

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

1

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

CONTENTS

John M. COLLINS: <i>The Eucharist as an interpretative framework for the inter-relation between divine and ecclesial koinonia</i>	3
Liviu JITIANU: <i>Schöpfung von Gott her und auf Gott hin</i>	25
János VIK: <i>Kirche – der sakramentale Erfahrungsraum einer sinnorientierten Zuordnung von immanentem Glück und transzendtem Heil</i>	39
Korinna ZAMFIR: <i>Quest for Wisdom as Quest for Identity. The Case of the Deuterocanonical Wisdom Literature</i>	79
Zsolt TAMÁSI: <i>Jaross Béla and the peace movement</i>	91
Book Review	
Lavinia STAN, Lucian TURCESCU: <i>Religion and Politics in Post-Communist Romania</i> (Magda ROBU).....	115

THE EUCHARIST AS AN INTERPRETATIVE FRAMEWORK FOR THE INTER-RELATION BETWEEN DIVINE AND ECCLESIAL *KOINONIA*

PAUL M. COLLINS

Abstract. The article begins with an overview of the construction of divine and ecclesial communion and its critique. Following on from this an analysis of *communio* ecclesiology will be offered. This will be focused on the Augustinian understanding that ‘Eucharist makes the Church and Church makes Eucharist’ in the mystical exchange of the Body of Christ in Holy Communion.

Keywords: Trinity, *communio* ecclesiology, Eucharist

I build upon this conceptualisation of the Eucharist to construct a hermeneutical framework to interpret the relationship between Trinity and Church. A proposal for understanding the Eucharist as hermeneutical framework for understanding divine and ecclesial *koinonia* will be crafted in relation to John Caputo and Alain Badiou’s conceptuality of event, and Zizioulas’s conceptuality of the Eucharist-event understood in relation to the Parousia of Christ. In conclusion I will argue that the Eucharist understood as an irruption of “the impossible” provides a basis for interpreting the relation between Trinity and Church.

This article arises from the current critique being offered of social Trinitarianism that became prevalent in the last quarter of the twentieth century.¹ The effects of such critique also impinge upon the construction of understandings of ecclesiology: *communio* and Eucharistic ecclesiology. My purpose in this paper is not so much to address the specifics of the critique *per se*; but to ask if it is possible to re-construct a *communio* / Eucharistic ecclesiology on a revised basis, through a synthesis of the various critiques of the social modelling of Trinitarian theology. I shall undertake this rehabilitation in relation to hermeneutics rather than an immediate appeal to ontology. This is not to say that ontological questions can or should be avoided, but that in seeking to

¹ E.g. K. KILBY, “Perichoresis and projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity”, *New Blackfriars*, (October 2000) 432–445; S. COAKLEY, “‘Persons’ in the ‘Social’ Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion”, in S. T. DAVIS, D. KENDALL, G. O’COLLINS (eds), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, (New York: Oxford University Press, 1999), 123–144; B. LEFTOW, “Anti Social Trinitarianism”, also in DAVIS ET AL., 203–249; S. COAKLEY, “The God of Nicaea: Disputed Questions in Patristic Trinitarianism”, Special Issue, *HTR*, 2 (2007) 100.

address this particular critique a reticent approach seems to be needed. Indeed perhaps the major contribution of the critics of social Trinitarianism is to recall theological discourse to a greater reticence in the face of divine mystery, to an apophatic methodology and a greater awareness of the limits of Trinitarian theological endeavour.²

Despite the critique of social Trinitarianism in academic discourse since the early 1990s, this has yet to be registered fully within the field of ecumenical dialogue. Thus in 2006 the Faith and Order document *The Nature and Mission of the Church*, stated that:

The Church is not merely the sum of individual believers in communion with God, nor primarily the mutual communion of individual believers among themselves. It is their common partaking in the life of God (2 Pet 1:4), who as Trinity, is source and focus of all communion. Thus the Church is both a divine and a human reality.³

This statement is problematic for a number of reasons, to which I will return; however it is clear that the Church understood as communion, on the basis that God the Holy Trinity is so understood. Also from 2006 the Anglican-Orthodox bilateral statement, *The Church of the Triune God* is even more explicit in its understanding:

[The Church] reflects the communion that is the divine life itself, the life of the Trinity...the communion of the Persons of the Holy Trinity creates, structures and expounds the mystery of the communion experienced in the Church.⁴

Again such language is highly problematic if the critique of social Trinitarianism is to be taken seriously. In fairness it should be noted that the document explicitly rejects any appeal to a dichotomy between social and psychological modelling of the Trinity,⁵ which perhaps demonstrates some reception of recent scholarship which has challenged and rejected the so-called “de Régnon paradigm”⁶ in which Eastern and Western modelling of Trinitarian

² P.-B. SMIT, “The Bishop and his/her Eucharistic Community: A Critique of Jean-Luc Marion’s Eucharistic Hermeneutic”, *Modern Theology* 19. 1 (2003), 29–40.

³ *The Nature and Mission of the Church*, WCC, Geneva, 2006, section 13.

⁴ *The Church of the Triune God*, The Cyprus Agreed Statement of the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue 2006, The Anglican Communion Office, London, 2006, section 3.

⁵ *The Church of the Triune God*, section 4.

⁶ E.g. A. LOUTH, “Unity and Diversity in the Church of the Fourth Century”, in E. FERGUSON (ed.), *Recent Studies in Early Christianity: A Collection of Scholarly Essays*, IV, (London: Garland, 1999), 1–18.

doctrine are juxtaposed. The attempt to relate the life of the Church to the life of the immanent Trinity remains highly problematic, and I will return to this below.

Nonetheless I want to suggest that an appeal to relationality on the basis that there is some correlation between understandings of divine being, ecclesiality, human sociality and the relationship between God and creation may be rehabilitated. A way forward may be to appeal to a “hermeneutic of relationality” rather than an immediate step towards questions of being, and an “ontology of relationality”. A classic statement of the divine being as communion is set out by Leonardo Boff, who uses this as a basis for an appeal to an ecclesiology of communion:

By the name God, Christian faith expresses the Father, the Son and the Holy Spirit in eternal correlation, interpenetration and love, to the extent that they form one God. Their unity signifies the communion of the divine Persons. There, in the beginning there is not solitude of One, but the communion of three divine Persons.⁷

Later in *Trinity and Society* he suggests how renewal in Trinitarian thought in the later part of twentieth century is empowered through appeal to context in a broad sense: to society, community and history as the starting point for reflection which lead to understandings of divine and ecclesial being in terms of relationality.⁸

So human society is a pointer on the road to the mystery of the Trinity, while the mystery of the Trinity, as we know it from revelation, is a pointer toward social life and its archetype.⁹

Such methodological inter-play between human experience and the extrapolation of an understanding of the divine being would be a central feature of in the construal a “hermeneutic of relationality”. Such construal is echoed in Rowan Williams’ appeal to a conceptuality of a “world of particulars”¹⁰

It is not my purpose in this paper to reconstruct a comprehensive genealogy of the recent appeal to relationality as applied to Christian Trinitarian thought and by extension to *communio* / Eucharistic ecclesiology. What is attempted here is to identify some landmarks in the overall landscape of the appeal to relationality. From some perspectives, at least, the appeal to

⁷ L. BOFF, *Trinity and Society*, (Tunbridge Wells: Burns & Oates, 1988), 9.

⁸ BOFF, 118.

⁹ BOFF, 119.

¹⁰ R. D. WILLIAMS, *On Christian Theology*, (Oxford UK, Malden MA: Blackwell, 2000), 161.

relationality in terms of a social model of the Trinity has been seen as a “stampede”.¹¹ Certainly focus upon *koinonia* and its attendant relational implications, is to be found among theologians of widely different traditions and interests. In seeking to identify the major landmark publications in this “turn to relationality”¹² there are those publications, which have themselves sought to map this landscape; they include works edited by Christoph Schwöbel: *Persons, Divine and Human* and *Trinitarian Theology Today*, as well as his own more recent *Gott in Beziehung*.¹³ Among this category of works F. LeRon Shults describes a broader philosophical landscape in *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality*,¹⁴ in which he traces the appeal to relationality from Aristotle to Kant, and Hegel to Levinas.

In addition there are those publications, which clearly mark out the development of an appeal to relationality in Christian Trinitarian thinking in the second half of the twentieth century. On the whole such monographs and collections of essays began to be published in the 1980s and into 1990s. Jürgen Moltmann is a significant contributor in this field, not only for, *The Trinity and the Kingdom of God*¹⁵, but also for the influence he exercises on others such as Leonardo Boff in *Trinity and Society*. Robert Jenson in *The triune identity*,¹⁶ traced the emergence of a theological appeal to relationality to the Patristic era, in particular to Gregory of Nyssa, marking an ongoing appeal to the “Cappadocian Fathers”. John Zizioulas contributed to the landscape in, *Being as Communion*¹⁷ making an appeal to patristic (Cappadocian) sources as well as twentieth century existentialist categories. The collection of essays *Trinity*,

¹¹ S.J. GRENZ, *The Social God and the Relational Self*, (Louisville, London, Leiden: Westminster John Knox Press, 2001), 5.

¹² F.L. SHULTS, *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality*, (Grand Rapids/Cambridge: William B Eerdmans, 2003).

¹³ C. SCHWÖBEL, and C. E. GUNTON (eds), *Persons, Divine and Human, King's College Essays in Theological Anthropology*, (Edinburgh: T & T Clark, 1991); C. SCHWÖBEL, (ed.), *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, (Edinburgh: T & T Clark, 1995); C. SCHWÖBEL, *Gott in Beziehung: Studien zur Dogmatik*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

¹⁴ SHULTS, *Reforming Theological Anthropology*.

¹⁵ J. MOLTMANN, *The Trinity and the Kingdom of God: The doctrine of God*, (London: SCM, 1981).

¹⁶ R.W. JENSON, *The triune identity: God According to the Gospel*, (Philadelphia: Fortress Press, 1982).

¹⁷ J.D. ZIZIOULAS, *Being as Communion: Studies in Personhood and Church*, (London: Darton, Longman and Todd, 1985).

Incarnation and Atonement edited by Feenstra and Plantinga,¹⁸ marks a stage in the dissemination and broader examination of the conceptualities inherent in the appeal to relationality. Catherine Mowry LaCugna in *God for Us*¹⁹ rooted her exposition of relationality in the human reception of the divine self-communication. Colin E. Gunton contributed a number of works to the exploration and application of relationality but perhaps in *The One, the Three and the Many*²⁰ set out most clearly his vision of the implications of the divine relationality.

A detailed analysis of developments in philosophical enquiry in this field, would be too complex to come within the purview of this essay. A brief resumé, suggests that the writings of Levinas are credited by some to be crucial for understanding the “turn to relationality”,²¹ and in Levinas is to be found someone who clearly embraces the “ethical relation to the other” as a central category. While not underestimating the contribution of Levinas to late twentieth century understandings, it is evident that philosophical discussion of “relation” is by no means a recent development. Sara Grant argues that “all men, have always argued about questions of relation”,²² while Krempel argues that relation, “has in modern times replaced ‘substance’ or ‘the absolute’ as the ultimate category of reality”.²³ While not everyone would want to concur with these statements, they demonstrate that in constructing a genealogy of the appeal to relationality as it emerged in the latter part of the twentieth century, there are strands of thought, which may be traced to early antiquity in both Europe and Asia. The late twentieth century appeal to relationality may possibly be described as a “stampede” in terms of its renewed application to Trinitarian thought and ecclesiology, but this “turn” should also be seen in

¹⁸ R.J. FEENSTRA, and C. PLANTINGA Jr (eds), *Trinity, Incarnation and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989).

¹⁹ C.M. LACUGNA, *God for Us: The Trinity and the Christian Life*, (New York: HarperCollins, 1991).

²⁰ C.E. GUNTON, *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*, (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993).

²¹ SHULTS, 32.

²² S. GRANT, *Sankaracarya's Concept of Relation*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998, 1999), 1. See also: J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1, (London: Dent, 1972); and I. KANT, *Critique of Pure Reason*, (London: MacMillan, 1929, 1933), 111–115.

²³ L. KREMPEL, *La Doctrine de la Relation chez saint Thomas*, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952), chapter 1.

terms of a much wider and longer genealogy. In the context of both shorter and longer views of this genealogy, it is evident that both proponents of a social model of the Trinity and those who would offer a critique of this move, would benefit from a clearer understanding of the evolution behind late twentieth century conceptualities.

The resurgence of interest in the social model of the Trinity, together with an exploration of the consequences of the application of the category of *koinonia* to the Godhead and the Church, inevitably brought with it a counterpoise, a questioning of this resurgence and the potentially hegemonic use of relationality. A critique of the appeal to relationality has been in evidence from at least the early 1990s. John Gresham writing in 1993²⁴ outlined four main perspectives from which critique of the social model of the Trinity could be offered viz.: terminological, monotheistic, Christological, and feminist. In addition two further areas emerge which offer a strong challenge to those who would espouse an appeal to relationality. Firstly there is a question about the way in which “person” is to be understood; this in turn raises issues about the interpretation of patristic sources and terminology, particularly in relation to the “Cappadocian Fathers”. Secondly there is a question about the motivation for this kind of interpretation and indeed for the resurgence of interest in relationality altogether.

Sarah Coakley sets out a critique of the appeal to the doctrine of the Trinity as “prototype of persons-in-relation” as made in particular by Zizioulas and Gunton, and their attempt to offer this construction over against a perceived “individualism”, which is understood as a product of the Enlightenment.²⁵ James Mackey makes a similar point but argues more explicitly that in the social modelling of the Trinity is to be found a projection of current ideas of human relationships into the immanent Trinity,²⁶ resulting in what he deems to be too much certainty about the inner life of God.²⁷ Indeed he suggests there are “crypto-ideologies that must always lurk in those social Trinities which have not quite abjured all knowledge of the inner being of God”.²⁸ Metzler argues

²⁴ J.L. GRESHAM, “The Social Model of the Trinity and Its Critics”, *Scottish Journal of Theology*, (1993) 46 (3) 325–343.

²⁵ S. COAKLEY, “Why Three? Some Further Reflections on the origins of the Doctrine of the Trinity”, in S. COAKLEY, and D. A. PAILIN (eds), *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles*, (Oxford: Clarendon Press, 1993), 35.

²⁶ J. MACKEY, “Are there Christian Alternatives to Trinitarian Thinking”, in J BYRNE, (ed.), *The Christian Understanding of God Today*, (Dublin: The Columba Press, 1993), 67.

²⁷ MACKEY, 68.

²⁸ MACKEY, 74.

that a possible solution to the recognition that relational understandings of the divine and ecclesial are based upon contemporary understandings of persons and relationships, rather than patristic understandings, is to accept that the divine is relational in the economy, but not in the inner divine life.²⁹ In this solution he rejects the foundational concept that the economic and immanent Trinity are identical, which underpins so much of the extrapolation from the social modelling of the divine and ecclesial.³⁰ David Cunningham raises parallel concerns, questioning whether the appeal to relationality leads to an authentic expression of Christian monotheism.

[...] contemporary Trinitarian theology has simply presented a “kinder gentler” substantialist metaphysics. The fault lies in the assumption that the doctrine of the Trinity necessarily implies an ontology of any kind – which, in my view, it does not.³¹

In answer to this challenge Cunningham recommends an appeal to “participation” rather than “relationality”, for he argues that participation (*perichoresis*) achieves what relationality sets out to do, but without the pitfalls. His concern to overcome a substance ontology, which finds support in the work of Milbank and Marion,³² is in my view a proper concern. Whether that concern finds a solution in making a distinction between relationality and *perichoresis* is another matter, particularly when so many proponents of relationality set so much store by *perichoresis*.³³ Jens Zimmermann³⁴ also reiterates this strand of critique, but also suggests a means of rehabilitating the appeal to relationality through the construction of what might be called a “hermeneutic of relationality”.

²⁹ N. METZLER, “The Trinity in Contemporary Theology: Questioning the Social Trinity”, *Concordia Theological Quarterly*, 67. 3 (2003) 284.

³⁰ K. BARTH, Karl, *Church Dogmatics* I.1, (Edinburgh: T & T Clark, 1975), 333, 382; K. RAHNER, *The Trinity*, (London: Burns and Oates, 1970), 22.

³¹ D.S. CUNNINGHAM, *These Three are One: The practice of Trinitarian Theology*, (Oxford: Blackwell, 1998), 9.

³² J. MILBANK, “Theology without Substance: Christianity, Signs, Origins,” *Literature and Theology*, (1998) 2 (1) 1–17 and 2(2) 131–152; J.-L., MARION, *God without Being: Hors-Texte*, (Chicago: Chicago University Press, 1991).

³³ E.g. MOLTSMANN, 174–176; L. BOFF, *Holy Trinity, Perfect Community*, (Maryknoll NY: Orbis Books, 2000), 14–16; GUNTON, *The One*, 163–166; LACUGNA, 270–278; P.S. FIDDES, *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity*, (London: Darton, Longman and Todd, 2000).

³⁴ J. ZIMMERMANN, *Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational –Trinitarian Theory of Interpretation*, (Grand Rapids MI: Baker Academic, 2004).

Clearly the Trinitarian conception of the human subject is important for the recovery of theological hermeneutics. There is, however, one significant problem: most presentations of the communal model of subjectivity are not very hermeneutical. They begin in the speculative realm with the doctrine of the Trinity rather than with God's self-revelation in history. Instead of beginning in time and history, speculation begins in the eternal. The danger is that metaphysics begins to shape theology. While much of the Greek Orthodox speculation on the Trinity and personhood is attractive, its tendency to determine human subjectivity primarily through the Trinity rather than through God's self-expression in Christ is in danger of shaping God himself in our own image ...³⁵

Zimmermann's solution is to appeal to Bonhoeffer's conceptuality of personhood³⁶ as understood in relation to the Incarnation and the Cross. Earlier Jean Galot made similar suggestions, rooting his appeal to relationality in the "Relational Being of Christ",³⁷ while also anchoring his argument in the doctrine of the Trinity. This appeal to the self-expression of the divine in Christ is echoed in the typology of Trinitarian thought set out by Sarah Coakley,³⁸ in particular in relation to "the Trinity construed from reflection on the death of Christ", as well as in her appeal to "religious experience". Coakley's typology which is used to analyse and interpret the social modelling of the divine and ecclesial may also assist in the construction of a "hermeneutic of relationality".

An analysis of *communio* / Eucharistic ecclesiology

In order to pursue an analysis of *communio* / Eucharistic ecclesiology I will rehearse some of the conceptualities which are generally used to support the construction of these ecclesiologies, and then to register some of the concerns that have been raised in relation to such construction. Recently Andrew Louth has worked on the ecclesiological understandings which are to be found in the writings of Maximos the Confessor.³⁹ In particular Louth discerns that Maximos suggests that the Church may be understood as an

³⁵ ZIMMERMANN, 283.

³⁶ D. BONHOEFFER, *Sanctorum Communio*, (London: Collins, 1963), 40.

³⁷ J. GALOT, *Who is Christ? A Theology of the Incarnation*, (Rome: Gregorian University Press; Chicago: Franciscan Herald Press, 1980), 305–313.

³⁸ COAKLEY, *Why Three?* 31–39.

³⁹ A. LOUTH, "The Ecclesiology of Saint Maximos the Confessor", *International Journal for the Study of the Christian Church*, 4. 2 (2004) 109–120; MAXIMOS THE CONFESSOR, *Mystagogia*, Chapter 1, PG 91; English translation from *Maximus Confessor: Selected Writings*, translated by G. C. BERTHOLD, (London: SPCK, 1985).

“image and type of God” by imitating and representing God’s activity (*energeia*). “It is in this way that the holy Church of God will be shown to be active among us in the same way as God, as an image reflects its archetype.”⁴⁰ This identification of Trinity / Church in terms of “image” is a strong trajectory in modern Orthodox theology and is often echoed in Orthodox bilateral dialogue statements. However it is not always evident what conceptualities or metaphysics are implied in this contemporary appeal to “image”.

Zizioulas is one of those Orthodox writers who employs the language of “image” in his construction of the Trinity / Church identity.⁴¹ He also makes appeal to the conceptuality of event. He argues that, “True being comes only from the free person, from the person who loves freely – that is, who freely affirms his being, his identity, by means of an event of communion with other persons.”⁴² Ecclesiology and ontology are imagined in terms of an “event of communion”. This is qualified by his understanding that between the being of God and human being there is a gulf of “creaturehood”. The being of each human person is “given” to him/her. The event of communion is possible between human persons, in the form of love or social or political life. However this expression of freedom is relative; because human being is “given”. Zizioulas argues that absolute freedom requires a “new birth”, a birth from above, which he identifies with baptism. He argues that: “it is precisely the ecclesial being which ‘hypostasizes’ the person according to God’s way of being. That is what makes the Church the image of the Triune God.”⁴³ While Zizioulas echoes Boff’s view that the divine communion may be found and experienced in the “ordinary” communities of everyday life; he also sees limitations in such expressions and points to an “absolute” expression, “ecclesial being”, which is not without its problems.

Jean-Marie R. Tillard sought to be formulate an irenic ecclesiology, and as reflected in the title of his work, he saw “the Church” as a communion of local churches.⁴⁴ He roots his conceptuality of communion in the event of Pentecost; and in an appeal to an understanding of the relation between the Body of Christ, the Church and the Eucharist. Thus the Church of God is to be

⁴⁰ LOUTH, *Ecclesiology*, 110.

⁴¹ ZIZIOULAS.

⁴² ZIZIOULAS, 18.

⁴³ ZIZIOULAS, 19.

⁴⁴ J.-M. R. TILLARD, *Church of Churches: the Ecclesiology of Communion*, (Collegeville: The Liturgical Press, 1992).

understood as a communion of communions – a communion of local churches, gathered by the Holy Spirit, on the basis of baptism and the Eucharist.

This existence as *communio* constitutes its essence. And the relationship to *communio* with the Father, Son and Spirit shows its deep-rootedness even in the eternal reality of the mystery of God.⁴⁵

Tillard has constructed his understanding of ecclesial communion in relation to the particulars of Pentecost, baptism and the Eucharist and the metaphor of the Body of Christ, and has then referred this construction to the inner divine life. It is the latter part of the construct which is problematic and it is unclear what the constitution of the Church as communion entails and how this is referred to the divine life. It is these problems which I shall seek to address through the construction of a hermeneutic of relationality.

A radical conceptuality of Church / Eucharist which is rooted in the thought of Augustine of Hippo has been espoused widely during the twentieth century. Nicolas Afanassieff⁴⁶ is credited with the terminology: “Eucharistic Ecclesiology”, which was taken up by Henri de Lubac.⁴⁷ Marc Ouellet, makes plain the claims of such a Eucharistic ecclesiology, when he writes,

The mystery of the Incarnation thus comes to completion in the Eucharist, in the moment that the communion in Jesus’ paschal sacrifice brings the inner unity of the divine Persons into the hearts of believers. This Trinitarian unity becomes not only open and accessible to them, but truly communicated and received in communion...⁴⁸

Ouellet seeks to construe a direct and continuous relation between the Incarnation, Eucharist and Church. Lest it be forgotten that such a conceptuality were unchallenged Paul Molnar reminds us of Karl Barth’s rejection of any undifferentiated understanding of Church / Eucharist / God. Barth argues that while God freely enters into communion with men and women, there is no synthesis with them or bread and wine.⁴⁹

Having rehearsed some of the conceptualities of *communio* / Eucharistic ecclesiology, I want now to examine an element of the critique that has been

⁴⁵ TILLARD, 29.

⁴⁶ E.g. N. AFANASSIEFF, “Una Sancta”, *Irénikon* 36 (1963) 459.

⁴⁷ P. MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, (Edinburgh: T & T Clark, 1993).

⁴⁸ M. OUELLET, “Trinity and Eucharist: A Covenantal Mystery”, *International Catholic Review*, 27. 2 (2000) 262–283; 274.

⁴⁹ P.D. MOLNAR, *Karl Barth and the Theology of the Lord’s Supper: A Systematic Investigation*, (New York: Peter Lang, 1996): Review: W. MCSHEA, *TS*, 58. 4 (1997) 741.

offered of these understandings of the Church. In *The Church* Hans Küng argues that the Church as communion is to be understood in two senses, that of fellowship in Christ and with other Christians. He identifies Christ and the Church in terms of the Body metaphor. This he roots in an understanding of the living and efficacious presence of Christ, especially in the worship of the congregation. However he is keen to emphasise the reality of Christ beyond the Church, i.e. Christ is Head of Body. Thus he rejects any notion that the Church is a “divine-human” reality. He argues that there is no hypostatic union between Christ and the Church. Rather the Church is a fellowship of believers “in Christ”, and that “this relationship of faith is never altered”.⁵⁰ Küng’s understanding of Trinity / Church identity is more restrained in the expression of its claims, which suggests a different kind of identity from that of the “icon”, or the Eucharist / Body of Christ conceptuality, as set out above.

Miroslav Volf raises explicit questions about the conceptuality and expression of Trinity / Church identity.⁵¹ He asks: What is correspondence between ecclesial and Trinitarian communion? and, Where are such correspondences to be found and what are the limits to such analogical thinking? He sets as his goal to sketch out the Trinitarian foundation of a non-individualistic Protestant ecclesiology. He argues, as others have done before him that the creature can never correspond to Creator. Yet in created reality, he suggests that there must still be broken creaturely correspondence to the mystery of triunity. This is rooted in his understanding that at the eschaton the world will be indwelt with the divine Trinity, i.e. the world will come to correspond to God. Having begun in reticence, he goes on to argue that as the divine and ecclesial communion correspond through baptism, so churches have the image of the triune God through baptism; and that this communion is ontological because it is soteriological.⁵² Despite his conclusions Volf’s questions are crucial for an understanding of Trinity / Church identity.

By way of concluding this investigation of different approaches to Trinity / Church identity, I want to take up the argument set out by John Behr, concerning the problematic of divine / ecclesial communion.⁵³ Behr presents a review of the use of koinonia in the conceptualisation of Church / Trinity identity, and concludes that:

⁵⁰ H. KÜNG, *The Church*, (London and Tunbridge Wells: Search Press, 1968), 237.

⁵¹ M. VOLFF, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, (Grand Rapids/ Cambridge: Eerdmans, 1998).

⁵² VOLFF, 192.

⁵³ J. BEHR, “The Trinitarian Being of the Church”, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 48. 1 (2004) 67–88.

In this approach, the *koinonia* of the three Persons of the Holy Trinity, the very being of God, is taken as the paradigm of the *koinonia* that constitutes the being of the ecclesial body, the Church.⁵⁴

The Church as “communion” is said to reflect God’s being as communion, a communion, which will be revealed fully (only) in Kingdom of God. He perceives that such understandings of ecclesiology fit with what is broadly understood as Eucharistic Ecclesiology, i.e. “it is in the sacrament of eucharist, the event of communion *par excellence*, that the Church realizes her true being, manifesting already, here and now, the Kingdom which is yet to come.”⁵⁵ In his response to this conceiving of Trinity / Church identity he questions the way in which Trinity AND Church are juxtaposed. While what is said of the Church is based upon what said of the Trinity, the effect of the AND is to separate Church from Trinity as a distinct entity which now reflects the divine being. He argues that in communion ecclesiology the Church is understood to be parallel with the “immanent Trinity”. That is to say it is the three Persons in communion, the one God as a relational being that the Church is said to “reflect”. “This results in a horizontal notion of communion, or perhaps better parallel ‘communions,’ without being clear about how the two intersect.”⁵⁶

Behr goes on to argue that through his rejection of any sociological understanding of relationality, Zizioulas has jettisoned any possibility of starting with the human experience of relating to others, which in turn might interpret the experience of God as Trinity. Rather faith begins with the belief that God is “very *koinonia*”. Behr identifies the problematic of the *a priori* characterization of the Trinity as a communion of three Persons, in that this approach does not adequately take into account “economic” reality upon which Trinitarian theology is constructed. While Zizioulas may stress that the Church is not any kind of Platonic “image” of the Trinity, nonetheless he can assert that “Church as communion reflects God’s being as communion”,⁵⁷ thus Behr argues that the juxtaposition of Trinity AND Church remains.

Several major concerns with the modelling of the Church in relation to the Godhead emerge from this rehearsal of the critique of *communion* / Eucharistic ecclesiology. Firstly Küng argues that the Church is not a divine-human reality; for the Church is not joined to Christ in some kind of “hypostatic union”; and Behr argues that the Church is not to be seen as juxtaposed to or reflecting in some way the immanent life of the divine Three.

⁵⁴ BEHR, 67.

⁵⁵ BEHR, 68.

⁵⁶ BEHR, 68.

⁵⁷ ZIZIOULAS, 8.

In other words what is being criticised is the desire to conceptualise the Church on the basis of an appeal to an ontology rooted in the realm of speculative doctrine. In response to these specific critiques I would like to point to two separate (but linked) understandings which do not remove the force of the critiques, but demonstrate a further layer of nuanced argumentation which also needs to be borne in mind when seeking to construct a hermeneutic of relationality.

Firstly in seeking to understand the relationship between Christ and the Church, in terms of the Body of Christ metaphor, the conceptuality of *theosis* found in the writings of Maximos the Confessor is instructive. Maximos appeals to the framework of the Hypostatic Union as it relates to Christ as the model by which to understand the deification of the believer. However Maximos is clear in distinguishing between the potential achievement of an ontological identity between the triune Godhead and believers and the synergy of wills which he understands to be the true basis for a doctrine of *theosis*. Based upon later Christological discourse and dispute concerning the two natures and wills of Christ, Maximos constructs his understanding of divinisation in terms of a tropical and moral identity, which is strictly non-ontological: the separation of Creator and creature is preserved.⁵⁸ This conceptuality may provide the basis for understanding the relation of the Church and Christ in the Body metaphor. In other words Küng's warnings may be heeded while still making an appeal to the Hypostatic Union as the basis for understanding the reality of the metaphor in terms of the life of the Church.

Secondly, in seeking to understand the relationship between the triune God and the Church, in terms of "image" [icon], the understanding of Rowan Williams' is instructive. In his appropriation of Donald MacKinnon's appeal to the tragic in the life of Christ, Rowan Williams points to the need to begin reflection on relationality from the "world of particulars", rather than from an *a priori* understanding of the Godhead. "...what we first know is the reality we subsequently come to know as derivative, transposed from what is prior."⁵⁹ Sustaining this position is evidently problematic, for as both Williams and Coakley point out, despite the appeal to the "particularity" of the Cross, in the Trinitarian thought of Moltmann, the interpretation of the world of particulars is construed against a background of "more than a whiff of Hegelian dialectics".⁶⁰ A parallel critique might be offered of others who make appeal to

⁵⁸ See MAXIMOS, *Mystagogia*, Chapter 1. LOUTH, *Ecclesiology*, also argues makes that the divine / human identification is one of activity (*energeia*).

⁵⁹ WILLIAMS, 161.

⁶⁰ COAKLEY, *Why Three?*, 34; WILLIAMS, 160.

relationality. Thus in seeking to clarify to what extent a relational understanding of the divine and ecclesial communion is to be construed upon *a priori* understandings, be they scriptural, patristic or contemporary, or upon “the world of particulars” as evidenced in the Scriptural witness and experienced in the lived Tradition of praxis and worship, I would argue that the latter is preferable, being less open to charges of importing extraneous ideologies.

An alternative way of conceiving Trinity / Church identity may possibly be found in the notion that the Eucharist-event can be understood as a hermeneutical framework. Jean-Luc Marion has suggested that a Eucharistic hermeneutic can be crafted by using the story of the journey to Emmaus as a paradigm. In the breaking of bread, there was both recognition and “their eyes were opened”. Thus “The Eucharist accomplishes, as its central moment, the hermeneutic...”⁶¹ Smit argues that the hermeneutical possibility is rooted in an exchange which he identifies with the celebration of the Eucharist.

The community itself takes part in this hermeneutic only as far as it lets itself be gathered and converted by Christ, that is, as far as it lets itself be sacramentally interpreted by the incarnate Word.⁶²

Marion sets the “Christic event” in relation to the Eucharistic celebration in terms of a hermeneutic in which “the gap between the text and the event, the sign and the referent”,⁶³ is transgressed through “recognition”.⁶⁴ Thus “The Word intervenes in person in the Eucharist (in person, because only then does he manifest and perform his filiation) to accomplish in this way the hermeneutic”.⁶⁵

A framework for constructing a hermeneutic of relationality

Having considered the possibility of a nuanced response to the problematic of the critiques of *communio* / Eucharist ecclesiology, I will now begin to set out a framework which may form the basis of a hermeneutic of relationality. Firstly a major element in the critique of the social modelling of the Trinity and by inference of *communio* ecclesiology is the charge that as well as seeking to map the inner life of the Godhead, that this is being done on the basis of socio-political ideologies. In seeking to respond to the critique overall I

⁶¹ MARION, 150. See also, SMIT.

⁶² SMIT, 33.

⁶³ MARION, 145.

⁶⁴ MARION, 150.

⁶⁵ MARION, 150.

am not wishing either to endorse any ideological preconceptions or to substitute these with any other ideological stance. Rather the attempt to craft a “hermeneutic of relationality” is based upon an appeal to the “world of particulars” from which I understand that it is legitimate to interpret certain phenomena in relational terms. Secondly in relation to concerns surrounding the immanent Trinitarian life, I am neither wishing to agree with those who seek to separate the immanent from the economic Trinity (thus risking a *deus absconditus*) nor am I wishing to rest my understanding of relationality on the notion of a correspondence between the Church and ultimate divine mystery, which is always beyond human words and thoughts and must remain so. Rather I am seeking to craft a “hermeneutic of relationality” upon the understanding of God’s self-expression in the life, death and resurrection of Jesus Christ.

A first step in constructing “a hermeneutic of relationality” is to bring together Marion’s paradigmatic understanding of the Eucharistic context and the understanding that “the Eucharist makes the Church; and the Church makes the Eucharist”. There are at least three levels in which this “bringing together” may be understood. Firstly it can be understood in terms of the phenomena involved: i.e. [a] the liturgical text and action of the Eucharistic ritual and [b] the community gathered to enact the liturgy. Secondly it may be understood in terms of the metaphor of the Body of Christ; in terms of [a] the designation of the community and [b] of the sacramental elements themselves. Thirdly it may be understood in metaphysical terms: i.e. in terms of substance, nature, presence, *koinonia*, the one and the many. To these I would add a fourth understanding that of event conceptuality. The community gathers and celebrates the Liturgy which in Zizioulas’ phrase is a “communion-event”.

Alongside such understandings there are two further conceptualities to place, which have emerged from this study so far. Firstly that when the Eucharist makes the Church; and the Church makes the Eucharist, each is in a sense the Body of Christ. This is to be understood not in terms of some kind of ontological hypostatic union, but in terms of a synergy of wills, which is intentional, moral and virtuous.⁶⁶ The liturgical president and the holy people of God in different ways expressing the dynamic of the dialectic of the one and the many to which St Paul refers in I Corinthians 10. Secondly in the communion-event of Eucharist / Church, the communion which the Church enjoys and celebrates and achieves, relates to the divine *koinonia*, not in terms of an image of the immanent life of the THREE; but rather in terms of the

⁶⁶ See MCPARTLAN, *Eucharist makes the Church*, 51–55, where he expounds what he refers to as the “Chalcedonian Shift”.

“world of particulars” of the *oeconomia*. Insofar as the Eucharistic Liturgy is the celebration of the life, death and resurrection of Christ, and the invocation of the Holy Spirit, the Eucharist is the event in which the Living Word interprets the gathered community and it becomes, what it is already, the Church / the Body of Christ. Through the *anamnesis* and *epiclesis* the gathered Body enters into the mystery and movement of Christ’s self-offering to Father. It is the Christological and Pneumatological particulars of the Eucharist which identifies the Church with the divine understood as a triune mystery of communion.

Paul McPartlan offers a comprehensive view of the thought of de Lubac and Zizioulas on the inter-relation of Church and Eucharist and by inference of Eucharistic ecclesiology as such.⁶⁷ He argues for the closest identification of these two phenomena, appealing to the words of Joseph Ratzinger:

The Church is the celebration of the Eucharist; the Eucharist is the Church; they do not simply stand side by side; they are one and the same; it is from there that everything else radiates.⁶⁸

McPartlan following de Lubac argues that in the West a significant change in understanding of Church / Eucharist identity occurred in the Middle Ages. For St Paul and the early fathers: “the idea of the Church as the body of Christ was indissolubly linked with the idea of the Eucharist in which the Lord is bodily present and gives us his body as food.”⁶⁹ This understanding was lost and was only revived as the core of the teaching on the Church at Vatican II. The transition from a patristic to a scholastic conceptuality of Eucharist / Church identity occurred around the year 1200 and this resulted in a major change in the understanding of the relationship between Eucharist and the Church:

Broadly speaking, if the patristic age was united by the sacramental conviction that *the Eucharist makes the Church*, the scholastic age is best characterised by the juridical motto, *the Church makes the Eucharist*.⁷⁰

⁶⁷ P. MCPARTLAN, “Eucharist and Church, Clergy and Laity: Catholic and Orthodox Perspectives”, *International Journal for the Study of the Christian Church*, 2(1) (2002) 50–69.

⁶⁸ J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, (San Francisco: Ignatius, 1987), 53; The translation is amended to include the final clause, unfortunately omitted in the English translation of *Theologische Prinzipienlehre*, (Munich: Erich Wewel, 1982), 55; see Paul MCPARTLAN, “Eucharist and Church”, 50.

⁶⁹ MCPARTLAN, “Eucharist and Church”, 51.

⁷⁰ MCPARTLAN, 51; see also P. MCPARTLAN, *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, (Edinburgh: T & T Clark, 1995).

The dynamic between Church and Eucharist was changed, from being the defining source of the Church (Eucharist makes Church) the Eucharist became an end in itself and was submerged in a system of seven sacraments.⁷¹ The Eucharist became just one of the things which the Church did, which meant that the Church needed to be defined by other criteria.

It is important to recognise that the reception of the renewed understanding of Eucharistic ecclesiology is still in process, both within and beyond the Roman Catholic Church. If the thesis of de Lubac is accepted, then the effects of the change from a patristic to scholastic understanding of Church and Eucharist must be understood to have coloured the sacramental theology and ecclesiology of the Reformers. Furthermore this change from the patristic understanding continues to inform and form the response of the churches of the West to the identification of Eucharist and Church to the present time. Not only is the application of event conceptuality to Eucharist / Church identity a matter of importance in terms of relationality, but also potentiality in terms of ecumenical understanding and dialogue. I would suggest that the restoration of a patristic understanding of the Eucharist / Church identity would also alleviate some of the problems which emerge from the social construction of divine and ecclesial communion in terms of the inner life of the Godhead. If the construction of a hermeneutic of relationality were situated in the particulars of the communion-event of the Eucharist, not only might there be a restoration of Eucharistic ecclesiology across the churches of the West, but also the potential for the emergence of a new understanding of ecclesial communion and its relation to the divine.

Event conceptuality

The appeal to an event conceptuality in Zizioulas' understanding of divine / ecclesial communion has been echoed by others. It is noteworthy that a Roman Catholic / Orthodox bilateral dialogue from 1982 uses the concept of the Eucharist as event, in which the Church, Christ and the Godhead are identified. The document states that: "Le sacrement de l'événement du Christ passe ainsi dans le sacrement de l'Eucharistie. Sacrement qui nous incorpore pleinement au Christ."⁷² The document also makes the interesting claim that "Le Seigneur Jésus entre dans la gloire du Père et, en même temps, par

⁷¹ The "seven" sacraments were enumerated first in 1274 at 2nd council of Lyons.

⁷² *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité*. Commission mixte catholique-orthodoxe pour le dialogue théologique (1982) [1994], Editions du Livre Ouvert, Mesnil Saint-Loup, 1994, 18.

l'effusion de l'Esprit, dans son tropos sacramental en ce monde-ci."⁷³ On the basis of the concept of Christ's "*tropos sacramental*" the document goes on to argue that it is in the paschal event of the Eucharist that the Church truly becomes herself, her members are grafted into Christ through the work of the Spirit, and the Church as a whole is caught up in the mystery of divinsation.

Quand l'Eglise célèbre l'Eucharistie, elle réalise "ce qu'elle est", Corps de Christ (*1 Cor. 10,17*). Par le Baptême et la chrismation, en effet, les membres du Christ sont joints par l'Esprit, greffés sur le Christ. Mais l'Eucharistie, l'événement pascal se dilate en Eglise. L'Église devient ce qu'elle est appelée à être de par le baptême et la chrismation. Par le communion au Corps et au Sang du Christ, les fidèles croissant en cette divinisation mystérieuse qui accomplit leur demeure dans le Fils et le Père, par l'Esprit.⁷⁴

This is one example of a variety of instances in which the Eucharist has been understood in terms of event; the question to be addressed then, is what is the content of such a conceptuality? In seeking to employ the concept of event to assist in the crafting of a hermeneutic rather than an ontology of relationality it is instructive to rehearse something of what John Caputo has called the new hermeneutics. "This new hermeneutics would not try to make things look easy, to put the best face on existence, but rather to recapture the hardness of life before metaphysics showed us a fast way out the back door of flux."⁷⁵ In the project to deconstruct the metaphysics of presence, *kinesis* is to be read back into *ousia*, in order to face up to time and flux, with no appeal to Greek recollection.⁷⁶ If the appeal to *koinonia* as event is to be sustained, any leap towards a metaphysics of presence, enfolded in an ontology of relationality needs to be resisted. Furthermore if the appeal to an event conceptuality of *koinonia*, is an attempt to recognise the *kinesis* in *ousia*, then the communion-event [Eucharist] will be understood as a looking forwards: i.e. repetition, rather than backwards: i.e. recollection. Caputo goes on to argue for the recognition that "Repetition ... is not repetition of the same, but a creative production which pushes ahead, which produces *as* it repeats ..."⁷⁷ However

⁷³ *Le mystère de l'Eglise*, 20.

⁷⁴ *Le mystère de l'Eglise*, 22.

⁷⁵ J.D. CAPUTO, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987), 1.

⁷⁶ CAPUTO, *Radical Hermeneutics*, 2. See also S. KIERKEGAARD, *Repetition* (1843): *Kierkegaard's Writings*, vol. VI: "Fear and Trembling" and "Repetition", H. HONG and E. HONG (eds), (Princeton: Princeton University Press, 1983).

⁷⁷ CAPUTO, *Radical Hermeneutics*, 3.

Caputo, in company with Derrida warns against the easy achievement of the outcome of adopting an event conceptuality. Hegel, Heidegger and Gadamer are all criticised for their persistent inability to overcome recollection and presence. Caputo writes (referring initially to Gadamer)

Even though it contains a useful critique of “method,” the question of “truth” in *Truth and Method* remains within the metaphysics of truth. Constantin warned us about those friends of the flux who make a lot of noise about becoming, when what they have up their sleeve all along is the noiseless hush of *Aufhebung*.⁷⁸

In his work *The Weakness of God*,⁷⁹ Caputo writes of “event”, in particular in terms of the name of God as an event. He sets out eight characteristics of this event, beginning with the idea that “The event is the open-ended promise contained within a name, but a promise that the name can neither contain nor deliver.”⁸⁰ The notion of promise may be understood in that “every event occurs against a horizon of expectation that it breaches.”⁸¹ An event is an excess, an overflow, a surprise, an uncontainable incoming (*l’invention*), an irruption, a gift beyond economy, “something that cannot be constricted to either the ontic or ontological order at all.”⁸² If Zizioulas’s phrase a communion-event were to be construed in relation to Caputo’s notion of event, this may provide a further basis for constructing a “hermeneutic of relationality”. The Eucharist would no longer be an appeal to a metaphysics of presence but an incoming of what Derrida understands as “the impossible”; something, which is never (fully) achieved. Caputo expands upon the conceptuality of event in reference to the thought of Derrida on the impossible:

The event begins *by* the impossible...By that he means that the event is moved and driven by the desire for the *gift* beyond economy, for the *justice* beyond the law, for the *hospitality* beyond proprietorship, for *forgiveness* beyond getting even, for the coming of the *tout autre* beyond the presence of the same ...⁸³

⁷⁸ CAPUTO, *Radical Hermeneutics*, 6.

⁷⁹ J.D. CAPUTO, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006).

⁸⁰ CAPUTO, *The Weakness of God*, 3.

⁸¹ CAPUTO, *The Weakness of God*, 4.

⁸² CAPUTO, *The Weakness of God*, 5.

⁸³ CAPUTO, *The Weakness of God*, 111.

Thus event conceptuality is seen not simply in terms of *kinesis*, but in terms of gift, justice, hospitality and forgiveness, which suggests what a “hermeneutic of relationality” might entail, were it located within the context of the Eucharist.

Alongside the appeal to event by Caputo, I would also like to place that made by Alain Badiou. In his work, *Being and Event* there are as the title suggests two main foci: the place of ontology, or “the science of being qua being” (being in itself), and the place of the event – which he sees as a rupture in ontology – and through which the subject finds his or her realization and reconciliation with truth. The problem, which Badiou seek to address is the ongoing understanding that while beings themselves are plural, and thought of in terms of multiplicity, being itself is usually understood to be singular; that is, *it* is conceived as “the one”. The solution which he proposes is that “the one is not”. Both Caputo and Badiou see “event” as irruption or rupture, something which tears at the construction of ontological understanding and for Badiou, “event” constitutes the subject.

Eucharist-event as locus for constructing Trinity / Church identity

In conclusion I want to suggest that Trinity / Church identity may be constructed in relation to Caputo’s understanding of event as incoming of “the impossible”, which may also be construed in terms of the discourse on “Gift”. This conceptuality of event in terms of gift, justice, hospitality and forgiveness gives content to an understanding of what is to be understood in terms of the the divine gifting of *koinonia*. Such understandings of an irruption of “the impossible”, which Caputo puts forward, might be understood as a metaphor for the Eucharist. On the basis of this metaphorical understanding of the Eucharist as an eschatological instance of “the impossible” I will seek to set out a conceptual framework for Trinity / Church identity and construct a hermeneutics of relationality, which has space for the other.

A first element in the conceptual framework rests upon Jean-Luc Marion’s paradigmatic use of the journey to Emmaus. On this basis the dynamic movement (*kinesis*) of the Eucharist making the Church may be understood as a communion-event in which a hermeneutic of relationality is not only crafted but in a sense realised, akin to Marion’s Emmaus paradigm. The event of Christ’s self-offering to the Father on the Cross is that which interprets the Church as the Body of Christ in the Eucharist, in Word and Sacrament. The inter-play between Eucharist and Church in terms of the metaphor of the Body of Christ brings about an identity which is rooted in the phenomena of community and ritual, and in the intentionality of a synergy of wills. On this basis the communion-event may be understood as a ritual and communal event in which the relationality of the community is interpreted in terms of the

metaphor of the Body of Christ, which is both one and many (I Cor. 10.17). Furthermore the communion-event may be interpreted in broader Christological terms as a synergy of wills between Christ and the members of his Body, which instantiates a relationality of communion and the emergence of divinisation which is intentional, moral and virtuous rather than an ontological merging of human and divine.

A second element rests upon a combining of an appeal to the notion of event in both Caputo and Badiou with an understanding of the divine as gift, or gifting. Thus the communion-event of the Eucharist understood within an eschatological metaphysical framework, might be seen in metaphorical terms as a foretaste of the “impossible” gift. The “presence” of Christ also understood in eschatological terms as *parousia* (arrival) might be interpreted as a metaphor for an irruption of the future into the present as well as a rupturing of the received understanding of *ousia*. The *par-ousia* of Christ in the communion-event of the Eucharist ruptures accepted understandings of ontology and allows the subject to emerge: the subject of Christ whose Body is both one and many. If the Eucharist were to be seen as a metaphor for an “irruption” of “the impossible” it could form the basis of the structure of communion not only in terms of Trinity / Church identity, but also in terms of the space for the other.

Such an understanding would require a radical re-evaluation of the understandings of the Church as community in terms of the post-modern take on hospitality and inclusion. A final element would be an appeal to the economy of salvation and the world of particulars. The radical relationality of the Eucharistic community, structured around the metaphor of “the impossible” would emerge from the particulars of the event, an event in which the members of the Body would be companions (from *con pane*, i.e. with bread: companions are those who share bread together) with Christ and with each other, in the fellowship of the Holy Spirit. Each member of the Body would become in Zizioulas’ words a “eucharistic *hypostasis*” with his or her “roots in the future and ... branches in the present”.⁸⁴ The core particulars of the communion-event, the anamnesis of Christ and the epiclesis of the Holy Spirit, draw the Church into the perichoretic divine dance which pushes against the “limit” towards “impossible” hospitality and gift-giving allowing space for the other. As the Eucharist makes the Church, the Church encounters the divine three and enters into communion with them. Thus in the action of the communion-event of the Eucharist the Church as Body of Christ is revealed as and becomes “relational”. Furthermore, on the basis of the Emmaus paradigm set out by Marion I would argue that there is no *deus absconditus* lurking behind this action, but rather

⁸⁴ ZIZIOULAS, 59.

PAUL COLLINS

what is known in the economy of the communion-event is be understood to refer to the immanent life of the divine.

Dr. Paul M Collins,
Reader in Theology
University of Chichester
Chichester PO19 6PE,
United Kingdom
P.Collins@chi.ac.uk

SCHÖPFUNG VON GOTT HER UND AUF GOTT HIN

LIVIU JITIANU

Zusammenfassung. Sowohl der Glaube als auch das Erkennen stehen in einer direkten Interdependenz zur jeweiligen Realität, auf die sich beziehen. Beide erweisen sich als transsubjektive Realitäten, indem sowohl im Akt des Glaubens als auch des Erkennens transzendiert sich das menschliche Bewusstsein. Der Prozess der Transzendierung bewahrt die Differenz des Subjekts und des Objekts. Im Akt des Glaubens und des Erkennens treffen sich der transzendenzbezogene Mensch und der sich offenbarende Gott aufeinander. Dies setzt etwas im Menschen voraus, was in dem Menschen grundgelegt ist und was den Empfang des Offenbaren ermöglicht. Der Mensch, das Zentrum der geschaffenen Welt ist das Grunddogma des sich offenbarenden Gottes, der sich im Akt der Offenbarung sich kundtut um den Menschen und die ganze Welt zu sich zu ziehen.

Schlagworte: Glaube, Erkennen, Schöpfung, Trinität

1. Der Glaube an einen Schöpfergott

Der Glaube ist die Form der Überzeugung und Gewissheit über die Existenz Gottes. Er, die höchste persönliche transzendente Realität, steht zwar nicht in substantieller Kontinuität zum profanen Geschehen und zur Welt; doch ist er, vor allem seine Existenzweise, durch die von der Offenbarung kommunizierten Wahrheiten dem Menschen zugänglich.

Grundlegender Charakter dieses Glaubens ist, dass er nicht einfach das innerste Phänomen der menschlichen Seele oder des Geistes ist. Der Glaube steht nämlich in einer direkten Interdependenz zu einer Realität, die sich mit dem Akt des Glaubens oder mit etwas, was Bestandteil des menschlichen Wesens ist, nicht identifizieren läßt.¹ Die Gewissheit dieses Glaubens bezieht sich vielmehr auf die transsubjektive Realität des Objekts des Glaubens.

Auf dem Weg des Erkennens transzendiert sich menschliches Bewusstsein, um die Realitäten und die Objekte seiner Reflexionen zu begreifen. Die eigene Subjektivität wird übertreten, um sich das Andere, sei es Objekt oder Subjekt, an-zu-eignen.² In ähnlicher Weise tritt der Glaube auch über sich hinaus, transzendiert sich, um das Objekt des Glaubens zu begreifen. Unter-

¹ D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului* [IHRO], Craiova²1993, 1.

² J. CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit*, Uppsala 1933, bes. 176ff. und N. HARTMANN, *Das Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin 1933 und hauptsächlich dessen Gedankengang über die Modi des (Vor-) Betroffenseins und der Härte des Realen in die Überlegung ein.

schieden ist aber das in diesem Prozess des Glaubens zu Erzielende, da dieses Objekt des Glaubens allen weltlichen Dingen transzendent ist und bleibt.

1.1. Das Paradigma der Unbegreiflichkeit und der Erkenntnis

In jedem Akt des Erkennens zwingt uns das Objekt unserer Reflexion – bei N. Hartmann die „Härte des Realen“ – entweder dadurch, dass es schon vor unserer eigenen Initiation auf uns wirkt, oder dass es auf unsere Aktion reagiert.

Mit dem Objekt des Glaubens geschieht das allerdings ein wenig anders: Die transsubjektive Realität oder das Objekt unserer Reflexion zeigt sich nicht als „Ergebnis“ unseres Erkennens, sie bleibt nämlich unserer Subjektivität und unserem Ergreifen immer transzendent. Der Glaube und der Gläubige reflektieren sich auf etwas Transsubjektives, das unbestreitbar die „selbstanbietende“ Initiative ergreift, worauf jede Form der Reflexion nur als Antwort betrachtet werden kann. Sowohl im Akt des Glaubens als auch in der fortdauernden Glaubensentfaltung wird dem Subjekt der Reflexion die Möglichkeit der Selbst-Transzendenz angeboten. Der glaubende Mensch kann sich zum Objekt des Glaubens emporheben, weil er emporgehoben werden kann. Die Struktur des erkennenden Aktes, in dem das erkennende Bewusstsein sich selbst übersteigt, ermöglicht die Selbsttranszendenz des Erkennenden. Der Ausgangspunkt dieser Transzendenzmöglichkeit besteht in der Tatsache, dass das Objekt der Glaubensreflexion sich als etwas Reales dem Bewusstsein entgegensetzt. Gott, das Objekt der reflexiven Erfahrung, erweist sich als etwas Reales. Dabei ist zu beachten, dass diese Realität, das transsubjektive Element unserer Erfahrung, sich in unserer Erkenntnis nicht ganz erkennen lässt, ihrem Wesen nach verborgen bleibt.³ Eine menschengemäße Erfahrung ist jedoch möglich, und diese steht in einem direkten Zusammenhang mit dem Grad der Teilnahme (*participatio*) an der gegebenen Realität. Das heißt: Teilnahme an der Selbst-Mitteilung Gottes. In diesem Sinne kann man über die „Dynamik der Gotteserkenntnis“, über die „Transparenz des Gotteskonzeptes“⁴ und über die „Erkennbarkeit Gottes in den konkreten Lebensumständen“ sprechen.⁵ Das *mysterium tremendum* deckt sich nämlich in den Ereignissen des Lebens auf und macht sich transparent.⁶

³ Siehe dazu: N. HARTMANN: Was es eigentlich ‚war‘, was mir geschah oder zustieß, kann mir verborgen bleiben. Siehe: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit. Philosophische Vorträge*, Berlin 1931, 18.

⁴ Dumitru STĂNILĂ, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* [TDO], Bd. I–III, București 1978, ²1996. Deutsche Übersetzung: H. PITTERS, „Orthodoxe Dogmatik“ [OD], in E. JÜNGEL, W. KASPER, H. KÜNG, J. MOLTSMANN (Hrsg.), *Ökumenische Theologie*, Zürich Einsiedeln/Köln/Gütersloh Bd. I., 1985; Bd. II., 1990; Bd. III., 1994. Hier: TDO 1, 126f. [OD 1, 120f.]

⁵ TDO 1, 139ff. [OD 1, 131ff.].

⁶ Vgl. TDO 1, 141 [OD 1, 133].

Die „Selbstmitteilung Gottes – obwohl sie der transzendente innerste Grund der Welt und ihrer Geschichte, deren letzte Entelechie ist – hat eine Geschichte, d.h. eine Dynamik, in Raum und Zeit zu erscheinen, sich auszulegen und zu vollziehen“.⁷ Das ewige Geheimnis, das Unendliche⁸, Unbegreifliche (apophatische)⁹, Unaussagbare¹⁰, Gott genannt, teilt sich durch eine

⁷ K. LEHMANN, „Karl Rahner. Ein Porträt“, in K. LEHMANN, A. RAFFELT (Hrsg.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner – Lesebuch*, Zürich Köln Freiburg u.a. 1979, 3.

⁸ Man kann hier auf die scholastischen Formulierungen, wie: *Deus est ens a se, esse subsistens, ipsum esse, suum esse, Deus [...] omni perfectiones infinitus* (DH 3001 – wie das später das I. Vatikanum aussagt) verweisen. Vgl. dazu: I. ELÖD, *Katolikus Dogmatika*, Budapest²1983, 46–50.

Der scholastischen Denkweise liegt die Orthodoxie ganz nahe. So, zum Beispiel, führt Stăniloae in dem ersten Teil seiner Dogmatik (Band I., 111–281, OD 1, 107–255) die göttlichen Eigenschaften auf, die er mit dem (inneren) Wesen bzw. mit dem Wirken Gottes in seiner Schöpfung verbindet. Sie sind von der Gotteserkenntnis abzuleiten. Göttliche Eigenschaften und Gotteserkenntnis setzen sich gegenseitig voraus. Dem Menschen steht die Teilnahme an den göttlichen Eigenschaften zu, die letztendlich die wahre Gotteserkenntnis ermöglichen.

Ganz eindeutig folgt Stăniloae bei der Aufzählung dieser Eigenschaften der scholastischen Einteilung. Doch verbindet er die göttlichen Eigenschaften mit den unerschaffenen göttlichen Akten, mit der absoluten Existenz (*supraessentia*) und mit dem Geist-Wesen Gottes. Damit geht er seinen eigenen Weg.

Besondere Eigenschaften leitet Stăniloae vom Wesen Gottes ab. Dementsprechend spricht er über Unendlichkeit (TDO 1, 162ff., OD 1, 150ff.), Einfachheit oder absolute Einheit (ebd., 166ff., OD 1, 154ff.), Ewigkeit als vollkommene Existenz der trinitarischen Kommunion (ebd., 172ff., OD 1, 159ff. Gottes Ewigkeit lässt jedoch die Möglichkeit der zeitlichen Existenz und Gottes direkte Beziehung mit dieser zu, wie Stăniloae hervorhebt. Der Mensch soll jedoch die Rahmen des Zeitlichen sprengen, um an der Ewigkeit teil zu haben.), Übereäumlichkeit (ebd., 199ff., OD 1, 182ff. Der Raum wird in diesem Zusammenhang sowohl innertrinitarisch wie auch in der Gott-Mensch-Beziehung als Medium der *Communio* verstanden), Allmacht (ebd., 213ff., OD 1, 196ff.) Gottes. Gewisse Eigenschaften sind direkt aus der Beziehung oder *Communio* Gottes mit der Schöpfung, bzw. mit den Menschen abzuleiten. Diese Attribute sind durch Christus vermittelt. Hierzu zählt Stăniloae Allwissenheit und Weisheit (das Wissen ist zugleich Erkennen und setzt persönlichen Charakter voraus, ebd., 229ff., OD 1, 210ff.), Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (ebd., 248ff., OD 1, 226ff.), Heiligkeit, verstanden als Attribut der Transzendenz, der Transparenz und der Verwirklichung der Person (ebd., 256ff., OD 1, 234ff.) und Gutheit und Liebe Gottes (ebd., 276ff., 251ff.).

⁹ Diese göttliche Eigenschaft wird in der westlichen Theologie ausführlich u.a. bei Clemens Romanus und hauptsächlich bei Thomas von Aquin behandelt. Vgl. ELÖD, *Katolikus Dogmatika*, 50–51. Das I. Vatikanische Konzil spricht auch darüber: *Incomprehensibilitas*. (Vgl. DH 3001).

„göttliche Pädagogik“ dem menschlichen Geist mit, und „nicht nur in dem, was wir Gnade nennen, sondern auch in geschichtlicher Greifbarkeit, in dem, den wir den Gottmenschen nennen“.¹¹ Dementsprechend ist der Gottmensch ein Ort der „Simultaneität“, in der „das Intervall zwischen Gott und Mensch überholt wird“; er ist „der dynamische Faktor der Einigung der Welt in sich und mit Gott“ und die „raum-bezogene Kenosis Gottes“; er ist „der transzendente Grund“ und „die transzendente Hoffnung“ des Menschen.¹² Er verwirklicht die „vollkommene Interiorität mit Gott“ – er ist eigentlich die „Interiorität Gottes und des Menschen in einer Hypostase“ –, vollendet „die Gottes- und Selbstkenntnis“ und ist Garant der „innertrinitarischen Treue“ der geschaffenen Welt gegenüber.

Unsere Erkenntnis über die allerhöchste persönliche Realität schlägt also, trotz Ähnlichkeit in der Methodik des Erkennens mit dem profanen und immanenten Erkennen, einen unterschiedlichen Weg ein. Sie wird nicht schlicht und einfach auf die Vermittlerschaft der Methodik angewiesen, sondern wird personvermittelt erlangt. Die Unterschiedlichkeit des Gotterkennens und des Glaubens macht die Person- und Wortbezogenheit des Glaubens aus.

Die als „absolutes Geheimnis“ bezeichnete Wirklichkeit oder „die höchste persönliche Realität“ steht außerhalb unseres Daseins. Das absolute Geheimnis, auch unser ganzes Dasein, das immer unsere „Grenzen“ überschreiten will, ist für uns nicht absolut verhüllt. So ist der Glaube wesentlich „feiner als die Erkenntnis der greifbaren Dinge“. Der Glaube ist dieser Erkenntnis überlegen. Der Glaube geht dem Wissen voraus. Das menschliche Erkennen vollendet sich erst in dem Glauben, der die Ganzheit der Welt – Unbegreifliche und

¹⁰ Augustinus sagt, dass das Wesen Gottes wesentlich mehr ist, als wir davon erdenken können, unsere Seele aber erahnt davon mehr, als wir aussprechen können (Ep. 197 und 130). In der Anerkennung dieser Tatsache besteht die Cusanische „docta ignorantia“-Lehre. Vgl. ELÖD, *Katolikus Dogmatika*, 52 und DH 804; 3001.

¹¹ K. RAHNER, „Über die Möglichkeit des Glaubens heute“, in *Schriften zur Theologie*, Bd. V. (*Schriften V*) Neuere Schriften, Einsiedeln Zürich Köln 1962, 11–32, hier: 15. Ähnlich denkt Stăniloae. Siehe dazu die kurzen zusammenfassenden Schlussworte bei der Bearbeitung aller göttlichen Eigenschaften, in TDO 1, bes. 196ff. [OD 1, 180ff.], 208ff. [OD 1, 192ff.], 226f. [OD 1, 207f.], 241ff. [OD 1, 221f.], 272ff. [OD 1, 248ff.].

¹² K. RAHNER, „Grundlinien einer systematischen Christologie“, in K. RAHNER, W. THÜSSING, *Christologie – Systematisch und Exegetisch*, (= QD 55), Freiburg 1972, 47. Über die Idee des Gottmenschen siehe auch S. Kierkegaard, wonach der Gottmensch „die Einheit von Gott und einem einzelnen Menschen“ ist. Er macht aus der profanen eine „heilige Geschichte“. Vgl. dazu: F. TANKÓ, *Der Augenblick bei Kierkegaard und Max Müller*, Cluj-Napoca 1996, 16–17. Zum Thema im Allgemeinen siehe: F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen*, Freiburg Basel Wien 1960 (= QD 9).

Erfahrbare – umfaßt.¹³ Unser Glauben ist eine Realität, „die den Menschen in die Unbegreiflichkeit einsetzt, die sein Dasein umfasst und durchdringt, die ihn hindert, in einer Ideologie (das ist deren letztes Wesen) zu meinen, es gäbe eine durchschaubare Grundformel des Daseins, die man selbst manipulieren und von der aus man das Dasein konstruieren könnte“.¹⁴

Diese „Unbegreiflichkeit“ ist undefinierbar und trotzdem ist sie „die wirklichste Wirklichkeit und die Wahrheit der Wahrheiten“.¹⁵ Der Glaube „lässt“ dieses Geheimnis nicht in der unerreichbaren Entfernung (wie das z.B. die Agnostiker oder die Deisten tun), sondern behauptet: „Jene Unbegreiflichkeit, unseres Daseins, die uns umfasst [...], will uns nicht nur der ferne Horizont sein. [...] Das Geheimnis, das wir Gott nennen, *gibt sich selbst* in seinem göttlichen Leben in wirklicher Selbstmitteilung zu eigen.“¹⁶ Geheimnis und Erkennbarkeit sind also Kennzeichen von diesem Geheimnis. Gott ist durch Gegensätze „erfassbar“: durch Entfernung und Nähe, durch Begreifbarkeit und Unbegreifbarkeit, durch Unendlichkeit und konkretes Person-Sein usw. Deswegen müssen wir Ihn als Mysterium bezeichnen.

Diese weltüberlegene Transzendenz ist in unserer Menschheitsgeschichte präsent durch die Schöpfung, durch die Heilsökonomie bis zur eschatologischen Wiederkunft.¹⁷ Die Schöpfung ist das erste Element, das auf das sich offenbarende Geheimnis zeigt. Die uns umgebende Welt weist auf einen Schöpfer hin, indem sie ihren letzten Sinn nicht in sich trägt. Auch im Menschen existiert ein Impuls, vor allem seine Rationalität, der den letzten Grund des Immanenten, die Transzendenz, sucht. Diese Faktoren der geschaffenen Welt bilden also eine Art Prädispositio für den Glauben. Die weltliche und die existentielle Struktur des Glaubens, die die über die Welt hinaus verweisenden Sehnsüchte des Menschen verdeutlichen, können nicht einfach negiert werden, weil dadurch zugleich die Menschlichkeit des Menschen völlig zerstört würde.

¹³ Vgl. TDO 1, 23 [OD 1, 31].

¹⁴ K. RAHNER, „Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube“, in *Schriften* VII, 54–76, hier: 67. In seinen diesbezüglichen Ausführungen beruft sich Stăniloae selber auf RAHNER: „Considération générales sur la christologie“, in *Problèmes actuels de christologie. Travaux du Symposium de l'Arbresle* (1961), Paris 1964, bes. 21f. Siehe in: TDO 1, 274 [OD 1, 250].

¹⁵ RAHNER, „Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube“, 67.

¹⁶ RAHNER, „Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube“, 68.

¹⁷ In der scholastischen Theologie wird all das unter der Terminologie „*actiones trinitariae ad extra*“ behandelt. Vgl. dazu u.a.: ELÖD, *Katolikus Dogmatika*, 89–115, bes. 60ff. (*De deo creante, sustentatio mundi, concursus naturalis et supernaturalis, providentia divina*).

1.2. Die trinitarische Grunddogma der Welt: der Mensch

Dem gläubigen Menschen ist die Gottesfrage offen: im Akt des Glaubens treffen sich der transzendenzbezogene Mensch und der sich offenbarende Gott aufeinander. Dies setzt etwas im Menschen voraus, was in dem Menschen grundgelegt ist und was den Empfang des Offenbaren ermöglicht.¹⁸ Diese innere Grundlage sieht die Theologie in der Transzendenzbezogenheit und Worthaftigkeit des menschlichen Wesens grundgelegt. Beide sind uns allen in gleichem Maß schon mit unserer Gottebenbildlichkeit gegeben worden sind. Sowohl die Transzendenzbezogenheit als auch die Wortgebundenheit weisen auf Gemeinschaft hin. Jeder glaubende Mensch tritt einerseits mit dem Anderen, der mit ihm spricht, und andererseits mit Gott, der die Erstursache des Glaubens in uns ist, in Beziehung. Die Kommunionbezogenheit des Glaubens gehört zu ihrem Grundbestand. Der Glaube ist folglich ein „Produkt“ der göttlichen und menschlichen Wechselwirkung, eine Art Mit-arbeit also, in der der göttliche Faktor das initiiierende und vollbringende Element ist. Diesbezüglich spricht die Theologie über den Dialogcharakter der Welt, über die Wechselwirkung zwischen der Welt der Objekte, den Menschen und Gott.

Der gläubige Mensch ist also ein transzendenzbezogenes geschichtliches Wesen, der den sich eröffnenden Gott in der konkreten Geschichte erkennen kann. Sein Glaube eröffnet ihm den Weg zu Gott. Neben seiner Transzendenzgebundenheit ist aber seine kosmische Bindung nicht zu vernachlässigen. Die Welt findet zu ihrem Sinn im Menschen selbst. Dieses Sinnverlangen ist umgekehrt auch berechtigt. Zum „Sinn“ seines Lebens gelangt der Mensch durch die Welt. Er „sammelt“ – einerseits – in sich die Welt und gibt ihr ihren wahren Sinn. Der Mensch wird in diesem Sinne stückweise „allmächtig“, er wird ein „Makrokosmos“ und die Welt wird zum „Makro-Anthropos“.¹⁹ Die Sinnsuche der geschaffenen Existenz führt ihn – andererseits – zur „Perspektive der Ewigkeit unserer Existenz“. In unser Selbstbewusstsein ist, zusammen mit dem Suchen nach dem Sinn unseres Daseins, auch der Wille eingeschlossen, ewig zu bestehen, um den Sinn unserer Existenz und der ganzen umfassenden Wirklichkeit bis ins Unendliche zu vertiefen. Den letzten Sinn der Existenz findet man nur „in einer ewigen Person, besser gesagt in einer Kommunion, die unbegrenzte, unendliche Personen“ zusammenschließt.²⁰ Man braucht einen ewigen (letzten) Sinn oder Endzweck, der unserer Natur

¹⁸ K. Barth sieht als Empfänger der Offenbarung den im Menschen seienden Geist Gottes. In *Christliche Dogmatik im Entwurf*, Bd. I., München 1927, bes. 39. Siehe zur Interpretation dieser Idee auch bei: J. FEHR, *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie*, Freiburg Leipzig 1939, bes. 46f.

¹⁹ Siehe dazu: TDO 1, 12f. [OD 1, 22].

²⁰ TDO 1, 14 [OD 1, 23].

entspricht.²¹ Der Mensch selber wird nach Auffassung der Theologie gewissermaßen der letzte ewige Sinn, indem seine ganze Existenz oder Menschlichkeit dem Göttlichen entspricht. Man könnte hier eigentlich von einer Sinn-Stufung reden: Im Menschen vollendet sich der Sinn der untergeordneten Welt; die Sinnfrage der menschlichen Existenz bekommt seine Letztantwort innerhalb seiner Transzendenz- und Kommunionintentionalität, die ihre Erfüllung in der trinitarischen Einheit bekommen.²² Die Sinnerlangung ist das „Grunddogma“, das „Naturdogma“ unseres Seins, das eigentlich „die dynamische Aszendenz des Menschen“ sichert.²³ „Der Mensch empfindet ein unüberwindliches Bedürfnis, Gott zu erfassen“ – so könnte man dies auch formulieren²⁴. Er ist in dem Absoluten „eingewurzelt und verankert“²⁵. Sein Geist ist transzendenzbezogen, greift auf das Absolute, auf das Geheimnis hin.²⁶ Alle seine geistigen Vollzüge sind in dieser Transzendenzbezogenheit begründet. Das zu erreichende Geheimnis bleibt im absoluten Sinne letztlich für uns verborgen, auf dem Weg der Vergöttlichung wird es uns aber schrittweise doch eigen. Man wird am Geheimnis teilhaft. Dieses Geheimnis und alle mit ihm verbundenen Geheimnisse verstehen wir nicht aus uns selbst, sie werden uns „mitgeteilt“. Die Mitteilung der Geheimnisse kann aber nur

²¹ Vgl. TDO 1, 15 [OD 1, 24].

²² Vgl. TDO 1, 17f. [OD 1, 26].

²³ TDO 1, 21 [OD 1, 30].

²⁴ Siehe: B. WELTE, „Zur Christologie von Chalkedon“, in *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg 1965, 429–458, hier: 442. Der Mensch strebt nach seinem Modell, nach Gott deutet auch Stăniloae an, in TDO 1, 394–399 [OD 1, 356–361]. Das zu erreichende göttliche Geheimnis leiht dem Menschen einen apophatischen Charakter. Die Gotteslehre deutet dementsprechend auf eine „negative Anthropologie“ hin. Vgl. ebd., 401f. [OD 1, 363].

²⁵ In TDO 1, 394 [OD 1, 356].

²⁶ Stăniloae zufolge, trotz begrifflicher Unterschiedenheit, kann man über ein einziges Geheimnis reden, nämlich über das (übernatürliche) göttliche Geheimnis, das sich in den (natürlichen) Geheimnissen wieder zufinden ist. Unter der Obhut dieses Geheimnisses spricht er über das göttliche (erste), gott-menschliche (zweite) und kommunion-bezogene (dritte) Geheimnis. Vgl. TDO 3, 11ff. [OD 3, 15ff.]. Dieser Gedanke ist von seiner Sakramentenlehre abgeleitet worden. Das göttliche Geheimnis und die einzelnen Sakramente sind mit dem gleichen Begriff [taina dumnezească – tainele bisericii = göttliches Geheimnis – Geheimnisse der Kirche] benannt. Stăniloae leitet die Sakramente direkt von Gott ab. Ihm und der Orthodoxie gegenüber spricht die westliche Theologie von gut trennbaren Geheimnissen. Hier werden die Sakramente mehr ekklesiologisch als trinitätstheologisch behandelt. Vgl. u.a. K. RAHNER, „Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie“, in *Schriften* IV, 51–99. Er unterscheidet (auch) zwischen natürlichen und übernatürlichen Geheimnissen. Siehe ebd., 65ff.

in Gnade geschehen: das „helfende, erleuchtende, vollendende Eingreifen“ Gottes wird Gnade genannt. Darin verwirklicht sich das Selbstangebot Gottes. Er bietet sich an und fordert unsere Antwort. Das „Mysterium fordert als die Bedingung der Möglichkeit seines Hörens ein gnadenhaft vergöttlichtes Subjekt“.²⁷

2. Trinität, als vollendete Existenz

Die Existenz ist in sich gut, indem sie die positive Gegenüberstellung zum Negativen, zum Nicht-Seienden ist. Zu „sein“ ist die erste Stufe des Guten.²⁸ Die Tatsache, dass sich die Existenz als etwas Reales erweist, fordert das Vorhanden-Sein eines (Selbst)Bewusstseins, das sich seiner Existenz bewusst ist. Eine Existenz, die sich selbst nicht erkennt, kann weder als erfülltes Sein noch als Existenzqualität begriffen werden. Die Existenz selbst „gehört demjenigen, der vorhanden ist. Die Existenz steht *ihm* zu, und nicht er der Existenz. Und die Existenz besteht in ihm und nicht er in der Existenz.“²⁹ So erscheint das Selbstbewusstsein als notwendiger Faktor der Existenz. Die Existenz Gottes als „Existenz an sich“ oder „aus sich selbst“ übersteigt alle „bekannten“ Formen der Existenz, sie kann weder aus den uns zugänglichen göttlichen Attributen, noch analogerweise aus unserer eigenen Existenz abgeleitet werden. Sie ist mit dem Sein, mit der Essenz Gottes gleichsetzbar. Indem Gott höher als alle Seinskategorien ist, schließt seine Existenz die „Vor-Existenz in sich ein“.³⁰ Die göttliche Wirklichkeit ist also die Hypostasierung der Über-Existenz. Sie ist, trotz denkerischer Unbegreiflichkeit, als reale und nicht nur gedachte Existenz, als wirkliche Subsistenz und absolute hypostatische Existenz angenommen worden. Doch sollen alle Kategorien der uns zugänglichen Existenzformen, wie das „Wie“, „Wann“ und „Wo“ der Existenz im Bezug auf sie abgesprochen werden.

Gott kann aber „mit der Existenz an sich nichts anfangen, wenn er auch nicht die Möglichkeit hätte, sie anzunehmen und sie weiterzugeben“. Er „empfängt nämlich diese Existenz in seinem Inneren und gibt sie in sich weiter“.³¹ Obwohl Gott die Existenz nicht erleidet oder erträgt, also keine Notwendigkeit der Existenz in sich hat, hat seine Existenz doch einen

²⁷ K. RAHNER, „Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie“, 64.

²⁸ Zu dieser Grundbehauptung der theologischen Metaphysik: D. STĂNILOAE, „Sfînta Treime creatoarea, mîntuitoarea și țînta veșnică a tuturor credincioșilor“, *Ortodoxia* 2 (1986) 14–63, bes. 14.

²⁹ TDO 1, 151 [OD 1, 141]. Ausgangspunkt dieser These findet man bei Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, in PG 3, 820 [PG 3, 283A-538, S. 585–996].

³⁰ Vgl. TDO 1, 151 [OD 1, 141].

³¹ TDO 1, 156 [OD 1, 146].

„zwingenden“ Charakter: Sie ist Leben, also „Handeln und Kraft“.³² In dieser Tatsache, in „ständiger Bewegung und Wesens-Kommunikation“ besteht sein „Person-Charakter“. „Die totale zwischenpersönliche Gemeinschaft bringt den personalen Charakter Gottes in höchster Weise zur Geltung.“³³ Aus seiner Über-Existenz und über-essentiellen Drei-Personalität leitet sich jede personale Existenz ab. „Die ganze Existenz ist der Person gegeben“, denn nur „in der Person findet die Existenz zu ihrem eigentlichen Sinn“. Sie erklärt die Existenz, und daher ist die Behauptung berechtigt: Sie „schafft“ sie.³⁴

Die personale göttliche Existenz ist zuerst auf sich selbst orientiert.³⁵ Ihr ist die Existenz nicht von außen her gegeben, sondern Gott selber ist der Ursprung seiner Existenz. Die allerhöchste personale Existenz wäre aber unvollkommen, wenn sie nicht zugleich eine Selbst-Versenkung wäre, die ihrerseits die Freude des Sich-Gebens und die Annahme dieses Gebens von einer anderen Person impliziert. Sie ist eine unerschöpfliche Bewegung der freien und bewussten Selbstschenkung und deren Annahme.³⁶

2.1 Trinität – Schöpfer der von Sich unterscheidenden Existenz

„Nur weil es eine personale Wirklichkeit als höchsten überexistierenden Grund der Existenz an sich gibt, gibt es überhaupt Existenz.“³⁷ Daher ist selbstverständlich, dass „die zugängliche Existenz das willentliche Produkt der

³² TDO 1, 152 [OD 1, 142].

³³ TDO 1, 156 [OD 1, 146].

³⁴ „Sfînta Treime creatoarea, mîntuitoarea și țînta veșnică a tuturor credincioșilor”, 14.

³⁵ Anhand der Ausführungen kann behauptet werden, dass Gott die Existenz „a se“ oder „in esse“ ist. Seine Existenz ist ihm eigen, er ist nämlich die absolute Existenz in sich, er ist „Prä-Existenz“ oder „eine existenzübersteigende Existenz“. Er ist „das Argument seiner Existenz“. Vgl. TDO 1, 158 [OD 1, 147]. Es ist hier feststellbar, dass es in diesem Punkt zwischen orthodoxer und katholischer Gotteslehre kein Unterschied aufzuzeigen ist.

³⁶ „Sfînta Treime creatoarea, mîntuitoarea și țînta veșnică a tuturor credincioșilor”, 15. Die menschliche Person kann daher auch nur als freie, bewusste, sich schenkende und zugleich zur Annahme bereite Existenz vorkommen. Siehe dazu auch: W. PANNENBERG, „Die Theologie und die neue Frage der Objektivität”, *Notes et Dokuments*, 5–6 (1984), 91–113.

Die Zusammenkunft der Selbstleugnung [= sich selbst schenken] und des Selbstbewusstseins offenbart die Person. Vgl. Beaugard, M.-A. COSTA de, *Dumitru Stăniloae. Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Sibiu 2000 [*Mica dogmatică vorbită*], 121. Das Person-sein oder die Existenz in sich impliziert immer Teilnahme und Gegenseitigkeit, so auch P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, București 1996, 83.

³⁷ In TDO 1, 159 [OD 1, 148].

überexistierenden personalen Wirklichkeit ist“.³⁸ Alles Existierende ist Produkt des Sich-schenkenden, Leben-schaffenden und Weisheit-spendenden göttlichen Ursprungs.³⁹ Er schafft, erhält und vollendet die definierbare Existenz, um sie bis zu einem gewissen Grad an seiner Über-Existenz, Absolutheit und an seinem Apophatismus teilhaftig werden zu lassen.⁴⁰ Unsere Geist-gebundene hypostasierte Natur ist zu einer unerschöpflichen und daher ewigen Kommunikation mit der dreieinigen göttlichen Hypostase befähigt. Gott als die absolute Gegenseitigkeit und der Mensch als die seinem Wesen nach auf seinen Ursprung gerichtete Existenz sind aufeinander ausgerichtet.

Dieses gegenseitige Aufeinander-gerichtet-sein ist eine wesensdefinierende Realität. Folglich gilt: Die partizipative Existenz dient als Grundlage für die Vollkommenheit. Innertrinitarisch kann man doch wohl nicht über eine „volle“ Reziprozität oder Partizipation der Personen an den Proprietäten der jeweiligen Personen reden. Die Perichorese-Lehre (*perichorese in esse* und *in fieri*) bewahrt die Eigenständigkeit der trinitarischen Personen. Was für die Personen hier konstitutiv erscheint, ist das gleiche Wesen, an dem die göttlichen Personen gleichmäßig teilhaft sind.⁴¹ Ursprung aller ist eine Vater-Person und nicht irgendeine absolute und formlose Essenz. Der Vater erweist sich als Vater in einem zeitlosen Akt des sich ständig Weiterschenkens, der Sohn in der immerwährenden Annahme der Hingabe des Vaters und der Geist in einer ewigen Partizipation an diesem Geschehen.

³⁸ TDO 1, 159 [OD 1, 148].

³⁹ Vgl. TDO 1, 161 [OD 1, 149].

⁴⁰ Man kann aber nicht am Wesen Gottes teilhaben. Dies stellt Stăniloae klar. Zugänglich sind für uns „nur“ die Attribute Gottes und sein Wesen-schaffendes Heraustreten „begreifbar“. Vgl. TDO 1, 159f. [OD 1, 148f.].

⁴¹ Das gleiche Wesen wird dem Sohn und dem Geist vom Vater zugesprochen. Dem Vater spricht man dabei einen gewissen Vorrang zu. Er besitzt somit die Exklusivität der Paternität. Der Sohn bekommt im Akt der Zeugung (*generatio*) die Exklusivität der Sohnschaft, der Geist im Akt des Hauchens (*spiratio activa*) die Exklusivität des Gehaucht-Seins (*spiratio passiva*). Die Konditionalität des Vaters durch den Sohn (Vaterschaft) und des Sohnes durch den Vater (Sohnschaft) wird im gleichen Wesen grundgelegt, der Vater ist aber der exklusive Ursprung des Sohnes und ebenso gilt: die Wesensgleichheit des Sohnes und des Geistes kommt ausschließlich vom Vater. Der Vater ist durch den Sohn in dem Geist Ursprung aller weiteren Existenz. Das Wesen ist in gewisser Hinsicht nicht in gleicher Form den einzelnen trinitarischen Personen gemeinsam. Der Vater, als distinkte Person, ist die Quelle des Wesens (in diesem Fall geht die Person dem Wesen voraus), der Sohn und der Geist bekommen ihr Wesen von dem Vater (das Wesen kann dann nie außerhalb der empfangenden Personen „konzipiert“ werden). Vgl. „Sfînta Treime creatoare, mîntuitoarea și țința veșnică a tuturor credincioșilor“, 16–17.

Nur weil der Vater sich in seiner Liebe dem *einen* Sohn fortdauernd und immer weiter verschenkt, erklärt sich die Existenz der Schöpfung. Der Vater will sich anderen bewussten Existenzen auch weiterschenken, die in diesem Moment und Akt entstehen, und den Sohn und dadurch die eigene Existenz, dem Sohn ähnlich, mit Dank annehmen. Der Sohn will seinerseits, dass, ihm ähnlich, auch andere bewusste Personen seinen Vater in dem Akt der Annahme lieben. Hier sieht Stăniloae den Grund der Menschwerdung, die eigentlich auf die Ermöglichung einer Geist-erfüllten Relation und Communion mit Gott hinzielt.⁴²

Der geschaffene Mensch ist also grundsätzlich, sogar existenzdefinierend zur Relation oder zum Dialog des Schenkens und der Annahme befähigt.⁴³ Und nicht nur das. Es soll nämlich auch eine ständige Steigerung in dieser Relation bis zur Vergöttlichung ermöglicht werden. Der aus dem Nichts geschaffene Mensch⁴⁴ kann sich an der ewigen Existenz Gottes beteiligen und wächst in die ewige Vollendung hinein. Er ist nicht aus dem Wesen Gottes, kann aber von diesem Wesen bereichert werden. Diese Befähigung des Menschen ist wie ein

⁴² “Sfînta Treime creatoarea, mîntuitoarea și țînta veșnică a tuturor credincioșilor”, 17. Der Vater will die Menschwerdung seines Sohnes, dass dadurch die Menschen seinem Sohn ähnlich werden, und sie durch den Sohn mit Ihm vereint werden. Der Geist erfüllt den menschengewordenen Sohn, der dadurch als Mensch auch mit den ihm Ähnlichen zusammen mit dem Vater vereint wird.

⁴³ Obwohl Person die Existenz *in se* meint, verwirklicht sie sich nur als Relation. Vgl. TDO 1, 151 und 162 [OD 1, 141 und 148]. Sie kommt zur Existenz innerhalb der Bindung, der Relation und der Kommunion mit Gott. Vgl. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, 74. Indem der dreieinige Gott, der absolute Eine, das Geheimnis des Anderen in sich birgt, ist der Mensch Ebenbild dieses dreieinigen Gottes, auch dazu berufen Kommunion zu werden oder in Kommunion zu leben. Vgl. O. CLÉMENT, *Puterea credinței*, 19. In diesem Sinne kann Clément sagen: das Christentum offenbart in vollkommener Weise die Person. Der Mensch, Ebenbild Gottes, kann nie im Rahmen irgendeiner pauschalen Definition mit einbegriffen werden; er ist nämlich dazu berufen, sich in Kommunion zu verwirklichen. Vgl. ebd., 47. Die Person „gebärt Kommunion“. Vgl. Placide DESEILLE, *Nostalgia ortodoxiei*, București 1995, 90.

⁴⁴ Die Wertstellung des Menschen als Person, die zur Vergöttlichung, zur Sohnschaft und zur Partnerschaft berufen ist, lässt sich aus der Schöpfung aus dem Nichts begründen. Ein Geschöpf aus dem Nichts, das von einem dreieinen und liebenden Gott geschaffen wurde, freut sich für die bewusste Aufmerksamkeit Gottes. Ein aus der un-bewussten Essenz entstandenes Wesen kann die bewusste Aufmerksamkeit einer supremen Existenz nicht auf notwendigerweise sich herabrufen. Nur die Schöpfung aus dem Nichts setzt einen transzendenten, allmächtigen, personalen und liebenden Gott voraus. Der so geschaffene Mensch ist demgemäß ein Zeuge der Allmacht Gottes. Vgl. “Sfînta Treime creatoarea, mîntuitoarea și țînta veșnică a tuturor credincioșilor”, 21.

Siegel in den Menschen hineingeprägt und entspricht seiner Gott-Ebenbildlichkeit.⁴⁵ Darin besteht seine „archetypale oder triadische Modellierung“.⁴⁶

Die Welt mit ihrer Unvollkommenheit, ihrem Noch-in-Bewegung-sein, ist der Platz, auf dem dem Menschen der Weg der Vollkommenheit eröffnet und ermöglicht wird. Dadurch wird die Welt an der Seite der bewussten, freien und liebenden Kreaturen auch ein Teil des Dialogs, der Relation und nicht zuletzt der *Communio*, die zwischen Schöpfer und Geschöpfen existiert. Die Welt trägt auch in sich das „Siegel der Liebe der trinitarischen Personen“.⁴⁷

Dass die Menschen von einer interpersonellen Kommunität erschaffen wurden, erweist sich auch daher, dass sie als kommunitäre Wesen geschaffen sind: Wesen, die kommunizieren können und sogar müssen, ohne dass sie sich miteinander zusammen verschmelzen und ihre Eigenheit aufgeben sollten oder müssten. *Communio* heißt nicht nur „in einer Relation zu sein“, auch nicht nur „jemanden treffen“, sie ist vielmehr „sich zu kommunizieren“.⁴⁸ Der Mensch kommuniziert speziell durch das Wort, das immer an einen Anderen, eine Andere, adressiert wird. Der Mensch ist eine „redende“ oder eine „worthafte“ Person.⁴⁹

Die eine Person impliziert immer eine andere Person. Das Wort verlangt auch nach mehreren Personen. Selbst in Gott, als Dreieinheit der Personen, existiert das *spirituelle* Wort als Kommunikationsmittel. Der Vater erschafft uns, worthafte, redende Personen, durch sein hypostatisches Wort, nach dem Ebenbild der göttlichen Hypostase des Wortes. Die zweite göttliche Person ist das Wort in sich, und nur nach seiner anfanglosen Geburt kann man von einer innertrinitarischen Kommunikation reden. Diese Person, die in die Welt „hinausgesprochen“ wurde, ermöglicht die Wort- und Kommunionhaftigkeit des Menschen und seiner Welt. Der nach dem Ebenbild dieser zweiten göttlichen Person geschaffene Mensch bekommt die Notwendigkeit und die Kraft der Kommunikation. Menschliche Art des Redens hat dementsprechend einen Antwortcharakter. Geschaffen, begrenzt durch eine Tendenz zum Infinit, kommt der Mensch von sich aus nie zu einer Identifikation seiner Worte und seiner Person, wie das bei dem Sohn Gottes selbst der Fall ist.⁵⁰ Es gibt also eine Art Trennung in der Person. Sie

⁴⁵ „Sfînta Treime creatoarea, mîntuitoarea și țînta veșnică a tuturor credincioșilor”, 19–20.

⁴⁶ Siehe: S. FRUNZĂ, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae. O etică relațională*, Cluj-Napoca 2001, 69 und 73.

⁴⁷ „Sfînta Treime creatoarea, mîntuitoarea și țînta veșnică a tuturor credincioșilor”, 22.

⁴⁸ Vgl. *Mica dogmatică vorbită*, 17.

⁴⁹ Vgl. „Sfînta Treime creatoarea, mîntuitoarea și țînta veșnică a tuturor credincioșilor”, 22.

⁵⁰ Das Wort, das mit der Person identisch ist, besitzt solche schöpferische Kraft, wodurch alles Geschaffene entstehen kann. Im Moment der Menschwerdung nimmt dieses Wort das menschliche Wort auf sich, das dadurch (im göttlichen Sohn) mit einem erlösenden

behindert das Streben, mit dem göttlichen Wort vereint zu werden, doch pulsiert im Person-sein eine dringende Notwendigkeit, sich zur Wort-Person zu erheben.

Weil der Vater durch seinen Sohn die Welt erschaffen hat, ist zu folgern, dass alles Geschaffene das Siegel des Sohnes in sich trägt. Dadurch kommt eine doppelte Bewegung zustande: Der Vater stellt seinen Sohn und den auf Ihm ruhenden Geist in eine intime Relation mit der Welt, und sie wird, wie der Sohn, von ihm geliebt und sie wird als die durch den Sohn geschaffene, in Existenz gehaltene und erlöste Welt angesehen; die Welt wiederum wird vom Sohn als die vom Vater geschenkte Realität gesehen, eine Welt, die die Liebe eines schaffenden, erhaltenden und erlösenden Vaters bezeugt.⁵¹

2.2. Die Erlösung als trinitarischer Schöpfungsakt

Die Erlösung als das Werk, durch das der Mensch zur innigen Gemeinschaft mit Gott emporgehoben wird, ist nichts anderes als „die Ausweitung der herzlichen Beziehungen zwischen den göttlichen Personen auf die bewußten Geschöpfe“.⁵² Die Trinität offenbart sich nämlich wesentlich im Erlösungswerk. Die Heilige Dreieinigkeit ist nicht nur Anfang und Ende der Schöpfung, sondern sie ist auch Grundlage des Heils. Das ganze Offenbarungsgeschehen der Dreieinigkeit ist in diesem Sinne „eine rettende, vergöttlichende Aktion, durch die wir zur Gemeinschaft mit den Personen der Trinität emporgehoben werden“.⁵³ Ein Gott, der nur als Einzelperson bestünde, hätte nicht die ewige Gemeinschaft in sich, in die er auch die Menschen einbeziehen wollte. Er wäre gar nicht Mensch geworden, sondern hätte den Menschen eine Lehre übermittelt. Das Erlösungswerk ist aber ein „Beweis für die Heilige Dreieinigkeit“.⁵⁴ In dem menschengewordenen Sohn und Wort haben die Menschen das Heil sowie die „ganze Wärme und Innigkeit der in Ewigkeit bestehenden Personen“ vermittelt bekommen, im Erlösungswerk hat der Mensch und die ganze Schöpfung den Abglanz der Heiligen Dreieinigkeit erhalten.⁵⁵

Es ist eine innere Verbindung zwischen der Person Jesu Christi und dem Erlösungswerk festzustellen. Sie ging bereits daraus hervor, dass „in den Implikationen der Vereinigung der beiden Naturen [der göttlichen und der menschlichen], in

Charakter ausgestattet wird. „Sfînta Treime creatoarea, mîntuitoarea și țînta veșnică a tuturor credincioșilor”, 22.

⁵¹ „Sfînta Treime creatoarea, mîntuitoarea și țînta veșnică a tuturor credincioșilor”, 23.

⁵² TDO 1, 285 [OD 1, 259].

⁵³ TDO 1, 287 [OD 1, 260].

⁵⁴ TDO 1, 287 [OD 1, 260].

⁵⁵ Vgl. TDO 1, 288 [OD 1, 261].

seiner einen Person ein Heilswirken betreffend seiner eigenen menschlichen Natur deutlich wurde“. Diese Implikationen stellen den inneren Bezug seines Heilswirkens dar.⁵⁶ „Nichts ist bei Christus außerhalb dieser Personseinheit, alles an ihm trägt das Kennzeichen seiner Person und ihrer Gegenwart.“ Darum wurde der Sohn Gottes Mensch, „dass er für uns selbst in einer direkten Beziehung gegenwärtig werde und in einen unmittelbaren Dialog mit uns eintrete“.⁵⁷

Das Heil wird weder durch von irgendeinem Menschen hervorgebrachte Taten noch durch eine Institution erlangt, sondern alleinig durch den menschengewordenen Gottessohn. Er erlöst uns als Person, und dadurch werden unsere personalen Beziehungen zu ihm verewigt.⁵⁸ Das Heil ist also eine Christus-bezogene Realität. Doch soll es immer trinitarisch verstanden werden. Weil Christus aus der liebenden Gemeinschaft mit dem Vater und dem Heiligen Geist heraus auf uns einwirkt, bringt er uns Erlösung, in der „die ganze Dreieinigkeit mit ihrer Liebe am Werk ist“.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Das ganze Erlösungswerk trägt „das Merkmal personaler Beziehung Christi, und durch ihn der ganzen Trinität, zu den Menschen“.⁵⁹ Das erlösende Werk der zweiten göttlichen Person bezieht sich zuerst auf ihre menschliche Natur, die er mit ihrer Göttlichkeit [Gottheit] erfüllt und sie dadurch von den Folgerungen des Sündenfalls befreit.⁶⁰ Das bildet den ontologischen Aspekt der Erlösung, die die in Christus vereinte Menschheit und die mit den Menschen in wesentlicher Relation stehende Schöpfung erzielt. Christus rekapituliert die ganze Schöpfung.⁶¹

Die Erlösung hat also einen wesentlichen Bezug auf Gott: Durch das Werk der Versöhnung und durch die ermittelte Vergöttlichung, Restaurierung der Schöpfung, wird Gott Verehrung und Verherrlichung in vollkommener Weise erwiesen.⁶²

Dr. Liviu Jitianu
Babeş-Bolyai Universität
Römisch-Katholische Theologische Fakultät
I. Maniu nr. 5
400095 Cluj-Napoca, Rumänien
LiviuJiti@gmx.de

⁵⁶ Vgl. TDO 2, 108 [OD 2, 87].

⁵⁷ TDO 2, 103 [OD 2, 83].

⁵⁸ TDO 2, 103 [OD 2, 83].

⁵⁹ TDO 2, 109 [OD 2, 88].

⁶⁰ TDO 2, 112 [OD 2, 89].

⁶¹ D. RADU, „Mîntuirea, a doua creație a lumii“, *Ortodoxia* 2 (1986) 42–63, hier: 42–43.

⁶² TDO 2, 112 [OD 2, 90].

KIRCHE – DER SAKRAMENTALE ERFAHRUNGSRAUM EINER SINNORIENTIERTEN ZUORDNUNG VON IMMANENTEM GLÜCK UND TRANSZENDENTEM HEIL

JÁNOS VIK

Zusammenfassung. Die Frage nach dem Sinn des Ganzen bzw. das Postulat eines umfassenden Sinnes zeigt sich als eine philosophische Frage, die einen früher oder später auch mit der Gottesfrage bzw. mit dem Phänomen der Gläubigkeit konfrontiert. In der Frage nach dem Sinn des Lebens handelt es sich immer um den Lebenssinn eines Individuums. Das Suchen nach dem immer konkreten Sinn des Lebens, den es zu finden und zu erfüllen gilt, und nach dem anderen menschlichen Sein, dem es in Form eines Du zu begegnen bzw. das es zu lieben gilt, ist von der Bereitschaft geprägt, sich als ein vom Leben ‚Gefragter‘ zu verstehen bzw. im Hier und Jetzt den Sinn des Lebens zu empfangen. Glück lässt sich – ganz im Sinne der Logotherapie Viktor E. Frankls – als die unbeabsichtigte Nebenwirkung sinnerfüllten Lebens zu betrachten. Als solche ist die Erfahrung des Glücks während dieses irdischen Lebens immer vorübergehend. Die christliche Sinnantwort bzw. Heilsbotschaft, die sich als eine theistische Hypothese versteht, besagt, dass – im Sinne einer berechtigten Hoffnung – mit einer unzerstörbaren Zukunft gerechnet werden kann, die eine transzendente Erfüllung des Erkenntnisstrebens, des sittlichen Strebens, der Sehnsucht nach Glück und dem Sieg der Gerechtigkeit Wirklichkeit werden lässt. Aufgrund der sakramentalen Struktur der gesamten Wirklichkeit lässt sich im Begriff der Sakramentalität gleichwohl das theologische Prinzip einer Vermittlung zwischen dem transzendenten Heil von Gott und dem immanenten Glück des Menschen herausstellen.

Schlagworte: Sinnfrage, Logotherapie, Kontingenzerfahrung, rationale Theologie, selbsttranszendenter Individualismus, christliche Sinnantwort, Glück im Neuen Testament, Sakramentalität, Kirche als universales Sakrament des Heils, Charismen.

1. Die Sinnfrage – ein denkbarer Weg des Menschen zu Gott

Die Sinnfrage ist „unausweichlich und unentrinnbar“¹, stellt Heinrich Döring aufgrund seiner Analyse der Sinnfrage in der Sicht verschiedener Wissenschaften und als Folge seiner Darlegung philosophischer Entwürfe zur Sinnfrage fest. Ganz und gar in Übereinstimmung mit Viktor E. Frankls

¹ H. DÖRING, „Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn des Lebens“, in Domschule e.V. (Hrsg.), *Theologie im Fernkurs*. 3. Lehrbrief, Würzburg 1995, 18.

Existenzanalyse und Logotherapie lässt sich sogar festhalten, dass „in der Suche nach dem Sinn des Lebens gerade die Menschlichkeit des Menschen“ in Erscheinung tritt. Die Frage nach dem Sinn des Lebens kann letzten Endes als „Ausdruck geistiger Mündigkeit“², ja, als „die Frage aller Fragen“³ vor Augen geführt werden.

1.1 Sinn, Sinnerfüllung, Sinnorientierung – eine begriffliche Klärung

Wenn der Begriff ‚Sinn‘ im Zusammenhang der Frage nach dem Sinn des Lebens fällt, wird er weder als ‚Bedeutung‘⁴ noch als ‚Zweck‘⁵, sondern als ‚Wert‘ verstanden. Unter dieser axiologischen Rücksicht meint ‚Sinn‘ „nicht nur eine verstehbare, sondern auch eine bejähbare Bedeutung – etwas, das nicht Mittel zu einem außerhalb seiner selbst angezielten Zweck ist, sondern Endzweck, Selbstzweck, Wert in sich“⁶. Sollte in dieser Hinsicht das Leben einen Sinn haben, hat dieser Satz im Kern einerseits eine kognitive Komponente: Im eigenen Leben ist aufgrund einer ‚Wertprüfung‘⁷ etwas Lohnendes, Wertvolles, Erstrebenswertes und Haltgebendes, ja, etwas Zustimmungswürdiges gefunden worden.⁸ In Übereinstimmung mit den drei Wertkategorien der Existenzanalyse und Logotherapie Frankls⁹ lässt sich im Hinblick auf die kognitive Komponente des Sinnbegriffes in folgendes herausstellen: „Sinnerfüllend, sinn-

² H. DÖRING, F.-X. KAUFMANN, „Kontingenzerfahrung und Sinnfrage“, in F. BÖCKLE u.a. (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. IX, Freiburg i. Br. u. a. 1981, 5–67, hier 35.

³ Vgl. W. SCHAEPLI, *Braucht das Leben einen Sinn? Empirische Untersuchung zu Natur, Funktion und Bedeutung subjektiver Sinntheorien*, Zürich/Chur 2004, hier 1.

⁴ „‚Dies hat einen Sinn‘ meint manchmal ganz allgemein unter semantisch-logischer und hermeneutischer Rücksicht: Dieses Wort, dieser Satz ist bedeutungshaltig und darum *verstehbar*. Damit wird nichts über die Bejähbarkeit und den Wert des Inhalts, der Bedeutung gesagt“ (B. GROM, N. BRIESKORN, G. HAEFFNER, *Glück – auf der Suche nach dem ‚guten Leben‘*, Frankfurt a. M./Berlin 1987, 22).

⁵ „‚Dies hat einen Sinn‘ besagt häufig unter rein funktionaler Hinsicht: Diese Maßnahme oder dieser Gegenstand sind zweckdienlich, *brauchbar*. So erklären wir beispielsweise, Kreislauftraining habe den Sinn, den Organismus leistungsfähig zu erhalten, oder ein Pfeiler habe den Sinn, ein Gewölbe zu stützen. ‚Sinn‘ ist hier jeweils Mittel zu einem Endzweck“ (GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 22–23).

⁶ GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 23.

⁷ Vgl. GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 24.

⁸ Vgl. GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 23.

⁹ Vgl. V. E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Wien ¹⁰1982, 59ff.

gebend ist etwas, wenn es eine tragende Wertmöglichkeit bedeutet – sei es im aktiven Gestalten, im eher rezeptiven Wahrnehmen und Erleben oder aber im ‚passiven‘ Ertragen. [...] Anders ausgedrückt: Sinn ist ein Wert, für den man sich einsetzen oder über den man sich freuen oder aufgrund dessen man Leid ertragen kann – und zwar so, dass man sich davon erfüllt und auf ein Ziel ausgerichtet fühlt.“¹⁰ Andererseits weist der Begriff ‚Sinn‘ unter axiologischer Perspektive auch eine affektive Komponente auf: Es gibt dann in dieser Hinsicht die Sinnerfüllung oder Sinnorientierung, die gemeinhin als Finden von Sinn als Wert verstanden wird, „als spontanes Gefühl, als unreflektierte, überwiegend emotionsbestimmte Wertüberzeugung: als vitale Lebenslust, als unüberlegten Tatendrang“¹¹.

1.2 Kontingenzerfahrung und existentielle Frustration – die Sinnfrage angesichts der Wechselfälle des Lebens

In Verbindung mit der Frage nach dem Sinn des Lebens stellt sich parallel zur existentiellen Frustration, die bei Viktor E. Frankl thematisiert wird¹², das Problem der Wechselfälle des Lebens. Sie sind „‚zufällige‘ Ereignisse, denen wir keinen Sinn abgewinnen können“¹³. Da die Wechselfälle des Lebens für den modernen Menschen typische Beispiele von Kontingenzerfahrungen¹⁴ sind, verbindet sich mit ihnen ein „Grundempfinden“, eine „hintergründige menschliche Ur-Angst, die, im Unterschied zur auf bestimmte Gefahren gerichteten Furcht, als unbestimmte Bedrohung erfahren wird“¹⁵. Bei näherer Betrachtung lässt sich feststellen, dass mit jeder Kontingenzerfahrung eine tiefe Unsicherheitserfahrung einhergeht, die in der „Erfahrung der Möglichkeit“ besteht, dass „‚alles zufällig‘, bzw. ‚das Ganze‘ sinnlos sein könnte“¹⁶.

Es kann somit festgehalten werden, dass – der alltäglichen Erfahrung nach – die Frage, was denn der Sinn des Lebens sei, und für wie wichtig er von den Menschen gehalten wird, sich meist erst stellt, wenn ein Mensch den Sinn

¹⁰ GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 23.

¹¹ GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 24.

¹² Vgl. zum Beispiel FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 19.

¹³ DÖRING, KAUFMANN, 8.

¹⁴ Der Begriff der Kontingenz stammt aus der klassischen Logik, wo er den Bereich ‚des weder Notwendigen noch Unmöglichen, des – bezogen auf die Gesetze des Denkens – ‚Zufälligen‘, ‚auch anders Möglichen‘, über den sich nichts Zwingendes aussagen lässt“, bezeichnet (DÖRING, KAUFMANN, 8).

¹⁵ DÖRING, KAUFMANN, 9.

¹⁶ DÖRING, KAUFMANN, 10.

seines Lebens verloren hat, bzw. zu verlieren glaubt.¹⁷ Der Aufbruch der Sinnfrage, die um die Wende zum 20. Jahrhundert zur philosophischen Frage schlechthin wurde, verweist infolgedessen auf den Verlust der Selbstverständlichkeit von Lebenssinn¹⁸ – auf jene allgemeine Sinnfindungskrise¹⁹, die Viktor E. Frankl zur Feststellung kommen lässt, dieses Zeitalter sei das einer existenziellen Frustration.²⁰ Der Sinnfrage als der Frage nach dem umfassenden Lebenssinn kann man demnach nur durch Verdrängung dieser existentiellen Frustration entrinnen. Wo der Sinnfrage gleichwohl nicht ausgewichen wird, „erscheint das menschliche Leben hineingespant zwischen Hoffnung und Absurdität“²¹.

1.3 Der Sinn des Ganzen und die Möglichkeit des Entdeckens eines göttlichen Sinngebers

Vor der Neuzeit zeigten sich Wege zu Gott immer dort, wo die Welt fragwürdig wurde und nicht mehr mit Hilfe des Verstandes zu erklären war.²² Zunehmend wurde indessen die Umwelt durch den Menschen erklärbar. Das Weltbild der Neuzeit lässt infolgedessen den Menschen in den Mittelpunkt treten. Die abnehmende Fragwürdigkeit der Welt hat allerdings „eine tiefere Fragwürdigkeit gezeitigt: der Mensch ist sich im Blick auf das Ganze seines Daseins fragwürdig geworden“²³. Das Fragwürdige des Ich ist also sein Sein und erst von daher wird die Welt als Ganzes ihm fragwürdig: „Die Frage meines Ich als Frage nach meinem Sein schließt die Frage nach der Welt im Ganzen ein“²⁴. Eine eigentümliche Form des Fragens nach dem Sein im Ganzen, die als der Grund für „die Endlosigkeit möglichen Fragens“²⁵ betrachtet werden muss, lautet: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr

¹⁷ BOCHENSKI, „Über den Sinn des Lebens“, in Ch. FEHIGE u.a. (Hrsg.), *Der Sinn des Lebens*, München 2000, 299–309, hier 299.

¹⁸ Vgl. DÖRING, KAUFMANN, 10.

¹⁹ Vgl. CH. RIEDEL, R. DECKART, A. NOYON, CH. RIEDEL, R. DECKART, A. NOYON, *Existenzanalyse und Logotherapie. Ein Handbuch für Studium und Praxis*, Darmstadt 2002, 123–124.

²⁰ Vgl. V. E. FRANKL, *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Freiburg i. Br. ²1977, 72.

²¹ DÖRING, KAUFMANN, 12.

²² Vgl. H. GOCKEL, „Ist die Sinnfrage ein Weg zu Gott?“, in *Theologie und Glaube* 59 (1969), 296–303, hier 297.

²³ GOCKEL, 297.

²⁴ GOCKEL, 298.

²⁵ GOCKEL, 299.

nichts?²⁶ Sie ist die Frage nach dem *Grund* oder *Sinn* des menschlichen Daseins bzw. dem Sinn des Seins im Ganzen überhaupt.

Die *Grundsituation* des Menschen besteht darin, dass er sich in der Welt vorfindet. Da diese Welt und in dieser Welt er selbst sich nicht selbstverständlich ist, kann er „seinen Grund nicht in sich selbst haben“²⁷. Anders ausgedrückt, der Mensch ist „sich selbst Frage, auf die er letztlich keine Antwort hat“²⁸. Die Suche nach dieser Antwort ist letzten Endes die Suche nach dem Lebenssinn, und der Mensch vertraut bezeichnenderweise *trotz* aller Sinnlosigkeiten und Schrecken der Welt darauf, dass das Leben im Ganzen sinnvoll ist. Bei aller Fraglichkeit des eigenen Daseins „fragt der Mensch weiter und demonstriert so, dass er die Hoffnung auf eine Antwort nicht aufgegeben hat“²⁹. Mit bzw. in dieser Hoffnung gelangt das menschliche Denken „in einen Raum, in dem alles, was ist, nicht mehr gilt, von dem her aber das Seiende seine Geltung hat“³⁰. Dem analysierenden Denken entgeht in dieser Hinsicht die Entdeckung nicht, dass des Menschen Suchen und Fragen nur zur Ruhe kommen kann, wenn er „in seinem Transzendieren auf eine Wirklichkeit trifft, die ihm wirkliche Erfüllung bedeuten kann“³¹. Es scheint sich also in der Sinnfrage „ein unbedingter Sinngrund zu offenbaren, von dem her erst der Sinnhorizont für das Seiende ermöglicht wird“³². Heinrich Döring bringt es in den folgenden Worten zum Ausdruck: „Ein intensiver Blick auf den Menschen und auf grundlegende Erfahrungen des Menschen lässt jene höhere oder tiefere Wirklichkeit erahnen, auf die der Mensch angewiesen ist, von der ihm die Bestimmung und die Zielsetzung und damit die Sinnggebung seines Lebens kommt“³³.

Es ist bemerkenswert, dass dieses Erahnen eines umfassenden Sinnes – Übersinn³⁴ oder Sinn des Weltganzen genannt – die wissenschaftlich un-

²⁶ Vgl., GOCKEL, 299.

²⁷ GOCKEL, 298–299.

²⁸ DÖRING, KAUFMANN, 51.

²⁹ DÖRING, KAUFMANN, 54.

³⁰ GOCKEL, 299.

³¹ DÖRING, KAUFMANN, 51. Die Wirklichkeit, die ihm wirkliche Erfüllung bedeuten kann muss ihm gleichwohl „entsprechen, d. h. sie muss frei sein, sowohl der Form als auch dem Inhalt nach unendlich. Personen sind immer auf der Suche nach Personen, und so kann auch nur die absolute Person mit absoluter und vollendeter Freiheit dem Menschen die letzte Antwort auf seine Fragen bedeuten“ (DÖRING, KAUFMANN, 51).

³² GOCKEL, 299.

³³ DÖRING, „Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn des Lebens“, 32.

³⁴ Vgl. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 43ff.

beweisbare existenzielle Ausgangsbasis des holistischen Konzeptes von Viktor E. Frankl darstellt.³⁵ Allerdings darf das Aufscheinen dieses unbedingten Sinngrundes bzw. des „großen, allumspannenden Übersinns“³⁶ nicht als eine Art Gottesbeweis missverstanden werden.³⁷ Es ist vielmehr als die Ahnung dessen einzustufen, dass „Gott bzw. der Glaube an Gott für den Menschen sinnvoll sein, dass von Gott her dem Menschen dieser absolute Sinn zukommen könnte“³⁸. Die philosophische Sinnfrage – konsequent zu Ende gedacht – führt also zwar zur Gottesfrage³⁹, die ehrliche Beschäftigung mit ihr garantiert indessen nicht den Gottesglauben,⁴⁰ sondern sie eröffnet lediglich den Raum jener Freiheit, in dem der Mensch „sich selbst auf die Frage nach dem Sinn des Daseins eine Antwort schaffen kann“⁴¹. Beim Glauben an Gott als den unbedingten Sinngrund bzw. den absoluten Sinn handelt es sich infolgedessen „nur um die Chance, die der Mensch in Freiheit ergreifen kann [...] Für diese freie Entscheidung gilt es Gründe zu suchen, die sie vernünftig und verantwortbar machen“⁴².

³⁵ Vgl. E. LUKAS, „Was ist das Besondere an der Logotherapie? Eine Darstellung ihres holistischen Konzeptes unter Einbeziehung narrativer Elemente aus Anlass des 90. Geburtstages von Viktor E. Frankl am 26. März 1995“, in O. WIESMEYR (Hrsg.), *Festschrift für Prof. DDr. Viktor E. Frankl zum 90. Geburtstag*, Wien 1995, 48f.

³⁶ LUKAS, „Was ist das Besondere an der Logotherapie?“, 49.

³⁷ Vgl. dazu V. E. FRANKL, *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*. Mit einem Beitrag von Elisabeth S. Lukas, München²1994, 63.

³⁸ DÖRING, KAUFMANN, 51.

³⁹ Vgl. DÖRING, „Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn des Lebens“, 32ff.

⁴⁰ Zurecht macht Manuel Bremer in dieser Hinsicht am Ende seines analytisch-religionsphilosophischen Beitrages zur Frage nach dem Sinn des Lebens auf den folgenden Tatbestand aufmerksam: „Das Einräumen von Möglichkeiten heißt nicht, die Möglichkeiten als Wirklichkeiten zu betrachten. Dass der religiösen Antwort auf die Sinnfrage eingeräumt wurde, eine mögliche Antwort zu sein, ergab sich aus der Schwäche diesbezüglicher Religionskritiken“ (M. BREMER, *Der Sinn des Lebens: ein Beitrag zur analytischen Religionsphilosophie*, Egelsbach u. a. 2002, 115).

⁴¹ GOCKEL, 303.

⁴² DÖRING, KAUFMANN, 51. In Bezug auf die freie Entscheidung für den Gottesglauben bzw. bezüglich der Vernünftigkeit und Verantwortbarkeit der Glaubensentscheidung fasst Manuel Bremer seine Analysen mit dem folgenden Satz zusammen: „Die Buchreligionen haben [...] die größten Aussichten, kohärent und ohne esoterische Erfahrungen einen religiösen Standpunkt zu beschreiben, auf dem zwar vielleicht keine einleuchtende Antwort auf die Sinnfrage formuliert wird, von dem aus jedoch darauf verwiesen werden kann, dass dieses Rätsels Lösung in Gott beschlossen ist“ (BREMER, 115). Zur vertieften Beschäftigung mit der Frage der Rationalität des Glaubens vgl. die einschlägige Habilitationsschrift von Alexander Loichinger: A. LOICHINGER, „Ist der

1.4 Rationale Theologie – Ein Ringen um das Aufweisen der Vernünftigkeit und der Verantwortbarkeit persönlicher Glaubensentscheidung

Aufgrund der letzten Ausführungen kann begründet herausgestellt werden, dass man die Frage nach dem Sinn des Ganzen bzw. die Wirklichkeit als Ganzes auf zwei Weisen deuten kann: religiös und atheistisch.⁴³ Beiden Deutungen geht es um ein Gesamtverständnis der Wirklichkeit: „Beiden geht es um einen umfassenden Lebensentwurf. Beiden ist es zu tun um eine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens und nach der Zukunft des Menschen. Der Unterschied zwischen beiden ist nur, dass der atheistische Glaube diese Fragen ohne Bezug und der religiöse Glaube mit Bezug auf Gott beantwortet“⁴⁴. Ungeachtet der Tatsache, dass der Arzt Viktor E. Frankl es persönlich eher bezweifelt, eine atheistische Philosophie könne sich auch angesichts des eigenen Todes konsequent aufrechterhalten⁴⁵, besteht die weltanschauliche Grundauffassung des Atheismus bezüglich der Sinnfrage darin, dass „es nur rein innerweltliche Sinnziele gibt, die auch mit rein

Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie“, in H. DÖRING, A. KREINER (Hrsg.), *Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie*, Bd. 3/I und II, Neuried 1999. Dieses Werk entstand in der gleichen theologischen Werkstatt um Prof. Heinrich Döring, die wenigen Jahre zuvor jenen einschlägigen Sammelband hervorbrachte [vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL (Hrsg.), *Berechtigte Hoffnung: über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995], der sich als theologische Reaktion auf das von Edgar Dahl herausgegebene Buch versteht [Vgl. E. DAHL (Hrsg.), *Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum*, Hamburg 1993]. Gleich in der Einführung zieht der Herausgeber in Betracht, dass der genannte Sammelband „den Anspruch auf die Vernünftigkeit des Glaubens untermauert: Immer noch, ja in gewisser Hinsicht sogar mehr denn je, ist die Hoffnung, die im Glauben liegt, eine rational berechtigte Hoffnung. Denn die intensive Diskussion über Eigenart, Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Rationalität hat in der Gegenwart zu einer weitverbreiteten Neubestimmung geführt, die einerseits die überzogenen Ansprüche traditioneller Rationalismen realistisch beschneidet, und andererseits einem genuinen Verständnis der Vernunft des Glaubens entgegenkommt“ [SCHMIDT-LEUKEL (Hrsg.), *Berechtigte Hoffnung*, 7].

⁴³ Vgl. A. LOICHINGER, *Frage nach Gott*, Paderborn 2003, 13f.

⁴⁴ LOICHINGER, *Frage nach Gott*, 16.

⁴⁵ Vgl. V. E. FRANKL, *Der unbewusste Gott*, München ⁷1992, 63. Seiner Interpretation bzw. persönlicher Überzeugung nach gibt es infolgedessen keine wirkliche Atheisten, sondern jeder Mensch ist zumindest im weitesten Sinne des Wortes gläubig, „mag dieser sein Glaube auch noch so sehr verdrängt und verschüttet worden sein“, und „sei es auch nur im Unbewussten und im Sinne eines Glaubens an einen letzten Sinn“ (FRANKL, *Der unbewusste Gott*, 97).

innerweltlichen Mitteln erreichbar sind. Es gibt nur diese Welt und dieses Leben, wenn auch mit all den reichen Verwirklichungsmöglichkeiten, die es bietet. Es gibt aber für den Menschen und seine Geschichte keinen letzten umfassenden Sinn.⁴⁶ Allerdings geht der weltanschauliche Nihilismus einen Schritt weiter: Seiner Grundauffassung nach, gibt es auch keine einzelnen Sinngewebungen, weil es keinen letzten Sinn gibt.⁴⁷

In diesem Zusammenhang versteht Viktor E. Frankl seine Existenzanalyse und Logotherapie als eine positive Weltanschauung gegen den Sinn-Skeptizismus und Sinnleugnung des gelehrten Nihilismus.⁴⁸ Trotz des angenommenen Postulates von der bedingungslosen Sinnhaftigkeit des Lebens bzw. von einem umfassenden Sinn versteht sich die Existenzanalyse Frankls nun keineswegs als eine Endstation zur letzten Sinnfindung des Menschen.⁴⁹ Als jüdischer Nervenarzt ist er fest davon überzeugt, dass die Dimension, in die der religiöse Mensch vorstößt, eine höhere, umfassendere ist als die Dimension, in der sich so etwas wie Psychotherapie abspielt. Der Durchbruch in diese höhere Dimension geschieht aber nicht in einem Wissen, sondern im Glauben bzw. durch die Glaubensentscheidung.⁵⁰ Infolgedessen kann das „Programm rationaler Theologie“ in der Tat als „Wegbereitung persönlicher Glaubensentscheidung“⁵¹ in Erscheinung treten. Und wenn es in dieser Hinsicht der Theologie gelingt, mit den Mitteln der wissenschaftlich-rationalen Argumentation⁵² zu

⁴⁶ LOICHINGER, *Frage nach Gott*, 13.

⁴⁷ Vgl. A. LOICHINGER, *Frage nach Gott*, 14.

⁴⁸ Vgl. V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, München 1990, 355.

⁴⁹ Vgl. FRANKL, *Der Wille zum Sinn*, 75.

⁵⁰ Vgl. FRANKL, *Der unbewusste Gott*, 61.

⁵¹ LOICHINGER, *Ist der Glaube vernünftig?*, 495.

⁵² Im Zusammenhang mit dem Problem der Rationalität des Glaubens an Gott wird der Rationalitätsbegriff von Armin Kreiner aufschlussreich erklärt: „Mit dem Ausdruck ‚rational‘ wird behauptet, dass jemand zu Recht oder legitimerweise eine bestimmte Überzeugung akzeptiert und gegebenenfalls danach handelt. Genaugenommen sind also nicht die Überzeugungen selbst rational: Überzeugungen sind entweder wahr oder falsch! Rational ist hingegen die Art und Weise, in der jemand Überzeugungen zustimmt. [...] Rationalität bezeichnet somit gewissermaßen die Ethik unserer intellektuellen Überzeugungen, d. h. die normative Frage nach der richtigen Ausübung unserer intellektuellen Fähigkeiten bzw. unseres Erkenntnisvermögens. In diesem Sinn dient ‚Rationalität‘ also nicht zur Kennzeichnung von Erkenntnissen, Theorien oder Aussagen, sondern zur Kennzeichnung von Personen, besser noch: von Verhaltensweisen oder –dispositionen“ (A. KREINER, „Demonstratio religiosa“, in H. DÖRING, A. KREINER, P. SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* (QD 147), Freiburg i. Br. u. a. 1993, 9–48, hier 11–12)

zeigen, dass der religiöse Glaube vernünftig ist, hat das zweifellos Folgen auch für die persönliche Glaubensentscheidung⁵³, die ihrerseits – Viktor E. Frankls Ansicht nach – auch eine klare psychohygienisch-psychotherapeutische Wirksamkeit aufweist.⁵⁴ Der Theologie bzw. dem Gottesglauben haftet demnach eine bleibende Rationalitätsverpflichtung an, die sich primär in der Bereitschaft zum Ausdruck bringt, den eigenen religiösen Glauben der Kritik auszusetzen, bzw. sich zu fragen, ob die eigenen Glaubensüberzeugungen der Wahrheit⁵⁵ entsprechen oder eben nicht. Diese Aufgabe einer rationalen Theologie⁵⁶ wird von Alexander Loichinger mit den folgenden Sätzen zusammengefasst:

Der Glaube an Gott beruht primär auf der Überzeugung, dass es Gott gibt und dass er unser Heil wirkt und wir uns ihm berechtigterweise anvertrauen können. Die Frage ist nur, was uns eigentlich zu solcher Hoffnung *berechtigt*. Ist es *vernünftig* anzunehmen, dass es einen solchen Gott gibt oder machen wir uns nur selber etwas vor? Wir *wahren* uns beispielsweise gegen den Vorwurf, dass wir ja nur deshalb an Gott glauben, damit unser Leben einen Sinn hat. Wir können das aber nur tun, indem wir uns redlich darum bemühen, zu zeigen, *warum* es vernünftig ist, an Gott zu

⁵³ Vgl. LOICHINGER, *Ist der Glaube vernünftig?*, 496. An der gleichen Stelle formuliert Alexander Loichinger den durch die Glaubenspraxis vieler Christen bewahrheiteten Satz: „An etwas, das völlig irrational und unvernünftig erscheint, werden wir kaum lange festhalten – geschweige denn dass wir darauf unser Leben gründen“ (ebd.).

⁵⁴ Vgl. FRANKL, *Der unbewusste Gott*, 60–61.

⁵⁵ Zu einer vertieften Beschäftigung mit dem Wahrheitsbegriff vgl. die einschlägige Habilitationsschrift von Armin Kreiner: A. KREINER, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg i. Br. u. a. 1992. Diese Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff „wollen verstanden werden als Plädoyer für das traditionelle Wahrheitsverständnis, das im wesentlichen auch das Wahrheitsverständnis des Common sense darstellt. Danach bedeutet Wahrheit die Übereinstimmung zwischen dem, was gesagt wird, und demjenigen, worüber etwas gesagt wird. Trotz problematischer Konnotationen und Vieldeutigkeiten lässt sich dieses Wahrheitsverständnis als *Korrespondenztheorie der Wahrheit* bezeichnen“ (KREINER, *Ende der Wahrheit?*, 3).

⁵⁶ Mit Recht weist Alexander Loichinger in diesem Zusammenhang den Vorwurf, „das Anliegen rationaler Theologie stelle eine unzulässige rationalistische Verkürzung dar“, als „eine Verzeichnung“ zurück. Denn – so Loichinger wortwörtlich – „was sonst steht uns zur Verfügung als unsere Vernunft, wenn es darum geht, den Glauben zu reflektieren? Theologie beinhaltet aber nichts anderes als die Reflexion der Glaubenspraxis selbst. Sie stellt nichts anderes als die Frage nach der Vernünftigkeit des konkret gelebten Glaubens dar. Sie tut das freilich in systematisch-wissenschaftlicher Weise. Sie leistet damit aber eben einen entscheidenden Beitrag, um gerade auch die eigene persönliche Glaubenshaltung rational zu rechtfertigen und vor sich selbst sowie vor anderen glaubwürdig zu machen“ (LOICHINGER, *Ist der Glaube vernünftig?*, 496).

glauben. Das bedeutet aber umgekehrt, dass wir bereit sind, uns *Gegen- einwänden* zu stellen, etwa der ganzen Palette moderner Religionskritik. Dazu gehört deshalb Mut, weil die Verpflichtung auf Rationalität fordert, dass wir prinzipiell bereit sind, unseren Glauben mitsamt der aus ihm resultierenden Praxis aufzugeben, nämlich dann wenn die rationalen Gegeneinwände zu augenscheinlich gegen unsere Glaubensüberzeugung sprechen. Diese Auseinandersetzung aber wird vor allem auf der Ebene wissenschaftlich-rationaler Theologie ausgetragen. Und es leuchtet von selbst ein, dass sie *damit* keineswegs eine vom praktischen Glaubens- leben abgekoppelte intellektuelle Angelegenheit ist.⁵⁷

2. Das Glück des selbsttranszendenten Individualismus einer sinn- orientierten Persönlichkeit

2.1 Die Frage nach dem Sinn des Lebens – eine private Angelegenheit

Die Frage nach dem Sinn des Ganzen bzw. das Postulat eines umfassenden Sinnes zeigt sich – aufgrund der letzten Ausführungen kann das wohl behauptet werden – als eine philosophische Frage, die einen früher oder später auch mit der Gottesfrage bzw. mit dem Phänomen der Gläubigkeit konfrontiert. In dieser Hinsicht wird aus dem Postulat vom Sinn des Ganzen in der Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls „der Sinn all seiner Teile“⁵⁸ deduziert. Das besagt soviel, dass „auf dem Hintergrund einer als sinnstrukturiert gedachten Welt [...]

⁵⁷ LOICHINGER, *Ist der Glaube vernünftig?*, 497. Ähnlich bezieht sich Perry Schmidt- Leukel auf die genuine Aufgabe der Theologie als Geisteswissenschaft, wenn er mit klaren Sätzen, wie folgt, formuliert: Die Theologie ist in der Form geisteswissenschaft- licher theologischer Untersuchung „verpflichtet, die rational gebotenen Überlegungen und Untersuchungen mit jener Intensität und Akribie vorzunehmen, für die der Nicht- Theologe in der Regel weder Zeit, noch die erforderliche Ausbildung besitzt. Um ihren Zweck zu erfüllen, muss die Theologie die Ergebnisse ihres Forschens jedoch so formulieren, dass sie für den Nicht-Theologen nachvollziehbar bleiben. Eine ihrer rationalen Verantwortung verpflichtete Theologie wird sich daher bemühen, begrifflich klar, argumentativ stark, intellektuell redlich und durchgängig verständlich zu sein“ [SCHMIDT-LEUKEL (Hrsg.), *Berechtigte Hoffnung*, 9].

⁵⁸ LUKAS, „Was ist das Besondere an der Logotherapie?“, 49. Elisabeth Lukas fasst die genannte Deduktion – wie folgt – in Worte: „Wenn das Sein als Ganzes Sinn hat, muss auch allem Seienden ein Sinn innewohnen bis hinein in die Mini-Einheit einer stillen Stunde. Dann und erst dann hat jedes Menschenleben Sinn, jeder Baum, jeder Sonnen- aufgang, jede Melodie, jedes Lächeln und jede Freude. Dann hat aber auch jeder unabwendbare Kummer seinen Sinn, jedes Sich-Bemühen, Reifen, Wachsen, Schuldig- werden und wieder Auferstehen. Unter dem Dach des großen, allumspannenden Übersinns erblüht das Kleine, Zarte, Geschmähte in seiner nicht zu vernachlässigenden Bedeutung“ (E. LUKAS, „Was ist das Besondere an der Logotherapie?“, 49).

jede Person persönlich gemeint ist“⁵⁹. Der Teilsinn bzw. Einzelsinn, der jede Person persönlich angeht, kann jedoch nicht erfunden oder erzeugt, sondern muss entdeckt werden, und zwar immer „ad situationem und nicht nur ad personam“⁶⁰. In der Frage nach dem Sinn des Lebens handelt es sich demnach immer um den Lebenssinn eines Individuums. Sie ist „eine im höchsten Grad individuelle, persönliche, private Angelegenheit“⁶¹.

In diesem Zusammenhang darf allerdings nicht vergessen werden, dass – zum Beispiel – der englische Mathematiker und Philosoph Bertrand Russel (1872–1970), der aufgrund seiner atheistischen Grundeinstellung⁶² an einen Sinn des Ganzen zwar nicht hat glauben können, sein eigenes Leben dennoch als äußerst sinnvoll und lohnenswert betrachtet hat.⁶³ Abgesehen von der allge-

⁵⁹ LUKAS, „Was ist das Besondere an der Logotherapie?“, 49.

⁶⁰ FRANKL, *Der unbewusste Gott*, 71.

⁶¹ BOCHENSKI, 300. Bochenki fügt hinzu: „Mir scheint, dass man dies betonen muss, da wir in einer Zeit voll entfesselter ‚sozialer‘ Propaganda leben. Wir sind alle so sehr vergesellschaftet, dass wir nicht einmal mehr merken, dass es auch private Angelegenheiten gibt. Und doch sind die wichtigsten Angelegenheiten eines Menschen ganz privat; zum Beispiel, neben dem Sinn des Lebens, auch das Leiden, die Liebe, der Tod und Ähnliches“ (ebd.).

⁶² Vgl. K.-H. WEGER (Hrsg.), *Religionskritik*, Graz u. a. 1991, 157–165.

⁶³ Den Hinweis auf die Person von Bertrand Russel und auf das folgende längere Zitat von ihm verdanke ich hier Prof. Armin Kreiner bzw. einer seiner Folien aus der Vorlesung ‚Argumente für die Existenz Gottes‘ im Sommersemester 2003 an der Ludwig Maximilians Universität München: „Drei einfache, doch übermächtige Leidenschaften haben mein Leben bestimmt: das Verlangen nach Liebe, der Drang nach Erkenntnis und ein unerträgliches Mitgefühl für die Leiden der Menschheit. [...] Nach *Liebe* trachtete ich, einmal, weil sie Verzückung erzeugt, eine Verzückung so gewaltig, dass ich oft mein ganzes, mir noch bevorstehendes Leben hingegeben haben würde für ein paar Stunden dieses Überschwangs. Zum anderen habe ich nach Liebe getrachtet, weil sie von der Einsamkeit erlöst, jener entsetzlichen Einsamkeit, in der ein einzelnes erschauerndes Bewusstsein über den Saum der Welt hinabblickt in den kalten, leblosen, unauslotbaren Abgrund. Und letztens habe ich nach Liebe getrachtet, weil ich in der liebenden Vereinigung, in mystisch verkleinertem Abbild, die Vorahnung des Himmels erschaute, wie er in der Vorstellung der Heiligen und Dichter lebt. Danach habe ich gesucht und, wiewohl es zu schön erscheinen mag für ein Menschenleben: ich habe es – am Ende – gefunden.

Mit gleicher Leidenschaft habe ich nach *Erkenntnis* gestrebt. Ich wollte das Herz der Menschen ergründen. Ich wollte begreifen, warum die Sterne scheinen. Ich habe die Kraft zu erfassen gesucht, durch die nach den Pythagoreern die Zahl den Strom des Seins beherrscht. Ein wenig davon, wenn auch nicht viel, ist mir gelungen. Liebe und Erkenntnis, soweit sie erreichbar waren, führten empor in himmlische Höhen.

meinen Sinnleugnung des Nihilismus kann infolgedessen sowohl im Sinne einer theistischen als auch einer atheistischen Weltanschauung – mit Joseph M. Bochenski – hervorgehoben werden: „*Das Leben eines Menschen hat in einem bestimmten Augenblick einen Sinn, wenn er in diesem Augenblick meint, fühlt usw., dass es sich für ihn zu leben lohnt*“⁶⁴. Im Hinblick auf die individuelle Vorstellung vom Sinn des Lebens verläuft die Grenze zwischen Rationalität und Emotionalität dementsprechend fließend.⁶⁵ Sie ist einerseits ein emotionaler Zustand, andererseits jedoch auch eine rationale Gedankenfolge.⁶⁶ Die Erfahrung zeigt, dass der Lebenssinn einer Person in den meisten Fällen mit einem Streben, mit einem Ziel verbunden ist: Hat ein Mensch in einem bestimmten Augenblick ein Ziel, nach dem er sich strebt, so hat sein Leben in jenem Augenblick auch einen Sinn.⁶⁷ Allerdings braucht man das menschliche Leben nicht unbedingt als

Doch stets brachte mich *das Mitleid* wieder zur Erde zurück. Wiederhall von Schmerzensgeschrei erfüllt mein Herz. Verhungerte Kinder, gefolterte Opfer von Unterdrückern, hilflose alte Menschen, ihren Kindern zur verhassten Bürde geworden – die ganze Welt der Verlassenheit, der Armut, des Leids, all das macht ein hohnvolles Zerrbild aus dem, was Menschenleben eigentlich sein soll. Es verlangt mich danach, dem Übel zu steuern, allein ich vermag es nicht, und so leide auch ich.

So war mein Leben. Ich habe es lebenswert gefunden, und ich würde es mit Freuden noch einmal leben, wenn sich mir die Möglichkeit dazu böte“ (B. RUSSELL, *Autobiografie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1972, 7f.).

⁶⁴ BOCHENSKI, 301.

⁶⁵ Vgl. SCHAEPPi, 281.

⁶⁶ Vgl. SCHAEPPi, 281f. In seiner empirischen Untersuchung zu Natur, Funktion und Bedeutung subjektiver Sinntheorien vertritt Werner Schaeppi anscheinend eine Art Sinnkonstruktivismus. Im Hinblick auf eine Phänomenologie der Sinnerfahrung stellen die Ergebnisse seiner Untersuchung indessen aufschlussreiche Erkenntnisse dar: „Die Reflexion über den Sinn des Lebens ist nicht ein konzentriertes Ordnen von Gedanken, sondern eher ein unsystematisches Überprüfen innerer Zustände, Bedürfnisse und Ressourcen. Der Sinn des Lebens ist unter diesem Gesichtspunkt ein Befinden, der Ausdruck einer momentanen Gefühlssituation. Der Sinn des Lebens ist aber zweifellos auch ein rationales Konstrukt. Die Vorstellung vom Sinn des Lebens resultiert aus einem inneren Sprechakt (oder besser: einem ‚Denk-Akt‘), den wir möglicherweise auch relativ unbewusst vollziehen können. Stimuliert zum Beispiel durch innere und äußere Einflüsse, ein besonderes Ereignis, ein Gespräch oder vielleicht durch ein temporäres Unwohlbefinden, findet ein innerer Monolog statt. Er beginnt vielleicht mit einer summarischen Bestandaufnahme meines seelischen Wohlbefindens. Die Frage, die sich in so einem Moment stellt, lautet weniger ‚Weiß ich im Moment, was der Sinn des Lebens ist?‘ als vielmehr ‚Spüre ich im Moment einen Sinn in meinem Leben, oder eher nicht?‘“ (SCHAEPPi, 282).

⁶⁷ Es ist demnach hervorzuheben, dass die Sinnfrage „bezogen auf einen Menschen oder alles intelligente Leben [...] nach dem Warum im Sinne einer Zieldimension, nicht im

eine einzige Reihe von Bestrebungen nach gegenseitig einander untergeordneten Zielen vorstellen, sondern es scheint vielmehr der Tatsache zu entsprechen, dass das Leben eines Menschen im Normalfall aus vielen kleinen, voneinander unabhängigen Reihen von Zielen und Bestrebungen besteht, die den Lebenssinn sichern.⁶⁸ Darüber hinaus gibt es gleichwohl auch Augenblicke, in denen ein Mensch kein Ziel anstrebt, sondern den Augenblick einfach genießt und darin den Sinn des Lebens entdeckt. Mit Recht bringt Joseph M. Bochenski seine tiefgehende Analyse der Gegenwart in diesem Zusammenhang mit den folgenden Worten zum Ausdruck:

Wir leben in einer Epoche des Aktivismus, unter dem Feuer der Propaganda, die uns zu überreden versucht, dass der Mensch ununterbrochen nach irgendetwas streben soll, dass er ohne Aufenthalt irgendwo hinlaufen, in Bewegung und in Anstrengung leben soll. Die Untätigkeit wird als etwas Schlechtes angesehen, etwas Wertwidriges, Asoziales, was der Verachtung würdig ist. Die Bedeutung des Genusses des Augenblicks, des Lebens in der Gegenwart, ist in dieser Lage nicht leicht zu verstehen; umso schwieriger ist es, praktisch zu erlernen, wie man den Augenblick genießt.⁶⁹

2.2 Macht der Sinn des Lebens glücklich?

Diese Frage kann hermeneutisch im Sinne der langen philosophischen Tradition des Eudaimonismus verstanden werden, nach der der Mensch in allen Fällen das Glück anstrebt, weil das Glück einzig und allein das eigentliche Ziel des Menschen darstellt. Thomas von Aquin hat die Tradition des aristotelischen Eudaimonismus im Kontext einer Epoche, in der die theistische Weltsicht noch einheitlich bzw. allgemein bestimmend war und die Sinnfrage sich direkt nicht

Sinne von dessen Ursache allein“ (SCHAEPP, 59) fragt. Es ist bemerkenswert, wie Werner Schaeppi die Sinnfrage mit der Gottesfrage verbindet: „Selbst wenn andere Argumente für die Existenz Gottes nicht überzeugen, so sind die sinnbezogenen Argumente zunächst nicht betroffen. Sie sind eigens zu beurteilen. Vielleicht sind sie der eigentliche Ansatzpunkt für eine solche Argumentation für die Existenz Gottes“ (SCHAEPP, 59).

⁶⁸ Vgl. BOCHENSKI, 304f.

⁶⁹ BOCHENSKI, 303–304. Bochenski führt seinen Gedankengang mit der quasi prophetischen Feststellung weiter: „Der moderne Mensch muss sich durch eine bewusste Anstrengung zur kontemplativen Haltung erziehen. Von selbst wird sie nicht kommen; falls ich mich durch die Wellen der öffentlichen Meinung in dieser Sache tragen lasse, werde ich bis zum Tode ein Sklave des Aktivismus bleiben, von einem Ziel zum anderen ohne Unterbrechung, ohne Halt gejagt“ (BOCHENSKI, 304).

stellte, aufgegriffen und in seine gelungene theologische Synthese eingebaut.⁷⁰ Das Leben des Menschen – und indirekt auch der Sinn des menschlichen Lebens – konnte damals als eine einzige Reihe von Bestrebungen aufgefasst werden, die einander dahingehend untergeordnet sind, dass die im irdischen Leben erlangbare Glückseligkeit (*beatitudo imperfecta*) nur als Teilhabe (*participatio*) an der vollendeten Glückseligkeit des Menschen (*beatitudo perfecta hominis*) bei Gott im Jenseits zu verstehen ist.⁷¹ Der Sinn des Lebens besteht darin – könnte man rückwirkend für jene Zeit feststellen – das höchste Ziel menschlichen Lebens, die vollendete Glückseligkeit in der Wesensschau Gottes (*visione divinae essentiae*) zu erreichen.⁷²

Für die anthropozentrische Weltansicht der Moderne ist es nicht schwer zu begreifen, dass die vollendete Glückseligkeit, verstanden hier als das „unbedingte Glück“, als der „Zustand einer sozusagen hundertprozentigen Zufriedenheit, der vollen Befriedigung aller Bedürfnisse – und zwar mit dem Gewähr einer ewigen Dauer“⁷³, ein Grenzbegriff ist, ein Ideal, das sich im irdischen Leben nie verwirklichen lässt. Der moderne Mensch kennt allerdings immer weniger jene Versuchung, – die übrigens schon von Thomas von Aquin durch die Anerkennung des Glücks dieses Lebens (*beatitudo imperfecta*) als einer eigenständigen Realität im Rahmen seiner theologischen Synthese überwunden worden ist –, die „eine kolossale und boshafte Dummheit“⁷⁴ suggeriert: „dass man sich nämlich um Dinge, die nicht das Absolute sind, nicht kümmern und sie auch nicht benützen soll, dass es keinen Sinn hat, einen vergänglichen Augenblick zu genießen“⁷⁵. Ganz im Gegenteil sollen die kleinen, vergänglichen Augenblicke des Genießens, die das zwar ‚relative‘⁷⁶

⁷⁰ Vgl. dazu J. VIK, „Die Unterscheidung des Thomas von Aquin zwischen *beatitudo perfecta* und *beatitudo imperfecta* in der ‚*Summa theologiae*“, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina* 52.2 (2007), 3–36.

⁷¹ Vgl. TH. VON AQUIN, *Summa Theologiae* (STh), I–II, q. 3., a. 2, ad 4, in Fr. Barbado VIEJO u.a. (Hrsg.) *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum summa theologiae cura fratrum eiusdem ordinis*, Edita auspiciis et inspiratione Pontificiae Universitatis Salmanticensis, Matriti 1961.

⁷² Vgl. STh I–II, q. 3, a. 8, corpus articuli.

⁷³ BOCHENSKI, 307.

⁷⁴ BOCHENSKI, 308.

⁷⁵ BOCHENSKI, 308. Bochenski meint, diese Versuchung sei eine Dummheit „weil niemand nach dieser Vorschrift leben kann“ (BOCHENSKI, 308). Sie sei auch eine boshafte Dummheit „weil einer, der trotz allem dieses Leben anstreben sollte, sich damit all dessen berauben würde, was unter Umständen dem Leben seine Schönheit und seinen Wert verleiht“ (BOCHENSKI, 308).

⁷⁶ Vgl. BOCHENSKI, 307.

aber durchaus reale Glück dieses Lebens andeuten, in der Weise hochgeschätzt werden, dass einem dabei auch an solchen konkreten Zielen nicht mangelt, die als ein Bündel von kleinen Reihen von Bestrebungen zu werten sind.⁷⁷

Aufgrund der letzten Ausführungen lässt sich leichter darauf abheben, dass erst die Eudaimonismuskritik der Neuzeit⁷⁸ den wahren hermeneutischen Kontext der anfangs gestellten Frage, ob der Sinn des Lebens einen glücklich machen könne, darstellt. Innerhalb der Eudaimonismusproblematik geht Viktor E. Frankl gerade dadurch einen originären Weg, dass er es grundsätzlich herausstellt: Der direkte Weg zum Glück ist versperrt. Der Mensch trachtet ursprünglich gar nicht nach dem Glück bzw. er will gar nicht zuerst und letztendlich das auf die Lust reduzierte Glück – Glück wäre dann identisch mit dem Zustand der eingetretenen homöostatischen Entspannung –, sondern er ist vielmehr zutiefst von der Suche nach dem *Grund* zum Glücklichsein bewegt bzw. motiviert. Der Mensch will also einen Grund für sein Glück.⁷⁹ Der gewollte Grund zum Glück des Menschen steht seinerseits in der Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls mit dem Sinn des Lebens in enger Verbindung. Denn jede Anthropologie muss nach Frankl davon ausgehen, dass das stärkste Motiv des Menschen der Wille zum Sinn ist.⁸⁰ Der Sinn des Lebens macht infolgedessen nur insofern glücklich – um

⁷⁷ Vgl. BOCHENSKI, 308. Der Dominikanerpater Bochenski fasst seine Ausführungen zum Sinn des Lebens mit den folgenden aufschlussreichen Sätzen zusammen: „Man soll sich nicht durch das Einzige, durch eine große Sache verführen lassen, sondern fähig bleiben, sich an der Vielzahl der kleinen vergänglichen Befriedigungen zu erfreuen. Daneben ergibt sich aus diesen Erwägungen die Verwerfung dreier für den Lebenssinn schädlicher Mythologien: nämlich des Kollektivismus, des Aktivismus und des Havelismus. Es ist nicht wahr, dass die Frage um den Sinn des Lebens eine soziale Frage ist: Sie ist, wie die Mehrheit der wirklich wichtigen Fragen, meine rein persönliche Angelegenheit. Es ist nicht wahr, dass nur ein Streben nach einem Ziel dem Leben einen Sinn geben kann, dass man also immer und nur zielstrebig handeln soll. Es ist auch nicht wahr, dass nur das unbedingte Glück einen Wert hat, dass kleine und vergängliche Freuden ‚eitel‘ sind. Eine kleinliche und seichte Philosophie, wird man mir vielleicht sagen. Vielleicht. Aber es scheint mir, dass sie wahr ist, während die ‚tiefen‘ und ‚großen‘ Philosophien so oft falsch sind. Was noch schlimmer: Diese Philosophien sind die Ursache von vielem Unglück für die Menschen gewesen. Während meine kleine Philosophie, die vielleicht einfach die Weisheit der gewöhnlichen Menschen ist, ihnen jenes bisschen Glück geben kann, das ihnen möglich ist“ (BOCHENSKI, 308–309).

⁷⁸ Vgl. dazu R. LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems*, Berlin/New York 1998, 9ff. und 264f.

⁷⁹ Vgl. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 155.

⁸⁰ Vgl. FRANKL, *Das Leiden am sinnlosen Leben*, 71.

auf die anfangs gestellte Frage zurückzukommen –, als Glück und Lust sich als die Nebenwirkung erfüllten Sinns und begegnenden Seins einstellen.⁸¹ Das Suchen nach dem immer konkreten Sinn des Lebens, den es zu finden und zu erfüllen gilt, und nach dem anderen menschlichen Sein, dem es in Form eines Du zu begegnen bzw. das es zu lieben gilt, darf allerdings nicht als „ein faustisches Streben verstanden werden, das es sich verweigert, einen Sinn *gefunden* zu haben“⁸². Das Suchen nach Sinn ist vielmehr von der Bereitschaft geprägt, sich als ein vom Leben ‚Gefragter‘ zu verstehen bzw. im Hier und Jetzt den Sinn des Lebens zu empfangen.⁸³

Das Empfangen einer konkreten Sinnmöglichkeit bzw. die Erfüllung eines Sinnangebotes⁸⁴ geht infolgedessen mit jenem Glück als Nebenwirkung einher, das mit einem absichtslosen Genießen des Augenblicks⁸⁵ oder mit der von Mihaly Csikszentmihalyi dargelegten *flow*-Erfahrung⁸⁶ verglichen werden kann. Die mit *flow* umschriebene Entdeckung von Csikszentmihalyi besagt – ganz im Sinne von Viktor E. Frankl –, dass ein Mensch Glück findet, wenn er vollständig eins ist mit jeder Einzelheit des eigenen Lebens, gleich, ob gut oder schlecht, und nicht, indem er danach direkt sucht.⁸⁷ Das Glück ist infolgedessen als *flow* „keine Folge von angenehmen Zufällen. Es ist nichts, was man mit Geld kaufen oder mit Macht bestimmen kann. Es hängt nicht von äußeren Ereignissen ab, sondern eher davon, wie wir diese deuten – Glück ist vielmehr ein Zustand, für den man bereit sein muss, den jeder einzelne kultivieren und für sich verteidigen muss.“⁸⁸

⁸¹ Vgl. FRANKL, *Das Leiden am sinnlosen Leben*, 71.

⁸² R. HASKAMP, „Psychologie und Spiritualität. Von S. Freud zu V. E. Frankl“, in A. ROTZETTER (Hrsg.), *Geist wird Leib. Theologische und anthropologische Voraussetzungen des geistlichen Lebens*, Zürich u. a. 1979, 151–252, hier 154.

⁸³ Vgl. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 72.

⁸⁴ Zu den drei Wertkategorien der Existenzanalyse und Logotherapie Frankls (schöpferische Werte, Erlebniswerte und Einstellungswerte) als mögliche Wege der Sinnverwirklichung vgl. weiter FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 59ff.

⁸⁵ Vgl. BOCHENSKI, 303f.

⁸⁶ Vgl. M. CSIKSZENTMIHALYI, *FLOW: Das Geheimnis des Glücks*, Stuttgart 1992. Als das Ergebnis jahrzehntelanger Forschung über die positiven Aspekte menschlicher Erfahrungen nennt Csikszentmihalyi mit *flow* „Freude, Kreativität und den Prozess vollständigen Einssein mit dem Leben“ (CSIKSZENTMIHALYI, 11).

⁸⁷ Vgl. CSIKSZENTMIHALYI, 14.

⁸⁸ CSIKSZENTMIHALYI, 14. Csikszentmihalyi schließt seinen Gedankengang mit dem Satz: „Menschen, die lernen, ihre inneren Erfahrungen zu steuern, können ihre Lebensqualität steuern; dies kommt dem, was wir Glück nennen, wohl am allernächsten“ (CSIKSZENTMIHALYI, 14.).

Das wichtigste Kennzeichen von *Flow*-Menschen⁸⁹, die aus den widrigsten Umständen heil herauskamen, weil sie an Situationen Freude gehabt hatten, welche gewöhnliche Menschen unerträglich gefunden hätten, besteht in einem Individualismus bzw. einer starken Zielstrebigkeit, die sich – im Gegensatz zu jeglichem Narzissmus bzw. Egozentrismus⁹⁰ – des Selbst nicht bewusst ist. In einer inhaltlichen Übereinstimmung mit dem von Viktor E. Frankl umschriebenen grundlegenden anthropologischen Tatbestand der Selbsttranszendenz⁹¹ analysiert Csikszentmihalyi den selbsttranszendenten Individualismus eines *flow*-Menschen mit den folgenden Sätzen: „Menschen mit dieser Eigenschaft sind entschlossen, unter allen Umständen ihr Bestes zu geben, doch sie sind nicht vornehmlich damit befasst, den eigenen Interessen zu dienen. Da sie bei allen Handlungen von innen heraus motiviert sind, lassen sie sich nicht leicht durch äußere Dinge bedrohen. Da sie genügend psychische Energie übrig haben, um ihre Umgebung objektiv zu beobachten und zu analysieren, haben sie eine bessere Chance, dort neue Handlungsmöglichkeiten zu entdecken“⁹². Eine Kurzbeschreibung dessen, wie ein Mensch das persönliche Glück im Sinne eines selbsttranszendenten Individualismus⁹³ erreicht, bietet wiederum

⁸⁹ Vgl. CSIKSZENTMIHALYI, 126f.

⁹⁰ „Narzisstische Individuen, die vorwiegend mit der Verteidigung des Selbst befasst sind, zerbrechen, wenn die äußeren Bedingungen bedrohlich werden. Die darauf folgende Panik hindert sie, das zu tun, was sie tun müssen. Sie richten ihre Aufmerksamkeit nach innen, um Ordnung im Bewusstsein zu schaffen, und es bleibt nicht genügend übrig, um mit der Außenrealität fertig zu werden“ (CSIKSZENTMIHALYI, 129).

⁹¹ Mit ‚Selbsttranszendenz‘ bezeichnet Frankl „den grundlegenden anthropologischen Tatbestand, dass Menschsein immer über sich selbst hinaus auf etwas verweist, das nicht wieder es selbst ist, – auf etwas oder auf jemanden: auf einen Sinn, den da ein Mensch erfüllt, oder auf mitmenschliches Sein, dem er da begegnet“ (FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 160).

⁹² CSIKSZENTMIHALYI, 129.

⁹³ Der von mir kreierte Begriff ‚selbsttranszendenten Individualismus‘ scheint mir inhaltlich dem nahe zu stehen, was Hermann J. Pottmeyer im folgenden Satz ausdrückt: „Sinnvolles Leben – Ineinsfall von Selbstsein, Mitsein und Einssein“ (H. J. POTTMEYER, „Sinnfrage und Gottesfrage“, in G. KAUFMANN (Hrsg.), *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, München 1979, 158–180, hier 163. Bezüglich der Frage, was der Mensch von heute als Sinn versteht und sucht, fasst Pottmeyer seine Ausführungen, wie folgt, zusammen: „Sinn stellt sich ihm ein in der Überwindung von Selbstentfremdung und gegenseitiger Entfremdung als Zusammenfall von Selbstsein, Mitsein und Einssein. Als sinnvolles Leben wird jenes verstanden, in dem ich mich vor mir selbst und vor den anderen unbedingt bejahen und annehmen darf, in dem ich die anderen um ihrer selbst willen gelten lassen kann und dieselbe Anerkennung von ihnen erfahre und in dem wir uns darin einig und eins wissen dürfen,

Bertrand Russell, einer der größten Philosophen des vergangenen Jahrhunderts: „Ich lernte allmählich, gleichgültig gegenüber mir selbst und meinen Mängeln zu werden. Ich konzentrierte meine Aufmerksamkeit immer mehr auf äußere Objekte: den Zustand der Welt, die verschiedenen Wissenszweige, Individuen, denen gegenüber ich Zuneigung empfand“⁹⁴.

2.3 Lebenssinn und Glück sind nicht dasselbe

Aufgrund der letzten Ausführungen lässt sich – ganz im Sinne der Logotherapie Frankls – festhalten, dass Glück als die unbeabsichtigte Nebenwirkung sinnerfüllten Lebens zu betrachten ist, wobei das Leben eines Menschen einen Sinn hat, „*wenn es ein Ziel gibt, das er in diesem Augenblick anstrebt, oder wenn er den Augenblick genießt*“⁹⁵. Daraus kann man – Joseph M. Bochenski folgend – mit Recht die ‚glücksfördernde‘ Schlussfolgerung ziehen: Man achte einerseits darauf, dass es einem an Zielen nicht mangelt; andererseits soll man es verstehen, den Augenblick zu leben und ihn zu genießen.⁹⁶ Allerdings lehrt einen die allgemeine menschliche Erfahrung, dass Sinnorientierung zwar eine notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung von Glück ist: „Wer sich glücklich fühlt, wird sein Leben – wenigstens in einem unreflektierten Werturteil – auch sinnerfüllt finden. [...] Das umgekehrte gilt jedoch nicht. Man kann sein Leben auch noch sinnvoll finden, [...] obwohl man sich nicht glücklich fühlt“⁹⁷. Diese Spannung zwischen Sinn und Glück lässt sich indessen als fruchtbar bezeichnen, wenn man – mit Gerd Haeffner – Glück und Sinn bewusst auseinander- und zusammenzuhalten versucht.⁹⁸

Glück und Sinn gehören demnach einerseits zusammen, insofern die Überzeugung, dass es einen Sinn hat zu leben, sich ständig auch auf die Erwartung bezieht, dass man in einem sinnvollen bzw. sinnerfüllten Leben glücklich werden kann.⁹⁹ Glück und Sinn müssen andererseits auseinander gehalten werden. Denn ‚Sinn‘ – ungeachtet der Tatsache, dass die Frage nach

das das Selbstsein, das meine wie das der anderen, nicht erst von Gnaden einer menschlichen Instanz, sondern an sich ein Recht auf unbedingte Anerkennung und Achtung hat“ (POTTMEYER, 165).

⁹⁴ Dieses Zitat entstammt einem Artikel in ‚Self‘: C. MERSER, „A thoroughly modern identity crisis“, in *Self*, Oktober 1987, 147, zitiert nach CSIKSZENTMIHALYI, 130.

⁹⁵ BOCHENSKI, 303.

⁹⁶ Vgl. BOCHENSKI, 303f.

⁹⁷ GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 25.

⁹⁸ Vgl. GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 207–220.

⁹⁹ Vgl. GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 209.

ihm eine private Angelegenheit bleibt¹⁰⁰ – „ist eine objektive Eigenschaft der Lebensmöglichkeiten und gelebten Taten. Glück hingegen ist ein subjektiver Zustand, für den man zwar etwas tun kann, der aber von vielen Faktoren abhängt, die nicht in unserer Hand sind. Ja, es ist sogar so, dass das Glück [...] nicht direkt erstrebt werden darf, will man sein Kommen nicht vereiteln“¹⁰¹. Glück ist infolgedessen ‚etwas Präsentisches‘: Wenn man glücklich ist, vergisst man die Zeit, und „wenn man ihrer doch bewusst wird, dann als einer Bedrohung“¹⁰². Denn die Erfahrung des Glücks als der unbeabsichtigten Nebenwirkung von Sinnerfüllung ist während dieses irdischen Lebens immer vorübergehend. Sie ist – fasst Gerd Haeffner seine Erwägungen zusammen – „gelegentliches Aufblitzen einer Qualität des Lebens, die für gewöhnlich in der prosaischen und anonymen Weise des Ja zu den gerade kommenden Möglichkeiten des Arbeitens und Genießens, des Liebens und Sich-mühens, des Weitermachens und Nichtaufgebens ergriffen wird“¹⁰³.

Lebenssinn und Glück sind infolgedessen nicht dasselbe.¹⁰⁴ Die Spannung zwischen Sinn und Glück lässt sich indessen auf die ‚gesunde Spannung‘¹⁰⁵ des nicht nur motivationstheoretisch relevanten ‚Willens zum Sinn‘¹⁰⁶ reduzieren, wenn man einsieht, dass man Glück letzten Endes immer nur als vergängliche Gabe empfangen bzw. erfahren kann. Der Wille zum Sinn verleiht nämlich dem menschlichen Leben in der Tat eine gesunde Spannung, die ihrerseits eine positive Hinwendung auf etwas oder jemanden – mit anderen Worten – ‚Selbsttranszendenz‘ ermöglicht.¹⁰⁷ Aufgrund dessen kann auf das Glück als auf das zwar vergängliche aber reale Lebensglück des selbsttranszendenten Individualismus einer sinnorientierten Persönlichkeit berechtigt gehofft werden.

¹⁰⁰ Vgl. BOCHENSKI, 300.

¹⁰¹ GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 209.

¹⁰² GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 209.

¹⁰³ GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 209.

¹⁰⁴ Vgl. J. M. BOCHENSKI, 307.

¹⁰⁵ Vgl. GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 77ff.

¹⁰⁶ Vgl. dazu FRANKL, *Der Wille zum Sinn*, 17ff.

¹⁰⁷ GROM, BRIESKORN, HAEFFNER, 80.

3. Glück im Horizont christlicher Sinnantwort

3.1 Das Problem der Vergänglichkeit und das Geborgensein des Vergangenen im Leben Gottes als der schöpferisch erwidern Liebe¹⁰⁸

Das vorhin erörterte Zusammen- und Auseinanderhalten von Sinn und Glück muss sich im folgenden dem Problem der Vergänglichkeit stellen. In dieser Hinsicht ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Endlichkeit dieses Lebens ein *in sich* gutes und wertvolles Leben rückwirkend nicht sinnlos machen kann. Denn der Tod kann an Tätigkeiten und Erfahrungen des Lebens, die *in sich* sinn- und wertvoll sind, schließlich nichts ändern. Er kann gleichwohl als das Ende einer guten Sache in Betracht gezogen werden. Es kann sogar mit Viktor E. Frankl behauptet werden¹⁰⁹, dass das irdische Leben offensichtlich überhaupt nur wert- bzw. sinnvoll sein kann, weil es endlich ist: „Die Endlichkeit, die Zeitlichkeit ist also nicht nur ein Wesensmerkmal des menschlichen Lebens, sondern für dessen Sinn auch konstitutiv“¹¹⁰. Infolgedessen kann man aus der Länge eines Menschenlebens auch nie auf seine Sinnfülle schließen.¹¹¹

¹⁰⁸ Wesentliche Impulse für dieses Kapitel entnehme ich der fundamentaltheologischen Vorlesung ‚Argumente für die Existenz Gottes‘, die Prof. Dr. Armin Kreiner im Sommersemester 2003 an der Ludwig Maximilians Universität München gehalten hat.

¹⁰⁹ „Wie oft hält man uns nicht vor, dass der Tod den Sinn des ganzen Lebens in Frage stelle. Dass alles letzten Endes sinnlos sei, weil der Tod es schließlich vernichten müsse. Kann nun der Tod der Sinnhaftigkeit des Lebens wirklich Abbruch tun? Im Gegenteil. Denn was geschähe, wenn unser Leben nicht endlich in der Zeit, sondern zeitlich unbegrenzt wäre? Wären wir unsterblich, dann könnten wir mit Recht jede Handlung ins Unendliche aufschieben, es käme nie darauf an, sie eben jetzt zu tun, sie könnte ebenso gut auch erst morgen oder übermorgen oder in einem Jahr oder in zehn Jahren getan werden. So aber, angesichts des Todes als unübersteigbarer Grenze unserer Zukunft und Begrenzung unserer Möglichkeiten, stehen wir unter dem Zwang, unsere Lebenszeit auszunützen und die einmaligen Gelegenheiten – deren ‚endliche‘ Summe das ganze Leben dann darstellt – nicht ungenützt vorübergehen zu lassen“ (FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 83).

¹¹⁰ FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 83.

¹¹¹ Vgl. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 84f. Erläuternd schreibt Frankl die folgenden aufschlussreichen Sätze: „Eine Biographie pflegen wir doch auch nicht nach ihrer ‚Länge‘ zu beurteilen, nach der Zahl der Buchseiten – sondern nach ihrem Inhaltsreichtum. Das heldenhafte Leben eines jung Verstorbenen hat gewiss mehr Inhalt und Sinn als die Existenz irgendeines langlebigen Spießers. Wie manche ‚Unvollendete‘ gehört zu den schönsten Symphonien!“ (FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 85). Ganz bildhaft führt Frankl seinen Gedankengang weiter: „Der Mensch steht im Leben wie vor

Gleichwohl scheint Viktor E. Frankl, in deutlicher Übereinstimmung mit der Prozessphilosophie bzw. Prozesstheologie¹¹² erkannt zu haben, dass das „Problem von letztgültiger Bedrohlichkeit“¹¹³ für den Sinn menschlichen Lebens nicht die Ungerechtigkeit, die körperlichen und seelischen Qualen¹¹⁴ und auch nicht der Tod ist, sondern das tiefgreifendste Problem in der Zeitlichkeit an sich als dem ständigen Vergehen besteht.¹¹⁵ Wenn aber das ständige Vergehen alles dessen, was der Mensch werthält, die letztgültige Wahrheit ist, dann muss das Leben sowohl logotherapeutisch als auch prozesstheologisch „letztgültig sinnlos“¹¹⁶ in Erscheinung treten. Folgerichtig versucht Frankl durch die Einführung der Vorstellung von einer unzerstörbaren Vergangenheit in sein Gedankensystem¹¹⁷ gerade das Problem der Zeitlichkeit an sich zu lösen. Diese Vorstellung von einer unzerstörbaren Vergangenheit bzw. vom Gewesen-Sein als der sichersten Art von Sein, läßt sich ihrerseits prozeßtheologisch auffangen, wenn man den christlichen Gottesbegriff selbst prozeß-

einer Matura-Prüfung: Hier kommt es ja ebenfalls weniger darauf an, dass die Arbeit vollendet wird, als darauf, dass sie hochwertig ist. So wie der Kandidat darauf gefasst sein muss, dass ein Glockenzeichen das Ende der ihm zur Verfügung stehenden Zeit anzeigt, genauso muss man im Leben jederzeit gewärtig sein, ‚abgerufen‘ zu werden“ (FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 85).

¹¹² Zur Einführung in die Prozesstheologie und zu den Grundbegriffen der Prozessphilosophie vgl. J. B. COBB, D. R. GRIFFIN, *Prozess-Theologie: eine einführende Darstellung*, Göttingen 1979, hier vor allem 11–28. Des weiteren vgl. dazu auch die Habilitationsschrift von Roland Faber: R. FABER, *Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung*, Mainz 2000.

¹¹³ COBB, GRIFFIN, 119.

¹¹⁴ Das Vorhandensein von Ungerechtigkeit, körperlichen und seelischen Qualen in der Welt „steht außer Frage, aber trotzdem“ – folgt man auch hier John B. Cobb – „gibt es Lebensgenuß von der Art, dass wir einen Sinn darin finden, uns allen Dingen in Liebe zuzuwenden, und auch solcher Art, dass wir um des Lebens willen versuchen können, Ungerechtigkeiten und Leiden zu mildern“ (vgl. COBB, GRIFFIN, 119).

¹¹⁵ Vgl. COBB, GRIFFIN, 119.

¹¹⁶ COBB, GRIFFIN, 119. Zu Recht fügt J. B. Cobb hinzu: „Obwohl in jedem gegenwärtigen Erleben an und für sich Genuß und daher auch ein innerer Wert liegt, kann die bewußte Reflexion über die Tatsache, dass alles Erreichte und jeder Genuß der Vergessenheit anheimfallen, den Wert dieses unmittelbaren Genusses aushöhlen. Im Lichte dieser Tatsache wäre die Entstehung von mit der Fähigkeit bewußter Reflexion über den letzten Sinn begabten Wesen als ein großes Übel zu beurteilen, denn der größere Genuß, den diese hohe Bewußtseinseben ermöglicht, würde eben durch dieses Bewußtsein wieder zunichte gemacht“ (COBB, GRIFFIN, 119).

¹¹⁷ Vgl. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 95f.

theologisch denkt: Wenn Gott nämlich als „schöpferisch erwidernde Liebe“¹¹⁸ zu verstehen ist und wenn Gott sich dem Menschen gegenüber responsiv¹¹⁹ verhält, dann „haben unsere Freuden und unser Handeln eine Wirkung auf die Gottheit selbst. Wie schnell auch immer ihre Wirkungen in dieser Welt im Laufe der Zeit verblassen, ihre Bedeutung ist dadurch gesichert, dass sie im Leben Gottes gezählt haben“¹²⁰.

Zwischen Logotherapie und Prozesstheologie läßt sich folgerichtig eine Brücke bauen, wenn man bedenkt, dass jede konkrete, zeitlich jedoch vergängliche Sinnerfüllung – als Folge der Verwirklichung von schöpferischen Werten, Erlebniswerten oder Einstellungswerten – letztlich im Leben Gottes „unverlierbar geborgen“¹²¹ liegt. Dieses Leben Gottes ist gleichwohl „weder ewig im Sinne von zeitlos, noch zeitlich im Sinne des ständigen Vergehens. Statt dessen ist es immerwährend, unvergänglich, es empfängt unablässig von der Welt, bewahrt aber in der Unmittelbarkeit seiner unvergänglichen Gegenwart, was in der Welt vergangen ist“¹²². In dieser Perspektive wird auch christliche Agape notwendig unter einem erweiterten Gesichtspunkt in Erscheinung treten: Sie kann „auch das Element des Mitleidens, des Mitfühlens für andere in ihrer jeweiligen Situation“¹²³ mit einbeziehen. Denn die schöpferisch erwidernde Liebe Gottes ist schließlich „die Kraft zur Überwindung des auf unserer zeitlichen Existenz beruhenden größten Übels. Weil es Gott gibt, hat das Leben dennoch, im Angesichte triumphierenden Übels, Sinn. Dieser Sinn liegt darin, dass wir sowohl durch unser eigenes Genießen als auch dadurch, dass wir den Genuß anderer vermehren, einen unvergänglichen Beistand zur Freude Gottes leisten. Gleichzeitig liegt dieser Sinn auch darin, dass wir bei Gott aufgehoben sind“¹²⁴.

¹¹⁸ COBB, GRIFFIN, 40.

¹¹⁹ Die menschliche Erfahrung bestätigt die Vorstellung, dass „Liebe im vollsten Sinne eine teilnehmende Erwidern auf den Geliebten hin bedeutet. Teilnahme bedeutet, die Gefühle des anderen zu fühlen, seine Schmerzen zu spüren, mit ihm in seinem Kummer zu trauern und sich mit seiner Freude zu freuen“ (COBB, GRIFFIN, 43). In diesem Sinne kann man wohl berechtigt auch hier mit J. B. Cobb in Betracht ziehen: „Gott genießt unser Genießen und leidet mit unserem Leiden. Dies ist die Art von Responsivität, die im wahrsten Sinne göttlich ist und recht eigentlich zur Natur der Vollkommenheit gehört“ (COBB, GRIFFIN, 47).

¹²⁰ COBB, GRIFFIN, 120–121.

¹²¹ Vgl. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 96.

¹²² COBB, GRIFFIN, 121.

¹²³ COBB, GRIFFIN, 47.

¹²⁴ COBB, GRIFFIN, 122.

Allerdings kann Viktor E. Frankl das Problem der Vergänglichkeit – abgesehen von seinem vorhin in Erwägung gezogenen richtigen Hinweis auf den ‚Sinn des Todes‘ – durch die einseitige Verabsolutierung einer unzerstörbaren Vergangenheit¹²⁵ nicht zufrieden stellend lösen.¹²⁶ Wenn Frankl nämlich das Gewesen-sein für die sicherste Art von Sein hält, dann scheint gerade das Gewesene – „die ins Vergangen-sein hineingerettete Wirklichkeit“¹²⁷ – für einen großen Teil der Menschen, die je auf der Erde gelebt haben, alles in allem keine sehr glückliche Angelegenheit zu sein: Ihr Leben, das als ein kurzer und leidvoller Kampf ums Überleben charakterisiert werden kann, bestand überwiegend aus Krankheiten, Schmerzen, Hunger, Entbehrungen, Unwissenheit, Angst, Sorgen, Trauer und Gewalt. Aufgrund ihres äußerst ungünstigen Schicksals hatten sie keine oder kaum Möglichkeiten, in ihrem Leben schöpferische, oder Erlebniswerte zu verwirklichen. Ihnen wurde nur ‚gegönnt‘, durch die richtige Einstellung zu den Einschränkungen ihres irdischen Daseins Werte bzw. Haltungen wie Tapferkeit im Leiden, Würde auch noch im Untergang und im Scheitern zu verwirklichen.¹²⁸

Mag Frankl damit recht haben, dass diese Einstellungswerte die „ja nachgerade größte Chance, Werte zu verwirklichen“¹²⁹, darstellen. Das menschliche Sinnbedürfnis ließe sich indessen für einen großen Teil der Menschheit nur bruchstückhaft einlösen, wenn das irdische Leben das einzige Leben wäre und in ihm sich für unzählige Menschen nur Einstellungswerte verwirklichen ließen. Der menschliche Wille zum Sinn bzw. die Träume, Sehnsüchte und Wünsche der Menschen beziehen sich nämlich nicht nur auf Einstellungswerte, sondern mindestens so stark und berechtigt auch auf schöpferische und Erlebniswerte. Wenn im Kontext des irdischen Lebens dementsprechend – mit Viktor E. Frankl – nur vom gegenwärtigen Augenblick mit seinen Sinnmöglichkeiten und von der unzerstörbaren Vergangenheit gesprochen wird, ohne eine vollkommeneren und höheren Zukunft mit transzendenter Qualität¹³⁰ in Aussicht stellen zu können, dann fällt in der Tat ein tragisches Licht auf die menschliche Situation: Es gibt zwar Dinge, die in sich wertvoll sind und dem

¹²⁵ Vgl. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 95f.

¹²⁶ Zur Kritik der Verabsolutierung einer unzerstörbaren Vergangenheit in der Existenzanalyse und Logotherapie Frankls vgl. J. SEIFERT, „Viktor E. Frankls philosophischer Sinnbegriff und die Entdeckung seiner Bedeutung für die Psychotherapie“, in D. BATHYÁNY, O. ZSOK (Hrsg.), *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien 2005, 85f.

¹²⁷ FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 95.

¹²⁸ Vgl. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 61.

¹²⁹ FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 61.

¹³⁰ Vgl. SEIFERT, 86 und 91.

irdischen Leben Sinn verleihen können; die Verwirklichung dieser Werte bleibt jedoch das Privileg einer Minderheit, die ein einigermaßen sinn- bzw. wertvolles Leben nur führen konnte, weil sie ‚Glück hatte‘ – also mehr oder weniger aus Zufall. Ohne ein transzendentes Reich der Wahrheit, der Gerechtigkeit und alles Guten¹³¹, in dem der menschliche Wille zum Sinn nicht nur eine fragmentarische, sondern vollkommene Erfüllung findet, bleiben die sinnorientierte Potentialitäten, die im menschlichen Dasein angelegt sind, für die Mehrheit aller Menschen für immer und ewig unerfüllt.

Die christliche Sinnantwort bzw. Heilsbotschaft, die sich als eine theistische Hypothese¹³² versteht, besagt indessen grundsätzlich folgendes: Es bestehen berechnete Hoffnungen, dass es nicht nur eine unzerstörbare Vergangenheit gibt – der ganzen Aktualität des Wirklichseins beraubt –, sondern vielmehr mit einer unzerstörbaren Zukunft gerechnet werden kann, die eine transzendente Erfüllung des Erkenntnisstrebens, des sittlichen Strebens, der Sehnsucht nach Glück und dem Sieg der Gerechtigkeit Wirklichkeit werden lässt. Diese transzendente Erfüllung der sinnorientierten Lebensziele ist gleichwohl für die Mehrheit der Menschen, ja vielleicht sogar für alle erreichbar. Aus der Perspektive des Glaubens an Gott – folgt man Armin Kreiner – fällt also „ein völlig anderes Licht auf das, um dessen Sinn es geht – das menschliche Leben. In theistischer Sicht endet dieses Leben *nicht* unwiderruflich mit dem Tod. Für die Frage nach einem sinnvollen Leben bedeutet dies erstens, dass alles Scheitern in den Bemühungen um ein (moralisches und) gutes Leben nicht endgültig und unwiderruflich sein muss, und zweitens, dass die fragmentarischen Ansätze eines gelungenen Lebens die Verheißung eines Lebens in Fülle sind. In dieser Perspektive erscheint der Glaube an Gott tatsächlich als eine frohe Botschaft“¹³³.

Der Grund der Berechtigung einer solchen Hoffnung kann nur darin bestehen, das „der Mensch in der Geschichte der Menschen auf ein wahrhaft sinnerfülltes Leben treffen kann, welches sich darstellt als der gelingende Zusammenfall von Selbstsein und Mitsein, und zwar als das Ereignis der Befreiungstat Gottes“¹³⁴. Die christliche Sinnantwort lässt das Leben, Tod und

¹³¹ Vgl. SEIFERT, 86.

¹³² Zur Erklärungskraft der theistischen Hypothese vgl. A. KREINER, „Die religionskritische Relevanz der Neuzeitlichen Naturwissenschaft“, in P. SCHMIDT-LEUKEL (Hrsg.), *Berechtigte Hoffnung: über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995, 49–70, hier 64–66.

¹³³ A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 505.

¹³⁴ DÖRING, KAUFMANN, 58.

Auferweckung Jesu Christi als ein Leben mit einer solchen transzendenten Qualität in Erscheinung treten.

3.2 Gottes Herrschaft – Mitte und inneres Wesen der Botschaft Jesu

In der theologischen Forschung des Neuen Testaments gilt als unbestritten, dass im Zentrum der Verkündigung Jesu die Herrschaft Gottes (*basileia tou theou*) stand.¹³⁵ Jesus erachtete es als seine zentrale Aufgabe, die Menschen auf die Nähe dieser Gottesherrschaft aufmerksam zu machen.¹³⁶ Die Bezogenheit Jesu auf Gottes Herrschaft war so wesentlich, dass sie sein gesamtes Wirken umgreift. Mag der Begriff ‚Herrschaft‘ heute durch den Missbrauch durch Menschen oft nur negativ belegt sein, in seiner Anwendung auf Gott behält er indessen – wie Joachim Gnilka darauf hingewiesen hat – auch in unserer Zeit seine Gültigkeit: „Gottes Herrschaft ist anders als die von Menschen ausgeübte. Wenn Jesus die Herrschaft Gottes in den Mittelpunkt seiner Predigt rückte, stellte er letztlich klar, dass Gott für ihn die Mitte ist“¹³⁷. Es ist bemerkenswert, dass Jesus auf eine theoretische Erklärung dessen verzichtet hat, was die Gottesherrschaft sei. Eine aufmerksame Analyse des Begriffes führt gleichwohl zur Erkenntnis, dass es hier um ein Handeln Gottes geht, oder dass ein solches in Aussicht gestellt wird.¹³⁸ Dieses Handeln Gottes ist als ein Handeln am Menschen, d. h. als ein Heilshandeln in Betracht zu ziehen, das „als ein ganz und ausschließlich von Gott her auf uns zukommendes gesehen ist“¹³⁹. Dieses Heilshandeln Gottes am Menschen kann zugleich als eine Befreiungsgeschichte aus der dem Menschen eigenen Situation eines Daseins in Heillosigkeit¹⁴⁰ herausgestellt werden, die „für den Menschen die Geschichte seiner Bekehrung, der Zuwendung zum anderen und der Umkehr

¹³⁵ Vgl. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret: Botschaft und Geschichte*, Freiburg i. Br. u. a. 2¹⁹⁹⁰, 87ff. Für die deutsche Wiedergabe des Wortes *basileia tou theou* gibt es verschiedene Vorschläge: Herrschaft, Reich, Königtum Gottes. Joachim Gnilka nach ist die „Wiedergabe mit ‚Herrschaft Gottes‘ zu bevorzugen. Sie ist für alle einschlägigen Stellen zutreffend. Für die sogenannten Einlasssprüche, die vom Hineingehen in die Basileia handeln, und andere bildhafte Wendungen empfiehlt sich die Übersetzung ‚Reich Gottes‘“ (GNILKA, 88).

¹³⁶ Vgl. H. DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, in J.-A. Möhler Institut (Hrsg.), *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Perspektive*, Paderborn 1983, 20–125, hier 64.

¹³⁷ DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, 88.

¹³⁸ Vgl. GNILKA, 142.

¹³⁹ GNILKA, 142.

¹⁴⁰ Vgl. DÖRING, KAUFMANN, 60.

aus der eigenen Selbstverfangenheit¹⁴¹ ist. Im Zusammenhang dieser Befreiungsgeschichte erscheint Gott als „die innere Möglichkeitsbedingung sinnvollen Daseins“¹⁴².

Mit der Verkündigung der Gottesherrschaft¹⁴³ greift Jesus eine Erwartung des zeitgenössischen Judentums auf, führt indessen dabei eine charakteristische Modifizierung ein: Er wendet sich gegen ein irdisch-politisches Reich-Gottes-Verständnis und betont – wie vorhin schon angedeutet – den Geschenk-Charakter der Herrschaft Gottes. Sie lässt sich nämlich durch ‚ethische Kraftanstrengung‘ nicht herbeiführen.¹⁴⁴ Versucht man die Gottesherrschaft dennoch zu den zeitlichen Stufen ‚Gegenwart‘ und ‚Zukunft‘ in ein Verhältnis zu setzen, dann kann aufgrund der Verkündigung Jesu zunächst festgehalten werden, dass sie sowohl mit der Zukunft als auch mit der Gegenwart zu tun hat.¹⁴⁵ Es kann als das Spezifikum der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft bzw. vom universalen Heil erachtet werden, dass sie keine reine Zukunftsgröße darstellt, sondern in Jesus Christus und seinem Wirken bricht sie bereits in die Gegenwart hinein.¹⁴⁶ Deshalb ruft Jesus die Menschen auf, „sich *schon jetzt* auf dieses Leben und diese Freude einzulassen, heute schon, in einer Welt, die von Unheil gezeichnet ist, auf dieses Endheil zu setzen, aus der Gewissheit seiner Gültigkeit heraus zu leben, zu denken und zu handeln“¹⁴⁷. Denn wenn jemand sich auf den Weg der Nachfolge Jesu begibt und sich „in der Praxis des Lebens für Gerechtigkeit, Solidarität und Nächstenliebe engagiert, setzt (er) sich für ein sinnerfülltes Dasein ein, ja ist von der Hoffnung erfüllt und getragen, dass solch ein Mitsein möglich ist, mehr noch: dass auch dem Erfüllung zuteil wird, dem sie durch Versagen und Unvermögen der Menschen versagt blieb“¹⁴⁸.

Wenn man nun mit Bernhard Grom in diesem Zusammenhang dem ‚Lebensgefühl‘ Jesu nachspüren will, dann wird man feststellen können, dass er „sich von dem trotz Unverständnis, Undank und Ablehnung bestehenden *Sinn seiner Sache so unmittelbar getragen, ja gedrängt*“ weiß, dass „er dafür ein eigenes Wort gebraucht, das eine einzigartige Nähe und persönliche Beziehung

¹⁴¹ DÖRING, KAUFMANN, 61.

¹⁴² DÖRING, KAUFMANN, 58.

¹⁴³ Vgl. Mk 1, 15.

¹⁴⁴ Vgl. K. SORGER, *Was in der Bibel wichtig ist. Grundthemen des Alten und Neuen Testaments*, München 1992, 114.

¹⁴⁵ Vgl. GNILKA, 141.

¹⁴⁶ Vgl. SORGER, 114f.

¹⁴⁷ DÖRING, KAUFMANN, 61.

¹⁴⁸ DÖRING, KAUFMANN, 58. Ergänzung in Klammern innerhalb des Zitates von mir.

ausdrücken soll: *Abba, Vater*¹⁴⁹. Jesus lebt also von einer Sinnerfahrung und Sinngewissheit, die „zu unüberbietbarer Unmittelbarkeit und Intensität gesteigert sind“¹⁵⁰. Mit Recht betont auch Heinrich Döring in dieser Hinsicht, dass sich Jesus „im absoluten Leerwerden von sich selber [...] als der Sohn, als der, der aus dem Vater lebt“¹⁵¹ zeigte. Das Kreuz Jesu, wo „alles innerweltlich sinngebende zerbricht, wo selbst seine Sendung in Frage gestellt erscheint, wo er sich von dunkelster Sinnlosigkeit bedroht, verlassen fühlt“, ist der „Weg, auf dem er zur äußersten Treue und Unmittelbarkeit gegenüber der umgreifenden Güte, dem Vater, gelangt: zu einem Für-Dich und Mit-Dir trotz Vergeblichkeit und Tod“¹⁵². Es kann gleichwohl mit Heinrich Döring als die „Zumutung *der Herrschaft Gottes*“ erachtet werden, dass „Gott in die Hoffnungslosigkeit und Sinnlosigkeit des Geschicks Jesu hinein einen neuen Anfang setzt, neue Hoffnung gibt, neuen Sinn stiftet“¹⁵³. Dadurch ist in der Person Jesu „Gottesherrschaft Wirklichkeit geworden in der Existenz eines Menschen; denn hier konnte Gott in der Tat machen, was er wollte, hier konnte Gott alles schenken, was er wollte: sich selber“¹⁵⁴.

Indem Jesus „ganz und gar Beziehung zu Gott und zu seinem Nächsten ist, an die Stelle verweigerter Beziehung und verabsolutierter Endlichkeit tritt“, – folgt man den Ausführungen von Karl-Heinz Menke zur Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage – „geschieht *inmitten* der Geschichte etwas Endgültiges: nämlich der Sieg der Liebe bzw. unbedingten Anerkennung des Anderen als des anderen über die Beziehungslosigkeit, die wir ‚den Tod‘ oder auch ‚die Macht der Finsternis‘ nennen“¹⁵⁵. Infolgedessen kann man Jesus,

¹⁴⁹ B. GROM, J. SCHMIDT, *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens*, Freiburg i. Br. u. a. 1975, 65.

¹⁵⁰ GROM, SCHMIDT, 65.

¹⁵¹ DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, 69.

¹⁵² GROM, SCHMIDT, 65.

¹⁵³ DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, 69.

¹⁵⁴ DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, 69. In Bezug auf den glaubenden Menschen führt Heinrich Döring seinen Gedankengang mit den folgenden tiefsinnigen Sätzen weiter: „Gewissermaßen kann Gott also erst dort total als Erfüllung sich geben, wo man ihn nicht mehr als Erfüllung fordert, sondern wo man sich total leer macht von sich selber und ihn allein alles in allem sein lässt. Und Jesus ging ins Ende, aber indem er in das Ende hineinging, wurde menschliches Ende, menschliches Scheitern, ja die Situation menschlicher Ferne von Gott zum Ort, an dem Gott selber mächtig sein konnte“ (DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, 69).

¹⁵⁵ K.-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln / Freiburg 1995, 135.

wenn der Kern einer Glückserfahrung immer eine ganz bestimmte Sinn-
erfahrung ist¹⁵⁶, auch für einen glücklichen Menschen halten, ja für den
glücklichsten Menschen, der je gelebt hat.¹⁵⁷ Im Zusammenhang des Lebens
Jesu erscheinen auch die Bemühungen und Anstrengungen, die Menschen
unternehmen, um das Glück in ihrem Leben zu finden, nicht als Voraus-
setzungen, „um dieses Glück dann auch zu erreichen, sondern sie sind die
Folge davon, dass Menschen sich von dem, was sie als Glück erleben, zutiefst
ergriffen wissen“¹⁵⁸. Das eigentliche Glück wird dabei bleibend als eine
Sinnannahme¹⁵⁹ bzw. als Folge einer Sinnannahme erlebt, der Glauben in-
dessen letztlich als eine bestimmte Art und Weise der Existenzhermeneutik.¹⁶⁰

In der Nachfolge Jesu zu stehen bzw. christlich zu glauben, bedeutet in
dieser Hinsicht so viel wie – folgt man Joseph Ratzinger –, „sich anvertrauen
dem Sinn, der mich und die Welt trägt; ihn als den festen Grund nehmen, auf
dem ich furchtlos stehen kann“¹⁶¹, um dadurch Jesus Christus immer ähnlicher
zu werden. Wenn der Glaube nun gleichwohl – mit Heinrich Döring –, „alles in
allem“ zu verstehen ist als „das ‚Eingelassenwerden in Jesu hohes Selbst-

¹⁵⁶ Vgl. J. LAUSTER, *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*,
Gütersloh 2004, 183. Jörg Lauster entfaltet hier überzeugend die These, das das Glücks
des Augenblicks als eine Erschließungsform der Transzendenz begriffen werden kann,
die das menschliche Streben nach Glück gestaltet und ausrichtet. Das Glück des
Augenblicks als eine ganz bestimmte Sinnerfahrung wird von ihm mit den folgenden
Sätzen in den Blick genommen: „Augenblickshaft erlebt sich der Mensch in einer
höheren Dimension der Wirklichkeit geborgen, er erfährt sein Leben in diesem Moment
als gut, gelungen und in Gott aufgehoben. Das Vertrauen überträgt nun diese
aufleuchtende Augenblickserfahrung in eine Perspektive auf das ganze Leben. Aus der
Gottese Erfahrung geht eine Lebensdeutung hervor“ (LAUSTER, 183).

¹⁵⁷ Vgl. S. ORTH, *Gott und das Glück*, in HK 57 (2003), 271–273, hier 272.

¹⁵⁸ LAUSTER, 186–187.

¹⁵⁹ Joseph Ratzinger zieht in diesem Zusammenhang folgendes in Erwägung: „Christlich
Glauben bedeutet unsere Existenz als Antwort verstehen auf das Wort, den Logos, der
alle Dinge trägt und hält. Er bedeutet das Ja-sagen dazu, dass der Sinn, den wir nicht
machen, sondern nur empfangen können, uns schon geschenkt ist, so dass wir ihn nur zu
nehmen und uns ihm anzuvertrauen brauchen. Dementsprechend ist christlicher Glaube
die Option dafür, dass das Empfangen dem Machen vorangeht – womit das Machen
nicht abgewertet oder gar für überflüssig erklärt wird. Nur weil wir empfangen haben,
können wir auch ‚machen““ (J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vor-
lesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 47–48).

¹⁶⁰ Vgl. LAUSTER, 182f.

¹⁶¹ RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 47.

bewusstsein¹⁶², dann meint Gelingen des Lebens bzw. glückliches Leben in religiöser Perspektive „eine Deutung, in der das Ganze des Lebens“ – unabänderliches Leid einbegriffen – „als in einem höheren Grund aufgehoben, sinnvoll und gut erscheint“¹⁶³. Christsein als erlöstes Dasein kann demnach nicht bedeuten, dass „der in einer unerlösten Welt erlöste Mensch von der Begegnung mit dem Leiden und der Begegnung mit dem Bösen in seiner ganzen brutalen Härte verschont bliebe“, sondern es ist „Hoffnung auf Gott im Blick auf den Gekreuzigten“¹⁶⁴. Beim Glauben handelt es sich also um eine Hoffnungsgewissheit – folgt man wiederholt Heinrich Döring – die „nicht mit gefühlsmäßiger Sicherheit identisch, oftmals gar ohne begrifflich fassbare Klarheit ist, begegnet er doch in der Gestalt der *Hingabe*, freilich nicht Hingabe als Leistung, sondern als eine, aus der Gelassenheit strömt und in Feiern und Feste mündet, in denen sich die aus Glauben geschenkte Freiheit mit der Erinnerung an den Ursprung dieser Freiheit zusammenfindet“¹⁶⁵.

Das unterscheidend Christliche an der christlichen Sinnantwort kommt infolgedessen gerade in jenem Glauben zum Ausdruck, dass „das menschliche Leben im ganzen nicht nur sinnvoll, sondern zu einer vollendeten Teilnahme an der göttlichen Güte berufen ist“¹⁶⁶. Dieser Glaube ist gleichwohl „in seiner Gestalt als *Hoffnung* [...] ständig der Anfechtung ausgesetzt“¹⁶⁷. Denn „als Einlassen auf die Gottesherrschaft“ macht christliche Hoffnung – stellt Heinrich Döring richtig fest – „gewissermaßen die menschliche ‚Tüchtigkeit‘ zunichte und setzt auf den in Christus auf den Menschen zukommenden Gott, auf eine Zukunft, die man nicht selber machen kann, die dem Hoffenden geschenkt wird“¹⁶⁸. In dieser verheißenen Zukunft als dem vollendeten Heil, von dem der Glauben in seiner Gestalt als Hoffnung redet, ist erstens die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde eingeschlossen, d. h. – um es mit Joseph Ratzinger zu formulieren – „die Gewissheit einer positiven Sinnerfüllung von Kosmos und Geschichte, die Gewissheit, dass beides nicht als Müllhaufen endet, der zuletzt Blut und Tränen dieser Zeit als Leere Illu-

¹⁶² H. DÖRING, „Die Authentizität der Religionen und der christliche Sonderanspruch“, in P. NEUNER, P. LÜNING (Hrsg.), *Theologie im Dialog. Festschrift für Harald Wagner*, Münster 2004, 39–56, hier 53.

¹⁶³ LAUSTER, 184.

¹⁶⁴ B. J. CLARET, *Hoffnung in einer ‚zerbrochenen Welt‘. Ein Antwortversuch auf die Sinnfrage*, Offenbach a. M. ²1998, 107.

¹⁶⁵ DÖRING, „Die Authentizität der Religionen und der christliche Sonderanspruch“, 52.

¹⁶⁶ GROM, SCHMIDT, 69.

¹⁶⁷ DÖRING, „Die Authentizität der Religionen und der christliche Sonderanspruch“, 51.

¹⁶⁸ DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, 69–70.

sionen gleichmütig begräbt¹⁶⁹. Christliche Hoffnung sieht also „am Ende einen gesamthaften Sinn, in den alle Teilsinne eingehen. Sie sind in ihm aufgehoben, gehören zu ihm, aber er ist nicht die Summe oder das Produkt daraus“¹⁷⁰.

Zur christlichen Verheißung gehört zweitens auch die individuelle Erfüllung jedes Einzelnen, in die das Leben nach dem Tod übergeht.¹⁷¹ Diese Eröffnung neuer Zukunft nennt man – Heinrich Döring nach – „gewöhnlich Auferstehung, Osterereignis, Erhöhung usw. Ostern bzw. Auferstehung will ja gerade sagen, dass Jesu Leben und Werk nicht vergeblich und sinnlos endeten, nicht im Nichts versanken, sondern in der ‚Revision‘ Gottes geradezu endgültige Vollendung und immerwährende Zukunft ewigen Lebens, neue Identität empfangen. Der Auferstandene ist nun auch für die Kirche und für die Glaubenden die Verheißung endgültiger Zukunft, für alle, die sich auf ihn einlassen“¹⁷². Christen sind infolgedessen die, die „Hoffnung auf einen letztgültigen Sinn von Welt und Geschichte (auch der persönlichen Geschichte) haben und dementsprechend brüderlich und schwesterlich gegen die Gleichgültigkeit in jeglicher Gestalt handeln, und zwar auch noch angesichts der Erfahrungen von bösem Unrecht und zum Himmel schreienden Gewalt“¹⁷³. In dieser Hinsicht tritt die Auferstehung des Gekreuzigten letztlich „als weltimmanenter Sieg des unbedingten Sinns über das Sinnlose“¹⁷⁴ in Erscheinung.

Es ist allerdings bemerkenswert, dass zur christlichen Erwartung nirgendwo die Hoffnung auf eine definitiv heile innergeschichtliche Gesellschaft gehört. Denn die Fortschrittsidee – merkt Joseph Ratzinger an – „hat sich zwar aus dem Christlichen entwickelt, ist aber als Vorstellung eines kollektivierbaren und fixierbaren innerweltlichen Heilszuwachses selbst nicht christlich“¹⁷⁵. Es gibt dennoch auch eine irdische Verheißung für den Glauben¹⁷⁶, und zwar „das Ineinander von Glaubenshoffnung und irdischem Glück, die (die) Verbindung von ‚dieser‘ und ‚jener‘ Welt ausdrückt“¹⁷⁷.

¹⁶⁹ J. RATZINGER, „Die Zukunft des Heils“, in U. HOMMES, J. RATZINGER, *Das Heil des Menschen. Innerweltlich – Christlich*, München 1975, 31–63, hier 44.

¹⁷⁰ RATZINGER, „Die Zukunft des Heils“, 44.

¹⁷¹ Vgl. RATZINGER, „Die Zukunft des Heils“, 45.

¹⁷² DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, 70.

¹⁷³ CLARET, 108.

¹⁷⁴ MENKE, 147.

¹⁷⁵ RATZINGER, „Die Zukunft des Heils“, 47.

¹⁷⁶ Vgl. Mk 10,28-30.

¹⁷⁷ RATZINGER, „Die Zukunft des Heils“, 49. Ergänzung in Klammern innerhalb des Zitates von mir.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Glauben in seiner Gestalt als christliche Hoffnung und als das unterscheidend Christliche an der christlichen Sinnantwort in der für die Verkündigung Jesu typischen Spannung zwischen *schon* gegenwärtiger und doch in ihrer Vollendung *noch ausständiger* Gottesherrschaft als dem verheißenen Heil von Gott für den Menschen lebt. Aufgrund dieser grundlegenden Spannung kann Glück im Neuen Testament „als reale Vorwegnahme endgültigen Heils“ verstanden werden, das seinerseits allerdings „kritische Norm aller Antizipationen bleibt und deshalb auch bestimmte (vordergründige) Glückserfahrungen als trügerisch und nicht mehr offen für das größere, endgültige, die Strukturen dieser Welt sprengende Glück von Gott her entlarvt“¹⁷⁸. In der Tradition der christlichen Theologie hat man diesen inneren Zusammenhang von diesseitigem und jenseitigem Glück mit dem Begriff ‚Teilhabe‘¹⁷⁹ zum Ausdruck gebracht. Heute kann man – mit Jörg Lauster – auch von ‚Transzendenzeinbrüchen‘ sprechen, die solche Spuren und Erscheinungsformen Gottes in der Welt sind, die auf eine noch ausstehende Vollendung dieser Welt hindeuten und im Leben Jesu ihren Höhepunkt finden.¹⁸⁰ In ihnen „dringt in die Lebenserfahrung von Menschen die Ahnung ein, dass es so etwas wie einen Mehrwert des Lebens überhaupt gibt“¹⁸¹.

Alles in allem soll folgendes herausgehoben werden: „Schon in diesem Leben lassen sich augenblickshaft Momente eines ewigen Glücks erleben“¹⁸², die grundlegende Spannung von einem *schon jetzt* und *noch nicht* der Gottesherrschaft bzw. des Heils bleibt indessen bestehen. Es kann beim Thema ‚Glück und Erlösung‘ – neuerdings von Martin Rohner untersucht¹⁸³ – auch „*nicht* um eine spannungsfreie Harmonisierung gehen“, sondern vielmehr darum, „die kritische Spitze der Rede von Erlösung zur Geltung zu bringen, als Insistieren auf einer ‚maßlosen‘ Vorstellung ‚letzten‘ Glücks und unverfügbaren Heilwerdens zumindest als einem *selbstverständnisrelevanten Verlangen* – gerade im Eingedenken der um ihr Glück Gebrachten bzw. an ihrem Leben Zerbrochenen“¹⁸⁴. Auch das biblisch-jesuanische Verständnis von Glück und Heil ist also ein spannungsreiches: „Der jüdisch-christliche Gott ist

¹⁷⁸ G. GRESHAKE, „Glück und Heil“, in F. BÖCKLE u.a. (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. IX, Freiburg i. Br. u. a. 1981, 101–146, hier 114.

¹⁷⁹ Vgl. STh I–II, q. 3, a. 2, ad 4.

¹⁸⁰ Vgl. LAUSTER, 179.

¹⁸¹ LAUSTER, 179.

¹⁸² LAUSTER, 179.

¹⁸³ Vgl. M. ROHNER, *Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung*, Münster 2004.

¹⁸⁴ ROHNER, 53.

nicht einfach die Erfüllung menschlicher Glücksbedürfnisse, sondern *provokiert*, ruft heraus zum Exodus, zur Umkehr aus Situationen und Strukturen des Unheils¹⁸⁵.

3.3 Sakramentalität – das theologische Grundprinzip einer sinnorientierten Vermittlung zwischen immanentem Glück und transzendtem Heil

Wenn nun auf dem Weg einer neuen Zuordnung von immanentem Glück und transzendtem Heil die Brückenfunktion der Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls herausgestellt worden ist¹⁸⁶, dann kann die zuletzt erörterte grundlegende Spannung von einem *schon jetzt* und *noch nicht* der Gottesherrschaft bzw. des Reiches Gottes, in der das unterscheidend Christliche an der christlichen Sinnantwort aufleuchtet, als eine notwendige Ergänzung zur sinnorientierten Psychotherapie Frankls gesehen werden. Denn das Glück – von Frankl verstanden als die unbeabsichtigte Nebenwirkung erfüllten Sinns und begegnenden Seins bzw. als das zwar vergängliche aber reale Lebensglück des selbsttranszendenten Individualismus einer sinnorientierten Persönlichkeit – sehnt sich nicht nur nach einer unzerstörbaren Vergangenheit¹⁸⁷, sondern vielmehr nach der eschatologischen Zukunft, die für alle Menschen offen ist. Dieser ontologische Primat der Zukunft als der Horizont der christlichen Heilsbotschaft¹⁸⁸ lässt also die genuin christliche Dimension der menschlichen Sinnorientierung bzw. den christlichen „Sonderanspruch im Wettstreit der Religionen“¹⁸⁹ klar in Erscheinung treten und führt zugleich „zu einem existenziellen Vorbehalt gegenüber dem Bestehenden, dem Sicht- und Fassbaren“¹⁹⁰. Es ist indessen gerade dieser existentielle Vorbehalt, der die Teilhabe des Augenblicksglücks an der Ewigkeit¹⁹¹ bzw. eine gleichsam sakra-

¹⁸⁵ ROHNER, 52.

¹⁸⁶ Vgl. dazu J. VIK, „Gottes Heil im Glück des Menschen. Die Vermittelbarkeit immanenter und transzendenter Vollendungsvorstellungen unter Berücksichtigung der menschlichen Sinnorientierung in der Logotherapie Viktor E. Frankls“, in H. DÖRING, A. KREINER (Hrsg.), *Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie*, Bd. 12, Neuried 2008, 241–310.

¹⁸⁷ Vgl. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 95f.

¹⁸⁸ Vgl. H. DÖRING, „Dimensionen der Abwesenheit Gottes“, in *Cath* 31 (1977), 81–101, hier 94.

¹⁸⁹ DÖRING, „Die Authentizität der Religionen und der christliche Sonderanspruch“, 48.

¹⁹⁰ LAUSTER, 179.

¹⁹¹ Vgl. LAUSTER, 180.

mentale Sicht der gesamten Wirklichkeit Möglichkeit werden lässt.¹⁹² Aufgrund der sakramentalen Struktur der gesamten Wirklichkeit¹⁹³ lässt sich im Begriff der Sakramentalität gleichwohl das theologische Prinzip einer Vermittlung zwischen dem transzendenten Heil von Gott und dem immanenten Glück des Menschen, d. h. „zwischen dem ‚*eschatologischen Vorbehalt*‘ einer *endgültigen, vom Menschen nicht zu leistenden Vollendung* und der *Bejahung der konkreten Wirklichkeit mit den ‚Anfängen‘ glückenden Lebens hier und jetzt*“¹⁹⁴ herzustellen.

Wenn man nun im Auge behält, dass nach jüdisch-christlicher Überlieferung der Mensch ein bevorzugter Ort der Gegenwart Gottes sei¹⁹⁵, und dass Gottes Gegenwart sich nach dem ‚sakramentalen Prinzip‘ auch in geschichtlichen Ereignissen und Größen verwirklicht¹⁹⁶, dann kann auch die motivationstheoretisch zentrale Sinnorientierung des Menschen als das Grundprinzip der Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls wohl ‚sakramental‘ ausgelegt werden: Folgerichtig scheint in jeder Sinnerfüllung bzw. ‚im Glück eines sinnvollen Lebens‘¹⁹⁷ und in jedem kontemplativen Genießen des Augenblicks¹⁹⁸ – unter dem bekannten ‚eschatologischen Vorbehalt‘ – Gottes Heil auf, das alle Menschen¹⁹⁹ meint. Ein theologisches

¹⁹² Vgl. H. VORGRIMLER, *Sakramententheologie*, Düsseldorf³1992, 16ff., hier besonders 22.

¹⁹³ Vgl. dazu P. HÜNERMANN, „Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens“, in J.-A. Möhler Institut (Hrsg.), *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Perspektive*, Paderborn 1983, 202–221; G. PREDEL, *Sakramente – Zeichen der universalen Gegenwart Gottes*, *MThZ* 56 (2005), 238–247.

¹⁹⁴ ROHNER, 47–48.

¹⁹⁵ Vgl. VORGRIMLER, 24.

¹⁹⁶ Vgl. VORGRIMLER, 26. „Gott wohnt Menschen oder Ereignissen inne, um den Menschen in Liebe nahe zu sein, um sie zu verändern, zu weiterem Handeln anzutreiben, um sie zu bewegen, zusammen mit der Schöpfung den Heimweg zu ihm, Gott, anzutreten. Dabei hören Menschen nicht auf, Menschen zu sein, und die Ereignisse bleiben von Menschen gewirkte Ereignisse: In beiden ist Gott gegenwärtig und am Wirken, ohne ihre Eigenart zu zerstören. Das ist die ‚sakramentale Struktur‘ oder das ‚sakramentale Prinzip‘, das die ganze Geschichte Gottes mit den Menschen durchwaltet, das auch jedes einzelne Menschenleben prägt, gleichgültig, ob es einem Menschen bewusst ist oder nicht“ (VORGRIMLER, 20).

¹⁹⁷ Vgl. POTTMEYER, 168.

¹⁹⁸ BOCHENSKI, 303.

¹⁹⁹ Mit Recht stellt Herbert Vorgrimler in diesem Zusammenhang die folgende Überlegung an: „Von den Voraussetzungen aus, dass Gottes Heilswille alle Menschen meint und von sich aus wirksam ist und dass Gott allein alle seine wirksamen Heilswege bekannt sind, muss der christliche Glaube mit Gottes Heilsgegenwart an allen Orten und zu allen

Denken, welches das zwar vergängliche aber reale Lebensglück des selbst-transzendenten Individualismus einer sinnorientierten Persönlichkeit wahrnimmt, zieht die ganze Wirklichkeit als eine von symbolischen und sakramentalen Möglichkeiten durchprägte in Betracht:

Das uns geschenkte Leben, die uns begegnenden Menschen, das geliebte Du, die in Solidarität zu uns gehörenden Weggenossen, unsere Arbeit und ihre Produkte, die uns wirklich be-treffenden, erschütternden Lebensereignisse (an erster Stelle doch wohl der Tod), Erfahrungen von Befreiung, Gerechtigkeit und Versöhnung, die wahren Kunstwerke, die Schöpfung Gottes, die unsere Mitwelt und Umwelt bildet: alles kann so auf Gott hin transparent werden, dass es seine wirkliche Gegenwart anzeigt. Und so kann unser Leben als ganzes als das grundlegende Sakrament verstanden werden, insofern als unser Verstehen des Lebens, unsere Deutungen die Transparenz wahrnehmen und nicht an der banalen Oberfläche stehen bleiben.²⁰⁰

Diese grundlegende sakramentale Transparenz des menschlichen Lebens auf Gott hin ist allerdings in der christlichen Sicht nur von Gott her möglich geworden: Denn Gott selbst – folgt man Heinrich Döring – „tritt so entschieden in die Welt und prägt unser Leben so anders darin, dass es wirklich als konkretes Leben von Gott her gelebt werden kann“²⁰¹. Gottes Herrschaft und Reich ist infolgedessen – natürlich mit dem eschatologischen Vorbehalt bzw. in eschatologischer Zukunftsperspektive – „radikale Lebensgemeinschaft Gottes mit den Menschen, so dass Welt und Mensch der Raum werden, in dem Gott sich zeigt. Gott ist so sehr präsent, dass alle Welt gotthaltig ist“²⁰². Diese sakramentale ‚Gotthaltigkeit‘ der Welt wurde durch den Heiligen Geist möglich, in dem Jesus Christus, der erhöhte Herr, lebendig in der Geschichte bleibt: „Letztendlich ist es dieser Heilige Geist, der die Identität des Religiösen mit dem Profanen, des Einen mit dem Alles, Gottes mit dem Menschen ‚ungetreunt und unvermischt‘ auf besondere Weise möglich macht“²⁰³.

Sollte es allerdings aufgrund der Inkarnation, verstanden als „Höchstfall menschlichen Wesensvollzugs“²⁰⁴, doch eine „*unmittelbare* Erfahrung Gottes in

Zeiten rechnen, ohne über nichtchristliche Symbole ein aufgeregtes Urteil zu fällen“ (VORGRIMLER, 28).

²⁰⁰ VORGRIMLER, 22–23.

²⁰¹ DÖRING, „Die Authentizität der Religionen und der christliche Sonderanspruch“, 48.

²⁰² DÖRING, „Die Authentizität der Religionen und der christliche Sonderanspruch“, 48.

²⁰³ DÖRING, „Die Authentizität der Religionen und der christliche Sonderanspruch“, 49.

²⁰⁴ DÖRING, „Die Authentizität der Religionen und der christliche Sonderanspruch“, 54.

Jesus²⁰⁵ bzw. in seinem Heiligen Geist geben, wird sie sich immer als ‚kirchlich‘ erweisen: Denn es ist ja die Kirche – um es wiederholt mit Heinrich Döring zu formulieren –, die „ihre Urerfahrung aus der Kraft des Heiligen Geistes weiter trägt und gegen Irrtum definitiv eintreten kann“²⁰⁶. Es gibt nämlich „nicht nur die individuelle Berufung und Heiligung des einzelnen, sondern auch die kirchliche Vermittlung, d. h. die individuelle Berufung und Heiligung des einzelnen vollzieht sich in kirchlicher Vermittlung“²⁰⁷. Um die „ihr geschenkte und aufgegebenes eschatologische Hoffnung einsichtig zu halten“²⁰⁸, braucht die Kirche „ein gelingendes Selbstverständnis und insofern eine *durchlaufende Denkstruktur*“²⁰⁹. Folgt man auch hier Heinrich Döring, hat sie „keine *bessere* als die der Sakramentalität“²¹⁰. Durch die Sakramentalität wird nämlich ersichtlich, dass „die Kirche Erscheinung, Manifestation, Organ und Werkzeug des göttlichen Heilswillens in der Welt ist; sie ist in der Lage, die Einheit von Geschichtlichem und Geistlichem, Sichtbarem und Unsichtbarem, Zeitlichem und Eschatologischem auszudrücken“²¹¹. Im Gesamtzu-

²⁰⁵ DÖRING, „Die Authentizität der Religionen und der christliche Sonderanspruch“, 55. Vgl. dazu weiter H. DÖRING, „Disput um die Erfahrbarkeit Gottes. Sondierungen zum fundamentaltheologischen Stellenwert der religiösen Erfahrung“, in M. KESSLER, W. PANNENBERG, H. J. POTTMEYER (Hrsg.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, 17–39; A. LOICHINGER, *Zur rationalen Begründungsfunktion religiöser Erfahrung*, in A. KREINER, P. SCHMIDT-LEUKEL (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für Heinrich Döring*, Paderborn 1993, 29–57. Des weiteren vgl. auch K. RAHNER, „Gottese Erfahrung heute“, in K. RAHNER, O. SEMMELROTH (Hrsg.), *Theologische Akademie*, Bd. VII, Frankfurt a. M. 1970, 9–24. Vor wenigen Jahren untersuchte Martien Jilesen Zeugnisse religiöser Erfahrungen mit dem Handwerkzeug der Psychologie: Vgl. M. JILESEN, *Gott erfahren – wie geht das? Psychologie und Praxis der Gottesbegegnung*, Freiburg i. Br. u. a. 2003.

²⁰⁶ DÖRING, „Die Authentizität der Religionen und der christliche Sonderanspruch“, 50.

²⁰⁷ DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, 54.

²⁰⁸ DÖRING, KAUFMANN, 62.

²⁰⁹ DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, 114.

²¹⁰ DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, 114–115. Zur Frage der rationalen Legitimation der Kirche mit Hilfe des sakramentalen Prinzips vgl. A. LOICHINGER, *Zur rationalen Begründungsfunktion sakramentaler Ekklesiologie*, *MThZ* (2001), 144–153.

²¹¹ DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, 115. Die Sakramentalität bedeutet weiter – fügt Heinrich Döring hinzu – „die Überwindung der nicht ungefährlichen Alternative einer Ekklesiologie, welche Kirche entweder nur als rein geschichtlich erfahrbare Gesellschaft (im Sinne der Republik Venedig) oder als unsichtbare Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden missversteht“ (DÖRING, „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht“, 115).

sammenhang dieser Untersuchung lässt sich folgerichtig und zusammenfassend festhalten, dass die Kirche – unter Rücksichtnahme auf die sakramentale *Communio*-Ekklesiologie des II. Vatikanums²¹² – als sakramentaler Erfahrungsraum einer sinnorientierten Zuordnung von immanentem Glück und transzendtem Heil verstanden werden kann.

3.4 Charismen – ekklesiologische Konkretionen einer pneumatisch-sakramentalen Vermittlung zwischen immanentem Glück und transzendtem Heil

Wenn eine Weiterführung der sakramentalen Denkstruktur die Kirche als ‚Sakrament des Geistes‘ in Erscheinung treten lässt²¹³ – stellt sich nun abschließend die berechtigte Frage –, wie und wo lässt sich diese sakramentale Verweisfunktion auf die Gegenwart und das Wirken des Geistes ekklesiologisch konkretisieren? Kraft seiner pneumatischen Existenz wirkt nämlich der auferweckte Gekreuzigte im Geist an den Seinen, durch Christus erfahren sie also im Geist die lebendige Gegenwart Gottes. Im Geist wird den Glaubenden die Zuwendung Gottes in Jesus Christus zuteil, die neue Lebensmöglichkeit (Freiheit) und Beziehungsfähigkeit (Liebe) schenkt. Im Sinne des Apostels Paulus kann man von einer „dynamischen Identität oder Wirkeinheit zwischen dem erhöhten Herrn und dem Geist als eschatologischer Gabe“²¹⁴ bzw. von der pneumatischen Existenz des Christus und der Christen reden.²¹⁵ Diese pneumatische Existenz der Christen widerspiegelt sich in der grundsätzlich charismatischen Struktur der Kirche.²¹⁶ Denn neben dem Institutionellen, dem normalerweise „das Verwaltbare, das Berechenbare, das Machbare, das mit menschlichen Mitteln Organisierbare und Steuerbare“²¹⁷ zugeordnet wird, soll das Charismatische der Kirche „die immerwährende Unverfügbarkeit des Geistes“²¹⁸ zum Ausdruck bringen. Ja, nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ist sogar die gesamte Ämterstruktur der Kirche von ihrer charismatischen Struktur umgriffen.²¹⁹

²¹² Vgl. dazu VIK, *Gottes Heil im Glück des Menschen*, 313–322.

²¹³ Vgl. H. DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie: zentrale Aspekte der katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*, Darmstadt 1986, 118ff.

²¹⁴ B. J. HILBERATH, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994, 68–69.

²¹⁵ Vgl. HILBERATH, 67ff.

²¹⁶ Vgl. DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie*, 225f.

²¹⁷ DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie*, 81.

²¹⁸ DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie*, 81–82.

²¹⁹ Vgl. DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie*, 225.

Über die Sakramente als liturgische Symbolhandlungen zur Vermittlung der Gegenwart Gottes²²⁰ hinaus, tritt in diesem Sinne auch im Begriff ‚Charisma‘²²¹ bzw. in der mit ihm bezeichneten Wirklichkeit eine ursprüngliche

²²⁰ Zum neutestamentlichen Begriff ‚Charisma‘ vgl. bei Gotthold Hasenhüttl: G. HASENHÜTTL, *Charisma – Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg i. Br. u. a. 1969, 104ff.

²²¹ VORGRIMLER, 86ff. Im Zusammenhang seiner realsymbolischen Sakramententheologie erläutert Herbert Vorgrimler den Begriff ‚Sakrament‘ mit den folgenden Sätzen: „Das Sakrament ist eine Symbolhandlung, bei der Menschen als Glaubende, als Liturgie Feierende, als Erzählende, als symbolisch Handelnde tätig sind, der göttliche Geist aber dieses menschliche Tätigsein als Mittel und Weg benutzt, um Jesus Christus mit seinem geschichtlich einmaligen Heilswirken gedächtnismäßig, aktuell und real gegenwärtig werden zu lassen. Diese Vergegenwärtigung geschieht also nicht ohne die Menschen, aber auch nicht einfach *durch* sie (wie das nach religionswissenschaftlicher Sicht der Fall ist), vielmehr durch Gottes Geist, der die Initiative ergreift, das ganze Geschehen trägt, die Wirkung in den Menschen herbeiführt, aber dabei die Menschen in ihrer eigenen Tätigkeit nicht entmündigt, sondern stärkt“ (VORGRIMLER, 88–89). Um theologische Denkfehler zu korrigieren und seine realsymbolische Sakramententheologie ökumenisch offen zu lassen, fährt Vorgrimler fort: „Die Sakramententheologie behaupten nicht, die Sakramente bewerkstelligten die Nähe Gottes, der ‚sonst‘ abwesend wäre. Die falsche Voraussetzung besteht darin, Gott eine räumliche Distanz zu Welt und Menschen zuzuschreiben, die durch die Sakramente überbrückt würde. Unter Umständen wird Gott auch eine intentionale Distanz zugeschrieben, als verhielte er sich gleichsam neutral und abwartend zu den Menschen, ehe das Sakrament ihn veranlasst, gnädig zu sein. Im Hinblick auf das Heilsgeschehen in Jesus Christus nimmt dieses fehlgehende Denken häufig eine zeitliche Distanz an, als könne das Sakrament ein in grauer Vorzeit versunkenes Geschehen der Vergangenheit entreißen. Manchmal finden sich im kirchlichen Bereich noch Äußerungen, die einem solchen Denken Vorschub leisten, etwa, wenn von der Entbehrung und Ferne Gottes die Rede ist, die dort gegeben seien, wo Sakramentenspendung nicht möglich ist. Hier werden die grundlegenden theologischen Voraussetzungen vergessen: dass Gott in seinem Heiligen Geist seiner Schöpfung, seiner Menschheit real gegenwärtig ist, und dies nicht in Gestalt eines statischen Gegenüber, sondern in seinem dynamischen Liebeswillen, in stetiger Selbstmitteilung. Sein unüberbietbares Angekommensein in der Schöpfung und in der Menschheit in Jesus Christus ist für Gott, den Zeitüberlegenen, nicht Vergangenheit, sondern reine Gegenwart. In dieser ‚Haltung‘ bedarf Gott keiner jeweils neuen Motivierung, keiner Intensitätssteigerung, keiner sonstigen Änderung. Vielmehr ist Änderung auf Seiten der Menschen notwendig, denen von ihrer Konstitution her Gottes Nähe, Gottes Selbstmitteilungswille, das Heilsgeschehen in Jesus Christus nie gleich gegenwärtig, gleich intensiv nahe sind. In den sakramentalen Symbolhandlungen – nicht nur in ihnen – bewirkt Gottes Geist die ‚Öffnung‘ der Schranken, die Menschen gegen Gottes Gegenwart errichten. Er aktualisiert und intensiviert, was ‚immer schon‘ ist. Zu diesem Vorgang gehört die [...] Fähigkeit der Symbolhandlung, dasjenige nach außen hin bekunden, veranschaulichen zu können, was in ihr von innen her auf Aktualisierung drängt“ (VORGRIMLER, 89–90).

ekklesiologische Konkretion der sakramentalen Heilsgegenwart des Geistes in Erscheinung. Denn ‚Charismen‘, deren Zahl grundsätzlich unbegrenzt ist, sind konkrete und objektiv erkennbare Gnadengaben des einen Gottesgeistes.²²² Für die Grundstruktur der Kirche, in der jeder seine Begabung hat, läßt sich mithin im paulinischen Sinne das Wort ‚Charisma‘ festgehalten werden. Als eine Aussage über die Gemeindeordnung ist ‚Charisma‘ folgerichtig „der den einzelnen treffende Ruf Gottes zu einem bestimmten Dienst in der christlichen Gemeinde, Gottesgabe, die zugleich zu diesem Dienst befähigt“²²³. Jedes Charisma ist „Geschenk, in Gott gegründet und für die Gemeinde gegeben“²²⁴.

Da jeder seine Gnadengabe von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist erhält²²⁵, ist die ganze Kirche „von Gott charismatisch ausgezeichnet, nicht nur einzelne in der Kirche“²²⁶. Dabei zählen aufgrund paulinischer Zeugnissen²²⁷ nicht nur außergewöhnliche Phänomene, wie ekstatisches Reden und Beten, sondern alles – Verkündigung, Hilfeleistung, Leitungsfunktionen – zum Bereich der Charismen. Aufgrund der ekklesiologischen Neubewertung der paulinischen Charismenlehre durch das II. Vatikanische Konzil²²⁸ dürfen ‚Charismen‘ auch heute nicht mehr nur in Bezug auf die „Standardberufungen‘ zum Priestertum und zum Ordenstand“²²⁹ vermutet werden, sondern zu ihnen gehören auch „die allmählich wieder in den Blick kommenden Aufgaben wie die Dienste an den Kranken und Armen, in der Fürsorge und im Entwicklungsdienst, vornehmlich auch die immer mehr aufkommenden Funktionen in der Seelsorge selbst. Viele Dienste in Kirche und Welt, in Familie und Beruf sind solche ‚Zuteilungen des Heiligen Geistes‘“²³⁰. Zu Recht weist Heinrich Döring darauf hin, dass die Rede von dieser grundsätzlich charismatischen Struktur der Kirche „nicht eine in Willkür und Unordnung ausartende Schwärmerei“ meint, ja, „auch nicht eine in Gleichordnung und Uniformität erstarrende Gesetzmäßigkeit, sondern eine Ordnung in Freiheit“²³¹. Denn „nur wo für die Vielheit

²²² Vgl. HASENHÜTTL, 129.

²²³ DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie*, 225.

²²⁴ HASENHÜTTL, 135.

²²⁵ Vgl. 1Kor 7, 7.

²²⁶ DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie*, 226.

²²⁷ Vgl. die paulinischen Charismenafeln: Röm 12,6-8ff; 1Kor 12,8-10.28-30.

²²⁸ Vgl. zum Beispiel LG 32.

²²⁹ DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie*, 247.

²³⁰ DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie*, 247.

²³¹ DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie*, 226.

der Charismen Raum bleibt,“ – folgt man Joseph Ratzinger – „kann die Einheit des Geistes gewahrt werden“²³².

Diese Ordnung in Freiheit besagt gleichwohl, dass die Charismen, die „sich im Raum des Geistes (der Kirche) ereignen“²³³, nicht nur an Ursprung und Ziel – verstanden als Gaben von Gott zum Dienst in der Gemeinde – gebunden sind, sondern „zugleich ebenso notwendig an die Begegnung mit dem Du. Im Raum des Pneuma-Christus, im Raum der Gemeinde, durch die Begegnung des einzelnen mit den anderen wird ‚Gnade‘ erfahren und die ‚Gabe‘ geschenkt“²³⁴. Das macht auch verständlich, dass „das Charisma der Liebe das höchste und entscheidendste“²³⁵ unter den Charismen ist. Darüber hinaus lässt sich aufgrund der letzten Ausführungen festhalten, dass Gottes Geist nicht nur in den Sakramenten als liturgischen Symbolhandlungen, sondern auch in den Charismen „die ‚Öffnung‘ der Schranken, die Menschen gegen Gottes Gegenwart errichten“²³⁶, bewirkt. Das Heil Gottes wird also hier auf Erden nicht nur durch bzw. in den Sakramenten der Kirche erfahren, sondern auch in allen Charismen, die zum Dienst am Menschen vom Gottes Geist geschenkt werden. Seinen quasi sakramentalen Charakter zeigt ‚Charisma‘ auch darin, dass es – folgt man Gotthold Hasenhüttl – „nicht nur für die Weltzeit Bedeutung“ hat, sondern es „ist eine eschatologische Gabe, die notwendig ist, um bei der Ankunft des Herrn bestehen zu können. Diese eschatologische Ausrichtung der Charismen ist stets mitzudenken: der Geber der Charismen ist ja nicht nur ihr Ursprung, sondern auch ihr Ziel, insofern er auf den Glaubenden zukommt und ihm die eschatologische Existenz in Fülle schenkt“²³⁷.

Die einzelnen Charismen stellen also die ekklesiologische Objektivität jener Sinnmöglichkeiten dar, die sich angesichts der grundsätzlichen Sinnorientierung des Menschen – durch Viktor E. Frankl bzw. seine Existenzanalyse und Logotherapie einschlägig nachgewiesen – in jedem Augenblick jeweils ‚ad personam‘ und ‚ad situationem‘ als Gnaden-Gabe darbieten. Wenn nun die Kirche weiter – aufgrund der Ausführungen dieser Untersuchung – als der sakramentale Raum einer sinnorientierten Vermittlung zwischen immanentem Glück und tranzendentem Heil festgehalten wird, dann stellen ‚Charismen‘ eine ekklesiologische Konkretion dieser sakramental verstandenen

²³² J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 220.

²³³ HASENHÜTTL, 133–134.

²³⁴ HASENHÜTTL, 132.

²³⁵ DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie*, 226.

²³⁶ VORGRIMLER, 90.

²³⁷ HASENHÜTTL, 129.

Vermittlung dar. Wird also das Vertrauen zur grundsätzlichen charismatischen Struktur der Kirche immer mehr in Zug gebracht werden, kann die Kirche auch zum Glück der Menschen – verstanden als die Nebenwirkung von erfülltem Sinn und belegendem Sein – bzw. zur Heilserfahrung im Glück den entscheidenden Beitrag leisten.

Dr. János Vik
Babeş-Bolyai Universität
Römisch-Katholische Theologische Facultät
I. Maniu nr. 5
400095 Cluj-Napoca, Rumänien
janos.vik@web.de

QUEST FOR WISDOM AS QUEST FOR IDENTITY. THE CASE OF THE DEUTEROCANONICAL WISDOM LITERATURE

KORINNA ZAMFIR

Abstract. Otherness challenges religious identity. For this reason, this essay reflects upon the encounter of Hellenistic Judaism with Greek philosophy and culture that will occasion different strategies of coping with a dissimilar system of thought. Two later representatives of wisdom literature, Ben Sira and the Book of Wisdom are tested for their authors' ability to respond to the challenge of preserving identity. While comparisons between the two books have been already performed, this essay attempts to show the importance of rethinking tradition in the preservation of identity. While in closed societies emphasis on tradition and distinctiveness may secure survival, dialogical strategies that reshape traditions may offer responses that are more innovative, more efficient with respect to the aforementioned aim, and more accessible to outward groups.

Keywords: deuterocanonical wisdom literature, Greek thought, identity, otherness, rethinking tradition

Encounter with otherness, manifested in different philosophical, religious and/or cultural views confronts any religious group with questions regarding individual and communitarian identity. This challenge arises even for communities with a rather well-defined and characteristic system of concepts and symbols. This essay reflects on the manner in which cultural differences challenge individual and communitarian religious identity and on the strategies employed to handle otherness. The test-case is that of the encounter of Hellenistic Judaism with Greek philosophical thought, leading to either the strengthening of tradition, or to the rethinking of identity and traditional wisdom. More specifically I am interested in the manifestation of this process in the later Jewish wisdom literature, belonging to what is variously defined as deuterocanonical or apocryphal literature, in Catholicism and Protestantism, respectively. As J. Marböck has remarked, wisdom and in particular biblical wisdom literature involves a vivid confrontation with the world, a debate on the fundamental questions of human existence.¹ Subsequently, wisdom literature also reflects the new insights gained from such a confrontation.

¹ "Weisheit im biblischen Sinn ist lebendige Auseinandersetzung mit der Welt. Dort, wo Weisheit echt und ursprünglich vorkommt, ist Sie Hören und Antworten auf Situationen und Ereignisse menschlichen Daseins". J. MARBÖCK, *Weisheit im Wandel, Untersuchun-*

Mainstream Judaism of the 1st/2nd century CE did not include Ben Sira and the Book of Wisdom in its canon. Nonetheless Talmudic literature often relies on Ben Sira, a fact that reflects its enduring influence within Judaism.² On the other hand, the uneven appreciation of these writings within main Christian traditions has been reflected in a long scholarly neglect, at times because of ahistorical views on canonicity and “orthodoxy”.³ Only in relatively recent times has the topic received a fairer treatment. The growing interest in “deuterocanonical” literature bears witness to the importance of these books. I will not discuss here the question of canon-formation, as exciting the historical, cultural and theological aspects of this topic may be. I will only focus on the struggle reflected in these two particular books to preserve and strengthen Jewish religious identity in a cultural environment more or less marked by otherness, and to a certain extent even by hostility.⁴

Directly or indirectly, wisdom literature of the last two centuries BCE reflects various strategies to cope with otherness, as well as the struggle to preserve religious identity. It is certainly true that the cultural differences between Greek and (especially Hellenistic) Jewish thinking should not be overstated.⁵ J. J. Collins has rightly remarked that for Hellenistic Judaism, Hellenistic culture was not a totally foreign milieu, since Hellenistic Jews have shared the language, and Greek culture was their familiar environment. Collins has noted with good reason that Jews distinguished themselves not that much by

gen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (BZAW 272), (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999), 6.

² See Sh. BURKES, *God, Self, and Death. The Shapes of Religious Transformation in the Second Temple Period* (JSJ Sup 79), (Leiden/Boston: Brill, 2003), 88.

³ For Ben Sira see the evaluation of MARBÖCK, *Weisheit*, 1–5.

⁴ J.J. COLLINS, “Anti-Semitism in Antiquity? The Case of Alexandria”, in *id. Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (JSJ Sup 100), 181–201. On the background of Ben Sira: MARBÖCK, *Weisheit*, 9–12. On the economic and social “downgrading” of the status of Jews in Alexandria, after the establishing of Roman rule, and on the Alexandrian anti-Jewish polemic, see M.-F. BASLEZ, “The Author of Wisdom and the Cultured Environment of Alexandria”, in A. PASSARO, G. BELLIA (ed.), *The Book of Wisdom in Modern Research. Studies on Tradition, Redaction, and Theology* (Deuterocanonical and Cognate Literature), (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005), 33–52 (33–36).

⁵ On the similarities between Jewish (OT)-theology and Greek thinking, see O. KAISER, “Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie”, in *id., Zwischen Athen und Jerusalem: Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis* (BZAW 320), (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003), 1–38.

a different culture, but mostly by their religious tradition.⁶ Nonetheless it is clear that writings like Ben Sira and the Book of Wisdom reflect an attempt to cope with a weakening sense of identity and with the challenges posed by Greek culture. Both Ben Sira and the Book of Wisdom are indirect witnesses for the diminished confidence in the traditional values within the (Hellenistic) Jewish community, and of the uneasiness deriving from the confrontation with a highly developed philosophical culture.

Attempting some sort of categorization, as unsophisticated this may seem, four major ways can be detected in the endeavor to cope with otherness. The way of lowest resistance implies assimilation, at the cost of losing one's religious identity. This is the bitter experience of the author of the Book of Wisdom, who steadily criticizes the trend of integration manifested between some Jewish groups, at the cost of vanishing interest in one's own values.⁷ Yet, otherness may also produce heavy emphasis on tradition and distinctiveness, sometimes up to the point of rejecting dialogue with the other culture, in order to secure one's particular identity. A third possible reaction, closely related to the previous one, is the apologetic approach, which needs to prove that one's specific, but disputed values are as important as those of the culture claiming to be superior, or that these traditional assets can be assimilated to the values of the other.⁸ A fourth path could be described as dialogical: while remaining faithful to the self, a community may remain open to the values of the other culture, and may acquire the ability to integrate its concepts.⁹ This dialogue will attempt to preserve identity through a process of rethinking one's own tradition.

Both Ben Sira and Wisd tackle with the traditional topics of Jewish wisdom literature. The suffering of the innocent, the problem of retribution, the inevitability of death and its possible integration in one's faith are fundamental issues. All these matters are ultimately connected with the question of divine

⁶ J.J. COLLINS, "Hellenistic Judaism in Recent Scholarship", in *id.*, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, 1–20 (5, 19). On the possibilities of political integration and career, including military and religious professions, see J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (The Biblical Resource Series), (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2000), 66–67.

⁷ BASLEZ, "The Author of Wisdom", 36–37; G. BELLIA, "Historical and Anthropological Reading of the Book of Wisdom", in PASSARO, BELLIA, *The Book of Wisdom*, 83–115 (88, 97, 99).

⁸ For a nuanced evaluation of the apologetic character of Jewish literature see COLLINS, "Hellenistic Judaism", 1–20.

⁹ Described by some as accommodation (see COLLINS' discussion of J. Barclay's *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan*, in "Hellenistic Judaism", 6–7).

justice. Both writings have to answer these interrogations in a context quite different from that of the earlier Palestinian wisdom literature. Inner-Jewish skepticism about the justice of God in face of suffering needs to be dealt with. Additionally, the responses proposed by various Greek philosophical schools challenge traditional answers. An inevitable question arises: is there space, moreover, is there still need for the traditional Jewish faith and wisdom? Or the optimism displayed by the Book of Proverbs regarding retribution and retaliation, divine justice and the meaningfulness of life notwithstanding the certainty of death has become obsolete? Should one look somewhere else for answers, maybe in one of the Greek philosophical systems?

To a certain point Ben Sira and the Book of Wisdom represent two different manners of answering the challenge posited by the Hellenistic environment (even when the differences should not be exaggerated).¹⁰

Ben Sira is deeply rooted in the traditional Jewish wisdom tradition,¹¹ with its practical understanding of *ḥkmh* that regulates conduct in everyday life, with its appraisal of the fathers (ch. 44-50) and even stylistically, through the consequent use of the *mašal*. This intimate connection with the Jewish tradition is due to the stronger influence of the Palestinian milieu and most likely to the sacerdotal background.¹² Probably this specific context explains the fact that Ben Sira is not only more interested in preserving tradition, but also more concerned with constructing an identity based on delineation. To be sure, this does not imply Ben Sira's immunity to the influence of Greek philosophy.¹³

Engagement in the discussion concerning the meaning of Jewish tradition as well as the attempt to respond to the challenges posed by Greek wisdom are obvious in the Prologue of Ben Sira, written by the author's nephew and translator, two generations later. The study of the Hebrew Scripture is

¹⁰ See the classical comparison by A. A. DI LELLA, "Conservative and Progressive Theology. Sirach and Wisdom", *CBQ* 28.2 (1966) 139–154 (even when labels like "conservative" or "progressive" are somewhat anachronistic and not always helpful).

¹¹ BURKES, *God, Self, and Death*, 89–93, on the similarities and dissimilarities with the traditional wisdom literature (Prov, Job, Qoh), in what concerns the assessment of the classical topics of injustice, suffering and retribution.

¹² On the priestly background of Ben Sira: S. M. OLYAN, "Ben Sira's Relationship to the Priesthood", *HThR* 80.3 (1987) 261–286 (placing the author within the Pan-Aaronid movement).

¹³ Even when Sh. L. MATTILA is rather critical on the Stoic influence („Ben Sira and the Stoics: A Reexamination of the Evidence", *JBL* 119.3 (2000) 473–501. See MARBÖCK, *Weisheit*, 93–94, and some references by A. A. DI LELLA, in P. W. SKEHAN, A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39), (New York: Doubleday, 1987), 46–50.

introduced as source of education and wisdom (Sir 0:7-14, esp. v 12: αὐτὸς συγγράψαι τι τῶν εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν ἀνηκόντων; cf. also v 3), and the book is addressed to those fond of learning (φιλομαθεῖς; vv 5.13). Moreover, Jewish intellectuals like the author of Ben Sira and his translator probably even more, perceive instruction in the Law and in the Jewish wisdom tradition as a mission to be pursued to the benefit (χρησίμος) of the outsiders eager for knowledge (τοῖς ἔκτος δύνασθαι τοὺς φιλομαθοῦντας χρησίμους; v 5). Terms like διανοόμαι, ἐπιστήμη, σύνεσις and cognates occur with remarkable frequency. The prologue is thus a telling expression of the appropriation of the Greek cultural ideals of learning, education and wisdom that benefit human beings. But a similar message is already conveyed by the book itself. According to 39,1-9, the one who studies the Law, i.e. the wisdom of the ancestors is truly wise and holds the knowledge of hidden things. Because of this knowledge, he will be praised and his memory will last. Moreover the knowledge of good and evil, an ability deceitfully promised by the serpent in Gen 3,5, with obvious negative connotations, is referred to by Sir 17,6 as a beneficent gift of God, synonymous with wisdom and knowledge.¹⁴ Chapters 44–50 depict the Jewish forefathers and other important characters of the Jewish history as prominent representatives of Wisdom. Further, the eulogy of Lady Wisdom in chapter 24 that clearly relies on the similar passage in Proverbs 8–9 and on Jewish creation-theology is meant to respond to those who suspect or fear that Jews are short of high profile wisdom.¹⁵ The most important idea promoted by this text is that Wisdom stems from no one else but from the God of Israel (cf. already 1,1). God gave her rest in Jerusalem, among the glorious people, in the portion of the Lord (vv 11-12). The message is evident: there is no other source of wisdom but the God of Israel, and true Wisdom can be found nowhere else, but in the midst of the elected nation.¹⁶

It is noteworthy therefore that Ben Sira assimilates some of the ideals of Greek culture, especially the importance assigned to knowledge, wisdom and education, but he does so in order to emphasise the individuality, the uniqueness and value of the Jewish religion itself. Hence while incorporating Greek concepts, Ben Sira performs in the same time a certain delineation from Greek philosophy, asserting that true wisdom may actually be found first and foremost in one's own tradition. Shannon Burkes has appropriately noted that

¹⁴ It is true that the two passages use different terms (καλὸς καὶ πονηρός in Gen, ἀγαθὰ καὶ κακά in Sir), but the multiple allusions to Gen 1–3 in Sir 17,1-7 are absolutely evident.

¹⁵ Sir 24 reflects other Hellenistic influences as well, such as those of the Isis-aretologies. See the discussion in MARBÖCK, *Weisheit*, 49–54.

¹⁶ MARBÖCK, *Weisheit*, 58–68.

Ben Sira expresses “faith in the ongoing existence of his local world”, and “confidence in his tradition [...] in the approval and integration of the individual into the community that is based on that tradition; moreover he wants to preserve and defend that tradition from internal doubts”.¹⁷

This confidence in and valuation of tradition is intimately connected to a number of specific issues. Such are distinctively the responses to the questions on retribution, death and divine justice. Ben Sira is closer with this respect as well to the traditional Jewish thinking. Death is seen as inevitable, and there is no trace of the belief in a personal survival beyond death, and even less of the idea of immortality, clearly present in at least an important segment of Greek philosophy.¹⁸ However, Ben Sira also lacks the tragic perception and critical assessment of life found in Job and especially in Qohelet, displaying a sort of cautious optimism. This positive mindset emerges from the author’s conviction concerning survival through remembrance. The righteous survives in his children and through his deeds. Thus the future generations carry on one’s memory and good name, notwithstanding personal mortality (37,25; 40,18-19; 41,11-13; 44,7-15; 46,11-12).¹⁹

Ben Sira’s faith in the meaning of history is connected to an important extent to the role he attributes to priesthood in the preservation of the traditions which are responsible for historical continuity.²⁰ Remarkably enough, the long eulogy to Aaron in 45,6b-22 surpasses in length and solemnity that of Moses (45,1-6a); and is continued with the appraisal of Phinehas. Basically the entire chapter 50 is the exalted celebration of the ministry exerted by Simon and his fellow priests.

¹⁷ BURKES, *God, Self, and Death*, 87, 108.

¹⁸ On the concept of death (and the ambivalent use of the term) in relation to wisdom, and the emergence of the concept of immortality in wisdom literature, see J.J. COLLINS, “The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom”, *HThR* 71. 3/4 (1978) 177–192.

¹⁹ On retribution and death in Ben Sira, see already DI LELLA, “Conservative and Progressive Theology”, 143–146. See also BURKES, *God, Self, and Death*, 110–111: “children, reputation, national well-being, all ameliorate the inevitable loss of the self in death” (111).

²⁰ On the importance of chapters 44–50 for the historical view of Ben Sira see MARBÖCK, *Weisheit*, 69–72, who rightly remarks that in spite of his interest in the history of Israel, Ben Sira cannot be accused of particularism and nationalism. As BURKES puts it, chapters 44–50 “express his confidence in history [...] in addition to the individual continuities of memory through children and name” (*God, Self, and Death*, 112). Moreover “the people’s connection to its own history remains unbroken” in spite of the fall of the monarchy, and “ongoing existence is safely in the hands of the priests” (114).

From this brief assessment a preliminary conclusion emerges: confronted with a different culture, Ben Sira responds by emphasizing tradition. In his encounter with the values of Greek wisdom, Ben Sira responds to the challenge by asserting that Israel already possesses true wisdom, the Torah, manifested on Sion, in the temple of Jerusalem.²¹

The case of the **Book of Wisdom** is somewhat different, firstly because of its embeddedness in the spiritual world of the cosmopolite Alexandria. Subsequently, it naturally takes up the Hellenistic influence, much more than Ben Sira does.²² Scholars have remarked since long the openness of this book to the culture and philosophical thinking of its time.²³ Baslez on the other hand has noted the critical attitude of Wisd towards certain social and religious manifestations, such as the Alexandrian xenophobia (19,13), the convivial associations or the Dionysian cult. Moreover, the book has an implicit political function, as shown by the demand of Jews to share in the rights of the Alexandrian citizens (19,16).²⁴ A remarkable aspect of the Book of Wisdom is its openness to dialogue with the intellectual elite of the time.²⁵

The Book of Wisdom differs on several points from the traditional theological views. What is more important with this respect is that the new manner of treating the old questions clearly reflects the influence of Greek thinking. Thus, the old question concerning the meaning of suffering and the fate of the persecuted righteous is given a new answer attesting the integration of Greek philosophy in anthropology and theology. Influenced by Platonism, the book advocates original incorruptibility, immortality of the soul and

²¹ On the association of wisdom with the Torah: MARBÖCK, *Weisheit*, 88–92; SKEHAN, DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 336. For the need to emphasise the values of the community in the Diaspora, see MARBÖCK, *Weisheit*, 72–73.

²² For the date of composition and the background of Wisd, see BASLEZ, “The Author of Wisdom”, 33–52; BURKES, *God, Self, and Death*, 159–160.

²³ DI LELLA, “Conservative and Progressive Theology”, 147–149 (although somewhat apologetic in his evaluation); F. RAURELL, “From ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ to ΑΘΑΝΑΣΙΑ (Wisd 1,1.15)”, in J. VERMEYLEN, N. CALDUCH-BENAGES (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert* (BETL 143), (Leuven: Peeters, 1999), 331–350 (331); G. BELLIA, “Historical and Anthropological Reading”, 85, 98 (Bellia remarks “his capacity to use what he recognises as a valid in the culture of the Greek world, and the interest and openness he shows towards an intellectual and linguistic tradition different from his own which he knows and controls with a certain satisfaction”).

²⁴ BASLEZ, “The Author of Wisdom”, 33–52.

²⁵ Thus rightly BASLEZ, “The Author of Wisdom”, 36.

postmortem reward (ch. 2–3).²⁶ The man was created incorruptible, i.e. imperishable (ἐπ’ ἀφθαρσία; 2,23). Although the righteous may be persecuted in their life, after death their soul/their life (ψυχή) is in the hands of God and enjoys rest (3,1.3). Destruction of the person in death is only illusory, and only the foolish may imagine that the righteous may be annihilated (3,2). Thus even when the body is subject to corruption, affliction and the triumph of the persecutor are only apparent. The hope of the faithful is therefore filled with immortality (ἀθανασία). Thus the suffering and death of the righteous, an age-old question of the Old Testament literature is given a radically new and, from at least a certain viewpoint, a final response. Affliction and death of the faithful do not question anymore God’s righteousness and compassion, since even violent death is just a transition, a trial and a purification of the just, who thus becomes worthy of the postmortem communion with God, when the righteous is given full rehabilitation. Moreover, by an early death God may preserve a person from the evil of this world, through elevation into the divine proximity (4,8-14).²⁷ This view concerning personal postmortem survival relativises the need for having children to preserve one’s memory. Children are no longer a *sine-qua-non* condition of human happiness. Surprisingly, even the barren may be proclaimed blessed when she is blameless (3,13). There is an obvious difference to Ben Sira with this respect: childlessness with virtue is told to be better than numerous progeny of the wicked (4,1-3). What makes the difference in their fates is precisely immortality and postmortem retribution. It is true, – already Ben Sira states that worthless children are not a source of happiness, and one should rather die childless than have godless children (Sir 16,1-3). However, there is more to the issue in Wisd, namely immortality, that places everything in a new perspective. Views on long life, another valued gift of God in earlier Jewish tradition, are also revised: the virtuous may obtain perfection earlier, being carried away by God, and the youth quickly perfected condemns the surviving wicked (4,13-16).

Another remarkable achievement is the manner in which the author defines Wisdom, in an effort to strengthen Jewish identity and to put forward Jewish values in a cross-cultural manner. While recurring to the by now

²⁶ On the manner of interpreting suffering, death of the innocent and divine justice, and the team of original incorruptibility and immortality, see DI LELLA, “Conservative and Progressive Theology”, 150–152; BURKES, *God, Self, and Death*, 161–162, 181–184; cf. also 169ff on the anthropology of Wisd.

²⁷ Therefore, despite what BASLEZ describes as the critique of heroicisation of the dead in Greek society (“The Author of Wisdom”, 37–40), the book is clearly influenced by the idea that the prematurely dead acquire a special proximity to the divine sphere.

traditional personification, he integrates into the definition of Wisdom concepts borrowed from the Hellenistic milieu. Wisdom and its benefactions are depicted using the attributes of Isis (7,22–8,1).²⁸ On the other hand, Wisdom is defined by features specific to the Stoic Logos.²⁹ Thus wisdom, endowed with spirit (πνεῦμα), as the finest spiritual substance,³⁰ penetrates and permeates the universe and the souls of humans, acting as an agent of governance and providence, as a divine power that sustains the created world and sanctifies humans. Again, highly significant is the inclusion of the four cardinal virtues, prudence, justice, moderation and fortitude in the characterisation of Wisdom and its works (8,6-7).

We assist thus in Wisd at a process of deep rethinking and reshaping of tradition, with the assimilation of concepts stemming from the Platonic and Stoic philosophical thought and from Hellenistic religious symbolism. The result of such an enterprise is manifold. Firstly, in a community where Jews are challenged by a wave of assimilation or at times by contempt, the author manages to strengthen Jewish identity, by emphasising the value of wisdom, in a manner that integrates widespread philosophical concepts, without renouncing to the core of the Jewish faith. On the contrary, – and this could be seen as the second consequence, – Judaism acquires new insights regarding the transcendence and spiritual nature of the Divine. Questions on suffering, death and retribution also gain new answers. Thirdly, the dialogical theology of the Book of Wisdom is able to present Jewish wisdom in a manner appealing and understandable to the society of his time.³¹ One could no doubt reflect on a

²⁸ For a discussion on the incorporation of the Isis-attributes in the characterisation of personified Wisdom, and its role in strengthening attacked Jewish identity, as well as means of communication with the non-Jewish cultural milieu, see J. S. KLOPPENBORG, “Isis and Sophia in the Book of Wisdom”, *HThR* 75.1 (1982) 57–84; H. HÜBNER, O. KAISER, L. PERLITT, *Die Weisheit Salomons* (ATD, Apokryphen 4), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 27–28, 103; MARBÖCK, *Weisheit*, 73.

²⁹ On the influence of Stoicism-shaped middle Platonism on Wisd see BURKES, *God, Self, and Death*, 165–166, 189.

³⁰ The attributes of being νοερόν and λεπτόν, resulting in the ability to penetrate the most lofty and pure intelligent spirits is aptly understood by commentators as a quality of the spiritual being, an idea that appears already in Anaxagoras (the νοῦς or πνεῦμα is λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον); HÜBNER, KAISER, PERLITT, *Die Weisheit Salomons*, 104.

³¹ KLOPPENBORG has remarked that even the fictitious reference to King Solomon “aims at providing Jews with a means of self-definition over against paganism through identification with the reputation, wisdom, and success of Solomon, *sophos par excellence* and esteemed teacher of pagan kings” (“Isis and Sophia”, 64). Yet, he too easily dismisses the dialogical function of the Solomon-topos.

fourth consequence as well, i.e. on the manner in which this process of preserving identity through the reshaping of tradition will contribute to the development of a new religious-philosophical identity, that of Christianity, but such an investigation would go beyond the aims of the present essay.

Concluding Remarks

Encountering Greek thought (Hellenistic) Judaism was compelled to answer the question about the meaning and value of its traditions. We have mentioned earlier that in dealing with otherness a community may opt for basically four paths: assimilation (with the loss of identity), increased emphasis on tradition and distinctiveness (occasionally with the rejection of dialogue), apology, defending the uniqueness and worth of the disputed values, and finally dialogue, accompanied by the integration of external concepts and the reshaping of tradition.

From this perspective Ben Sira reflects a somewhat lower degree of acculturation, as it places more emphasis on the enduring value of ancient faith. As Burkes puts it, “the author is vigorously engaged in maintaining and even fortifying his tradition against its apparent failure”.³² There is no real need to look elsewhere for wisdom, since true wisdom is already given by the Lord to the elected people. The system of Ben Sira is coherent and provides survival within a more or less closed community. Identity is strengthened through adherence to tradition, and the need to open to otherness is relativised. However, it would be excessively simplistic to regard Ben Sira as uninfluenced by or uninterested in its Hellenistic cultural milieu.

Identity and tradition is also an issue for the Book of Wisdom. The writing is nevertheless more susceptible to Greek values and more open to dialogue.³³ The responses are innovative and more accessible to the Greek society. Elements of Greek anthropology, ontology and ethics are integrated, yet, not as a sign of assimilation or loss of identity. On the contrary, identity is strengthened, and in the same time the Jewish values become available to non-Jews. Tradition is reassessed and rethought. The concept of immortality of the soul and that of reward after death are essentially new. (Only Dan and 2Macc

³² BURKES, *God, Self, and Death*, 115.

³³ “The problem of the loss of identity of the Jews of the Diaspora had to be close to the author of Wisdom who, nevertheless, did not actively champion an outright rejection of the advanced society in which, undoubtedly he had to live comfortably”, BELLIA, “Historical and Anthropological Reading”, 88. While essentially agreeing with this evaluation, I assume that the endeavour was motivated by more than the desire for a comfortable integration in society.

come somewhat close, by the teaching of resurrection and retribution, yet grounded in a different thought). The integration of the Greek philosophy and ethics will open a radically new path within Judaism, a path that has Philo for its prominent representative. Later on, this choice will contribute in a decisive manner to the development of Christian theology.

Dr. Korinna Zamfir
Babeş-Bolyai University
Faculty of Roman Catholic Theology
I. Maniu nr. 5
400095 Cluj-Napoca, Romania
kori_zamfir@yahoo.com

JAROSS BÉLA AND THE PEACE MOVEMENT¹

ZSOLT TAMÁSI

Abstract. Abbot parson Béla Jaross is a prominent personality of Marosvásárhely [Târgu-Mureș] in the first half of the 20th century, due to his important ecclesial and political role. His personal destiny provides an insight into the life of the Transylvanian Roman Catholic Church during the period of the so-called peace movement. During this period the communist authorities have attempted to create a Catholic church structure independent from Rome, subordinated to the state. This essay aims at discussing the extremely difficult and less known epoch of the history of the Transylvanian Roman Catholic Church, between 1949–1955, through the lens of Béla Jaross' life path.

Keywords: Transylvanian Roman Catholic Church, peace movement, secrete ordinaries, jurisdiction

Abbot parson Béla Jaross is a prominent personality of the 20th century history of Marosvásárhely [Târgu-Mureș]. Not only does his entire priestly ministry (1900–1959²) connect him to the town, but he is also a prominent personality of the social and political life of Marosvásárhely [Târgu-Mureș]. Nevertheless his ministry is largely ignored by historians. We cannot venture to offer a full picture of Béla Jaross within the frame of one study. Only some important aspects of his ministry will be discussed. His career as a priest started within the political boundaries of the Austro-Hungarian Monarchy. After the integration of Transylvania to Romania at the end of World War I, and anew after World War II, he advocated the interests of the Hungarian living in Transylvania both from the pulpit and in political life. Nevertheless in the present study we opted for the analysis of a different period of his activity. After World War II, within the boundaries of Romania, in the Soviet sphere of interest, the Roman Catholic Church became the target of communist policy. Its loyalty to Rome obviously challenged the government following the Soviet model, and naturally lead to measures against this church. After the imprisonment of bishop Áron Márton in 1949, the so-called peace movements strived to establish a church structure independent from Rome. The diocese of

¹ Published in Hungarian in *Egyháztörténeti Szemle*, VIII.2 (2007) 129–149; (transl. Éva Gál, translation corrected by Korinna Zamfir).

² Béla Jaross' obituary refers to him as prelate, honorary abbot, deceased on October 14 1959, in the 60th year of his priesthood (Marosvásárhely [Târgu-Mureș] Archdeaconry and Vicariate Archives [MAVA]. Béla Jaross legacy [JBI]).

Gyulafehérvár [Alba Iulia] was in a very difficult, legally uncertain position until Áron Márton's release in 1955. This was the epoch of the secret ordinaries who were delegated the governing role in the church while the bishop was in prison; the priesthood often did not even know in whose hands the legal authority was. The priestly peace movement and the matter of secret ordinaries is generally only alluded to in literature, and the memoirs of eyewitnesses have not been revealed due to the delicacy of the matter. That is why we chose this less known period as the subject of our research. The chain of the ordinaries who held legal authority can be reconstructed,³ but the matter was not easily accessible for the priests at the beginning of the fifties. Béla Jaross fell victim to this incertitude, he was removed, humiliated, regaining his position as archdeacon only after Áron Márton's release from prison, a position that he subsequently held until his death. As a church historian himself Béla Jaross not only wrote the history of the church of Marosvásárhely [Târgu-Mureş] in 1937⁴, but he relentlessly collected data regarding the parish, the diocese and his own life. This allows us to reconstruct this turbulent and hardly known epoch.

Béla Jaross was born on April 30, 1877, in Kis-Tapolcsány in Bors county. He attended the Roman Catholic Gymnasium in Esztergom.⁵ Although his brother Károly Jaross, also a priest, remained in the county of Esztergom,⁶ after graduating the Theological Faculty Béla Jaross chose Transylvania. He held his first mass in Hegybánya [Štiavniké Bane] on July 15, 1900. As a young chaplain he started his ministry in Marosvásárhely [Târgu-Mureş]. He immediately got socially connected and started his endeavour to revive the latent faith of the community through the revitalization of religious life in families. Soon after, he became a gymnasium teacher. Later on he turned to be the main assistant of the old parish priest and eventually became his successor.⁷ According to the *Domus Historiae* of the church, his predecessor, Márton Karácson introduced him in the position of parson and deacon on the 25th of

³ The church historian József Marton did this in MARTON József, JAKABFFY Tamás, *Az erdélyi katolicizmus századai*, Kolozsvár, 1999, 117–120.

⁴ JAROSS Béla, *Emlékek a marosvásárhelyi róm[ai] kath[olikus] egyházközség múltjából. A hitújítás előtti korszak*, Marosmenti Élet, Marosvásárhely [Târgu-Mureş], 1937.

⁵ MAVÁ, JBI, 346/921/1894 – Béla Jaross high school graduation exam certificate, Esztergom, in June the 30th 1894.

⁶ Jáci became an abbot too.

⁷ MAVÁ, JBI, Collected articles and pictures on the 25th priestly jubilee of Béla Jaross.

January 1920, and on the 26th the transfer of assets took place under the supervision of Tamás Pap, the bishop's delegate.⁸

According to contemporary media, the town's Hungarian society, regardless of their confessional belonging participated in the ceremonies organised on the 25th jubilee of his priestly career. This was due to the fact that after becoming the deacon of the district in the context of political changes, he stood up for the rights and the interests of Hungarians, now a minority in the state. The Hungarian community from Marosvásárhely [Târgu-Mureş] could consider him as their representative not only because of his sermons from the pulpit but also due to his role in public life.⁹ He had the courage to assert in front of politicians representing the majority that a "lively race can make friends but cannot be assimilated".¹⁰

Due to his political commitment, at the end of the 20's he is elected president of the Hungarian Party, against dr. György Bernády, the mayor who modernized the town. On the 25th of December 1928 he states the reasons and terms off his political role before the delegation of the Hungarian Party.¹¹ According to him the intrigues of politics are not compatible with a priest's ministry, but he himself cannot withdraw "behind the safe trenches of the Canon", until the Hungarians from Romania acquire freedom, therefore "he pins the crucifix of the Hungarian fate" next to his priestly crucifix.

After the second dictate of Vienna, when Marosvásárhely [Târgu-Mureş], as part of Northern Transylvania, became again part Hungary, he continued to profess his national-political principles which he defined in the 20's: a healthy race can make friends, but taking revenge or causing suffering cannot be an aim. In 1940 when the Hungarian troops entered the town, he was invited to open the series of festive speeches. His discourse was published in the media. His words reflect tolerance: "a multilingual country can also be happy, if it has rights and laws anointed with Christian spirituality, and when it exerts justice towards all. When things go wrong in Máramaros [Maramureş]¹² they are

⁸ *Domus Historiae*, Marosvásárhely [Târgu-Mureş], Diary notes on the history of the Roman-Catholic parish of Maros-Vásárhely [Târgu-Mureş], 127.

⁹ He could dissociate his priestly activities from public life. On the occasion of his silver mass the Transylvanian Hungarian Party and the "entire society" of the Maros-Torda [Mureş-Turda] county intended to organise a celebration in his honour, but he refused.

¹⁰ This assertion was made at Bernády's flat, in the presence of his guest, the Romanian politician Octavian Goga. MAVA, JBl, the legacy of articles of Béla Jaross (JBlá). *Ellenzék*, Kolozsvár [Cluj Napoca], XLVI. 65. 21st of March 1925, Editorial.

¹¹ His speech was published in *Székely Napló*. MAVA, JBl, JBlá. – *Székely Napló*, LIX. Friday, the 4th of January 1929.

¹² Romanian are in majority in Máramaros [Maramureş].

sensed in Hargita [Harghita] and Somogy, too.”¹³ After the storms of World War II, the Soviet troops “freed” Northern Transylvania, which actually meant that this region was included in the Soviet sphere of interests. With the Communist takeover it became obvious that the governing authority would openly take position against the Greek and Roman Catholic Churches,¹⁴ which were allegedly connected with the “capitalist” West and depended from Rome. Áron Márton, the bishop of Gyulafehérvár [Alba Iulia] in his confidential circular letter written in 1947 prepared his priest for the persecutions to come. A priest was not allowed to leave his position under any circumstances. The same was valid for priest teachers, who were subordinated to the archdeacon in case something would have happened to the bishop. Had a parish for some reason remained without a priest, it would have been under the authority of the nearest larger parish. If a larger community would have had no priest, leadership would have been taken over by lay persons as follows: the chorister-teacher with the curator, or one of the them if the other was missing, or the church council; in case there was only one counsellor, he could take decisions on his own. All teachers in the community had to cooperate. In a circular letter he gave instructions concerning the rules to be followed in case of Sunday liturgies of the word and emergency baptisms. For weddings, if the bishop could not be reached and no priest could be sent, the priests had to inform the members of the community that they could conclude their marriage before two witnesses (he pointed to the appropriate canons and described the particular form). He concluded his circular letter with the following advice: “We should avoid thinking evil of anyone, and we should avoid those who speak evil of their neighbour.”¹⁵

After the denunciation of the 1928 Concordat with the Holy See, the Catholic bishops from Romanian essayed to draft the Statutes of the church, although before submitting it for approval, several of them were withdrawn their authorization. Thus the Statutes were submitted by the three bishops left in function by the communist government. Out of the forty-six paragraphs of the Statutes, the Ministry of Religious Affairs approved only three. The major problems were related to the papal jurisdiction¹⁶ and its consequences. The bishops explained the fundamental character of the papal primate in the Catholic Church. In response, the Ministry allowed the cooperation with the

¹³ MAVÁ, JBl, JBla. – *Magyar Szó*, XV.122, Thursday, 12th of Sept. 1940.

¹⁴ The Greek-Catholic Church was forbidden by the law in 1948.

¹⁵ MAVÁ, Parish and archdeaconry documents (Pfi). 1947 – 801/1947. Circular letter of bishop Áron MÁRTON. Gyulafehérvár [Alba Iulia], the 12th of March 1947.

¹⁶ His jurisdiction.

Vatican in purely religious, dogmatic matters, but rejected the possibility of direct contact, as well as the authority of the Pope to appoint bishops and his right to establish and dissolve dioceses. The bishops could not ask the state to turn directly to the Vatican regarding these issues, because such matters were beyond their authority. To this added, as bishop Augustin Pacha, head of the diocese of Timișoara mentioned, the fact that the media calumniated the Pope and presented him as a war criminal and a capitalist oppressor, in order to estrange the faithful from Rome.¹⁷

It soon became obvious that the communist state strived to establish a church organisation independent from Rome, using the peace movement. For this reason in his circular letter from the 6th of October 1948 bishop Áron Márton warned the priests and believers that all those taking part in meetings aiming at breaking away from Rome would be excommunicated.¹⁸

After Áron Márton was arrested (on the 21st of June 1949) the peace movement was reinforced. Following the sustained peace-propaganda promoted by the state, in a letter addressed to the Ministry of Religious Affairs on the 19th of April 1950 the ordinariate expressed the determination of the Transylvanian Catholic church to pray and work for peace, nevertheless for a peace based on love and justice: 1. Love excluded hatred and hostility, and instead of separating nations, brought them together in mutual help and co-operation. 2. Justice recognised the equal rights of all nations, avoided to offend other nation's freedom and security, and condemned all religious persecution as evil. After this statement, as bishop Pacha noted, under the disguise of the peace movement, state authorities attempted to persuade the Catholic priests and the faithful to break away from their lawful church leaders, to censure them, and to calumniate the Pope as instigator to war.¹⁹

The daily newspaper *Romániai Magyar Szó* published in the April 23rd issue an appeal to “every honest and peace loving person”, formulated in such a manner, that Béla Jaross noted, had he not been bound by canon law, he would have been inclined to sign it. When questioned about the cause of the non-involvement of the Catholic church, he replied: “We explained that the church authority is not represented in the Romanian Republic's permanent Committee for Peace Defence due to the lack of authorization of the [Catholic] Church, for

¹⁷ MAVÁ, Pfi. 1950 – Circular letter of bishop Ágoston Pacha, Temesvár [Timișoara], the 4th of June 1950.

¹⁸ MAVÁ, Pfi. 1948 – 2. 2231/1948. Circular letter of bishop Áron Márton. Gyulafehérvár [Alba Iulia], October the 6th.

¹⁹ MAVÁ, Pfi. 1950 – Circular letter of bishop Ágoston Pacha, Temesvár [Timișoara], the 4th of June 1950.

which reason we were left without official representatives.” In his letter addressed to the diocesan authority he states that they complied with the request of the Peace Committee insofar as the priests centred the Easter sermon on the issue of peace, but delayed nevertheless the signing of the declaration until they would receive the approval of the church authority. Béla Jaross asked for the permission to sign, in order to ensure that his decision was congruous with that of the authorities of his church, and postponed any further step.²⁰ But on the 23rd of April he was already confidentially notifying all the priests of his district: “at six o’clock this morning I received the disposition of the diocesan authority, according to which the instructions of the so called Boga²¹-peace circular²² are annulled, including the permission for prayers sustaining current and forthcoming peace movements, starting already with today’s church services.”²³

The state forbade the public reading of the letter sent by the church to the Ministry of Religious Affairs. On the 27th of April the Peace Congress of Marosvásárhely [Târgu-Mureş] held a meeting, which had “the purpose to promote the opposition of a group of laypersons and priests to the legal church authority. But those who took part in the congress shortly after asserted their subordination to the church authority and their willingness to correct their errors” – states Augustin Pacha, the bishop of Temesvár [Timișoara], who had also lost his authorization.

In his letter, bishop Pacha also shows that many priests who could not be warned in time or who were continuously harassed, signed the peace appeal, and they were surprised to read in the newspapers a few weeks later that they had become members of a schismatic peace movement, as it was called by the church. He remarks that the government supports instead of the lawful church leaders those who estranged themselves from the latter. For this reason he asks the faithful to hold on firmly to their lawful church authority, and even to leave

²⁰ MAVÁ, Pfi. 1950 – 49. 70/1950. Béla Jaross’ letter to the diocesan authorities, Marosvásárhely [Târgu-Mureş], the 13th of April 1950.

²¹ We will discuss Alajos Boga and the other secret ordinaries in more details later on.

²² Alajos Boga (1886–1954) was general vicar. The Ministry of Religious Affairs demanded Boga in a letter from the 28th of March 1950 to draft a circular letter encouraging the struggle for peace. Boga wrote his circular letter using the Christmas speech of Pope Pius the XII. on April the 10th, and he condemned the peace meetings where participants spoke against the Pope. In May the 10th he was arrested. MARTON–JAKABFFY, 117.

²³ MAVÁ, Pfi. 1950 – 51, without registry no. Béla Jaross’ notification to all parish priests of the deaconry, Marosvásárhely [Târgu-Mureş], the 23th of April 1950.

the church when the service is held by a peace-priest.²⁴ To allow the orientation of the faithful he lists those priests who had signed some kind of peace appeal, took part in the meeting in Marosvásárhely [Târgu-Mureș], who had joined the movement or propagated it; these were excommunicated (since according to can. 2314 they were schismatics). Endre Ágotha, the founder of the peace movement was suspended based on canon 2258 and the following; he was prohibited to perform his priestly functions. Even civil contact with him was forbidden. According to canon 2314 those who took part in the meeting, voted the dispositions and signed them, were excommunicated, but not yet *vitandi* (i.e. to be avoided). The participating priests were warned individually that if they did not want to become *vitandi*, they had to withdraw from the movement. The following priests were given individual warnings: the minorites P. Mihály Kulcsár and P. Vilmos Feri, László Török, priest of the diocese of Nagyvárad [Oradea] and János Köpeczy.

Béla Jaross' later successor, Ferenc Léstyán,²⁵ writing about the peace meeting in Marosvásárhely [Târgu-Mureș], pointed out that the priesthood of the town, Béla Jaross included, did not take part in it. Bishop Augustin Pacha warned the priests that future meetings were to be expected, under various names (status meetings, committees, Catholic congress).²⁶ Priests were not allowed to take part in meetings, unless announced by the lawful church authorities, otherwise risking to be excommunicated (cf. canon 2314). He also warned everyone to avoid those agitators who intended to proclaim a national Catholic church, independent from the Pope. He cautioned that those who broke away from the Pope, broke away from the Roman Catholic Church.²⁷ The inspectors of religious affairs from Marosvásárhely [Târgu-Mureș] who organized the meetings and members of the secret police tried to persuade the

²⁴ MAVA, Pfi. 1950 – circular letter of bishop Ágoston Pacha, Temesvár [Timișoara], the 4th of June 1950.

²⁵ Ferenc Léstyán was himself a secret ordinary after the imprisonment of bishop Áron Márton.

²⁶ Such meetings were indeed organized. The most important of these was the one from Kolozsvár [Cluj], on the 15th of March 1951, where participants tried to reorganize the Roman Catholic Status. The latter was suspended by bishop Áron Márton in August 1948, as he was aware of the risks such organisation run to be subdued by the state. Since after the Reformation, when the Transylvanian Catholic Church was not allowed to have a bishop, the Catholic Status was responsible for the governing of the Church. Áron Márton realised that because of this tradition, the state could use this organisation to take over the control of the diocese from the bishop. – MARTON–JAKABFFY, 113.

²⁷ MAVA, Pfi. 1950 – circular letter of bishop Ágoston Pacha, Temesvár [Timișoara], the 4th of June 1950

priesthood who had kept away from the meetings, to sign the resolution of the peace conference and make statements on the matter in the papers.²⁸ Béla Jaross was also requested to make a statement. He agreed, but the content of this did not meet the requirements:

I do not judge the actions of my priest colleague who declared themselves favourable to the meeting in Marosvásárhely [Târgu-Mureş]; God is the supreme forum for everyone's conscience. For this reason I cannot deal with the meeting so to say from the point of view of collegial solidarity. My oath to the constitution grants me the right to the freedom of conscience and I lived my 74 years of life and 50 years of service led by these principles, – the choice I am to make between celebrating my golden mass within 1 [...] day, or being excommunicated prevented me from signing the declaration. I would heavily protest if anyone would use such a decision to lessen my lifelong social work and my service to peace, well attested on both ecclesiastic and political level.²⁹

At the bottom of the typed document preserved at the parish archive there are two handwritten notes. The one at the left goes as follows: “Due to the fact that the State Security Office considers that those who do not sign are accountable of crime against the nation and of instigation to war, I agree to give my signature in the community of my priests. 21st of June 1950, Marosvásárhely [Târgu-Mureş], Béla Jaross archdeacon.” On the right side we read: “on the 21st of June, 1950, being taken to the Siguranța [the secrete police, translator's note]³⁰ after their third attempt, I had to add the adjacent text to my declaration.” These additions show that he was forced by pressure to make the above mentioned statement, but the state authority nevertheless felt that this was not really unambiguous. Even though he was put under pressure, Béla Jaross' signature appeared in the headlines only in February 1955, before the release of bishop Áron Márton.³¹

In parallel to the peace movement the state interfered with the internal life of the diocese. One of the forms of this interference was the administrative

²⁸ LÉSTYÁN Ferenc, *Marosvásárhely katolikus egyháza a kommunista elnyomás idején, 1948–1990*, Kolozsvár, 2007, 6–7.

²⁹ MAVÁ, Pfi. 1950 – 20, 21. The declarations of Béla Jaross, Marosvásárhely [Târgu-Mureş], the 20th of June 1950 (our translation).

³⁰ Further on the well-known secret police called “Securitate”.

³¹ In the Friday 11th of February 1955 issue of *Előre* (IX. 2276) some photos about this “event” appear with the following text: “the Roman-Catholic parish church and leadership of the deaconry of Marosvásárhely [Târgu-Mureş], Béla Jaross papal prelate, abbot parson, Kajtsa Ferenc deacon and others signed in festive circumstances the appeal of the World Council for Peace.” – MAVÁ, JBl, JBlá.

restructuring, which at that time was thought to be less harmful. Indeed it did not affect the faith of the church, but it meant a success for the government. During the secret ordinary Antal Jakab, in February 1951 the Ministry of Religious Affairs asked for the reorganisation of the archdeaconries in conformity with the territory of the “raions” (i.e. districts).³² Allegedly the suggestions made by the church with respect to the territorial arrangements had to be taken into account. Antal Jakab even asked the archdeacons to come up with their own suggestions. Béla Jaross points out in his project that rearranging the existing 280 parishes into 11 new districts would mean 23 parishes in one district. Taking into account the borders of the districts, this would have meant to attach to the 13 parishes in Marosvásárhely [Târgu-Mureş] 7 from Szászrégen [Reghin], 4 from Marosludas [Luduş], leading to a new deaconry with 24 parishes altogether.³³ But by the time Béla Jaross was ready with his project the Ministry of Religious Affairs had already disposed about the new territorial arrangements on the 2nd of March, (with the ministerial ordinance no. 4463). Antal Jakab had to comply to it and to point out the new administrative borderlines, valid from July 1951, in a circular. The parishes from Dicsőszentmárton [Târnăveni], Erdőszentgyörgy [Sângeorgiu de Pădure], Marosludas [Luduş] were part of the archdeaconry of Marosvásárhely [Târgu-Mureş].³⁴ Béla Jaross remained the leader for the time being, but the title of archdeacon was eliminated from among his titles comprising those of papal prelate, abbot, archdeacon, parish priest of Marosvásárhely [Târgu-Mureş]. The secret disposition of Áron Márton in 1947, mentioned earlier, had demanded that the clerics of a church district be subordinated to the archdeacon in case the bishop was hindered in any way to exert his functions. Therefore this administrative decision of the state aimed at eliminating the very terms of archdeacon and archdeaconry. The designation archdeaconry was replaced by the term deaconry. After the administrative arrangements Jakab Antal was arrested on the 24th of August, 1951. The problems of jurisdiction in the diocese started after his arrest. The manner of appointing the secret ordinary was clear, but the question was whether he had to keep his jurisdiction secret or he had to declare it to the chapter. Research³⁵ and the memoirs of contemporaries³⁶ point

³² Administrative units replacing the counties.

³³ MAVÁ, Pfi. 1950 – 303/1951. Béla Jaross’ proposal for the reorganisation of the deaconry. Marosvásárhely [Târgu-Mureş], March the 5th 1951.

³⁴ MAVÁ, Pfi. 1951 – 2. 363/1951. Circular letters of Antal Jakab and his decree. Gyulafehérvár [Alba Iulia], June 2nd 1951.

³⁵ For the list of lawful secret ordinaries and their biographical details we follow the research of József Marton, in MARTON–JAKABFFY, 117–120

out that the ordinary had to keep his appointment secret, in order to prevent it to be known by the state authority, and thus to avoid being arrested.³⁷ An arrested *ordinarius* lost his jurisdiction. Károly Adorján, who was the leader of the diocese of Gyulaféhérvár [Alba Iulia] between 1952–1955 did not have any legal jurisdiction, but he carried out the instructions of the Ministry of Religious Affairs. This issue needs to be dealt with in detail. First we will list the secret ordinaries with legal jurisdiction; subsequently we will point out the attempts made to obtain the recognition for Károly Adorján's jurisdiction.

The bishop appointed the secret ordinary according to the 1948 Vatican dispositions, thus the ordinary who took over the authority³⁸ had to appoint two other priests as his potential successors. This allowed the ordinary to delegate the jurisdiction to the first priest he had appointed in case he was arrested, or the jurisdiction passed on to the second in case the first could not appoint anyone. Bishop Áron Márton appointed canon Alajos Boga³⁹ and the vicar⁴⁰ Imre Sándor. Alajos Boga appointed Béla Gajdátsy⁴¹ who had been the rector of the Seminary and the director of the bishop's office. Nonetheless Gajdátsy was only a nominee, and he did not use his jurisdiction, because after Boga had been arrested, the jurisdiction passed to Imre Sándor (10th of May 1950–10th of March 1951). Gajdátsy and Imre Sándor were arrested in the same time. The line of jurisdiction continued with Imre Sándor's nominees, his first nominee and successor being prebend Antal Jakab, the vice-rector of the Seminary.⁴² He did not remain secret; his function was revealed by the chapter who sympathised with the peace movement. He also had two nominees. The first one was Mózes Márton, the parish priest of Csíkszentdomokos [Sândominic]⁴³

³⁶ LÉSTYÁN, *Marosvásárhely katolikus egyháza*, 6–8.

³⁷ Already the name “secret ordinary” indicates that they had to work in secret.

³⁸ This authority regarded to the leading of the diocese, and did not imply the sacramental power.

³⁹ Born in 1886, died in 1954. He studied theology in Vienna, and obtained a doctorate in philosophy in Kolozsvár [Cluj Napoca]. When bishop Áron Márton was arrested, he took over the governing of the dioceses as general vicar. He was arrested on the 10th of May 1950.

⁴⁰ Born in 1893, died in 1956 in the jail of Râmnicu Sărat. He was ordained in 1916. From 1940 he was the episcopal governor of Northern Transylvania; after the reunification of Transylvania he became provost. He succeeded Alajos Boga as ordinary for one year.

⁴¹ Born in 1887, he died in the jail of Nagyenyed [Aiud] sometime after his arrest. The time of his death is not known.

⁴² Later on the adjunct bishop of Áron Márton, and bishop after Áron Márton's death.

⁴³ Born in 1896, died in 1968. He was ordained in 1919. He was arrested twice, but he did not want to hand over his jurisdiction to the illegal authorities of Gyulaféhérvár [Alba Iulia].

and the second Béla Kovács, the parish priest of Kovászna [Covasna]. The jurisdiction was taken over by Mózes Márton, who then handed it over to his first nominee Sándor Szilveszter,⁴⁴ parish priest and deacon of Sepsiszentgyörgy [Sfântu Gheorghe]. Béla Kovács did not use the jurisdiction, and neither did his nominee László Jakab, the parish priest of Székelyudvarhely [Odorheiu Secuiesc]. Mózes Márton could not make himself accepted by the archdeacons of the diocese. The archdeacon of Kolozsvár [Cluj Napoca], Béla Baráth took sides with Béla Kovács. On the 4th of February 1952 Mózes Márton, Béla Kovács, Sándor Szilveszter and László Jakab were arrested in the same time. The state hoped that they would pass over their jurisdiction to Károly Adorján,⁴⁵ the canon who had illegally taken over the government of the diocese in 1951.⁴⁶ This was not possible because any decision taken by an arrested ordinary was null. Nevertheless the chapter of Gyulafehérvár [Alba Iulia] informed the priests of the diocese that Adorján's jurisdiction was valid. For us it is more important to point out the way he made himself accepted by the diocese. The legal jurisdiction was passed to Ferenc Léstyán⁴⁷ on the 4th of February 1952. When Mózes Márton, Béla Kovács, Sándor Szilveszter and László Jakab were released from prison, Ferenc Léstyán and Mózes Márton returned the jurisdiction to Sándor Szilveszter in mutual agreement. He could only keep it for about two months. His successor was Balázs Lajos⁴⁸ until 1954.

⁴⁴ Born in 1902, died in 1988. He was ordained in 1927. He was arrested many times.

⁴⁵ After rumours in the chapter that he would have been appointed by Béla Kovács to be his general vicar.

⁴⁶ The first decree signed by Károly Adorján comes from 1951: Letter of Károly Adorján canon (on the request of the chapter in the absence of the ordinary) to the Deacon's Office in Marosvásárhely [Târgu-Mureş]. In the letter he notifies the deacon that the Ministry of Foreign Affairs informed him about the priests whose license has been revoked, and established where they could continue their activity. These priests have to inquire about their new location from their deacons. – MAVA, Pfi. 1951 – 1955/1951. The letter of Károly Adorján canon to the deaconry of Marosvásárhely [Târgu-Mureş]. 1951. According to Ferenc Léstyán, starting with the 4th of February 1952, i.e. after the detention of the “four”, Károly Adorján will carry out in a servile manner every ordinance received from the state authority. – LÉSTYÁN, *Marosvásárhely katolikus egyháza*, 8.

⁴⁷ Born in 1913, ordained in 1937. For a short period he was also in jail. He was archdeacon of Marosvásárhely [Târgu-Mureş] between 1955–1990, and subsequently episcopal vicar. He deceased on July 14, 2008.

⁴⁸ Born in 1894, died in 1970. He studied in Budapest.

Then Gábor Fuchs⁴⁹ took over the leadership⁵⁰ until December 1954. Before Áron Márton was released, Miklós Ábrahám⁵¹ is likely to have followed.

Regarding the role of Károly Adorján, Ferenc Léstyán points out that the state authority could not force Mózes Márton to pass his jurisdiction to Károly Adorján, so this was done by Béla Kovács. This was nonetheless invalid because if he did not own it himself, he could not pass it on either. However the government was in the hands of Károly Adorján. This can be easily reconstructed from the exchange of official letters. In the minutes of the meeting of canons and archdeacons, held on the 11th of October 1951 in Gyulafehérvár [Alba Iulia],⁵² minutes recorded by Béla Baráth, the archdeacon of Kolozsvár [Cluj Napoca], it is stated: the participants⁵³ consider it their personal duty to take care of all the Roman Catholics living on the territory of the Popular Republic of Romania. The secret ordinary is not even mentioned in the text. The participants accepted the socialist republic as congruous with the organisation and teachings of the church. The following decisions were taken:

1. We will work to promote the spiritual and physical welfare of the Roman Catholic faithful living on the territory of the Popular Republic of Romania according to the laws of the Roman Catholic church and those of the Popular Republic of Romania.
2. We will urge our faithful to obey the laws of God, the church and the state, teaching them by words and by our example.
3. We will not take part in any kind of movements forbidden by the laws of the church or of the state. Should we learn that our faithful joined such movement, we will do our best to prevent them from doing so.

⁴⁹ Born in 1910, died in 1973. He studied in Berlin. He becomes a secret ordinary after moving from Petrozsény [Petroșani] to Harasztos [Călărași], but when this turns out, he is arrested.

⁵⁰ This story is a very complex one. When nuncio O'Hara left Romania, allegedly verbally assigned Menges Hieronymus, a diocesan priest from Bucharest to appoint diocesan governors. This initiated the debated series of apostolic delegates: József Dukát (from 1950 to 1953) and Andor Simonfy (from 1953 to 1955). Andor Simonfy absolved Balázs Lajos from his charge, and handed over the legal authority to Gábor Fuchs.

⁵¹ Born in 1907, died in 1996. Ordained in 1929. He was appointed by Fuchs, and he had the legal authority only for 1-2 months, till the release of bishop Áron Márton. In the '90-s he was unable to recall the events. He was arrested three times, probably not without a reason.

⁵² MAVÁ, Pfi. 1951 – The minutes of the canons' and deacons' conference from Gyulafehérvár [Alba Iulia], from the 11th of October 1951.

⁵³ József Boros, Dr. Antal Péter, Károly Adorján canons, Dr. Béla Baráth and Dr. Ferenc Faragó canon deacon, Jaross Béla, József Léstyán, Antal Sass, Jenő Nagy, János Szabó deacons.

4. We will do our best to preserve peace, and to provide its blessings. We are glad and relieved to realise that every citizen of the Popular Republic of Romania honestly wishes to live in peace, and we desire to live in loving and understanding fellowship with all the inhabitants of the country. We regard the Popular Republic of Romania as our homeland, we will obey its laws, we will pray and work for its development, asking God's blessing of to its people and leaders.

5. As soon as the Statutes regulating the status of Roman Catholics living in the Popular Republic of Romania are issued as a state law, we will obey them, just as we keep our oath of citizens that we made with our bishop.

Béla Baráth sends a letter to the prelate József Boros, the chairman of the meeting, the following day, which deals with talks not recorded in the minutes of the meeting. He also sends copies of the letter to the other archdeacons, thus to Béla Jaross as well.⁵⁴ Based on arguments from canon law this letter states that the identity of the secret ordinary should be disclosed. As evidence we will quote his letter:

I have been thinking about whether the nominees of the *sedes impedita*,⁵⁵ the substitutes are compelled to prove their assignment in front of the chapter.

Canons 334 and 353.§.2 stipulates this obligation for the *episcopis residentialis* and for the assistant bishop with right of succession. According to can. 429 in the case of the *sedes impedita* those appointed are asked to report to the Holy See before that they took over the charge due to the fact that the bishop is impeded to exert his function, which means that they do not need any additional authorization. This canon does not explicitly stipulate the legitimation before the chapter, although this is congruous with the general spirit of the law. Interestingly, the C[odex] I[uris] C[anonici] is somewhat deficient regarding this matter. This is why I was glad to read yesterday the instructions from 1946 and 1948, according to which the trustees of the *sedes impedita* “iisdem iuribus fruuntur ut iisdem obligatiunibus tenentur se episcopi residentiales”.⁵⁶ It is then obvious that they also have to prove their assignment in front of the chapter, according to the dispositions of the can. 334, and they cannot take over the leadership of the diocese until they have done so “neque per

⁵⁴ MAVÁ, Pfi. 1951 – Letter of canon Béla Baráth, deacon of Kolozsvár [Cluj Napoca], to prelate József Boros, also sent to Béla Jaross. Kolozsvár [Cluj Napoca], the 12th of October 1951.

⁵⁵ The situation when the bishop is prevented from exerting his functions.

⁵⁶ They have the same rights and obligations as the diocesan bishops.

se, neque per alios, nec nullo sub titulo sese ingerere posseunt in illud.”⁵⁷
 It goes therefore without saying that two conclusions emerge. First, their appointment may not remain secret. Second, until they are legitimated as such, any measures they take as ordinaries are invalid. My difficulties concerning the matter are now solved and I believe that the other participants also reached the same state of mind.

In line with these regulations the chapter tried to establish the legal basis obliging the ordinaries to reveal themselves. At the meeting that establishes the new deaconry of Marosvásárhely [Târgu-Mureș] canon dr. Ferenc Faragó, Károly Adorján’s deputy explained the issue of legal succession in the above mentioned terms.⁵⁸ He based his argument on the fact that bishop Áron Márton nominated Alajos Boga and Imre Sándor in front of the canon, and not secretly. However later on he contradicted his own argument, when he said that Béla Kovács was appointed by Antal Jakab secretly before one witness, the parish priest András Ferenc. Up to the appointing of Mózes Márton and Béla Kovács by Antal Jakab he listed the priests we have already mentioned earlier in our discussion of the legal ordinaries. Some inaccuracies slipped into his interpretation of the canon law. Discussing the functions of the ordinarius, he never used the term “secret”. He emphasised the fact that the diocesan bishop was obliged to appear before the chapter and confirm his appointment. It is true that this was the manner in which the diocesan bishop was introduced in his function, as confirmed by the decree from the 8th of June 1950. But he failed to mention that this did not apply to the ordinaries. He was probably counting on the influence the letter of Béla Baráth might have already exerted. To prove his point he remarked that on the 3rd of April 1950 Antal Jakab also appeared before the chapter, revealing his identity. He concluded saying: “without being introduced into his position the ordinary has no jurisdiction”. If he wishes, he may remain in secret, but he has to take over the position. So theoretically the *ordinarius* can order the chapter to keep his nomination secret. There is no disposition in any diocese asserting that the identity of the ordinaries has to be

⁵⁷ They cannot get into possession neither on their own, nor by others.

⁵⁸ This is the second founding meeting. The first was required by the reorganization of the archdeaconry according to the administrative territorial organisation of Romania in raions (districts, following the Soviet model). The second was held because after the creation of the Hungarian Autonomous Province the district of Dicsőszentmárton [Tárnáveni] and Marosludas [Luduș] were disjoined from, and that of Szászrégen [Reghin] reconnected to the deaconry of Marosvásárhely [Târgu-Mureș]. For this reorganization the suggestions of the deacons were not asked for, but they simply had to apply the instruction. Later on, as titles used in correspondence show, the terms archdeacon and archdeaconry were reintroduced.

kept secret. Regarding the two nominees of Antal Jakab (Mózes Márton and Béla Kovács) he states that “the chapter knew that the ordinarius had to disclose himself, and he was expected to appear before the chapter. Many dispositions were passed by the government and there had to be someone to take care of them, to reply to them and to hand them down to the priests.” He contradicted himself again saying that the ordinary was secret – without asking the reasons for it – and that they tried to reveal his identity under pressure from state authorities. As the ordinary did not disclose his identity, Farago turned for legal advice to János Scheffler, the bishop from Szatmár [Satu Mare], another bishop who did not receive authorization from the state and was assigned to compulsory residence in Kőrösbánya [Baia de Criș].⁵⁹ Scheffler allegedly advised him to “find out by all means who the ordinarius was. If he [i.e. Faragó] cannot find out in writing, then he should personally go to all priests.” Taking the advice, the chapter summoned the ordinary to reveal his identity. However, according to Faragó, Mózes Márton and Béla Kovács agreed in the meantime that because Mózes Márton was ill and he was not a jurist, he would resign, and Béla Kovács would take over the jurisdiction. Allegedly they had signed a written agreement, which did not reach Gyulafehérvár [Alba Iulia] because Mózes Márton was arrested while exchanging money. Subsequently Béla Kovács appeared before the chapter stating that he had been appointed by Antal Jakab on the 13th of June, 1951, before the parish priest András Ferenc.

The inadvertence of Faragó’s argument is obvious today. Mózes Márton could not have made such an agreement, since this was made impossible by the regulations concerning the appointment of secret ordinaries. He could pass on his jurisdiction to the person he himself would have appointed, but not to any other nominee. If he did not have anyone appointed, then the jurisdiction automatically passed unto the partner candidate. Faragó skipped this detail asserting that “the jurisdiction of the ordinary Béla Kovács is definite, there are no doubts about it, and I assume the responsibility for this before God.” It was somewhat more difficult to prove why Károly Adorján was nonetheless the person to exerted the jurisdiction. To gain credibility, Faragó, while emphasizing the need for the state’s approval, also condemned the priestly peace movement:

Béla Kovács was not accepted by the state, therefore he appointed Károly Adorján as a vicar, because he enjoyed the sympathy of the government. Béla Kovács was not liked because he was un-cooperative and secretive. Nowadays the government accepts Béla Kovács and has no objection

⁵⁹ One of the small parishes of the Transylvanian Érchegeység (Metalifer Mountains). It has been in the care of Franciscans for a long time.

against him, being allowed to live in Gyulaféhevár [Alba Iulia]. He will move to Fehérvár [Alba Iulia] in November. He was given authorization by the government to report to the Holy See about taking over the jurisdiction. The government assured him that his letter would reach the Holy See through diplomatic channels. Béla Kovács is a legal ordinary, whom we should obey under all circumstances. If we separated from him, he would still be the representative of the Holy See and those who do not obey the Holy See will be excommunicated. The movement from Marosvásárhely [Târgu-Mureş] was also a form of non-compliance leading to excommunication, and participants were absolved only after penitence.

He calls the problems in Marosvásárhely [Târgu-Mureş] *reactionary issues*, also stating that they are “completely out, the state does not want to deal with such issues again.” His lecture had a great influence on Béla Jaross, and although he himself had a vast experience in the political life, he greeted Faragó’s lecture, highlighting that his service as a priest was disturbed by the restlessness which originated from the feeling of uncertainty in the church. “I hope my faithful will restore the unity, and from my part I can say with peace of mind, may God bless dr. Faragó for proving the officiality of the ordinarius with arguments from canon law.”⁶⁰ The elderly deacon did not notice that Károly Adorján, who scheduled the meeting and organised the programme had sent out already drafted essays to be read in the meeting about the social changes, the struggle for peace and the new Constitution. He also escaped the fact that the meeting was also attended by dr. János Köpeczi, one of those priests named in bishop Augustin Pacha’s letter as receiving a warning for their involvement in the peace-movement, as well as the inspector for religious affairs László [Visán]. The essay about the fight for peace should have also aroused suspicion. It contained the following:

Those knobby feet which our Master washed and kissed on Holy Thursday were given the commissioned to go and proclaim peace in every house they enter. We, as priests of Christ have to recognize the Christian features of the peace movement and being filled with aversion toward the insanity of war, we have to ask God’s blessing.

We also find Ferenc Kajtsa⁶¹, the parish priest from Alsócernáton [Cernat] at the meeting. We will deal with him in more detail in what follows.

⁶⁰ MAVÁ, Pfi. 1952 – 58. Minutes of the meeting of deacons in Marosvásárhely [Târgu-Mureş], 21st of Oct. 1952.

⁶¹ He does not belong to the deaconry of Marosvásárhely [Târgu-Mureş]

The central church government which apparently function legally but in reality was subordinated to the state authority took a step further and replaced the priests of the most important parishes with subservients. Béla Jaross was removed from Marosvásárhely [Târgu-Mureş]. Before the meeting concerning the establishment of the new deaconry, he received Károly Adorján's rescript (no. 1734/1952)⁶² and he replied on the 8th of August 1952.⁶³ From the reply⁶⁴ we find out that Károly Adorján had tried three times already to withdraw because of problems in the religious life and due to the public opinion in Marosvásárhely [Târgu-Mureş]. With his faked intention to withdraw he successfully tried to persuade Béla Jaross to do the same. After pointing out that the disturbances in the religious life are not as serious as described in the anonymous letters sent to Adorján, Jaross complained about the persisting difficulties concerning jurisdiction:

It has become obvious by now that there are two separate lines of leadership, and since both sides are *bona fide* and have a pure heart, they both have their data to support them, they should sit down together, - and this will not be difficult, because they can refer to facts and dates in their support. The FAITHFUL need their Sunday mass, the monthly purification of their souls. The PRIESTHOOD, seeing that this is more than symptom, that this is about dogma, lives and sleeps with the codex. They do not have a good night's sleep, they are constantly considering the matter and they are very worried about it. Domine salva nos, perimus [...] and they await Jesus' answer from legitimate lips.⁶⁵

In the second part of the rescript Jaross says the following:

According to the second part of the letter I am expected to come up with a suggestion to solve the matter. It is difficult not to read between the lines your concern for me, for which I am grateful from my heart. I needed time to think and decide and time helped me to withdraw from this conflictuous situation, asking for a one-year leave and than for my retirement. I really need a one or two years period of grace after fifty years of service. There are other reasons also, as for instance the financial difficulties of the church community, with which I cannot cope. I kindly

⁶² We did not find the rescript, but we may reconstruct it from Béla Jaross' reply.

⁶³ MAVÁ, Pfi. 1952 – 82. 220/1952. Béla Jaross' letter to the Ordinary, Marosvásárhely [Târgu-Mureş], Aug. 8, 1952.

⁶⁴ It is typical for him that in his official letters he never addresses the person, but the institution, the Ordinariate.

⁶⁵ It appears thus that Faragó came to Marosvásárhely [Târgu-Mureş] in October to deliver this answer so to say "from legitimate lips".

ask you in all simplicity to agree with this proposal. My accommodation and my living are only a question of detail, I will write about them in another letter. The church community in Marosvásárhely [Târgu-Mureș] is 250 years old. One fifth of this period is my service at the altar. Deus providebit. I came out naked from the womb of my mother-earth and so will I return there. I do not have anything and I can say the same as 4 years ago during the New Year's service: God can take everything from us, but he never takes away himself.

Károly Adorján's plan was successful, Jaross himself asked for his retirement. They took his request into consideration and he was granted a one-year leave starting with the 1st of December 1952.⁶⁶

One week later, on the 19th of December, Ferenc Kajtsa points out that the diocesane authority passed the disposition no. 348/1952 and appointed him vicarius adiutor to the parish in Marosvásárhely [Târgu-Mureș]; subsequently with the disposition no. 3492/1952 he was appointed archdeacon of the Maros [Mureș] district.⁶⁷ In this way the parish and deaconry got into the hands of a priest submissive to the state authority. Jaross' chaplains were also removed. In 1953, after Epiphany Ferenc Kajtsa arrived with his personal chaplain.⁶⁸ On the 20th of January he took the antimodernist oath and took over the administration of the church and of the parish building before Béla Jaross and the parish council.⁶⁹

After Ferenc Kajtsa acquired the leadership, Béla Jaross, already aged 76, was not only dismissed, but also humiliated. The starting point for his discrediting was the sale of an estate in Maroszentkirály [Sâncraiu de Mureș].⁷⁰ The sum for which it was sold, 100.000 lei, was at that time of the financial stabilization in 1952 equal to 125 lei. The sum was deposited at a savings bank.⁷¹ In his report from the 3rd of June, 1953 Jaross says the estate was part of the capital. Adorján Károly nonetheless asked him whether the estate was part

⁶⁶ MAVÁ, Pfi. 1952 – 30. 3491/1952. Gyulafehérvár [Alba Iulia], Dec. 12, 1952.

⁶⁷ MAVÁ, Pfi. 1953 – 2. 7/1953. Ferenc Kajtsa's report to the Diocesan Authority, 22nd of Jan. 1953.

⁶⁸ LÉSTYÁN, *Marosvásárhely katolikus egyháza*, 7.

⁶⁹ MAVÁ, Pfi. 1953 – 2. 7/1953. Ferenc Kajtsa's report to the Diocesan Authority, the 22nd of Jan. 1953.

⁷⁰ MAVÁ, Pfi. 1953 – 16–19, 21–22. Reports regarding the sale of the estate at Maroszentkirály [Sâncraiu de Mureș].

⁷¹ Romanian Savings Bank.

of the priest's income or not.⁷² The sum was not a great one if we consider that in his retirement request Jaross mentions his average salary was 1091 lei and 78 bani in the last year. Based on the letter exchange we note that Jaross has been accused of using the money to pay his taxes. Since we do not find any objection in his reply, it is likely that this is how things really happened. Other charges concerned lacks in the inventory, the financial reports from 1951 and 1952, a missing bathtub, missing wood from the cellar, also a cupboard and loss of some money of the deaconry at Küküllő [Tárnăveni].⁷³

Since Jaross had asked for only a one-year leave, after it was nearly over they had to find some new excuses to keep Kajtsa in position in Marosvásárhely [Târgu-Mureş]. On the 9th of November 1953⁷⁴ Károly Adorján cautioned Jaross that his leave was nearly over, and until then they should solve these issues, especially that of the missing money. At the end of the letter he betrays himself saying: "I cannot relieve Ferenc Kajtsa of his office and I cannot make you recognized as an archdeacon before the Ministry of Religious Affairs. So the best solution I find would be the *status quo*."

Jaross realised at this point what was happening in the background. He answered Károly Adorján on the 16th of November 1953, saying he wanted to clarify his situation. For us it is not important here to deal with the clarification of the charges in detail. In his reply Jaross states he has no idea about anything regarding the mentioned *status quo*, although in fact he knows what it is about. In his letter written two days later he seems to accept that he has to move to Görgényszentimre [Gurghiu] and Ferenc Kajtsa will stay in Marosvásárhely [Târgu-Mureş]. In his letter issued on the 30th of November he tells Adorján he had never been humiliated⁷⁵ before this year, but now he has had enough part in humiliations. After he visits the place in Görgényszentimre [Gurghiu], in his letter from December 3rd he says he is unwilling to move. He does not want to give up and he did not give up staying in Marosvásárhely [Târgu-Mureş]. He argues that earlier he had the right to use the land, the forest and pasture to

⁷² MAVÁ, Pfi. 1953 – 1663/1953. Károly Adorján's letter to Béla Jaross, Gyulafehérvár [Alba Iulia], 3rd of June 1953.

⁷³ Jaross took it over at the deaconry's restructuring in 1951, after Antal Jakab's request. The sum is 150,20 lei altogether.

⁷⁴ MAVÁ, Pfi. 1953 – 30. 2193/1953. Károly Adorján's letter to Béla Jaross, Gyulafehérvár [Alba Iulia], 1953 November 9.

⁷⁵ Applying the lesson drawn from the conflictuous epoch of Saint Ambrose, Saint Augustine, Saint John Chrysostom and Saint Cyril, when mutual excommunications were common, to contemporary situation, he concludes: the Spirit advices us to find a *modus vivendi*, based on time and patience.– MAVÁ, Pfi. 1953 – 40. Béla Jaross' letter to the Ordinariate, November 30, 1953, Marosvásárhely [Târgu-Mureş].

make a living at Görgényszentimre [Gurghiu], but this right does not exist anymore. Moving would cost him a lot, and the issue of his pension is not yet clarified. The most important reason not to move is stated as follows: “having a clear past I have to leave a clear path behind.” He concludes his letter with a citation from the Bible: “The girl has not died, she is just asleep”. But on the same day⁷⁶ Ferenc Kajtsa points out in his reply⁷⁷ that Jaross had requested the Ministry of Religious Affairs the restitution of his house in Görgényszentimre [Gurghiu], on the 2nd of December. The truth is that Jaross had never signed such a letter. But nevertheless the request was sent to the Ordinariate on the 2nd December. Jaross was asked again to move⁷⁸ on the 4th of December. Jaross could not take a decision, and Kajtsa and Adorján took advantage of this situation. From their letter exchange on the 16th of December we find out that Kajtsa, increasingly determined, attacks Jaross openly, saying that he will use the report 288/953 against him (a hand-written addition to the typed text says: “fr. Abbot, you are undecided, and I will use this against you”).⁷⁹ He does not accept the settling of accounts for the years 1951/1952, which Jaross prepared on time. He asks him to start with 1950.⁸⁰ In his letter to Adorján he talks about the settling of accounts: “the way he worked is a shame”. Kajtsa also adds that when he asked Jaross what he had done with the money from the church collecting box in 1950, Jaross answered he had “eaten it up”. His irritated reply is understandable when we take into account that he had already answered the question once, and he had sent the money directly to the bishopric.⁸¹

The measures taken against Jaross continued in 1954. He received Adorján’s notification no. 1317-1954 issued on the 8th of May, informing him that on the 27th of May a committee made up of András Ferencz from Kerelőszentpál [Sânpaul] and Dénes László from Maroshéviz [Toplița] would assess

⁷⁶ The letter exchange was easy because they lived in the same parish. They chose this formal way of keeping in touch.

⁷⁷ MAVÁ, Pfi. 1953 – 288/1953. Ferenc Kajtsa’s letter to Béla Jaross, Marosvásárhely [Târgu-Mureș], 1953 December 3.

⁷⁸ MAVÁ, Pfi. 1953 – 42. Béla Jaross’s letter to Károly Adorján, 18th of November 1953, Marosvásárhely [Târgu-Mureș],

⁷⁹ MAVÁ, Pfi. 1953 – 45. 3158/1953. Károly Adorján’s letter to Ferenc Kajtsa, 16th December, 1953.

⁸⁰ MAVÁ, Pfi. 1953 – 49. 3020/1953. Ferenc Kajtsa’s letter to Jaross Béla, 22nd of December 1953.

⁸¹ MAVÁ, Pfi. 1954 – 2. 262/1953. Ferenc Kajtsa’s letter to Károly Adorján, 23rd December 1953.

the inventory and the financial situation. Károly Adorján asked him to cooperate, and to avoid exchanging letters of any sort until the matter is checked.

Jaross writes on the letter: “I never wrote to anyone. It is sad that they do not even suppose that a person can act honestly. [...] The commission arrived on May 27, there were some ugly matters, but what is striking, without continuation or end. The “monition” is still there, and further threats as well – they concern my priestly reputation.”

Béla Jaross receives from Adorján another, strictly confidential letter with the same registration number, on the 12th of April. Adorján, pretending to be well-intended, tells him that he had tried to put an end the attacks against Jaross with the official admonition⁸² and by urging him to pay compensation for the damages, but that he had not succeeded. Many demand his removal and even his suspension, based on canons 2147 and 2346. If this goes on in this way, he has to report to the Ministry, which could lead to cutting down Jaross’ salary. This is why he urges Jaross “to settle the matters and *withdraw as soon as possible*.”⁸³ In his letter from the 4th of May 1954 Ferenc Kajtsa advises Jaross to think about the disposition 17302/1948 of the Ministry of Religious Affairs. Jaross prepares to defend himself. He registers all the conflicts Ferenc Kajtsa created in Marosvásárhely [Târgu-Mureș].⁸⁴ To mention only a few: Kajtsa started his first sermon claiming that he arrived with full authority and threatened the faithful. In June 1950 he queued for ice-cream and Monopol⁸⁵. He was asked to stand up six times at the cinema because he did not have a seat. At his office he took off his jacket. During one of his Christmas sermons he asserted: “if there’s nothing in your pocket, there is no Christmas, if you have something in your pocket, there is Christmas”. Dostoevsky and daily events appear more often in his sermons than Scripture. During his pastoral visit to Nyárádtó [Ungheni] he did not even enter the church. He thinks being a priest means “to eat well, drink well, to attend concerts, parade at games...”. He did not get to know the community, the important personalities, he introduced official hours, spoke evil of his predecessor. When he was once asked to visit a sick person, he was so absorbed by the novel he was reading that he only went the following day, but by the time the person was already dead.

⁸² MAVÁ, Pfi. 1953 – 41. 1640/1953. Károly Adorján officially warns Béla Jaross, because he did not submit the settling of accounts for the years 1951–1952 16th December 1953. Gyulafehérvár [Alba Iulia].

⁸³ Emphasis mine.

⁸⁴ MAVÁ, JBI – Register labelled “Scandals”.

⁸⁵ An alcoholic drink (translator’s note).

After so many obvious mistakes I am entitled to ask: what kind of leadership is the one which found him suitable for M[aros]V[ásár]hely [Târgu-Mureş]? Or under whose supervision he may still be here after 18 months. The story of the lion and the donkey gets repeated, he came here with full powers and he proved himself to be an ignorant in spiritual matters during his first sermon. Did they not realise this during the 19 years of his priestly service? Or did he succeed in misleading the ordinariatus for so long? How did Marosvásárhely realise already in the first weeks that he was a liar, calumniator, a businessman. The documents prove he misled the Ordinariate. An ox in the garden. Great is God's zoological garden. – This is a shame.

Instead of summarizing I would like to quote from a letter sent from Budapest by Lajos Csiszár, an architect and presbyter, on the 14th of July 1954, to Elek Kovács, member of the parish council:

[...] Yesterday being Sunday we were invited by an old, genuine family from Vásárhely [Târgu-Mureş]. [...] Naturally we were updated with the country's news. Our discussion focused on our dear, golden-mouthed, poor, humiliated abbot-parson. We thought about him with sympathy, affection and respect. You could hear sighs all over the place. We asked ourselves what do they want to do with our dear abbot parson Béla Jaross? [...] One of our fellows said: "I will never forget when the abbot in one of his speeches regarding Hungarians qualified the majority people as such who deal with us in the millenary Roman way, branding our forehead with a hot iron. [...] Béla Jaross was a Roman Catholic abbot parson under the circumstances of Hungarian minority life, who not only brought his own faithful together, but all Hungarians from Vásárhely [Târgu-Mureş], Christians and even Israelites, who called themselves Hungarian. People grew in faith, he preached love and goodness. Solidarity. We did not realise then how great the Hungarian community was at that time. What will happen if these intrigues attain their goal? If looses confidence and leaves Marosvásárhely [Târgu-Mureş] Is he going to take the eucharist in his hand with Christian joy? [...] this conflict makes me sad. What will come out of it? Will there be such Hungarian blood, as described by the Roman Catholic writer Áron Tamási in his novel "Hazai tükör [Inland Mirror]"? Or is today's generation foul and pitiful? Or is this a generation deserving contempt and shame on those who cause conflict. This was the opinion of our Hungarian group yesterday.⁸⁶ Disdain and shame on those who cause these intrigues. We were about 15 people present, ordinary from Transylvania who

⁸⁶ The author of the letter refers to a group of "góbé", a familiar term for the Székely, i.e. a Transylvanian Hungarian group with distinctive traditions and very marked sense of identity (translator's note).

sympathized with the goodwilled prelate and expressed our contempt for his disgusting successor. May God be merciful to them and forgive them for they don't know what they are doing [...]. The soul of Béla Jaross is here with us. We sympathize with him, our affection and respect is with him. This is what I found out yesterday at that party and I let you know about it, uncle Elek, in front of God and men. We ask Béla Jaross, abbot parson not to lose his patience, to be cool and clever. With love and respect.⁸⁷

Béla Jaross remained composed and wise indeed. He stayed on in Marosvásárhely [Târgu-Mureş]. After his release from prison bishop Áron Márton restored his rights. He was the abbot priest of Marosvásárhely [Târgu - Mureş] and the archdeacon of the deaconry until the day he died, on the 14th of October, 1959. The tasks of the ageing abbot parson were fulfilled by his assistant, Ferenc Léstyán. Although Ferenc Kajtsa was moved to Marosújvár [Ocna Mureş] from January 1st 1956, he was not willing to move away for another 5 years. He eventually accepted the parish in Szentháromság [Troita].⁸⁸

Dr. Zsolt Tamási
 Teacher of history, Gymnasium Nr. 7, Târgu-Mureş
 Bolyai János postdoctoral scholarship, Institute of History of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest
 tamasiszolt@yahoo.com

⁸⁷ MAVÁ, JBI – Letter of architect Lajos Csiszár to Elek Kovács, member of the parish council in Marosvásárhely [Târgu- Mureş], 14th June, Budapest, 1954.

⁸⁸ LÉSTYÁN, *Marosvásárhely katolikus egyháza*, 8.

BOOK REVIEWS

Lavinia STAN, Lucian TURCESCU: *Religion and Politics in Post-Communist Romania*, New York: Oxford University Press, 2007, 270 p.

Religion and Politics in Post-Communist Romania aims at analyzing the different aspects of church-state relationship in the last two decades of Romanian history. Covering several topics from the different models of church-state relationship to the contradictions between – and inside – the positions of either church or state, the book examines controversial issues like the juncture of religion and nationalism, the communist past of church leaders and clergy, the relationship between Orthodox and Greek Catholic churches, the use of religious symbols in electoral campaigns, religious education in public schools and the constant conservative stance of churches when it comes to defining the politics of the body and the appropriate standards of sexual behavior. Since the vast majority of Romanian citizens (86,8%) belong to the Orthodox church which therefore is the most powerful religious group when it comes to public affairs, the authors center most of their analyses around the relationship between the Orthodox church and the Romanian state highlighting the differences and similarities with other churches when important for their aim.

The authors are both living and working in Canada, but are outstandingly qualified to undertake this research since they are trained in theology (Turcescu) and in political science (Stan). They both spent their youth and earned their university degrees in Romania and were placed under police surveillance by the communist state. Their both internal and external perspective joined with their scholarly training gives them the privileged position of not being actively involved in their studied phenomena, thus being able to keep an objective stance, but also having enough personal experience with both church and state in order to understand the essence and grab the main points of interest.

The book contains nine distinct chapters, most of which have been already published as independent articles. The main part of the book is preceded by a Foreword by Sabrina P. Ramet who gives a general overview of communist and post-communist church-state relationship in Eastern Europe.

The first chapter entitled ‘Religion and Politics in Post-Communist Romania’ presents the historical models adopted for church-state relationship in

Eastern Europe and outlines the following chapters. The authors argue that in Romania religion has 'become a driving force to public affairs and a powerful legitimizer of political action that no longer can be ignored' (p. 4). They present the old paradigm of investigating religion and politics in post-communist Eastern Europe which follows a piecemeal approach and thus discusses the relationship between the state authorities and one religious denomination at a time. Such an approach traditionally describes the ties between the state and the Orthodox Church as *symphonia* (caesaropapism or theocracy). Rooted in early Byzantine tradition, the concept of *symphonia* continued to be upheld by both political rulers and Orthodox churches and the authors see the collaboration of the Orthodox Church with the communist authorities as a version of this *symphonia*. The piecemeal approach also describes the relationship between the Roman Catholic Church and European monarchs through the bilateral pacts called Concordats. The piecemeal theoretical approach is unsatisfactory to the authors since it does not discuss the dynamic character of the competition between different religious denominations in their struggle to obtain state support and recognition. Their theoretical framework proposes four broad models of church-state relations put forth by the majority and minority religious groups, the political elite and the civil society.

Chapter 2, 'Competing Models of Church-State Relations', presents the church-state relationships before 1989 and models of church-state interaction in post-communism. The managed quasi-pluralist model sustained by the political elite means that the centralized state retains control 'over religious affairs through registration and fund allocation, while relaxing communist-era restrictions on religious activity and endorsing a privileged partnership with the Orthodox Church' (p. 27). The established church model is represented by the Orthodox Church which has *de facto* dominated the country's religious landscape and enjoyed the support of formations on all sides of the political spectrum, while religious minorities insist that only a pluralist model would be appropriate for the country. A fourth model, the strict separation model is sustained by a dominant part of the civil society.

Chapters 3, 4, and 5 discuss issues specific to post-communist countries like religion and nationalism, confrontation with the communist past and the restitution of church property confiscated by the communist regime including the conflict between the Orthodox and Greek Catholic Churches regarding these properties. All these chapters start with a review of the historical events and trends that preceded these issues followed by an analysis of the events that took place after 1989.

Chapters 6, 7 and 8 discuss the implication of church policy (mostly the Orthodox Church's policy) on policy areas like elections, education and

sexuality. The authors explain how did religious symbols become part of electoral campaigns, and what was the Orthodox Church's role in including religion in the pre-university curriculum and in legislation regarding homosexuality and other sexual issues.

The last chapter summarizes the preceding ones and highlights the challenges that face both church and state with the acceptance of Romania into the European Union thus providing an insight in the future and sketching some of the most important problems that still have to be solved by church and state in order to succeed in a true European integration.

The main body of the book is followed by an Appendix including the religious denominations recognized in Romania in 2006, and the names of the church leaders mentioned in the book. The Appendix is followed by the Notes to each chapter, the Bibliography and an Index to both persons, organizations and the terms discussed in the book.

Stan and Turcescu provide insights into the complicated relationship between church and state in post-communist Romania benefiting from their state as 'outsiders' seeing some of the presented events from the point of view of Canadian scholars, but also using their own person experience with both Church and politics in Romania. It is too bad that their focus is almost exclusively on the Orthodox Church and religious minorities as Greek and Roman Catholics, the Protestant Churches or Neo-protestant communities are mentioned and presented only in the relationship (or conflict) with the Orthodox Church.

Reviewed by Magda ROBU