions and the medieval cult of saints and relics. Just as the saints' relics were displayed and carried around in festive processions, the Holy Host was displayed and carried around in Eucharistic/theophoric processions and Eucharistic benedictions. Relics were not worshipped as parts of the body of the saints, but the cult addressed the person of the saints as patrons and mediators. In a similar manner, the new forms of worship

sensory fashion and not only as a sacrament but in truth are handled and broken by the hands of the priests, and ground between the teeth of the faithful”, DH 690; C.M. RADDING, F. NEWTON, *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078–1079: Alberic of Monte Cassino Against Berengar of Tours*, New York, Chichester, 2003, 19; LANFRANCUS Canterbury érsek, *Az Úr testéről és véréről Tours-i Berengár ellen* (transl. ROKAY Z.), n.p., 2007, 33.

⁵² See BETZ 233; GERKEN, 118–119.

⁵³ *De corporis et sanguinis Christi veritate* I, PL 149, 1444B; II, c1467B; III, c1482D, 1483B, 1491B, 1494D.

⁵⁴ However, he erroneously speaks of the transubstantiation of the blood. BETZ, 233.

⁵⁵ Baldwin of Canterbury (Balduinus Cantuarensis), *De sacramento altari*, PL 204, 662B. The concept appears in the documents of the Fourth Lateran Council and the Council of Florence: DH 802, 1321.

⁵⁶ For a noteworthy contemporary explanation of the concept of transubstantiation: K. RAHNER, *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles*, in *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln, 1960, 357–385.

⁵⁷ Th. AQUINAS, *STh* III q. 76 a. 5 co; ZAMFIR, 135.

⁵⁸ J. PASCHER, “Der eucharistische Kult außerhalb der hl. Messe”, in L. SCHEFFCZYK, W. DETTLOF, R. HEINZMANN (eds.), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, Paderborn, 1967, 1827–1844, 1836–1837.

outside Mass enhanced the personal encounter and dialogue between the faithful and Christ, who was personally present and visible in the Eucharist.⁵⁹

The realistic, sometimes mystical interpretations of the real presence as well as the Eucharistic miracles that stirred popular imagination were particular expressions of this faith.⁶⁰ Eucharistic miracles (the transformation of the bread into Christ's "physical" body, the transformation of wine into his "physical" blood, or the appearance of the Infant Jesus in the Eucharist) were meant to underscore the faith in the real presence.⁶¹

Browe lists 191 Eucharistic miracles (transubstantiation miracles, visions and miracles of the Sacred Blood). Starting from the eighth century, and even more in the fourteenth and fifteenth century we read of numerous visions in which Eucharistic bread and wine were transformed into Jesus' body and blood. During Eucharistic visitations, witnesses reported miraculous events. For instance, Jesus addressed and greeted two nuns, Ida of Leuven and Anna Munzingen. The monastic practice of *visitatio sanctissimi* spread among the lay as well: even if they did not partake of the Eucharist, they could encounter Jesus Christ during the *visitatio*. In miracle narratives, those denying the real presence were mostly outsiders, Jews,⁶² Saracens, but sometimes even monks, who frequently witnessed the sacrifice of the Infant Jesus.⁶³

Starting from the eleventh century, visions seem to change, and the sacrifice of the Infant Jesus gradually disappears. During transubstantiation, witnesses sense the appearance of a miraculously beautiful child. Later, as a

⁵⁹ PASCHER, "Der eucharistische Kult", 1838–1839.

⁶⁰ Realistic-naturalistic, often shocking descriptions of the Eucharistic presence, attributed by Gallic Liturgy to Bishop Germanus (+576), spread in various versions. For example, when the priest broke the bread, an angel appeared and cut the members of the Infant Jesus, who radiated bright light, and His blood was taken up in the chalice. See JUNGSMANN, *The Mass*, 71.

⁶¹ A. ANGENEDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt, 42009, 506–507.

⁶² Radbertus also records some miracles associated with Jews: bishop Syrus gave the Holy Communion to a Jew who wanted to throw the Lord's body in the privy, but it got stuck in his mouth. Eventually, the host was removed by the bishop, the man received baptism and joined the Christian community. In the age of Pope Saint Gregory the Great, a Jewish boy learned to read and write at the Christian school. He received the Holy Communion at the Mass and saw an illustrious woman sitting on a throne on the altar with an infant in her arms. His father, infuriated that he had received communion, threw him into an oven, but the flames did not hurt him, as the lady he had seen in the church defended him with her stole. *Lib. de corp. et sang. dom.* VI. 3 and IX. 7–9, PL 121, col. 1283–1284; 1298–1300; RADBERTUS, *Az Úr testéről és vérééről*, 44–78.

⁶³ P. BROWE, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau, 1938, 94.

general characteristic of Eucharistic miracles, shorter or longer transformations of the species into Christ's body/flesh become frequent. Scholastic theologians attempted to decide whether Eucharistic miracles involved a real transformation or were only thought to have happened by witnesses. Thomas Aquinas admits the possibility of Eucharistic miracles in the sense that the witness possibly sees Christ's body and blood or the Infant Jesus; however, this causes no change in the Eucharist. If the "miraculous transformation" took longer time, some kind of transformation was assumed, at least from the viewer's point of view, but the essence of the change remained an open question.⁶⁴

Feeding miracles constituted a special form of Eucharistic wonders. After receiving the Holy Communion, the communicant did not take any food or water for a longer period.⁶⁵ Trials by ordeal were also manifestations of medieval Eucharistic devotion.⁶⁶ The various manifestations of Eucharistic piety reflected the particular spirituality of the age, the belief that Christ, truly present in the Eucharist, was worthy of veneration and adoration.⁶⁷

The medieval Church identified the rites of the Mass with various events of Jesus' public ministry and Passion and discovered in them the same Eucharistic presence.⁶⁸ The *elevatio* compensated for the ever less frequent communion; the Lord could be contemplated and adored in the elevated host.

The newly introduced tabernacles, replicas of the Old Testament Tabernacle, emphasized the Divine Presence. The tabernacle became Christ's residence. As

⁶⁴ BROWE, *Die eucharistischen Wunder*, 184–185.

⁶⁵ Such miracles mostly occurred to unmarried women. The sole exception is probably St Nicholas of Flüe, who, according to his biographers, ate nothing else than the bread of the Eucharist starting from 1467 to his death in 1487. Nonetheless, theologians of the age quoted St Ambrose and argued that the Eucharist feeds the soul rather than the body. Miracles were seen as special acts of God. P. BROWE, *Die Eucharistie im Mittelalter*, Münster, Hamburg, London, 2003, 213–216.

⁶⁶ The innocence or guilt of the accused was disclosed by the *iuditia Dei* or *probatio per corpus Domini*. The accused was proved innocent if nothing happened to him/her after having taken the Holy Communion. In 13th century, this practice was still an accepted one. BROWE, *Die Eucharistie im Mittelalter*, 244–249.

⁶⁷ B. NEUNHEUSER, *Eucharistie im Mittelalter und Neuzeit* (HDG IV. 4b), Freiburg, Basel, Wien, 1963, 37–38.

⁶⁸ It is worth noting that the first explanation of the Mass appears in the Hungarian Pray Codex. In his speeches, Ozsvát Laskai (1450–1511) explains certain details of the Holy Mass. In the Codex Cornides, copied by the Dominican nun Lea Ráskai, an explanation of the Mass can be read in the Holy Thursday sermon. Explanations of the Holy Mass are not uniform; they attempt to evoke the life of Christ before the inner eyes of the faithful. PÁSZTOR L., *A magyarorság vallásos élete a Jagellók korában*, Budapest, 2000, 68–69.

a positive consequence of this spirituality, Christians realized that the Eucharist was not an object, but a person, the living Christ. However, on the negative side, it obscured the aspect of sacramental meal, intrinsic to the Eucharist, the fact that Christ invites the faithful to the Father and unites them with himself. The Middle Ages laid thus special accent on one of the consequences of the Eucharist instituted by Jesus, but eclipsed its essence.⁶⁹ In the thirteenth century, descriptions listing the special spiritual fruits that result from listening the Holy Mass appear.⁷⁰ The common faithful desired to partake in the fruits of the Mass to ensure their salvation at all expenses.⁷¹ Late Middle Ages lost of sight the ultimate effect of the Eucharist, the edification of the body of Christ, the Church, and turned to the Eucharist as spiritual food, as consolation and healing balm.⁷² The medieval debate over the transubstantiation of bread and wine narrowed theological thinking. The Eucharistic meal-event as a whole waned and attention focused on the offerings of bread and wine and their transubstantiation. In this context, the concept of meal was dissociated from that of sacrifice.⁷³

Returning to the witness of the Scriptures, the Reformers laid emphasis on the meal (the Eucharist was the Supper of the Lord) as memorial of his death. In a polemical context, they consistently rejected the sacrificial character of the Eucharistic celebration (in particular the idea of atoning sacrifice),⁷⁴ to

⁶⁹ NEMESHEGYI, 235.

⁷⁰ Defining the spiritual fruits of the Holy Mass, authors mostly refer to the teachings of the Fathers of the Church. Later authors expand these fruits: whoever attends Holy Masses is saved from sudden death as well as the purgatory. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* I, 170.

⁷¹ Pelbárt Temesvári (1435–1504) lists the practices used in Hungarian-speaking areas: 1. The representation and contemplation of Jesus' Passion urges contrition. 2. Our love of Christ is revived. 3. We are saved of dangers. 4. We are absolved of our sins. 5. Our prayer is answered. 6. Our journey and all good intentions will be successful. 7. Whoever dies on a day when he/she has attended a Holy Mass, even without receiving the Holy Communion, will be regarded as if having received it. 8. His/her sufferings in Purgatory will be eased. 9. He/she shall be saved from eternal damnation. 10. He/she shall receive eternal life. Quoted by PÁSZTOR, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*, 70.

⁷² KERESZTY, 128.

⁷³ NOCKE, 287.

⁷⁴ LUTHER, *Von der babylonischen Gefangenschaft*, in LW 2, 183–201; *Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unsers Herrn*, LW 6, 112–123; Ph. MELANCHTHON, *Propositiones de missa* 12, 30–31, 35–37, Melanchthon, *Werke* I, 164–165 (= CR 1,478–479); *Loci communes rerum theologicarum* (1521), *Werke* II/1, 177–178 (= CR 21,221–222); *Loci praecipui theologici*, *Werke* II/2, 567–568; CA 24 (BSELK 91–95), 21–25.29.

defend the unique sacrifice of the cross.⁷⁵ With respect to the presence of Christ in the Eucharist, Luther strongly defended the real presence, but rejected the concept of transubstantiation, inclining toward that of consubstantiation. Based on Augustine, he emphasized the ecclesiological dimension of the Eucharist: the Supper of the Lord symbolizes and creates the communion of saints.⁷⁶ While Zwingli defended a thoroughly symbolic interpretation, Calvin's position was less radical, although he borrowed much from Berengar. Nevertheless, he upheld a real, not merely spiritual, personal union with Christ in the Eucharist,⁷⁷ while rejecting transubstantiation. In return, the Council of Trent defended the true, real and substantial presence of Christ under the species of bread and wine, as a consequence of consecration,⁷⁸ and the presence of the entire Christ under both species.⁷⁹ The mass was defined as an atoning sacrifice; a representation of Christ's sacrifice on the cross, whose propitiatory power does not prejudice the

⁷⁵ Early Christian traditions have developed several models to interpret Jesus' suffering and death. Gerd THEISSEN distinguishes two main types, that of *exemplum* and of *sacramentum*. According to the first, the attitude of the suffering Jesus is an example to follow. The model includes three approaches: Jesus' fate as necessary, predetermined event; that of the martyr prophet, and that of the suffering righteous. According to the *sacramentum*-interpretation, Jesus' death is a salutary event that overcomes disaster by removing the disruption of order, through expiation or ransom, or restores the broken relationship between God and humans, bringing reconciliation through self-giving love (*Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh, ³2003, 202–210). The interpretation of Jesus' death as sacrifice fits the *sacramentum*-model. As Theissen notes, sacrifices express the belief that the relationship with God requires a cultic act that provides humans with a new chance of life. He distinguishes three main types of sacrifice: the offering, aggression and communion-sacrifice. The offering is presented from one's assets, symbolically as part of oneself, in the hope of obtaining divine goodwill. Communion sacrifice, especially when associated with a meal, realizes humans' communion with the deity and with one's fellows, and in some cases the participation in the life of the deity. Table fellowship achieves the symbolic, even distribution of life chances in the community. Aggression sacrifice (especially atonement) is a ritual manifestation of the aggression that separates humans from God and an instrument of its symbolic elimination through the vicarious death of the sacrificial victim. (*Die Religion der ersten Christen*, 195–224). Theissen is right that Christianity broke with the traditional sacrificial practice. However, this does not mean that the concept of sacrifice as such was abandoned; in fact it was only transposed to a different, symbolic level. On the Eucharist as the sacramental and liturgical representation of the sacrifice of the cross: M. THURIAN, *Eucharistie*, Mainz, 1966, 204–205.

⁷⁶ Rightly, KERESZTY, 129.

⁷⁷ IC (1560) IV.XVII.5; 7, OC 4 (CR 32), 98.

⁷⁸ DH 1636, 1651.

⁷⁹ DH 1636, 1651, 1640.

unique sacrifice on the cross.⁸⁰ The separation of the issues of real presence and of sacrifice was a shortcoming of the Council. This led to the practical separation between communion and Eucharistic devotion and the mass itself.⁸¹

In the centuries following the Council of Trent, newly founded monastic orders, reform-movements and some local synods urged devout Catholics to receive the Eucharist on a more frequent basis, without much effect, however, on the life of the faithful, in particular children.⁸² Conversely, Eucharistic devotions became the source and peak of popular piety. The tabernacle and the sanctuary lamp, the *visitatio sanctissimi*, the litanies, benedictions and processions were all expressions of popular worship before the Eucharistic Christ. As devotions outside Mass could use vernacular languages, for the faithful they represented the essence of Eucharistic life. Private prayers extended to the mass itself, as laypersons were unable to engage in the Liturgy of the Eucharist.⁸³ A return to the original sense and intention of the Eucharistic celebration occurred only with the liturgical movement and the Liturgical Constitution of the Second Vatican Council.

Recent Developments and Theological Assessment

Eucharistic devotions developing over centuries have nourished the spirituality of many generations. Insofar they are useful and legitimate. But they may not gain precedence over the Eucharistic celebration and communion. The Second Vatican Council permitted and recommended devotions, adding however, that “these devotions should be so drawn up that they harmonize with the liturgical seasons, accord with the sacred liturgy, are in some fashion derived from it, and lead the people to it, since, in fact, the liturgy by its very nature far surpasses any of them” (SC 13).⁸⁴ The decree *Eucharisticum mysterium* urges the worship of the Eucharist.⁸⁵ The *Directory on Popular Piety and the Liturgy* (2002) published by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments also urges clerics and the lay to worship the Eucharist. In adoring Christ present in the Eucharist, “the faithful should be

⁸⁰ DH 1751–1754.

⁸¹ NEMESHEGYI, 242.

⁸² P. BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938, 44.

⁸³ JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* I., 189.

⁸⁴ A. FLANNERY (ed.), *Vatican Council II: The Basic Sixteen Documents*, Northport, NY, 1996.

⁸⁵ “The faithful should therefore strive to worship Christ our Lord in the Blessed Sacrament, in harmony with their way of life. Pastors should exhort them to this, and set them a good example.” *Eucharisticum mysterium*, AAS 59 (1967), 539–573, Engl. <<http://www.adoremus.org/eucharisticummysterium.html#anchor14248415>> Part III/50.

encouraged to read the Scriptures during these periods of adoration, since they afford an unrivalled source of prayer. Suitable hymns and canticles based on those of the Liturgy of the Hours and the liturgical seasons could also be encouraged, as well as periods of silent prayer and reflection⁸⁶.

The Eucharist is essentially a thankful acceptance of Christ's self-giving love and our surrender to the Father in Christ. The primary form of Eucharistic devotion is the celebration of the Eucharist, to which belong the Word of God, the homily, the Eucharistic Prayer, the memorial of the Supper of the Lord and communion. This true and joyful celebration epitomizes God's saving presence and beauty.⁸⁷ The Eucharistic celebration of the Roman liturgy is centered on the community, as shown by the canon and the language using the personal pronoun 'us'. The people of God, as community of love, glorifies the Father offering Jesus Christ's redeeming sacrifice. Other forms of Eucharistic devotion, cherished by the Western Church as its special treasure, are secondary and legitimate only provided they lead to partaking in Christ's table fellowship.⁸⁸

⁸⁶ <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_en.html#Chapter Four>.

⁸⁷ The person celebrating the liturgy is a singing person. Singing is inherent to liturgy. Christians express thereby their joy over God's presence. Consequently, the faithful sing before God when taking part in the liturgy. J. PASCHER, *Eucharistia*, Freiburg, ²1947, 295–297.

⁸⁸ NOCKE, 302–303.

DIVERSI TIPI DI “UMANESIMO” NELL’*UMANESIMO INTEGRALE* DI JACQUES MARITAIN

IULIAN-VALERIAN IANUȘ¹

Riassunto. L’*Umanesimo integrale* di Maritain rappresenta un testo importante del discorso sulla problematica dell’uomo. Dopo le considerazioni sulla cristianità medievale ed in seguito alla dialettica dell’umanesimo antropocentrico, ci si trova davanti a due “posizioni pure”: quella atea e quella cristiana.

Maritain distingue due specie di umanesimi. Il primo è l’umanesimo “teocentrico”, caratteristico della cristianità medievale. È l’umanesimo veramente cristiano; Dio è riconosciuto il centro dell’uomo.

L’altro tipo di umanesimo è quello “antropocentrico”; l’uomo diventa il centro dell’uomo e di tutte le cose. Maritain lo considera un umanesimo falso, un “umanesimo disumano”. La dialettica di questo umanesimo sarà la “tragedia dell’umanesimo”.

Parole chiave: umanesimo, Jacques Maritain, filosofia, antropologia, cristianesimo, fede, Dio.

Il discorso filosofico offre un’attenzione speciale alla problematica dell’uomo. Se il modo di pensare sta alla base delle nostre azioni, allora l’antropologia ha un valore del tutto speciale. Ma non tutti gli umanesimi ci offrono un’immagine giusta dell’uomo; per questo vogliamo soffermarci su un testo importante e valoroso che prende di mira un discorso sui vari tipi di umanesimi che hanno influito sulla storia dell’uomo e del suo pensiero: si tratta dell’*Umanesimo integrale* di Jacques Maritain.

L’*Umanesimo integrale* ha alla base sei lezioni tenute da Maritain, nell’agosto del 1934, all’Università di Santander. A queste lezioni Maritain ha aggiunto un nuovo capitolo (il settimo), un’introduzione ed un’appendice, utilizzando alcuni articoli in lingua francese pubblicati in diverse riviste europee.²

¹ Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „Al. I. Cuza” Iași, email: ianusulian@hotmail.com.

² J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, trad. it. (tit. or. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle chrétienté*, Paris, 1937), Roma 1980, 53; P. VIOTTO (ed.), “Schede monografiche delle opere politiche fondamentali”, in AA.VV., *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Milano, ²1978, 386. Per un’immagine completa sulla redazione dell’*Umanesimo integrale* si veda P. VIOTTO, “Nota bibliografica”, in AA.VV., *Dopo Umanesimo integrale. Dibattiti di ieri, problemi di oggi*, Genova, 1992, 247–250.

Già dall'inizio l'autore sottolinea che si tratta di una "filosofia pratica". Prima di iniziare l'analisi della cristianità medievale, Maritain vuole chiarire il concetto di "umanesimo", concetto che è ambiguo. Tutto dipende, secondo Maritain, dalla concezione che si ha dell'uomo. Per dare una definizione mette in guardia di non escludere ogni ordinazione al sovrumano, ogni possibilità di trascendenza,

[...] l'umanesimo tende essenzialmente a rendere l'uomo più veramente umano e a manifestare la sua grandezza originale facendolo partecipe di tutto ciò che può arricchirlo nella natura e nella storia [...]. L'umanesimo chiede, nello stesso tempo, che l'uomo sviluppi le virtualità contenute in lui, le sue forze creatrici e la vita della ragione, e lavori a fare delle forze del mondo fisico strumenti della sua libertà. Così inteso, l'umanesimo è inseparabile dalla civiltà o dalla cultura, queste due parole essendo esse stesse considerate come sinonimi.³

Nello stesso tempo, Maritain vuole rispondere a coloro che considerano l'umanesimo autentico come "umanesimo antireligioso". Per il momento propone solo due osservazioni: da una parte, che l'umanesimo occidentale ha *sorgenti* religiose e "trascendenti" (intendendo con "trascendente" tutte le forme di pensiero le quali pongono al principio del mondo uno spirito superiore all'uomo; nell'uomo, uno spirito il cui destino va al di là dei tempi; e una pietà naturale e sovranaturale al centro della vita morale), delle sorgenti cristiane senza le quali è incomprendibile a se stesso. Dall'altra parte, considerando l'umanesimo occidentale nelle sue forme contemporanee, è facile vedere che vi sussiste ancora un resto di concezione comune della dignità umana, della libertà, dei valori disinteressati; si ha in queste una eredità d'idee e di sentimenti una volta cristiani e oggi sconosciuti. E contro questo spiritualismo materializzato, il materialismo attivo dell'ateismo o del paganesimo ha buon gioco.⁴

1. La cristianità medievale

Maritain si propone di occuparsi del problema dell'uomo o, meglio ancora, della posizione *pratica e concreta* della creatura umana davanti a Dio e davanti al proprio destino. Questo implica un doppio problema speculativo: il problema antropologico, che cosa è l'uomo?, e il problema teologico della relazione fra l'uomo e il principio supremo del suo destino, cioè tra la grazia e la libertà.⁵

³ MARITAIN, 58.

⁴ MARITAIN, 60–61.

⁵ MARITAIN, 65; si veda anche A. PAVAN, "Dialogica, strutture e umanesimi", in AA.VV., *Jacques Maritain*, Brescia, 1967, 193.

1.1. Il problema dell’uomo

Nell’antropologia della cristianità medievale l’uomo non era considerato soltanto come un animale dotato di ragione. L’uomo era anche una persona; il concetto stesso di persona è di indice cristiano. Per Maritain

[...] una persona è un universo di natura spirituale dotato della libertà di scelta e costituente pertanto un tutto indipendente di fronte al mondo; né la natura, né lo Stato possono intaccare questo universo senza il suo permesso. E Dio stesso, che è ed agisce al di dentro, vi agisce d’un modo particolare e con una delicatezza particolarmente squisita, che dimostra in quale conto la tenga: rispetta la libertà della persona, nel cuore della quale egli tuttavia abita; la sollecita, non la forza mai.⁶

Però, nella sua “esistenza concreta e storica” l’uomo non è considerato, da parte del pensiero medievale, come un essere semplicemente naturale; è un “essere dislocato, ferito: dal diavolo che lo ferisce di concupiscenza, da Dio che lo ferisce d’amore”. Quindi l’uomo non porta solo l’eredità del peccato originale, ma è fatto per un fine soprannaturale: “vedere Dio come Dio si vede”. Per questo, esistenzialmente considerato, l’uomo può essere visto come un “essere insieme naturale e sovranaturale.”⁷

Ma il carattere proprio del concetto cristiano dell’uomo nel pensiero medievale come tale, preso in quanto momento storico, è questo: tutte le cose, anche quelle riguardanti i problemi dell’uomo, erano “considerate dal punto di vista di Dio”:

i misteri naturali dell’uomo non erano scrutati per se stessi, mediante una conoscenza scientifica e sperimentale. In breve, il Medioevo è stato tutto il contrario di un’epoca riflessa: una specie di timore e pudore metafisico, ed anche una cura predominante di vedere le cose e di contemplare l’essere e di prendere le misure del mondo, teneva lo sguardo dell’uomo medievale distolto da se stesso.⁸

1.2. Il problema della grazia e della libertà

Collegato al problema antropologico dell’uomo c’è il problema teologico della grazia e della libertà. Nella teologia medievale dominavano le posizioni di Sant’Agostino contro Pelagio. Ma tenendo gli occhi fissi su punti espressi da Agostino sul mistero della grazia e della libertà, rimanevano in ombra le questioni riguardanti le “profondità create e umane di questo mistero”. Ed è qui, secondo Maritain, la nota particolare della civiltà cristiana medievale, cioè

⁶ MARITAIN, 66.

⁷ MARITAIN, 66–67.

⁸ MARITAIN, 67.

“l’assenza di ogni sguardo deliberatamente riflessivo della creatura su se stessa”; anche se ha posto i principi di soluzione, “si è impegnata poco nella loro oscurità, ha lasciato molto terreno incolto e tutta una problematica non esplorata.”⁹

Maritain non nega una presa di coscienza della creatura, compiuta “implicitamente nel movimento del pensiero metafisico e teologico verso l’essere e verso Dio”, ma tale presa di coscienza “difettava dal lato di una ricerca deliberatamente ed espressamente riflessiva”; esempio di tutto ciò sono i mistici. Inoltre,

[...] il Medioevo ha avuto un senso profondo e eminentemente cattolico della parte del peccatore, delle iniziative a lui proprie, delle sue resistenze, e delle misericordie di Dio nei suoi confronti nell’economia provvidenziale. Ha avuto un senso profondo della natura, della sua dignità come della sua debolezza; ha conosciuto, più di ogni altra epoca, il prezzo della pietà umana e delle lacrime. Ma tutto ciò era *vissuto* più che *cosciente*, più che oggetto di conoscenza riflessa.¹⁰

1.3. L’atteggiamento pratico della creatura di fronte al proprio destino

Per quanto riguarda l’atteggiamento pratico della creatura di fronte al proprio destino ci si deve rifare alle considerazioni fatte prima; vediamo così l’uomo medievale che, per rispondere alle iniziative divine, “avanza con un movimento diretto, semplice e incurante delle prese di coscienza riflesse”. Movimento che Maritain chiama *ingenuo*, senza attribuirgli, però, un senso peggiorativo. Ed è questo lo stile caratteristico della cristianità medievale, cioè la “semplicità *inavvertita* e *irriflessa* del movimento di risposta dell’uomo al movimento d’effusione di Dio”:

[...] con l’ambizione assoluta e il coraggio *inavvertito* dell’infanzia, la cristianità costruiva allora una immensa fortezza al sommo della quale si sarebbe assiso Dio; gli preparava un trono sulla terra, perché l’amava. Tutto l’umano era così sotto il segno del sacro, ordinato al sacro e protetto dal sacro, almeno per quel tanto che l’amore ne lo faceva vivere. Che importavano le perdite e i disastri, quando un’opera divina veniva fatta dall’anima battezzata? La creatura era duramente dilaniata e in ciò magnificata; essa si obliava per Dio.¹¹

Quando lo slancio che caratterizza la cristianità medievale si è fermato, la “creatura è ricaduta su se stessa”, lo stesso mondo che essa stessa aveva costruito, adesso la stava “schiacciando”; la creatura “ha provato l’orrore di

⁹ MARITAIN, 67–68; si veda anche PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 194.

¹⁰ MARITAIN, 69.

¹¹ MARITAIN, 70.

essere nulla”. È la dissoluzione di questo periodo storico ed il passaggio all’umanesimo moderno. L’atteggiamento è ben diverso; si cerca una “riabilitazione antropocentrica della creatura”:

[...] la catastrofe del Medioevo apre così il tempo dell’umanesimo moderno. La dissoluzione splendente del Medioevo e delle sue forme *sacrali* è il generamento d’una civiltà *profana*; non solo profana, ma che *si separa* progressivamente dall’Incarnazione.¹²

2. L’umanesimo classico

2.1. La “scoperta” protestante

Si inizia con una critica della “scoperta” protestante. Avendo inteso Sant’Agostino in modo materiale, per la dottrina di Lutero, di Calvino e di Giansenio l’uomo “è *essenzialmente corrotto* dal peccato originale”. Maritain denuncia il pessimismo di questa dottrina:

[...] tale è la dialettica e la tragedia della coscienza protestante, col suo senso mirabilmente ardente e doloroso, ma puramente umano esso stesso, tenebrosamente umano della miseria umana e del peccato. La creatura dice il suo nulla! Ma è essa stessa a dirlo da sola. L’uomo è una corruzione in cammino.¹³

Anche il problema della grazia e della libertà è problematica, secondo Maritain, perché a causa del peccato originale non esiste più il libero arbitrio. In altre parole, è la “dottrina della predestinazione della reprobazione, la teologia della *grazia senza la libertà*.”¹⁴

¹² MARITAIN, 70–71. Nell’analisi fatta da Maritain alla concezione medievale (“concezione cristiana sacrale del temporale”), A. Pavan sottolinea cinque note fondamentali: 1) la tendenza ad una unità massimale, cioè collocare l’unità degli uomini nel punto più alto della loro vita di persone e cioè sul piano spirituale; 2) il temporale veniva concepito come una funzione *ministeriale* del sacro. La distinzione evangelica tra le cose di Dio e le cose di Cesare era attuata, attribuendo a queste il ruolo di *causalità strumentale* nei confronti dello spirituale; 3) il Medioevo tendeva ad usare dei mezzi di natura temporale, ai fini del bene spirituale e come mezzi per il compimento e il mantenimento dell’unione spirituale cui il temporale tutto era ordinato (l’eretico non era solo un dissidente del sacro, ma anche nell’ambito socio-temporale); 4) una certa disparità, come di essenza, tra dirigente e diretto, ovvero una diversità di *razze sociali*, che è posta alla base della gerarchia delle funzioni sociali e delle relazioni d’autorità; 5) nel regime d’una concezione sacrale, il bene comune diventa l’istaurazione d’una struttura sociale e giuridica posta al servizio del Redentore da un uomo battezzato. Ma Pavan avverte: fare di questa analisi di filosofia della storia una fenomenologia del Medioevo è ciò che Maritain non ha mai fatto, né inteso fare (PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 196–199).

¹³ MARITAIN, 71–72.

¹⁴ MARITAIN, 72.

2.2. La “scoperta” umanistica

2.2.1. La “scoperta” umanistica e il problema della libertà

Nella “scoperta umanista” Maritain distingue una “teologia umanistica mitigata” e una “teologia umanistica assoluta”. La prima si riferisce al molinismo che Maritain analizza soltanto da un punto di vista della filosofia della storia e della civiltà. Secondo Maritain il molinismo reclama per la creatura soltanto “una parte d’iniziativa *primaria* nell’ordine del bene e della salute”; la conseguenza è che il cristiano vede i suoi atti buoni e salutari divisi tra Dio e l’uomo, derivanti ognuno sia da Dio che dall’uomo. L’uomo avrebbe così “iniziativa *primaria* del bene che fa”:

Dio e l’uomo agiscono ciascuno dal proprio lato sulla navicella del destino dell’uomo, e in quanto è l’uomo che agisce, non è Dio. Ecco l’uomo dell’umanesimo cristiano dei tempi antropocentrici: crede in Dio e nella sua grazia, ma disputa il terreno a Dio; reclama la sua parte in fatto d’iniziativa *primaria* nei confronti della salute e degli atti meritori della vita eterna, mentre tenta di fare da solo la propria vita e la propria felicità terrena.¹⁵

Dall’instabilità della dottrina molinista si passa ad “una forma più pura”, e cioè la *teologia umanistica assoluta*, che in realtà è la teologia del razionalismo. Questa dottrina, accettando la così detta incompatibilità tra l’efficienza della grazia e la libertà, vuole risolvere il problema cercando di “salvare la libertà umana a spese della causalità divina”. Di conseguenza, in opposizione al molinismo, sarà una “teologia o una metafisica delle *libertà senza la grazia*”. L’uomo, con la sua libertà, vuole realizzarsi e trionfare da solo:

[...] a lui solo ormai spetta di fare il proprio destino, a lui solo d’intervenire come un Dio, mediante un sapere dominatore che assorbe in lui e sormonta ogni necessità, nella condotta della propria vita e nel funzionamento della grande macchina dell’universo [...] Infine, con la concezione hegeliana della storia, ci troveremo di fronte non più alle due libertà, quella di Dio e quella dell’uomo, ma ad una libertà, quella dell’uomo, nella quale si verrà a realizzare la divinità in divenire nel mondo e nella storia.¹⁶

¹⁵ MARITAIN, 73–74. Per la dottrina di Maritain sull’iniziativa umana nella linea del bene e la linea del male, si vedano le sue opere: *Breve trattato dell’esistenza e dell’esistente*, Brescia, 1974 e *Dio e la permissione del male*, Brescia, 2000.

¹⁶ MARITAIN, 75; si veda anche PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 202.

2.2.2. La “scoperta” umanistica e il problema dell’uomo

Anche per il problema dell’uomo, all’interno della “scoperta” umanistica, si deve distinguere tra una teologia umanistica mitigata e una teologia umanistica assoluta.

La teologia umanistica mitigata è il naturalismo cristiano. Qui la grazia è un semplice “frontone” che corona la natura che, nel suo ordine, basta se stessa per essere perfetta; la grazia “colora con una vernice di soprannaturale” gli atti che la ragione rende sufficienti per assicurare la perfetta rettitudine. La conseguenza di tale dottrina è il concetto secondo il quale

[...] l’uomo e la vita sono ordinati simultaneamente a due fini *assolutamente ultimi* differenti, un fine *ultimo* puramente naturale, che è la perfetta prosperità quaggiù, e un fine *ultimo* soprannaturale, che è la beatitudine perfetta nei cieli. Così, con una sagace divisione del lavoro, non prevista certo dal Vangelo, il cristiano potrà servire contemporaneamente due padroni, Dio per il cielo, e Mammona per la terra.¹⁷

In seguito allo sdoppiamento dell’uomo (da una parte l’uomo della pura natura e dall’altra “l’involucro celeste” che “circonda e imbottisce con le piume della grazia quest’uomo della pura natura”) nella teologia umanistica mitigata, si passa alla teologia umanistica assoluta dove rimarrà solo l’uomo della pura natura. Con “teologia umanistica assoluta” Maritain intende la teoria di J. J. Rousseau (“teologia della bontà naturale”, dove “l’uomo è naturalmente *santo*”), la teoria di Auguste Comte (dove “l’Umanità-Dio è, nello stesso tempo, il genere umano nella sua realtà naturale e terrestre e Cristo stesso e Dio”) e la teoria di Hegel (che introduce “lo stesso movimento della Redenzione nella dialettica della storia” e che “fa dello Stato il corpo mistico mediante il quale l’uomo raggiunge la libertà dei figli di Dio”). La visione comune di questi autori sta nel fatto che

[...] da un lato l’uomo è considerato nella sua condizione esistenziale come un essere *puramente naturale*, che ci viene rappresentato staccato da ogni connessione con un ordine soprannaturale che segna insieme il peccato originale e la grazia. E tuttavia in realtà non si arriva a pensarlo come puramente naturale, tanto le connessioni delle quali parliamo sono potenti in lui.¹⁸

¹⁷ MARITAIN, 76; cf. PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 203.

¹⁸ MARITAIN, 77–78. A. Pavan considera Rousseau una tappa dell’ateismo moderno, un punto di passaggio tra il naturalismo para-cristiano del razionalismo e l’ateismo postulatorio di Marx (PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 206).

2.2.3. La “scoperta” umanistica e l’atteggiamento pratico della creatura di fronte al suo destino

Nel periodo seguente il Rinascimento e la Riforma, sul problema dell’atteggiamento della creatura di fronte al proprio destino Maritain nota una “confluenza dei due atteggiamenti, pessimistico e ottimistico”. La concezione “ultrapessimistica” di Calvino e Giansenio sulla natura umana faceva capo ad una posizione antropocentrica:

[...] il pessimismo effettivamente distacca la natura da ogni legame con un ordine superiore. E allora, *siccome è ben necessario vivere*, la creatura fa i propri comodi e diviene centro, nel suo stesso ordine inferiore.¹⁹

Ma l’atteggiamento pratico degli uomini del Rinascimento non è iniziato, secondo Maritain, con una rottura col cristianesimo. Anzi, l’ottimismo del Rinascimento ipertrofizzava un dato cristiano, cioè “la convinzione del valore di quell’essere umano che è la vivente immagine di Dio”. In questa “euforia”, l’uomo

[...] crede di potersi impadronire della totalità di se stesso e della vita, senza aver bisogno di percorrere il cammino di spogliazione interiore; vuole la gioia senza l’ascesi; e tutto ciò era cime voler recare frutto senza essere mondati né vivificati nella propria linfa da colui la cui grazia e i cui doni possono soli divinizzare l’uomo. Qui ancora, tutto doveva concludersi con la scissione antropologica.²⁰

Sia con la Riforma che con il Rinascimento si sono realizzati molti progressi, soprattutto nel mondo della riflessività e della *presa di coscienza di sé*. Un processo che Maritain considera “normale” in se stesso; solo che tutto questo si basava su uno spirito antropocentrico. Non si è compiuto “sotto il segno dell’unità, ma sotto il segno della divisione”. L’uomo ha voluto fare del suo movimento di creatura “il movimento assolutamente primario”. Di conseguenza,

[...] era necessario che il suo momento d’ascensione fosse da allora separato dal movimento della grazia, ed è perciò che l’età in argomento è stata un’età di dualismo, di dissociazione, di sdoppiamento, un’età d’umanesimo separato dall’Incarnazione, nella quale lo sforzo del progresso doveva prendere un carattere fatale e contribuire esso stesso alla distru-

¹⁹ MARITAIN, 78–79.

²⁰ MARITAIN, 79.

zione dell’umano [...] Il vizio radicale dell’umanesimo antropocentrico è stato di essere antropocentrico e non di essere umanesimo.²¹

Si deve, dunque, distinguere tra due specie di umanesimi: il primo, “l’umanesimo teocentrico”, è l’umanesimo veramente cristiano; questo implica che Dio sia riconosciuto “il centro dell’uomo”, uomo che è peccatore e redento, ed implica anche il concetto cristiano della grazia e della libertà. Il secondo è “l’umanesimo antropocentrico”, proveniente dal Rinascimento e dalla Riforma; questo considera “l’uomo come centro dell’uomo” e di tutte le cose ed “implica un concetto naturalistico dell’uomo e della libertà”. Se quest’ultimo è falso, secondo Maritain si può parlare di “umanesimo inumano”. La sua dialettica sarà la *tragedia dell’umanesimo* (tragedia dell’uomo, della cultura e di Dio)²².

3. La dialettica dell’umanesimo antropocentrico

3.1. La tragedia dell’uomo

Nel primo periodo dell’epoca moderna si può notare l’immagine superba, splendida e infrangibile della *personalità* dell’uomo costruita da Cartesio, Rousseau e Kant. La polemica razionalista condannava qualsiasi “intervento esterno in questo universo perfetto e sacro”, sia che si trattava di un intervento proveniente dalla rivelazione e dalla grazia, sia di un intervento proveniente “da una tradizione di umana saggezza.”²³

Questa personalità antropocentrica, in poco più di un secolo, pericola, si “isterilisce”. Nuove teorie la trascinano “nella dispersione dei suoi elementi materiali”. Maritain analizza brevemente questi momenti significativi: nel campo della biologia, le idee di Darwin sull’origine “scimmiesca” dell’uomo; nell’ambito della psicologia, la teoria di Freud che vede l’uomo come “luogo di incrocio e di conflitti d’una libidine anzitutto sessuale e d’un istinto di morte”. Dopo tutti i dualismi e le dissociazioni dell’umanesimo antropocentrico, si assiste ad una “dispersione ed una decomposizione definitiva”. L’uomo “rivendica più che mai la propria sovranità”, ma non più per la persona individuale, bensì a profitto dell’uomo collettivo: lo Stato per Hegel e la società comunista per Marx.²⁴

²¹ MARITAIN, 80–81.

²² MARITAIN, 81; si veda anche PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 207.

²³ MARITAIN, 81–82.

²⁴ MARITAIN, 82–83; VIOTTO, “Schede monografiche”, 387.

3.2. La tragedia della cultura

Per la dialettica della cultura moderna Maritain distingue tre momenti inseparabilmente legati tra loro.

Il primo momento (16–17 secolo), che Maritain chiama “classico”, è il momento del naturalismo cristiano: la civiltà dimentica le sue radici; si pensa di istaurare, con la sola ragione, un ordine umano concepito secondo lo stile cristiano delle epoche precedenti, “stile che viene forzato e comincia a guastarsi”. È come un rovesciamento dei fini. La cultura ricerca il suo fine supremo in se stessa: questo fine è il “dominio dell’uomo sulla materia”, dove Dio è garante di tale dominio.

Il secondo momento (XVIII–XIX secolo) è il momento “borghese”, dell’“ottimismo razionalistico”: alla cultura si chiede di “liberare l’uomo dalla superstizione delle religioni rivelate”, dando alla bontà naturale una sicurezza basata sulla ricchezza serena. È come un “imperialismo demiurgico nei riguardi delle forze della materia”. Dio diventa un’idea.

Infine, il terzo momento (XX secolo) è quello *rivoluzionario*, del rovesciamento materialistico dei valori: l’uomo diventa fine a se stesso e lotta per “far sorgere da un ateismo radicale un’umanità del tutto nuova. È un “rifluire progressivo dell’umano mediante la materia”. L’uomo pensa che “può essere uomo o superuomo solo se Dio non è Dio.”²⁵

3.3. La tragedia di Dio

L’idea che l’uomo si fa di Dio, se cessa di essere sostenuta e purificata dalla rivelazione, “segue essa stessa il destino della cultura”. La trascendenza divina viene capita univocamente “con una ragione incapace di elevarsi al conoscimento analogico”:

[...] la ragione del teologo dell’età classica ha perso il senso dell’analogia, è diventata una ragione geometrica, nemica del mistero, così come la ragione del filosofo della stessa età. La ragione riconoscerà il mistero e si annullerà; oppure rifiuterà di annullarsi e negherà il mistero.²⁶

Un germe di agnosticismo si può trovare, secondo Maritain, nel razionalismo cartesiano dove “l’infinito divino è dichiarato del tutto imperscrutabile”. Dio non ordina le cose ad un fine e con la sua “dispotica libertà regole il bene ed il male a proprio piacere”. Malebranche rappresenterà la gloria di Dio come quella di “un monarca o un artista glorificato dalle sue opere e che fa ammirare

²⁵ MARITAIN, 83–85; si veda anche PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 208–209.

²⁶ MARITAIN, 85.

in esse la propria perfezione”, idea che sosterrà anche Leibniz, aggiungendo che “le vie della provvidenza s’accordano con la ragione dei filosofi.”²⁷

Nel secondo momento della dialettica umanistica troviamo il Dio dei grandi metafisici idealisti: la trascendenza divina è respinta lasciando il posto ad una filosofia dell’immanenza. Infine, nel terzo momento, troviamo la *morte di Dio*: toccherà a Nietzsche di annunciarla. Così, per Maritain, “la forma più altamente rappresentativa” di questo momento dell’umanesimo antropocentrico è l’ateismo contemporaneo.²⁸

È questa l’analisi storica compiuta da Maritain. Giunti a questo punto ci troviamo davanti a due *posizioni pure*: la posizione *atea pura* e quella *cristiana pura*. Ma per completare l’analisi del concetto di “umanesimo” nell’*Umanesimo Integrato*, presenteremo gli aspetti generali della proposta di una “nuova cristianità” fatta da Maritain.

4. Il cristiano e il mondo

Prima di iniziare a trattare in modo specifico del suo ideale di una nuova cristianità, nel terzo capitolo dell’*Umanesimo Integrato* Maritain vuole mettere in chiaro alcune problematiche.

Prima di tutto va sottolineata la distinzione fatta da Maritain tra lo *spirituale* ed il *temporale*, partendo dai concetti di cultura o civiltà e dal concetto di religione. Lo sviluppo della cultura e della civiltà ha due poli: uno economico ed uno religioso; il primo soddisfa le esigenze materiali, il secondo i bisogni spirituali dell’uomo. La cultura e la civiltà, ordinate ad un fine terreno, devono essere riferite e ordinate, agli occhi del cristiano, alla vita eterna, che è il fine della religione. Maritain chiama l’ordine della cultura o della civiltà “ordine temporale”, mentre “l’ordine della fede e dei doni della grazia, concernenti una vita eterna” viene chiamato “ordine spirituale”; l’ordine spirituale trascende di per sé l’ordine temporale

[...] e se, per il cristiano, quest’ordine spirituale deve vivificare e sovranalizzare lo stesso ordine temporale, non lo fa in quanto facente parte dell’ultimo, ma al contrario in quanto lo trascende e in quanto ne è per se stesso assolutamente libero e indipendente. In breve, l’ordine spirituale gode, verso l’ordine temporale, della stessa libertà che Dio ha verso il mondo.²⁹

²⁷ MARITAIN, 85–86.

²⁸ MARITAIN, 86; si veda anche PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 209.

²⁹ MARITAIN, 141–142; si veda anche VIOTTO, “Schede monografiche”, 389.

Questa distinzione tra spirituale e temporale è una distinzione essenzialmente cristiana. Per il cristiano è la distinzione tra le “cose di Dio” e “le cose di Cesare.”³⁰

Da questa distinzione Maritain passa a trattare del problema del Regno di Dio. Qui si devono distinguere tre nozioni: la prima è quella del *regno di Dio*, “Città insieme *terrena e sacra*, di cui Dio è il re e ove egli sarà tutto in tutti”; per il cristiano questo regno sarà fuori del tempo, è un “reame eterno”, è “un’idea escatologica che riguarda la fine dei tempi”. Ma questo regno viene già preparato dal tempo: è il fine ultimo verso cui convergono la storia della Chiesa e del mondo spirituale da una parte, e dall’altra la storia del mondo profano e della città politica.

La seconda nozione è quella di “Chiesa”, il cui fine è “la stessa vita eterna”; “essa è nel tempo, ma non è del tempo”. La Chiesa è “sostanzialmente il regno esistente e vivente, ma pellegrinale e velato”.

La terza nozione, infine, è quella del “mondo”, della “città profana”, il cui fine è “la vita temporale” degli uomini. Questo mondo, a differenza della Chiesa, “è nel tempo ed è del tempo: il diavolo vi ha la sua parte”³¹.

Quando non si fa la giusta distinzione tra queste nozioni, o quando il rapporto tra loro non va considerato in modo giusto, si cade nell’errore. Maritain sottolinea tre errori tipici:

1. considerare il mondo, la città terrena semplicemente come il regno di Satana, il dominio soltanto del diavolo. È la concezione *satanocratica* del mondo;
2. considerare il mondo come se fosse già il regno di Dio. In Oriente queste idee hanno preso una forma mistica (“teofania”), ed in Occidente una forma politica (“teocrazia”). Si cerca di subordinare la vita politica alla Chiesa;
3. vedere il mondo come il regno proprio solo dell’uomo, della pura natura, senza nessun rapporto col sacro. È la posizione dell’umanesimo antropocentrico³².

La soluzione o la vera dottrina cristiana sulla città terrena consisterà nel concetto di “ambivalenza del mondo”; un mondo che sarà *insieme* dell’uomo, di Dio e del diavolo:

³⁰ MARITAIN, 142; PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 212. L’importanza di questa distinzione sottolineata anche da V. POSSENTI, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica in J. Maritain*, Milano, 1984, 159).

³¹ MARITAIN, 142–145.

³² MARITAIN, 145–149; si veda anche PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 213–214; VIOTTO, “Schede monografiche”, 389.

[...] è un campo comune ai tre. Il mondo è un campo chiuso che appartiene a Dio per diritto di creazione; al diavolo per diritto di conquista, a causa del peccato; a Cristo per diritto di vittoria sul primo conquistatore, a causa della Passione.³³

Il mondo, salvato e liberato *in speranza* non è *santo*. Si può dire che il mondo è “santificato in quanto non è solo il mondo, ma è assunto nell’universo dell’Incarnazione”; se si separa dall’Incarnazione, se si chiude in se stesso, possiamo dire che è condannato. Il cristiano deve sforzarsi di realizzare in questo mondo le verità del Vangelo, proprio perché è in cammino verso il Regno di Dio.³⁴

Si passa così alla “missione temporale del cristiano” che è chiamato a “traspenetrare il mondo” affinché “la rifrazione del mondo cristiano della grazia sia più effettiva e l’uomo possa viverci meglio la sua vita temporale”. E se dopo la disfatta della società medievale, con l’avvento dei tempi moderni, il mondo si stacca progressivamente da Cristo, questo è dovuto ad alcune carenze da parte dei cristiani: indifferenza nei confronti dell’instaurazione di un regime inumano e nei confronti del socialismo che monopolizza il “movimento di emancipazione del lavoro”. Tali carenze sono dovute al *dualismo* fra temporale e spirituale, all’utilizzo del cristianesimo per fini temporali e all’assenza di una *filosofia cristiana*³⁵.

Il cristiano, per la trasformazione del regime sociale, dovrà superare il *dualismo* cartesiano e machiavellico: è una presa di coscienza del *sociale* che mancava al cristiano dell’età moderna. Il suo impegno verso il mondo e la cultura sarà effettuato in quanto membro cristiano della città terrena. Per questo dovrà elaborare una filosofia sociale, politica ed economica “capace di scendere fino alle realizzazioni concrete”, una dottrina comune “per ciò che concerne le verità più generali”; ma non serve solo una filosofia, bisognerà “abbordare anche l’azione sociale e politica”. Per realizzare tutto questo sarà bisogno della santità, di una “santità volta verso il temporale, il secolare il profano.”³⁶

³³ MARITAIN, 149–150.

³⁴ MARITAIN, 150–151; si veda anche PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 214.

³⁵ MARITAIN, 152–156; VIOTTO, “Schede monografiche”, 390.

³⁶ MARITAIN, 158–160; VIOTTO, “Schede monografiche”, 390. È importante la specificazione che Maritain fa alla pagina 161: non si tratta di un nuovo “tipo” di santità, perché c’è uno solo, ma di un nuovo “stile” di santità.

5. L'ideale storico di una nuova cristianità

Il quarto ed il quinto capitolo dell' *Umanesimo Integrato* presentano la proposta di Maritain, proposta che è stata analizzata da tutti i punti di vista da vari autori³⁷. Vogliamo ricordare, in sintesi, le caratteristiche essenziali di questa proposta.

Per Maritain “l'ideale storico concreto” è “un'immagine prospettica significante il tipo particolare, specifico di civiltà al quale tende una data età storica”, è una “essenza ideale realizzabile”, rispondente ad un “massimo relativo di perfezione sociale e politica”; va quindi opposto all'*utopia* che è un “essere di ragione” che esprime un massimo *assoluto* di perfezione socio-politica. Questo ideale presuppone il libero arbitrio.³⁸

Importante è la nozione di “cristianità”, che, per Maritain, implica la possibilità di esistenza di più cristianità. L'autore la definisce così:

[...] un certo regime comune *temporale* le cui strutture recano, su gradi e modi del resto molto variabili, l'impronta della concezione cristiana della vita. C'è una sola verità religiosa integrale; c'è una sola Chiesa cattolica; possono aversi *alcune* civiltà cristiane, *alcune* cristianità diverse. Parlando di una nuova cristianità, parliamo dunque di un regime temporale o di una età di civiltà la cui forma animatrice sarebbe cristiana e che risponderebbe al clima storico dei tempi nei quali entriamo.³⁹

Una città temporale cristianamente ispirata avrà tre caratteri tipici:

- a. carattere comunitario: il suo fine proprio è il bene comune;
- b. carattere personalistico: il bene comune temporale è il fine intermedio o infravalente rispetto al fine ultimo della persona (la persona è parte della società, ma non secondo tutta se stessa; “il centro della sua vita di persona la attira al di sopra della città temporale, di cui questa vita ha tuttavia bisogno”);

³⁷ Al riguardo si vedano, per esempio, le opere già citate AA.VV. *Umanesimo integrale e nuova cristianità* e AA.VV. *Dopo Umanesimo integrale*.

³⁸ MARITAIN, 167–168; VIOTTO, “Schede monografiche”, 390–391. Sull'ideale storico concreto in Maritain si veda anche PAVAN, “Gli orizzonti teorici e le ragioni dell'«ideale storico concreto»”, in AA.VV., *Dopo Umanesimo integrale*, 99–102.

³⁹ MARITAIN, 171. La nozione di “cristianità” di Maritain è definita “ambigua” da E. BERTI, “Nuova cristianità e strutture sociali”, in AA.VV., *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, 108 e da PAVAN, “Gli orizzonti teorici”, 103 ed “oscillante” da L. PAZZAGLIA, “Nuova cristianità e nuova democrazia”, in AA.VV., *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, 118.

c. carattere pellegrinale: rappresenta il momento terreno del destino umano, un equilibrio di tensione e di movimento.⁴⁰

Ma va sottolineato che questa concezione, specifica della cristianità medievale, non è “univoca” ma “analogica”. Ispirandosi alla metafisica tomistica, Maritain ricorda l’importanza del concetto di “analogia” (secondo il quale “le idee più alte si realizzano nell’esistenza in modo essenzialmente diverso, pur conservando intatta la formalità loro propria”) per una sana filosofia della cultura. Questa filosofia deve evitare due errori opposti: sia il sottoporre tutte le cose alla univocità, sia disperdere le cose nell’equivocità. La soluzione vera deriva dalla filosofia dell’*analogia*:

[...] i principi non variano, né le supreme regole pratiche della vita umana, ma si applicano con modi essenzialmente diversi, che rispondono a uno stesso concetto solo secondo una similitudine di proporzioni.⁴¹

Maritain è convinto che il movimento storico è irreversibile e, prima di analizzare l’ideale storico della cristianità, ricorda che l’immagine prospettica di una nuova cristianità non riguarda un avvenire immediato e riguarda non solo gli aspetti economico-sociali ma anche quelli spirituali-religiosi del divenire umano⁴².

L’ideale storico della cristianità medievale si riassume nell’idea del Sacro Impero. Maritain analizza questo ideale storico mettendo in rilievo le sue caratteristiche⁴³, ricordando anche la sua dissoluzione e “pseudomorfosi nel mondo umanistico antropocentrico”⁴⁴.

Nel quinto capitolo, sulla base delle caratteristiche dell’ideale storico medievale, Maritain analizza le caratteristiche dell’ideale storico concreto di

⁴⁰ MARITAIN, 172–174; VIOTTO, “Schede monografiche”, 391. Si veda inoltre, PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 218–220.

⁴¹ MARITAIN, 175–176. L’importanza del concetto di “analogia” per Maritain è sottolineata anche da PAVAN, “Gli orizzonti teorici”, 97–99.

⁴² MARITAIN, 177–179; VIOTTO, “Schede monografiche”, 391.

⁴³ Le 5 caratteristiche di questo ideale storico sono: 1) la tendenza ad un’unità organica qualitativamente massimale; 2) il predominio del compito *ministeriale* del temporale nei riguardi dello spirituale; 3) l’impiego dall’apparato temporale per fini spirituali; 4) il riconoscimento di una diversità di *razze sociali* alla base della gerarchia delle funzioni sociali e delle relazioni d’autorità; 5) l’opera comune da compiere consisteva instaurazione d’una struttura sociale e giuridica al servizio del Redentore da parte della forza dell’uomo battezzato e della politica battezzata (MARITAIN, 182–187; VIOTTO, “Schede monografiche”, 391–392).

⁴⁴ MARITAIN, 187–193; VIOTTO, “Schede monografiche”, 392.

una nuova cristianità: sarà una concezione *profana cristiana* che risponde ad un “umanesimo integrale teocentrico”:

- a. la città avrà una “struttura pluralistica”, sia economica (importanza dell’economia rurale, organizzazione di tipo sindacale) che giuridica (diversità religiosa). È fondata su una unità di orientamento, un’unità minimale (al livello del piano temporale: non richiede da sé l’unità di fede e di religione), quindi sulla tolleranza civile e sull’amicizia;
- b. il riconoscimento dell’ “autonomia del temporale in qualità di fine intermedio o infravalente”. Lo Stato ha un’autorità nel suo ordine e l’ordine profano o temporale si è costituito autonomo nei confronti dell’ordine spirituale o sacro, “tale da escludere di fatto la strumentalità”;
- c. l’insistenza “sulla extraterritorialità della persona nei confronti dei mezzi temporali e politici”. È questo lo scopo dell’ordine temporale: la libertà della persona, “libertà di autonomia, che si confonde con la loro perfezione spirituale”, libertà di espressione. La legge torna ad essere pedagogo della libertà. A questo punto Maritain fa altre due considerazioni, collegate a quelle di prima:
 1. riguardo alla “proprietà dei beni materiali” due leggi sono importanti: “l’appropriazione dei beni deve essere privata” e “l’uso dei beni individualmente appropriati deve servire al bene comune di tutti”. Si tratta di una società di persone nella quale la comproprietà di alcuni beni materiali sarebbe garanzia del possesso del “titolo di lavoro” e “avrebbe come frutto la costituzione e lo sviluppo di un patrimonio comune”. L’economia va sottoposta ai valori morali;
 2. “il cristianesimo ha dato alla donna il senso della sua dignità e della sua libertà personale”; questo è stato realizzato nell’ordine spirituale. Si deve mirare ad una uguaglianza qualitativa, proporzionale con una rivalutazione giuridica ed economica del lavoro domestico.
- d. in questo umanesimo cristiano “una certa parità di essenza” vi sarebbe “alla base delle relazioni d’autorità e della gerarchia delle funzioni temporali”. È necessario un concreto “rispetto della persona umana nell’individuo e nella moltitudine”;
- e. la missione da compiere consisterà in “un’opera umana da realizzare sulla terra” mediante il passaggio dell’amore nei mezzi umani e nel lavoro umano stesso. Il bene comune consiste soprattutto nella promozione del valore e della dignità della persona. Credenti e non credenti sono chiamati non alla ricerca di un *minimo teorico comune*,

bensi all’attuazione di un’*opera pratica comune*”, un’opera profana cristiana.

Ma questo non è l’unico ideale di società cristiana: in altri “climi storici” potrebbero sorgere altri ideali possibili.⁴⁵

6. Possibilità storiche di una nuova cristianità

Prima di analizzare le condizioni di realizzazione della nuova cristianità, Maritain fa sua una frase di Marx, secondo il quale “l’uomo fa la sua storia, ma in condizioni determinate.”

Inizia con l’analisi delle “dimensioni interne”. Queste consistono prima di tutto in dei mutamenti nel regime della vita umana, mutamenti che implicano una *rifrazione* del Vangelo nell’ordine culturale e temporale. È necessario superare sia l’*economicismo*, sia il *politicismo*. Si deve riconoscere alla politica il suo statuto morale, perché essa non può essere ridotta a pura arte o a pura tecnica, essendo il campo “essenzialmente umano, cioè etico e morale”. La morale politica non consiste in una estensione della morale privata, ma si costituisce come morale della vita sociale incarnandosi nel concreto divenire della civiltà. Ma la subordinazione della politica alla morale è “una subordinazione umana, pratica e praticabile”. Se la morale non opera “come consustanziale al movimento vitale di ricerca dei fini della vita umana” può causare grandi sventure. Il realismo do chi riduce la politica ad un confronto di interessi o coercizioni, e considera la morale estranea alla politica, è uno pseudo-realismo perché dimentica la spiritualità dell’uomo e la provvidenza di Dio.

Nelle “dimensioni interne” Maritain parla anche della “reintegrazione delle masse”. Una filosofia cristiana della storia riconosce “l’incrociarsi delle maschere e delle parti”, in altre parole, “non solo compiti d’iniquità sono tenuti da maschere o da figure di giustizia, ma compiti di giustizia sono tenuti (e guastati) da maschere d’iniquità”. La rivendicazione della dignità e della missione della classe operaia è stata guastata dalle forze materialistiche del socialismo: venivano omesse le forze spirituali dei cristiani. Questa presa di coscienza comporta due errori: uno di origine liberal-borghese che consiste nell’opposizione alla religione, ritenuta dannosa per il progresso sociale; l’altro, di origine rivoluzionario-escatologico, consiste nella lotta di classe, intesa come mezzo di redenzione e come compito messianico della classe operaia. Per attuare un nuovo umanesimo cristiano è necessario ricuperare la classe operaia, riconoscendo il suo compito storico, ma superando la stessa idea di classe e di

⁴⁵ MARITAIN, 197–234; VIOTTO, “Schede monografiche”, 392–394. Sulle caratteristiche della nuova cristianità si veda anche PAVAN, “Dialogica, strutture e umanesimi”, 222– 227.

proletariato in un movimento generale verso “una comunità di pensiero, di amore e di volontà”.

Per quanto riguarda le “dimensioni cronologiche”, alla luce di una filosofia della storia, si sottolineano due momenti: in un primo momento è ragionevole sperare in delle “realizzazioni momentanee o abbozzi parziali tracciati nel seno di civiltà di forma non cristiana”. Qui sono due le condizioni: la prima è la necessità che il mondo cristiano “rompesse con un regime di civiltà spiritualmente fondato sull’umanesimo borghese ed economicamente sulla fecondità di denaro”; la seconda è la necessità di capire, da parte di un numero sufficiente di cristiani, che “l’instaurazione temporale di una nuova cristianità esige mezzi proporzionati a tal fine”. Oltre alla *moralità dei mezzi* è necessaria la *moralità del contesto*, concernente le connessioni accidentali che il mezzo contrae nella storia umana. C’è una *gerarchia dei mezzi* che ha alla base “l’assioma che *l’ordine dei mezzi corrisponde all’ordine dei fini*”.

Nel secondo momento si può sperare in una “realizzazione piena (non dico perfetta), ma attraverso vie che non è facile prevedere né immaginare”; queste vie comprendono una “rivoluzione” contro le diverse rivoluzioni sociali in nome della libertà della persona. Così si possono ipotizzare due istanze diverse: da una parte la realizzazione di “uno Stato laico cristiano in modo vitale e di una civiltà profana cristiana” come fine di formazioni profane. Se questo “sforzo non dovesse riuscire” si avrebbe una “specie di diaspora cristiana” sparsa su tutta la terra “come focolari di vita cristiana disseminati fra le nazioni.”⁴⁶

7. Di un più prossimo avvenire

Maritain inizia il settimo capitolo col distinguere tra un’azione politica a *obiettivo ravvicinato* e un’azione politica a *obiettivo lontano*. La prima “si determina essa stessa in quanto azione e misura il suo slancio in rapporto ad una realizzazione vicina, che le serve come punto di mira”. Essa può scegliere fra tre tipi di cure: una di sostegno a base di empirismo e di opportunismo, una “draconica” che instauri la dittatura comunista del proletariato ed una “draconica” che porti all’affermazione violenta della Stato nazionale, allontanando sempre più le masse dal cristianesimo.

Ma un cristiano è invitato ad un’azione politica a *obiettivo lontano o di lunga portata*; in questo caso non si avrà “né una cura di attesa, né una cura draconica, ma forse una cura eroica”. La realizzazione dell’ideale storico cristiano-temporale è come un “movimento, come cosa che si fa ed è sempre da

⁴⁶ MARITAIN, 237–272; VIOTTO, “Schede monografiche”, 394–396.

fare”. Per capire bene questo, Maritain richiama la distinzione da lui fatta tra una *utopia* ed un *ideale storico concreto*.

Una seconda distinzione importante è quella tra una “attività politica esercitata da cristiani” ed una “attività politica cristianamente ispirata”. In base a questa i cristiani possono trovarsi impegnati in diversi gruppi politici, così come si possono avere “uno o più gruppi politici a denominazione e a specificazione politica di spirito autenticamente cristiano”. Maritain mira alla politica cristianamente ispirata; questa “non richiede la partecipazione di tutti i cristiani e neppure dei soli cristiani” e non pretende neanche di essere l’unica possibile. Ma rimane vero un fatto: “non c’è nulla di più scandaloso e, in un certo senso, di più rivoluzionario del credere in una politica intrinsecamente cristiana”.

Dopo aver fatto la differenza tra “azione politica” e “azione cattolica”, dopo aver analizzato il compito del cristiano di fronte ai totalitarismi (fascismo e comunismo) e dopo aver chiamato il martirio come una soluzione “iperbolica”, Maritain conclude dicendo che il cristiano non è rinchiuso in una tragedia senza uscita, perché la soluzione, nell’ordine spirituale, “è un amore più forte dell’inferno” e, nell’ordine temporale, “è una politica intrinsecamente ed esistenzialmente cristiana.”⁴⁷

Infine, nell’allegato “Struttura dell’azione”, Maritain distingue, insieme a Etienne Gilson, tre piani di azione: sul piano dello spirituale il cristiano agisce *in quanto cristiano* ed impegna direttamente la Chiesa; sul piano del temporale deve agire *da cristiano* ed impegna solo se stesso. Siccome *il piano del temporale è subordinato al piano dello spirituale*, non si tratta di una separazione tra le due attività, ma di una semplice distinzione; il cristiano è sempre interamente se stesso in tutti e due i piani.

Il terzo piano si situa tra il temporale e lo spirituale, riguarda cioè questioni miste come l’educazione ed il matrimonio. È “il piano dello spirituale considerato nella sua connessione con il temporale”. Le due conseguenze che sorgono da questa distinzione sono: il fatto che “le tre specie di attività non possono sostituirsi le une alle altre” ed il principio per cui l’unione deve caratterizzare l’azione cattolica e l’azione civica che si svolgono al livello dello spirituale che tocca il temporale, mentre la diversità può caratterizzare l’azione politica che si svolge al livello del temporale.⁴⁸

L’Umanesimo Integrato, nato per rispondere ad un problema storico, cioè la delucidazione delle condizioni di una rinascita umanistica e di una riconfigurazione completa della città dell’uomo, di fronte alla crisi e alla provocazione degli umanesimi borghese e socialista e di fronte alla minaccia

⁴⁷ MARITAIN, 275–303; VIOTTO, “Schede monografiche”, 396–397.

⁴⁸ MARITAIN, 307–315; VIOTTO, “Schede monografiche”, 397.

del nazionalsocialismo⁴⁹, ha provocato anche delle vive polemiche e dei dibattiti. Oltre all'accusa di "naturalismo" da parte di Messineo⁵⁰, Maritain è stato accusato persino di "eresie"⁵¹. Nonostante tutto, l'*Umanesimo Integrale* di Jacques Maritain ha avuto un'influenza considerevole sul pensiero e la cultura europea.⁵²

⁴⁹ M. IVALDO, "Umanesimo integrale come espressione di pensiero sintetico. Riflessioni cinquant'anni dopo", in AA.VV., *Dopo Umanesimo integrale*, 135.

⁵⁰ A. MESSINEO S.I., "L'umanesimo integrale", *Civiltà Cattolica*, 1956, vol. III, quaderno 2545, 449–463.

⁵¹ C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, "Umanesimo integrale e teologia della liberazione", in AA.VV., *Dopo Umanesimo integrale*, 186. Per quanto riguarda il dibattito e le critiche a Maritain si veda anche VIOTTO, "Nota bibliografica", 252–257. Una bibliografia sul dibattito in Italia è presente in G. GALEAZZI (ed.), "Il dibattito sull'Umanesimo integrale in Italia", in AA.VV., *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, 292–304.

⁵² P. INGRAO, "Umanesimo integrale e la domanda di un nuovo progetto di civiltà", in AA.VV., *Dopo Umanesimo integrale*, 215.

SOZIALE METANOIA IM HORIZONT DES REICHES GOTTES

LUCIAN FARCAȘ¹

Zusammenfassung. Die christliche Botschaft über die Erlösung des Menschen zeigt darauf, dass das Reich Gottes ein notwendiges Geschenk sei, im dem der Prozess der Umkehr möglich gemacht wird. Als Verkünder des Evangeliums lehre Jesus: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nahe! Kehrt um und glaubt ans Evangelium“ (*Mk* 1,15). Die neue verkündete Realität wird auf die Perspektive der sozialen Umkehr reflektiert. Es muss in bezug genommen werden, dass beiden Institutionen: Kirche und Gesellschaft spezifische Aufgaben zukommen dem angekündigten Reich zu dienen. Die vorliegende Arbeit bezieht sich auf die biblischen, ethischen und theologischen Aspekten des Reiches Gottes in der Gesellschaft. Zugleich will sie die sozio-kulturelle Dimension dieses Phänomens hervorheben.

Schlagwörter: Reich Gottes, biblische Ethik, Evangelium und Umkehr, soziale Metanoia, Kirche und Gesellschaft, Wertewandel, Bekehrung und Sozialprozesse.

1. Reich Gottes und Metanoia

Ein Blick in die geschichtliche Entwicklung des Reich Gottes- und des Gottesherrschafts-Verständnisses² bietet die Möglichkeit, unterschiedliche Aspekte der wechselseitigen Beziehungen zwischen dem Reich Gottes und der Metanoia wahrzunehmen. Tatsächlich ergeht das Angebot des Heils von Gott in der Heilsgeschichte, aber seine Verwirklichung bedarf der Umkehrbereitschaft der Menschen. Dazu ist festzuhalten, dass das Verständnis der Gottesherrschaft in unterschiedlichen Kontexten verschiedene Chancen der Metanoia bestimmt hat. Im *biblischen Verständnis* lassen sich die umfassenden Perspektiven sehen, in denen das Handeln Gottes den ganzen Menschen im Blick hat. Einseitigkeiten in der *geschichtlichen* Entwicklung des Reich-Gottes-Verständnisses, des Menschen-, des Kirchen- und des Weltverständnisses haben die Chancen der Metanoia beeinträchtigt. Eine *erneuerte Theologie* macht es im Hinblick

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” Iași, email: lfarcas@itrc.ro.

² Es besteht ein Unterschied zwischen Herrschaft und Reich: Herrschaft bezeichnet die ausgeführte Macht Gottes zum Heil der Menschen, während Reich eher den institutionellen Raum zeigt. Vgl. R. SCHNACKENBURG, „Reich Gottes“, in *BThW*⁴, 468–478, 468; A. LINDEMANN, „Herrschaft Gottes / Reich Gottes – IV. Neues Testament und spätantikes Judentum“, in *TRE*, Bd. 15 (1986), 196–218, 196; M. KNAPP, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes – II. Theologiegeschichte, III. Systematisch-theologisch“, in *LThK*³, Bd. 5 (1996), 31–37.

auf die Gottesherrschaft, die Kirche und die Weltwirklichkeit möglich, Perspektiven der sozialen Dimension der Metanoia im Kontext des modernen Lebens zu zeigen.

1.1. Biblische Konturen

Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament haben Herrschaft und Reich Gottes für den Glauben eine zentrale Bedeutung.³ Die Perspektiven der Umkehr stehen dabei immer im Zusammenhang mit dem Glauben an Gott, den Befreier des auserwählten Volkes und den Schöpfer aller Welt.⁴ Die Teilnahme am Reich Gottes setzt Umkehrbereitschaft voraus, die das Heilsgeschenk Gottes und seine Annahme von Seiten des Menschen Wirklichkeit werden lässt.⁵

a) *Im Alten Testament* bekennt das gläubige Volk Israel die Offenbarung Gottes in der Welt und die Durchsetzung seiner Herrschaft zu Gunsten seiner Auserwählten. Die Glaubensantwort der Menschen auf die heilende Initiative Gottes sollte die personale und soziale Beteiligung an der Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens in Solidarität einschließen. Die vertikale Dimension der göttlichen Herrschaft in der Welt wurde zur Herausforderung für die Verantwortung gegenüber den horizontalen Bedingungen des zwischenmenschlichen Lebensbereiches. Im Spannungsfeld zwischen Verheißung und Erfüllung war die Heilserfahrung als Grundlage für das menschliche Handeln zu verstehen.

Charakteristisch für die Vorstellungen von der Herrschaft Gottes und seinem Reich ist schon in der Patriarchenzeit der anzutreffende Glaube an den ‚transzendenten und personalen Vätergott, der sich in der Welt den von ihm Auserwählten offenbart, sie analog zu der von ihm praktizierten Solidarität mit den Menschen als Brüder und Schwestern zusammenfügt, gegen Angriffe verteidigt und sich ihnen innergeschichtlich im Spannungsfeld von Verheißung und Erfüllung (Nachkommen und Land) als der Mitgehende und für sie Daseiende erschließt (Gen 10-50).⁶

³ E. HAAG, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes – I. Biblisch-theologisch. 1. Altes Testament“, in *LThK*³, Bd. 5 (1996), 26–28, 26; H. MERKLEIN, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes – I. Biblisch-theologisch. 2. Frühjudentum; 3. Neues Testament“, in *LThK*³, Bd. 5 (1996), 28–31, 29; SCHNACKENBURG, „Reich Gottes“, 468.

⁴ J.B. BAUER, *Umkehr*, Biblisch-theologisch, in: *LThK*³, Bd. 5 (1996), 364-366.

⁵ SCHNACKENBURG, „Reich Gottes“, 474f.

⁶ HAAG, 26. Ausführlicher dazu und zum grundlegenden Zeugnis des Glaubens im Alten Testament bei J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments* (Die Neue Echter Bibel: Ergänzungsband, 1), Würzburg 1995, 57–65.

Die Glaubenserfahrung der wunderbaren Heilstaten während der großen Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft impliziert eine entsprechende Antwort von Seiten des Volkes, die sich neben dem Glaubensakt der Anerkennung Gottes, des Befreiers, auch in der Mitgestaltung einer neuen Gesellschaft in Freiheit und Gemeinwohl für alle bewähren muss.⁷

Für den Aufbau einer neuen Gesellschaft reicht die Befreiung von fremden und äußerlichen Unterdrückungsmechanismen nicht aus. Dafür ist auch die Umkehr innerhalb des Volkes und seiner Mitglieder notwendig. Momente des Versagens bei der Gestaltung des neuen Lebens im verheißenen Land zeigen, dass die göttliche Befreiung von fremden feindlichen Umständen nicht immer das erwartete Echo einer personalen und sozialen Freiheit bei Menschen und in der gesellschaftlichen Praxis gefunden hat. Es wird deshalb von einer Pervertierung des theokratischen Ideals der Gottesherrschaft und von der notwendigen Kritik daran gesprochen.

In Opposition zu der in Israel eingetretenen Pervertierung des theokratischen Ideals und mit Kritik an der Unwilligkeit und Unfähigkeit des von Jahwe abgefallenen Volkes, dem ethischen Anspruch von Herrschaft (Gottes) und Reich Gottes (Ex 19,5 f.) zu genügen, hat die vorexilische Prophetie angekündigt, dass die auf Zion manifestierte Königs-Herrschaft Jahwes zur Offenbarung im Gericht drängt (Jes 6,1-11) und aller widergöttlichen Anmaßung in Israel (Am 8,2; Ez 7,2) und der Völkerwelt (Jes 10,5-15) ein Ende setzt.⁸

Der Untergang der davidischen Monarchie bedeutet eine Entfernung von Gott und zugleich ein gravierendes Versagen im politischen, wirtschaftlichen und soziokulturellen Bereich. In diesem Kontext lässt sich die Rede von den sozialen Dimensionen der Sünde verstehen, die starke gesellschaftliche Gegensätze zum Heil Gottes und zum Wohl der Menschen zum Ausdruck bringt.⁹

Das Ausmaß des Bösen, der Glaubensverfall des Volkes und seine Verweigerung der Umkehr begründen die Exil-Erfahrung, die zunächst als Strafe, dann aber als Umkehrgelegenheit gedeutet wird.¹⁰ Die Rückkehr aus der Verbannung bewirkt eine Vertiefung der Konzeption von der Herrschaft Gottes in ihren eschatologischen Zügen und hebt die Vergebungsbereitschaft Gottes

⁷ SCHREINER, 193f.

⁸ HAAG, 27.

⁹ Zum alttestamentlichen Sündenverständnis gehört die Überzeugung, dass Sünde keine „nur das Individuum betreffende Angelegenheit“ ist. F. REITERER, „Sünde / Sühne (AT)“, in *BthW*⁴, 515–521, 515. Zu den sozialen Aspekten der Sünde im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Verbrechen vgl. weiter dort 516f.

¹⁰ HAAG, 27; SCHREINER, 246.

für das elende Volk hervor. Die Perspektiven der Metanoia werden in diesem Kontext um innere Dimensionen im Herzen des Menschen bereichert, während die Konzeption des *ausgewählten Volkes* Israel unter apokalyptischen Vorstellungen zugunsten eines privilegierten „Heiligen Restes“ in den Hintergrund tritt.¹¹

Die eschatologische Dimension des Reiches Gottes und des damit verbundenen Rufes nach Umkehr werden in der Verkündigung Jesu von der Basileia Gottes einen wichtigen Platz einnehmen.¹² Miteinbezogen in diese Dimension ist die Hoffnung auf eine umgewandelte Schöpfung mit der Perspektive eines neuen Himmels und einer neuen Erde.¹³

b) *Im Neuen Testament* bringt der Begriff von der Herrschaft Gottes den zentralen Inhalt der Botschaft Jesu zum Ausdruck.¹⁴ In der Predigt Jesu vom Reich Gottes geschieht eine theologische Wende:

Die Gerichtssituation, die er wie Johannes der Täufer in der Folge der deuteronomistischen Überlieferung (vgl. Dan 9,3-19; Bar 1,15-2,10; Äth Hen 93,8 f. u.ö.) voraussetzt (Mt 3,7-12 par.; Lk 13,3.5), wird abgelöst durch die Proklamation des eschatologischen Heils für Israel. Dies geschieht in der Seligpreisung der ‚Armen‘, denen das Reich Gottes zugesprochen wird (Lk 6,20 f. par.), oder in der Ansage der Nähe der Herrschaft Gottes (Mk 1,5; Lk 10,9 par.)¹⁵

Will man nach dem Wesentlichen der Umkehr in der Verkündigung Jesu fragen, ist sein Wort von *Umkehren* und *Kind-Werden* vor Augen zu halten.¹⁶ Abkehr von dem Bösen, von der Sünde und Askese oder Fasten sind zweifelfrei Zeichen der Bekehrung, aber sie machen auf keinen Fall das Wesen der Umkehr aus,

[...] sondern ganz eigentlich das Hinwenden des Herzens zu Gott in der Art der Kinder, die arglos und voll unbegrenzten Vertrauens sich führen lassen. Echte Umkehr im Sinne Jesu ist da, wo man nicht mehr auf sich

¹¹ HAAG, 27; SCHNACKENBURG, „Reich Gottes“, 470.

¹² SCHNACKENBURG, „Reich Gottes“, 470ff.

¹³ Das endzeitliche Heil wird das Elend vergessen machen, Freude wird die Menschen erfüllen: „Ja, vergessen sind die frühen Nöte, sie sind meinen Augen entschwunden. Denn schon erschaffe ich einen neuen Himmel und eine neue Erde. Man wird nicht mehr an das Frühere denken, es kommt niemand mehr in den Sinn“ (Jes 65,16c-17).

¹⁴ MERKLEIN, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes“, 29.

¹⁵ MERKLEIN, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes“, 29.

¹⁶ Mt 18,2-3: „Da rief er ein Kind herbei, stellte es in ihre Mitte und sagte: Amen, das sage ich euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ich nicht in das Himmelreich kommen.“

selbst vertraut, aus eigener Kraft sein Heil wirken will, sondern da, wo man von sich wegschaut und auf Gott vertraut und von ihm alles Heil erwartet.¹⁷

Die Perspektiven der sozialen Metanoia aus dem Horizont des Reiches Gottes lassen sich aus der Art zeigen, wie Jesus die göttliche Herrschaft eschatologisch verstanden und proklamiert hat. Dass Jesus durch die Anrede „Abba“ Gott anspricht und seine Jünger lehrt, in gleicher Weise zu beten, besagt kein besonderes *Sohnes-Bewusstsein* Jesu¹⁸, sondern die Tatsache, dass die eschatologische Gottesherrschaft in seiner Verkündigung und in seinen Heilsgesten schon jetzt begonnen hat:

Jesus verkündet *Gott*, den man als ‚Abba‘ anrufen darf, aber gerade damit verkündet er Gott als den *eschatologischen Gott*, dessen Herrschaft er als bereits gegenwärtiges Geschehen proklamiert.¹⁹

In Bezug auf dieses Herrschaftsverständnis Jesu ist die Problematik der sozialen Umkehr zu klären. Der Anbruch des Gottesreiches in konkret erfahrenen Zeichen wird besonders im Lukasevangelium hervorgehoben.²⁰ Zwischen dem schon angebrochenen eschatologischen Heil Gottes in Jesus und der großen Freude, die durch das Heilsgeschehen entsteht, findet der Metanoiaprozess als Wirkung der Barmherzigkeit Gottes gegenüber seinem Volk statt. H. Merklein hat vor der Versuchung und dem Fehler gewarnt, die Metanoia als religiöse *Tat des Einzelnen* zu deuten. In der spannungsvollen

¹⁷ BAUER, 545. An dieser Stelle gilt der Hinweis darauf, dass *Vater* für Jesus die typische Bezeichnung Gottes war: Er ist „Abba“ – Papa, Väterchen. Diese Anrede bezieht sich auf das tiefe Verhältnis zwischen Jesus und Gott und aus diesem Grund darf sie nicht verniedlicht werden. „Verfehlt wäre es, diese Gottesanrede im Sinne einer Verniedlichung Gottes auszuwerten, als ob aus dem Herrn und Gebieter nun ein ‚liebes Väterchen‘ geworden wäre, mit dem die Kinder umspringen können, wie sie wollten. Dass Gott, den Jesus mit ‚Abba‘ anredet, der Herr und Gebieter bleibt, zeigt schon das Vaterunser, das von dem ‚Abba‘ erbittet, sein Herr- und Königsein durchzusetzen.“ H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart, 1983, 84.

¹⁸ Hier widerspricht H. Merklein der These von J. Jeremias und H. Schürmann, die in der Gottesrede *Abba* ein Sohnesbewusstsein durch eine besondere Offenbarung Jesu sehen wollen. Vgl. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 89f.

¹⁹ MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 91. Vgl. dort in der Anm. 133 weitere Hinweise auf W. SCHRAGE, „Theologie und Christologie bei Paulus und Jesus auf dem Hintergrund der modernen Gottesfrage“, in *EvTh* 36 (1976), 121–154, 135f.

²⁰ MERKLEIN, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes“, 29. Ausführlicher dazu bei R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (HThK, Supplementband IV), Freiburg, Basel, Wien, 1993, 161–167, wo Jesus als *der Verkünder des Evangeliums der Gnade* vorgestellt wird.

Auseinandersetzung zwischen Jesus dem Verkünder und Vollbringer der Gottesherrschaft und seinen pharisäisch orientierten Kritikern, die für das Erreichen des Reiches Gottes eine streng ethische Respektierung der Tora und dementsprechend die Umkehr des Sünders verlangten, proklamiert Jesus den Sündern das Reich Gottes, bevor sie es durch bewiesene Umkehr verdient haben.

Die Freude über das Wiedergefundene in Lk 15²¹ ist im Zusammenhang mit dem großen Heilsgeschehen für das Volk Israel und nicht nur für einzelne Individuen zu verstehen.²²

Dass Jesus sich den Sündern zuwendet und seine Gemeinschaft mit ihnen als Akt des Wiederfindens interpretiert, fügt sich mit innerer Konsequenz in den *Rahmen seiner eschatologischen Botschaft*. Denn wenn es richtig ist, dass Jesus mit seiner Proklamation der Gottesherrschaft dem Unheilskollektiv, als welches sich Israel nach seiner Auffassung vorfindet, das eschatologische Heil verheißt und als bereits gegenwärtiges Geschehen zusagt, dann kann dies nur bedeuten, dass die Schuldvergangenheit Israels vor Gott und von Gott her gegenstandslos geworden ist. Das proklamierte neue, eschatologische Erwählungshandeln Gottes tilgt die Schuldvergangenheit Israels. Die Güte Gottes, wie sie in unserem Gleichnis²³ zur Sprache kommt, ist die *Güte des eschatologisch handelnden Gottes*, der um seines eschatologischen Heilshandelns willen von den (Gerichts-) Folgen der Unheilsgeschichte Israels absieht und ihm vergibt.²⁴

Im Licht der geschenkten Gnade Gottes zum Heil der Menschen, das durch die Sündenvergebung die Umkehr möglich macht, werden die Perspektiven der sozialen Metanoia im Kontext einer größeren Erneuerung des gemeinschaftlichen Lebens sichtbar. Dabei sind zwei Aspekte vor Augen zu halten. Einerseits hat die Sünde der Vergangenheit keine große Bedeutung mehr angesichts des unverdienten Heils Gottes, was allerdings keine Bagatellisierung der Sünde ist, sondern eine dringende Umkehrforderung

²¹ Das Schaf (V. 6); die Drachme (V. 9); der Sohn (V. 24.27.32).

²² Vgl. die detaillierte Ausführung bei MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 77–91: Die Tilgung der Schuldvergangenheit Israels – Jesu Botschaft von der eschatologischen Güte Gottes.

²³ Der Autor bezieht sich hier auf Lk 15,11–32: Das Gleichnis vom Barmherzigen Vater.

²⁴ MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 80. Eine ähnliche Ausführung zum Thema *die Güte Gottes* zu den Sündern im Licht von Lk 15,11–32, allerdings mit weniger Betonung der eschatologischen Dimension und mit der Hervorhebung der sozialen Umkehrbereitschaft von Seiten des Menschen bietet J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HThK, Supplementband III), Freiburg, Basel, Wien, 1990, 102–108.

einschließt. In diesem Sinne wird Sünde entlarvt oder sie entsteht sogar in der Verweigerung der Umkehr:

Sünde erscheint dort, wo Umkehr verweigert wird. Bei der Besprechung der Weherufe gegen sie Städte Chorazin, Bethsaida und Kafarnaum (Mt 10,20-24 par) zeigte sich, dass das Wirken Jesu dort Schuld zutage treten ließ. Da sie nicht umkehrten, da sie sein Heilsangebot nicht annahmen, obwohl unter ihnen so große Machttaten geschehen waren, offenbarte sich ihre Sünde und wurden sie schuldig.²⁵

Daraus ergibt sich die beunruhigende Situation, dass die Menschen durch die Ablehnung der Metanoia-Möglichkeiten zur Verschlechterung der Lebenssituationen in der personalen und sozialen Dimensionen beitragen können. Andererseits ist die soziale Metanoia mit ihrer größeren Erneuerung des Lebens so zu sehen, dass die Umkehr an erster Stelle nicht nur als private Angelegenheit des Individuums betrifft, sondern sie wird von allen Menschen verlangt, weil alle der Bekehrung bedürfen.²⁶

Wenn man angesichts des erfahrenen Bösen nur nach genauen und einzelnen Tätern suchte, würde das eine falsche Vereinfachung oder die Reduzierung der Situationen der Sünde und der objektivierten Unheilsstrukturen bedeuten. Die alte Solidarität im Bösen verlangt eine neue Solidarität im Guten, bzw. in der Bereitschaft zur sozialen Metanoia. Der Bekehrung bedürfen sicher die Sünder, aber auch diejenigen, die sich für weniger sündig halten.²⁷ Im Gleichnis vom Feigenbaum, der keine Früchte bringt (vgl. Lk 13,6-9), verlangt Jesus Umkehrbereitschaft von allen, auch von denen, die nichts Böses getan haben. In Bezug auf die Stellungnahme Jesu gegenüber den umgebrachten Galiläern, den Erschlagenen beim Turmeinsturz in Jerusalem und dem Feigenbaum ist festzuhalten: Für Jesus

[...] ist der gewaltsame Tod der unglücklichen Menschen keinesfalls das Siegel Gottes auf das verfehlete Leben von Sündern, sondern ein

²⁵ GNILKA, 208–209.

²⁶ Rom 3,23-26.

²⁷ An der Basis dieses Gedankens steht die Reserve gegenüber der Überzeugung, dass es den Schlechten schlecht und den Guten gut geht. Diese Überzeugung kommt bei den Leuten zum Ausdruck, die zu Jesus kamen und über das Schicksal der Galiläer erzählten, die Pilatus beim Opfern umbringen ließ (Lk 13,1-9). Denen hält Jesus entgegen: „Meint ihr, dass nur diese Galiläer Sünder waren, weil das mit ihnen geschehen ist, alle anderen Galiläer aber nicht?“ (V. 2). Jesus nennt weiter die Geschichte von den Menschen, die beim Einsturz des Turms von Schiloach erschlagen wurden, mit der gleichen Frage: „Meint ihr, dass nur sie Schuld auf sich geladen hatten, alle anderen Einwohner von Jerusalem aber nicht?“ (V. 5).

Menetekel, das warnt und zur längst fälligen Umkehr aufruft. Das Warnzeichen richtet sich an alle, zunächst an alle Bewohner Jerusalems. Dennoch wird man die bedrohliche Möglichkeit, „Ihr werdet ganz ähnlich umkommen“ nicht auf die Zerstörung der Stadt, sondern auf das mit dem endgültigen Anbruch des Reiches Gottes verbundene Gericht zu beziehen haben. So fügt sich das Logion ganz in Jesu Basileia-Predigt ein.²⁸

1.2. Fehlinterpretationen

Die enge Verbindung von Metanoia und Anbruch der Heilszeit und der tatsächlichen Gegenwart des Reiches Gottes, wie sie vor allem in den synoptischen Evangelien ans Licht kommt,²⁹ bleibt eine Voraussetzung für die Perspektiven der Umkehr im Lauf der geschichtlichen Entwicklung.³⁰ Im Akt der Umkehr gibt der Mensch eine entscheidende Antwort auf die vorgängige Güte Gottes. Weil die Umkehr keine selbstmächtige Tat des Menschen sein kann, sondern eine Wirkung des göttlichen Heilsangebots, bleibt die Umkehrbereitschaft des Menschen von der Art der „Verkündigung des Gnadenjahres des Herrn“ (Lk 4,19) abhängig.³¹ In diesem Fall ist die Frage nach den Kontexten zu stellen, in denen diese Verkündigung unter den verschiedenen soziokulturellen Bedingungen stattfindet. Fehlinterpretationen der Gottesherrschaft³² können zu einer einseitig verstandenen Verkündigung führen, was dann negative Wirkungen für die Chancen der Metanoia besonders in ihrer sozialen Dimension haben kann.³³ Die Gefahr von Fehlinterpretationen des Reiches Gottes gab es immer in der Geschichte. Sie ist schon in der Bibel gegeben und lässt sich in der Geschichte des Christentums und der Kirche in

²⁸ GNILKA, 210.

²⁹ „Denn die Formel ‚Das Reich Gottes ist nahe‘ meint nicht nur dessen unmittelbares Bestehen, sondern dass es bereits angebrochen ist.“ A. FEUILLET, „Metanoia“, in *SM*, Bd. 3 (1969), 453–463, 458.

³⁰ „Entsprechend dem leiblich-geistigen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Wesen des Menschen hat die Bekehrung immer (wenn auch in sehr verschiedener Ausdrücklichkeit) einen Aspekt des Kultischen und Gesellschaftlichen in allen Religionen und auch im Christentum (Initiationsriten, Taufe, Bußliturgie, Erweckungsveranstaltungen usw.), der sowohl die leibhaftig-gesellschaftliche Seite der Bekehrung sein kann als auch (wo nicht personal relativiert) das Unwesen der Bekehrung und der Religion überhaupt ist.“ K. RAHNER, „Konversion“, in *SM*, Bd. 3 (1969), 39–47, 39.

³¹ H. MERKLEIN, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*, Stuttgart, 1994, 170.

³² An erster Stelle geht es dabei um das Verständnis Gottes, des Menschen und der Welt.

³³ B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, Würzburg 1989, 185: Verlust der Gottesherrschaft als ständiges kritisches Korrektiv menschlichen Handelns.

verschiedenen, soziokulturell zeitbedingten Formen feststellen.³⁴ Allgemein lassen sich die Fehlinterpretationen in vier hauptsächliche Tendenzen einteilen: Vertikalismus versus Horizontalismus, Individualismus versus Kollektivismus und ihre umgekehrten Formen. In der Realität entspricht die horizontale und die vertikale, die individuelle und die soziale Dimension der Grundstruktur des Menschen, der zugleich eine Einheit von Leib-Seele und Individuum-Mitmensch ist. Wird diese Einheit nicht beachtet und gefördert, besteht unausweichlich die Gefahr, dass statt der harmonischen Dualität der Dualismus entsteht.³⁵ Ausgehend von der Tatsache, dass zwischen der Metanoia, der sittlichen Ausrichtung und dem jeweiligen Verständnis der Rede Jesu vom Reich Gottes ein enges Verhältnis besteht,³⁶ sind im Folgenden einige einseitige Aspekte zu zeigen, die für die Perspektiven der sozialen Metanoia hemmend wirken.

a) *Jenseitiges versus Diesseitiges* – Die Wurzeln einer solchen verfälschenden Tendenz hinsichtlich des Gottesherrschaftsverständnisses könnten schon in der jüdischen Apokalyptik liegen: „Gegenwärtige Welt und Gesellschaft werden als heillos angesehen, ihre Richtigstellung wird für unmöglich gehalten.“³⁷ In dieser Tendenz ist die Überzeugung zu finden, dass das wahre Leben nur jenseits dieser Weltexistenz erfahrbar wird.

³⁴ Vgl. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 189ff. Die Darstellung des Gottesreiches in der geschichtlichen Entwicklung ist in sich ein umfangreiches Thema und kann hier nicht weiter geführt werden. Synthetische Referenzen dazu sind zu finden bei KNAPP, 31–34; M. BUSSMANN, „Reich Gottes – B. Historisch“, in *NHThG*, Bd. 4 (1991), 389–402; H. FRIES, „Reich Gottes und Kirche in gesellschaftlicher Vermittlung“, in *CGG*, Bd. 29 (1982), 86–118; R. MAU, „Herrschaft Gottes / Reich Gottes – V. Alte Kirche bis Reformationszeit“, in *TRE*, Bd. 15 (1986), 218–224; M. BEINTKER, „Herrschaft Gottes / Reich Gottes – VI. Neuzeit“, in *TRE*, Bd. 15 (1986), 224–228.

³⁵ Zum Unterschied zwischen *Dualität* und *Dualismus* vgl. A.M. RAMSEY, *Geistlich und Weltlich. Eine Studie über die jenseitigen und diesseitigen Aspekte des Christentums*, Frankfurt a. M. 1968, 31f. K. Rahner hat im gleichen Sinn den radikalen Horizontalismus in Bezug auf das Gebot der Nächstenliebe, in dem Gott nur als eine Chiffre für die Begründung der Menschenwürde anerkannt wird, als eine Apostasie bezeichnet. Vgl. K. RAHNER, „Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt“, in *Theologische Akademie*, Bd. VII (1971), 9–29, 10f.

³⁶ P. HOFFMAN, V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu* (QD 66), Freiburg, Basel, Wien, ³1979, 65.

³⁷ HOFFMAN, EID, 66.

Die Aufmerksamkeit der Gläubigen wird dadurch gänzlich von der Welt abgezogen, indem sie ihr gesamtes Denken und Hoffen ausschließlich auf „den besseren Teil im Jenseits“ richten.³⁸

Diese Denkart wird von einem Phänomen der Spiritualisierung des Reiches Gottes begleitet, in dem die weltliche Herrschaft im Widerspruch zur der Gottes steht.³⁹ Das utopische Erwarten der Erlösung in der anderen, besseren, jenseitigen Welt hat Konsequenzen für unterschiedliche Vorstellungen hinsichtlich des Lebensvollzugs:

In diesem Raster der Diastase von „Welt“ und „Reich Gottes“ können sich dann verschiedene Formen religiös oder quasireligiös motivierter Realisierung ansiedeln: Weltflucht und Weltverachtung, Privatisierung und individualistische Spiritualisierung christlicher Nachfolge Jesu, Entpolitisierung des Christlichen, dadurch einerseits Neigung zu lethargischem Laufenlassen gesellschaftlicher Verhältnisse und Entwicklungen, andererseits Beeinflussung zu unkritischer Annahme und Unterschätzung herrschender Zustände.⁴⁰

Dadurch, dass die Gottesherrschaft immer mehr als Distanz zum Weltlichen verstanden und zu einer ausschließlich transzendenten Größe uminterpretiert wird, verliert sie ihre gegenwartskritische Funktion. In diesem Fall sind Unrecht und Unterdrückung in Geduld zu ertragen. Nicht selten werden solche Prüfungen als gottgewollte gesehen und dementsprechend legitimiert.⁴¹ Damit besteht zugleich die Gefahr, dass, wegen eines verfälschten Verständnisses des Reiches Gottes, dieses zu einem Instrument der Vertröstung gemacht wird.⁴² Dabei wird die heilsgeschichtliche Dimension des Heils verengt mit der Folge, dass Weltverantwortung und Gestaltung des Weltlichen zu wenig gefördert werden.

b) Diesseitiges versus Jenseitiges – Eine andere Fehlinterpretation des Reiches Gottes besteht in der Vorstellung, „irdische Ordnung könne vorweg die Herrschaft Gottes realisieren.“⁴³ Eine solche Mentalität kann ihre Wurzeln im jüdischen Theokratismus und genauso gut in der Ideologie des römischen Imperiums haben.⁴⁴ Konkrete historische Formen der einseitigen Umdeutung der Gottesherrschaft, in der die eschatologische Prägung in den Hintergrund

³⁸ LUTZ, 191.

³⁹ BUSSMANN, 390; MAU, 219f.

⁴⁰ HOFFMAN, EID, 66.

⁴¹ LUTZ, 191.

⁴² LUTZ, 191.

⁴³ HOFFMAN, EID, 66.

⁴⁴ HOFFMAN, EID, 66.

und die gegenwarts-weltliche Gestalt in den Vordergrund tritt, sind besonders mit dem Eintritt der konstantinischen Wende zu sehen.⁴⁵ Eine unglückliche Einheit bis zur Identifikation von Reich-Gottes, Herrschaft des Kaisers und Kirche bedeutet eine andere Dimension des Verlustes im Verständnis der Gottesherrschaft.

Der biblische Reich-Gottes-Begriff verlor in diesem theologischen Kontext seinen eschatologischen Gehalt. Das kommende Reich Gottes wurde zur „Verlängerung“ und Erhöhung des Bestehenden.⁴⁶

In einem solchen religiös-politischen Kontext konnte sich allmählich die Neigung durchsetzen,

[...] konkreter staatlich-gesellschaftlicher Organisation verbindliche metaphysische Begründung zu geben. Monarchischer Absolutismus passte vorzüglich in dieses Raster. Hinzu kommt eine Art messianischer Erfüllungsmentalität, die, obwohl sie sich der Zukünftigkeit des Reiches Gottes sehr wohl bewusst ist, dennoch durch ein gewisses Analogiedenken jetzt schon das endgültig „richtige“ Reich Gottes schaffen will, strukturiert und geführt durch eine von Gott legitimierte und beauftragte Herrschaft (z.B. Papsttum, Kaisertum im Mittelalter).⁴⁷

Der Grundgedanke dieser Orientierung inspiriert einen menschlich-weltlichen Einsatz, der die Realisierung des Reiches Gottes *hier* und *jetzt* zur Hauptaufgabe macht. Dadurch bildet sich Schritt für Schritt das Phänomen *Ethisierung* der Botschaft von der Gottesherrschaft.⁴⁸ Eine solche einseitige Entwicklung wird ständig von Gefahren begleitet.

Die Gefahren solcher Interpretation liegen einerseits in der aus ihr abgeleiteten Entwicklung vermeintlich zeitloser, weil gottgegebener, ethischer Systeme, deren Befolgung als dem Aufbau der Gottesherrschaft dienlich verstanden wird,⁴⁹ und andererseits in der Legitimation konkreter geistlicher und weltlicher Herrschaft, die dadurch gegen jegliche Kritik immunisiert und infolgedessen perpetuiert werden, da Kritik an ihnen Verweigerung gegenüber der Herrschaft Gottes bedeuten würde.⁵⁰

⁴⁵ BUSSMANN, 391.

⁴⁶ BUSSMANN, 391. Vgl. FRIES, 87f.; MAU, 220.

⁴⁷ HOFFMAN, EID, 66. Zu unterschiedlichen Aspekten in der Kirche im Osten und im Westen vgl. FRIES, 90ff.; MAU, 220f.

⁴⁸ LUTZ, 189.

⁴⁹ Hinweis des Autors auf HOFFMAN, EID, 67f.

⁵⁰ LUTZ, 189. Ausführlicher dazu mit Hinweis auf die kritische Stellungnahme von Joachim v. Fiore bei BUSSMANN, 394 ff; FRIES, 94ff.

Aus diesen Konstrukten ergeben sich erhebliche negative Folgen hinsichtlich der Möglichkeiten für eine personal- und sozial-verantwortliche Lebensgestaltung. In erster Linie wird absoluter Gehorsam von Seiten der staatlichen oder kirchlichen Obrigkeit eingefordert. Es bestehen autoritätsorientierte Strukturen der wechselseitigen Beziehungen, in denen die hierarchische Zuordnung zwischen Befehlenden und Gehorchenden, Lehrenden und Lernenden zu gelten hat.⁵¹

Demgemäß werden Weltdeutungen und Glaubensinterpretationen, ebenso moralische Ordnungssysteme kritiklos akzeptiert und „befolgt“. Alternativen gelten als gefährlich und werden verpönt; wer sie entwickelt und vorbringt, wird der Ordnungslosigkeit verdächtigt. Monarchisch-absolutistische Interpretation macht aus Gott die absolute Übermacht, der Mensch erlebt eigene Kleinheit als erdrückend. Autoritätshörigkeit und stummes Einverständnis mit den Verhältnissen, so wie sie sind, stellen sich als Folgen solcher Welt- und Gesellschaftserfahrung dar.⁵²

Der Weltflucht bei dem Verhältnis *Jenseits versus Diesseits* entspricht hier ein statisches Bild der Lebensgestaltung, das die Möglichkeit eines Denkens an tiefgreifende Veränderungen im weltlich-gesellschaftlichen Lebensraum entscheidend einengt. Die Überzeugung, dass das Reich Gottes durch menschliches Handeln der einzelnen Individuen aber auch durch die repräsentierenden Machtansprüche der Welt und der Kirche aufgebaut werden kann und muss, blieb nicht ohne Wirkung für den Entwurf der Moralsysteme.⁵³ In ihnen wurde oft das Verhältnis zwischen Reich Gottes und Kirche, Reich Gottes und Welt falsch definiert. Kirche und Welt haben die Herrschaft Gottes nicht zu repräsentieren oder aufzubauen, sondern sie erfahrbar zu machen. In diesem Sinn bleibt die Gottesherrschaft die *absolute Prärogative* Gottes und kann von keinem anderen hergestellt werden.⁵⁴ Zu der Vorstellung eines Ethiksystems in diesem Kontext gilt anzumerken:

Es gibt nicht *das* endgültige moraltheologische System, das angeben könnte, wie und wann das Reich Gottes „aufgebaut“ werden kann. Moraltheologie kann sich aus der Dynamik des Reiches Gottes heraus nur neu dafür engagieren, unter den sich wandelnden individuellen und sozialen Bedin-

⁵¹ HOFFMAN, EID, 66.

⁵² HOFFMAN, EID, 66–67.

⁵³ Mehr dazu HOFFMAN, EID, 67.

⁵⁴ LUTZ, 189f.

gungen des Lebens Realisierungsmöglichkeiten besserer Menschlichkeit nach dem Maßstab der Liebe des Gottes Jesu zu planen und anzubieten.⁵⁵

c) *Individualismus versus Kollektivismus und umgekehrt* – Im Zusammenhang mit den oben genannten Fehlentwicklungen stehen noch zwei weitere Phänomene, die nicht ohne Bedeutung für das Verständnis des Verhältnisses von Reich Gottes und sozialer Metanoia sind. Individualistische Interpretationen der Gottesherrschaft und moralische Versuche, sie durch eigene Leistungen zu gewinnen, sind an erster Stelle im westlichen Europa zu treffen. Dort haben katholische⁵⁶ und protestantische⁵⁷ Entwicklungen in Bezug auf das Verständnis des Reiches Gottes zur Bildung von individualistischen und egoistischen Heilsvorstellungen geführt. Eine unterschiedliche Entwicklung im Osten zielt auf kollektivistische Vorstellungen, denen zufolge der Mensch vorzüglich als Mitglied der Kirche und der Gesellschaft gesehen wird. Entscheidend für sein Heil ist in erster Linie nicht die individuell-personale Dimension seines Handelns, sondern die Zugehörigkeit zur Nation, zum Volk und zur national-geprägten Kirche. In dieser Denkweise kommt dem Kollektiv gegenüber dem Individuum die entscheidende Vorbetonung zu.⁵⁸

Sowohl Individualismus als auch Kollektivismus sind als Fehlinterpretationen und als falsche, verkürzende Realisierungsvorstellungen zu sehen. Weder ethisierte Aktivität noch entmoralisierte Passivität können positiv zum Entstehen eines soziokulturellen Klimas beitragen, das eine Metanoia zu fördern vermag.

1.3. Theologisch-ethische Relevanz heute

Die kritische Berücksichtigung von Fehlinterpretationen der Herrschaft Gottes bedeutet für theologisch-ethische Überlegungen eine Herausforderung, solche Einstellungen zu vermeiden und neue, entsprechende Verhaltensweisen im Licht des Glaubens zu gestalten, in dessen Mitte die Botschaft vom Reich Gottes steht.

Die Botschaft vom Kommen der Herrschaft Gottes erweist sich somit als das Zentrum des christlichen Glaubens, auf das alle einzelnen Glaubens-

⁵⁵ HOFFMAN, EID, 66–67. Weiter im Zusammenhang mit dieser Thematik bei R. SCHNACKENBURG, „Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentliche Aussagen“, in K. KERTELGE (Hrsg.), *Ethik im Neuen Testament* (QD 102), 32–49, 46ff.

⁵⁶ Dazu die kritische Feststellung in Bezug auf privatistische und individualistische Tendenzen bei LUTZ, 191.

⁵⁷ MAU, 222f.; BUSSMANN, 396f; FRIES, 96–101; KNAPP, 32f.

⁵⁸ Diese Bemerkung muss im Zusammenhang mit der Prägung der orthodoxen Tradition durch den Cäsaropapismus verstanden werden. Vgl. FRIES, 92.

inhalte hingeordnet sind und wo sie sich zu einem Ganzen zusammenfügen. Hier zeigt sich, wie im christlichen Verständnis Gott und Welt zusammen gehören, und deshalb erhält von diesem Zentrum her auch das christliche Weltverständnis seine Orientierung. In der Erwartung des Kommens der Gottesherrschaft vollzieht sich christliches Leben in dieser Welt in eschatologischer Spannung: Als Glaubender weiß der Mensch, dass er die endgültige Erfüllung seines Menschseins in dieser Welt nicht finden kann, und doch bleiben die Welt und das Leben in ihr „unendlich“ bedeutsam; denn Gott will nicht ohne seine Schöpfung Gott sein, sondern sich an ihr als Gott erweisen, indem er seinen Geschöpfen Anteil an seiner eigenen Lebensfülle gibt. Diese eschatologische Spannung wird erfahren als Spannung zwischen dem „Schon“ der bereits anfanghaft realsymbolisch gegenwärtigen Herrschaft Gottes und der Ausrichtung auf das „Noch-nicht“ ihrer endgültigen Vollendung.⁵⁹

Aus dieser systematisch-theologischen Sicht der Gottesherrschaft lässt sich sagen, dass die Spannung auf keinen Fall zur Spaltung, zur Bildung von extremistischen Gegensätzen zwischen Gott, Mensch und Schöpfung einerseits, andererseits zwischen Reich Gottes, Kirche und Weltgesellschaft führen darf.⁶⁰ Vielmehr ist hier die Bedeutung der verbindenden Einheit innerhalb des Heilsangebots hervorzuheben, die ein entsprechendes Verhältnis des Menschen zu Gott, Mitmensch und Schöpfung voraussetzt.

In diesem Kontext kann die Rede von Perspektiven der sozialen Dimension der Metanoia sein. Sie wird möglich in einem produktiven Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft, wobei Kirche und Gesellschaft als zwei Größen im Dienst am Reich Gottes zu sehen sind. Versteht man den Weltauftrag der Kirche und der Gesellschaft als ständiges Engagement zur Humanisierung der Welt,⁶¹ gilt der Hinweis darauf, dass Umkehr in ihrer persönlichen und sozialen Dimension nicht Aufgabe und Leistung des rein menschlichen Tuns im kirchlichen und gesellschaftlichen Bereich sein kann, sondern Wirkung und Folge des erfüllten Auftrags der Kirche und der Gesellschaft gegenüber der Herrschaft Gottes. Das entspricht der Botschaft Jesu von dem angebrochenen Reich Gottes.⁶² Dem Ruf nach Umkehr geht die

⁵⁹ KNAPP, 37

⁶⁰ RAMSEY, 31–48; RAHNER, „Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt“, 24–26.

⁶¹ Zur Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Gesellschaft hinsichtlich des gemeinsamen Weltauftrags vgl. RAHNER, „Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt“, 26–29.

⁶² A. LINDEMANN, „Gottesherrschaft und Menschenherrschaft. Beobachtungen zum neutestamentlichen Basileia-Zeugnis und zum Problem einer theologischen Ethik des Politischen“, in *ThGl*, 76 (1986), 69–94, 75.

Proklamation und die anfanghafte Weltwirklichkeit⁶³ des göttlichen Heilshandelns voraus.

Um konkrete Chancen der sozialen Metanoia zu sehen, sollte man sich das Verständnis von Umkehr in der heutigen Lehre der Kirche vor Augen halten.⁶⁴ Dabei sind zwei Orientierungstendenzen festzustellen.

a) *Eine erste Tendenz* des Umkehr-Verständnisses bezieht sich auf den Terminus Buße. Es dominiert die Rede von der Sünde. Der Bezug auf die von der Sünde geprägte Vergangenheit ist vorrangig. In der Mitte des Interesses steht der Mensch als Individuum. Er muss eine Abkehr von der Sünde und von seiner Vergangenheit leisten. Dabei wird eine innere, geistliche Haltung gefordert:

Von allen genannten Begriffen, die inhaltlich ein Umkehrgeschehen bezeichnen, muss der der „Buße“ in kirchlichen Dokumenten als am wenigsten geklärt gelten, bezeichnet er doch sowohl die demütige Geisteshaltung angesichts eigener Sündhaftigkeit, manchmal einschließlich der daraus resultierenden geänderten Lebenspraxis, als auch die kirchlich gemeinschaftlichen und/oder individuellen Ausdrucksformen der genannten inneren Haltung. Da Buße dabei immer im Zusammenhang mit Sünde thematisiert wird, erscheint sie einheitlich vergangenheitsorientiert.⁶⁵

Veränderungen in der Umwelt und in der Gesellschaft werden als Nachwirkung der individuellen Buße erwartet. Zwar werden notwendige Wandlungen im gesellschaftlichen Bereich erwähnt, aber die Tendenz zur Spiritualisierung der Umkehr verursacht einen Verlust der sozialen Bedeutung eines umfangreicheren Erneuerungsprozesses. Für den generellen Duktus in *Reconciliatio et paenitentia* z.B. gilt zusammenfassend,

[...] dass der je einzelne Mensch wegen seiner Sünde zu Buße und Umkehr aufgefordert ist. Er muss sich in seinem Herzen von der Sünde abwenden und zu Gott zurückkehren. Als notwendige Konsequenz solcher inneren Wandlung werden sich Veränderungen seiner Lebensweise einstellen, die schließlich zwischenmenschliche und gesellschaftliche Veränderungen und damit weltweite Versöhnung nach sich ziehen werden. Die Umkehr

⁶³ Vgl. den Ausdruck „Geschehenereignis“ mit Hinweis auf exegetische Grundlage von H. Merklein bei KNAPP, 34; LINDEMANN, „Gottesherrschaft und Menschenherrschaft“, 92ff.

⁶⁴ Eine ausführliche Analyse dieser Thematik wird hier nicht gemacht. Sie wurde bereits dargestellt. Dazu LUTZ, 21–61: *Das Verständnis von Umkehr in kirchlich-offiziellen Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. Darauf bezieht sich die folgende Gedankenführung, bes. 58–61, wo die Ergebnisse zusammengefasst werden.

⁶⁵ LUTZ, 58.

selbst ist also in ihrem Kern ein zutiefst innerlicher und individueller Vorgang.⁶⁶

b) *Eine zweite Tendenz* in Bezug auf das Verständnis der Umkehr zeigt eine deutliche Orientierung an dem Heilsangebot Gottes. Deshalb ist sie zukunftsorientiert. Die innere Dimension der Bekehrung wird vorausgesetzt, es wird aber ein großer Wert auf die Einheit der persönlichen und gesellschaftlichen Aspekte der Umkehrbereitschaft gelegt. Neben den Individuen werden auch Strukturen, Institutionen und Organisationen zum Wandel aufgefordert. Gegenüber Kirche und Gesellschaft wird ein kritisches Korrektiv formuliert, das in der kritischen Funktion der Herrschaft Gottes begründet ist. Umkehr wird vorzüglich als ein Prozess verstanden, der in der Komplexität des modernen Lebens nicht abschließbar ist, vielmehr bedarf er einer ständigen Neugestaltung im Kontext der tiefgreifenden Veränderungen in Kirche und Gesellschaft. Ein wichtiges Merkmal dieser Tendenz ist die Hervorhebung der Autonomie der Kirche und der Gesellschaft und zugleich die Anerkennung der persönlichen Verantwortung für den Erneuerungsprozess der Menschheit und der Welt. In diesem Sinne erscheint die Umkehr in ihrer personalen und sozialen Dimension als Folge des erfüllten Auftrags gegenüber dem Reich Gottes und der Welt.

Mit dieser Einsicht ist nun aber das häufig in kirchlichen Dokumenten anzutreffende lineare Schema der Umkehr, dem zufolge der Umkehrprozess beim Gesinnungswandel des Individuums ansetzt und von dort – automatisch – über Verhaltensänderungen zu gesellschaftlichen Veränderungen fortschreitet, zugunsten eines Verständnisses wechselseitiger Beeinflussung zwischen Individuum, Kirche und Gesellschaft durchbrochen. Zugleich ist damit ein Prozess beschrieben, der grundsätzlich nicht abschließbar ist, es sei denn um den Preis der Isolation und Ideologisierung, denn solange ein Mensch in der Gesellschaft lebt, ist er permanent wechselnden gesellschaftlichen Lebensbedingungen ausgesetzt, und solange er sich am Anspruch des Evangeliums und der Gottesherrschaft orientiert, wird er sein Ideal innerweltlich nie endgültig verwirklicht finden.⁶⁷

⁶⁶ LUTZ, 37.

⁶⁷ LUTZ, 60–61.

2. Reich Gottes, Umkehr und Wertewandel⁶⁸

Das Heilsangebot Gottes, das mit der Kategorie der Gottesherrschaft umfassend gefasst ist, betrifft den ganzen Menschen und zugleich seine Umwelt, in der er seine Existenz zu gestalten hat. Die Erfahrbarkeit des Gottesreiches hängt nicht nur vom religiösen bzw. vom christlichen und kirchlichen Glaubenszeugnis ab, sondern sie steht im engen Zusammenhang auch mit den Lebensbedingungen, die in jeder Gesellschaft vorhanden sind. Hier können Perspektiven der sozialen Metanoia aufgewiesen werden, indem ein positiver soziokultureller Wandel als förderliche Bedingung für eine Lebensgestaltung der Personen und ihres sozialen Lebensraums verifiziert wird. Die Ergebnisse der Wertewandelforschung bedeuten eine Herausforderung nicht nur für allgemeine gemeinsame Lebensbereiche, sie sind von Bedeutung auch für Kirche und Theologie, nicht zuletzt für die Moraltheologie.⁶⁹ Aus dem Forschungsbereich *Wertewandel* werden im Folgenden drei Grundorientierungen⁷⁰ genannt, die in den letzten drei Jahrzehnten besonderes Interesse geweckt haben. Nach der Art und Weise, wie der Wertewandel interpretiert wird und welche Konsequenzen sich daraus für die Verwirklichung und Gestaltung des Lebens in seiner personalen und sozialen Dimension ergeben, wird in einem ersten Schritt eine generell optimistische These beschrieben. Im zweiten Schritt wird eine tendenziell pessimistische Beurteilungsthese vorgestellt. Schließlich wird in einem dritten Schritt eine realistische These dargestellt, die die Ambivalenz des Wertewandels unterstreicht und die Bedeutung der Wertesynthese für die Lebensgestaltung in der modernen Gesellschaft herausstellt.

⁶⁸ Es werden im Folgenden weniger Autoren und ihre Konzepte dargestellt, sondern Ergebnisse der Wertewandelforschung aufgenommen, die für unterschiedliche Gesellschaften gelten. Vgl. G.F. HEPP, „Wertewandel und bürgerschaftliches Engagement – Perspektiven für die politische Bildung“, in *APuZ* B/29 (2001), 31–38, 28, Abbildung 3: *Wertepositionen von vierzig Gesellschaften (1981–1997)*.

⁶⁹ „Dass für die Kirchen bzw. die Religionsgemeinschaften die ethischen Implikationen des Wertewandels eine besondere Herausforderung sind, ist nicht zu bestreiten. Dass sie an Wertorientierung nur soviel in das Gemeinwesen einbringen können, als sie bei den eigenen Mitgliedern und in der Gesamtöffentlichkeit Resonanz finden, ebenfalls.“ D. SEEBER, „Wertewandel“, in *HRGF*, 488–493, 493.

⁷⁰ Es geht um die *Postmaterialismustheorie* von Ronald Inglehart, die *kulturpessimistische These* von Elisabeth Noelle-Neumann und die Theorie der *Wertesynthese* von Helmut Klages. Vgl. HEPP, 31–38, 31f.; O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel. Wertewandel als Ursache von Politikverdrossenheit und als Chance ihrer Überwindung“, in *APuZ* B/52–53 (1996), 13–25, 14–20.

2.1. Utopischer Optimismus

Zu Beginn der 70er Jahre war die Rede vom Wertewandel als nicht zu übersehendem Phänomen im soziokulturellen europäischen Lebensraum schon allgemein akzeptiert. Aber in Bezug auf den Wertewandel ist das wichtigste Problem nicht seine Feststellung, sondern der Umgang mit ihm, seine Deutung und die daraus resultierenden Folgerungen für das Verhalten der Menschen. Der Wertewandel ist kein isoliertes Phänomen, vielmehr steht er mit dem allgemeinen Wandel in der Gesellschaft in Verbindung.

Aufgrund der Ergebnisse der empirischen Forschung gab es seit dem Beginn der 70er Jahre verschiedene Ansätze zur Erhärtung der Auffassung, dass es in modernen Gesellschaften generell die Disposition zu einem „spontanen“ Wertewandel gibt, dem eine bestimmte, mit dem allgemeinen *gesellschaftlichen Wandel* verknüpfte Trendrichtung zugeschrieben werden kann.⁷¹

Der Hauptvertreter einer optimistischen Sichtweise des Wertewandels ist der US-amerikanische Politikwissenschaftler Ronald Inglehart.⁷²

Für Inglehart ist die Ursache des gesellschaftlichen Wandels eine Wertorientierung, die einmal erworben relativ konstant im menschlichen Lebensverlauf bleibt. Seiner *Postmaterialismustheorie* zufolge wird der Wertewandel dadurch in Gang gebracht, dass in den westlichen Industrieländern materialistische Werte zunehmend durch postmaterialistische Werte abgelöst werden, „wobei dieser Wandel in optimistischer Weise als linearer Fortschritt zu einem qualitativ höheren kulturellen und politischen Entwicklungsniveau interpretiert wird.“⁷³ Das Wertewandelkonzept von R. Inglehart hat an seiner Basis eine sozialpsychologische Theorie und eine Sozialisationstheorie.⁷⁴ Maslows Theorie folgend stellt Inglehart die Behauptung auf,

⁷¹ B. SCHÄFERS, „Werte und Wertewandel“, in B. SCHÄFERS, W. ZAPF (Hrsg.), *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*, Opladen, 1998, 698–709, 699.

⁷² Er ist bekannt vor allem durch die 1971 erschienene Studie *The Silent Revolution in Europe*. Zu anderen Werken von Inglehart bei WINKEL, 14, Anm. 5.

⁷³ HEPP, 31. Vgl. weiter dort den Hinweis des Autors in der Anm. 3 auf R. INGLEHART, *Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt*, Frankfurt a. M., 1995.

⁷⁴ Die sozialpsychologische Theorie ist eine Anlehnung an die Bedürfnistheorie von A. Maslow. Inglehart vertritt die These, „dass der Wertewandel von Knappheit der verschiedenartigen Ressourcen der Lebensgewährung bestimmt werde. Die von ihm behauptete tendenzielle Substitution von Materialismus- durch Postmaterialismustheorie führt er dementsprechend auf den Trend einer fortschreitenden Lösung des Problems der Knappheit materieller Güter zurück.“, SCHÄFERS, 699.

[...] dass Menschen zunächst Bedürfnisse der physiologischen und physischen Sicherheit und damit materialistische Wertstrukturen entwickeln, auf deren Befriedigung dann die Herausbildung sozialer, kultureller und intellektueller Bedürfnisse und damit postmaterialistischer Wertstrukturen folgt.⁷⁵

Es handelt sich hier um eine Mangelhypothese, die zum Ausdruck bringen will, dass die Menschen die nicht ausreichend vorhandenen Dinge bevorzugen.⁷⁶ Daraus ergibt sich, dass „diejenigen Bedürfnisse an subjektiver Wertschätzung gewinnen, die noch nicht befriedigt und zudem verhältnismäßig knapp sind.“⁷⁷

Die Sozialisationstheorie im Zusammenhang mit der Postmaterialismustheorie Ingleharts besagt, dass ein langfristig stabiler Wertewandel durch eine Kombination zwischen motivationspsychologischen Wertorientierungen und Merkmalen der formativen Sozialisationsphase stattfinden kann. In diesem Fall sollte die Tatsache gelten,

[...] dass die grundlegenden Einstellungen und Wertprioritäten einer Person sehr stark durch jene Bedingungen geprägt werden, die sie in der „formativen Phase“ – d.h. in den ersten zwanzig Lebensjahren – vorfindet, und dass diese Grundwerte keinen kurzfristigen Veränderungen unterliegen, sondern dauerhaft als Wertmaßstab zur Beurteilung von sozialen und politischen Entwicklungen dienen.⁷⁸

Inglehart ignoriert die historischen spezifischen Umstände und Ereignisse nicht, sie spielen aber nach seiner Ansicht keine entscheidende Rolle. Eine generell gültige Prognose aus der Kombination von Mangelhypothese und Sozialisationstheorie kann in dem Sinne abgeleitet werden, dass neue Generationen mit der allmählichen Zunahme der Sicherheit im sozialen und ökonomischen Bereich immer mehr Wert auf postmaterialistische Ziele legen. Gleichberechtigung, Demokratisierung und Umweltverantwortung werden wichtiger als die materialistischen Ziele wie Gewinn, wirtschaftliches Wachstum und Anerkennung von Autoritäten.⁷⁹

In den soziokulturellen Phänomenen kann man beobachten, wie ein kontinuierlicher Prozess der Generationenabfolge in einem ähnlich kontinuierlichen Anstieg der Postmaterialisten unter der Gesamtbevölkerung resultiert, „wenn die alten, überwiegend materialistischen Generationen durch jüngere,

⁷⁵ WINKEL, 15.

⁷⁶ J.W. van DETH, „Wertewandel im internationalen Vergleich. Ein deutscher Sonderweg?“, in *APuZ B/29* (2001), 23–30, 24.

⁷⁷ WINKEL, 15. Vgl. SCHÄFERS, 699.

⁷⁸ WINKEL, 15.

⁷⁹ DETH, 24f.; SCHÄFERS, 699.

eher postmaterialistische Generationen ersetzt werden.“⁸⁰ Daraus kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass diejenigen, die in der Nachkriegszeit geboren und sozialisiert worden sind, wegen des großen materiellen Mangels in ihrer Wertorientierung überwiegend materialistisch geprägt sind. Umgekehrt sollte das für diejenigen gelten, die in Zeiten einer gewissen Prosperität herangewachsen sind: Sie könnten mehr Zeichen einer postmateriellen Wertorientierung aufweisen.

Aus dieser Sicht stellt sich ein postmaterialistisch geprägter Wertewandel, der mit einer Politisierung der Gesellschaft einhergeht, quasi als evolutionäres Ergebnis der ökonomischen Entwicklung moderner Industrienationen dar.⁸¹

Durch die Ergebnisse der in den 70er und 80er Jahren durchgeführten Befragungen konnte R. Inglehart Ranglisten mit Eigenschaften aufstellen, die sowohl materialistische als auch postmaterialistische Werte zeigten.

In diesen Untersuchungen schien der Nachweis dafür erbracht worden zu sein, dass es in dem genannten Zeitraum tatsächlich zu einem Bedeutungsverlust materialistischer Werte gekommen ist und dass Zusammenhänge zwischen niedrigem Lebensalter, hoher Bildung und Tätigkeiten im Dienstleistungssektor einerseits sowie der Hochschätzung postmaterialistischer Werte andererseits vorliegen.⁸²

Die von Inglehart vertretene Postmaterialismustheorie hinsichtlich des Wertewandels blieb nicht ohne Kritik und Vorwürfe. Einige dieser kritischen Äußerungen sind im Folgenden⁸³ zu erwähnen:

- An erster Stelle wurde die logische Stimmigkeit seines Ansatzes in Frage gestellt, dem zufolge eine lebenslange Prägung durch Situationen von Mangel und Sozialisationsfaktoren erfolgt.
- Es stellt sich weiter die Frage, ob der Entwurf eines bipolaren Wertewandels nicht eine kaum zu akzeptierende Reduktion der gesamten Problematik des Wertewandels ist. Die Grenze zu einer ideologisch gefärbten Einstellung ist dabei nicht allzu weit entfernt.
- Die Argumentationskraft der Befunde ist in Zweifel geraten, als Mängel der Messinstrumente festgestellt wurden. Besonders das Rangordnungsverfahren wurde in Frage gestellt.

⁸⁰ DETH, 25.

⁸¹ WINKEL, 15.

⁸² WINKEL, 15.

⁸³ DETH, 25; SCHÄFERS, 699f.; WINKEL, 15.

– Ein schwerwiegender Vorwurf wies darauf hin, dass R. Inglehart in seinen Messungsarbeiten nicht tiefliegende Werte erforscht hat. Angesprochen wurden Einstellungen zu gewissen Themen, ohne dass entscheidende Zusammenhänge mit berücksichtigt wurden.

Auch wenn die Kategorien und die Skalen seiner These – zunehmende Ablösung materialistischer durch postmaterialistische Werte in den westlichen Industrieländern – immer noch Verwendung finden, haben die zahlreichen Schwächen seiner allgemeinen Position dazu geführt, dass sie als dem sozialwissenschaftlichen Forschungsstand nicht gerecht werdend beurteilt werden. Zusammenfassend gilt die Kritik:

Diesem Ansatz werden in der sozialwissenschaftlichen Forschung jedoch logische Unstimmigkeit, bipolare Vereinfachung, evolutionistischer Voluntarismus sowie Mängel bei den Messinstrumenten vorgehalten.⁸⁴

Mit Rücksicht auf diese kritischen Wortmeldungen gegenüber der Postmaterialismustheorie von Ronald Inglehart empfiehlt sich für theologisch-ethische Überlegungen kritische Distanz. Diese Interpretationsweise vom Wertewandel würde zu Fehldeutungen führen und Chancen einer begründeten Rede von der sozialen Metanoia verspielen. In der Tat kommen die Menschen als ethisch verantwortliche Subjekte und die Bedeutung der gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen in dieser Theorie zu kurz. Vor allem wird der Prozess der *Veränderung* der Menschen nicht hinreichend beachtet:

Was sich verändert, sind nicht primär die Werte in sich als vielmehr die Trägerstrukturen (gesellschaftlich-institutioneller Wandel) und die Verhaltensweisen (und ihnen vorausgehend oder folgend und bestimmt von den jeweils sich verändernden Glückserwartungen, die Anschauungen). *Sie* sind im Wandel das Primäre, das den Bedeutungswandel der Werte selbst [...] bestimmt.⁸⁵

2.2. Moralischer Pessimismus

Im Gegensatz zu der optimistischen Theorie von R. Inglehart ist in Bezug auf die Interpretation des Wertewandels eine Klage über den Werteverfall festzustellen.⁸⁶

Während Inglehart und die in seiner Tradition arbeitenden deutschen Wertewandelforscher die beobachteten Werteveränderungen in der bundesdeutschen Bevölkerung wohlwollend als Fortschritt zu einem qualitativ

⁸⁴ DETH, 31.

⁸⁵ SEEBER, 491.

⁸⁶ H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?“, in *APuZ* B/29 (2001), 7–14, 7.

höherwertigen gesellschaftlichen und politischen Entwicklungsniveau interpretierten, warnten andere vor den Gefahren eines Werteverfalls.⁸⁷

Gemäß der kulturpessimistischen These, die an erster Stelle von Elisabeth Noelle-Neumann vertreten wird, lässt sich der mentale Zustand eines immer größer werdenden Teils der Bevölkerung, vor allem der jungen Menschen, für problematisch erklären. Als Folge der Entwicklung des Wohlstands werden dafür ungünstige sozialpsychologische Veränderungen verantwortlich gemacht.⁸⁸

Dieser Auffassung zufolge hat die Wohlstandsentwicklung die Menschen korrumpiert; es wird die Gefahr gesehen, dass die weitere gesellschaftliche Entwicklung immer mehr verantwortungsscheue, nicht nur am Gemeinwohl, sondern auch am Mitmenschen uninteressierte Egoisten mit „Vollkasko-Mentalität“ hervorbringt.⁸⁹

In erster Linie beklagen die Vertreter des Allensbacher *Institutes für Demoskopie* ein Vordringen von Selbstentfaltungswerten, die traditionelle bürgerliche Tugenden wie Bereitschaft zu Disziplin und Pflichterfüllung aufzulösen drohen. Die kontinuierlich durchgeführten Studien zeigen im Jahr 1968 einen epochalen Werteumbruch, der sich im Ablauf der Zeit verlangsamt hat, der sich aber angeblich niemals umgekehrt hat.⁹⁰

Elisabeth Noelle-Neumann ist der Meinung, dass das philosophische Denken von Theodor Adorno innerhalb der *Frankfurter Schule* erheblich zum negativen Werteumbruch beigetragen hat. Dabei ist die politische Dimension von Bedeutung:

Es war die feste Überzeugung Adornos – die er in der „Frankfurter Schule“ philosophisch verankerte und mit deren Geist die 68er Studentengeneration inspiriert wurde –, dass die Weitergabe von Wertvorstellungen von den Eltern an die Kinder in Deutschland unterbrochen werden müsste. Nur so, meinte er, ließe sich eine Wiederholung der Gräueltaten der nationalsozialistischen Zeit verhindern. Denn was sich im Dritten Reich zutrug, sah er begründet, verwurzelt im „autoritären Erziehungsstil“ im deutschen Elternhaus, der Kindern das Rückgrat breche und sie zu willenslosem Gehorsam zwingt.⁹¹

⁸⁷ WINKEL, 15–16.

⁸⁸ KLAGES, 7.

⁸⁹ KLAGES, 7.

⁹⁰ WINKEL, 16. Dort in der Anm. 8 wird auf Studien von Elisabeth Noelle-Neumann hingewiesen.

⁹¹ E. NOELLE-NEUMANN, T. PETERSEN, „Zeitenwende. Der Wertewandel 30 Jahre später“, in *APuZ* B/29 (2001), 15–22, 17. Dort weitere Kritikpunkte der Autorin an der Frankfurter Schule in Bezug auf die Wertewandelentwicklung.

Die wichtigsten Symptome der Werteerosion, die vor allem bei den jüngeren Generationen feststellbar sind, haben zu früher nicht gekannten Konflikten in der Familie und in der Gesellschaft geführt. Sie sind in der folgenden Weise zu charakterisieren:⁹²

- die ständige Abnahme der Bindung der Menschen an Gemeinschaften, Religion und Kirche.
- die immer geringer werdende Akzeptanz der Beschränkung der individuellen Freiheit, die durch äußere Normen, Hierarchien und Autoritäten gesteuert wird.
- erheblicher Bedeutungsverlust der tradierten Tugenden. Darunter: Höflichkeit, gutes Benehmen, Pünktlichkeit, Sauberkeit und sparsamer Umgang mit dem Geld.
- zunehmende Priorität der Freizeitorientierung versus bürgerliche Leistungsmoral.
- uferlose Ansprüche der Menschen an staatliche Institutionen.
- entscheidender Verlust des Gemeinschaftssinns und der Bindungsfähigkeit der Gesellschaftsmitglieder.
- abnehmende Bereitschaft und Fähigkeit der Menschen, sich in traditionell entsprechenden Formen in politischen Gemeinwesen zu engagieren.

In diesen Entwicklungen sieht Noelle-Neumann eine Aushöhlung der Fundamente, auf die eine pluralistische Gesellschaft zwingend angewiesen ist. Sie fordert deshalb eine Art Werterenaissance, wobei sie eine wertmäßig fundierte Erziehung und eine entsprechende Einwirkung auf die öffentliche Meinung als mögliche Ansatzpunkte für eine Stabilisierung des gesellschaftlichen Wertehaushaltes nennt.⁹³

Bis Ende der 80er Jahre stellt E. Noelle-Neumann die nicht variierende Tendenz des Werteverfalls fest.⁹⁴ Erst nach 1990 sind Tendenzumkehrungen wahrzunehmen. So gewinnen im Jahr 2000 die traditionellen Tugenden im

⁹² WINKEL, 16.

⁹³ WINKEL, 16. Zu weiteren kritischen Beurteilungen gegenüber Positionen, die im Wertewandel einseitige und wenig nachgewiesene moralische Erosionsabläufe behaupten, vgl. KLAGES, 7ff. Generell dominiert die moralisierende Tendenz, die das wachende Unbehagen an einem Zusammenleben anklagt, „in dem jeder seinen Vorteil ohne Rücksicht auf die anderen zu suchen scheine. Mangelnder Gemeinsinn sowie Missachtung von Recht und Gesetz führten zu krimineller Absahnermentalität in allen Schichten der Bevölkerung, zu Schwarzarbeit, Sozialhilfeswindel, Steuerhinterziehung, Vetternwirtschaft, Subventionsbetrug, Korruption.“, 7.

⁹⁴ NOELLE-NEUMANN, PETERSEN, 17–19: Keine Tendenzwende in den achtziger Jahren.

Erziehungsbereich wieder an Bedeutung: Höflichkeit und gutes Benehmen an erster Stelle, dann Vollzug der Arbeit nach Ordnung und Gewissen, sparsamer Umgang mit Geld und – etwas weniger – Sich-Einfügen, Sich-Anpassen in eine Ordnung.⁹⁵

Aus theologisch-ethischer Sicht ist zu dieser kulturpessimistischen These gegenüber dem Wertewandel zu sagen, dass sie einseitig ein negatives Bild der komplexen Phänomene in der Gesellschaft suggeriert. Man hat den Eindruck einer unkritischen Beschuldigung der Individuen, die verantwortlich für die Werteerosion gemacht werden, während politische, wirtschaftliche und sozio-kulturelle Zusammenhänge einerseits und öffentliche Institutionen und Strukturen mit ihrer autoritären und hierarchischen Prägung kaum berücksichtigt werden. Genauso einseitig werden andererseits die *guten alten Zeiten* der moralischen Wertorientierung bevorzugt, während die gegenwärtigen Einstellungen als Abfall von der unantastbaren Vergangenheit beurteilt werden. Die Perspektiven der Zukunft liegen in der Wieder-Herstellung des Verlorengegangenen. Hier wird eine verkürzte pädagogisch-politische Botschaft geliefert:

Renaissance von Leistungs-, Pflicht-, Ordnungs- und Kollektivwerten durch eine Werteerziehung, die dem behaupteten Trend zur Spaß- und Freizeitgesellschaft Paroli zu bieten und über die wiederbelebten Sekundärtugenden die nachlassende Engagementbereitschaft wieder zu stärken vermag.⁹⁶

Aus diesen Gründen erweist sich die kulturpessimistische These vom Allensbacher Institut für Demoskopie, trotz der Behauptung einer Zeitwende in den 90er Jahren, als wenig hilfreich, um Perspektiven der sozialen Metanoia im Kontext der aktuellen Wertewandelforschung zu zeigen.⁹⁷

⁹⁵ NOELLE-NEUMANN, PETERSEN, 19, Schaubild 1. Eine Trendumkehr in Bezug auf Arbeit setzte erst gegen 1995 an. Seit diesem Zeitpunkt gibt es immer mehr Leute, denen die Arbeitsstunden wichtiger sind als zuvor. NOELLE-NEUMANN, PETERSEN, 19, Schaubild 2. Zu weiteren Ergebnissen hinsichtlich der Tendenzumkehrungen im Bereich des Wertewandels vgl. NOELLE-NEUMANN, PETERSEN, 19–22: *Ein neuer Zeitgeist kündigt sich an*.

⁹⁶ HEPP, 32.

⁹⁷ Vgl. eine kritische Stellungnahme gegenüber pessimistischen Beurteilungstendenzen von Wertewandelentwicklungen bei V. EID, „Moralerziehung in pluraler Lebenswelt – und ‚christliche Moral‘? Demokratische Moral als moralpädagogisches Ziel“, in DERS. (Hrsg.), *Moralische Kompetenz: Chancen der Moralpädagogik in einer pluralen Lebenswelt*, Mainz 1995, 143–174, 154f.; G. SCHWAN, *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens*, Frankfurt a. M., 2001, 129–133.

2.3. Kritischer Realismus

Im Bereich der Wertewandelforschung unterscheidet sich die Speyerer Schule sowohl von der Schule Ingleharts als auch von der Position Noelle-Neumanns. Sie wurde von Helmut Klages begründet und liefert ebenfalls eine empirisch fundierte Analyse, die nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Industriestaaten ihre Geltung findet.⁹⁸ Gegenüber der Postmaterialismustheorie Ingleharts bestreitet H. Klages die *evolutionäre Qualität* des Wertewandels und die methodische Einordnung der Werte in die Kategorien *Materialismus* und *Postmaterialismus*. Seine kritische Position betrifft auch die eindimensionale Relation zwischen Materialismus und Postmaterialismus.

Dem evolutionistisch-optimistischen und eindimensionalen Erklärungsmodell Ingleharts stellt Klages einen Ansatz gegenüber, der von dem Bedeutungsverlust von Pflicht- und Akzeptanzwerten zugunsten von Selbstentfaltungswerten als einem generellen Trend, nicht als einer evolutionären Entwicklung ausgeht. Dabei betont Klages die Ambivalenz des Wertewandels, die Existenz unterschiedlicher Wertdimensionen und Wertkombinationen sowie die Möglichkeit konstruktiver und destruktiver Wertsynthesen.⁹⁹

Aus der Art und Weise, wie die Speyerer Wertewandelanalyse Chancen aber auch Grenzen für die Verwirklichung des Lebens in individueller und gesellschaftlicher Hinsicht zeigt, ergeben sich aus theologisch-ethischer Sicht Perspektiven für die soziale Metanoia in der modernen Gesellschaft.

Klages stellt einen allgemeinen *Megatrend* fest, der die Gewichtsverlagerung von Pflicht- und Akzeptanzwerten hin zu Selbstentfaltung bedeutet. Aber für ihn ist das kein Grund, diese Tendenz des Wertewandels vereinfachend als Werteerosion zu denunzieren. In erster Linie betont er die Ambivalenz des Wertewandels,

[...] der neben Risiken auch Chancen, neben Verlusten auch Gewinne beinhaltet. Seine Darstellung des Wertewandels mündet in die Feststellung, dass ein Wandel von einem nomozentrischen zu einem autozentrischen Selbst- und Weltverständnis stattgefunden hat, in dem das originäre Selbst, die eigenen Lebensinteressen zur Leitinstanz des Denkens und Fühlens aufgerückt sind.¹⁰⁰

Wenn Klages die These eines Werteverfalls entschieden ablehnt, heißt das nicht, dass er fragwürdige Erscheinungsformen im Prozess der Werteverän-

⁹⁸ WINKEL, 16; SCHÄFERS, 699f.

⁹⁹ WINKEL, 17.

¹⁰⁰ HEPP, 32.

derungen nicht wahrnimmt. Im Gegenteil konstatiert auch er durch empirische Daten,¹⁰¹ dass:

- ein zunehmender Anspruch auf individuelle Lebensgestaltung auftritt, die nur den eigenen Entscheidungen entspricht und die tendenziell jede Rechenschaftspflicht in Frage stellt;
- ein Verständnis des Staates zunimmt, in dem politische Institutionen vorwiegend als Dienstleistungseinrichtungen gesehen werden;
- das soziale Verhalten der Menschen immer weniger Bindung an Normen zeigt;
- eine allmähliche Distanzierung von den großen Organisationen unterschiedlichen Profils stattfindet;
- sich ein zunehmender Verfall der parlamentarischen Demokratie feststellen lässt;
- negative Veränderungen in der Arbeitsdisziplin und in der Leistungsbereitschaft unübersehbar werden.

Das Bemühen um Neutralität in der Beurteilung der Wertewandelphänomene führt zu dem Ergebnis, dass die Analyse von Klages auch positive Momente des Wandels feststellt, die Träger der Hoffnung werden können:

- zunehmende Bereitschaft der Menschen zur Beteiligung am politischen Leben, aber nicht in den politischen Parteien;
- steigendes Interesse an unkonventionellen Formen der politischen Partizipation;
- deutliche Zunahme der Bereitschaft zur Toleranz gegenüber unterschiedlichen Randgruppen;
- wachsende Bereitschaft zum Verzicht in einer schwierigen Lebenslage.

Ein wichtiger Standpunkt in der Werteanalyse von Klages besteht darin, dass nicht alle gesellschaftlichen Entwicklungen unbedingt in Verbindung mit dem Wertewandel zu bringen sind.

Diese versteht er vielmehr in erster Linie als Diskrepanz zwischen gewandelten Werten auf der einen und unveränderten und unzureichenden Werteverwirklichungsangeboten auf der anderen Seite.¹⁰²

¹⁰¹ Vgl. für die folgende Auflistung bei WINKEL, 17.

¹⁰² WINKEL, 17. Das kann im Bereich der Arbeit geschehen, wo ein Konflikt zwischen den berechtigten Ansprüchen der Arbeitnehmer und der Reformverspätung der Arbeitsorganisation vorliegt. Die Suche nach mehr Genuss der Freizeit wäre in diesem Fall auch als Kompensation für die unüberwundenen Arbeitsbedingungen zu sehen.

In der Analyse des Wertewandels braucht man keine Entscheidung zwischen optimistischer oder pessimistischer Interpretation nach der Art von *entweder / oder* zu treffen. Vielmehr ist darauf aufmerksam zu machen,

[...] dass die Übernahme von Pflichten und Verantwortung, die Akzeptanz vorgegebener Zielsetzungen, die Hinnahme-, Bindungs- und Folgebereitschaft in großem Stil nun verweigert wird. Neu ist, dass dies nun alles weit stärker in Abhängigkeit von individual-personalen Voraussetzungen gewährt wird, wobei das Bedürfnis, Subjekt des eigenen Handelns zu sein, einen deutlich gewachsenen Stellenwert gewonnen hat. Die persönliche Motivation, selbst gewonnene Einsichten und Überzeugungen, ein verstärktes Bedürfnis nach persönlicher Autonomie und Mitbestimmung, nach Unabhängigkeit und nach einem größeren eigenen Handlungsspielraum, werden nun im Hinblick auf Leistung, Normbefolgung oder die Übernahme von Rollenpflichten ausschlaggebend. Entsprechend ist eine Pädagogik des Sowohl-als-auch angezeigt, die in Relation zu den bedeutungsschwächer gewordenen Sekundärtugenden dem Erziehungsziel „personale Autonomie“ einen wachsenden Stellenwert zuerkennt.¹⁰³

Im Folgenden werden die repräsentativen Wertetypen gemäß dem analytischen Ansatz der Speyerer Wertewandelforschung dargestellt mit der Zielsetzung, eine Grundlage für die theologisch-ethische Überlegung hinsichtlich der sozialen Metanoia zu vermitteln.¹⁰⁴

Die jüngsten Werteanalysen von H. Klages und seiner Schule haben ein soziokulturelles Phänomen festgestellt, in dem sich ein Trend zur *Wertesynthese* entdecken lässt. Es handelt sich dabei um eine Option sowohl für *traditionelle* als auch für *moderne* Werte.

Wir fanden in der Tat einen Persönlichkeitstypus, der gleichermaßen „moderne“ und „traditionelle“ Werte besonders schätzt. Wir entschlossen uns, Menschen mit diesem bemerkenswerten Typus nach einer breiten Analyse ihrer Lebensumstände und Einstellungen *aktive Realisten* zu nennen.¹⁰⁵

Das Verständnis des *aktiven Realisten* lässt sich besser darstellen, wenn auch die anderen Persönlichkeitsgruppen vor Augen gehalten werden.¹⁰⁶

¹⁰³ HEPP, 32.

¹⁰⁴ In der folgenden Gedankenführung wird Bezug vor allem auf den Aufsatz von KLAGES, genommen, weil hier aktualisierte Forschungsdaten zugrunde liegen und der dortige Vergleich der Ergebnisse aus den Jahren 1987–1993–1999 von Bedeutung ist.

¹⁰⁵ KLAGES, 10.

¹⁰⁶ Generell gesehen handelt es sich um große Unterschiede in der Fähigkeit und Neigung, „sich produktiv und ‚sozialverträglich‘ auf die Anforderungen der gesellschaftlichen

a) *Der Traditionalist* – Diese Persönlichkeitsgruppe zeigt eine *traditionelle* Wertorientierung. 1999 bildeten die dazu gehörigen Menschen 18 Prozent der Bevölkerung ab 14 Jahren. Vorrangig für sie ist im Bereich der Wertepräferenz das, was sich bis jetzt als sicher bewährt hat. Bei ihnen ist die Neigung zur Selbständigkeit und Risikofreude nur wenig zu erkennen. Prozentmäßig waren die *ordnungsliebenden Konventionalisten* zwischen 1987 und 1993 ohne Veränderung. Für die Zeit zwischen 1993 und 1999 ist eine leichte Abnahme zu bemerken. Bei der Bevölkerung bis 30 Jahren sind es nur noch 9 Prozent.

b) *Der Resignierte* – Zu dieser Persönlichkeitsgruppe gehören die *perspektivenlosen* resignierten Menschen, die in der Fachsprache als eigentliche „Stiefkinder“ des gesellschaftlichen Wandels bezeichnet werden.¹⁰⁷ Typisch für diese Kategorie sind Rückzug, Passivität und Apathie. In der Gesamtbevölkerung bilden sie 16 Prozent. Bei den jungen Menschen gab es zwischen 1987 und 1993 eine leicht absteigende Tendenz von 12 % auf 10 %. Von da an bis 1999 verharrten die Zahlen auf demselben Niveau.

c) *Der Idealist* – Die *nonkonformen Idealisten*, die diese Gruppe bilden, bejahen im Grunde auf verbale Weise die Fortschritte in der Wertorientierung. Wegen ihrer nicht selten ideologisch geprägten Sichtweise aber sind sie gegenüber der konkreten Wirklichkeit der Modernisierung frusturationsanfällig. Sie sind in der Gesamtbevölkerung mit 16 Prozent vertreten. Seit Ende der 60er Jahre hatten sie Konjunktur. Zwischen 1987 und 1993 mussten sie einen Einbruch erleben (absteigende Tendenz von 25 % auf 15 %). Bis 1999 hat sich die Lage bei den jungen Menschen nur bescheiden modifiziert: leicht aufsteigende Tendenz auf 18 %.

d) *Der Hedonist* – Die Menschen, die zu dieser Persönlichkeitsgruppe gehören, zeigen eine *hedonistische* und *materielle* Orientierung. Sie sind aber gleichzeitig ziemlich flexibel. In ihrem Leben dominieren das Lustprinzip und die Jagd nach schnellen Gewinnen. Das führt oft dazu, dass die Grenzen des sozial und legal Verträglichen gefährdet werden. In der Gesamtbevölkerung gibt es 15 Prozent Hedonisten. Bei der Bevölkerung bis 30 Jahren ist zwischen 1987 und 1993 eine zunehmende Tendenz von 21 % auf 31 % anzumerken. In der Zeit zwischen 1993 und 1999 aber fällt ein abnehmender Trend von 31 % auf 27 % auf.

e) *Der aktive Realist* – Die Persönlichkeitsgruppe der *aktiven Realisten* wird von Menschen vertreten, die sich in ihrer Grundausstattung am ehesten als hochgradig modernisierungstüchtig charakterisieren lassen. In der Gesamtbe-

Modernisierung und der Bürgergesellschaft einzulassen.“, KLAGES, 10. Für die folgende Gedankenführung s. weiter dort, KLAGES, 11, Schaubild 2: *Anteile der Werttypen*.

¹⁰⁷ KLAGES, 11.

völkerung sind sie mit 35 Prozent vertreten. Erfreulicherweise stellt man bei den jungen Menschen eine ständig steigende Tendenz fest: 1987 – 32 %, 1993 – 34 % und 1999 – 36 %. Die *aktiven Realisten*

[...] erlebten fortgesetzte Zuwächse und stellten sich gegen Ende der neunziger Jahre mit vergrößerter Deutlichkeit als die stärkste Teilgruppe dar.¹⁰⁸

Die Vertreter dieser Gruppe sind in der Lage, auf vielfältige Herausforderungen *pragmatisch* zu reagieren. Gleichzeitig aber sind sie fähig, mit starker Erfolgsorientierung ein hohes Niveau an *rationaler* Eigenaktivität und Eigenverantwortung zu erreichen.

Sie sind auf eine konstruktiv-kritikfähige und flexible Weise institutionenorientiert und haben verhältnismäßig wenige Schwierigkeiten, sich in einer vom schnellen Wandel geprägten Gesellschaft zielbewusst und mit hoher Selbstsicherheit zu bewegen. Mit allen diesen Eigenschaften nähern sie sich am ehesten dem Sollprofil menschlicher Handlungsfähigkeiten unter den Bedingungen moderner Gesellschaften an.¹⁰⁹

Im Zusammenhang mit der Bewältigung und der Gestaltung des Lebens in der modernen Gesellschaft zeigen die Speyerer Wertewandelstudien Ergebnisse, denen zufolge Eigenschaften aktiver und innovativer Personen auf die Gesamtbevölkerung hin betrachtet auf keinen Fall schwach entwickelt sind. Bemerkenswert ist die Position der aktiven Realisten, die bei allen Messwerten deutlich über dem Durchschnitt liegen. Sie treten mit hochentwickelter Fachkompetenz und ausgeprägtem Erfolgsstreben in den Vordergrund,

[...] gleichzeitig aber auch mit ausgeprägter Fähigkeit zur Selbstkontrolle und rationalen Verhaltenssteuerung, zur Soziabilität und Kommunikation, ergänzt durch erhöhte Konflikt- und Durchsetzungsfähigkeit. Alles dies mutet auf den ersten Blick betrachtet widersprüchlich an, repräsentiert aber das spannungsreiche Persönlichkeitsprofil, das den Menschen in Zukunft mehr und mehr abgefordert wird und zu dessen Realisierung es aller Voraussicht nach der von den aktiven Realisten verkörperten ‚Wertesynthese‘ als mentaler Grundlage bedarf.¹¹⁰

Die Perspektiven der sozialen Metanoia, die im Verhältnis von Gottes Herrschaft und Gesellschaft zu zeigen sind, stehen in enger Beziehung zum Wertewandelphänomen. Weder Individuen noch gesellschaftliche Institutionen dürfen mit der Prognose zufrieden sein, die im Bereich der Wertewandel-

¹⁰⁸ KLAGES, 11.

¹⁰⁹ KLAGES, 10.

¹¹⁰ KLAGES, 10.

forschung eine positiv zu beurteilende Entwicklung zeichnet. Die Feststellung einer dominierenden Gruppe von aktiven Realisten bedeutet noch keine Garantie für die Optimierung der Lebensgestaltung in ihren privaten und gesellschaftlichen Komponenten. Das Gleiche gilt auch für die anderen – eher negativ zu beurteilenden – Wertetypen: Keine wird automatisch in den Hintergrund treten. Vielmehr geht es allgemein um einen bewussten Umgang mit der *Ambivalenz* des Wertewandels, ob Chancen rechtzeitig anerkannt und weiter genutzt, ob Grenzen offen gesehen und abgebaut werden. Zu der Bildung von unterschiedlichen Wertetypen hat eine feststellbare vielfältig gefärbte Entwicklung geführt, die in den meisten Fällen von der Art der jeweiligen Sozialisation bestimmt wurde.¹¹¹

Die aktiven Realisten weisen ihr spezifisches Profil der Wertesynthese nicht deshalb auf, weil sie hierfür in einer besonderen Weise *genetisch* vorprogrammiert sind. Eine maßgebliche Rolle spielt vielmehr die Sozialisation, spielen familiäre Einflüsse – und zwar solche, die im Prinzip beeinflussbar sind.¹¹²

Im Rahmen dieser Einflüsse können bestimmte gesellschaftliche Einwirkungsfaktoren beobachtet werden. Sie tragen entscheidend dazu bei, ob die Menschen Fähigkeiten zur Wertesynthese entwickeln können oder nicht. Für die aktiven Realisten gilt die Feststellung, dass sie in ihrer Sozialisation gute Erfahrungen in der Familie gemacht haben: Die Erfahrung stabiler familiärer Ordnungsstrukturen und die intensive emotionale Zuwendung stehen in der Mitte der gelungenen Sozialisation. Der Unterschied in der Art der Wertevermittlung bestimmt die Entwicklung verschiedener Wertetypen.

Erfahrung von Stabilität und Berechenbarkeit haben allerdings auch Konventionalisten vermehrt in der Kindheit gemacht. Beide Wertetypen bekunden eine anhaltende *Vorbildwirkung* ihrer Eltern, die jedoch bei ordnungsliebenden Konventionalisten aus einem *strengen* Erziehungsstil erwächst, der dem Kind wenig Widerspruch und Freiräume ließ, aber dennoch mit rückblickendem „Gehorsam“ gut geheißt wird. Bei aktiven Realisten spielte dagegen die Erfahrung elterlicher geistiger und kultureller *Anregung* die wichtigere Rolle sowie die *Übertragung* eigenständig zu bewältigender Aufgaben, verbunden mit *anspornendem Lob* durch Eltern und Bezugspersonen.¹¹³

Bei den Resignierten sind die festgestellten Defizite zunächst im Bereich der *Primärsozialisation* am größten. Bei ihnen und bei den Hedonisten fehlt

¹¹¹ KLAGES, 12ff.

¹¹² KLAGES, 12.

¹¹³ KLAGES, 12.

eine förderliche Vorbildwirkung der Eltern. Neben der schwachen Präsenz des religiösen Elements bei den Hedonisten ist auch die Tendenz des elterlichen Erziehungsstils zum Laisser-faire zu notieren. Die Fähigkeit zum emotionalen und sozialen Vertrauen, die bei den aktiven Realisten im großen Maß vorhanden ist, wird von dem begleitet,

[...] was man als ein in der Grundstruktur der Persönlichkeit verankertes *Bedürfnis nach produktiver Aktivität* bezeichnen kann. Voraussetzung für die Entstehung dieses Bedürfnisses im Prozess der Primärsozialisation ist die *Leistungserziehung* im Elternhaus, d.h. also die angemessene und anspornende Übertragung von Aufgaben und Verantwortung, die immer wieder Erfolgserlebnisse ermöglicht und produktive Leistung zum verinnerlichten Bedürfnis der Person macht.¹¹⁴

Leistungsbereitschaft zeigen die Traditionalisten auch, sie sind aber weniger fähig, eine Disposition zur Wertesynthese zu entwickeln. Psychoanalytisch kann das mit der Vermutung erklärt werden,

[...] dass Leistungsantriebe hier in erster Linie durch ein psychisch verinnerlichtes und allzu strenges Über-Ich ausgelöst werden, das stets zu folgsamer Pflichterfüllung ermahnt.¹¹⁵

Die Sozialisations- und Entfaltungsbedingungen haben ihre Bedeutung nicht nur in der primären Phase, bzw. im familiären Klima.

Auch in späteren Phasen der persönlichen Entwicklung spielt der *Verhaltensstil von Vorbild- und Führungspersonen* eine große Rolle.¹¹⁶

In den späteren Lebensphasen, wie z.B. bei der Übernahme beruflicher Verantwortung und der Familiengründung, kristallisiert sich bei den aktiven Realisten die Bedeutung der individuellen Tätigkeitsfelder heraus,

[...] die den Menschen sinnvoll strukturierte Handlungsfreiräume sowie Möglichkeiten zu eigenverantwortlicher Gestaltung anbieten, welche subjektiv nachvollziehbare und akzeptanzfähige Grenzen haben.¹¹⁷

¹¹⁴ KLAGES, 13.

¹¹⁵ KLAGES, 13. Vgl. religionspädagogische Aspekte zu dieser Thematik bei H-G. ZIEBERTZ, „Ethisches Lernen“, in G. HILGER, S. LEIMGRUBER, H-G. ZIEBERTZ, (Hrsg.), *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München, 2001, 402–419, 404ff.: *Pluralität von werten und Normen: Problem und Herausforderung*.

¹¹⁶ KLAGES, 13.

¹¹⁷ KLAGES, 13.

H. Klages und seine Schule heben ausdrücklich die Rolle der Interaktions- und der Kommunikationsprozesse zwischen den Vertretern verschiedener Wertetypen und den gesellschaftlichen Strukturen, Institutionen und Organisationen hervor. Positive Ergebnisse für die Selbstentfaltung des Individuums und zugleich für die notwendige Gestaltung des sozialen Lebens werden erst erreicht, wenn die Disposition der aktiven Realisten zur Wertesynthese von den Institutionen wahrgenommen wird und dementsprechend günstige Handlungsräume angeboten werden. Gut gestaltete Institutionen können auch den anderen Wertetypen helfen, einen entscheidenden Wechsel in ihrer Wertorientierung zu wagen.¹¹⁸ Im Falle von lebenswichtigen Defiziten sowohl von Seiten der Personen als auch der Institutionen können negative Entwicklungen des Wertewandels nicht vermieden werden. Tatsächlich wird unter solchen Umständen das humane Potential, das bei den Menschen je nach der eigenen Sozialisation in der persönlichen Wertorientierung vorhanden ist, verspielt. Das Bemühen um eine harmonisierende Kooperation zwischen dem individuellen humanen Potential und dem notwendigen strukturellen und institutionellen Handlungsraum kann dazu führen, dass Chancen zur besseren Gestaltung des Lebens auch zur Realität werden.

Zusammenfassend für die hier vorgeführten Überlegungen gilt das Wort von H. Klages:

Es ist hierbei nicht nur an die Millionen von Arbeitskräften und Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern zu denken, sondern an die Mitglieder unzähliger großer und kleiner Organisationen, deren Aktivitäten und Handlungsspielräume in einem Großteil der Fälle immer noch durch die exklusiven Zuständigkeiten, Entscheidungs- und Weisungsbefugnisse von „Verantwortungsträgern“ und durch entsprechend gestaltete Strukturen in einem überflüssigen Ausmaß eingeschränkt sind. Dies gilt für Firmen und Behörden ebenso wie z.B. für Parteien, Gewerkschaften, Kirchen, Vereine, Schulen oder Seniorenheime. Zusammenfassend gesagt erscheint eine breit ansetzende, auf die Schaffung von Verantwortungsrollen für möglichst alle zielende und hierbei von Dezentralisierungs-, Delegations- und Netzwerklösungen Gebrauch machende *sozialorganisatorische Reforminitiative* erforderlich, mit der das Leitbild des „mündigen“, zur Eigenverantwortung fähigen Mitglieds der „Bürger- oder Zivilgesellschaft“ von der Ebene der Reformprogrammatik und –rhetorik auf die Ebene der realen Gestaltung übertragen wird.¹¹⁹

Ein Dialog zwischen den Ergebnissen der Wertewandelforschung, wie sie von der Speyerer Schule vertreten wird, und dem theologisch-ethischen Ansatz

¹¹⁸ Es handelt sich hier um die Möglichkeit der Veränderung versus *evolutionäre Entwicklung*.

¹¹⁹ KLAGES, 14.

in Bezug auf die soziale Dimension der Metanoia kann Perspektiven zeigen, die ihre Begründung sowohl im ethischen Profil der *aktiven Realisten* als auch im Bewusstsein des christlichen Weltauftrags finden. Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hat den immer tiefer greifenden Sozialwandel wahrgenommen und ausdrücklich auf die Ambivalenz des Wertewandels hingewiesen.¹²⁰ Wie der oben genannte Dialog zu fördern ist, wie die Perspektiven der sozialen Umkehr konkret zu zeigen sind, das ist wegen der lokalen soziokulturellen Prägungen des Zusammenlebens als ständige Aufgabe der Christen in der jeweiligen Gesellschaft zu sehen.¹²¹

¹²⁰ GS, 5–6.

¹²¹ In diesem Sinn gilt z.B. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (hrsg), *Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral*, Bonn, 1997.

DIE STELLUNG VON JOH 21 INNERHALB DES JOHANNESVANGELIUMS

COTISO MĂRGULESCU¹

Zusammenfassung. Der vorliegende Artikel befasst sich mit der Eigenart des 21. Kapitels des Johannesevangeliums. Vorerst wird die literarische Eigenart von Joh 21 angesprochen, indem das 21. Kapitel des JohEv große sprachliche, stilistische und inhaltliche Unterschiede zum übrigen Evangelium aufweist. Zugleich, stellt der Artikel heraus, bestehen auch viele sprachliche Gemeinsamkeiten und inhaltliche Verbindungen zu den vorausgehenden Kapiteln, so dass die Frage nach dem Ursprung und Rolle dieses letzten Abschnittes bis heute der Gegenstand einer heftigen Debatte ist. Nachdem, sprachliche, inhaltliche und theologische Aspekte des angesprochenen Kapitels behandelt werden, wird das Thema: Joh 21 – ein Nachtrag? ausführlich vorgestellt.

Schlagwörter: Literarische Eigenart von Joh 21, Johanneische Gemeinde, Synoptische Traditionen, Johanneische Merkmale, Johanneischer Buchschluss

Nach dem ersten Schluss des Johannesevangeliums (Joh 20,30-31) setzt sich die Erzählung mit dem Bericht einer dritten Erscheinung des Auferstandenen „vor den Jüngern“ (Joh 21,1) fort. Diese unerwartete Fortsetzung des Evangeliums wirft die Frage nach der Ursprünglichkeit von Joh 21 auf. Die folgenden Ausführungen versuchen – unter Berücksichtigung von sprachlichen, inhaltlichen und theologischen Aspekten – einen Beitrag zur reichen Diskussion zu diesem Thema zu leisten.

1. Die literarische Eigenart von Joh 21

Das 21. Kapitel des JohEv weist einerseits große sprachliche, stilistische und inhaltliche Unterschiede zum übrigen Evangelium auf, andererseits bestehen auch viele sprachliche Gemeinsamkeiten und inhaltliche Verbindungen zu den vorausgehenden Kapiteln, so dass die Frage nach dem Ursprung und Rolle dieses letzten Abschnittes bis heute der Gegenstand einer heftigen Debatte ist.

Aus *sprachlicher* Sicht hat R. Bultmann eine gründliche Untersuchung des Joh 21 durchgeführt.² Dabei stellt er fest, dass einige Wörter, die im JohEv

¹ Babeș-Bolyai University, Faculty of Roman Catholic Theology, Iuliu Maniu str. 5, 400095 Cluj-Napoca, e-mail: cotisom@yahoo.com

nur hier erscheinen, durch den Stoff bedingt sind³, dass aber die Verwendung anderer Wörter auffallend ist: ἀδελφοί als Bezeichnung der Christen (V. 23); ἐξετάζειν statt ἐρωτᾶν (V. 13); ἐπιστραφήναι statt στραφήναι (V. 20); ἰσχύειν statt δύνασθαι (V. 6); τολμᾶν (V. 12); παιδία als Anrede der Jünger (V. 5); kausales und partitives ἀπό statt ἐκ (V. 6.10); φανεροῦν und ἐπί (V. 1) werden anders gebraucht als sonst im JohEv; ἕως statt ἕως ὅπου (V. 22); πλέον statt μάλλον (V. 15); οὐ μακράν statt ἐγγύς (V. 8) ὑπάγειν mit Inf. (V. 3); τὶ πρὸς σέ (V. 22). Die Wendung οἱ τοῦ Ζεβεδαίου aus V. 2 erscheint nur noch in den synoptischen Evangelien, insgesamt elfmal.

Andererseits sind in diesem Kapitel auch Wörter und Wendungen zu finden, die typisch johanneisch sind⁴, oder sonst ausschließlich in Joh 1-20 erscheinen.⁵

Die sprachlichen und stilistischen Gegebenheiten werden aber i.A. als „uncertain criterion“⁶ in der Suche nach dem Ursprung von Joh 21 angesehen.

² R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, ¹⁸1964, 542; vgl. auch M.-É. BOISMARD, “Le Chapitre XXI des s. Jean: Essai de critique littéraire”, in *RB*, 54 (1947), 473–501.

³ So z.B. ἰχθύς, ἀλιεύειν, δίκτυον, προσφάγιον, βόσκειν, γύμνος, ζωννύναι.

⁴ μετὰ ταῦτα (17mal im Joh Schriften, 8mal bei den Synoptikern, davon 2mal in Mk 16,9-20), der Doppelname Σίμων Πέτρος (17mal im JohEv; 5mal bei den Synoptikern), Θωμᾶς (7mal im JohEv; je einmal bei den Synoptikern und in der Apg), ὑπάγειν (32mal bei Joh; 19mal bei Mt; 15mal bei Mk; 5mal bei Lk), μέντοι (5mal im JohEv; je einmal bei Paulus, Jak und Jud), ἀγαπᾶν (72mal in den joh Schriften; 26mal bei den Synoptikern), πλοῦριον (4mal im JohEv, einmal bei Mk; die Synoptiker bevorzugen πλοῖον), φίλειν (13mal im JohEv; 8mal bei den Synoptikern), δοξάζειν (23mal im JohEv; 14mal bei den Synoptikern), μένειν (68mal in den joh Schriften; 12mal bei den Synoptikern), μαρτυρεῖν (47mal in den joh Schriften; je einmal bei Mt und Lk; 11mal in der Apg), μαρτυρία (30mal in den joh Schriften; 4mal bei den Synoptikern), ἀληθής (14mal im JohEv; 2mal bei den Synoptikern), κόσμος (105mal in den joh Schriften; 15mal bei den Synoptikern).

⁵ Κανά, Δίδυμος, Ναθαναήλ, διαζωννύναι, ἀνθρακία, ὀψάριον, Σίμων Ιωάννου. E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. Mit einem Vorwort von Martin Hengel*, Freiburg, 1987, 146–149 und R. MAHONEY, *Two Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20,1-10*, Bern, 1974, 17–32 haben ausführliche Untersuchungen nach johanneischen Elementen im Joh 21 durchgeführt; vgl. auch D.A. CARSON, *The gospel according to John*, Leicester, 1991, 665f. Ruckstuhl versucht Einwände gegen die sprachlichen und stilistischen Argumente Bultmanns zu bringen (RUCKSTUHL, 143–145). Dabei will er Beweise für seine im Voraus gestellten These bringen, dass Joh 21 vom Evangelisten geschrieben wurde.

Auch unter *inhaltlichem* und *theologischem Aspekt* sind sowohl Spannungen als auch Verbindungen zu den ersten zwanzig Kapiteln des Evangeliums zu beobachten. Folgende Spannungen werden aufgezählt:

Joh 20,30f wirkt wie eine Schlussnotiz für das ganze Buch.⁷ Nach der Erwähnung der hier nicht niedergeschriebenen Zeichen Jesu, der Zweckangabe für das Evangelium und nach der Erscheinung Jesu in 20,19-29 mit der Beauftragung der Jünger (20,21-23) und dem Ausblick auf die folgenden Generationen von Christen (20,29) wird keine Erscheinung bzw. kein weiteres Zeichen mehr erwartet; eine weitere Erscheinung stört den Akzent, der hier auf den Glauben gesetzt wurde.⁸

Nach der Beauftragung der Jünger in 20,21-23 verwundert, dass die Jünger als Fischer arbeiten⁹, wobei vom Weg der Jünger von Jerusalem nach Galiläa auch nicht berichtet wird¹⁰. Es sind im Unterschied zu Joh 20 auch nicht

⁶ R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, Bd. 2, New York, 1970, 1080; vgl. BULTMANN, 542; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (=HThKNT 4), Bd. 3, Freiburg, 1975, 416; CARSON, 666; P.S. MINEAR, „The original Functions of John 21“, in *JBL* 102/1 (1983), 85–98, 86.

⁷ Eine dem Joh 20,30 ähnliche Schlussnotiz, zwar nicht am Ende eines Buches, aber als abschließende Notiz am Ende des Lebens von Judas Makkabeus mit Rückblick auf seine Taten ist in 1 Makk 9,22 (LXX) zu finden: καὶ τὰ περισσὰ τῶν λόγων Ἰουδοῦ καὶ τῶν πολέμων καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν, ὧν ἐποίησεν, καὶ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ οὐ κατεγράφη: πολλὰ γὰρ ἦν σφόδρα.

⁸ BULTMANN, 543; BROWN, 1078; SCHNACKENBURG, 408; U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, 1998, 320; C. WELCK, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21*, Tübingen, 1994, 334. Es wurde auch der Vorschlag gemacht, allein V. 24f. als Nachtrag anzusehen, wodurch Joh 20,30f. von seinem urprünglichen Ort nach Joh 21,23 nach vorne versetzt worden sei (vgl. M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, Paris, ⁵1936, 520; F. TILLMANN, *Das Johannesevangelium*, Bonn, ⁴1931, 341f.). Dagegen spricht aber die Einheitlichkeit von Joh 21,1-24, besonders die Zusammengehörigkeit von 21,15-24 (s. weiter oben, unter dem Kapitel Gliederung).

Mehrfach wird auch darauf hingewiesen, dass V. 21,23 den Tod des Lieblingsjüngers voraussetzt. Während 21,24a von diesem Jünger stammen könne, sei 21,24b mit Sicherheit von einer anderen Person oder von einem Jüngerkreis („wir“) geschrieben worden. (vgl. BULTMANN, 543; J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes. Kapitel 11-21*, Bd. 2, Gütersloh, ³1991, 758). Dieses Argument, der den Nachtragscharakter von Joh 21 unterstützen soll, ist jedoch nicht stichhaltig, da es von der stark umstrittenen Verfasserfrage des JohEv abhängig ist.

⁹ BULTMANN, 543; BROWN, 1078; SCHNACKENBURG, 408; CARSON, 666

¹⁰ MINEAR, 91 versucht diese Spannung aufzulösen, indem er die Beobachtung bringt, Petrus und der Lieblingsjünger seien nach der Szene am leeren Grab (20,3-10) nicht mehr erwähnt worden. Er sieht in der Notiz vom Heimgang der Jünger in 20,10 einen

die Elf, sondern nur sieben Jünger, die an der Erscheinung teilhaben.¹¹ Sie erkennen Jesus trotz der vorherigen Erscheinungen in Jerusalem nicht. Auch kommt die Rehabilitierung und die Beauftragung des Petrus – die übrigens in Spannung zur allgemeinen Beauftragung der Jünger in 20,21-23 steht – nach der Wiederaufnahme der Gemeinschaft mit den Jüngern und deren Beauftragung durch Jesus in Joh 20,19-29 zu spät.¹² Wegen des Nicht-Erkennens der Jünger hat man i.A. den Eindruck, in Joh 21 sei trotz der Erzählerkommentare in V. 1 und 14 eigentlich von der ersten Erscheinung Jesu vor den Jüngern die Rede.¹³

Obwohl Nathanael aus Joh 1,46-51 schon bekannt ist und in Joh 2,11 und 4,46 auch Kana erwähnt wurde, erfahren wir erst hier, dass er aus Kana stammt.¹⁴

Einige Elemente aus Joh 21 scheinen eher der synoptischen Traditionen angelehnt oder zumindest von diesen beeinflusst zu sein. So werden die Zebedäussöhne (V.2) sonst nur in den synoptischen Evangelien erwähnt, nicht aber im JohEv.¹⁵ Der Fischerberuf der Jünger wurde im JohEv nirgends erwähnt, sie ist uns ebenfalls durch die Synoptiker bekannt.¹⁶ Von den Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern in Galiläa berichten Mt und Mk, in Joh 20 dagegen war keine Rede davon.¹⁷ Die Vorrangstellung des Petrus vor den anderen Jüngern ist neu im JohEv, sie ist aber typisch für die Synoptiker.¹⁸ Der wunderbare Fischfang hat seine eindeutige Parallele in Lk 5,1-11.¹⁹

Hinweis für deren Weg nach Galiläa, wo sie in Joh 21 wieder auftreten. Eine solche Interpretation ist meiner Ansicht nach zu spekulativ; man würde an dieser Stelle vielmehr einen ausdrücklichen Hinweis auf einen Weg nach Galiläa erwarten, außerdem deutet das Wort *πάλι* eher auf den Rückkehr der zwei Jünger an den Ort (in Jerusalem), wo sie vorher von Maria Magdalena gefunden wurden.

¹¹ WILCKENS, 320.

¹² BECKER, 758.

¹³ WILCKENS, 320.

¹⁴ BULTMANN, 543.

¹⁵ BULTMANN, 543

¹⁶ BULTMANN, 543; BECKER, 758; WILCKENS, 320.

¹⁷ BULTMANN, 543; BECKER, 758.

¹⁸ Vgl. bes. Mt 16,17-19; Mk 16,7; Lk 22,31f.; Apg 1,15; 2,14; 5,15. T. SÖDING, „Erscheinung, Vergebung und Sendung. Joh 21 als Zeugnis entwickelten Osterglaubens“, in *Resurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht*, Leuven, 2002, 207–232, 214 sieht in Joh 21 auch eine Einarbeitung der Tradition der Protophanie vor Petrus, die uns vor allem aus 1Kor 15,3-5 bekannt ist, aber auch in Lk 24,34 erwähnt wird. Doch der Eindruck einer ersten Erscheinung vor den Jüngern wird

Es ist in Joh 21 auch eine Verschiebung der *theologischen Akzente* dem Rest des Evangeliums gegenüber zu beobachten. So ist hier ein viel stärkeres kirchliches Interesse im Vergleich zum eher christologisch ausgerichteten übrigen Evangelium erkennbar.²⁰ Hier spielen die Aufgaben des Petrus und die des Lieblingsjüngers für die nachösterliche Kirche eine zentrale Rolle, wobei ein ganz starker Akzent auf die Nachfolge (V. 19,22) und der Martyria (V. 24) gesetzt wird.

Die inhaltlichen und theologischen Verbindungen zu Joh 1-20 sind aber auch zahlreich. L. Schenke hat eine ganze Liste solcher Fäden zum übrigen JohEv aufgezählt, die er „Echos“ nennt:²¹

V. 1 und 14 verweisen auf die bereits erfolgten Erscheinungen und ordnen ihnen die jetzige Erscheinung als dritte zu. V. 20 ruft Joh 13,23f. in Erinnerung, die Szene vom Abendmahl, wo der Lieblingsjünger zuerst ausdrücklich aufgetreten ist.

Mit Joh 6,1-21 verbinden folgende Elemente: die Szene findet am See Tiberias statt (6,1; 21,1); die Jünger sind im Boot, Jesus außerhalb des Bootes (6,16-21; 21,4-8); es wird Brot und Fisch gegessen (6,5-13; 21,9-13); Jesus fragt nach Speise (6,5; 21,5) und gibt selbst Speise – Brot und Fisch – auf wunderbarer Weise (6,11; 21,6); Jesus wird von den Jüngern erkannt (6,20; 21,12).

Die Erwähnung des Nathanael und der Doppelname Simon Petrus (21,2) sowie die Anrede „Simon, Sohn des Johannes“ erinnern an die Erwerbung der ersten Jünger im ersten Kapitel des Evangeliums. Die Verheißung Jesu an

in Joh 21 durch die Elemente der Wiederekennung gemacht, die von der Erscheinung vor Maria Magdalena in Joh 20,11-18 oder Emmausgeschichte in Lk 24,13-35 beeinflusst sein könnte.

¹⁹ R. PESCH, *Der reiche Fischfang (Lk 5,1-11 / Joh 21,1-14). Wundergeschichte – Berufungsgeschichte – Erscheinungsbericht*, Düsseldorf, 1969, 54; E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, Tübingen, 1980, 595; WILCKENS, 321; G. BLASKOVIC, „Die Erzählung vom reichen Fischfang (Lk 5,1-11; Joh 21,1-14). Wie Johannes eine Erzählung aus dem Lukasevangelium für seine Zwecke umschreibt“, in S. SCHREIBER, A. TIMPFLE (Hrsg.), *Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy*, Regensburg, 2000, 103–120, 103.

²⁰ BECKER, 759. Für die Annahme, dass hier auch das Verhältnis zwischen dem Judentum und dem Heidentum behandelt sei (vgl. BULTMANN, 543), gibt im Text des Joh 21 keinen eindeutigen Hinweis. Auch die Richtigkeit der Behauptung, die in 21,22f. anklingende futurische Eschatologie sei dem JohEv fremd (vgl. BULTMANN, 543; HAENCHEN, 592), hängt davon ab, ob Stellen aus dem JohEv, wie 5,27-29 oder 11,24, die ebenfalls eine futurische Eschatologie enthalten, sich als spätere redaktionelle Einfügungen erweisen.

²¹ L. SCHENKE, *Johannes: Kommentar*, Düsseldorf, 1998, 383f.

Simon: „du sollst Kephas heißen“ (1,42) geht hier in Erfüllung. Petrus ist hier schon der Fels, der Starke, der fähig ist, alleine das Netz ans Land zu ziehen (21,11) und der zum Leiter der Kirche beauftragt wird.

Die mit Namen nicht erwähnten zwei Jünger aus 21,2 könnten auf die zwei Jünger von 1,35 hinweisen. Die Notiz von der Nachfolge des Lieblingsjüngers verbindet mit 1,38 (die zwei Jünger folgen Jesus nach) und 18,15 (der „andere Jünger“ verlässt Jesus nicht, sondern geht mit ihm in den Hof des Hohenpriesters). Auch das Wort Jesu von der Nachfolge des Petrus lässt an 13,36-38 denken. Dort hat Petrus selbst seine Nachfolge Jesus versprochen, ist aber gescheitert. Jesus hatte ihm dort die spätere Nachfolge (bis zum Tod²²) verheißen, nun kommt eine Verstärkung dieser Verheißung. Auch die dreifache Frage Jesu in 21,15-17 hat ihre Entsprechung in der dreifachen Verleugnung von 18,25-27, die schon in 13,38 vorausgesagt wurde.

Das Bild von den Schafen und dem Hirten in 21,15-17 erinnert an die Rede Jesu in 10,1-16. Das Hirtenamt wird Petrus aufgetragen und dieser wird sich aus als guter Hirte erweisen, indem er die Herde nicht nur behüten wird, sondern auch sein Leben hingeben wird (vgl. Joh 10,15; 21,19).

Die von L. Schenke erstellten Liste von Echos kann durch einige weitere Verbindungen zu Joh 1-20 ergänzt werden:

Der symbolische Kontrast zwischen Nacht und Tag spielt an mehreren Stellen im JohEv eine wichtige Rolle.²³

Die Erwähnung des Thomas – der nur im JohEv unter den anderen Jünger hervorgehoben wird – in V. 2 schafft eine Brücke zur vorigen Erscheinung in Joh 20,24-29. Der Beiname Dydimus verbindet auch mit Joh 11,16²⁴, wo die Stichworte „Nachfolge“ und „Sterben für Jesus“ schon miteinander verbunden wurden. Wenn die Jünger am Karfreitag dieses Wort von Thomas auch nicht erfüllen konnten, so wird es jetzt doch Petrus vor Augen gestellt.

Auch an das erste Wunder Jesu wird eine Brücke gebaut durch die Erwähnung der galiläischen Stadt Kana (V.2).

Der Gedanke der Verherrlichung Gottes durch den Tod des Petrus (21,19) ist typisch johanneisch. Jesus hat durch seine Selbsthingabe Gott verherrlicht (Joh 12,33). Zwischen dem Tod Jesu und dem des Petrus besteht aber natürlich ein großer qualitativer Unterschied.²⁵

²² SÖDING, 228.

²³ 3,2.19-21; 9,4; 11,9f.; 13,30 (vgl. MINEAR, 96).

²⁴ MINEAR, 96.

²⁵ SÖDING, 228f: Im Kontrast zur Selbsthingabe Jesu „erscheint Petrus in seinem Tode als ein Mensch, der gegen seinen Willen, nämlich gegen sein ganz elementares Bedürfnis

Die Analepse in V. 20 bildet eine deutliche Verbindung zu Kap. 13 des Evangeliums. Aber auch die Aufforderung Jesu an Petrus ἀκολούθει μοι (V. 19) ruft Joh 13,36f. in Erinnerung, wo Petrus gesagt wird, dass er Jesus noch nicht folgen kann, später aber ihm folgen werde. Diese Zeit scheint nun gekommen zu sein.²⁶

Joh 21,24 nimmt die Aussage von 19,35 wieder auf. Es wird von demselben anonymen Jünger, seiner Martyria und dem Wissen von der Wahrheit seiner Martyria gesprochen. In der Wendung ἀληθινὴ/ἀληθῆς αὐτοῦ (ἐστίν) ἡ μαρτυρία ἐστίν zeigen die beiden Verse sogar eine wörtliche Übereinstimmung.

Die gewisse Vorzugsstellung des Lieblingsjüngers vor Petrus, die aus Joh 13-20 bekannt ist, wird trotz der Anerkennung der petrinischen Autorität auch in Joh 21 bewahrt, und zwar schon durch die Beibehaltung der Bezeichnung „der Jünger, den Jesus liebte“, aber auch durch seine Erkenntnis in V. 6, durch seine schon bestehende Nachfolge (V. 20) und die Zurechtweisung des Petrus durch Jesus (V. 22).

2. Joh 21 – ein Nachtrag?

Aus den vorausgegangenen Beobachtungen kann man zunächst feststellen, dass Joh 21 einerseits der joh Tradition stark verpflichtet ist und darum nach Absicht seines Autors ein Teil des Evangeliums ist. Andererseits werden auch dem JohEv bisher fremde oder nur wenig bekannte Traditionen aufgenommen und mit joh Elementen verbunden. Es erfolgt hier eine starke Annäherung, ja eine Verschmelzung von synoptischer und joh Tradition, die in den ersten zwanzig Kapiteln des JohEv keine Entsprechung hat. Eine solche Annäherung der unterschiedlichen Traditionen muss von einem Bedürfnis der joh Gemeinde ausgelöst worden sein. Dass die Person des Petrus für die joh Gemeinde plötzlich so wichtig wird²⁷, bedarf einer ausreichender Erklärung.

nach Leben, in den Tod geführt werden wird – und deshalb seibe Auferstehung nur als Auferweckung durch Jesus erhoffen darf.”

²⁶ L. HARTMAN, “An Attempt at a Text-Centered Exegesis of John 21”, in D. HELHOLM, L. HARTMAN (Hrsg.), *Text-Centered New Testament Studies*, Tübingen, 1997, 69–87, 78f.

²⁷ Wenn die Autorität des Petrus in den ersten zwanzig Kapiteln des JohEv auch in gewisser Weise anerkannt wird, so hat er dort nur die Rolle des Sprechers der Jünger (6,69) und sein Primat wird mit einer gewissen Ironie gesehen, denn der Lieblingsjünger ist schneller als er und hat auch die tiefere Einsicht, ohne ihm aber sein Erkenntnis mitzuteilen (20,2-10) (vgl. SÖDING, 215f.). Weitgehend bleibt aber die Person des Petrus während des ganzen Evangeliums stark im Hintergrund.

Wenn dagegen in Joh 1-20 noch wenig Interesse an synoptischen Traditionen gezeigt wurde, dann muss zwischen der Entstehung des Evangeliums und der des Joh 21 ein gewisser zeitlicher Abstand bestehen, in dem die Situation der joh Gemeinde eine Veränderung erfuhr.

Die typisch johanneischen Merkmale der Sprache im Joh 21 weisen darauf hin, dass dieses Kapitel aus dem johanneischen Kreis hervorgegangen ist. Die sprachlichen Unterschiede dagegen sind ein Zeichen dafür, dass hier eine andere Hand als die des Evangelisten am Werk ist. Die sprachlichen Unterschiede können auch nicht als traditionsbedingt angesehen werden, denn sie sind zum großen Teil auch den Synoptikern fremd. Die Anrede *παιδία* (V. 5) und die Verwendung von *ἀδελφοί* für die Bezeichnung der Christen (V. 23) zeigt eine gewisse Nähe zu den Johannesbriefen²⁸ bzw. zu deren Gemeindehintergrund. So spricht die Sprache des Joh 21 – auch wenn sie keinen sicheren Beweis liefern kann – für die Verfasserschaft durch ein Mitglied der joh Schule, der aber nicht mit dem Evangelisten identisch ist.

Am stärksten deuten auf den Nachtragscharakter von Joh 21 die aufgezählten inhaltlichen Spannungen zu den vorausgegangenen Erscheinungserzählungen in Kap 20 hin. Sie können nur so erklärt werden, dass ein späterer Redaktor, um neue Akzente zur Geltung zu bringen, zum schon abgeschlossenen Evangelium neuen Stoff hinzufügte.

Gegen den Nachtragscharakter des Joh 21 hat man verschiedene Einwände gebracht. Oft betrachtet man Joh 20,30f. nicht als Abschluss des ganzen Evangeliums, sondern nur des Kapitels 20²⁹ oder der Szene mit Thomas (20,24-29)³⁰, um die Spannung zu Joh 21,24f. aufzuheben. Diese Annahmen scheitern aber an der Wendung *ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ* aus V. 20,30, die eindeutig auf das ganze Evangelium zurückweist.³¹ Außerdem erreicht das Evangelium im Bekenntnis des Thomas (20,28) einen christologischen Höhepunkt³², der der

²⁸ In den Johannesbriefen wird *ἀδελφός* im übertragenen Sinne für die Bezeichnung des Mitchristen verwendet (1Joh 2,9-11; 3,10.13-18; 4,20-21; bes. 3Joh 3.5.10), so wie auch Paulus in seinen Briefen, besonders in seinen Anreden (vgl. z.B. 1Kor 15,58; Phil 4,1), diese Bezeichnung benutzt. In 1 Joh 3,13 kommt *ἀδελφοί* als Anrede als Alternative zu *παιδία* (1Joh 2,14.18).

²⁹ MINEAR, 87–90; W.S. VORSTER, “The Growth and Making of John 21”, in J.E. BOTHA, W.S. VORSTER (Hrsg.), *Speaking of Jesus. Essays on Biblical Language, Gospel Narrative and the Historical Jesus*, Leiden, 1999, 199–215, 212.

³⁰ HARTMAN, 70.

³¹ H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 2005, 149f.

³² B.R. GAVENTA, “The Archive of Exces: John 21 and the Problem of Narrative Closure”, in R.A. CULPEPPER, C.C. BLACK (Hrsg.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, Louisville, 1996, 240–252, 247: „[...] the story culminates in the dramatic

Zielsetzung in Joh 30,31 „ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ“ entspricht. Durch Joh 21 wurde der Akzent, der auf diesem Bekenntnis gelegt wurde, stark abgeschwächt.

Ein anderes angeführtes Argument geht davon aus, dass die anderen Evangelien nach den Erscheinungen des Herrn vor den Jüngern jeweils mit Hinweisen auf die Mission der Jünger enden.³³ Das Fischfangsymbol von Joh 21 sei der entsprechende Abschluss des JohEv. Ein Hinweis auf die Mission ist aber schon im Auftrag Jesu aus 20,21 enthalten: „καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς“, gefolgt von der Beauftragung zur Vergebung der Sünden der Menschen.³⁴

H. Thyen meint in Joh 21 ein vom Evangelisten absichtlich nach dem Buchschluss in 20,30f. gesetztes Epilog zu entdecken, das dem Prolog in 1,1-18 entspricht.³⁵ Doch für eine solche Korrespondenz würde man auch eine stilistische Angleichung von Joh 21 zum Prolog erwarten. Auch kann man auf diese Weise erklären, warum der Evangelist nach dem Buchschluss das Evangelium um ein weiteres Kapitel fortgeschrieben haben soll, aber für die sprachlichen, inhaltlichen und theologischen Unterschiede und Spannungen bringt diese Annahme keine Lösung. Das gilt auch für den Vorschlag, „Joh 20,30-21,25 insgesamt als ein (Schluß-)Kommentar zur voranstehenden Darstellung, m.a.W.: als der johanneische Buchschluss anzusehen“³⁶.

H. Thyen bringt auch noch den Einwand, die Lieblingsjüngertexte würden in Joh 21,20-24 ihre Klimax erreichen. Der Lieblingsjünger sei von seiner ersten ausdrücklichen Erwähnung in Joh 13,23f. an im Besitz einer tieferen Erkenntnis, die er erst nach der Verherrlichung Jesu als dessen „Exeget“ auch den anderen Jüngern und der ganzen Welt durch sein

confession that Jesus is both Lord and God (v. 28); the story is about Jesus rather than Thomas.” Allerdings hält er dieses Bekenntnis allein für den Höhepunkt des Kapitels 20.

³³ E.C. HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, London, ³1954, 656. Er weist auf Mt 26,19f.; Mk 16,20 (unbeachtet des Nachtragscharakters von Mk 16,9-20) und die Apg als Fortführung von Lk.

³⁴ BROWN, 1078, CARSON, 666.

³⁵ THYEN, 154f. In seinem neuen Johanneskommentar weitet Thyen das dem Prolog korrespondierende Epilog auf Joh 20,30-21,25 (JohEv, 4f) aus.

³⁶ WELCK, 314; vgl auch F.F. SEGOVIA, “The Final Farewell of Jesus: A Reading of John 20:30 – 21:25”, in *Semeia*, 53 (1991), 161–188, 174. Ihnen kommt GAVENTA, 242 nahe, indem er in den Kapiteln 20 und 21 zwei parallele Endungen des JohEv, mit unterschiedlicher Funktion sieht. Der Grund für die Entstehung dieses doppelten Schlüssel soll das „nonnarratability“ am Ende eines Werkes sein (GAVENTA, 248). Doch dieser Lösungsversuch erklärt nicht die neuen theologischen Akzente des Joh 21, bes. das neue Licht in der Petrus hier erscheint.

Evangelium mitteilt.³⁷ Dies trifft aber nicht zu. Denn die von Thyen genannte Klimax wird schon in Joh 19,35 erreicht, am Ende der einzigen Szene des JohEv, in der der Lieblingsjünger nicht in Relation mit Petrus erscheint. Er ist der einzige von den Jüngern, der die Geschehnisse am Kreuz gesehen hat und schon an dieser Stelle erweist er sich als derjenige, der die Ereignisse deuten kann (vgl. 19,36f.) und Zeugnis ablegt.

Endlich führt man als stärkstes Argument gegen eine spätere Hinzufügung des 21. Kapitels eine textkritische Beobachtung: Im Unterschied zu Joh 7,53-8,11 und Mk 16,9-20 wurde noch keine Handschrift gefunden, der Joh 21 nicht enthält³⁸, und wenn Joh 21 ein späterer Nachtrag ist, würde man einen Beleg für die Verbreitung einer Version des Evangeliums ohne dieses Kapitel erwarten.³⁹ Abgesehen davon, dass die Papyri des 2. Jahrhunderts sehr fragmentarisch sind⁴⁰, ist es verständlich, dass das JohEv erst nach der Hinzufügung von Joh 21 eine Verbreitung außerhalb der joh Gemeinden in das ganze Christetum erfuhr. Wenn erst Joh 21 die Anerkennung des JohEv vor den Gemeinden der Großkirche erbrachte, dann dürfte erst seine Hinzufügung die Verbreitung des Evangeliums auch außerhalb der joh Gemeinden möglich gemacht haben.

³⁷ THYEN, 772f.

³⁸ MAHONEY, 12; MINEAR, 86; VORSTER, 200.

³⁹ CARSON, 667f.

⁴⁰ Die älteste uns bekannte Handschrift, die Joh 21 bezeugt, ist der wahrscheinlich am Ende des zweiten oder zu Beginn des drittes Jahrhunderts geschriebene Papyrus 66. Ferner schreibt Tertullian in seiner Schrift gegen Praxeas (25,4) von der „clausula“ des Johannesevangelium und zitiert Joh 20,30. Es könnte ein Hinweis darauf sein, dass Tertullian, der an anderen Stellen auch von Joh 21 weiß, an dieser Stelle „ein Exemplar des Evangeliums ohne Joh 21 benutzt“, so K. WENGST, *Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10*, Stuttgart, 2000, 30f.; vgl. dazu die ausführliche Abhandlung von M. LATTKE, „Joh 20,30f. als Buchschluß“, in *ZNW*, 78 (1987) 288–292. Doch diese Argumente finden heute i.A. wenig Anerkennung, vgl. M. LATTKE, „Zwanzig nicht so rätselhafte Limericks zum Johannesevangelium mit einem unmissverständlichen Nachtrag“, in S. SCHREIBER, A. STIMPFLER (Hrsg.), *Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy*, Regensburg, 2000, 223–230, 228f.

**IL CONTRIBUTO DI DOMENICO JAQUET, O.F.M.CONV.,
VESCOVO DI JASSY TRA 1895–1903,
ALLO SVILUPPO DELLA CULTURA ROMENA**

FABIAN DOBOȘ¹

Abstract. The study presents, in a synthetical manner, the contribution of Dominic Jaquet (1895–1903), member of the Franciscan Order and the second bishop of the Diocese of Iassy, to the development of the Romanian culture. While working on the training of the seminarians for priesthood, as well as on the education of the young girls of the schools ran by the Sisters of *Notre Dame de Sion*, bishop Jaquet came up with the idea of founding an institute for the training of young people, idea which was put into practice as early as the fall of 1895. The Institute was called *Cipariu*, being named after the great Romanian scholar Timotei Cipariu (1805–1887). Following the short biography of bishop Jaquet and the presentation of the social and cultural status of the Catholics of Moldavia at the end of the 19th century, the study focuses on the cultural initiatives of the second bishop of Iasi, highlighting his interest for the training of the young people in the main Catholic schools of Moldavia: the seminary of the Diocese of Iassy, the schools ran by the Sisters of *Notre Dame de Sion* of Galati and Iassy, and the *Cipariu* Institute.

Keywords: Jaquet, Iassy (*in Romanian*: Iași), Switzerland, Rome, The Franciscans, Bishop, Education, Seminary, The Cipariu Institute, *Notre Dame de Sion*

1. Breve biografia di Mons. Domenico Jaquet²

Pierre–Edouard Jaquet nacque il 13 ottobre 1843 a Grolley (Svizzera), da genitori cattolici praticanti. Iniziò la scuola nel paese nativo e poi continuò gli studi a Friburgo.

Nel 1862 entrò nel seminario diocesano di Friburgo, dove compì con gran successo gli studi teologici. Il 22 luglio 1866, fu ordinato sacerdote per la Diocesi di Losanna e Ginevra e fu subito nominato viceparroco a La Chaux-de-Fonds. Tra 1867–1870 fu parroco a Cerneux-Pèquinot, un paese con maggioranza protestante.

Tra 1870–1882 ha insegnato al Collegio „San Michele” di Friburgo. In tutti questi anni tenne molte missioni popolari, specialmente nella Lotaringia.

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic “Sf. Iosif” Iași, email: fabiandobos@yahoo.it.

² Le informazioni che presentiamo su Domenico Jaquet sono state ricavate da: F. DOBOȘ, *La Diocesi di Jassy (Romania) durante l'episcopato del vescovo Domenico Jaquet O.F.M. Conv. (1895–1903)*, Iași, 2008, 93–97, 365–372.

Durante il periodo in cui ha insegnato al Collegio „San Michele”, ha abitato nel convento dei francescani conventuali di Friburgo. Nel 1882 lasciò l’insegnamento per entrare nei francescani. Dopo il periodo del noviziato, il 22 agosto 1883 ha fatto la professione solenne, prendendo il nome Domenico.

Il 22 maggio 1889 fu eletto segretario e assistente provinciale della propria Provincia francescana Elvetico-Bavarica, con la residenza presso il padre Provinciale, in Würzburg. Ma dopo 18 mesi, cioè nell’ottobre 1890 dovette lasciare il suddetto ufficio, perchè fu eletto professore all’Università di Friburgo, e quindi non poteva più risiedere presso il padre Provinciale, a Würzburg. Allo stesso tempo, fu eletto membro del Consiglio dell’Istruzione pubblica di Friburgo.

Nel 1891 fu nominato Guardiano del gran Convento di Friburgo.

L’otto gennaio 1895 fu nominato vescovo di Jassy (la consecrazione l’ha ricevuta il 10 marzo dello stesso anno, nella Basilica *XII Apostoli* – Roma, e da qui ha mandato la prima sua lettera pastorale, il 19 marzo seguente), dove è rimasto fino al 1903, quando diede le dimissioni e tornò a Friburgo per riprendere l’insegnamento all’università.

Per un breve tempo (1895–1896), mons. Domenico Jaquet occupò l’incarico di Amministratore apostolico dell’Arcidiocesi di Bucarest. In questo periodo è riuscito a riconciliare, provvisoriamente, il re romeno Carlo I con la Chiesa Cattolica e ricevette l’ordine di „comandor” della corona romena.

Il 5 febbraio 1904 fu nominato arcivescovo titolare di Salamina. Tra 1907–1924 ha insegnato storia della Chiesa al Collegio francescano *Seraphicum* di Roma. Nel periodo romano, fu postulatore delle cause di beatificazione e canonizzazione dell’Ordine francescano.

Domenico Jaquet è l’autore di numerosi articoli e opere di cui ricordiamo: *Le cardinal Marmillod, son éloquence; étude littéraire*, Fribourg, 1892; *L’insegnamento del catechismo*, Torino, 1908; *Notizie biografiche del Beato Gerardo Cagnoli, laico professo francescano*, Roma, 1909; *L’indipendenza del papa*, Siena, 1912; *Praelectiones historiae ecclesiasticae ad usum scholarum*, 2 vol., Torino, 1922–1923; *Grammaire du grec du Nouveau Testament*, Paris, 1927.

Mons. Domenico Jaquet morì il 3 febbraio 1931, a Friburgo e fu sepolto nella chiesa del convento francescano della stessa città.

2. La situazione socio-culturale dei cattolici della Moldavia alla fine dell’Ottocento

Dopo l’unione dei Principati romeni della Valacchia e Moldavia (1859), la situazione dei cattolici moldavi, organizzati ancora in vicariato apostolico, non cambiò per niente. La minoranza cattolica dovette aspettare molti anni per

ricevere un vescovo proprio; Nicola Giuseppe Camilli fu nominato come primo vescovo di Jassy il 27 giugno 1884. Egli riuscì ad attirare l'attenzione del re Carlo e del governo romeno sulla situazione difficile dei cattolici moldavi. L'erezione della Diocesi di Jassy fu possibile grazie al sistema politico democratico instaurato durante il governo di Alessandro Giovanni Cuza (1859–1866) e perfezionato da Carlo di Hohenzollern. Durante il governo di Carlo (1866–1914) il potere politico fu quasi sempre diviso tra liberali e conservatori, mentre egli aveva l'importante ruolo dell'arbitrio³.

Nel 1890 in Moldavia vivevano circa 65.000 cattolici (su un totale di 2.000.000 ab.), che erano divisi in 26 parrocchie⁴. Grazie alla legge dell'insegnamento del 1864, mediante la quale la scuola elementare era diventata gratuita e obbligatoria per tutti i bambini, il livello culturale dei cattolici moldavi andava aumentando sempre di più⁵.

I padri missionari e i *dascăli* (cantori) ebbero anche verso la fine dell'Ottocento un ruolo fondamentale nella formazione culturale e religiosa dei bambini e dei giovani.

Durante l'episcopato di mons. Domenico Jaquet, i cattolici moldavi non avevano un'élite culturale ben definita, anche perché quasi tutti vivevano nei villaggi, dove l'interesse per la scuola era molto basso, dato che il lavoro sui campi non dava ai bambini molto tempo per occuparsi dell'istruzione culturale⁶. Questa difficoltà incontrò anche mons. Jaquet, il quale riuscì ad ottenere dal governo romeno il permesso che l'istruzione religiosa dei bambini cattolici si facesse dal sacerdote o da un suo rappresentante (*dascăl*) nel tempo del programma scolastico.

Alla fine dell'Ottocento il Regno di Romania, che era già diventato un paese stabile dal punto di vista politico ed economico, conobbe una serie di grandi scrittori che, mediante numerose opere individuali e collettive, si impegnarono a portare la cultura romena al livello di quella Occidentale.

Le due università della Romania (Jassy – 1860 e Bucarest – 1864), che rappresentavano il vivaio della cultura romena, erano per i cattolici della Moldavia, che nella maggior parte erano persone povere e semplici, delle mete

³ A. MORARU, "Incursiune în istoria celor 120 de ani ai Episcopiei Romano-Catolice de Iași", in *Buletin istoric* 5 (2004), 16.

⁴ AERC Jassy (Archivio della Diocesi Romano-Cattolica di Jassy), dossier 1/1890, f. 122.

⁵ A. MORARU, I. DIMIȘCĂ, A. COȘA, *Pildești – monografie istorică*, Iași, 2002, 243.

⁶ La riforma agraria del 1864, preceduta dall'incameramento degli averi ecclesiastici (dicembre 1863), dava la possibilità anche ai contadini di avere il proprio terreno e quindi, almeno teoricamente, di diventare ricchi (P.D. POPESCU, *Dicționar de personalități istorice. Voievozi, principii, domnitori, regi*, București, 2001, 95–96).

quasi irraggiungibili⁷. C'erano invece molti uomini di cultura, ortodossi, che simpatizzavano i cattolici e qualcuno diventava anche cattolico; la conversione però rimaneva quasi sempre segreta, per l'agitazione pubblica che poteva sollevare negli ambienti politici e religiosi un tale passo.

I cattolici della Moldavia non ebbero nessun rappresentante nel cerchio delle personalità culturali del tempo. Il vescovo Jaquet voleva formare un'élite culturale cattolica, per poter avere poi, anche nella classe politica, alcuni rappresentanti dei cattolici. Ma questo scopo si poteva raggiungere soltanto con piccoli passi, che però chiedevano dei grandi sforzi; per questo, egli curava con molta attenzione la formazione delle ragazze negli istituti delle suore *Notre Dame de Sion* di Galatz e Jassy e fondò il Collegio "Cipariu" a Jassy. Secondo la sua opinione si doveva partire dalla formazione dei bambini e dei giovanissimi.

Come tutti i vescovi e i visitatori apostolici della Moldavia, anche mons. Jaquet si impegnò nel lavoro di evangelizzazione mediante lo studio della religione. Le dimissioni che egli presentò nel 1903 alla Santa Sede ebbero come conseguenza la chiusura del Collegio "Cipariu". Di conseguenza, non fu possibile il raggiungimento della formazione di un'élite cattolica. Questa mancanza venne però coperta dall'intensa attività pastorale e culturale del clero indigeno della Moldavia. Il primo contributo importante fu portato dal padre francescano Giuseppe Malinowski, il quale nel 1908 progettò l'apparizione di un *Foglio cattolico*, pubblicazione che doveva portare ai cattolici romeni le verità della fede, ma anche le risposte alle numerose calunnie che l'opinione pubblica spargeva nell'intero paese contro i cattolici⁸. Ma, per motivi sconosciuti, questa iniziativa non è mai riuscita a partire⁹.

Un'altra iniziativa fu presa nel 1913, quando, a Jassy, apparve il primo numero della rivista diocesana *La Luce del cristiano* [*Lumina creștinului*]¹⁰. Nello stesso anno, i padri francescani pubblicarono a Săbăoani il primo numero della rivista *La Vita* [*Viața*]¹¹. Queste due riviste sono apparse fino

⁷ A. LOGHIN, M. PLATON, G. PLATON, *Universitatea "Al. I. Cuza" Iași*, București, 1972, 63.

⁸ AARC Bucarest (Archivio dell'Arcidiocesi Romano-Cattolica di Bucarest), fondo *Netzhammer*, dossier XI, doc. 2037.

⁹ AARC Bucarest, fondo *Netzhammer*, dossier XII, doc. 2214.

¹⁰ E. DUMEA, *Cărți și reviste catolice românești în Moldova*, Iași, 2002, 80.

¹¹ I.P.M. PAL, *Originea catolicilor din Moldova și franciscanii, păstorii lor de veacuri*, Săbăoani-Roman, 1942, 240.

all'instaurazione del regime comunista in Romania; esse furono per i cattolici della Moldavia una sorgente di vita spirituale e sociale¹².

3. Le iniziative culturali del vescovo Domenico Jaquet

Mons. Jaquet è stato il secondo vescovo della Diocesi di Jassy. La giovane diocesi fu eretta il 27 giugno 1884 dal papa Leone XIII (1878–1903), avendo come primo vescovo Mons. Nicola Giuseppe Camilli¹³, il quale nel 1886 fondò un seminario diocesano a Jassy¹⁴. Il primo vescovo di Jassy si confrontò con moltissime difficoltà, e a causa di queste, dopo dieci anni di attività, nel 1894, diede le dimissioni. Dopo questo evento, alla guida della Diocesi di Jassy fu nominato come amministratore apostolico il padre Gaetano Liverotti, il parroco di Săbăoani¹⁵.

All'inizio dell'anno seguente, l'otto gennaio 1895, Domenico Jaquet fu nominato vescovo di Jassy¹⁶. Appena arrivato in diocesi, il nuovo vescovo ha incominciato a girare per le parrocchie per conoscere meglio le difficoltà dei chierici e dei laici. Essendo un autentico professore, mons. Domenico Jaquet ha capito subito che nella Moldavia c'era bisogno prima di tutto di giovani preparati dal punto di vista culturale e scientifico e si è messo subito al lavoro in questo senso.

Nell'estate dell'anno 1895, la Missione francescana della Moldavia fu eretta in Provincia *San Giuseppe*. Dopo qualche anno, nel 1898 fu aperto a Hălăucești, vicino a Roman un seminario regolare per la preparazione dei futuri sacerdoti francescani¹⁷. Subito dopo l'apertura del seminario regolare, il vescovo Jaquet ha fondato, nello stesso paese, una scuola per i cantori¹⁸.

Nel frattempo il vescovo Jaquet seguiva da vicino l'attività delle suore *Notre Dame de Sion*, che fin dal 1866 avevano a Jassy un pensionato per le

¹² Dopo la caduta del comunismo in Romania (dicembre 1989), il clero diocesano della Moldavia riprese la pubblicazione della rivista *La Luce del cristiano* (Jassy), mentre i padri francescani fondarono una nuova rivista: *Mesagerul sfântului Anton* [Messaggero di Sant'Antonio] (Roman).

¹³ AERC Jassy, dossier XXII, f. 3.

¹⁴ A. DESPINESCU, "Episcopul Nicolae Iosif Camilli: prima păstorire (1884–1894)", in *Buletin istoric* 5 (2004), 46.

¹⁵ P. TOCĂNEL, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*, III/2, Padova, 1960–1965, 743.

¹⁶ F. DOBOȘ, "Din activitatea episcopului Dominic Jaquet", in *Buletin istoric* 5 (2004), 83.

¹⁷ DOBOȘ, "Din activitatea episcopului Dominic Jaquet", 87.

¹⁸ AERC Jassy, dossier 2/1898, f. 1.

ragazze¹⁹. Ma il pastore della diocesi voleva una scuola simile anche per i ragazzi della Moldavia, in quanto era convinto che per formare una famiglia matura dal punto di vista cristiano ci fosse bisogno di una preparazione adeguata anche dei ragazzi. L'idea della fondazione di un collegio in cui i ragazzi ricevessero un'educazione cristiana solida fu messa in pratica fin dal 1895.

3.1. L'Istituto "Cipariu".

Il collegio prese il nome dal distinto letterato romeno Timoteo Cipariu (1805–1887), il quale era uno dei più grandi teologi romeni dell'Ottocento²⁰. L'apertura di questo convitto fu la realizzazione di un sogno che quasi tutti i capi della Missione moldava avevano avuto, ma le difficoltà finanziarie non hanno mai permesso di mettere in pratica una tale idea.

Dopo la consultazione dei suoi superiori di Roma, incluso il papa Leone XIII²¹, mons. Jaquet ha chiesto l'approvazione alle autorità romene per fondare un istituto di ragazzi dove questi potessero ricevere una buona preparazione cristiana. Il 31 luglio 1895 il vescovo ricevette questa autorizzazione da parte del Ministero dell'Istruzione pubblica: "Il ministero vi da il permesso di aprire all'inizio dell'anno scolastico prossimo un istituto per corso secondario a Jassy"²².

Il collegio fu aperto il 15 settembre 1895²³, seguiva il programma statale²⁴, le lezioni si tenevano in romeno "secondo i migliori metodi dell'Occidente", mentre il francese era insegnato con una cura speciale, essendo "la lingua di conversazione"²⁵.

Negli anni seguenti, l'Istituto "Cipariu" conquistò velocemente la fiducia delle più importanti famiglie di Jassy, molte delle quali mandavano i figli in questa scuola, non solamente per apprendere l'alfabeto del cristianesimo, ma anche per acquistare una formazione culturale solida.

¹⁹ F. DOBOȘ, "Din activitatea episcopului Iosif Salandari (1864–1873)", in *Buletin istoric* 3 (2002), 119.

²⁰ P. VASILE, *Istoria modernă a românilor (1821–1918)*, București, 1996, 293.

²¹ TOCĂNEL, 768.

²² AERC Jassy, dossier 2/1895, f. 83.

²³ A questa data iniziarono solo i corsi per la prima classe media. La nuova scuola era frequentata da 14 alunni, che provenivano dalle famiglie più benestanti di Jassy. Sui 14 giovani, 7 erano cattolici, 4 ortodossi e 3 ebrei (I. GABOR, *Ierarhia catolică a Moldovei*, ms., vol. III, Frumoasa, 1974, 161).

²⁴ AERC Jassy, dossier 2/1895, f. 41.

²⁵ AERC Jassy, dossier 2/1895, f. 38.

Il vescovo Jaquet è riuscito a convincere i grandi uomini politici del suo tempo di aiutare il nuovo collegio. Tra quelli che hanno regalato diverse somme per il mantenimento dell'Istituto "Cipariu" ricordiamo: il re Carlo I, il primo ministro Demetrio Sturdza, i ministri Tache Ionescu, Pietro Poni ecc.²⁶.

Il numero degli alunni cresceva ogni anno sempre di più, mentre il locale della scuola – una casa nelle vicinanze dell'episcopio, donata da un benefattore – non bastava. Per questo motivo, mons. Domenico Jaquet ha pensato di costruire un edificio più grande per il suo collegio e, dopo aver chiesto il permesso alla Congregazione *De Propaganda Fide* per fare un debito di 150.000 franchi incominciò, nel 1901, i lavori al nuovo locale, su un campo dell'episcopio che si trovava sul colle Copou, dietro l'università²⁷. I corsi dell'Istituto "Cipariu" dell'anno scolastico 1903–1904 dovevano iniziare nel nuovo locale, ma purtroppo questo evento non ebbe più luogo a causa delle dimissioni del vescovo Domenico Jaquet, il quale sotto il peso delle difficoltà pastorali e finanziarie, chiese al papa di essere trasferito dalla sede episcopale di Jassy²⁸.

Dopo la partenza di mons. Jaquet dalla Moldavia, l'Istituto "Cipariu" non fu più aperto, in quanto il vescovo che gli seguì, mons. Nicola Giuseppe Camilli, il quale ritornò alla sua sede vescovile che abbandonò nel 1894, non vedeva la necessità di una tale scuola. Nel 1907, mons. Camilli trasferì il Seminario diocesano nel locale che Domenico Jaquet costruì per il Collegio "Cipariu"²⁹.

Finiva così un periodo in cui la Chiesa Cattolica si era implicata nella formazione umana, culturale e cristiana dei ragazzi della Moldavia. Nell'Istituto "Cipariu" si preparavano per la vita, come abbiamo già accennato, giovani di diverse confessioni cristiane, ma anche ebrei. La sapienza, accompagnata dalla diplomazia, ha permesso al vescovo Jaquet di mettere in pratica questa idea coraggiosa per quel tempo. Egli fu un vescovo attento ed aperto, ma purtroppo non ha incontrato un ambiente che accogliesse la sua idea di creare, attraverso l'insegnamento, l'unità religiosa delle coscienze.

3.2. Gli istituti Notre Dame de Sion

Durante l'episcopato di mons. Jaquet, gli istituti di Jassy e Galatz³⁰ continuarono il loro sviluppo culturale e religioso. Il vescovo presentò il 23

²⁶ TOCĂNEL, 768.

²⁷ AERC Jassy, dossier 2/1890, ff. 212, 214.

²⁸ GABOR, 162.

²⁹ TOCĂNEL, 792.

³⁰ Questi furono fondati al tempo del vescovo Giuseppe Salandari, O.F.M.Conv. (1864–1873): a Jassy nel 1866; a Galatz nel 1867.

novembre 1896 un rapporto al prefetto della Congregazione *De Propaganda Fide*, card. Ledóchowski, informandolo sulle strutture scolastiche dirette dalle suore. Egli scriveva che a Jassy, come anche a Galatz, le suore *Notre Dame de Sion* avevano 5 tipi di scuola: una scuola elementare (gratuita), un orfanotrofio (gratuito), un *esternato* che conteneva delle scuole elementari e medie, un pensionato, che a sua volta aveva delle scuole elementari e medie; un liceo classico³¹. Il mantenimento di tutte queste opere non rappresentava nessun problema per Domenico Jaquet, in quanto le tasse che le famiglie dei bambini pagavano bastavano per il buon andamento degli istituti.

Nella lettera che mandò il 25 ottobre 1897 al presidente dell'Associazione *Propagation de la Foi* di Lione, Francesco des Garets (in carica dal 1868 al 1898), il vescovo Jaquet sosteneva che nelle scuole della Moldavia dirette dalle suore *Notre Dame de Sion*, c'erano in tutto 1.100 alunne³². Alla stessa data il vescovo mandava un'altra lettera al Consiglio di Parigi della suddetta associazione, menzionando che il numero più importante di conversioni al cattolicesimo si verificava tra le giovani, ed era dovuto all'immenso lavoro delle suore *Notre Dame de Sion*³³. Per il vescovo, questi passaggi al cattolicesimo rappresentavano l'inizio della concretizzazione del suo progetto per l'unione degli ortodossi con la Chiesa Cattolica. Egli era convinto che il buon andamento degli istituti di educazione rappresentava un mezzo "indiretto ma infallibile", mediante il quale si poteva attuare tale unione³⁴.

Con la lettera del 15 gennaio 1899 il Jaquet informava la Congregazione *De Propaganda Fide* che gli istituti delle suore *Notre Dame de Sion* stavano andando molto bene, il numero degli alunni essendo 600 a Jassy e 650 a Galatz. Inoltre, mons. Jaquet aveva una parola di ringraziamento e di apprezzamento verso le suore, in quanto esse avevano accettato, a loro carico, nella scuola elementare, 50 ragazzi³⁵.

³¹ ACEP (Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli), fondo *NS*, rubr. 109/1900, vol. 190 f. 297r.-297v. Il vescovo menzionava che a Galatz l'*esternato* era frequentato da alunni cattolici, ortodossi ed ebrei, mentre a Jassy gli allievi dello stesso tipo di scuola erano quasi tutti di religione ebraica.

³² AOPM (Archivio dell'*Oevreu Pontificale Missionnaire* di Lione), fondo *LME*, fasc. D – 161. *Evêché de Jassy. Correspondance de 1883 à 1913*, lett. 020319.

³³ AOPM, fondo *LME*, fasc. D. – 132. *Jassy. Moldavie*. Nr. 1 à 146. 0132. 1838–1921, lett. 0099.

³⁴ AOPM, fondo *LME*, fasc. D – 161. *Evêché de Jassy. Correspondance de 1883 à 1913*, lett. 020325.

³⁵ ACEP, fondo *NS*, rubr. 109/1899, vol. 165, ff. 205, 210.

Dopo la partenza di Domenico Jaquet dalla Moldavia, l'amministratore apostolico Giuseppe Malinowski mandava il 9 dicembre 1903 all'Associazione *Propagation de la Foi* di Lione, le seguenti cifre riguardanti l'attività di istruzione, svolta dalle suore *Notre Dame de Sion* in Moldavia: Jassy – pensionato con 243 alunne, 18 ragazze orfane interne, 137 allieve che frequentavano la scuola elementare parrocchiale; Galatz – pensionato con 267 alunne, 9 ragazze orfane interne, 300 alunne alla scuola elementare parrocchiale³⁶.

3.3. Il Seminario diocesano di Jassy

Fin dal suo arrivo nella diocesi, il vescovo Jaquet mostrò una grande sollecitudine verso il seminario fondato da mons. Camilli, occupandosi da vicino della formazione integrale (umana, spirituale e intellettuale) dei giovani. Altrettanto, egli metteva un accento particolare sulla qualità dell'insegnamento che i professori del seminario davano ai ragazzi.

Il 1 settembre 1895 il Seminario di Jassy iniziò il nuovo anno accademico sotto la guida del rettore Felix Wierciński, SJ (in carica dal 1894 al 1897). Il regolamento del seminario era quello stabilito alla sua fondazione da mons. Camilli. La spiritualità era fondata sulla messa, il rosario e la meditazione quotidiana, secondo lo stile gesuita. L'insegnamento era diviso in 3 cicli, ognuno dei quali prevedeva un programma distinto: 1. Studi classici: religione, romeno, latino, tedesco, francese, geografia, aritmetica; 2. Studi filosofici: filosofia, fisica, storia della natura; 3. Studi teologici: dogmatica, morale, storia della Chiesa, ebraico. Per il buon andamento della casa e per aiutare i giovani del seminario a maturare la loro vocazione, i superiori davano ad alcuni di loro vari incarichi (responsabile generale, responsabili dei diversi cicli di studio, bibliotecario, infermiere ecc.)³⁷.

Il primo momento emozionante per il seminario e per l'intera diocesi di Jassy ebbe luogo il 29 settembre 1895, quando il vescovo Domenico Jaquet ordinò sacerdote il giovane indigeno Pietro Pal³⁸.

³⁶ AOPM, fondo LME, fasc. D – 161. *Evêché de Jassy. Correspondance de 1883 à 1913*, lett. 020329.

³⁷ ASD Jassy (Archivio del Seminario Diocesano di Jassy), dossier 58/1891, f. 251.

³⁸ Il sacerdote novello celebrò per la prima volta la messa nel seminario di Jassy nella mattina del 1 ottobre; la sera dello stesso giorno ebbe luogo in suo onore una "accademia" preparata dai seminaristi. A questo momento particolare partecipò anche il console austriaco Rodolfo von Wodianer, *seminario nostro vir addictissimus*, il quale regalò al festeggiato un orologio da tasca. Il suddetto console rimase quel pomeriggio in seminario per intrattenersi con i seminaristi, durante la ricreazione (ASD Jassy, vol. 58/1891, ff. 254v.-255r.).

Secondo il vescovo Jaquet la formazione al sacerdozio dei giovani moldavi doveva includere anche l'aspetto umano, sotto tutti i suoi aspetti. Il rettore del seminario, Felix Wierciński, era della stessa idea. Per poter offrire ai seminaristi una adeguata preparazione civica, il padre Wierciński ricorse anche alle autorità civili competenti. In questo senso, egli mandò una lettera al ministro dell'agricoltura, con la quale chiedeva il permesso di poter procurare dei ramoscelli per coltivarli nel terreno del seminario:

Essendo incaricato della direzione del Seminario cattolico di Jassy, desidero dare al futuro clero cattolico indigeno della diocesi una formazione completa ed utile per il paese dove lavoreranno. La più grande parte dei miei alunni avrà come dovere di guidare attraverso la parola ed il comportamento la popolazione cattolica rurale della Moldavia [...]. Tra le cose attraverso le quali un sacerdote di campagna può essere di aiuto ai suoi parrocchiani si trova sicuramente anche l'orticoltura. Per questo trovo giusto che gli alunni del seminario si preparino anche in questo settore. I mezzi modesti che abbiamo a nostra disposizione non ci permettono di fare grandi spese. Per questo mi permetta, signor ministro, di pregarLa di autorizzare il direttore del vivaio del villaggio Vișani, vicino a Jassy, di donare al Seminario 52 ramoscelli per essere coltivati nel nostro giardino.³⁹

In un passo della lunga lettera che il Jaquet mandò il 5 giugno 1896 da Fărăoani al prefetto della Congregazione *De Propaganda Fide*⁴⁰ si afferma:

Visto che gli ortodossi hanno sparso delle pettegolezzi contro il carattere nazionale del Seminario di Jassy, io pregai Pietro Poni, il ministro della Pubblica istruzione, quando si trovava una volta a Jassy, di venire a visitare il nostro seminario. E lui venne. Gli alunni hanno preparato uno spettacolo letterario, nel suo onore, in romeno e in latino.⁴¹

La visita del ministro Pietro Poni avvenne il 28 marzo 1896⁴². Al termine dell'accademia preparata dai seminaristi nel suo onore, egli proclamò con commozione: “Voi, riconoscendo il primato del Santo Padre, il papa di Roma, non avete meno diritto alla nostra protezione che i vostri concittadini ortodossi!”⁴³. Nel suo discorso, il ministro Pietro Poni “invitò i seminaristi di essere degni della loro santa missione, li felicitò per i sentimenti patriottici e

³⁹ ASD Jassy, dossier 58/1860, f. 182.

⁴⁰ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1898, vol. 142, ff. 28-36.

⁴¹ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1898, vol. 142, f. 29v.

⁴² ASD Jassy, dossier 58/1891, f. 269v.

⁴³ PAL, 219.

finì dicendo che il ricordo di questo giorno rimarrà tra i ricordi più belli e consolanti della sua vita”. Dopo, il ministro visitò tutta la casa mostrando una affettuosa simpatia ai professori e agli alunni che incontrava⁴⁴.

L’apertura del Collegio “Cipariu”, nell’autunno dell’anno 1895, ebbe ripercussioni negative tra i professori e i seminaristi di Jassy, in quanto il vescovo, non avendo le risorse necessarie per il pagamento dei professori del nuovo collegio, ricorse al servizio di 4 seminaristi, scelti tra i più dotati dal punto di vista intellettuale. Questi dovevano insegnare nel Collegio “Cipariu” in media un’ora al giorno e allo stesso tempo erano tenuti a continuare gli studi e la formazione al sacerdozio sotto la direzione del rettore del seminario⁴⁵. Questa deroga dal programma del seminario, imposta ai 4 seminaristi, fece sorgere tra i superiori e i seminaristi di Jassy un grosso malumore. Alcuni di questi ultimi, dopo aver ricevuto l’ordine del diaconato o del sacerdozio, scrissero il 2 agosto 1896 una lunga lettera alla Congregazione *De Propaganda Fide* (il vero destinatario della lettera era invece il papa, perché inizia con la formula: *Sanctissime Pater*) nella quale si mostravano scontenti dello stile che il loro vescovo applicava nella pastorale⁴⁶. La lettera fu firmata dai sacerdoti Pietro Pal e Diomede Matteo Ulivi, e dai 9 diaconi. Essi si lamentavano per lo stato misero in cui si trovava il seminario, rassicurando il papa che tutto quello che scrivevano, *secundum nostram conscientiam exponimus, nihil proferentes, nisi quod certum habemus*. Le principali colpe che essi imputavano al vescovo erano: l’ambizione di aumentare il numero di parrocchie date ai francescani *in perpetuum* con l’erezione della Provincia francescana dell’anno precedente; la diminuzione del numero dei seminaristi; l’esigere una tassa ai ragazzi che entravano nel seminario; la disorganizzazione nell’insegnamento e nel regolamento del seminario; l’uso dei seminaristi come professori nel Collegio “Cipariu”; il disinteresse per quanto riguarda le decisioni del Sant’Uffizio circa il modo in cui si doveva svolgere l’insegnamento del catechismo nelle scuole cattoliche ecc. Dopo aver letto tutte queste lamentele, il cardinale Ledóchowski mandò il 21 agosto 1896 al vescovo una lettera con la quale lo informava delle proteste contro di lui che venivano dal seminario di Jassy⁴⁷. Il vescovo, che aveva lasciato la città di Jassy il 20 agosto 1896 per andare in Svizzera, alla consacrazione episcopale del nuovo arcivescovo di Bucarest, mons. Francesco Saverio di Hornstein (in carica dal 1896 al 1905), dopo essersi meravigliato di tutte queste accuse, scrisse al cardinale Ledóchowski, il 1 ottobre 1896 da

⁴⁴ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1898, vol. 142, f. 30.

⁴⁵ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1896, vol. 95, f. 119v.

⁴⁶ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1896, vol. 95, ff. 110–115.

⁴⁷ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1896, vol. 95, ff. 116–117.

Porrentruy, che desiderava passare per Roma quanto prima, per esporre personalmente la situazione della sua diocesi⁴⁸. Ma a causa del rimando della consacrazione dell'arcivescovo Hornstein⁴⁹, egli dovette rimanere ancora in Svizzera una ventina di giorni. Per questo decise di tranquillizzare subito il prefetto della Congregazione *De Propaganda Fide*, scrivendogli dalla Svizzera, e spiegandogli che, per quanto riguardava i 4 seminaristi che insegnavano nel Collegio "Cipariu", questi avevano una sola ora al giorno e quindi potevano continuare anche gli studi di teologia.⁵⁰

La questione fu risolta dopo alcuni mesi. Infatti, il 7 giugno 1897 il vescovo di Jassy mandava al prefetto Ledóchowski una lettera⁵¹, con la quale gli chiedeva scuse per il fatto che usava alcuni seminaristi come professori nel collegio da lui fondato nel 1895, assicurandolo che egli stesso non era soddisfatto di una tale situazione; chiedeva inoltre il permesso di usare alcuni seminaristi come professori nel suo istituto soltanto per un altro anno. Il vescovo continuava la lettera presentando i motivi che lo avevano costretto ad adottare tale soluzione. Mons. Jaquet pensava che i superiori di Roma non fossero ben informati riguardo all'utilizzo dei seminaristi nel Collegio "Cipariu":

Prima di tutto ho delle ragioni per credere che la *Propaganda Fide* fu informata male riguardo all'uso dei seminaristi. Vi hanno detto che io prendo la più grande parte dei seminaristi per insegnare, che così non possono finire gli studi [...]. Se fosse così sarebbe vero, una grave ingiustizia.

Io ho preso 4 seminaristi e non erano tutti teologi, due di loro hanno dovuto interrompere gli studi, gli altri due restando in seminario non fanno che un'ora di insegnamento al giorno e continuano i loro studi. E questo dura solo fino all'anno prossimo quando dei giovani preti che avranno finito completamente i loro studi ed usciti definitivamente dal seminario saranno usati nell'insegnamento. I due seminaristi che hanno dovuto interrompere i loro studi rientreranno in seminario per finirli.

Come motivo principale io mi permetto di dire a Vostra Eminenza:

Gli inconvenienti che ci saranno se chiudo il collegio sono incalcolabili. L'opera non potrà ripartire, in più saremo ridicolizzati e discreditati.

⁴⁸ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1896, vol. 95, ff. 118–121. La lettera del cardinale Ledóchowski indirizzata al vescovo Jaquet fu mandata da Jassy in Svizzera probabilmente dal padre G. Malinowski.

⁴⁹ *Les Missions catholiques*, vol. XXVIII (1895), Lione, 520.

⁵⁰ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1896, vol. 95, ff. 118v.–119v.

⁵¹ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1900, vol. 190, ff. 383–386.

La Chiesa Cattolica sarà colpita nel suo onore e la sua stima soffrirà.

Il vescovo, la sua autorità, la sua influenza, saranno diminuite per sempre.

Dovete considerare che il fatto di aver preso dei seminaristi provvisoriamente non fu veramente il mio errore. I padri gesuiti mi hanno dato la speranza del loro concorso. Quando mi hanno detto che il loro superiore non li hanno dato il permesso di condurre il collegio fu troppo tardi. La pubblicità già fu fatta. Se mancavo alla mia promessa significava una disconsiderazione (sic!) della Chiesa e discreditazione (sic!) del mio ministero. Quindi io mi sono fermato a questa variante che avevo già visto che si usava in Occidente.

Io ho cercato dopo altre varianti. Mi sono rivolto a 11 congregazioni. In questo anche Vostra Eminenza mi ha aiutato. Lei sa che io soffro se vedo il mio fallimento. Tutte le congregazioni mi hanno detto che non hanno elementi per insegnare nelle condizioni che le leggi romene pongono alle scuole.

L'anno prossimo il seminario mi darà dei preti e i seminaristi che adesso uso per l'insegnamento potranno andare e osservare il regolamento del seminario tutt'intero.⁵²

Le serie motivazioni presentate dal vescovo di Jassy riuscirono a convincere il prefetto che il Collegio "Cipariu" era una fondazione che avrebbe contribuito allo sviluppo del cattolicesimo in Moldavia, e quindi valeva la pena mantenerlo, nonostante i sacrifici che venivano chiesti ad alcuni seminaristi. Infatti, il cardinale Ledóchowski diede il permesso al vescovo Jaquet di usare per un altro anno alcuni seminaristi come professori nel suo collegio.⁵³

L'11 maggio 1897, verso l'una, il Seminario ricevette la visita del distinto teologo ortodosso Giorgio Sturdza, il quale si mostrò molto attento e familiare con tutti. Dopo pranzo, i seminaristi presentarono una "modesta accademia" in onore del distinto ospite, il quale nel discorso finale ebbe parole di ringraziamento e di lode verso tutti i membri della comunità del seminario⁵⁴.

Durante il periodo del rettorato di padre Francesco Janik, SJ (dal 1897 al 1900), i seminaristi e i professori sentirono fortemente le conseguenze pesanti che l'apertura del Collegio "Cipariu" produceva sulla loro attività. In una lettera mandata il 24 gennaio 1898 alla Congregazione *De Propaganda Fide*, il rettore Janik presentava le difficoltà che il seminario doveva superare a causa del suddetto collegio. Egli si lamentava e si mostrava scontento dello stile di

⁵² ACEP, fondo NS, rubr. 109/1900, vol. 190, ff. 383–385.

⁵³ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1900, vol. 190, f. 388v.

⁵⁴ ASD Jassy, vol. 58/1896, ff. 21v.–22r.

pastorale che il vescovo aveva adottato nella sua diocesi. Costui aveva fondato un collegio per i bambini, contro la volontà dei sacerdoti, non avendo mezzi, né soldi, né libri, né professori. Questa iniziativa era fatale per il seminario e per l'intera diocesi, perché il vescovo prendeva seminaristi per impegnarli (insegnare e vigilare) nel suo collegio e quindi non li faceva studiare né rispettare il regolamento del seminario⁵⁵. Nella stessa lettera, il rettore presentava la situazione del collegio fondato dal vescovo Jaquet nel 1895, affermando che nell'anno 1897–1898 su 21 bambini, 8 erano cattolici, 9 ortodossi, 3 ebrei e uno protestante. A causa della presenza di bambini non cattolici, il rettore affermava che la scuola era disastrosa per la diocesi⁵⁶. Per il rettore del seminario, la conclusione era molto chiara: il ginnasio, in questa situazione, veniva in aiuto più ai non cattolici che ai cattolici, mentre il vescovo si doveva occupare prima del seminario e della sua diocesi, e poi di altri tipi di scuola⁵⁷.

Nel gennaio del 1899 il vescovo di Jassy informava la Curia Romana che dei 12 sacerdoti usciti dal seminario fino al luglio 1898, 5 insegnavano nel Collegio “Cipariu”, 5 servivano in diverse parrocchie, mentre i due che avevano interrotto gli studi per insegnare furono mandati a Roma per studiare al Collegio Germanico.⁵⁸

Nell'autunno del 1899 furono mandati a Roma i giovani Hildebrando Frollo, che non arrivò al sacerdozio, e Giorgio Iștoceanu; l'ultimo fu ammesso agli ordini sacri nel Collegio Capranica nell'aprile del 1900.⁵⁹ Nello stesso anno tornò da Roma il giovane dottore in teologia Pietro Pal, il quale riuscì ad ottenere da parte del governo romeno il riconoscimento degli studi fatti a Roma e ricevette dal ministero il permesso di insegnare nelle scuole superiori di Jassy.⁶⁰

Nel seminario di Jassy le lingue di insegnamento erano il latino ed il romeno, mentre quelle di conversazione erano: il francese, il tedesco e il romeno. Altrettanto, un grande numero di studenti imparavano l'italiano. Il vescovo Jaquet aveva decretato che i giovani che provenivano da famiglie ungheresi o polacche studiassero anche le lingue materne, almeno quelli del ciclo filosofico e teologico, in quanto il programma di studi classici era troppo

⁵⁵ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1898, vol. 142, f. 43.

⁵⁶ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1898, vol. 142, f. 43v.

⁵⁷ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1898, vol. 142, f. 44.

⁵⁸ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1899, vol. 165, f. 207. I due sacerdoti che furono mandati a Roma per il conseguimento dei gradi accademici furono Giulio Weber e Pietro Pal (Cfr. ACEP, fondo NS, rubr. 109/1905, vol. 325, f. 32).

⁵⁹ ASD Jassy, dossier 58/1860, f. 200.

⁶⁰ ASD Jassy, dossier 58/1860, f. 202.

carico. Evidentemente, nel seminario di Jassy si studiava anche la lingua e la letteratura romena⁶¹.

Il 23 settembre 1900 il rettore Janik fu sostituito dal padre Agostino Wagner, SJ, il quale rimase alla direzione dell'istituto fino al 1904⁶².

Il vescovo Jaquet mandò il 23 novembre 1900 una relazione alla Congregazione *De Propaganda Fide* nella quale scriveva anche sulla situazione del seminario:

Il seminario diocesano conta quest'anno solo 17 alunni, di cui 12 sono al corso di filosofia. Noi abbiamo altri 4 studenti di teologia a Roma e uno all'Università di Friburgo. Le spese di questi 5 studenti che studiano fuori mi impediscono di aumentare il numero dei seminaristi di Jassy, quest'anno. L'anno prossimo voglio ricevere al seminario di Jassy una quindicina di studenti e così arriverò di nuovo alla cifra di 32–33 alunni che io avevo nel 1895.⁶³

Conclusiones

Dopo aver presentato alcuni importanti momenti riguardanti il contributo del vescovo Domenico Jaquet allo sviluppo della cultura romena, possiamo affermare con certezza due cose: egli si è impegnato con tutte le forze nella formazione culturale dei giovani moldavi, indipendentemente della loro religione; il suddetto vescovo rimane nell'economia dell'ecumenismo moldavo una figura che sintetizza il desiderio dei cattolici di "essere una sola cosa".

In più dobbiamo notare lo sforzo che mons. Jaquet ha fatto per aprire e per mantenere il Collegio "Cipariu", una scuola che gli stava al cuore, ma che dopo la sua partenza dalla Romania non ha funzionato più.

L'amore per la cultura romena, che era un attributo importante di mons. Jaquet, è passato piano piano ai suoi confratelli e discepoli, anche se questi non se ne accorgevano in quel momento. Questo amore si può sentire ancor oggi nelle scuole cattoliche della diocesi di Jassy, dove gli alunni studiano, per potere dopo, a loro volta, formare ed educare i giovani della Romania, sia dal punto di vista religioso, che culturale.

⁶¹ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1899, vol. 165, f. 209v.

⁶² A. MORARU, I. RĂCHITEANU, *Păstorii Diecezei de Iași și rectorii Seminarului diecezan*, Iași, 2004, 49.

⁶³ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1900, vol. 190, f. 455v.

THE EFFECTS OF VOCATIONAL SCHOOLS ON THE SOCIAL CAPITAL

ENIKŐ ALBERT-LÓRINCZ¹, SZABOLCS-ISTVÁN FRIGY²

Abstract: The paper outlines the relationship between school and its social environment. It points out those problems examining the peculiarities of an educational system which are the big challenges of the XXI. Century: the insurance of the equal opportunity in the school and helping of the social mobility. The reproduction of the social effect is smaller in the denominational schools. The reason for this can be difficult to identify, but the active religious practice and the family's climate have a role in this.

Keywords: educational system, social mobility, added value, denominational schools, students' performance, social and cultural capital, equal opportunity

Social mobility

Ferge Zsuzsanna emphasizes that the social mobility which is realized through the school is in a tight context with the state of the economy and more, a well working economy is considered to be a prerequisite of the social mobility. In an opposite case the school can move only between the existing frameworks. Although the society needs highly trained people, it requires a serious financial investment to unfold the existing potential in everybody. The school can only do so much in a difficult economic situation that it selects the individuals who can be put in the service of the society with the smallest expenditure possible. Ferge distinguishes two groups: in one of them we can find those children on who the home environment has a stimulating effect, and besides the school's little expenditure their talents can develop; in the second group we have children who don't have a supporting environment, but they have individual talents at their disposal who can be more easily developed than the average. They are the so-called talented (gifted) children. Thus the economic factors inhibit the social mobility. There is a need for much more expenditures in order for the school to pay attention to all the children in a differentiated way (e.g. small children/educator proportion).

¹ Babeș-Bolyai University, Faculty of Sociology and Social Work, Cluj-Napoca, e-mail: e.albert.lorincz@gmx.net

² Babeș-Bolyai University, Faculty of Sociology and Social Work, Cluj-Napoca, e-mail: frigyszabi@yahoo.com

The family always played an outstanding and determining role when it comes to examining the school performance even though in the research the operationalisation of this effect is quite difficult. Summarizing Coleman's researches, Pusztai calls the attention for the importance of the family relationship³. One side of this is the examination of the families' structure, the number of parents and children, and the type of the family (the nucleus of the family, multigenerational, one-parent family, newly structured). While examining the one-parent families he found that the absence of one of the parents have a negative effect on school performance, it ensures less control, uncertainty in fulfilling its own role which causes loss in the passing of the social capital. The absence of one of the parents means not just loss in the income but also reduces the quantity of time which can be spent on the child. Likewise it seems that the quantity-quality of the communication between the parent-child is a determining factor.

We also learn from the already quoted research of Coleman that a father has an important role in finding a job and in the aspect of starting a work, while for the mother the success in school is the dominant factor. According to him the number of siblings' influences the social capital in a negative way, because in plain economic approach the resources of the family (material, attention, time spent together, etc.) are divided. This does not take into consideration that the experience originating from the information and school experience acquired can stream between brothers.

The characteristics of a good educational system are that the students' performance can be made independent of its social background, his place of birth (province or city) and from the families cultural capital thus social mobility is achieved in the largest measure possible since like this the students' social differences can be reproduced in a smaller measure. Besides the questionnaires measuring the students' performance they've also used background questionnaires which are mapping the socio-economical background of the students. From this indices are being created and compared with the learning performance. The stronger the two relate the less typical the equal opportunity.

Ferge summarizes in general the research results that influence the students' study performance.⁴

– The study results are related tightly to the social situation of the individual (family).

³ PUSZTAI G., *A társadalmi tőke és az iskola*, Budapest, 2009.

⁴ FERGE Zs., "A társadalmi struktúra és az iskolarendszer közötti néhány összefüggés", in MELEG Cs. (ed.), *Iskola és társadalom. Szöveggyűjtemény*, Pécs, 1999, 15–42.

- With the progress of the studies the existing differences are continuously increasing (the disadvantage increases of those students who are disadvantaged).
- A secondary selection can be identified, which consists of, that the performance based class (which is socially defined) and the organisation of the school creates homogeneous classes according to their social strata where the developmental opportunities are different.
- The institution of school (its language, culture) is a lot closer to intellectual families, than to the untrained (skilled) families. Because of this the children belonging to the first group are more successful in the school.
- In terms of the social mobility it is more beneficial to have heterogeneous social groups/schools. This is being limited by the fact that schools have defined particular surroundings and area of attraction at their disposal. In the case of the parallel classes inside a school, in classes where they have higher study averages the proportion of those who will be intellectuals or doing intellectual work is higher.
- A contrast can be observed between the schools pedagogic-, culture giving- and social tasks. The cultural differences can't be dealt with downsizing, where the strong ones are being weakened in order to decrease the differences by this way.

Another important aspect was that the resources invested in the education could be converted in the economic life. Of course the investment in the education can prove to be a successful investment (on a long term).

The theoretical approaches of the inequalities

Rotariu considers that the problem of the social mobility – fundamentally and in its roots – is the problem of the social equality/inequality.⁵ A central role in this is played by the school and the equal opportunity given by the schools. According to Boudon the deficiency of equal opportunity in schools is being expressed by the fact that students coming from different social categories are obtaining higher levels of education with different possibilities.⁶ The school in itself does not create social difference; it merely confirms the existing ones and reproduces them. Based on how this phenomenon works, he emphasizes that the school is positively discriminating the socialization of those students who

⁵ ROTARIU, T., “Câteva considerații asupra rolului școlii în mobilitatea socială”, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Seria Sociologica*, 2 (2004) 1–6.

⁶ BOUDON, R., *Education, Opportunity and Social Inequality: Changing Prospects in Western Society*, New York, 1974.

are belonging to a higher level of social layer compared to which the school upbringing is in a complementary relation (similar values, similar languages, etc.), while students deriving from lower layers can be in a disadvantage due to the families background which they bring with them.⁷

Boudon regards the school as neutral; according to him the different social categories bring rational decisions in regard to school choice and further studies. They are weighing the pros and cons of learning. The obtained degree and the higher status which comes with it can be considered to be an advantage, while the time and money spent on it and the risk of failure can be a disadvantage. The different social categories are evaluating these factors in a different manner, and they come to a decision. Behind the social inequalities individual-life strategies reside

Due to the schools complicated and complex relationship and effect mechanisms it is difficult to compare the institutions to each other. First of all it is necessary to separate the concept of result from efficiency which the leaders of the institutions are confusing many times or are using them as synonyms. We refer to results when talking about the learning performance of a student or their personality development. Opposite to this the efficiency examines the expenditure-output relationship. We may call an educational institution (or system) efficient, when the input (e.g. the learning performance) is achieved with the least possible expenditure or besides a given expenditure we try to maximize the emission.⁸

These are being quasi complemented by the concept of the added value, which is an indicator that examines the schools efficiency, based on its socio-cultural environment (for instance the parents' educational level, social capital, etc.). It can turn out that not the most efficient school is the "best" school. The efficiency means the school's gross performance. In the elite schools which can make their selection from a high number of students, are teaching students whose parents are highly qualified, who can help their children in the learning process, who can provide them a high level of cultural capital, and the students have high level of learning self-reliance. It is that here we find the smallest added value of the school, although its efficiency may be superior.

⁷ BOUDON.

⁸ BÁTHORY Z., *Az oktatás eredményessége*. VII. Nevelésügyi Kongresszus 6. Szekció ajánlása, 2008, <http://www.nk7.hu/nk7_files/File/6.%20szekci%F3%20%E1tdolgoz%E1s.pdf>.

The school's added value

A school with a high added value means, that on the individuals level, he/she achieves better learning results, than his socio-cultural background would indicate⁹.

It, is necessary to begin by saying we reveal the denominational school's peculiarities on the level of the ideologies, that is do the characters of the denominational schools have some kind of specific interpretation on the school's functions and on the educational system. In terms of the identity of a community the common thinking is always community-forming. The denominational education is a collective term into which the institutions operated by the local church communities belong and they work based along differing pedagogic ideas within a certain denomination. The question arises what kind of similarities we can find in variegation. On the other hand, how does it appear in the public opinion the image which is transmitted by the key characters of the institutions and ideologies.

After the political transformation (the regime change) in Romania the "simple" educational system received an opportunity in order for the different groups to set up schools corresponding to their own world view. The organization of denominational school (again) included questions relating to their location (buildings) as well as addressing suitable teachers and the creation of a specific identity. This simultaneously meant turning back to the past and also corresponding to the present society's expectations. The role played by the churches in the past considering their role in education and charitable work were the best well known ones in the communities of the '90s. According to a research in 1991 three fourths of those who were asked, those who finished a university have heard of denominational schools were functioning before the political regime change, which the respondents considered to be with a tall prestige and they've ranked them among the best schools¹⁰.

The effects of vocational schools on the social capital

The reproduction of the social effect is smaller in the denominational schools. The reason for this can be difficult to identify, but the active religious practice and the family's climate have a role in this. The explanatory theories are constantly reaching back to the theories of the cultural capital, though the researchers are explaining it differently. On the one hand there is a determining

⁹ NEUWIRTH G., *A középiskolai munka néhány mutatója 2004*, Budapest, 2005

¹⁰ PUSZTAI G., "Vallásosság és pedagógiai ideológiák", in *Educatio*, 1 (2011) 48–61.

role of the parents' occupation and their level of education, and on the other hand the school as a community also represents a network of community in which the cultural capital is divided, so in the families which are in a less beneficial situation we can sense an upwards suction effect. According to researches mostly the denominational schools can accomplish qualitative education and social equal opportunity¹¹.

The early research of the topic was typical in the Netherlands and the United States. The often quoted research of Coleman sheds light on the fact that it can be generally demonstrated, that there is a big social interest for the denominational schools, which produce higher results and they make the unprivileged ones catch up more efficiently.

Gabriella Pusztai sums up the results of characteristics which are typical for denominational schools: high test results, low level of drop-outs, successful entries in universities and a bigger chance to obtain a degree, bigger expected workplace incomes, stable work morale¹². The researchers from the Notre Dame University came to similar conclusions, who have summed up in an itemized way the benefits of catholic schools which are deductible from the literature until now¹³.

- In the Catholic schools smaller performance differences can be observed between the students.
- The students attending Catholic and other private schools reach higher educational performances, than students who have the same family background but are attending state owned schools.
- The Catholic schools reduce the performance differences which can be traced back to the social differences.
- Those who attended Catholic schools have a tendency of participating more often at voting than those who are attending state owned schools.
- Students from Catholic schools are more committed towards their community, and are more tolerant towards different views.

Researching the reasons and explanations Gabriella Pusztai mentions the following factors¹⁴:

- The choosing

The social status of the families opting for denominational schools can be found between public and private schools. Most of the American researches

¹¹ PUSZTAI G., *Iskola és közösség. Felekezeti középiskolások az ezredfordulón*, Budapest, 2004.

¹² PUSZTAI, *A társadalmi tőke és az iskola*, 65.

¹³ <<http://ace.nd.edu/catholic-school-advantage>> [21.07.2013].

¹⁴ PUSZTAI, *A társadalmi tőke és az iskola*.

found that minority families with low status are being overrepresented in denominational schools. In the modern social view a new explanation is associated, which does not focus on the lack of education, material situation of the parents, but on the structure of the family and on the dysfunction of the family. The researches also found that families belonging to the Catholic schools have bigger integrity, less number of divorces occur, and the quality of the contact between generations is better. The drop-out proportion is two times smaller for the one-parent families' children, than in a state school. While private schools are characterized by a low number of class members, the state schools have a high number of students; denominational schools are found between these two types of institution.

- Intensive involvement of students into extracurricular activities

Since the '80s researches point out a bigger emphasis is put on extracurricular activities in denominational schools, more children are involved. A part of these are vocational, scientific interest groups, where a small number and a tighter teacher-student relationship is in order, and another part of them are giving a possibility to develop informal contact between parents, teachers and students (e.g. sports, school days, spiritual days, etc.).

- Parental activity

The parents' participation in school activities is significantly more considerable in comparison to schools belonging to other sectors. The belonging to the denomination and religious practice help the parents' participation in the similar school programs. The parent association sets up individual programs and has a say in the issues of the schools.

- Closing the gap

It has become clear from the sector-specific performance measurements that the denominational schools produce better results in such a way that they are able to reduce the negative effects of the students' families' background. The examinations indicate that the performance is not even between the families with high status and those with lower status, in favour of the latter ones; because of this these schools have a rather closing up the gap characters.

- Control

One of the areas where the denominational schools stand out sharply is the discipline and control. There are a measurably smaller number of drop-outs, especially in the case of dysfunctional families. In the case of state owned and private schools we can see that they are extremely performance oriented in order for them to keep these children. The teachers interpret their role differently in the denominational schools, the interactions are frequent apart from the curriculum, and they can be also addressed outside the classes as well.

- Functional community

It is important for the performance and the community network, how the child and parent feel that they are a part of a community and how this forms their identity. The traditional schools are barely able to form a functional community because there are individual motives behind the school preference. In many cases the school community and the relationships attached to the place of residence of a school weaken each other. The communities of denominational schools get organised based on common values, the belonging to a church community insures the frequent and personal interaction, which keep these functional communities alive. The church community is such a network which already has a relationship with students before they are enrolled to the school and also after finishing school these contacts can be exploitable in the community, so this community precedes it and points beyond a school which enforces this.

Furthermore, some of the church networks are also connected and constitute serious social capital. For this to be really true regular religious practice is important.

- Selection

Examining the data of the researches a recurring question appears, namely who and based on what kind of method the denominational school is elected and reversely, what kind of conscious and involuntary selection mechanisms are functioning. According to specialists the school keeps the problematic children at a distance from itself and because of this the drop-outs proportion is smaller. A number of research points out that we cannot speak of selection based on social status, from this viewpoint the school is quite heterogeneous. The most important declared selection viewpoint is the belonging to a denomination, but the measurement and examination of this can put on different forms as far as admission based on theological subjects, like in denominational schools, the case of entering specific classes in Romania.

- The school's climate

This is one of the most obscurest and difficult to operationalize factor within researches. Inside an organization the term of climate is used in reference to the environmental effects than on one hand shape the individual, and on the other hand the individuals also contribute to its shaping, formulation. The students' performance, the school's inclination to innovation, the work atmosphere and the motivational system, etc. are all belonging to the school's climate¹⁵.

¹⁵ BACSKAI K., "Református iskolák tanárai", in *Magyar pedagógia*, 108/ 4 (2008) 359–378.

Conclusion

In conclusion the denominational schools play an important social because they contribute to the creation of equal opportunity and in helping the social mobility. This is a social mission that does not address only a closed, religious layer but it is struggling to address everybody.