



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2/2007

Year LII

2007

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEŞ–BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA
2

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

CONTENTS

| | |
|--|-----|
| János VIK: <i>Die Unterscheidung des Thomas von Aquin zwischen beatitudo perfecta und beatitudo imperfecta in der „Summa theologiae“</i> | 3 |
| Zoltán BARA: <i>Comprensione di persona e concezioni della Trinità nel Medioevo</i> | 37 |
| Liviu JITIANU: <i>Die christologisch und ekklesiologisch gedeutete Vollendung aus orthodoxer Sicht</i> | 51 |
| László HOLLÓ: <i>Die kulturellen und politischen Beziehungen zwischen Menschen und Völkern in der biblischen Perspektive</i> | 85 |
| Tibor SCHUPLER: <i>Auswanderung und Widerstand eine Herausforderung für die Kirche</i> | 99 |
| Dénes SZÉKELY: <i>Theologie und Praxis des Exorzismus in der römisch-katholischen Tradition</i> | 121 |
| Zénon Cardinal GROCHOLEWSKI: <i>L'université Face À La Globalisation</i> | 133 |
| Book Review | 143 |

**DIE UNTERSCHIEDUNG DES THOMAS VON AQUIN
ZWISCHEN *BEATITUDO PERFECTA* UND *BEATITUDO IMPERFECTA*
IN DER „SUMMA THEOLOGIAE“**

JÁNOS VIK¹

Zusammenfassung. Im Glückstraktat seiner „Summa theologiae“ vollzieht Thomas von Aquin als christlicher Theologe die Ratifizierung seiner Rezeption der Glückstheorie des Aristoteles, wie sie von ihm in der Nikomachischen Ethik als ihrer reifsten Form dargelegt wird. Thomas gelingt es durch die phänomenologisch nachweisbare, anthropologische Fundierung des Glücksbegriffs im *desiderium naturale* zwischen der Frage nach der generellen Möglichkeit menschlichen Glücks und der Frage nach dem konkreten Vermögen des Menschen, das eigene Glück zustande zu bringen, eine Unterscheidung zu treffen. Zwar ist eine reale Orientierung des Menschen auf die vollendete Glückseligkeit generell zu konstatieren, erreichen kann er sie jedoch weder aus eigenen Kräften noch in diesem Leben. Thomas geht es also in der Tat und letzten Endes um eine Theologie des Glücks, die ihre systematisch-synthetische Ausformulierung in seiner ‚Arbeit am Begriff‘ der *beatitudo* findet. Infolgedessen ist auch die eigene Leistung des Thomas bezüglich der menschlichen Frage nach ‚Glück‘ theologiegeschichtlich zu würdigen: In dieser Hinsicht folgt er nämlich nicht dem Beispiel jener christlichen Theologen, die das Glück dieses Lebens deshalb als unvollkommen angesehen haben, weil es vom Standpunkt des Glücks des jenseitigen Lebens bzw. im Kontrast zu ihm als *beatitudo imperfecta* abzuqualifizieren sei. Demgegenüber geht Thomas den genau umgekehrten Weg: Zuallererst erkennt er das Glück dieses Lebens als eine eigenständige Realität an, die jedoch gerade in ihrer Eigenständigkeit theologisch interpretierbar ist.

1. Grundlegende Bemerkungen zur Glücksproblematik im Kontext mittelalterlicher Geistesgeschichte

Dem mittelalterlichen Denken stellt sich die Glücksproblematik „von Anfang an und ausschließlich als *theologisches* Problem, und zwar aufgrund der *Quellen*“². Zu den wichtigsten Quellen mittelalterlichen Glücksdenkens gehört zuallererst die Heilige Schrift mit ihren Seligpreisungen, die als Modell christlicher Lebensgestaltung gelten, und das Werk von Augustinus (354–430)³ mit der dominierenden Rolle der Glücksproblematik in seiner Theologie. Trotz der Übernahme der weitgehend synonymen lateinischen Begriffe *beatitudo* und *felicitas* von der heidnischen Antike als Übersetzungsworte für *eudaimonia* wird deren spezifischer

¹ Diözese Satu-Mare, Rumänien.

² O.H. PESCH, Artikel „Glück, Glückseligkeit“, in J. RITTER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt 1974, 691.

³ Zur Einführung in das Denken des Augustinus als dem Lehrer des Abendlandes vgl. J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie. Bd. I: Altertum und Mittelalter*, 345–375.

Inhalt nicht mitübernommen⁴, sondern ihnen ein neuer biblisch-eschatologischer Inhalt gegeben⁵: Dementsprechend wird die Frage des Menschen nach seinem Glück auf das Aussein auf das höchste Gut und letzte Ziel menschlichen Strebens begrenzt; die aus dieser Begrenzung folgende Darlegung, das Glück des Menschen bestehe in Gott – der das höchste Gut und das letzte Ziel des Menschen ist – und in seiner Gegenwart, verbindet sich demnach nicht mit dem Begriff eines diesseitig gelingenden Lebens sondern mit einer jenseitigen Größe außerhalb dieses Lebens. Augustinus umschreibt diese jenseitige Größe mit dem Begriff ‚Gottesstaat‘ (*Civitas Dei*)⁶ und hebt unverkennbar darauf ab, das die Glückseligkeit im irdischen Dasein nur erhofft, nicht wirklich erlebt werden kann:

Da also das höchste Gut des Gottesstaates der ewige und vollkommene Friede ist, kein Friede, wie ihn die Sterblichen zwischen Geburt und Tod durchschreiten, sondern wie ihn die Unsterblichen, befreit von aller Plage, dauernd genießen, – wer könnte da leugnen, dass dies Leben das glücklichste ist, wer bestreiten, dass, verglichen mit ihm, das Leben, welches wir hier führen, und wäre es überreich an Gütern der Seele, des Leibes und äußerer Habe, nichts als jämmerliches Elend ist? Doch kann man den, welcher von seinem gegenwärtigen Leben rechten Gebrauch macht und es auf das Ziel jenes Lebens einstellt, das er glühend liebt und im festem Glauben erhofft, auch jetzt schon sinnvoll glücklich nennen, freilich mehr in Hoffnung auf das Jenseits als im Besitz des Diesseits. Diesseitiger Besitz aber ohne Hoffnung auf das Jenseits ist falsches Glück und großes Elend.⁷

Während Aristoteles die Glückseligkeit als ein Werk des Menschen, also als eine praktische, durch menschliches Handeln zu erwirkende Größe begreift, beziehen sich die Fragestellungen der mittelalterlichen Texte, die die Glücksproblematik erörtern, meist auf „solche Sachverhalte, die dem menschlichen Handeln vorausliegen und daher nicht von ihm zu erwirken sind; das Thema

⁴ Im Lateinischen wird außer *felicitas* und *beatitudo* auch *fortuna* als Übersetzungswort des griechischen Begriffes *eutychia* herausgestellt. *Fortuna* bezeichnet dementsprechend das unberechenbare Glück, das „dem Menschen in den Schoß fällt“ [N. HINSKE, *Zwischen fortuna und felicitas. Glücksvorstellungen im Wandel der Zeit*, in H. KRINGS, u.a. (Hrsg.), *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978), 317–330, hier 321]: „Fortuna, als Göttin mit dem Steuerruder, aber mit verbundenen Augen, mit dem Füllhorn, aber zugleich mit dem Rade dargestellt, bezeichnet das launische, *felicitas* dagegen, die sich auf manche Darstellungen auf eine Lanze oder eine Säule stützt oder Olivenzweige in der Hand hält, das strenge, das herbe Glück“ (ebd., 320). Allerdings ist das Wirken der *fortuna* in der christlichen Weltsicht „der Vorsehung Gottes unterworfen, während die antiken Götter dem blinden Schicksal (... , *fatum*) gehorchen müssen“ (H. KLEBER, *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster 1988, 9. Anm. 27).

⁵ Vgl. PESCH, *Glück, Glückseligkeit*, 691. Otto Hermann Pesch hebt allerdings richtig darauf ab, dass Augustinus in Bezug auf die *beatitudo* „nicht nur Zeuge des biblisch-christlichen Glaubens, sondern überdies Vermittler des von ihm christlich umgedeuteten griechisch-philosophischen, besonders neuplatonischen Denkens ist“. Dieser Tatbestand bleibt indessen „anfänglich verdeckt durch die Autorität des Bischofs von Hippo als des authentischen Lehrers der Christenheit“.

⁶ Vgl. dazu das entsprechende Werk vom Augustinus: A. AUGUSTINUS, *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*, 2 Bde., München 1977.

⁷ AUGUSTINUS, *Vom Gottesstaat*, Bd. 2, 565–566.

Glückseligkeit erscheint hier unter vorwiegend theoretischem Aspekt, das Verhältnis des Menschen zu Gott kommt unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Aktivität nicht zur Sprache⁸. Die neue Wiederentdeckung der vollständigen Fassung der Nikomachischen Ethik um die Mitte des 13. Jahrhunderts⁹ geht infolgedessen bezeichnenderweise mit einem erneuerten Interesse an der heidnisch-antiken Glückstheorie einher, die ‚Glück‘ im Sinne eines hier und jetzt im Diesseits gelingenden Lebens interpretiert. Dieser wiederentdeckte Glücksbegriff der Antike „bedeutete um so mehr eine In-Frage-Stellung des überlieferten christlichen Glücksbegriffes, als er im Zusammenhang mit der Herausbildung einer sich von der Theologie emanzipierenden, eigenständigen Philosophie und mit dem Gewicht und dem Pathos einer neuen Wissenschaftlichkeit vorgetragen wurde“¹⁰.

Die Auseinandersetzung mit dieser immer eigenständiger werdenden Philosophie bestimmt weitgehend auch die Problemstellungen und Problemlösungen des Thomas von Aquin (1224–1274).¹¹ Im engen Zusammenhang mit dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung nimmt Thomas die geistige Herausforderung ernst, die gerade durch die Wiederentdeckung der Moralphilosophie der Nikomachischen Ethik des Aristoteles und die Moralphilosophien des sogenannten heterodoxen Aristotelismus seiner Zeit¹² für die Theologie entsteht. Da diese Moralphilosophien die Glücksproblematik – im Gegensatz zur Theologie – ohne Rücksicht auch die christliche Offenbarung erörtern, profilieren sie sich zu einem der schärfsten Rivalen für die christliche Theologie.¹³

2. Glücksphilosophie in der Glückstheologie – Thomas von Aquin und seine theologische Synthese

Bei seiner Auseinandersetzung mit den zuvor genannten Rivalen und seinem Erarbeiten einer eigenen Glückstheorie, geht Thomas von Aquin in einer solchen Art und Weise vor, dass er diese zeitgeschichtlichen und historischen Glücksvorstellungen weder approbiert noch direkt ablehnt, sondern konsequent darum ringt, „eine um Objektivität bemühte, wissenschaftliche Untersuchung der generellen Möglichkeiten menschlichen Glücks als Lebensziel des Gattungswesens ‚Mensch‘“¹⁴ anzustellen. Dabei legt Thomas von Aquin eine „Doktrin“¹⁵ vor, die

⁸ G. WIELAND, *Ethika – Scientia practica. Die Anfänge der Philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981, 196.

⁹ Vgl. PESCH, *Glück, Glückseligkeit*, 694.

¹⁰ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 9–10.

¹¹ Zu einer Einführung in das Werk des Thomas von Aquin sei hier auf den Beitrag von Richard Heinzmann verwiesen: R. HEINZMANN, *Thomas von Aquin. Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten*, Stuttgart u. a. 1994. Außerdem siehe auch Ausführungen von Josef Pieper: J. PIEPER, *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, München⁴1990.

¹² Vgl. dazu WIELAND, *Ethika – Scientia practica*, 197–200.

¹³ Vgl. KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 292.

¹⁴ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 320. In seinem zeit-, literatur- bzw. geistesgeschichtlichen Vergleich bezeichnet Hermann Kleber die Glückstheorie des Thomas von Aquin als „nicht repräsentativ, aber typisch“ (ebd., 318) für ihre Zeit, „nämlich für die neuartige theoretische Bewältigung der Glücksproblematik“ (ebd., 319). Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts lässt sich

richtig nur im Kontext seiner Theologie zu deuten ist, „in der die philosophischen und theologischen Komponenten der thomistischen Glückstheorie zu einer organischen Einheit verbunden sind“¹⁶. M. a. W., die philosophische Reflexion der Glücksproblematik ist bei Thomas „von einem theologischen Erkenntnisinteresse geleitet“¹⁷. Mithin gilt auch hinsichtlich der Glücksproblematik folgendes in Erwägung zu ziehen: „Alle Schriften des Thomas sind als ‚theologisch‘ zu bewerten, nämlich als solche, die ein Magister der Theologie in Ausübung seiner Profession und im Dienste der von ihm vertretenen Wissenschaft verfasst hat. Das gilt sogar für die Werke mit rein philosophischer Thematik; sie haben ihren Ort im Konzepte des ‚Dienstes‘, welchen im Sinne der scholastischen Tradition die Philosophie für die Theologie zu leisten hat“¹⁸.

Obzwar man also bei Thomas eher mit einer „Theologie des Glücks“¹⁹ zu tun hat, „der alle philosophischen Argumente nachgeordnet sind“²⁰, muss man Thomas’ Philosophie des Glücks dennoch einen eigenständigen Wert als philosophische Reflexion der Frage des Menschen nach seinem Glück zubilligen.²¹ In

nämlich – unter dem Einfluss der Aristotelesrezeption nicht nur in der Theologie – eine immer einheitlichere Lösung des Problems zeigen, wie der Mensch die Vereinigung mit Gott, in dem das endgültige Glück des Menschen besteht, als Glück erfährt. Im Sinne dieser uniformeren Lösung wird das endgültige Glück des Menschen „in der wiederum von Gott gnadenhaft ermöglichten Wesensschau Gottes angesetzt [...] und das irdische Glück dieses Lebens in einer dem endgültigen Glück am meisten entsprechenden Lebensform, der *vita contemplativa*“.

¹⁵ W. KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin*, in G. BIEN (Hrsg.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart 1978, 77–91, hier 77.

¹⁶ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 288.

¹⁷ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 14.

¹⁸ W. KLUXEN, *Lex naturalis’ bei Thomas von Aquin*, Wiesbaden 2001, 27.

¹⁹ M. FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt 1993, 80.

²⁰ FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen*, 80.

²¹ Vgl. KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 289. Mit diesem Ergebnis seiner Untersuchungen bestätigt Hermann Kleber den von Wolfgang Kluxen herausgestellten „offenen, unabgeschlossenen und in ihrem Bereich prinzipiell nicht abschließbaren“ (ebd., Anm. Nr. 1) Charakter der gesamten philosophischen Ethik des Thomas von Aquin, die indessen von der Theologie auf einer höheren Ebene vollendet werden kann (vgl. dazu W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 85–101, 145–163). An einer Stelle des genannten Werkes fasst Wolfgang Kluxen das Ergebnis seiner Darlegungen mit den folgenden Worten zusammen: Bei Thomas gibt es in dem theologisch vorgegebenen Rahmen „eine Mehrzahl philosophischer Ansätze, die von sich selbst her, sofern sie in isolierender Betrachtung herausgehoben werden, in eine Offenheit weisen, die sich nicht zur konkret-bestimmenden Ganzheit zusammenschließt. In der Synthese zeigt sich nun, dass gerade im Ungenügen dieser Offenheit die Vollendbarkeit natürlichen praktischen Erkennens zu Tage tritt, dass die philosophische Ethik, gerade indem sie sich in dieser Offenheit hält, sich in der Wahrheit hält. Es kann aber nicht das Interesse des philosophierenden Theologen sein, dies Unvollkommen-Vollendbare so, wie es in sich selbst erscheinen müsste, nun für sich darzustellen – das ist höchstens ein Interesse der philosophischen Thomas-Interpretation. Es kann aber sehr wohl für den Theologen Thomas wichtig sein, am vorliegenden philosophischen Text, am philosophiegeschichtlichen Material diese Charaktere aufzuzeigen. Dies dürfte, wenn nicht der alleinige, so doch ein wesentlicher Gesichtspunkt des thomistischen Kommentars zur Nikomachischen Ethik sein“ (ebd., 101).

dieser „eigentümlichen Synthese“²² kann Thomas nämlich „die profane aristotelische Ethik, die vom Gedanken des Glücks bestimmt ist, in den Kontext christlichen Denkens als eigenständige Größe“²³ einbringen und dadurch zeigen, dass „es eine selbstständige philosophische Ethik auch unter christlichen Voraussetzungen gibt“²⁴. Infolgedessen gelingt es aber Thomas der ohnehin schon bestehenden Erwartung generell Rechnung zu tragen, dass der genuin aristotelische Begriff des menschlichen Glücks sich im Kontext der christlichen Auffassung von der Vollendung des Menschen bewähren muss.²⁵

Hinsichtlich des eben Erwähnten hält Thomas die Einsicht in den unvollkommenen Charakter des Glücks dieses Lebens allerdings gerade nicht für seine eigene Leistung als die Leistung eines Theologen, sondern für den Ertrag der heidnischen Philosophie des Glücks bei Aristoteles und seinen Kommentatoren. Demzufolge hat die theologische Beurteilung des Glücks dieses Lebens als etwas Unvollkommenes ihre Berechtigung „nicht aus dem Kontrast dieses Glücks zum Glück des jenseitigen Lebens“²⁶ zu erwerben, sondern diese erkannte Unvollkommenheit ist „am Glück dieses Lebens selbst ablesbar“²⁷, d. h. auf der Grundlage der philosophischen Reflexion feststellbar. In diesem Sinne prüft Thomas einerseits die Glückschancen, denen der Mensch in dieser Welt begegnen kann, und stellt fest, dass sie notwendig immer in einen „paradoxen Charakter des Glücks dieses Lebens“²⁸ münden: „Gerade ein rundum gelingendes Leben stößt unausweichlich auf die prinzipielle Begrenzung menschlichen Glücks in diesem Leben, und gerade in der Erfahrung des Gelingens wurzelt paradoxerweise auch die Erfahrung der Enttäuschung und die Ahnung, dass alles innerweltliche Glück letztlich wieder zerbricht und dass das menschliche Glücksstreben in diesem Leben unerfüllbar ist.“²⁹

²² KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 288. Die Opportunität und der Sinn des Begriffes ‚Synthese‘ kann in Bezug auf das Gesamtwerk des Thomas von Aquin und im Anschluss an Wolfgang Kluxen dahingehend zum Ausdruck gebracht werden, dass es dem christlichen Denken in der Tat wesentlich ist, „die Perspektive des Glaubens in ständigem Wechselbezug mit dem Eigenstand der Perspektiven zu entwickeln, welche in der Philosophie und den rationalen Wissenschaften kraft eigenen Rechts gegenwärtig sind“ (W. KLUXEN, *Metaphysik und praktische Vernunft. Über ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin*, in L. OEING-HANHOFF (Hrsg.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, München 1974, 73–96, hier 82).

²³ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 77.

²⁴ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 77. Ergänzend fügt Wolfgang Kluxen hinzu, dass die oben genannte Synthese des Thomas auch eine christliche Lehre vom Handeln ermöglicht, „welche die theologische Bedeutung irdischen Handelns in dessen profaner Realität aufzuzeigen vermag; es gibt erst seit Thomas von Aquin eine theologische Ethik mit wissenschaftlichem Anspruch“.

²⁵ Vgl. WIELAND, *Ethika – Scientia practica*, 157.

²⁶ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 289. Das eigentlich neue in der Glückstheorie von Thomas von Aquin lässt sich noch klarer herausstellen, wenn man bedenkt, dass die christlichen Theologen – bis einschließlich Albert dem Großen – das Glück dieses Lebens deshalb als unvollkommen beurteilt haben, weil es „gegenüber dem wahren, jenseitigen Glück einen defizienten Status menschlichen Glücks darstellte“.

²⁷ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 289–290.

²⁸ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 290.

²⁹ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 290.

Andererseits ist sich Thomas gleichzeitig auch dessen bewusst, dass die Sehnsucht des Menschen nach Glück grenzenlos ist: „Die Erfüllung der Wünsche, die man sich setzt, schenkt immer nur ein Sandkorn von dem Berg des Glücks, auf den man aus ist. Oder mit einem anderen Bild gesprochen: Der Durst nach Glück ist so unbändig groß, dass er nie wirklich zu stillen ist.“³⁰ Gerade diese Tatsache hat Thomas vor Augen, wenn er nicht nur die Unvollkommenheit des Glücks dieses Lebens feststellt, sondern auch über ein vollkommenes Glück reflektiert, das sichere Beständigkeit und ewige Dauer impliziert.³¹ Durch diese Reflexion und Einsicht wird Thomas sogar dazu bewogen, in eindeutiger Differenz zum aristotelischen Wortgebrauch auch „rein begrifflich Neuland“³² zu betreten, indem er die Unterscheidung zwischen *beatitudo perfecta* und *beatitudo imperfecta* trifft.³³

Diese begriffliche Unterscheidung scheint auf dem ersten Blick philosophisch ungerechtfertigt, ja sogar sinnlos zu sein. Denn angesichts der Tatsache, dass einerseits von einer ausdrücklichen Gegenüberstellung von vollkommenem und unvollkommenem Glück bei Aristoteles jede Spur fehlt, und dass andererseits ‚Glück‘ als Inbegriff erfüllten Strebens für Aristoteles ein Maximum an Vollkommenheit in einem handlungstheoretischen Sinn bezeichnet, scheint die genannte begriffliche Unterscheidung des Thomas von Aquin eine eigentlich überflüssige Doppelung darzustellen.³⁴ Führt man sich indessen die aristotelische Auseinandersetzung mit dem Zweifel von Solon an der Glücksbefähigung des Menschen³⁵ vor Augen, kann das neue Begriffspaar *beatitudo perfecta* und *beatitudo imperfecta* „durchaus als philosophisch sinnvoll“³⁶ einleuchten: „Der Mensch wünscht sich von Natur aus ein vollendetes Glück, kann dieses aber von Natur aus nur unvollkommen erreichen. Er ist auf ein Ideal von Glück ausgerichtet, das er aus eigener Kraft nicht zu realisieren vermag.“³⁷ Ohne auf die breite philosophische Diskussion³⁸ um die „Rechtfertigung eines philosophischen Begriffs des

³⁰ C. SCHWAIGER, *Wie glücklich ist der Mensch?: Zur Aufnahme und Verarbeitung antiker Glückstheorien bei Thomas von Aquin*, München 1999, 14.

³¹ Vgl. Th. von AQUIN, *Sententia Libri Ethicorum* (Sent. L. E.) I, 10, n. 12, in Th. CAJETAN, u.a. (Hrsg.), *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita*, Bd. 47/1, Rom 1969.

³² SCHWAIGER, *Wie glücklich ist der Mensch?*, 12.

³³ Vgl. ScG III 48; 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.

³⁴ Vgl. SCHWAIGER, *Wie glücklich ist der Mensch?*, 14–15. Aristoteles hätte – so Clemens Schwaiger – den Ausdruck *beatitudo perfecta* „als selbstwidersprüchlich, gewissermaßen als hölzernes Eisen empfinden müssen: nämlich als gegen ihn gerichtete Behauptung, dass Glück doch nicht das letzte, gleichsam das zielhafteste aller Ziele sei“ (ebd., 13).

³⁵ Vgl. NE I 11.

³⁶ Vgl. SCHWAIGER, *Wie glücklich ist der Mensch?*, 15.

³⁷ SCHWAIGER, *Wie glücklich ist der Mensch?*, 15.

³⁸ Vgl. dazu im allgemeinen W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964 und H. KLEBER, *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster, 1988.

daseinerfüllenden Glückes³⁹ weiter noch ausführlicher einzugehen, soll in diesem Zusammenhang mit dem Theologen Thomas selbst festgehalten werden, dass es unmöglich ist, „dass das natürliche Verlangen vergeblich sei: ‚denn die Natur tut nichts umsonst‘ (Aristoteles). Es wäre aber ein vergebliches Begehren der Natur, wenn es niemals erfüllt werden könnte. Also ist das natürliche Begehren des Menschen erfüllbar, jedoch nicht in diesem Leben [...] Folglich muss es nach diesem Leben erfüllt werden. Die letzte Glückseligkeit des Menschen liegt also nach diesem Leben.“⁴⁰

Dementsprechend interpretiert Thomas die aristotelische Begriffsschöpfung *makarius d'anthropus (beatos ut hominem)*⁴¹ – wie weiter oben schon erwähnt –, als drücke sie die aristotelische Intention aus, mit dieser Ausdrucksweise letztlich doch auf die unvollkommene Art des Glücks in diesem Leben hinweisen zu müssen.⁴² Diese thomanische Annahme findet einen entscheidenden Anknüpfungspunkt bei Aristoteles darin, dass am Ende der Nikomachischen Ethik auf das Glück der Götter hingewiesen wird, das einerseits in einem ewigen unbehinderten Akt der Kontemplation besteht, an dem jedoch der Mensch andererseits durch das Leben der *theoria* partizipieren kann.⁴³ Infolgedessen lässt sich die Vermutung kaum in Abrede stellen, dass Aristoteles „mit diesem Seitenblick auf ein übermenschliches Glück einschlußweise ein gewisses Maß an Unvollkommenheit für das menschliche Glück annimmt.“⁴⁴

Da ‚Glück‘ letzten Endes auch von Aristoteles als eine Sache des Geistes ins Auge gefasst wird, ist „der Vergleich des höchsten menschlichen Guts mit der Aktivität göttlicher Seligkeit in der Aristotelischen Ethik von hohem systematischem Gewicht. An ihr bildet Thomas seine Unterscheidung vom unvollkommenen und vollkommenen Glück des Menschen, an ihr findet sein Begriff der *beatitudo* die inhaltliche Orientierung“.⁴⁵ Thomas von Aquin scheint sich dabei sehr wohl auch

³⁹ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 77. Neulich setzt sich Denis J. M. Bradley entschieden dafür ein, dass Thomas' Herausstellung einer unvollkommenen Glückseligkeit nichts außer ausschließlich spezifisch-theologische Voraussetzungen zu ihrer Rechtfertigung vorzubringen hat (vgl. D.J.M. BRADLEY, *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington/D.C. 1997, 399 und 404, hier zitiert nach SCHWAIGER, *Wie glücklich ist der Mensch?*, 23. Anm. Nr. 8).

⁴⁰ ScG III 48, 199. „Impossibile est naturale desiderium esse inane: ‚natura enim nihil facit frustra‘ [Arist., *De caelo* II 11]. *Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita [...] Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam*“ (ebd., 198).

⁴¹ Vgl. E. GRUMBACH, H. FLASHAR (Hrsg.), *Aristoteles. Werke*, Bd. 6: *Nikomachische Ethik* (NE) I 11, 1101 a 20–21.

⁴² Vgl. Sent. L. E. I, 16, n. 16.

⁴³ Vgl. NE X 7, 1177 a 11–18; 1177 b 29 – 1178 a 7; X 8, 1178 b 20–23.

⁴⁴ SCHWAIGER, *Wie glücklich ist der Mensch?*, 15–16. Hier sei noch – im Anschluss an Clemens Schwaiger (vgl. ebd., 24. Anm. 15) – auf den Beitrag von Anthony J. Celano verwiesen, der auf diese implizite Anerkennung der Unvollkommenheit des Glücks dieses Lebens bei Aristoteles besonders abhebt [vgl. A.J. CELANO, *The Concept of Wordly Beatitudo in the Writings of Thomas Aquinas*, in *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987), 215–226, hier 222f.].

⁴⁵ FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen*, 84.

dessen bewusst zu sein, dass Aristoteles seine Erörterungen auf die irdische Existenz beschränkt und die Frage eines Ziels, eines möglichen Glücks nach diesem Leben überhaupt nicht reflektiert.⁴⁶ Aristoteles möchte die theologische Fragestellung in der Tat aus dem Bereich der praktischen Philosophie ganz ausgeklammert wissen; dieser betrifft nur die irdische Lebenswelt des Menschen und die Dinge, die durch menschliches Tun erreicht werden können.⁴⁷ Unverkennbar hebt Aristoteles indessen hervor, dass die Glückseligkeit, die Lohn und Ziel menschlicher Tüchtigkeit ist, etwas Göttliches in sich aufweist.⁴⁸ Im Grunde genommen bleibt zwar „dem Aquinaten unübersehbar, dass Aristoteles’ Ethik dem Menschen keinerlei Hoffnung macht auf einen Zustand unbehinderter, ununterbrochener und unbegrenzter Kontemplation in einem anderen Leben“⁴⁹; dennoch deutet er – mit einer wahrhaft überraschende Selbstverständlichkeit – „Aristoteles’ zurückhaltende, weitgehend im Hypothetischen spielende Abwägung gängiger Meinungen in die von ihm gewünschte Richtung“.⁵⁰ Demnach kommentiert Thomas auch jene Stelle, wo Aristoteles sich der Ursachen menschlicher Glückseligkeit zuwendet⁵¹, dahingehend, dass es am meisten der Vernunft entspricht (*maxime rationabile est*), wenn das Glück der göttlichen Ursache entspringt.⁵² Mit dieser These wird indessen der möglichen Konkurrenz der Glücksursachen dadurch entgegengewirkt, dass das menschliche Wirken – in Bezug auf die Glückseligkeit – dem Göttlichen untergeordnet wird. Damit kann der Mensch in Thomas’ Interpretation nur als Mitarbeiter am eigenen Glück betrachtet werden, das durch Gottes Wirken dem Menschen zuteil wird.⁵³

Zusammenfassend kann folgerichtig festgehalten werden, dass der philosophische Glücksbegriff, der für Thomas bei Aristoteles seinen modernsten und überzeugendsten Ausdruck⁵⁴ findet, ihn dennoch auf etwas Höheres verweist, das nur der Glaube zu fassen vermag. Infolgedessen sprengt Thomas wohl den von Aristoteles gezogenen Rahmen einer praktischen Philosophie mit dem Verweis auf ein Endziel, auf einen Zustand ewiger Vollendung durch die endgültige Vereinigung mit Gott⁵⁵,

⁴⁶ Vgl. Sent. L. E. I, 15, n. 4.

⁴⁷ Vgl. NE I 2.

⁴⁸ Vgl. NE I 10, 1099 b 11–17.

⁴⁹ FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen*, 85.

⁵⁰ FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen*, 87. Im Zusammenhang der Frage nach der Beurteilung der Aristoteles-Interpretation des Thomas von Aquin vertritt Maximilian Forschner die Meinung, dass der Theologe Thomas die Ethik des Aristoteles derart transformiert hat, dass das Ergebnis in seiner Substanz nicht eigentlich mehr aristotelisch zu nennen ist: „Der Begriff eines vollkommenen Glücks des Menschen im Sinn eines jenseitigen Endziels ist platonisch-neuplatonischer und christlicher Herkunft; er verändert den Aristotelismus in seiner Substanz. Denn von ihm her wird das Ziel des Menschen unter Bedingungen des Menschseins zur Vorbereitung und zum bescheidenen Vorspiel und das heißt für Thomas Teilhabe dessen, was den Menschen nach seinem Tod erwartet (FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen*, 85).

⁵¹ Vgl. NE I 10, 1099 b 7–10.

⁵² Vgl. Sent. L. E. I, 14, n. 3.

⁵³ Vgl. Sent. L. E. I, 14, n. 5.

⁵⁴ Vgl. FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen*, 88.

⁵⁵ Vgl. STh I–II, q. 5, a. 4, ad 1.

er hat indessen in der Tat „nie behauptet, auf philosophischem Weg zu dieser Position gelangt zu sein“.⁵⁶ Die Absicht – zugleich aber auch die große Leistung – von Thomas besteht folglich generell in den Versuch, zum einen die Philosophie des Aristoteles in „sein vom Glauben bestimmtes Weltbild zu integrieren und zum anderen, die christliche Botschaft in der ihm vorliegenden theologischen Form mit Mitteln dieser Philosophie manifester und der natürlichen Ratio plausibler zu machen“.⁵⁷ Thomas identifiziert sich also keineswegs mit Aristoteles, liest aber seine Texte „mit der Absicht der historischen Erkundung einer Wahrheitsfindung, die ihm um ihrer selbst willen Aufnahme verdient“.⁵⁸

Diese philosophische Einsicht in die Richtigkeit der aristotelischen Auffassung von der praktischen Wissenschaft und von der grundlegenden Bedeutung des Glücksbegriffs für deren Aufbau⁵⁹ findet – in engster Korrelation mit der „Absicht, den Gesichtspunkt praktischen Wissens im theologischen Gesamtsystem zur Geltung zu bringen“⁶⁰ – ihren systematisch wohl bedeutsamsten Ausdruck im Glückstraktat der ‚Summa theologiae‘⁶¹ als des „abschließende(n) Gesamtentwurf(es) der thomanischen Theologie“.⁶² Dabei ist anzumerken, dass die Rezeption der aristotelischen *eudaimonia*-Lehre im Traktat über das Glück nicht vollzogen, sondern hier nur „ratifiziert“⁶³ wird. Gleichwohl bekommt der Traktat vom Glück

⁵⁶ FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen*, 88.

⁵⁷ FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen*, 88.

⁵⁸ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 89.

⁵⁹ In seinem Verständnis der praktischen Wissenschaft kritisiert Aristoteles an Platons Auflösung des Problems der Theorie-Praxis-Dualität auf Theorie hin, dass „die theoretische Erkenntnis des allgemein maßgebenden Guten – wenn sie es gäbe – doch nicht für das besondere, jeweils zu leistende etwas beitrüge: Der Schuster macht nicht bessere Schuhe, wenn er ‚das Gute‘ erschaut hat, das Partikulare verlangt Unmittelbarkeit. Praktische Erkenntnis kann nicht und braucht nicht durch metaphysische vermittelt werden. Beide haben verschiedenen Richtungssinn, und wenn man auch die Theorie als ‚Praxis‘, als Tätigkeit – nämlich des Geistes als Geist – ansehen muss, die gar als höher und göttlicher zu betrachten ist – gilt sie doch auch dem Göttlichen –, so bleibt doch eine Dualität von Theorie und Praxis. Der Mensch kann die Möglichkeit sinnvollen Daseinsvollzuges nicht in einer von beiden allein ausschöpfen; es gibt zweierlei ‚Eudämonie‘“ (KLUXEN, *Metaphysik und praktische Vernunft*, 74).

⁶⁰ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 81.

⁶¹ Vgl. STh I–II, q. 1–5.

⁶² A. ILIEN, *Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1975, 184.

⁶³ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 89. Der eigentliche Vollzug der Rezeption der aristotelischen Glückstheorie geschieht in Thomas’ Kommentar zur Nikomachischen Ethik. Wolfgang Kluxen spricht in diesem Zusammenhang von einem „Prozess der Aneignung“, der sich im zuvor genannten Kommentar des Thomas beobachten lässt. Zur Behandlung der Glücksproblematik in der ‚Sententia Libri Ethicorum‘ des Thomas vgl. KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 55–131 und R. LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems*, Berlin/New York 1998, 125–153. Die Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin wird von Hermann Kleber resümierend auf folgender Weise charakterisiert: „Thomas’ Interpretation der *Nikomachischen Ethik* als einer Theorie unvollkommenen Glücks ist das Ergebnis des Bemühens um die *intentio Aristotelis* und um die *veritas rei*. Thomas war der Überzeugung, dass die *Nikomachische Ethik* angesichts der Brüchigkeit und der Realisierungschancen menschenmöglichen Glücks von Aristoteles ganz bewusst und von vornherein als Theorie unvollkommenen Glücks konzipiert worden sei. Diese Einsicht des

eine theologisch relevante „Schlüsselstellung“⁶⁴ im gesamten Systementwurf⁶⁵ der ‚Summa theologiae‘.⁶⁶ Im folgenden soll deshalb im Rahmen einer Darlegung der zentralen Aussagen des genannten Glückstraktates betont auf die theologische Relevanz der Ratifizierung der Rezeption der aristotelischen *eudaimonia*-Lehre – bei gleichzeitiger Veränderung derselben durch Thomas’ Integration der vorchristlichen Glücksphilosophie in einen christlich theologischen Gesamtzusammenhang – ausführlicher eingegangen werden.

3. Zur *beatitudo*-Lehre der ‚Summa theologiae‘

3.1. *Beatitudo* als die spezifisch menschliche Aneignung des allen Geschöpfen gemeinsamen einzigen Letztzieles (*ultimus finis*)

Mit dem Satz „[...] *ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo*[...]“ aus der Einführung zur ersten Frage der ‚Prima secundae‘⁶⁷ setzt Thomas die Frage nach dem Letztziel menschlichen Lebens mit der Frage des Menschen nach Glück gleich. Durch diese weiter nicht begründete oder problematisierte Gleichsetzung⁶⁸

Aristoteles glaubte Thomas seinen Zeitgenossen am besten im begrifflichen Zusammenhang mit dem eigenen, von der christlichen Offenbarung geprägten Verständnis der Glücksproblematik erklären zu können und so den Wahrheitsgehalt der aristotelischen Glückstheorie als partielles, aber eigenständiges Moment der ganzen Wahrheit erkennbar zu machen“ (KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 131). Rochus Leonhardt stellt seinerseits – als das Ergebnis seiner Untersuchung der Rezeption der aristotelischen Glückseligkeitslehre durch Thomas – eine in Bezug auf den zuvor genannten ‚Prozess der Aneignung‘ relevante weitere Unterscheidung scharfsinnig heraus: „In den frühen theologischen Synthesen hatte Thomas primär Wert darauf gelegt, die Differenz zu betonen, die zwischen der aristotelischen *beatitudo humano modo* und dem von der Möglichkeit einer Überwindung des *modus humanus* ausgehenden christlichen Glückseligkeitsbegriff besteht. In seinem Kommentar zur aristotelischen Ethik zielt er dagegen in erster Linie darauf ab, diese Differenz innerhalb der Konzeption des Philosophen selbst nachzuweisen. Aristoteles hat demnach einen Begriff von *beatitudo* formuliert, für den es, wie er selbst wusste, keine Entsprechung in der Realität geben kann – jedenfalls nicht in der Realität dieses Lebens, die ihm allein vor Augen stand. Angesichts dieser Widersprüchlichkeit ergibt sich nach Thomas die Möglichkeit, auch und gerade aus philosophischer Perspektive sinnvoll von einer *beatitudo perfecta post hanc vitam* zu reden“ (LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 152–153).

⁶⁴ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 79.

⁶⁵ In diesem Zusammenhang wird der Begriff ‚System‘ – im Anschluss an Eberhard Schockenhoff – nicht nur als bloßes Deutungsmodell verwendet, sondern es wird im Verständnis dieses Begriffes der Einsicht Rechnung getragen, dass es Thomas darum geht, „alle Einzelgegenstände des philosophischen und theologischen Wissens so anzuordnen, wie sie sich dem Betrachter von dem der Theologie eigenen Standpunkt aus darbieten. ‚Sub ratione Dei‘ gelesen, ordnen sich auf allen Stufen des Seins die Dinge zu einem Ganzen, das nachzuzeichnen und bis in seinen Ursprung in Gottes schöpferischer Weisheit zurückzuführen Aufgabe des thomanischen ‚Systems‘ ist“ (E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987, 18, Anm. Nr. 4).

⁶⁶ Zur breiten Diskussion um den theologischen Sinn des Planes der ‚Summa theologiae‘ vgl. O.H. PESCH, *Thomas von Aquin Grenze und Größe mittelalterlichen Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, 381–400.

⁶⁷ Vgl. STh I–II, q. 1, *introductio*.

⁶⁸ Hermann Kleber verweist in seiner Untersuchung darauf, dass in dieser Gleichsetzung der Frage nach dem Letztziel menschlichen Lebens mit der Frage nach dem Glück „eine jener kollektiven Überzeugungen“ erkannt werden kann, die „– zumindest schon seit der *Nikomachischen Ethik* des

wird von Thomas zum einen die Glücksproblematik in den zweiten Teil der Summa als die Abhandlung über den Menschen, insofern er *ad imaginem Dei* geschaffen ist, eingeführt; zum anderen macht Thomas bei der genannten Gleichsetzung „die Eigenart humaner Praxis und das im konkreten Bewirken des Handelns sich vollziehende Ausgreifen nach dem letzten Ziel zum philosophischen Thema“.⁶⁹ Folglich schafft Thomas auf Grund dieser begrifflichen Gleichsetzung von *ultimus finis humanae vitae* und *beatitudo* „einerseits die Frage nach dem Letztziel menschlichen Lebens durch den Rückgriff auf die Glücksproblematik zu klären und so die spekulative durch eine praktische Hinsicht zu bereichern, und andererseits die praktische Hinsicht bei der Behandlung der Glücksproblematik in einer spekulativen Metaphysik des Handelns zu fundieren“.⁷⁰

Obwohl also Thomas schon im ersten Teil der Summa eindeutig vor Augen geführt hat, dass das eine Letztziel, auf das alle Menschen orientiert sind, in der schließlich nur bei Gott zu findende *beatitudo* besteht⁷¹, beginnt er den Glückstraktat der ‚Prima secundae‘ bzw. seine von der Ebene der konkreten Handlungswirklichkeit in all ihrer Vielschichtigkeit ausgehende Analyse des menschlichen Glücksstrebens mit einer „Zwischenüberlegung über die Zielhaftigkeit kreatürlichen Wirkens im allgemeinen und menschlicher Praxis im besonderen“.⁷² Die *quaestio 1* der ‚Prima secundae‘ widmet Thomas mithin dem Nachweis der prinzipiellen Bezogenheit menschlichen Handelns auf ein einziges Letztziel: „*De ultimo fine hominis*“.⁷³ Das Argumentationsziel der acht Artikel dieser ersten *quaestio* des Glückstraktates besteht dementsprechend darin, nachzuweisen, dass „im Vollzug menschlichen Lebens als Handeln ein Erstes nachgewiesen werden kann, das den Charakter eines Letztzieles hat und das als Letztziel einerseits den Letztzielen der anderen Geschöpfe generisch verbunden ist, sich aber andererseits als Letztziel menschlichen Lebens von ihnen spezifisch unterscheidet“.⁷⁴ Seinen Argumentationsvorgang⁷⁵ baut Thomas in der ersten *quaestio* in drei Schritten auf: In einem ersten Schritt⁷⁶ (1) bringt er den

Aristoteles nachweisbar – die Mentalität des Mittelalters entscheidend geprägt hat, und die wir angesichts unseres ‚modernen‘ Glücksbegriffs so befremdlich und anders empfinden“ (KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 166, Anm. Nr. 55).

⁶⁹ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 95.

⁷⁰ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 167.

⁷¹ Vgl. STh I, q. 4–5 und q. 26.

⁷² SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 96.

⁷³ Vgl. STh I–II, q. 1.

⁷⁴ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 168.

⁷⁵ Hermann Kleber macht auf die Vielfalt der Gliederungsversuche (vgl. KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 168, Anm. Nr. 59) bzw. auf die Schwierigkeit aufmerksam, den Argumentationsvorgang von Thomas zur Lösung der Problemstellung, die durch die jeweilige *quaestio* vorgegeben ist, zu erfassen. In Bezug auf die *quaestio 1* der ‚Prima secundae‘ schreibt er: „Thomas zählt zwar in der Gliederung zu dieser Frage die acht Artikel, in denen er sie zu bearbeiten gedenkt, auf, erklärt aber nicht den argumentativen Zusammenhang der aufgezählten Artikel und ihre Abfolge. Auch in diesem Fall muss sich also der Leser den Argumentationszusammenhang der Artikel erschließen“ (ebd., 168).

⁷⁶ Vgl. I–II, q. 1, a. 1–3.

Nachweis dafür, dass die Zielbezogenheit für das Handeln des Menschen konstitutiv ist. Der Frage der Bezogenheit des menschlichen Wollens auf ein einziges, inhaltlich jedoch noch nicht näher definiertes Letztziel wird dann in einem zweiten Schritt⁷⁷ (2) argumentativ nachgegangen. Nachdem Thomas sich im zweiten Artikel mit dem ebenfalls zielgerichteten Wirken der nichtmenschlichen Wesen befasst hat, bezieht er seine Argumentation – in einem dritten Schritt⁷⁸ (3) – auch auf die Frage, in welcher Weise sich das menschliche Streben nach dem einzigen Letztziel von dem der anderen Geschöpfe unterscheidet.

(1) Auf seinem Argumentationsweg hebt Thomas im Nachweisen der prinzipiellen Zielbezogenheit menschlichen Handelns darauf ab, dass in der Beurteilung dieses Problems nur jene Handlungen in Frage kommen, die aus einer freien Willensentscheidung hervorgehen. Denn nur diese sind spezifisch menschliche Handlungen, solche also, „die vom Menschen getan werden, sofern er Mensch ist, d. h. sofern er sich von den übrigen Lebewesen unterscheidet“.⁷⁹ Der freie Wille ist nun seinerseits „wesenhaft intentional“⁸⁰ und als „eine menschliche Seelenpotenz“⁸¹ aufzufassen. Dementsprechend sind auch die Handlungen, die aus dem Willen als Ursache hervorgehen, ihrerseits zielgerichtet, gemäß dem Formalobjekt des Willens: „Das Formalobjekt des Willens ist das Ziel und das Gute. Die aus dem Willen hervorgehenden Handlungen bilden deshalb eine bestimmte Klasse von Handlungen, deren konstitutives Klassenmerkmal die Hinordnung auf das Formalobjekt ihrer Ursache ist, d. h. ihre Zielbestimmtheit.“⁸²

Mit dem Verweis auf die Vernunftbegabung des Menschen und die Tatsache, dass er aufgrund seines freien Willens Herr über seine Handlungen ist (*quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium*⁸³), kann Thomas weiter auch den entscheidenden Unterschied herausstellen, der zwischen der Zielbestimmtheit (*determinatio*) beim Menschen und bei den nicht vernunftbegabten Geschöpfen besteht.⁸⁴ Dieser Unterschied betrifft nämlich die „Verschiedenheit im Gegenwärtigsein“⁸⁵ des Handlungsziels, das seinerseits beim vernunftbegabten Menschen

⁷⁷ Vgl. I-II, q. 1, a. 4–7.

⁷⁸ Vgl. I-II, q. 1, a. 8.

⁷⁹ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 168.

⁸⁰ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 168. Sowohl für Aristoteles als auch für Thomas ist sogar „jedes Seiende wesentlich intentional verfasst, ens und agens sind letztlich identisch“ (ebd., 169) – „*non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem*“ (STh I-II, q. 1, a. 2, sed contra). Als Grund für diese Sicht führt Thomas die Priorität der Zweckursache vor Auge. Wollte man nämlich die Zweckursache ausschließen, würden auch alle anderen Ursachen hinfällig sein und könnte überhaupt keine Handlung in Gang kommen.

⁸¹ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 168.

⁸² KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 169. Vgl. diesen Gedanken im Wortlaut von Thomas: „Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint“ (STh I-II, q. 1, a. 1, corpus articuli).

⁸³ Vgl. STh I-II, q. 1, a. 2, corpus articuli.

⁸⁴ Vgl. STh I-II, q. 1, a. 2.

⁸⁵ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 170.

auf den Willen zurückgeht, wobei es bei den nicht vernunftbegabten Geschöpfen „in einer unbewusst-naturhaften Hinneigung zum Prozessziel“⁸⁶ gründet. Die Zielbezogenheit (*determinatio*) dieser Geschöpfe ist dementsprechend keine „bewusst erfasste und selbsttätig vollzogene Ausrichtung auf das Ziel“ ihres Handelns, wie das beim Menschen eben der Fall ist, sondern sie ist „fremdursächlich“ und lässt die nichtmenschlichen Geschöpfe „wie Instrumente gegenüber Gott als *agens*“⁸⁷ erscheinen.⁸⁸ Will man also einerseits die Rede von der zielgerichteten Bewegung aller Geschöpfe aufrechterhalten, dann kann andererseits im bezug auf den Menschen gleichzeitig von „zielgerichteter *Selbstbewegung*“⁸⁹ (*quando per seipsum agit propter finem*⁹⁰) gesprochen werden. In diesem Sinne wird dann das menschliche Handeln und seine spezielle Zielbezogenheit folgerichtig als „der Sonderfall eines allgemeinen Verhältnisses“⁹¹ aller Geschöpfen beurteilt.

Wie jede Art von Tätigkeit, die als Bewegung immer durch einen Ausgangspunkt und einem Endpunkt bestimmt wird, sind auch die spezifisch menschlichen Handlungen nicht nur durch ihren Ausgangspunkt sondern auch durch ihr Resultat bestimmt.⁹² Beim Menschen besteht allerdings sowohl der Ausgangs- als auch der Endpunkt im vom Willen intendierten Ziel: „Unter welcher der beiden Möglichkeiten man sie auch betrachtet, die spezifisch menschlichen Handlungen sind in jedem Falle zielbestimmt, und der Begriff ‚Ziel‘ beinhaltet auf sie angewandt immer beide in realer Identität, die *intentio* als Ausgangspunkt und den *terminus* als Endpunkt des Handlungsprozesses.“⁹³ Anders formuliert, betrifft die Frage nach dem Ziel „nicht ein dem Handeln Äußerliches [...] Vielmehr ist das Ziel, als Ursprung oder als Ende eines Aktes, zum Wesen dieses Aktes gehörig: er ist das, was er ist, durch das Hinsein zu einem bestimmten Ziel, so dass er von diesem her seine Bestimmtheit, seine ‚Spezifikation‘ erhält.“⁹⁴ Zusammenfassend kann man sagen, dass Thomas das „Handeln um frei gewählter Ziele willen“⁹⁵ – durch den ersten

⁸⁶ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 170. Thomas drückt das im Wortlaut, wie folgt, aus: „Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis“ (STh I-II, q. 1, a. 2).

⁸⁷ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 170.

⁸⁸ Vgl. dazu Thomas im Wortlaut: „Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est *facultas voluntatis et rationis* [...] Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale“ (STh I-II, q. 1, a. 2, corpus articuli).

⁸⁹ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 170.

⁹⁰ Vgl. STh I-II, q. 1, a. 2, ad 1.

⁹¹ KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 115.

⁹² Vgl. STh I-II, q. 1, a. 3.

⁹³ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 171. Vgl. dazu STh I-II, q. 1, a. 3, ad. 3.

⁹⁴ KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 115.

⁹⁵ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 98.

Schritt seines Argumentationsweges im Nachweisen der prinzipiellen Bezogenheit menschlichen Handelns auf ein einziges Letztziel – als die spezifische Möglichkeit des Menschen aufscheinen lässt, in der „die Eigenart humaner Praxis angelegt ist“.⁹⁶

(2) In einem nächsten Schritt widmet sich Thomas der Frage, ob über die prinzipielle Zielbezogenheit menschlichen Handelns hinaus auch der Gesamtvollzug des menschlichen Lebens zielbestimmt ist, d. h. ob auch der ganze Lebenszusammenhang durch „eine solche Zielstruktur [...] zu einem Sinnnganzen“⁹⁷ verbunden wird. Das entscheidende Argument für ein letztes Ziel (*ultimus finis*) liefert für Thomas das Verbot des *regressus in infinitum*.⁹⁸ Als erste Konsequenz der Existenz eines *ultimus finis humanae vitae* zieht Thomas weiter den Schluss, es sei unmöglich, dass ein Mensch sich zugleich zu mehreren Dingen, wie zu einem Letztziel verhalte.⁹⁹ Für den Beweis der Einheit und Einzigkeit des Letztzieles menschlichen Lebens werden dann drei Argumente in Erwägung gezogen.

Das erste Argument¹⁰⁰ geht von der Bestimmung des Wesens eines letzten Zieles (*ratio finis ultimi*) aus. Aufgrund einer allgemeinen ontologischen Einsicht gehört nämlich zum Wesen eines Letztzieles, dass es im Leben eines Menschen „die vollkommene Erfüllung seines Seinkönnens vermittelt“¹⁰¹. In diesem Sinne muss der Begriff des Letztzieles mit dem Begriff der Vollendung unter der Hinsicht in Verbindung gebracht werden, dass „ein Mensch, wenn er etwas als Letztziel erstrebt, es als seine wesensgemäße Vollendung erstrebt“¹⁰².

Es ist also das Wesen des letzten Zieles, das ‚vollkommene und erfüllende Gut‘ zu sein; es widerspricht diesem Wesen, dass irgendetwas außerhalb seiner erstrebt werden könne, als sei es unabhängig davon zur Vollkommenheit des Strebenden erforderlich oder beiträgend. Das letzte Ziel kann also nur eines sein, das heißt: der Mensch kann nicht Mehreres und Verschiedenes zugleich, sondern immer nur eines als das Letzte, das vollkommen erfüllende Gut erstreben.¹⁰³

⁹⁶ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 98.

⁹⁷ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 98.

⁹⁸ Vgl. STh I–II, q. 1, a. 4. Als Grundlage dieses Arguments gilt ein ganz allgemeines ontologisches Prinzip: „Bei Elementen, die einander wesentlich, *per se*, und nicht nur beiläufig, *per accidens*, zugeordnet sind, gibt es ein erstes, grundlegendes Element dieser Ordnung, von dem aus die Zuordnung erst möglich ist und ohne das diese Zuordnung überhaupt nicht zustande käme, noch bestehen könnte. In der Ordnung der Bewegungsursachen ist dieses Erste das Erstbewegende, das *primum movens*“ (KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 171). Durch den Rückgriff auf das Verbot des *regressus in infinitum* erweist sich Thomas allerdings als konsequenter Aristoteliker (vgl. LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 172f.). Die konsequente Ablehnung der Möglichkeit unendlich vieler Zweckursachen ist nämlich wie ein Grundsatz des aristotelischen Denkens selbst in den Blick zu nehmen.

⁹⁹ Vgl. STh I–II, q. 1, a. 5. Thomas dazu im Wortlaut: „impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habet ad adversa, sicut ad ultimos fines“ (ebd., *corpus articuli*).

¹⁰⁰ Neben der metaphysischen Sicht des ersten Argumentes ergänzen das zweite und dritte Argument die Begründung der Einheit und Einzigkeit des Letztzieles menschlichen Lebens aus einer naturphilosophischen und aus einer sprachlogischen Sicht. Dazu mehr vgl. bei STh I–II, q. 1, a. 5, *corpus articuli*; zum Kommentar dieser Argumente vgl. KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 177f.

¹⁰¹ KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 116.

¹⁰² KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 176.

¹⁰³ KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 116–117.

Was den Inhalt dieser wesensmäßigen Vollendung als der totalen Erfüllung des ganzen menschlichen Lebens (*bonum perfectum*¹⁰⁴) betrifft, kann er für Thomas in einem Gut oder vielen Gütern bestehen. Verschiedene Güter können als „gleichzeitig oder nacheinander verfolgte Bestandteile des Letztzieles menschlichen Lebens [...] gedacht werden. Nur eines ist unmöglich: sich ausschließende und disparate Güter jeweils gleichzeitig und in der gleichen Hinsicht als wesensgemäße Vollendung und Letztziel menschlichen Lebens zu denken“¹⁰⁵. Thomas bringt also das Letztziel menschlichen Lebens (*bonum perfectum*) im eindeutigen Anschluss an seine Aristotelesrezeption auf eine solche Weise zum Ausdruck, dass es „als anthropologischer Begriff auf die Vollendung des menschlichen Strebens überhaupt bezogen ist“¹⁰⁶.

Ist es Thomas im Artikel 5 beim Beweisen der Einheit und Einzigkeit des letzten Zieles um eine generelle Aussage zum Streben des Menschen überhaupt gegangen, so diskutiert er im Artikel 6 derselben *quaestio* die Frage, ob das eine Letztziel menschlichen Lebens als *bonum perfectum* im konkreten Wollen und Handeln des Menschen präsent ist, d. h. ob das eine Letztziel wirklich Letztziel jeder Handlung ist.¹⁰⁷ Die Antwort, die Thomas auf diese Frage gibt, ist deshalb bejahend, weil der Mensch alle von ihm erstrebten Einzelziele letztlich um des *finis ultimus* willen¹⁰⁸ intendiert: „Ein angestrebtes *bonum imperfectum* wird gewollt als etwas, das zum *bonum perfectum* hin tendiert, da es letztlich der *finis ultimus* als *primum appetibile* ist, der die Neigung zu den *secunda appetibilia* ermöglicht und

¹⁰⁴ Vgl. STh I–II, q. 1, a. 5, corpus articuli.

¹⁰⁵ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 177. Vgl. dazu STh I–II, q. 1, a. 5, obiecto 3, ad 3 und corpus articuli.

¹⁰⁶ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 177.

¹⁰⁷ Vgl. STh I–II, q. 1, a. 6.

¹⁰⁸ Hermann Kleber hebt in seinem Kommentar zu Thomas' These hervor, dass die Aussage, dass ein Mensch alles, was er wolle, wegen (*propter*) des Letztzieles menschlichen Lebens wolle, „zwar richtig, aber aufgrund ihrer Kürze missverständlich und unklar“ (KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 185) ist. Erläuternd fügt Hermann Kleber deshalb hinzu: „Für diejenigen menschlichen Handlungsziele, die als selbstzweckhaft und in sich sinnvoll gewollt sind, bedeutet die Behauptung, sie seien wegen des Letztzieles menschlichen Lebens gewollt, dass sie als dessen *integrale Bestandteile* gewollt sind; für diejenigen Handlungsziele aber, die wiederum nur als Mittel zu selbstzweckhaften, in sich sinnvollen Zielen betrachtet werden, bedeutet die Behauptung, sie seien wegen des Letztzieles menschlichen Lebens gewollt, dass sie, indem sie als Mittel zu selbstzweckhaften, in sich sinnvollen Zielen gewollt werden, in gewisser Weise *auch als ‚Mittel‘* zum Letztziel menschlichen Lebens gewollt werden. In beiden Fällen hat die Konjunktion ‚wegen‘ nicht den üblichen Sinn, eine Mittel-Ziel-Relation auszudrücken, sondern im ersten Fall das Verhältnis eines integralen Bestandteiles eines Ganzen zu diesem Ganzen und im zweiten Fall das Verhältnis eines Mittels zu einem Bestandteil eines äußerst möglichen, entferntesten Zieles, das aus integralen Bestandteilen besteht. Ferner wird in beiden Fällen die Konjunktion ‚wegen‘ nicht nur unüblich, sondern auch, da die beiden Fälle nicht unterschieden werden äquivok gebraucht. Trotz dieser sprachlichen Abnormitäten wird klar, dass die Beziehung aller möglichen Handlungsziele – sowohl der selbstzweckhaften, in sich sinnvollen Ziele als auch der bloßen Mittel – zum Letztziel menschlichen Lebens eine oblique Relation ist, die zu den direkten oder indirekten Mittel-Ziel-Relationen, wie sie zwischen Handlungszielen bestehen können, hinzukommt. Diese oblique Relation ist nur sehr umständlich und schwer korrekt beschreibbar, weil sie nur in bezug auf den Normalfall der Mittel-Ziel-Relation verständlich gemacht werden kann“ (KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 185–186).

strukturiert¹⁰⁹. Die Möglichkeit und die notwendige Einheit eines letzten Handlungszieles erweisen sich in der Tat als „zum Gelingen des menschlichen Freiheitsvollzuges vorausgesetzte Bedingungen, die diesen davor bewahren, in ein richtungsloses Nebeneinander disparater Einzelakte zu zerfallen“¹¹⁰.

Im Artikel 7 zieht Thomas die Frage in Betracht, ob das eine Letztziel auch allen Menschen gemeinsam ist (*utrum sit unus ultimus finis omnium hominum*)¹¹¹. Er will hier klarstellen, dass das Letztziel menschlichen Lebens nicht nur individuelles Letztziel und letzte individuelle Handlungsnorm ist¹¹², sondern dass es „in gleicher Weise für alle Exemplare der Gattung ‚Mensch‘ das vorgegebene Letztziel ihrer Existenz ist, das als überindividuelle letzte Handlungsnorm aller Gattungswesen fungieren kann“¹¹³. Von besonderer Bedeutung ist in der Lösung dieser Frage das Aufwerfen des Problems der Sünde durch Thomas in der *obiectio 1*: Dieser Einwand bezieht sich nämlich darauf, dass das Wesen der Sünde darin besteht, dass der Mensch sich „von Gott als dem alleinigen Garanten der *beatitudo*“¹¹⁴ abwendet. Diese Abwendung des Sünders vom *bonum incommutabile* hin zu etwas anderes könnte aber gerade als der Beweis dessen betrachtet werden, dass das eine Letztziel (*bonum incommutabile*) nicht allen Menschen gemeinsam ist.¹¹⁵ Dem zuvor geschilderten Einwand setzt Thomas im *corpus articuli* die Unterscheidung zwischen formalem und materialem Verständnis des Begriffes ‚Letztziel‘ entgegen: Im Sinne dieser Unterscheidung kann das eine Letztziel entweder seinem Wesen nach im allgemeinen (*ratio ultimi finis*) oder nach „dem konkreten Gegenstand, dem die Beschaffenheit des Letztzieles zugesprochen wird“¹¹⁶ in den Blick genommen werden.¹¹⁷ Das Wesen des Letztzieles betreffend stimmen tatsächlich alle Menschen darin überein, dass es im Verlangen nach Realisierung der eigenen Vervollkommnung (*appetitus perfectionis*¹¹⁸) zum Ausdruck kommt. Was jedoch die Seite der inhaltlichen Füllung des einen

¹⁰⁹ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 175. (Hervorhebungen im Zitat vom Autor). Vgl. dazu Thomas im Wortlaut: „Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis“ (STh I–II, q. 1, a. 6, corpus articuli).

¹¹⁰ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 98.

¹¹¹ Vgl. STh I–II, q. 1, a. 7.

¹¹² Vgl. STh I–II, q. 1, a. 5 und 6.

¹¹³ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 188.

¹¹⁴ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 175. (Hervorhebung im Zitat vom Autor).

¹¹⁵ Vgl. STh I–II, q. 1, a. 7, *obiectio 1*. Vgl. dazu Thomas im Wortlaut: „Maxime enim videtur hominis ultimus finis esse incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis“.

¹¹⁶ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 176.

¹¹⁷ Vgl. STh I–II, q. 1, a. 7, *corpus articuli*: “Respondeo dicendum quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur“.

¹¹⁸ Vgl. dazu auch STh I–II, q. 1, a. 5.

Letztzieles, das „konkurrenzlos ein einziges ist“¹¹⁹, betrifft, stellt Thomas klar, dass in dieser Hinsicht nicht ohne weiteres Einigkeit unter den Menschen herrscht.¹²⁰

Das für alle Exemplare der Gattung ‚Mensch‘ naturhaft vorgegebene Letztziel menschlichen Lebens besteht also nicht in einem konkreten, inhaltlichen Handlungsziel, sondern in dem Zustand der wesensgemäßen Vollendung, den alle Exemplare des Gattungswesens ‚Mensch‘ als Individuen erstreben. Auf das Erreichen dieses Zustandes ist das ganze Streben und Tätigsein jedes Gattungsexemplars ausgerichtet, und jedes Gattungsexemplar hat eine Disposition, diesen Zustand der wesensgemäßen Vollendung zu erreichen, so dass das Erreichen des Zustandes der wesensgemäßen Vollendung bei der Verfolgung konkreter Handlungsziele mitintendiert ist, ohne jemals konkretes Handlungsziel zu sein.¹²¹

Zusammenfassend kann man hier festhalten, dass der Begriff des *finis ultimus* – allgemein als „eine notwendige Strukturbestimmung“¹²² bzw. „das formale Apriori“¹²³ des menschlichen Handelns verstanden – soviel besagt, dass „jeder Mensch, kraft der inneren Natur seines Willens, in allem, was er tut, das will, was ihn seinem maßgebenden Lebensziel näher bringt und diesem, ganz gleich, worin es besteht, nicht entgegensteht“¹²⁴.

(3) Thomas’ Argumentation hinsichtlich der prinzipiellen Bezogenheit des Menschen auf ein einziges, für alle Menschen gemeinsames Letztziel wird weiter in einem dritten Schritt dadurch präzisiert, dass er auf das Verhältnis zwischen *creatura rationalis* und *creatura irrationalis* bezüglich des Letztzielstrebens eingeht. Bei dieser Präzisierung stellt Thomas die Besonderheit menschlichen Strebens nach dem einzigen Letztziel in der Weise heraus, dass er auch in diesem Zusammenhang auf eine auf Aristoteles zurückgehende¹²⁵ Unterscheidung zurückgreift – ein Rückgriff¹²⁶, der theologisch bis heute viel diskutiert wird.¹²⁷

¹¹⁹ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 188.

¹²⁰ Vgl. STh I–II, q. 1, a. 7, corpus articuli. Anschließend nennt Thomas die Reichtümer (*divitiae*) und die Lust (*voluptas*) als zwei der zahlreichen Möglichkeiten einer inhaltlichen Bestimmung des *ultimus finis humanae vitae*: „nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud“. Allerdings erfolgt Thomas’ eigene materielle Bestimmung des *finis ultimus* erst in der *quaestio 2* der ‘Prima secundae’.

¹²¹ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 188.

¹²² SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 98–99.

¹²³ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 167.

¹²⁴ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 99. Diesen Gedankengang weiterführend fügt Eberhard Schockenhoff hinzu: „Die bewusst oder unbewusst vollzogene konkrete Wahl in der Entscheidung für einen bestimmten Sinnentwurf bleibt dabei in der gleichen Offenheit, wie sie die empirischen Lebenseinstellungen der Menschen zu allen Zeiten bezeugen“.

¹²⁵ Vgl. *De anima* I 2.

¹²⁶ „Ad secundum dicendum quod finis est duplex, scilicet *cuius* et *quo*, ut Philosophus dicit, scilicet ipsa res, et usus rei: sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniae. Creaturae igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata ut usus, vel magis fruitio, rei“ (STh I, q. 26, a. 3, ad 2).

¹²⁷ Vgl. dazu die kritische Untersuchung von Josef Santeler: J. SANTELER, *Der Endzweck des Menschen nach Thomas von Aquin. Eine kritisch-weiterführende Studie*, in *ZKTh* 87 (1965), 1–60.

Diese Unterscheidung besteht ihrerseits in der Differenzierung des Zielbegriffs in einen *finis cuius* und einen *finis quo*. Unter *finis cuius* versteht Thomas den Gegenstand des *finis ultimus*, d. h. „das Ziel-Sein in sich“¹²⁸ (*ipsa res, in qua ratio boni invenitur*¹²⁹), dessen materielle Bestimmung erst mit der *quaestio 2* der ‚Prima secundae‘ vorgenommen wird. Mit dem Begriff des *finis quo* wird dagegen die Art und Weise der Aneignung des einzigen Letztzieles „im Zum-Ziel-Gelangen des Menschen“¹³⁰ (*usus sive adeptio illius rei*¹³¹) in den Blick genommen. Mithin kommen zwar alle Geschöpfe im Letztziel als *finis cuius* überein, da Gott der *finis ultimus* der ganzen Schöpfung ist¹³², so bleibt das Letztziel als *finis quo* nur dem Menschen vorbehalten.¹³³

Ihm geht es im Sinne einer theologischen Kritik um die Gottheit Gottes. Um der Gottheit Gottes willen darf dem menschlichen Streben nach Glückseligkeit im Sinne von Santeler keine konstitutive theologische Relevanz zuerkannt werden. Ansonsten entsteht nämlich – das Werk von Thomas von Aquin ist für Santeler das Beispiel dafür – eine letztlich unauflösbare Konkurrenz zwischen der *beatitudo hominis* und Gott selbst bei der Bestimmung des einen *finis ultimus* des Menschen.

¹²⁸ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 99.

¹²⁹ Vgl. STh I–II, q. 1, a. 8, corpus articuli.

¹³⁰ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 99.

¹³¹ Vgl. STh I–II, q. 1, a. 8, corpus articuli.

¹³² „Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt: quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum“ (STh I–II, q. 1, a. 8, corpus articuli). Vgl. dazu auch STh I, q. 44, a. 4, wo Thomas die Frage nach der Erfüllung des ganzen menschlichen Strebens in spekulativer Hinsicht endgültig beantwortet: „Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium“ (ebd., corpus articuli).

¹³³ Josef Santeler bestreitet in seiner Kritik, dass Thomas durch diese Differenzierung des *finis*-Begriffs das Problem der Letztzielkonkurrenz gelöst hätte: „Der erste *finis* ist das Objekt, die *res*, das zweite Objekt des Strebens ist der *usus*, die *fruitio* des ersten Objektes. Das ist keine Einteilung in verschiedene Arten von Zwecken, sondern nur eine Reihe von zwei Gliedern derselben Art. Der Unterschied besteht bloß darin, dass die *res* direkt gewollt ist und der *finis quo* auf dem Umweg über die *res*. Damit ist für die Lösung unserer Frage nichts gewonnen; im Gegenteil, man kommt mit dieser Einteilung erst recht in eine Sackgasse. Nimmt man den ‚Gebrauch‘ als *finis* im eigentlichen Sinn, dann wird auf den ersten Blick klar, dass die zwei Zwecke, die *res* und der *usus rei* nur Glieder einer Ordnung sind; man merkt auch bald, dass dabei die *res* das Erstgewollte, der direkt erstrebte Zweck ist, das zweite Glied aber der ‚spätere‘ *finis* sein muß, auf den der erste hingeordnet wird. So ist die *res* eigentlich das Mittel, die *fruitio* der letzte Zweck“ (SANTELER, *Der Endzweck des Menschen nach Thomas von Aquin*, 37). Das würde jedoch bedeuten, dass das Letztziel des Menschen in etwas Außergöttliches verlegt wird. Demgegenüber hebt Rochus Leonhardt, der sich mit der Kritik J. Santelers an Thomas auseinandersetzt, darauf ab, dass Thomas die *beatitudo* des Menschen konsequent theozentrisch versteht, insofern er sie (die *beatitudo*) als die spezielle Form der göttlichen Weltlenkung (*gubernatio Dei*) in den Blick nimmt (vgl. dazu STh I, q. 44, q. 65 und q. 103). In diesem Sinne fasst Leonhardt zusammenfassend ins Auge, dass „der göttliche Selbstbezug gerade darin gipfelt, dass der Mensch als *imago Dei* die *beatitudo* als sein *bonum* erfasst – *gloria Dei* und *beatitudo hominis* stehen deshalb bei Thomas nicht, wie Santeler gemeint hat, in einem Konkurrenzverhältnis, sondern sie sind insofern aufeinander bezogen, als sich Gottes *gloria* in der *perfectio hominis* verwirklicht“ (LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 219.) Hervorhebungen im Zitat vom Autor.

In der Begründung dieser Aussage bedient sich Thomas seines theologischen Grundgedankens von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. In der *imago-Dei*-Bestimmung des Menschen kann nämlich gerade die notwendige Voraussetzung dafür auf den Punkt gebracht werden, dass der vernunftbegabte Mensch (*creatura rationalis*) im Gegensatz zur *creatura irrationalis* das Letztziel nicht nur als *finis cuius*, sondern auch als *finis quo* anstreben kann: Aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit kann sich in diesem Sinne nur der Mensch in Erkenntnis und Liebe auf Gott beziehen (*rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum*¹³⁴). Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass Thomas' seinen Durchgang durch die philosophische Analyse der Zielgerichtetheit menschlichen Handelns und Wirkens in der theologischen „Aussagespitze“ münden lässt, dass „der Mensch im Unterschied zu allen anderen Kreaturen sein Ziel im erkennenden und liebenden Zu-Gott-Kommen erreicht“¹³⁵. Infolgedessen muss also das „dem Menschen mit der gesamten Schöpfung gemeinsame Orientiertsein auf Gott (*finis cuius*) darüber hinaus vom Menschen als auch subjektiv erfasstes Letztziel angestrebt werden (*finis quo*)“¹³⁶, das in einem „prägnant theologischen Sinn“¹³⁷ *beatitudo* genannt wird. Dem *beatitudo*-Begriff im engeren Sinn, d. h. seiner inhaltlichen Bestimmung sind dementsprechend die *quaestiones 2-5* der ‚Prima secundae‘ gewidmet.

3.2. Das ungeschaffene Gut als *bonum universale* oder die Frage nach dem Worin (*in quibus sit*) der *beatitudo*

Wie zuvor ausführlich in den Blick genommen, lässt Thomas seine Analyse der prinzipiellen Zielbezogenheit menschlichen Handelns – im Sinne einer Konkretisierung – in den Gedanken der *beatitudo* münden. Er stellt dadurch klar, dass dem Menschen „nur mehr das als wahrhaft Erfüllendes zu gelten vermag, was ihn in Erkenntnis und Liebe zur Gemeinschaft mit Gott führt“¹³⁸. Allerdings scheinen diese spekulative Aussagen für Thomas nur einen vorläufigen Charakter zu haben. Wenn nämlich der Begriff der *beatitudo*, sich – wie vorhin erörtert –, „auf das vom Menschen ausgehende subjektive Erfassen des seligmachenden Gutes“¹³⁹

¹³⁴ Vgl. STh I–II, q. 1, a. 8, corpus articuli.

¹³⁵ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 99.

¹³⁶ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 178.

¹³⁷ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 190. Hermann Kleber hebt in diesem Zusammenhang auf den Unterschied ab, der in Bezug auf den Begriff der *beatitudo* zwischen dem allgemeinen und dem theologischen Sprachgebrauch besteht: Dementsprechend bezeichnet *beatitudo* im allgemeinen Sprachgebrauch „ohne jede Differenzierung das Letztziel menschlichen Lebens“, wobei damit „im prägnant theologischen Sinn nur die Aneignung des Letztzieles menschlichen Lebens“ gemeint ist. Im Spiegel der oben erörterten Herausstellung des spezifisch menschlichen ‚Anteils‘ am *ultimus finis* im Artikel 8 der *quaestio 1*, *finis quo* genannt, leuchtet dieser Hinweis von Hermann Kleber durchaus ein. Thomas selbst beschließt Artikel 8 im Sinne einer gezielten Antwort auf die möglichen Einwände in diesem Artikel mit den folgenden Worten: „Et per hoc patet responsio *ad obiecta*: nam *beatitudo* nominat *adeptionem ultimi finis*“ (STh I–II, q. 1, a. 8, responsio ad objectiones).

¹³⁸ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 100.

¹³⁹ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 178.

bezieht, dann ist der Theologe, „will er die Art und Weise der Aneignung Gottes als Letztziel menschlichen Handelns näher erfassen, auf den Bereich menschlicher Praxis verwiesen“¹⁴⁰. Die weiter oben erörterte Unterscheidung von Thomas zwischen *finis cuius* und *finis quo* bestimmt auch den weiteren Aufbau des sog. *beatitudo*-Traktates der ‚Summa theologiae‘. In der *quaestio 2* stellt er dementsprechend die Frage nach der Glückseligkeit (*beatitudo*) unter der Rücksicht des *finis cuius*, d. h. die Frage, worin (*in quibus sit*) das Glück des Menschen objektiv besteht, und prüft die in den Blick geratenen Güter, insofern sie als Erfüllung menschlichen Glücksstrebens in Frage kommen.¹⁴¹ Die Tatsache jedoch, dass es sich hier um ein Gut handeln muss, das außerhalb des Menschen liegt, lässt sich allgemein durch den Verweis auf die in der *quaestio 1* behandelte intentionale Struktur menschlichen Seinkönnens bestätigen.¹⁴²

In den Artikeln 1-7 der *quaestio 2* bietet Thomas demnach eine Durchsicht aller Güter, die sich im Bereich menschlicher Praxis als Handlungsziele befinden und sich als Kandidaten bei der Bestimmung des Worin der Glückseligkeit anbieten: Die äußeren Güter (*bona exteriora*), die Güter des Leibes (*bona corporis*) und die Güter der Seele (*bona animae*). Da er die äußeren Güter und die Güter des Leibes hinsichtlich ihrer Tauglichkeit, der Gegenstand der *beatitudo* zu sein, allgemein abweist, haben die Artikel 1-5 einen „rein widerlegenden Charakter“¹⁴³. Dass die *beatitudo* in Reichtümer (*in divitiis*), Ehre (*in honoribus*), Ruhm (*in fama*) und Macht (*in potestate*) nicht bestehen kann, wird für Thomas dadurch ersichtlich, dass diese Güter, gemessen an den Kriterien des Letztzieles menschlichen Lebens, ihnen einfach nicht genügen können. Mithin nennt Thomas im Artikel 4 vier allgemeine Gründe, die zusammenfassend darstellen, warum die *beatitudo* in keinem der angeführten *bona exteriora* bestehen kann: Erstens sind die genannten äußeren Güter nicht an sich gut, sondern sie können durchaus auch im Bösen (*in malis*) angetroffen werden, wogegen die *beatitudo* prinzipiell nicht mit einem *malum* vereinbar ist.¹⁴⁴ Zweitens zieht Thomas aufgrund des aristotelischen Autarkiekriteriums¹⁴⁵ in Betracht, dass die *beatitudo* sich selbst genügt (*per se sufficiens*)¹⁴⁶, d. h. dass über sie hinaus nichts weiteres angestrebt werden kann. Die zuvor genannten *bona exteriora* erfüllen jedoch eben nicht dieses Kriterium der Selbstgenügsamkeit. Drittens können die äußeren Güter gut oder schlecht gebraucht werden, wogegen aus der *beatitudo* als dem *bonum perfectum* nicht

¹⁴⁰ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 191.

¹⁴¹ Vgl. STh I–II, q. 2.

¹⁴² Vgl. KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 82.

¹⁴³ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 192.

¹⁴⁴ Vgl. STh I–II, q. 2, a. 4, corpus articuli. Vgl. dazu auch Thomas im Wortlaut: “Quarum prima est quia, cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum. Omnia autem praedicta posunt inveniri et in bonis et in malis”.

¹⁴⁵ Vgl. NE I 5, 1097 b 8.

¹⁴⁶ Vgl. STh I–II, q. 2, a. 4, corpus articuli.

Schlechtes stammen kann.¹⁴⁷ Die *beatitudo* gehört – zieht Thomas viertens in Erwägung – zum menschlichen Inneren (*per principia interiora*). Reichtum, Ehre, Ruhm und Macht sind dagegen zuerst auf äußere Ursachen zurückzuführen (*a causis exterioribus*); sie streifen also eher den schicksalhaften Bereich menschlichen Lebens und werden deshalb *bona fortunae* genannt.¹⁴⁸

Außer dieser spekulativen Einsicht in das Wesen des wahrhaft erfüllenden Letztzieles bezeugt Thomas auch sein „Wissen um die psychologische Verfasstheit der menschlichen Seele“¹⁴⁹, wenn er darauf abhebt, dass die äußeren Güter und das höchste Gut auf ganz gegensätzliche Art und Weise zum Gegenstand des Willens werden: Die subjektive Erlangung (*adeptio*) des *summum bonum* „führt den Menschen zum immer tieferen Eindringen der Liebe und des Erkennens und dadurch [...] zur Stillung seines Durstes, während äußere Güter jede erlangte Ruhe in neues Begehren umschlagen lassen und das im Willen angelegte Streben nach dem ‚*magis*‘ nicht intensiv, als gesteigerte Einheit mit dem erfüllenden Objekt, sondern nur extensiv, als endloses Sich-Verlieren an das Noch-nicht-Besessene hervorrufen“¹⁵⁰.

Mit dem Satz „*dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere*“¹⁵¹ negiert Thomas weiter auch die Güter des Leibes als mögliche Antwort-Kandidaten auf die Worin-Frage (*in quibus sit*) der *beatitudo*. Es ist bemerkenswert, dass er in Verbindung mit den leiblichen Güter hier „nicht irgendwelche leibliche Vorzüge oder Vortrefflichkeiten des Leibes“¹⁵² wie Gesundheit, Schönheit und Kraft ins Auge fasst¹⁵³, sondern das *bonum corporis* als *conservatio humani esse*¹⁵⁴ (d. h. als des Menschen „Erhaltung im Sein“¹⁵⁵) interpretiert. Die *conservatio in esse* kann jedoch nicht als Letztziel betrachtet werden. Denn das Letztziel, d. h. die Glückseligkeit (*beatitudo*) – als *summum bonum* verstanden –, auf die hin der Mensch orientiert ist, kann nicht wiederum der Mensch sein¹⁵⁶. Der

¹⁴⁷ „Tertia, quia, cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquid malum alicui provenire“ (STh I–II, q. 2, a. 4, corpus articuli).

¹⁴⁸ Vgl. STh I–II, q. 2, a. 4, corpus articuli.

¹⁴⁹ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 100.

¹⁵⁰ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 100–101.

¹⁵¹ STh I–II, q. 2, a. 5, corpus articuli.

¹⁵² KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 192.

¹⁵³ Vgl. hingegen ScG III 32, 128: „Quod autem nec in corporis bonis, cuiusmodi sunt sanitas, pulchritudo et robur, sit hominis summum bonum, per similia manifeste apparet. Haec enim etiam bonis et malis communia sunt; et instabilia sunt; et voluntati non subiacent“.

¹⁵⁴ Vgl. STh I–II, q. 2, a. 5, corpus articuli.

¹⁵⁵ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 193.

¹⁵⁶ Vgl. dazu Thomas im Wortlaut: „Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem: non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanae sit conservatio humani esse“ (STh I–II, q. 2, a. 5, corpus articuli). Unmittelbar vor dieser Feststellung bringt Thomas gleichwohl ein klares Bild zur Erläuterung: Der Steuermann hat als Endzweck nicht die Erhaltung des ihm anvertrauten Schiffes im Sinn, sondern die Schifffahrt. Gerade wie aber das Schiff dem Steuermann zur Lenkung überantwortet wird, so ist der Mensch seinem Willen und der Vernunft anvertraut, wobei der Mensch selbst nicht das höchste Gut ist, sondern sich darauf als auf den Endzweck hingeeordnet weiß.

Mensch ist nämlich „von Gott nicht mit Vernunft und Wille ausgestattet worden, um sein so beschaffenes Sein zu bewahren, sondern um mit Hilfe dieser ‚Ausstattung‘ sein Letztziel zu erreichen“¹⁵⁷.

Thomas führt des weiteren auch eine Beobachtung dafür an, dass das *bonum corporis* des Menschen nicht das Letztziel sein kann: Was nämlich die körperliche Verfassung betrifft, so haben viele Tiere eine bessere ‚Ausstattung‘ als der Mensch. Bestünde also die *beatitudo* in einem körperlichen Gut, dann müsste man einige Tiere glücklicher als den Menschen einschätzen, wobei – wie weiter oben erörtert – die Fähigkeit zur *beatitudo* eine spezifisch menschliche Eigentümlichkeit ist, die Tiere nicht besitzen.¹⁵⁸ Angenommen also, man wollte die *conservatio in esse* doch als das Letztziel menschlichen Lebens betrachten, so könnte es – führt Thomas seine Argumentation fort – höchstens als ein seelisches Gut (*bonum animae*) gedacht werden. Denn die Körperlichkeit des Menschen – wie die anthropologischen Untersuchungen des ersten Teil der ‚Summa theologiae‘ das erwiesen haben¹⁵⁹ – hängt von der Seele ab; auf sie sind alle körperlichen Güter (*bona corporis*) ausgerichtet.¹⁶⁰ Deshalb nimmt Thomas in seiner Argumentation auch die Tatsache in den Blick, dass die Beziehung der genannten Güter zueinander schon an sich als ein hinreichender Grund der Unmöglichkeit, dass das Glück des Menschen in äußeren Gütern oder in den Gütern des Leibes besteht, geltend gemacht werden kann. Wenn nämlich die äußeren Güter zum Wohl des Leibes bestimmt sind, und dieser sich seinerseits auf die Seele bezieht¹⁶¹, dann werden diese nicht um ihrer selbst willen angestrebt, sondern dienen als Mittel zur Erlangung bestimmter Ziele. Die Glückseligkeit (*beatitudo*) kann jedoch niemals als Mittel zum Erreichen eines anderen fungieren, sondern als Letztziel wird sie immer um ihrer selbst willen angestrebt.

Es ist bemerkenswert in diesem Zusammenhang, dass Thomas die Lust (*voluptas*) weder den leiblichen noch den seelischen Gütern zuordnet, sondern sie als eigenständiges Gut im Artikel 6 der *quaestio* 2 behandelt unter dem *principium*: „*utrum beatitudo hominis consistat in voluptate*“. Dabei greift er die Unterscheidungen von Aristoteles zum Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik auf¹⁶², indem er die mit dem Begriff *voluptas* ausgedrückte sinnliche Freude von anderen denkbaren Formen der *delectatio* eindeutig abgrenzt.¹⁶³ In diesem Sinne spielt für Thomas eine entscheidende Rolle bei seiner Argumentation, dass Aristoteles in seiner Erläuterung des Lustbegriffs einerseits „die negativ besetzten (‚hedonistischen‘) Implikationen“¹⁶⁴ desselben konsequent durchdenkt und andererseits jene aus der

¹⁵⁷ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 182.

¹⁵⁸ Vgl. STh I–II, q. 2, a. 5, sed contra.

¹⁵⁹ Vgl. STh I, q. 75, a. 2; q. 76, a. 1, ad 5.6; q. 90, a. 2, ad 2.

¹⁶⁰ Vgl. STh I–II, q. 2, a. 5, corpus articuli.

¹⁶¹ Vgl. STh I–II, q. 2, a. 5, ad 1.

¹⁶² Vgl. dazu NE VII 14, 1153 b 33.

¹⁶³ Vgl. STh I–II, q. 2, a. 6, corpus articuli.

¹⁶⁴ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 183.

theoria stammende rein geistige Lust ausdifferenziert, die mit der Höchstform der *eudaimonia* untrennbar verbunden ist.¹⁶⁵ Dementsprechend nimmt auch Thomas unmissverständlich in den Blick, dass die *delectatio* nicht selbst die *essentia beatitudinis*¹⁶⁶, sondern als charakteristische Eigenschaft eine Folge der *beatitudo* ist.¹⁶⁷ Die *voluptas corporales*, um die es im Artikel 6 eigentlich geht, kann dagegen mit der *beatitudo* unmittelbar nicht einmal in Verbindung gesetzt werden. Denn die körperliche Lust entspringt zwar auch aus einem Gut (*bonum*), aber immer aus einem sinnlich erfassten Gut (*bonum quod apprehenditur secundum sensum*). Da die Sinneserkenntnis weiter – wegen ihrer unmittelbaren Bestimmtheit durch die Materie (*determinatum per materiam*) – sich nur auf das Einzelne bezieht (*cognoscit singulare*), kann sie nicht auf das vollkommene menschliche Gut (*perfectum hominis bonum*) abzielen. Das *bonum perfectum* wird vielmehr mit dem Geist (*intellectus*) in Verbindung gesetzt, insofern er – losgelöst von der Materie (*abstractum a materia*) – „sich auf das Allgemeine orientieren und dadurch die höchste dem Menschen mögliche Erkenntnisform realisieren kann“¹⁶⁸ (*cognoscit universale*). Dementsprechend ist es konsequent, wenn Thomas letztlich den Schluss zieht, die körperliche Lust sei weder die *beatitudo* selbst noch eine eigentümliche Eigenschaft von derselben.¹⁶⁹

Allerdings liegt – aufgrund der vorhin genannten Aussage, der *intellectus* könne als der von der Körperlichkeit unabhängiger Teil der Seele (*abstractum a materia*) das Allgemeine erkennen (*cognoscit universale*) – die Vermutung nahe, dass die *beatitudo* als ein Gut der Seele (*bona animae*) in den Blick genommen werden muss, insofern das *bonum perfectum*, auf das sich die *beatitudo* bezieht, im Allgemeinen (*universale*) zu finden ist. Deshalb widmet sich Thomas weiter der durch die genannte Vermutung aufgeworfenen Frage, ob derjenige Gegenstand, in dem die *beatitudo* des Menschen besteht, die Seele selbst oder eines ihrer Vermögen, bzw. „eine ihrer geprägten Verhaltensweisen und ihrer Tätigkeiten“¹⁷⁰ sei.¹⁷¹ In seiner Argumentation macht Thomas wieder auf die Unterscheidung von *finis cuius* (1) und *finis quo* (2) aufmerksam: Fragt man nämlich erstens (1) nach der *beatitudo* als dem *finis cuius*, d. h. dem Letztziel, das erstrebt wird, dann kann dieses Letztziel „nicht selbst in einem Handeln oder Herstellen, sondern in einem außerhalb Liegenden“ bestehen, „zu welchen sich der Mensch verhält“¹⁷². In

¹⁶⁵ Vgl. dazu NE X 5, 1175 b 36 – 1176 a 3. Des weiteren vgl. allgemein NE X 1–5.

¹⁶⁶ Vgl. dazu ILIEN, *Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin*, 187ff.

¹⁶⁷ Vgl. STh I–II, q. 2, a. 6, corpus articuli. Dazu Thomas im Wortlaut: „Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quae consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis; sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se accidens“.

¹⁶⁸ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 183–184. Vgl. dazu auch Thomas im Wortlaut: STh I–II, q. 2, a. 6, corpus articuli.

¹⁶⁹ „Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis“ (STh I–II, q. 2, a. 6, corpus articuli).

¹⁷⁰ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 193.

¹⁷¹ „Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato“ (STh I–II, q. 2, a. 7, principium).

¹⁷² KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 82.

seinem Streben nach Glück kann also der Mensch – mit anderen Worten – nicht auf etwas aus sein, was er „als konstitutiven Bestandteil seiner Existenz sowieso immer schon besitzt“¹⁷³. Thomas hebt darüber hinaus auch darauf ab, dass die Seele als reine Potentialität in den Blick zu nehmen ist (*anima, in se considerata, est ut potentia existens*). Die Bestimmung der Potentialität ist zwar, in Aktualität überführt zu werden, die ihrerseits als *finis ultimus* der Seele gelten kann; das lässt aber zugleich ersichtlich werden, dass die Seele mit dem Ziel, auf das sie orientiert ist, nicht identisch sein kann.¹⁷⁴ Hält man indessen, zweitens (2), Ausschau nach der *beatitudo* als dem *finis quo*, d. h. dem subjektiven Erlangung des Letztzieles, dann kann die *beatitudo* in der Tat als ein *bonum animae* betrachtet werden, insofern der Mensch die Glückseligkeit (*beatitudo*) durch die Seele erreicht (*homo per animam beatitudinem consequitur*).¹⁷⁵

In der Frage, worin (*in quibus sit*) das Glück des Menschen objektiv besteht, führt Thomas schließlich die philosophische Untersuchung der Artikel 1-7 durch eine theologische Interpretation im Artikel 8 weiter. Diese Weiterführung besteht nun darin, dass er das theologische Begriffspaar ‚geschaffen-ungeschaffen‘ einführt, durch das die „philosophisch-praktische Dreiteilung der Güter in *bona exteriora, bona corporis* und *bona animae* [...] von der theologisch-spekulativen Zweiteilung der Güter in geschaffene und ungeschaffene überholt und umgriffen“¹⁷⁶ wird. Thomas argumentiert dabei dahingehend, dass ein geschaffenes Gut immer nur eine Teilhabe am *bonum universale* ist. Das Streben des Menschen bleibt jedoch auf das *bonum universale* selbst ausgerichtet und findet dementsprechend nur in ihm, dem ungeschaffenen Gott seine Erfüllung.¹⁷⁷

¹⁷³ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 194. Vgl. dazu Thomas im Wortlaut: „Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius“ (STh I–II, q. 2, a. 7, corpus articuli).

¹⁷⁴ Vgl. STh I–II, q. 2, a. 7, corpus articuli.

¹⁷⁵ „Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quae appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animae: quia homo per animam beatitudinem consequitur“ (STh I–II, q. 2, a. 7, corpus articuli).

¹⁷⁶ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 194.

¹⁷⁷ „Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest [...] In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit“ (STh I–II, q. 2, a. 8, corpus articuli). Hermann Kleber hebt in seinem Kommentar zum Artikel 8 der *quaestio 2* auf die Schwachstellen der Argumentation des Thomas ab: „Erstens werden die Begriffe *bonum perfectum* und *bonum universale* ohne Erklärung als äquivalente Beschreibungen des *obiectum voluntatis* gehandhabt; zweitens wird der Begriff *bonum universale* als Bezeichnung des materialen Apriori des Wollens intentional gebraucht, während er in bezug auf Gott nichtintentional prädiert wird; drittens wird Glück als intentionaler Gegenstand mit dem nichtintentionalen Gegenstand ‚Gott‘ identisch gesetzt, nur weil ‚Gott‘ unter der Beschreibung (*bonum universale*) fällt, die mit der Beschreibung (*bonum perfectum*) des Begriffs ‚Glück‘ als äquivalent vorausgesetzt wird“ (KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 195). Kleber betont darüber hinaus, dass Thomas auch die philosophische Untersuchung der Artikel 1–7 in einer theologischen Absicht unternimmt, die er dann erst im Artikel 8 eindeutig an den Tag legt. Zudem hat die philosophische Argumentation in den Artikeln 1–7

3.3. *Contemplatio Dei* als Wesensschau Gottes (*visione divinae essentiae*) oder die Wesensfrage (*quid sit*) der *beatitudo*

Der Wesensfrage, d. h. der Frage nach dem Was-Sein (*quid sit*) der *beatitudo* widmet sich Thomas anschließend in der *quaestio* 3 der ‚Prima secundae‘. Bei seiner Ausführungen bedient er sich wiederholt der hilfreichen Unterscheidung zwischen *finis cuius* und *finis quo*, wobei er hier den Akzent auf die Behandlung der *beatitudo* als *finis quo* legt. Thomas geht es also in dieser *quaestio* um die *beatitudo*, insofern sie ein vom Menschen erlangtes Gut ist. Wenn also die *beatitudo* in diesem Sinne auch etwas im Menschen Vorhandenes (*bonum animae*) ist¹⁷⁸, dann verfolgt Thomas in dieser *quaestio* eigentlich die Absicht, die Glückseligkeit (*beatitudo*) in ihrem Geschaffensein offenzulegen.¹⁷⁹ Das schließt gleichwohl nicht aus, sondern aufgrund der bisherigen Ausführungen und aus der bleibenden theologischen Perspektive des Thomas heraus gerade mit ein, dass Gott als ungeschaffenes Gut und als derjenige Gegenstand, in dem das Glück des Menschen besteht, (also als *finis cuius*) allein das Streben des Menschen vollkommen erfüllen kann.¹⁸⁰ Die Erlangung dieses Gegenstandes, d. h. „der Akt, in dem der Mensch Gott anrührt“¹⁸¹, m. a. W. die *beatitudo* als *finis quo* vollzieht sich jedoch im Menschen, was Thomas berechtigterweise dazu anleitet, das Wesen der Glückseligkeit (*essentia beatitudinis*) als etwas Geschaffenes zu definieren.¹⁸²

In eindeutiger Anlehnung an Aristoteles¹⁸³ bestimmt Thomas die *essentia beatitudinis* in ihrem Geschaffensein weiter als Tätigkeit (*operatio*) des Menschen.¹⁸⁴ So wie in der aristotelischen Philosophie gilt nämlich jedes Seiende auch für Thomas als „immanent teleologisch verfasst“¹⁸⁵. Ein Seiendes erreicht in diesem Sinne seine Vollendung (*perfectio*) erst, wenn es aus seiner Potentialität in

keinen direkten Verweischarakter auf die theologische Wahrheit im Artikel 8: Denn das „theologische Vorher-Wissen der sachlichen Identität zwischen Gott und materialem Apriori des menschlichen Handelns ist argumentativ im Ausgang von natürlichen Gegebenheiten wie etwa der Dynamik des menschlichen Wollens nicht einzuholen. Das natürliche Wissen ist nämlich im Hinblick auf das materiale Apriori menschlichen Handelns mit referentieller Blindheit geschlagen“ (KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 196).

¹⁷⁸ Wie schon gesehen, spricht Thomas die Tatsache, dass die *beatitudo* als *finis quo* auch ein *bonum animae* sein muss, schon im Artikel 7 der 2. *quaestio* aus (vgl. STh I-II, q. 2, a. 7, corpus articuli).

¹⁷⁹ Vgl. STh I-II, q. 3, a. 1, corpus articuli. Thomas im Wortlaut: „ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi“.

¹⁸⁰ „Primi ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere“ (STh I-II, q. 3, a. 1, corpus articuli).

¹⁸¹ KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 127.

¹⁸² „Si ergo beatitudo hominis consideratur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum: si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum“ (STh I-II, q. 3, a. 1, corpus articuli).

¹⁸³ Vgl. NE I 6, 1098 a 16 und NE I 13, 1102 a 5.

¹⁸⁴ „Respondeo dicendum quod, secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio“ (STh I-II, q. 3, a. 2, corpus articuli).

¹⁸⁵ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 187.

Aktualität überführt wird.¹⁸⁶ Denn die Aktualität stellt etwas Vollkommeneres dar als die Potentialität (*potentia sine actu imperfecta est*¹⁸⁷). Gleichwohl hat der Mensch „an der Bestimmung des Seins als Aktualität [...] gemäß seiner Natur als endliches Wesen teil. Seine Vollkommenheit ist ihm nicht schon mit seinem Wesen, sondern als zu wirkende Aufgabe gegeben [...]“¹⁸⁸, seine natürliche Vollendung erreicht er nur im Maß seines Tätigseins¹⁸⁹. Infolgedessen muss auch die *beatitudo* als *bonum perfectum hominis* im Sinne von *finis quo* „in der höchsten Verwirklichungsform menschlichen Seins bestehen [...]. Das aber heißt, sie muss in der aktual vollzogenen Realisierung der Finalität des Menschen und mithin in der ihm durch sein Sein vorgezeichneten *operatio* bestehen“¹⁹⁰.

Diese Ausführungen lassen wohl auch leichter in den Blick nehmen, dass Thomas die Glücksdefinition des Boethius¹⁹¹ – die Glückseligkeit sei ein Zustand, der durch die Vereinigung aller Güter vollkommen ist – in diesem Zusammenhang als Einwand nur deshalb heranzführt, damit er sie durch die *eudaimonia*-Definition des Aristoteles¹⁹² korrigiert: „*felicitas est operatio secundum virtutem perfectam*“¹⁹³. Der Begriff ‚Tugend‘, bzw. ‚Tüchtigkeit‘ (*virtus*) zielt hier allerdings auf die *beatitudo* „nicht als ein das Glücksverlangen erfüllenden Gegenstand [...], sondern als *Form menschlicher Akte*, die auf die Erlangung dieses Gegenstandes gerichtet sind“¹⁹⁴. Der Begriff *virtus*, der also bei Thomas eine „Weise menschlicher Praxis“¹⁹⁵ bezeichnet, wird von ihm in der wiederholten Anlehnung an Aristoteles deshalb aufgegriffen, weil er mit seiner Hilfe dem selbsterhobenen Anspruch, im zweiten Teil der ‚*Summa theologiae*‘ „den *reditus* des Menschen zu *Gott* als

¹⁸⁶ Vgl. dazu auch STh I–II, q. 2, a. 7, corpus articuli.

¹⁸⁷ STh I–II, q. 3, a. 2, corpus articuli.

¹⁸⁸ Vgl. STh I, q. 6, a. 3. Mit dem gleichen Argument entgegnet Thomas der aufgebrachten Kritik (vgl. STh I–II, q. 3, a. 2, obiectiones 4–6) gegen den *operatio*-Begriff des Aristoteles, der die Präsenz der christlich verstandenen *beatitudo* im Menschen zu verdeutlichen hat (vgl. STh I–II, q. 3, a. 2, ad 4).

¹⁸⁹ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 102, Anm. Nr. 79.

¹⁹⁰ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 188. (Hervorhebung im Zitat vom Autor). Zur Argumentationskette, die bei Thomas zur Bestimmung der *beatitudo* als *operatio* geführt hat vgl. weiter die anschauliche Übersicht 6 bei Rochus Leonhardt. Ebd., 298.

¹⁹¹ Vgl. die Glücksdefinition des Anicius Manlius Severinus Boethius im Wortlaut und im Kontext seines Werkes ‚*De consolatione philosophiae*‘: „Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire. Id autem est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens, cui si quid aforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus, quod posset optari. *Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum*“ (A.M.S. BOETHIUS, *Trost der Philosophie. Lateinisch und Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon. Mit einer Einführung von Olof Gigon*, München/Zürich 1990, 3. Buch, 2. p., 2–11. Hervorhebung im Zitat vom Autor).

¹⁹² Vgl. NE I 6, 1098 a 16.

¹⁹³ STh I–II, q. 3, a. 2, sed contra.

¹⁹⁴ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 102.

¹⁹⁵ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 102.

seinem *finis* auf der Grundlage einer Analyse der *menschlichen* Handlungswirklichkeit zu beschreiben¹⁹⁶, grundsätzlich genügen will. Mithin zeichnet sich für Thomas als weiterer Schritt seiner Argumentation hinsichtlich der Wesensfrage der *beatitudo* die Aufgabe ab, „zu prüfen, in welcher Art menschlicher Tätigkeit und in welcher durch die vielschichtige Wirklichkeit der ‚*virtus*‘ ausgesprochenen Form des Handelns vollkommene Glückseligkeit des Menschen besteht“¹⁹⁷.

Bevor Thomas jedoch die in dieser Hinsicht in Frage kommenden Seelenvermögen einteilt bzw. prüft, wendet er sich ausführlich den Einwänden zu, die gegen den aristotelischen *operatio*-Begriff allgemein erhoben werden. Die aufgebrauchten Einwände beziehen sich darauf, dass menschliche Tätigkeit (*operatio*) vorübergehend, vielfältig und immer wieder unterbrochen sei, was mit der letzten Vollendung (*ultimam perfectionem*) der *beatitudo* unvereinbar ist.¹⁹⁸ In seiner Antwort auf die vorhin angedeuteten *obiectiones* stellt Thomas die Notwendigkeit der verschiedenen Möglichkeiten heraus, in denen sich die *beatitudo* vollzieht (*necesse est quod diversimode beatitudo dicatur*¹⁹⁹). Das besagt soviel, als dass „die Fähigkeit zum Glücksbesitz von der Stufe der Seinsvollkommenheit abhängt, die einem Wesen zukommt“²⁰⁰. Dementsprechend besitzt Gott die *beatitudo* durch sein Wesen (*per essentiam*), mit dem zugleich auch seine Tätigkeit ausgesagt wird.²⁰¹ Die Engel als geschaffene Wesen erlangen die *beatitudo* durch eine einzige und ewige Tätigkeit (*operatio unica et sempiterna*), durch die sie mit Gott verbunden sind (*qua coniunguntur bono increato*).²⁰² Thomas erkennt in seiner Argumentation weiter an, dass es keine Tätigkeit im Zustand des gegenwärtigen Lebens (*secundum statum praesentis vitae*) für den Menschen geben kann, durch die er einzig und ununterbrochen mit Gott verbunden wird. Infolgedessen kann es auch keine vollendete Glückseligkeit im Zustand des gegenwärtigen Lebens für den Menschen geben (*in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest*²⁰³).

Gleichwohl liefert Thomas gerade diese Erkenntnis der Unmöglichkeit der vollendeten *beatitudo* in Verbindung mit dem irdischen Leben den legitimen Anlass, die christliche *beatitudo*-Lehre wiederholt an den *eudaimonia*-Begriff des

¹⁹⁶ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 188.

¹⁹⁷ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 103.

¹⁹⁸ „Praeterea, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio“ (Sth I–II, q. 3, a. 2, obiectio 4); „Praeterea, unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multae. Ergo beatitudo non est operatio“ (Sth I–II, q. 3, a. 2, obiectio 5); „Praeterea, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur: puta somno vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio“ (Sth I–II, q. 3, a. 2, obiectio 6).

¹⁹⁹ Vgl. Sth I–II, q. 3, a. 2, ad 4.

²⁰⁰ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 83.

²⁰¹ „Nam in Deo est beatitudo per essentiam: quia ipsum esse eius est operatio eius, qua non fruitur alio, sed seipso“ (Sth I–II, q. 3, a. 2, ad 4). Aus diesem Grund heraus trifft die Grundsatzfrage der *quaestio* 3, worin die *beatitudo* als *bonum creatum* besteht, auf Gott in seiner Ungeschaffenheit gar nicht zu.

²⁰² Vgl. Sth I–II, q. 3, a. 2, ad 4.

²⁰³ Vgl. Sth I–II, q. 3, a. 2, ad 4.

Aristoteles anzuknüpfen²⁰⁴ und zu behaupten, dass den in Bezug auf die *beatitudo perfecta* defizitär empfundenen menschlichen *operationes*, die im irdischen Bereich vollzogen werden, dennoch eine Relevanz für die theologische *beatitudo*-Lehre zukommt, insofern sie „Hinweischarakter bezüglich jener *operatio continua et sempiterna*“ haben, in der „das empfundene Defizit beseitigt ist und in der deshalb die *beatitudo perfecta hominis* besteht“²⁰⁵. Denn dem Menschen ist in der Tat – so fährt Thomas fort – genau die obengenannte *beatitudo* der Engel als eschatologische Vollendung von Gott verheißen worden.²⁰⁶

Allerdings lässt Thomas den vorhin genannten Hinweischarakter auf die *beatitudo perfecta* im Begriff der ‚Teilhabe‘ (*participatio*) zum Ausdruck kommen: Die im irdischen Leben erlangbare Glückseligkeit (*beatitudo*) als *operatio* ist als Teilhabe an der *beatitudo perfecta hominis* in den Blick zu nehmen.²⁰⁷ Infolgedessen erfährt aber die *beatitudo imperfecta*, mit der eigentlich der aristotelische, auf die Perspektive dieses Lebens begrenzte *eudaimonia*-Begriff gemeint ist, eine positive Aufwertung durch Thomas’ Einführung des Begriffes *participatio* und sie erhält zugleich eine bedeutungsvolle theologische Relevanz. Der Begriff der unvollkommenen Glückseligkeit (*beatitudo imperfecta*) ist hier – anders formuliert – für Thomas wahrhaft „der Schlüssel geworden, um das aristotelische Glück, das durch Handeln im gegenwärtigen Leben zu leisten ist“²⁰⁸, in den theologischen Entwurf des zweiten Teiles der ‚Summa theologiae‘ einzulassen und ihm darin einen eigenständigen Wert zuzuweisen.

Die Erörterung des Wesens (*quid sit*) der vollendeten Glückseligkeit (*beatitudo perfecta*) bleibt allerdings der leitende Gedankengang der *quaestio* 3, auch wenn Thomas, „äußerlich betrachtet, am Rande“²⁰⁹ dieser *quaestio* – wie vorhin gesehen – die überaus bedeutende Unterscheidung zwischen *beatitudo perfecta* und *beatitudo imperfecta* in den Blick nimmt. Er bemüht sich deshalb in den folgenden Schritten um die Prüfung menschlicher Seelenvermögen, bzw. um das Aufweisen der höchsten menschlichen Tätigkeit, die als Antwort auf die *quid-sit*-Frage der *beatitudo* des Menschen gelten kann. In diesem Sinne fasst Thomas zuerst die Aufteilung der Seelvermögen in sinnliche und geistige ins Auge und prüft, in welcher Weise sie jeweils an der Erlangung der *beatitudo* des Menschen Anteil haben²¹⁰. Allgemein stellt Thomas drei Weisen der Beteiligung an der Glückseligkeit heraus: wesenhaft (*essentialiter*), vorgängig (*antecedenter*) und nachfolgend (*consequenter*). Da die *beatitudo* wesenhaft in der Verbindung

²⁰⁴ Vgl. NE I 11, 1101 a 19–21.

²⁰⁵ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 190.

²⁰⁶ In diesem Zusammenhang beruft sich Thomas auf Mt 22, 30 als den biblischen Beleg für die Verheißung der eschatologischen Vollendung menschlichen Lebens, wo es heißt, die Menschen würden nach der Auferstehung sein wie Engel im Himmel.

²⁰⁷ „Sed in praesenti vita, quantum deficiamus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficiamus a beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis“ (STh I–II, q. 3, a. 2, ad 4).

²⁰⁸ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 83.

²⁰⁹ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 84.

²¹⁰ Vgl. STh I–II, q. 3, a. 3.

(*coniunctione*) des Menschen mit Gott, dem ungeschaffenen Gut besteht²¹¹ – so die Argumentation des Thomas –, und da diese Verbindung weiter durch eine sinnliche Tätigkeit (*operatio sensus*) nicht hergestellt werden kann²¹², ist es ausgeschlossen, dass der „Vollzugsbereich“²¹³ der *beatitudo* wesentlich (*essentialiter*) im sinnlichen Teil des Menschen auffindbar ist. Die Tätigkeit der Sinne gehört jedoch in einem vorgängigen (*antecedenter*) und in einem nachfolgenden (*consequenter*) Sinn zur *beatitudo*. In einem vorgängigen Sinn gehört sie allerdings zur *beatitudo imperfecta*, d. h. zur in diesem Leben möglichen Glückseligkeit, weil die Sinneserkenntnis der Tätigkeit der Vernunft (*operatio intellectus*) in diesem Leben vorangeht. Die *operatio intellectus* setzt also in diesem Leben immer eine *operatio sensus* voraus.²¹⁴ In einem nachfolgenden Sinn gehört die *operatio sensus* allerdings auch zur *beatitudo perfecta*. Denn diese vollendete Glückseligkeit, die in Verbindung mit dem Himmel erwartet wird (*quia expectatur in caelo*), als *bonum animae* eine Rückwirkung (*refluentia*) auf den auferstandenen Leib haben wird. Allerdings wird die *operatio*, die den Menschen mit Gott verbindet, in dieser eschatologischen *beatitudo perfecta* nicht mehr von der Sinneswahrnehmung abhängig sein.²¹⁵

Nach der Unterscheidung zwischen sinnlichen und geistigen Seelenvermögen teilt Thomas in einem nächsten Schritt die geistigen Vermögen in Erkennen und Wollen auf und stellt die Frage, ob die *beatitudo* als eine Tätigkeit des geistigen Teils des Menschen (*operatio intellectivae partis*) sich im verstandeseigenen Erkennen (*intellectus*) oder im willenseigenen Wollen (*voluntas*) vollzieht.²¹⁶ Thomas ist der Meinung, dass der Versuch, das Wesen der *beatitudo* in einem Akt des Willens zu sehen, unausweichlich zum Scheitern verurteilt ist. Der Wille richtet sich nämlich „auf sein Ziel nur, insofern dieses noch abwesend oder aber schon gegenwärtig ist; als noch ausstehend gehört die Erfüllung zum Willen, solange dieser sich nach ihr ausstreckt, als bereits erlangte, indem er sich auf sie zurückwendet und in ihr zur Ruhe kommt“²¹⁷. Dementsprechend kann die *beatitudo* als *finis quo*, d. h. als Erlangung oder Gewinnung des einen Letzzieles (*consecutio finis ultimi*) nicht in einem Akt des Willens vollzogen werden.²¹⁸ Vielmehr bedarf es eines Verstandesaktes (*actus intellectus*), der „im Vorgang des Erkennens das letzte Ziel im

²¹¹ „Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis“ (ebd., corpus articuli).

²¹² Vgl. dazu STh I–II, q. 3, a. 1.

²¹³ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 190.

²¹⁴ „Antecedenter quidem, secundum beatitudinem imperfectam, qualis in praesenti vita habere potest: nam operatio intellectus praeexigit operationem sensus“ (STh I–II, q. 3, a. 3, corpus articuli).

²¹⁵ Vgl. STh I–II, q. 3, a. 3, corpus articuli. Vgl. dazu Thomas im Wortlaut: „In illa perfecta beatitudine [...] post resurrectionem [...] non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungentur, a sensu dependebit“.

²¹⁶ Vgl. STh I–II, q. 3, a. 4, principium.

²¹⁷ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 104.

²¹⁸ Vgl. STh I–II, q. 3, a. 4, corpus articuli.

menschlichen Geist real gegenwärtig werden lässt und eben in diesem Erkenntnisakt das Wesen der Glückseligkeit vollzieht²¹⁹. Angesichts der so realisierten Gewinnung (*consecutio*) des Letztzieles (*ultimus finis humanae vitae*) kommt es dann allerdings auch zur Freude (*delectatio*) des Willens²²⁰, die also auf dieser Weise ihrerseits zwar als *accidens proprium*, d. h. „eine den Verstandesakt begleitende Vervollkommnung“²²¹ zur *beatitudo* gehört, ihr Wesen (*essentia*) jedoch nicht ausmacht.²²²

Thomas verfolgt in einem weiteren Schritt seiner Argumentation den Gedanken, ob die *beatitudo* eine Tätigkeit des spekulativen oder des praktischen Verstandes ist.²²³ Er beruft sich dabei auch in diesem Zusammenhang auf Aristoteles, der am Ende der Nikomachischen Ethik die *theoria*, d. h. die betrachtende Tätigkeit des menschlichen Geistes als das höchste Form der *eudaimonia* herausstellt.²²⁴ Diese Erkenntnis wendet Thomas dann auf seine Unterscheidung von *beatitudo perfecta* und *beatitudo imperfecta* an: Mithin besteht die *beatitudo perfecta*, „die nach diesem Leben erhofft wird, [...] ausschließlich in der vom *intellectus speculativus* vollzogenen Kontemplation und kann in keiner Weise als *operatio intellectus practici* angesprochen werden“²²⁵. Gleichwohl besteht auch die *beatitudo imperfecta*, die in diesem Leben erreichbar ist, hauptsächlich (*principaliter*) in der Tätigkeit des spekulativen Verstandes, „so doch nicht mit jener Ausschließlichkeit, welche der Gottesschau im vollkommenen Glück zukommt“²²⁶. Denn die in diesem Leben mögliche Glückseligkeit bedarf auch des praktischen Verstandes (*intellectus practicus*), insofern dieser „menschliche Handlungen und Leidenschaften ordnend beherrscht“²²⁷. Damit erhält also die aktive Lebensform neben der des kontemplativen, betrachtenden Lebens in Bezug auf die *beatitudo imperfecta* eine eigene

²¹⁹ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 104–105. Da Thomas das Wesen der *beatitudo* unverkennbar in einem Akt des geistigen Erkennens sieht, werfen seine Kommentatoren ihm einen gewissen ‚Intellektualismus‘ vor. Wolfgang Kluxen bezeichnet mithin den genannten ‚Intellektualismus‘ der *beatitudo*-Lehre des Thomas als ‚Kennmarke‘ seines ganzen Denkes (vgl. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 137, Anm. Nr. 35). Denn – so Kluxen im Wortlaut – „die Texte sind unmissverständlich. Nur ‚interdum‘, im gegenwärtigen Zustand, wo die Vernunft Gott in sich selbst nicht zu schauen vermag, der Wille aber Gott in sich selbst zugeordnet ist, kann dieser ‚höher‘ sein. Wesensmäßig hat die Vernunft den Primat, und in der Gottesschau wird dieses Wesensverhältnis voll hergestellt. Jede Abschwächung dieses ‚Intellektualismus‘ muss gegen Buchstabe und Geist des Thomismus verstoßen“.

²²⁰ „Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens“ (STh I–II, q. 3, a. 4, corpus articuli).

²²¹ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 105.

²²² Vgl. dazu rückblickend STh I–II, q. 2, a. 6.

²²³ Vgl. STh I–II, q. 3, a. 5.

²²⁴ Vgl. NE X 7, 1177 11f.

²²⁵ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 192. (Hervorhebungen im Zitat vom Autor.)

²²⁶ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 84.

²²⁷ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 84. Vgl. dazu auch Thomas im Wortlaut: „Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione: secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas“ (STh I–II, q. 3, a. 5, corpus articuli).

Rolle: Da sich nämlich „das Glück des gegenwärtigen Lebens von unten aufbaut“, kommt gerade durch den praktischen Verstand „die Wohlgeordnetheit der mannigfaltigen niederen Strebungen“²²⁸ und die Ausrichtung „auf den möglichst ungestörten Vollzug der Schau“²²⁹ zustande. So kann also behauptet werden, dass Thomas die *vita activa* zwar einerseits in enger Verbindung mit der *vita contemplativa* denken kann, er betrachtet jedoch andererseits das Glück des aktiven Lebens „nur als eine sekundäre Form der ‚*beatitudo imperfecta*‘; weil es weniger dauerhaft und gefährdeter als das kontemplative Glück ist, gleicht es der vollkommenen ‚*beatitudo*‘ weniger als dieses“²³⁰.

Auf diesem Argumentationsweg zieht Thomas schliesslich in Betracht, dass es zur vollkommenen Weise spekulativen Erkennens nur auf Grund eines vollkommenen Erkenntnisobjektes, d. h. nur von Gott her kommen kann. Das Wesen der *beatitudo perfecta* besteht infolgedessen in *contemplatio Dei* als des vollkommenen Erkenntnisobjektes.²³¹ Allerdings wird die *contemplatio Dei*, die zumal in einer philosophisch-praktischen Perspektive nur als das Ergebnis einer von Menschen geleisteten Tätigkeit denkbar ist, von Thomas als Wesensschau Gottes (*visione divinae essentiae*) aus einer theologisch-spekulativen Sicht heraus interpretiert.²³² Zur Begründung seiner theologischen Interpretation greift er auf ein ‚anthropologisches Argument‘²³³ zurück, das besagt, dass dem Menschen, insofern er von Gott geschaffen ist, ein natürliches Verlangen (*desiderium naturale*) nach

²²⁸ KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 85. Ganz auf der Linie des Aristoteles, der den *bios theoretikos* und den *bios politikos* in der Nikomachischen Ethik als aufeinander ausgerichtet in den Blick nimmt, hält also Thomas hinsichtlich der Verwirklichung der *beatitudo imperfecta* an das Aufeinander-bezogen-Sein von *vita activa* und *vita contemplativa* fest. In diesem Sinne fasst Wolfgang Kluxen zur weiteren Erläuterung noch folgendes ins Auge: „Die spekulative Vernunft kann als solche die gute Ordnung im ganzen Menschen nicht bewirken. Daher ist die höchste Möglichkeit menschlichen Daseins nicht sogleich jene, die ihn im ganzen ‚gut‘ machen kann; die moralische Tugend jedoch, zu der das Gutsein des Willens und damit jenes Vermögens gehört, das den ‚ganzen‘ Menschen gut macht, ist nicht das Höchste. Die Zweifelt ist daher irreduzibel, und nur das Zuordnungsverhältnis der beiden Weisen von Glück stellt jenes Ganze dar, das im vollkommenen Glück von einem einzigen Punkte aus zustande kommt“.

²²⁹ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 192.

²³⁰ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 108. Vgl. dazu STh I–II, q. 3, a. 2, ad 4. Eberhard Schockenhoff nennt diesen von Thomas herausgestellten Unterschied zwischen der *beatitudo imperfecta* einer aktiven und der einer kontemplativen Lebensform hinsichtlich ihres Hinweis- und Teilhabecharakters an der *beatitudo perfecta* als „ein unvermeidlicher Tribut an seinen intellektualistischen Denkansatz“ (ebd., 109): „Während die ‚*vita activa*‘ und ihr begrenztes Glück nur in der Weise einer geforderten ‚*dispositio*‘ auf die künftige Vollendung bezogen sind, entwirft sich diese im betrachtenden Leben bereits als eine reale ‚*inchoatio*‘ anfanghaft voraus. Das Glück des aktiven Lebens, so fordert es die überscharfe trennende Wesensanalyse des Thomas, vergeht mit der Gestalt dieser Welt; die der ‚*vita contemplativa*‘ geschenkte Erfüllung ist aber bereits jetzt als ‚*essentialiter*‘ identische Antizipation auf die noch ausstehende künftige Seligkeit hingebordnet“ (ebd., 109).

²³¹ „Unde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum“ (STh I–II, q. 3, a. 7, corpus articuli).

²³² „Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae“ (STh I–II, q. 3, a. 8, corpus articuli).

²³³ Vgl. KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 199.

Erkenntnis zukommt.²³⁴ Gleichwohl treibt die „Dynamik dieses Verlangens nach Erkenntnis [...] über jeden innerweltlichen, über jeden erreichbaren Halt hinaus. Sie zielt, da sie immer auf Wesenserkenntnis aus ist, von Ursache zu Ursache zurückfragend, letztlich auf die Wesenserkenntnis der Erstsache“²³⁵. Dabei setzt Thomas voraus, dass Gott diese Erstsache ist und dass der Mensch die Wesensschau Gottes tatsächlich erreichen kann. Es ist nämlich „der Gedanke der uneingeschränkten *Vollkommenheit des Schöpfers*, aus dem sich ergibt, dass die *visio beatifica* für den Menschen tatsächlich erreichbar sein muss. Nur kann er sie durch eigenes Handeln nicht gewinnen, sondern ist für ihre Erlangung auf die von Gott her kommende Gnade angewiesen“²³⁶. In diesem Sinne kann Thomas schliesslich in Betracht ziehen, dass der Mensch zu seiner Vollendung, d. h. zur *beatitudo perfecta* durch die Vereinigung mit Gott (*per unionem ad Deum*)²³⁷ als dem Objekt, in dem seine Glückseligkeit besteht, gelangt.²³⁸ Dementsprechend ist für Thomas das Leben in der seligen Gemeinschaft mit Gott, das „sich im Licht liebender Erkenntnis im reinen, durch kein geschaffenes Medium vermittelten Gegenüber des ‚*facie ad faciem*‘ (1Kor 13,12) vollzieht“²³⁹, das höchste Tätigsein und das ganze Glück des Menschen.

²³⁴ Vgl. dazu den folgenden Beitrag von Paulus Engelhardt: P. ENGELHARDT, *Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik des Thomas von Aquin. Die Enthüllung des massgebenden Lebenszieles durch das desiderium naturale*, in P. ENGELHARDT (Hrsg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz 1963, 186–212. Paulus Engelhardt fasst das Ergebnis seiner Untersuchung mit folgenden Worte zusammen: das *desiderium naturale* als „Grundempfindlichkeit menschlichen Existierens (Grundexistential) entfaltet sich in zwei Erscheinungsbereiche: Glücksstreben des Willens und Erkenntnisstreben der Vernunft. Beide wiederum erscheinen vordringlich uneigentlicher Gestalt. Obgleich das Erkenntnisstreben in concreto von der so oder so entschiedenen [...] Grundgewilltheit bestimmt ist, behält es in allen seinen Formen seinen eindeutigen Verweischarakter auf (die Erfüllung durch) Gott als das, worum es dem Menschen in seiner Gesamttendenz eigentlich geht und was damit Maß für das menschliche = sittliche Handeln ist“ (ebd., 211–212). Es ist der Verdienst von Paulus Engelhardt, herausgestellt zu haben, dass Thomas die Argumentation für die Lehre vom *desiderium naturale* aufgrund der von ihm verarbeiteten Quellen unterschiedlich ansetzt: Der Ansatz beim menschlichen Verlangen nach Erkenntnis ist auf den Einfluß des Aristoteles zurückzuführen; die Argumentation hingegen, die auf das Glücksverlangen des Willens beruht, orientiert sich am Denken des Augustinus (vgl. ebd.).

²³⁵ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 199.

²³⁶ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 196.

²³⁷ Vgl. STh I–II, q. 3, a. 8, corpus articuli.

²³⁸ Da die Wirklichkeit Gottes in der *beatitudo perfecta* nicht mehr durch ein geschaffenes Medium vermittelt wird, sondern „dem Erkenntnisvermögen des vollendeten menschlichen Geistes in einer nicht mehr zu überbietenden Unmittelbarkeit“ (K. KRÄMER, *Imago Trinitatis: die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, Freiburg 2000, 425) gegenübertritt, erreicht „die Nähe zwischen Schöpfer und Geschöpf eine neue Qualität“. Infolgedessen kann Thomas die allgemeine Erkenntnislehre, die eine Angleichung des Verstandes an den Gegenstand seiner Erkenntnis ins Auge fasst, auch auf das Wesen Gottes selbst übertragen und zugleich in Betracht ziehen, die Angleichung des theoretischen Verstandes an Gott vollziehe sich in Verbindung mit der *beatitudo perfecta* in der Weise der Vereinigung (*secundum unionem*) oder der Beformung (*secundum informationem*) (vgl. dazu STh I–II, q. 3, a. 5, ad 1).

²³⁹ SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, 107. In Bezug auf das Wesen der Glückseligkeit bei Thomas fügt Eberhard Schockenhoff erläuternd hinzu: „Wo der Mensch in der sublimsten und personalsten

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass die „subjektiv erfasste *beatitudo hominis* [...] nach Thomas grundsätzlich nicht unabhängig von Gott als dem objektiven *finis ultimus* bestimmbar²⁴⁰ ist. Die Erkenntnis, dass das Wesen des menschlichen Glücks in der Gottesschau (*contemplatio Dei*) besteht, ermöglicht jedoch die Anerkennung des Glücks dieses Lebens „in seiner ihm eigentümlichen Zweiheit als Teilhabe am vollkommenen Glück“²⁴¹: das irdische Glück des betrachtenden und des tätigen Lebens.²⁴² Infolgedessen kann die in diesem Leben erreichbare *beatitudo imperfecta* „nicht als weltliche Selbstverwirklichung beliebiger Art verstanden werden. Nach Thomas kann irdisches Glück nur dann wirklich als Glück gelten, wenn es auf Gott bezogen ist und sich der *beatitudo perfecta* innerhalb der Bedingungen dieses Lebens möglichst weit annähert“²⁴³. In diesem Sinne ist jede *beatitudo imperfecta* – um das noch mal mit Dietmar Eickelschulte zu formulieren²⁴⁴ – „eine solche nur, weil sie *via ad beatitudinem perfectam* ist“²⁴⁵. Im großen thematischen Kontext der ‚Prima secundae‘ kann zurecht behauptet werden, dass die Rückkehrbewegung der vernunftbegabten Geschöpfe zu Gott einen „prozeßhaften Charakter“²⁴⁶ aufweist. Denn sie ist erstens in der Tat als „ein Wachsen auf das Ziel hin“, als „ein Ihm-näherkommen“ zu betrachten, wobei die *beatitudo perfecta* als Ziel „die Bewegung auf sie hin in einem solchen Maße übersteigt, dass von einem kontinuierlichen Übergang ins Ziel keine Rede sein kann“²⁴⁷. Zweitens zeigt sich der prozeßhafte Charakter der genannten Bewegung des Menschen folgerichtig auch darin, dass sie „ein Immer-

Weise seines Erkennens und Liebens ganz Gott zugewandt ist und wo dieser sich ihm in ebensolcher Unmittelbarkeit zur ewigen Gegenwart schenkt, da erlangt der Mensch die höchste Erfüllung seines Wesens. Indem er ganz bei Gott ist und sein ewiges Wesen schaut, ist er ganz bei sich selbst und gewinnt eben in dieser höchsten, durch kein Trennendes mehr gehinderten Begegnung des Geistes seine vollkommene und unzerstörbare Identität“. Allerdings bleibt die Unbegreiflichkeit Gottes für den Menschen auch in der *visio beatifica* bestehen: Denn der geschaffene Verstand begreift die göttliche Substanz nicht (vgl. ScG III 55, 229: „Quod intellectus creatus non comprehendit divinam substantiam“). Zur thomanischen Lehre der Inkomprensibilität Gottes als einer Aussage über den Menschen, über seine Endlichkeit und über die Positivität dieser Endlichkeit vgl. K. RAHNER, *Über die Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas von Aquin*, in L. OEING-HANHOFF, (Hrsg.) *Thomas von Aquin 1274/1974*, München 1974, 33–45.

²⁴⁰ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 197. Hervorhebungen im Zitat vom Autor.

²⁴¹ KLEBER, *Glück als Lebensziel*, 200.

²⁴² Es ist bemerkenswert, dass Thomas die *beatitudo imperfecta* dieses Lebens in ihrer Eigentümlichkeit nicht näher beschreibt. Allerdings kann man wohl aufgrund der wenigen, aber bedeutungsvollen Zitate aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles in den Blick nehmen, dass Thomas „im Glückstraktat der *Summa theologiae*, wenn er Fragen des unvollkommenen Glücks gegenwärtigen Lebens behandelt, die praktische Wissenschaft, und das heißt konkret: die aristotelische Ethik, mit ihren Resultaten“ voraussetzt (KLUXEN, *Glück und Glücksteilhabe*, 86).

²⁴³ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, 198. Hervorhebung im Zitat vom Autor.

²⁴⁴ Vgl. dazu D. EICKELSCHULTE, *Beatitudo als Prozess. Zur Frage nach dem Ort der theologischen Ethik bei Thomas von Aquin*, in P. ENGELHARDT (Hrsg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz 1963, 158–185.

²⁴⁵ EICKELSCHULTE, *Beatitudo als Prozess*, 179. Hervorhebung im Zitat vom Autor.

²⁴⁶ EICKELSCHULTE, *Beatitudo als Prozess*, 184.

²⁴⁷ EICKELSCHULTE, *Beatitudo als Prozess*, 184.

JÁNOS VIK

schon-Ergriffensein²⁴⁸ von Gott ist, der den Gegenstand der *beatitudo perfecta* ausmacht. Daraus kann der Schluß gezogen werden, dass letzten Endes „diese Bewegung mehr ein Bewegt-werden des Menschen durch Gott auf sich zu als ein Sich-bewegen des Menschen auf Gott hin“²⁴⁹ in den Blick zu nehmen ist.

²⁴⁸ EICKELSCHULTE, *Beatitudo als Prozess*, 184.

²⁴⁹ EICKELSCHULTE, *Beatitudo als Prozess*, 184–185.

COMPRESIONE DI PERSONA E CONCEZIONI DELLA TRINITÀ NEL MEDIOEVO

ZOLTÁN BARA¹

Zusammenfassung. Die Geistesgeschichte des Abendlandes bezeugt, dass die Trinitätslehre und die philosophische Lehre über die Person miteinander eng verbunden sind. Die Trinitätslehre wirkte auf die philosophischen Personalismen als motivierende Kraft. Die Lehre über die menschliche Person diente als Grundlage für die trinitarischen Ausführungen der Theologen.

*“Fides autem christiana principaliter consistit
in confessione Sanctae Trinitatis”
Tommaso d’Aquino²*

L’approfondimento della dottrina trinitaria fu il compito più importante che si poneva al pensiero cristiano del Medioevo.³ Al suo ulteriore sviluppo si frapponeva quella riserva, derivante da Agostino, circa una concezione trinitaria della persona.⁴

¹ Istituto Teologico Romano-Cattolico di Alba Iulia, Romania.

² Tommaso D’AQUINO, *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*, proem. [Sancti Thomae De AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 40 B: De rationibus Fidei ad cantorem Antiochenum* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969)]

³ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Fabri, Milano, 1972, 480.

⁴ Sant’Agostino insegna che le Persone attestano relazioni reali ed immanenti nell’essere divino. Infatti, persona è per Sant’Agostino una “substantia singularis atque individua”, “aliquid singulare atque individuum” – qualcosa di singolare ed individuale (*De Trinitate* VII, 6, 11). In H.U. von BALTHASAR, *La Trinità*, in *Opere di Sant’Agostino IV.*, Città Nuova, Roma, 1973, 317. Dove “Persone” non vuol dire altro che “tria quaedam” – tre realtà, che sono “relatae ad invicem” – in mutue relazioni: “Personae [...] quae relative dicuntur ad invicem” – che implicano mutua relazione (*De Trinitate* IX, 1, 1). In BALTHASAR, *La Trinità*, 365. *De Trinitate* V, 5, 6, in BALTHASAR, *La Trinità*, 241: “Non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ita dicuntur” – né uno né l’altro si riferisce a se stesso, ma l’uno all’altro e queste sono denominazioni che riguardano la relazione. Però, la relazionalità che Agostino vede realizzata in Dio non ha nulla a che fare con una ontologia relazionale in senso moderno comunionale-interpersonale. Egli ha scoperto la consapevolezza di sé, l’autocoscienza, in tutta la sua radicalità; a partire da qui una strada diretta conduce alla struttura di riflessione della soggettività moderna. Cf. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, Queriniana, Brescia, 2000, 104. Riconosce sì dei paragoni interpersonali (la vita familiare, tre amici ecc.) come *vestigium* per la Trinità, rifiutandoli però quali immagini vere e proprie per la Trinità. È vero che una fenomenologia dell’amore umano rileva la struttura trinitaria del *diligens – id quod diligitur – dilectio* – chi ama, ciò che è amato, l’amore, però Sant’Agostino riferisce tale struttura che ha riscontrato al amore di sé, ovvero alla vita immanente della singola anima, che nelle sue attuazioni spirituali costituisce la vera immagine della Trinità. Cioè, Agostino rimane debitore all’auspicio dell’unitario. In tal modo – riassume Joseph Razingger, “Dio diviene verso l’esterno un puro Io” e in tal modo “l’intera dimensione del noi (di Dio) ha perduto il suo posto nella teologia” e così “ha avviato una delle evoluzioni più gravide di conseguenze della chiesa occidentale.” (J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia, 1974, 219 e 188). In tal modo la concezione di persona di Agostino, nonostante considerati momenti relazionali, va a piuttosto ascritta alla linea che

Si muoveva dall'unità di Dio e si concludeva, a partire da questa, alla pluralità.⁵ Al fine di comprendere tale pluralità si restava vincolati alla visione agostiniana della relazionalità di Tre realmente distinti in Dio, ritenendo però inadatto l'impiego del concetto di persona ovvero una "formula vuota" sanzionata della Chiesa, che serviva soltanto di fronte all'unità dell'essenza divina e denominare la pluralità proprio anche nella sua relazionalità.

Al sinodo di Toledo (675) che si svolge sotto l'influsso della teologia agostiniana, si dice: "Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt" – perciò solo nel fatto di essere in riferimento l'una all'altra, – le persona – mostrano un numero (*DH* 530). Ovvero, solo grazie alle relazioni si può parlare di un numero (trino) in Dio. Al concilio di Firenze (1441–1442) il concetto di relazione venne esplicitamente introdotto nella lingua del Magistero della Chiesa, con la ripresa dell'assioma di Sant'Anselmo: "Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositivo" – tutte le cose sono una cosa sola, dove non si opponga la relazione (*DH* 1330).

Il pensiero della relazionalità sta anche dietro alla decisione presa dal 4. concilio del Laterano contro Gioachino da Fiore. Con quella decisione viene rifiutata una differenza reale tra l'unità sostanziale di Dio e il suo essere tripersonale e dunque una sorta di quaternità (*DH* 803): non c'è Dio e tre Persone Divine, bensì Dio è tre Persone, che si distinguono tra di loro, senza che per ciò l'essenza divina possa essere ridotta ad una unità cumulativa (triteistica) di tre Persone.⁶

Se dunque nella dottrina trinitaria del Magistero della Chiesa veniva sottolineata la relazionalità dei Tre, nel lavoro concettuale e scientifico sulla comprensione di persona la riflessione evidenziava piuttosto la loro unicità specifica ed individuale. A tal fine filosofi e teologi del Medioevo ricorsero soprattutto al concetto di persona elaborato alla fine dell'età antica da Boezio.

1. Boezio

"Persona est naturae rationalis individua substantia" – persona è la sostanza individuale di natura razionale, sentenza Boezio.⁷ Per giungere a tale definizione,

evidenzia l'unità di Dio come pure l'unicità e la specifica autonomia della dimensione personale. Dio stesso – per dirla in senso formale – è un "complesso relazionale" oppure – un essere e una vita caratterizzata da relazioni tra persone, cioè *communio*.

⁵ La dottrina della Trinità di Sant'Agostino ha condizionato in maniera determinante l'Occidente latino. Agostino rompe l'orizzonte di un pensiero deificato della sostanza, per lui il problema non consiste nel fatto che Dio è una *substantia* o una *essentia*; a lui crea problema la diversità in Dio. Cioè, di come propriamente la trinità di Padre, Figlio e Spirito vada intesa quale unica essenza divina, viene da lui sostanzialmente eluso. Perciò, punto di partenza e oggetto principale del suo *De Trinitate* è l'unità di Dio; ed egli si impegna a mostrare come le missioni del Figlio e dello Spirito Santo nella storia della salvezza non contraddicono tale unità ed uguaglianza essenziale. Cf. *De Trinitate* IV, 20, 29 in BALTHASAR, *La Trinità*, 225.

⁶ Le asserzioni del Magistero sulla Trinità sono raccolte da G.L. MÜLLER, *Dogmatica Cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, 421.

⁷ *Contro Eutiche e Nestorio* III., in *La consolazione della filosofia – Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano, 1979, 326. La suddetta definizione non è l'unica di Boetius. Per esempio, nella sua opera *De hebdomanis* viene applicata una definizione di persona al contesto trinitario, dove si

egli si muove decisamente e riflette nell'ambito di una ontologia dell'essenza. Egli postula espressamente che persona deve lasciarsi determinare entro la "natura essenziale", osservando la *differentia specifica* nel quadro dell'arbor porphyriana.⁸ Questo punto di partenza lo conduce al risultato che persona non è altro che l'individualità di una natura razionale.⁹ Per lui, quindi è già la sostanza razionale individualizzata in quanto tale a costituire l'essenza della persona, e non uno specifico atto proprio dell'essere (subsistentia, existentia). Questo può essere anche il punto debole della comprensione boeziana della persona perché l'individualità è una determinazione del "cosa" non ancora del "chi"; è una connotazione naturale della persona, non la persona stessa.¹⁰ Per Boezio la relazionalità, cioè il rapporto da persona a persona, rimane al di fuori della sua essenza definita. Comunque, si deve precisare che nella definizione boeziana si fondono due elementi: l'aspetto dell'identità individuale e di quella generica. Se si riflette su quest'ultima, si deve dire: l'essere persona (individuale) è sempre implicato nell'essere persona con altri, che insieme a me possiedono la medesima natura razionale (ovvero apertura e riferimento a tutto). Boezio, a sua volta sviluppa il concetto di persona all'interno di una problematica filosofica e cristologica e non all'interno di una riflessione teologica trinitaria.¹¹ Nell'ambito di considerazioni cristologiche Boezio equipara persona e individualità. Qui si trova il tratto specifico del contributo di Boezio alla storia della comprensione di persona: l'insistenza sulla unicità che compete alla persona.¹²

afferma chiaramente la relazionalità. Cf. M. NEDONCELLE, *Les variations de Boèce sur la personne*, in *RevSR* 29 (1955) 234–237.

⁸ "Infra terminum spaciumque naturae persona subsistit." (*Liber de persona* [PL 64, 1342C]). E della natura vale che: "natura est unamquamque rem informans specifica differentia." (*Liber de persona* [PL 64, 1342D]), NEDONCELLE, 235.

⁹ E questo individuale per lui, a differenza del platonismo, non è determinato da una differenziazione accidentale dell'essenza (universale). *Persona accidentibus non posse constitui* – la persona non può consistere di accidenti (*Contro Eutiche e Nestorio*, II, 15,18 in *La consolazione della filosofia*, 324). A differenza però del pensiero aristotelico, il *principium individuationis* della persona non risiede nemmeno nella *materia quantitate signata*, bensì la persona è una sostanza propria irriducibile, che al di là della comune forma di volta in volta individuale, in modo tale che gli individui dotati di spirito sono sostanze a se stanti. Infatti, dire con J. AUER: per Boetius la persona "viene concepita a partire dall'autocomprensione sociale del patrizio romano, che si sente sicuro della propria indipendenza ed unicità (*individua substantia*)." J. AUER, *Person*, Regensburg, 1979, 30.

¹⁰ Cf. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia, 1984, 374.

¹¹ Ora, di fatto gli sforzi per arrivare ad una comprensione trinitaria della persona si situano in una costellazione problematica opposta, rispetto agli sforzi per una comprensione cristologia di persona. Infatti, nella cristologia si tratta di salvare l'unità teandrica di Gesù Cristo – e ciò avviene – per evitare di cadere in una doppia personalità nestoriana – negando alla natura umana di Gesù un essere-persona umana separata. Mentre, all'interno della tematica trinitaria, persona designa ciò che distingue, nel contesto della problematica cristologia persona viene propria definita come il principio dell'unità tra due differenti nature. Così in entrambi i casi (cristologia, e nella teologia trinitaria) – si tratti di una adeguata distinzione tra natura e persona. Cf. GRESHAKE, 108.

¹² Anche se il concetto di persona in tal senso marcato non può essere senza dubbio applicato al Dio unitrino. Cioè se la definizione boeziana viene applicata a Dio, l'essenza divina, che è individuale in quanto sostanza razionale di genere unico, dovrebbe essere persona, il che non è pertinente.

Nella misura in cui Boezio evidenziò la particolarità della persona tra l'antica categorizzazione di tutto l'essere mediante sostanze (universali) e gli accidenti (che individualizzano), rappresentò quale ponte per il Medioevo il punto di partenza per una comprensione di persona nella quale si incentra in certa misura lo sviluppo della storia delle idee in Occidente, che portò da un'immagine di uomo universale-impersonale ad una individuale personale.¹³

2. Riccardo di San Vittore

Riccardo di San Vittore è il pensatore più originale del XII secolo.¹⁴ Egli critica la definizione boeziana di persona come inadatta per la Trinità. Infatti, la sostanza divina è spirituale ed individuale e non è certo una persona. Per tale ragione l'essere-persona trinitario deve consistere in qualcosa che supera l'individualità della *substantia rationalis naturae*, una *proprietas individualis, singularis, incommunicabilis*.¹⁵ Così egli previene ad una propria definizione di persona: *Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia* – una Persona divina è l'incomunicabile esistenza della natura divina.¹⁶

Il concetto di esistenza che qui viene impiegato è di particolare importanza. Riccardo intende con esso la *substantia*, il *quale quid*. Questo non vuole essere la sostanza o l'essenza universale, bensì la condizione concreta, ciò che determina una cosa, il suo essere se stesso sostanziale. In secondo luogo intende con *existentia* il *da dove* di tale concreto essere se stesso: *unde habeat esse*. Egli lo mostra mediante considerazioni linguistiche intorno al termine *existentia*.¹⁷ Esso consiste a suo dire di *ex* e *sistere*. Dove esistere indica il modo dell'essere cioè il *modus essendi* e *ex* denomina il rapporto originale, l'essere da dove del modo di essere. Così *ex-sistere significa*: qualcosa come essere in se stesso a partire da un altro. Le Persone divine sono dunque essenzialmente concostituite dal rispettivo "da dove" del loro essere. Così possiamo dire in una maniera più generale, la relazionalità propria ed originaria della persona entra in maniera *essenziale* nella sua definizione.¹⁸ Così, la persona non va dunque definita come ancora faceva Boezio – nell'orizzonte di un essere-sostanza riferito al genere, ma nel suo rispettivo specifico essere-soggetto relazionale, nel

Questo è valido anche viceversa: Padre, Figlio e Spirito Santo dovrebbero essere tre sostanze, il che contraddice la regola linguistica almeno del Occidente. Per questo fatto e motivo sin dalla prima scolastica la comprensione di persona di Boezio riguardo alla Trinità viene rifiutata o reinterpretata in quanto inadatta.

¹³ H. WIPFLER, *Grundfragen der Trinitätsspekulation*, Regensburg, 1977, 59.

¹⁴ B.J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“*, Innsbruck–Wien, 1986, 90.

¹⁵ Riccardo di SAN VITTORE, *De Trinitate* IV, 20 [trad it., Città Nuova, Roma, 1990, 172]

¹⁶ Riccardo di SAN VITTORE, *De Trinitate* IV, 20 [trad it., 175]

¹⁷ Riccardo di SAN VITTORE, *De Trinitate* IV, 20 [trad it., 163]

¹⁸ *In Patre origo unitatis in Filio inchoatio pluritatis, in Spiritu Sancto completio Trinitatis*, Riccardo di SAN VITTORE, *De tribus appropriatis personis in Trinitate* (PL 196, 992D). Le citazioni di Riccardo di San Vittore in H.U. von BALTHASAR, *Richard von Sankt-Viktor: Die Dreieinigkeit*, Einsiedeln, 1980, 167.

quale è compreso anche il suo essere sostanziale. Ciò significa che una Persona divina possiede il suo essere divino sostanziale solo nella maniera di una proprietà distintiva,¹⁹ e in ciò consiste appunto la sua diversa relazionalità. Come tale relazionalità risulti realizzata in Dio, Riccardo lo mostra mediante le diverse “proprietà di origine” in Dio, soprattutto però – e questo è il suo elemento specifico – mediante la struttura della *summa caritas* che in Dio è realizzata. Egli ricorre ad una sentenza di Gregorio Magno, secondo il quale l’amore (*dilectio*) deve tendere all’altro per poter essere detto *caritas* (in senso cristiano).²⁰ Egli giunge alla conclusione: se Dio è amore supremo, questo ha bisogno come destinatario di un altro, di un amato, che deve corrispondere tale amore. Altrimenti Dio resterebbe solo, sarebbe avaro e dovrebbe vergognarsi di fronte agli angeli. Il destinatario dell’amore però, se si vuole che questo corrisponda alla perfezione di Dio e possa venir detto *caritas ordinata*²¹, deve essere a sua volta una Persona divina. Ma neppure l’amore tra due può essere la realizzazione suprema dell’amore. Perché, questo proprio amare e venir amato, ovvero l’amore duplice ed unico (*amor mutuus*), deve ancora una volta aprirsi ad un terzo.

Nell’amore reciproco, anche in quello più focoso, non vi è nulla di più splendido [...] della volontà che colui che tu sommamente ami e che sommamente ama te, ami in egual misura un terzo. [...] In tal modo dunque la comunione d’amore (*communio amoris*) non può essere realizzata in meno di tre persone. [...] Dove due nel reciproco slancio d’amore si abbracciano in sommo desiderio e ciascuno trova sommo godimento nell’amore reciproco, il culmine della felicità dell’uno si trova proprio nell’amore profondo dell’altro, e viceversa: il culmine della gioia dell’altro, nell’amore del primo. Finché questi viene amato in maniera esclusiva dall’altro, egli è, come si vede, l’unico a possedere il suo dolce sentimento e lo stesso vale per l’altro. Finché non hanno altri da amare insieme, il meglio della felicità di ciascuno non può essere messo in comune. Affinché entrambi possano comunicare nella loro felicità, necessitano di un amato comune.²²

Soltanto in questo terzo, nel *condilectus*,²³ nel con-amante e con-amato, si mostra il vero disinteresse e la grandezza dell’amore, che esige di trasmettere ad un

¹⁹ Riccardo di SAN VITTORE, *De Trinitate* IV, 20 [trad. it., 172]

²⁰ GREGORIO MAGNO, *Hom. In. Ev. 17*, 1 (PL 76, 1139) [trad. it., *Omellie sui Vangeli*, in *Opere di Gregorio Magno II*, Città Nuova, Roma, 1994, 198.]: “Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut caritas esse possit” – la carità può esplicarsi almeno tra due persone. Nessuno infatti, propriamente parlando, esercita questa virtù verso se stesso, ma essa deve orientarsi verso un’altra persona, per essere davvero carità.

²¹ F. GUIMET, *Caritas ordinata et amor discretus dans le théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor*, in *RMAL* 4 (1948) 225–236. In GRESHAKE, 111.

²² Riccardo di SAN VITTORE, *De Trinitate* III, 11, 14, 15 [trad. it., 137, 140]

²³ “Sia il pensiero che l’espressione *condilectus* sembrano derivare da Riccardo, la cui originalità tocca qui il suo culmine. L’amore reciproco rimane, nonostante tutto il scambio, limitato dal fatto che nessuno dei due può comunicare all’altro la gioia che prova in tale scambio. Proprio per tale motivo occorre il Terzo, che riceve da parte di entrambi la comunicazione di ciò che sperimentano, di modo che all’amore viene tolto ogni momento che rimane legato all’Io.” Cf. BALTHASAR, *Richard von Sankt-Viktor: Die Dreieinigkeit*, 97, nota 8.

terzo la propria comune felicità e solo così giunge al proprio pieno compimento. In quanto il terzo è lo Spirito Santo, in Riccardo si trova un'altra concezione rispetto ad Agostino: per il vescovo d'Ipbona lo Spirito è frutto, il risultato dell'agire del Padre e del Figlio; per Riccardo lo Spirito, dato che riceve l'amore del Padre e del Figlio, è al contempo, o meglio in maniera primaria l'attivo, dato che rende possibile la perfetta unione d'amore tra Padre e Figlio.

Le Persone in Dio si mostrano come realtà triplicemente relazionali, come *diligens*, *dilectus* e *condilectus*. Considera con quanta facilità la ragione ci convince del fatto che nella vera divinità non può mancare una pluralità di Persone²⁴, ed anzi che la perfezione di una Persona richiede la comunione di un'altra Persona²⁵ e, ancora di più, la trinità delle Persone.²⁶ L'idea della pluralità non viene aggiunta a fatica e quasi dall'esterno all'idea dell'unità come autentica modalità divina d'essere; l'idea della pluralità divina procede piuttosto dalla più profonda comprensione dell'unità.²⁷

La visione nell'essenza del vero amore disinteressato che va presupposta per Dio, Riccardo la deriva dunque dall'esperienza dell'amore per gli altri uomini. In genere, per Riccardo il concetto-chiave di esperienza gioca un ruolo di rilievo.²⁸ Qui, certamente l'esperienza umana non può essere presa in senso troppo stretto. Tanti autori ricordano a ragione il contesto socioculturale di Riccardo: nel suo tempo si giunge ad una nuova, epocale scoperta dell'amore, che ebbe le sue conseguenze pure nella teologia e si riflette anche nel progetto di Riccardo.²⁹ Una simile concentrazione sull'amore (all'interno della riflessione della teologia trinitaria) quale fondazione di un dogma era estranea alle precedenti generazioni di teologi. Non si deve trascurare però, che in questa scoperta dell'amore culmina il lungo sviluppo dell'esperienza specificamente cristiana di comunità (della Chiesa), la quale a sua volta si fonda nell'evento storico di Cristo. Qui dunque, si deve considerare l'economia della salvezza. In Riccardo non si può trattare però di deduzione razionale, né egli assume un punto di partenza accessibile senza problemi a tutti. Piuttosto si tratta di un riflettere della fede motivato dal desiderio di comprendere (nel senso dell'assioma anselmiano: *Fides quaerens intellectum*), riflettere che parte da una realtà, l'amore, della cui specifica figura è causa la fede stessa. La stessa cosa si può affermare al riguardo alla tesi di Riccardo che in Dio, *summum bonum*, deve essere realizzato in maniera suprema l'amore. Anche qui, il punto di partenza è segnato dall'esperienza storico-salvifica di Dio. Ed infine, egli non traspone semplicemente su Dio in maniera acritica i fenomeni dell'amore interpersonale umano, ma egli "fissa nel

²⁴ Riccardo di SAN VITTORE, *De Trinitate* III, 2 [trad. it., 129]

²⁵ Riccardo di SAN VITTORE, *De Trinitate* III, 6 [trad. it., 132]

²⁶ Riccardo di SAN VITTORE, *De Trinitate* III, 6 [trad. it., 137]

²⁷ M.A. SCHMIDT, *Zur Trinitätslehre der Frühscholastik*, in *ThZ* 40 (1984) 190.

²⁸ Riccardo di SAN VITTORE, *De Trinitate* V, 6–VI, [trad. it., 188 e 121] nell'ultimo testo Riccardo rimanda per quanto concerne le processioni trinitarie ai rapporti di parentela tra gli uomini.

²⁹ C.S. LEWIS, *L'allegoria d'amore: saggi sulla tradizione medievale*, Einaudi, Torino, 1969, 43.

corso di due libri l'unità assoluta di Dio³⁰ e cerca con slanci sempre nuovi di sottolineare l'unica sostanza divina e di conciliarla con le relazioni personali.

Qui c'è un problema decisivo: il problema di come si rapporti l'unità della sostanza divina con la Trinità sviluppata a partire da una "fenomenologia dell'amore". E ancora, l'inconfondibilità specifica della Persona si chiarisce già a partire di una "fenomenologia dell'amore" reciproco, oppure occorre la considerazione delle sue relazioni d'origine? La questione si pone in misura maggiore, in quanto Riccardo da una parte muove dalla Persona del Padre, dall'altra però osserva espressamente che si potrebbe muovere da una qualunque delle Persone, per trovare sempre di nuovo l'unità dell'amore con le altre due.³¹ Anche il nuovo concetto relazionale trinitario di persona (basatosi sull'ex-sistere) non è di per se applicabile alla Persona del Padre, dato che questi – almeno nella visione tradizionale – non possiede alcun "da dove". L'inconfondibilità delle Persone può essere garantita "solo tramite l'ordine delle processioni ed in questo gioca un ruolo decisivo la questione circa le relazioni d'origine."³²

Sembra che anche Riccardo si sia accorto di ciò e per tale ragione motiva la particolarità delle Persone a partire dalle processioni, che però in certo senso intende come ritmi dell'amore: il Padre è amore che dona, il Figlio al contempo amore che dona e che riceve, lo Spirito è solamente amore che riceve, in modo tale però che tutti e tre siano l'unico e medesimo amore come in tre ritmi. La preminenza ha però il primo ritmo, il Padre in quanto *persona innascibilis* e così anche l'unità dell'essenza divina che in lui è realizzata.

In seguito anche qui si pongono due problemi: come si rapportano vicendevolmente la interpersonalità dell'*amor mutuus* e le processioni che vanno comprese all'interno dell'unica sostanza divina? L'evidenziazione del Padre, che si vuole comunicare e in tal modo trasmettere al Figlio e allo Spirito l'essenza divina,³³ non mette in questione la reciprocità dell'amore?

Questa non chiarita coesistenza tra il pensiero sostanziale e personale viene giudicata da Von Balthasar positivamente, in quanto Riccardo "il genio della teologia greca (che inizia dalle Persone divine) e della teologia occidentale (che incomincia dall'unica sostanza) è giunto ad un'unità chiaramente riflettuta."³⁴ Con Agostino e Riccardo di fatto, ci troviamo di fronte a due poli di riflessione trinitaria, che si occupano entrambi di determinare il retto rapporto tra unità e trinità, tra identità e differenza. Infatti, quando Agostino (approccio occidentale) sottolinea l'unità, che cerca di pensare in riferimento alla trinità, Riccardo (in ciò è più vicino all'approccio orientale) pone l'accento piuttosto sulla trinità, che cerca

³⁰ BALTHASAR, *Richard von Sankt-Viktor: Die Dreieinigkeit*, 18.

³¹ Riccardo di SAN VITTORE, *De Trinitate* III, 20 [trad. it., 145]

³² M. BIELER, *Freiheit als Gabe*, Freiburg, 1991, 159. In GRESHAKE, 115.

³³ Riccardo di SAN VITTORE, *De Trinitate* III, 2 [trad. it., 130] Nihil habere quod non comunicari – Dio si possiede nella misura in cui si comunica. Possiamo aggiungere, che proprio per tale ragione il Padre trasmette ciò che gli è proprio.

³⁴ BALTHASAR, *Richard von Sankt-Viktor: Die Dreieinigkeit*, 19.

di pensare in riferimento all'unità. Continuiamo con la sentenza di valore universale di Von Balthasar, secondo cui "non è possibile uscire oltre una convergenza di due immagini della Trinità mondanamente non integrabili, che tutte insieme alludono al di là di sé. Il modello interpersonale non può rappresentare la reale e perenne reciprocità delle ipostasi in Dio."³⁵

Possiamo sottolineare, che con la definizione vittoriana della persona quale *incommunicabilis existentia* sullo sfondo di una fenomenologia dell'amore vengono operate delle significative correzioni alla concezione boeziana di persona:

a. La persona viene tolta dall'ambito del solo-essenziale. Diviene ancora una volta più chiaro che essa non è un caso individuale di essenza, ma la persona è un particolare modo di essere ad atto di essere, una *proprietas, que non convenit nisi uni soli*.

b. La persona si costituisce in maniera essenziale grazie alla relazionalità. La persona è rapporto di amore, non solo tra due, ma aperto per il terzo (o la terza cosa) che viene con-amato.

Così, il modello di Riccardo è un modello di comunità di comunicazione aperta, che è al contempo archetipo e meta di ogni comunità di comunicazione umana; nel con-essere delle Persone divine è raffigurata ogni communio della comunità umana-cristiana-ecclesiale e viene dischiusa una totalità di prospettive teologico-cristiane.³⁶

3. San Tommaso d'Aquino

Tommaso d'Aquino sviluppa in un altro senso la comprensione trinitaria della persona. Sebbene recepisca in linea di massima la definizione boeziana di persona, evidenzia nuovi e diversi accenti.³⁷

3.1. La sua comprensione di persona

Tommaso approfondisce la determinazione boeziana della persona quale individualità di natura razionale con il fatto di non identificare la substantia della definizione boeziana semplicemente con *essentia* o *natura*. Ciò significa che la persona non è "un caso dell'essenza razionale né un eccellente pezzo di natura. La substantia boeziana va piuttosto intesa come *suppositum* ovvero come *subsistentia*, cioè come qualcosa che non può essere predicato di molti, perché in essa non viene articolata la comune natura (essenziale), ma l'unicità di un esistente, al quale l'essere compete di per sé. *Hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali*

³⁵ H.U. von BALTHASAR, *TheoLogica*, vol. II, Jaca Book, Milano, 1989–1992, 27.

³⁶ P. HOFMANN, *Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St.-Viktor*, in *ThPh* 59 (1984) 233.

³⁷ Cf. V. MELCHIORRE, *Per un'ermeneutica della persona*, in A. PAVAN–A. MILANO (edd.), *Persona e personalismi*, Dehoniane, Napoli, 1987, 289–307 e F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, Roma–Paris, 1969.

natura – invece il nome *persona*, non si usa per significare l'individuo come natura, ma per indicare il soggetto che sussiste in tale natura.³⁸

Così il *persona* è un modo di essere del tutto singolare di suprema dignità³⁹: è un essere-di per-se di tutto unico-originale (*aliquid distinctum*⁴⁰ e *per se existens*⁴¹). *Persona significat id quod est perfectissimus in tota natura* – la *persona* significa quanto di più nobile c'è in tutto l'universo.⁴² Possesso di sé, autocoscienza e libertà sono i tratti caratteristici della *persona*, in quanto essa è soggetto padrone di sé e non soltanto – come un ente subpersonale – un oggetto dell'agire.⁴³ Per Tommaso, la *persona* è uno, perché essa stessa si pone come una. Con ciò appare chiaramente che in Tommaso è già abbozzata l'idea moderna, secondo la quale i contrassegni della *persona* sono la consapevolezza e la libertà.⁴⁴

Nelle considerazioni cristologiche Tommaso evidenzia di più il carattere specificamente individuale della *persona*. Tommaso qui ribadisce nuovamente in maniera espressa l'autonomia individuale della *persona*.⁴⁵ Alla *persona* compete un'individualità cioè non-comunicabilità tale che viene esclusa la stessa ragione assumibile (*ratio assumptibilis*), la possibilità di essere accolta a un altro.⁴⁶ Così, secondo Tommaso la natura umana individuale di Cristo non può essere essa stessa *persona*, perché viene accolta ed accettata dal *Lógos*. Dato che l'uomo Gesù e talmente consegnato al *Lógos* divino da non trovare in sé il proprio essere-in-se-stesso ma da averlo totalmente nell'altro, il suo essere-uomo non può avere un proprio titolare personale "incomunicabile".⁴⁷

³⁸ *STh I*, 30, 4. – Le più importanti sentenze di Tommaso sulla *persona* sono raccolte in HILBERATH, *Der Personbegriff*, 263–268.

³⁹ *STh I*, 29, 3 ad 3: "Persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente" – la *persona* è un'ipostasi contrassegnata da una qualifica connessa con una dignità. L'Aquinata si situa in tal modo all'interno di una tradizione che si stava avviando nel XIII secolo, la quale vede l'essere personale fondato nell'essere morale, cioè nella libertà, in modo tale che la *operatio* personale si distingue da tutte le *operationes* secondo natura. Cf. HILBERATH, *Der Personbegriff*, 267.

⁴⁰ *STh I*, 29, 4.

⁴¹ *De Pot.* 9, 3. Qui, sullo sfondo staglia la derivazione etimologica di *persona* proposta da Simone di Tournai: *persona* = per se una. Tommaso dice: "Non enim absque ratione et significatione nominis sumpta, sancti Patres divinitus inspirati, hoc nomen (*personae*) inventi [...] ad confessionem verae fidei exprimendam." (*De Pot.* 9, 3.). Cf. GRESHAKE, 119.

⁴² *STh I*, 29, 3.

⁴³ *STh I*, 29, 1. passim: "Personae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt" – hanno il dominio dei propri atti, che si muovono da se stesse e non già spinte dall'esterno come gli altri esseri. Nell'ambito creaturale per Tommaso come per Boezio la *relazionalità* della *persona* non gioca alcun ruolo costitutivo. "In rebus creatis proprietates et relationes non sunt constituentes, sed magis advenientes constitutis personis." (*De pot.* 10, 5 ad 12).

⁴⁴ M. SCHULZE, *Leibhaft und unsterblich*, Fribourg/Ch, 1952, 166.

⁴⁵ La sottolineatura dell'autonomia individuale è stata condizionata anche dal contesto epocale: gli aristotelici arabi – alla cui sfida dovette rispondere Tommaso, negavano la permanente individualità del principio intellettuale (*nūs*) nell'uomo. Cf. GRESHAKE, 120, nota 240.

⁴⁶ *STh I*, 29, 1 ad 2.

⁴⁷ Con ciò non viene sminuito l'essere-uomo di Gesù, ma anzi giunge alla sua piena realizzazione nel fatto che esso si trascende radicalmente e senza riserve a Dio, trovando il proprio centro personale nel *Lógos* divino. Cf. al riguardo RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 182, nota 78.

Che è del momento della relazionalità di importanza essenziale per la persona? Anche se persona designa un'autonomia incomunicabile, la persona esiste solo nella differenza di molte diverse persone "incomunicabili". Ciò significa: di comune ai distinti c'è proprio il fatto di essere distinti.⁴⁸ Allora di conseguenza, l'"essere" è sia ciò che unisce (che crea identità) ed è pure ciò che differenzia: identità nella differenza, differenza nell'identità.⁴⁹

Con tale punto di partenza, come pure con la concezione di persona quale *relatio subsistens* in teologia trinitaria, Tommaso aveva nelle mani le fondamenta teoriche per una nuova metafisica, che non è inconciliabile con la filosofia di Aristotele, ma che la inserisce in un più ampio complesso di relazioni specificamente sociale (comunione).⁵⁰

3.2. La sua concezione di Trinità

Anche se Tommaso può applicare il suo concetto di persona subsistens *distinctum in natura divina*⁵¹ solo a Dio unico,⁵² in quanto l'essenza divina come tale è il *subsistens distinctum simpliciter*, tuttavia egli pone al centro della propria riflessione la determinazione delle Persone divine quali relazioni, per rispettare la pluralità delle Persone in Dio e comunque non cadere in un triteismo contraddittorio. Quindi egli pone tale realtà al centro del proprio punto di partenza di teologia trinitaria,⁵³ formulando e motivando la tesi: *Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem* – perciò la Persona divina significa una relazione come sussistente.⁵⁴ Egli riprende intuizioni agostiniane: la relazione è ciò che distingue l'una Persona (divina) dall'altra e che la costituisce come tale nella

⁴⁸ È quanto afferma anche espressamente Tommaso riguardo alle Persone della Trinità: "Ipse modus existendi incomunicabiliter potest esse pluribus communis" – il modo di esistere incomunicabilmente può essere comune a più soggetti (*STh* I, 30, 4.).

⁴⁹ Eppure, Tommaso si contraddice? Il noto principio – "*Illud quod principium est unitatis, non potest esse principium distinctionis.*" (*De ver.* 8, 8, sed contra 3.) – ciò che è principio dell'unità non può essere principio della distinzione – non è stato mai rifiutato da Tommaso.

⁵⁰ GRESHAKE, 121.

⁵¹ *De pot.* 9, 4. – Questa designazione viene ampliata in *STh* I, 29, 4: *Persona igitur in quacumque natura significati id quod est distinctum in natura illa* – perciò la persona, in qualsiasi natura, significa ciò che è distinto in quella natura.

⁵² Cf. al riguardo, *In I. Sent.* 23, 1. 3.

⁵³ Tommaso ribadisce che il concetto di persona in quanto tale non ha carattere relazionale ma assoluto. "Non sequitur quod, licet in significatione personae divinae contineatur relativo, non autem in significatione angelicae personae, vel humanae, quod nomen personae aequivoce dicatur" – quindi, quantunque nella definizione di Persona divina sia contenuta la relazione, e non in quella di persona angelica o umana, da ciò non segue che il nome di persona (loro attribuito) sia equivoco. Nel contesto delle eresie trinitarie: "accomodatatum est hoc nomen persona, ad standum pro relativo ex congruentia sue significationis, ut scilicet hoc, quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu [...] sed etiam ex significatione sua" – per l'adattabilità del suo significato, il termine persona fu portato a fungere da relativo; sicchè questo suo stare per il relativo non l'ebbe solo dall'uso [...] ma l'ebbe in forza del suo significato (*STh* I, 29, 4). Cf. GRESHAKE, 121, nota 247.

⁵⁴ *STh* I, 29, 4.

propria distinzione.⁵⁵ L'elemento nuovo nella concezione di Tommaso consiste nel fatto che le relazioni vengono intese come sussistenti e come identiche alla natura divina. Ognuna delle singole relazioni è subsistens in natura divina, il che significa: *essa non aliud (est) quam natura divina* – non altro è che la natura divina.⁵⁶ In quanto *relationes subsistentes* le Persone divine hanno il loro essere nell'*actus purus* dell'unica essenza divina: esse la determinano, esse sono questa unica essenza. Questo vale anche viceversa: l'unica essenza divina non è reale altrimenti che nelle relazioni, ovvero nelle diverse Persone divine e nelle loro attuazioni.⁵⁷ È la stessa relazione nella sua realtà che possiede l'essenza divina quale proprio essere. L'identità tra l'essere dell'essenza (divina) e l'essere della relazione sussiste nella natura di Dio e in essa costituisce la Persona divina.⁵⁸ Ciò significa: quanto in Dio costituisce l'essere, l'identità (l'essenza divina, l'unico *actus purus divinus*) è al tempo stesso ciò che pone la differenza; infatti oltre all'unica entità divina, in Dio non c'è nulla.⁵⁹ Viceversa, ciò che determina la differenza è la distinzione delle Persone divine nelle loro mutue relazioni è proprio l'identità e l'unità dell'essenza divina – *relationes sunt ipsa essentia divina* – la quale a sua volta sussiste solo nella reciproca comunicazione delle persone. Se le due cose si condizionano a vicenda, ne consegue: dato che Dio è unità suprema, della quale non se ne può pensare maggiore, anche le distinzioni personali sono tali che non se ne possono pensare maggiori.

L'assoluta novità di questa concezione tomista consiste nel fatto che egli esprime un pensiero, che nessuno prima di lui aveva osato pensare in simile radicalità: l'essere e l'essenza della relazione, in sé e da sé costituisce la persona.⁶⁰ La relazione è infatti un rapporto tra un ente autonomo ed un altro ente autonomo, ovvero di qualcosa verso qualcos'altro; come può allora essere che la relazione sia costitutiva per l'essere dei relati e che anzi li debba precedere dal punto di vista logico?

Tommaso risolve il problema in tal modo: alla relazione appartiene non solo un essere-per-l'altro, ma anche un in-essere. Perché, l'in-essere della relazione

⁵⁵ Nel primo commentario delle Sentenze gioca di sicuro ancora un certo ruolo il pensiero agostiniano delle relazioni quali sottilissime distinzioni: Cf. *In I. Sent.* 26, 2 ad 2: "Distinctio divinarum hypostasum est minima distinctio realis que possit esse. [...] Et ideo talis distinctio competit ens minimum, scilicet relatio."

⁵⁶ *STh* I, 29, 4 e anche *STh* I, 28, 2: 2 "Relativo realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae idem omnino ei existens" – la relazione che esiste realmente in Dio ha l'essere sostanziale della divina essenza, affatto identico ad essa.

⁵⁷ *STh* I, 42, 4 ad 2; 6 ad 3: "Eadem essentia que in Patre est paternitas, in Filio est filiatio" – la medesima essenza nel Padre è la paternità, e nel Figlio è la filiazione.

⁵⁸ P. VANIER, *Théologie trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1953, 53. In GRESHAKE, 123.

⁵⁹ Cfr. *STh* I, 28, 2: *Quidquid in Deo est* [dunque anche le differenze delle persone], *est ius essentia* – tutto ciò che è in Dio e la sua stessa essenza.

⁶⁰ È vero, che già Atanasio e specialmente Agostino avevano sostenuto la tesi che le Persone in Dio dovrebbero essere relazioni; solo che a loro non era riuscito di mostrare come le relazioni potrebbero essere autentiche persone.

divina viene concepita da lui come reale identità con la sostanza divina.⁶¹ Per l'Aquinate non costituisce infatti alcun problema che la determinazione personalistica *essentia divina est tres Personae*, può valere in quanto le altre Persone possiedono l'unica essenza divina e dunque l'unità essenziale con il quale il Padre solo da parte del Padre. Tommaso collega dunque l'unità di Dio [...] proprio con la Persona del Padre, nel quale essa sussiste senza origine e che la comunica in maniera indivisa, il cui essere-persona è costituito dalla relazione di origine e che perciò, sebbene sia origine, non possiede comunque il suo essere-persona indipendentemente e prima (prior) delle altre Persone.⁶²

Riguardo a tale concezione vi sono due perplessità:

a. L'unità della divinità viene appropriata al Padre, che non presuppone alcun'altra Persona, dato che è principio senza origine (principium non de principio).⁶³ Nel medesimo testo Tomaso cita Agostino: "I Tre sono uno grazie al Padre [...] l'unità si trova dunque immediatamente nella Persona del Padre, anche se per impossibile, fossero tolte le altre Persone (*remotis aliis personis*). E per tale ragione le altre Persone possiedono la propria unità a partire dal Padre. Il concetto di unità che qui appare e in sostanza sostanziale-cosificato: esso non necessita la mediazione interpersonale, pur ammettendola.

b. Il Padre non possiede naturalmente alcun primato temporale rispetto alle altre persone: *Pater nullo modo est prior Filio, neque duratione neque natura, neque intellectu, neque dignitate*.⁶⁴ E tuttavia un certo primato logico è dato nella misura in cui è l'entità divina che sussiste (dal punto di vista logico!) prima nel Padre, che viene da lui trasmessa oltre.⁶⁵ Infatti "*Pater est sua essentia et comunicat suam essentiam Filio*" – il Padre è la sua essenza e comunica questa sua essenza al Figlio.⁶⁶ La Trinità si mostra dunque ben presto quale processo di autocomunicazione, non però nel medesimo modo di misura quale reciproca autocomunicazione interpersonale.

Entrambi i punti di vista mostrano insomma che il personalismo tomista mediante la focalizzazione sulla Persona del Padre raggiunge solo in maniera iniziale la dimensione dell'interpersonale e del comunione.⁶⁷ Dato che Tommaso

⁶¹ Mentre una relazione creaturale realizza il proprio in-essere nell'essere-accidente di una sostanza.

⁶² H. JORRISEN, *Zur Struktur des Traktates 'De Deo' in der Summa Theologie bei Thomas von Aquin*, in M. BÖHNKE–H. HEINZ (edd.), *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott* (FS. W. Breuning), Düsseldorf, 1985, 238.

⁶³ *STh* I, 39, 8.

⁶⁴ *In I. Sent.* 9, 2, 2.

⁶⁵ Anche se questo essere-Padre dipende dal Figlio, che accoglie l'essenza divina.

⁶⁶ *STh* I, 42, 5.

⁶⁷ Si può osservare una vicinanza di pensiero fra San Bonaventura e San Tommaso d'Aquino. Però, nella comprensione dell'evento trinitario Bonaventura sottolinea la *primitas* del Padre al punto che a questi non corrisponde "alcun serio contrappeso" nelle altre persone. Per questo fatto – per quanto riguarda la corrispondenza personale delle Persone divine – Bonaventura rimane indietro rispetto a Tommaso. Così della *potentia generandi* dell'essenza divina viene detto che essa "prout in Patre est paternitas, est generatio activa; et prout in Filio est filiatio, erit generatio passiva." (*In*

d'Aquino attribuisce dapprima le note divine quali conoscenza, amore, libertà all'unica essentia divina, non si trova in lui alcuna risposta (esplicita) alla domanda posta dal pensiero dialogico moderno, se cioè nel Dio trinitario vi sia un "dialogo interno", il che a sua volta presuppone diversi "io" personali, che si rapportano gli uni agli altri nella libertà dell'amore e con distinta coscienza. Se si cerca di dare una risposta a questo problema, questa suonerà in maniera diversa, a seconda di come si proceda nel pensare, partendo da principi tomisti. La risposta suona o come la offre Karl Rahner – lapidaria: Non c'è all'interno della Trinità un tu reciproco.⁶⁸ Non esistono più centri spirituali di atti, più soggettività e libertà spirituali.⁶⁹ Non c'è alcuna parola del Figlio al Padre, bensì il Figlio è l'espressione del Padre; e non vi è alcun atto di amore dello Spirito Santo verso il Padre e il Figlio, bensì lo Spirito è l'amore fatto persona del Padre e del Figlio. Consapevolezza, libertà e amore appartengono agli elementi costitutivi della persona, ma per loro tramite la persona divina non viene costituita come distinta; l'unico amore solo in maniera "partecipativa", in quanto essa è relazione sussistente (all'interno) della essentia divina.⁷⁰

Oppure si può partire dall'equivalenza: *Ipsum esse relationum subsistentium est ipsa essentia divina*. Allora vale che tutto ciò che va detto dell'unica essentia divina, proprio nelle diverse relationes subsistentes è vero in modi affatto differenti. È vero che in Dio c'è un'unica coscienza, un unico conoscere, un unico amore, un unico agire libero, ma tutti questi atti non sono processi della natura ma di soggetti personali. Ciò significa che detentori di tali processi sono tre autocoscienze, tre centri di conoscere, tre libertà, tre movimenti di amore, nella misura in cui le attuazioni sono costituite in modo tale che la modalità dell'atto dell'uno non è quella dell'altrui, sebbene in base all'unità essenziale i tre processi qualificati come diversi "crescano insieme."⁷¹

Ciascuna Persona in Dio conosce ed ama in maniera personale, così come ciascuna delle Persone divine è cosciente in maniera personale di se stessa in quanto Dio.

Sent. 7, 2, 1c). A differenza di ciò, in Bonaventura è la *primitas* del Padre ad avere una netta preminenza. Cf. J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983, 190.

⁶⁸ K. RAHNER (edd.) *Mysterium Salutis [MySal]*, Queriniana, Brescia 1969, 462 nota 30.

⁶⁹ *MySal*, 489. Espresso in termini positivi, esiste "solo una coscienza reale in Dio, la quale viene posseduta nella maniera loro propria dal Padre, Figlio e Spirito" (*MySal*, 490).

⁷⁰ *MySal*, 461, nota 29.

⁷¹ GRESHAKE, 131: Per questa interpretazione si può rimandare a diversi testi tomistici. Cf., ad esempio *De Ver.* 2, 3 ad 7: "Omnino eadem cognizione cognoscit deus se esse deum et se esse patrem; sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti; cognoscit enim se esse deum deitate, et se esse patrem paternitate." – Dio sa di essere Dio e di essere Padre con il medesimo atto di conoscenza; ma dalla parte dell'oggetto conosciuto non si da un medesimo mezzo conoscitivo: infatti egli sa di essere Dio attraverso la deità, e di essere Padre attraverso la paternità. Da ciò dovrebbe conseguire, che in Tommaso vi è una specie di "cosciente identificazione dell'io", una sorta di autocoscienza, che ad esempio il Padre può avere solamente distinguendosi dal Figlio e dallo Spirito Santo.

In tal modo possiamo affermare che in Tommaso abbiamo alcuni sostanziosi spunti in direzione di una comprensione comunione-relazionale della Trinità. Questi rimangono però in una sorta di tensione nei confronti di una prospettiva piuttosto unitaria. Mentre Riccardo di San Vittore riflette l'essere persona nel contesto della realtà comunione, ovvero quale supremo amore reciproco, Tommaso rimane in balia della comprensione occidentale della Trinità, quella che accentua piuttosto il momento unitario, e della esperienza unitaria della persona che vi compare e di un rapporto non ancora chiarito tra essenza divina e personalità divina. Così, rimane in penombra anche il carattere comunione della Trinità e – per via della corrispondenza tra l'immagine di Dio e l'immagine dell'uomo – anche quello della persona contingente.⁷²

Concludendo questo schizzo del lavoro medievale intorno al concetto di persona, ciò non significa che con Riccardo di San Vittore e Tommaso d'Aquino il processo di intelligenza in quest'arco epocale del Medioevo fosse giunto ad una fine. Al contrario – almeno in Duns Scotus si trova una determinazione della persona ancora più dettagliata sotto il primato dell'assoluta unicità, della concreta originalità (*haecceitas*) indipendenza ed incomunicabilità.⁷³ Tuttavia tale pieno essere-persona compete unicamente ad una persona divina.⁷⁴ *Ad personalitatem requiritur ultima solitudo.*⁷⁵

Sono rimasti del tutto fuori, San Bonaventura, e concezioni trinitarie della tradizione mistica – ad esempio quella di Ruperto di Deutz e – di seguito a lui – di Gioacchino da Fiore e del più tardivo Nicolò Cusano, tutti teologi per i quali si staglia in primo piano la Trinità storico-salvifica-economica e addirittura cosmica.

Due aspetti di fondo vennero evidenziati nel lavoro teologico medievale sulla concezione di persona, per il quale ho scelto Riccardo di San Vittore e Tommaso d'Aquino quali casi esemplari. La persona è:

a. *subsistentia*, atto di essere unico, essere-in-sé, essere per-sé, disporre-di-sé;

b. *ex-sistentia*, ricezione dell'essere dall'donazione dell'essere all'altro, relativo, ovvero relazione unica con altre persone, una relazione che distingue, ma distingue appunto per collegare in unità, per costituire comunione. L'autonomia incomunicabile e la relazionalità in comunicazione sono dunque ciò che determina l'essenza della persona.

⁷² O.H. PESCH, *Christian Existence According to Thomas Aquinas (The Etienne Gilson Series 11)*, Toronto, 1988, 23: “Non si può negarlo: la dimensione comunitaria dell'esistenza cristiana risulta sottostimata nel pensiero di Tommaso”.

⁷³ Per Duns Scotus il carattere distinto delle persone trova la sua ragione non (primariamente) nelle relazioni, bensì in una loro rispettiva particolarità personale, che in quanto tale distingue le persone. Si tratta di una sorta di proprietà negativa che costituisce le persone: la negazione della dipendenza dall'altro, dello stato di essere di fronte ad altri, che non è comunicabile. In tal modo risulta nuovamente evidenziato l'essere-in-se della persona, al quale può poi agganciarsi la moderna concezione di persona.

⁷⁴ “Sola persona divina habet propriam personalitatem completam; natura vero creata personata in se, non habet, quia non habet repugnantiam ad posse dependere, sed tantum ab actu dependere, et hoc secundum quid, scilicet dum sibi inest negatio dependentiae actualis.” (*Quodl.* 19, 20) in GRESHAKE, 131.

⁷⁵ *Ordinatio* III, 1, 1, n. 17, in GRESHAKE, 134.

DIE CHRISTOLOGISCH UND EKKLESIOLOGISCH GEDEUTETE VOLLENDUNG AUS ORTHODOXER SICHT

LIVIU JITIANU¹

Zusammenfassung. Mit dem Thema Vollendung, die Erlösung und Heil impliziert, kommt die Theologie zu ihrem Ende. Dieser Schluss bietet sich aber nicht als etwas Abgeschlossenes an. Der Zustand der Vollkommenheit ist kein Besitz, er wird immer nur prozesshaft erlebt. Die ontologische Vollkommenheit oder Vollendung ist den Menschen in der Menschlichkeit Christi schon vorgegeben, für den einzelnen Menschen und für die ganze Menschheit stellt sie sich aber als eine zu verwirklichende Realität. In diesem Sinne kann man von einem sich verwirklichenden Erlösungswerk reden. Als Träger und Verwirklicher dieser Vollendung stellt sich die Kirche dar, in der Christus weiterlebt, in der wir miteinander vereint werden und in der die ganze Schöpfung zu ihrer vollkommenen Vergeistigung kommt.

1. Vollendung in Jesus Christus

Für Dumitru Stăniloae (1903–1993), einen der größten und wohl bekanntesten Theologen der orthodoxen Welt, ist die Vollendung ein spiritueller Prozess. In diesem Sinne spricht er von einem spirituellen Weg, den man gehen soll, um die Vollendung und das Heil zu erlangen. Diesen Weg findet er in der „orthodoxen Spiritualität“.² Falls die christliche Moral, generell und speziell, sich mit den Voraussetzungen einer christlichen Lebensführung befasst und in analytischer Form die Lehre von Sünde und Tugenden vor uns stellt, sollte sie also die orthodoxe Spiritualität zur Grundlage nehmen.³ In dieser Spiritualität ist der Weg der Vereinigung mit Christus und damit der Weg der Vergöttlichung festzulegen. Der Christ wächst in die Gotteserkenntnis hinein und bringt die Transformierung seines Wesens schrittweise zustande, er ist immer unterwegs. Er wird allmählich mit der „tätigen Präsenz“ Gottes gefüllt.

Die Spiritualität bezweckt mithin die Erfüllung des Menschen. Sie ermöglicht eigentlich die Teilnahme an dem gott-menschlichen Leben Christi, die die (Ver-)Vollendung des in uns eingepprägten Bildes Christi nicht nur verheißt, sondern auch realisiert. „Man könnte also sagen, dass das Ziel der christlich-orthodoxen Spiritualität in der durch Christus ermöglichten Einigung des gläubigen Menschen

¹ Babeș-Bolyai Universität, Cluj, Rumänien.

² Siehe zum Thema Spiritualität im Allgemeinen bei D. STĂNILOAE, *Desăvîșirea noastră în Christos după învățătura bisericii ortodoxe*, in *Metropolia Olteniei* [MO] 1–2 (1980) 76–111 und *Desăvîșirea noastră în Christos (III) după învățătura bisericii ortodoxe*, in MO 1–3 (1981) 95–104. Für unsere Fortführung werden die Grundideen des Buches: D. STĂNILOAE, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Bd. I.–II., Alba Iulia 1993 und dessen ergänzten Auflegung: *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, București 1992 verwendet.

³ Vgl. *Spiritualitatea ortodoxă*, 5.

mit Gott besteht.⁴ Diese Einigung oder Erfüllung und Vollendung des Menschen kennt keine Grenze, sie ist nämlich „nicht nur Ziel, sondern ein unendlicher Weg oder Prozess“.⁵ Kurz gefasst kann man aus dem Gesagten folgende Konsequenzen ziehen: Höhepunkt des geistigen Lebens ist eine erlebte oder erfahrene Einigung mit Gott; eine Einigung, die keinesfalls als reines Ergebnis der menschlichen Willenskraft zu sehen ist, sondern sich dem am Heilswerk tätigen Geist Gottes verdankt. Diese Einigung bedeutet die Verwirklichung der Gott-Ebenbildlichkeit; sie setzt gegenseitige Erkenntnis und Liebe voraus und ermöglicht die Teilnahme an den göttlichen Energien, oder, anders betrachtet, an Gott selbst.⁶

Wenn man die Möglichkeit der Einigung mit Gott bedenkt, so ist sowohl die volle „Identifizierung“ mit Gott auszuschließen wie auch „eine unzurückführbare Trennung zwischen Gott und Mensch“ zu bestreiten.⁷ Es ist also von einer „möglichen Einigung des Menschen mit Gott“, von einer „unvermittelten Vision Gottes“, von einer „gnadenhaften Teilnahme an Gott“ zu sprechen.⁸ Um das plausibel zu machen, stellt Stăniloae den Dialog Gottes mit der Welt in Bezug zueinander.

Die Welt kann nie „ein notwendiges Schicksal“ für Gott bilden. Sie kann genauso wenig als „eine Emanation Gottes“ betrachtet werden wie für „ein Geschehen, das sich in dem eigenen Wesen bestätigt fühlt“, gehalten werden. Die Welt muss ein „freies Produkt“ des göttlichen Willens sein. Die Schöpfung der Welt ist „die höchste Form der Kraftäußerung“ Gottes, die sich nach außen orientiert (= actio ad extra), wie das durch den Begriff „creatio ex nihilo“ auch zum Ausdruck gebracht wird. In der Konstitution der Welt und des Menschen ist also nichts, was Gott wesensgleich oder wesensähnlich sein könnte, zu suchen.⁹ Dadurch aber, dass die Welt durch das göttliche Wort geschaffen wurde, gehört die göttliche Präsenz zu ihrer Konstanten. „Jedes Ding hat in seinem Innersten die unvermittelte Präsenz der schöpferischen Kraft Gottes inne.“¹⁰ Diese Kraft ist der Garant der „Einheit“ zwischen Gott und seinem Geschöpf.

⁴ *Spiritualitatea ortodoxă*, ebd.

⁵ *Spiritualitatea ortodoxă*, 6.

⁶ Dieser Prozess der Einigung, der das Zusammenwirken des Göttlichen und des Menschlichen in sich einschließt, wird in der patristischen Theologie mit dem Weg der Askese gleichgestellt. Dementsprechend sind für die Askese sowohl das menschliche Streben, wie auch die göttliche Initiative, die dem ersten vorangeht, kennzeichnend. Vgl. *Spiritualitatea ortodoxă*, 7f. Die Askese, „das Hineinsterven in das lebensspendende Leben“, bedeutet also eine Art Teilnahme „an der Kraft der menschlichen Natur Christi“. Sie ist demgemäß keine Technik, sondern aktive Teilnahme, die Geschenkcharakter hat. Der Weg der Askese ist kein rein mystischer Weg, er schließt in sich etwas „Rationales“ ein, indem der Asket in der Welt die göttliche Ratio ent- und aufdeckt. Vgl. *Spiritualitatea ortodoxă*, 11–13.

⁷ Das sieht – nämlich die erwähnte Trennung – Stăniloae in der protestantischen dialektischen Theologie zustande gebracht. Er beruft sich hier auf: K. HEIM, *Jesus der Herr*, Berlin 1935, bes. 182.

⁸ Siehe in: *Spiritualitatea ortodoxă*, 14.

⁹ Vgl. *Spiritualitatea ortodoxă*, 15.

¹⁰ *Spiritualitatea ortodoxă*, ebd.

Die menschliche Vernunft sehnt sich nach Erkennen, fährt Stăniloae weiter fort. Diese dringende Sehnsucht nach Erkenntnis setzt – ganz allgemein gesehen – die Existenz der uns äußeren Realitäten voraus, die sich zum Objekt des Erkennens stellen. Die Vernunft hat schon im Voraus nicht nur „generell die Evidenz transobjektiver Realitäten“, sie weiß auch von „einer unendlichen Realität“.¹¹ Die Objekte wirken als herausfordernde Kräfte auf unser Erkenntnisvermögen. Sie provozieren uns. In ähnlicher Weise wirkt auch, in ihrer Intensität aber viel stärker, die unendliche Realität. Die eigentliche „erkennende“ Berufung des Menschen, indem er sich nie mit endlichen Realitäten zufrieden geben kann, besteht gerade in diesem Streben diese Infinität zu begreifen.

Wie uns die Sehnsucht nach (mehr) Erkennen kennzeichnet, genauso generalisierend ist für den Menschen die Wertorientierung. Die Dynamik dieser Wertorientierung mündet, ähnlich der Vernunft, in das Unendliche, sonst beweist sie nur unser „Minus an Existenz“. Dieses „Minus“ würde sich darin zeigen, dass man „äußere“ Werte bräuchte, um sich zu vollenden. Es gäbe nichts im Menschen, was seine Vollendung zustande bringen könnte oder mindestens als Ausgangspunkt für die Vollendung dienen könnte. Unsere Vernunft und Wertorientierung zeigen ausdrücklich darauf hin, dass wir vermittelt, aber zugleich unvermittelt auf Gott verwiesen sind. Durch die Sehnsucht nach Erkennen und Werten kommt die Möglichkeit und sogar die Notwendigkeit einer möglichen Einigung mit Gott zum Vorschein.

Die Möglichkeit einer wahrhaftigen Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen und die Verdichtung „in einem Punkt“ der unvermittelten Einigung mit der höchsten Existenz ergibt sich aus dem Offenbarungsgeschehen. Kommunikation und Einigung sind immer worthaftig. Das Wort ist, kraft seines Wesens, einerseits Mittel der Offenbarung und leitet andererseits eine Kommunikation geheimnisvoller Natur zwischen Gott und dem Menschen ein. Es ist „die Beziehung einer lebendigen Person mit mir“. Dementsprechend sind im Wort drei „Daten“ gegeben: die redende Person, Ich und das Wort, und das, wodurch ich angesprochen werde.¹² Dabei steht fest, dass Gott in dem ausgesprochenen, also selbstoffenbarenden Wort wirksam ist. Er macht sich in diesem Sinne in jedem prophetischen Organ präsent. Der Aussagesatz „Gott strahlt aus dem prophetischen Wort heraus“ soll dem Zu-hörer des Wortes die Gewissheit des göttlichen Charakters dieses Wortes bestätigen. Das Wort ist also „Träger des dynamischen, göttlichen Interesses dem Menschen gegenüber“.¹³ Der Glaube an diese Wahrheit

¹¹ Siehe bei M. BLONDEL, *L'Aktion*, Paris 1936, 386.

¹² Siehe in: *Spiritualitatea ortodoxă*, 19. Stăniloae weist die protestantischen Interpretationen über das Wort der Offenbarung zurück, wonach das Wort der einzige Weg oder das ausschließliche Mittel der Offenbarung wäre. Siehe u.a. bei E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1924. Brunner beschreibt aber das Wort als „das Wort einer göttlichen Person“, das die menschliche Person anspricht. Das Wort ist „geistige Kommunität“. Vgl. *Die Mystik und das Wort*, 197–198.

¹³ *Spiritualitatea ortodoxă*, 21.

macht das Wort zum „Zeichen für eine unvermittelte Beziehung“ mit Gott und ermöglicht „das Anschauen von Angesicht zu Angesicht“.

„Teilhaft an Gott“ ist trotz spirituellen Kontextes eine zu klärende Aussage. Nach Stăniloae soll jede Form der Identifizierung des Menschen mit Gott ausgeschlossen werden. Die Schöpferqualität Gottes und das geschöpfliche Sein des Menschen lassen weder Wesens- noch Handlungsgleichheit zu. Für Stăniloae besteht die Anderheit Gottes vor allem in seinem „Person-Sein“. Trotz struktureller Ähnlichkeit, indem die Strukturen der geschaffenen Person Widerspiegelungen des göttlichen Archetyps sind, ist die Andersartigkeit des göttlichen Person-Seins zu bewahren. Gott ist eine „absolute und souveräne Person“. Mit dieser Person kann nur eine Schöpfung aus dem Nichts in Zusammenhang gebracht werden, die die absolute ontologische Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf voraussetzt. Gott und Schöpfung können nicht auf der gleichen Ebene bewegen. Die Identifizierung mit Gott würde das Verschwinden unseres Wesens und der Welt bedeuten. Sie würde eine Art „Verzicht“ in Gott auslösen. Gott hätte in diesem Fall etwas Akzidentelles geschaffen, das gar kein Ziel oder Zweck bekam. Er lässt diese Welt nicht in sich bestehen, er nimmt sie in seine Existenz hinein, überlässt ihr aber die Möglichkeit der Negation: Er „verzichtet auf die Existenz der Kreation“¹⁴, wie Stăniloae dies formuliert.

Die Identifikation des Menschen mit Gott ist unmöglich, spricht man doch über „die Möglichkeit einer unendlich progressiven Kommunion mit Gott“.¹⁵ Damit meint Stăniloae eine *Communio*, die unvermittelt zur Gotteserkenntnis führt. Die Aufdeckung des Wesens oder das Erkennen einer anderen Person ist nie Ergebnis eigener Initiativen. Die Person soll sich selbst aufdecken und offenbaren. Gotteserkenntnis erfolgt in diesem Sinne nur mittels der Offenbarung.¹⁶ Wahre Gotteserkenntnis benötigt also „die Gnade“ Gottes.

Wenn der Mensch als Person geschaffen worden ist, dann kann dies sich nur daher erklären, dass Gott ihn, seinem Wesen nach, als auf sich unzurückführbare, kommunionhafte Person wollte. Die vereinigenden und voneinander doch unterschiedlich bleibenden Beziehungen zwischen den Personen weisen gerade darauf hin, dass Kommunion oder Einigung entstehen kann, ohne aber, dass das Ich in irgendwelcher Form an seiner Selbständigkeit verlieren würde. Die von uns erfahrbaren menschlichen Beziehungen stehen partiell als Sinnbilder oder Ikonen für die Gott-Mensch-Beziehung. Wie in unseren Beziehungen unser Ich in seiner Eigenständigkeit unberührt bleibt, so wird unser Wesen in unserer Gottesbeziehung auch aufbewahrt.

Wenn man jetzt auch die kosmischen Beziehungen des Menschen mit einbezieht, gelten in diesem Bereich, nach Stăniloae, folgende Feststellungen: Der Orthodoxie kann keine Gleichgültigkeit dem kosmischen Geschehen gegenüber vorgeworfen werden, indem die Orthodoxie für eine mögliche Teilnahme, und sogar

¹⁴ *Spiritualitatea ortodoxă*, 22.

¹⁵ *Spiritualitatea ortodoxă*, ebd.

¹⁶ Siehe dazu auch M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin 1933, bes. 681–686.

für die Notwendigkeit aktiver Tätigkeit, am göttlichen Schöpfungsakt eintritt. Die „harmonische Dynamik der Schöpfung“ bewegt sich und bringt solch eine Ebene zustande, auf der alle miteinander vereint werden, in dem die Elemente des Kosmos eine unvermittelte Einheit bilden und in dem „die Gnade alles vergöttlicht“.¹⁷ Die Welt befindet sich nämlich in einem „eschatologischen Werde- oder Vollendungsprozess“, während dessen die einzelnen Elemente des Kosmos von dem Ganzen und umgekehrt determiniert werden. Dieses solidarische Geschehen ist nicht nur charakteristisch in der physikalischen Ordnung, es beeinflusst auch die geistigen und personellen Wesen und ihr Miteinander. Die geistige und physische Ordnung der geschaffenen Welt verwirklicht sich solidarisch durch eine gegenseitige Bedingung, die dem ganzen Universum charakteristisch ist. Der Welt ist eine „progressive Genesis“ eigen.¹⁸ Jede Person ist also für die geistige und physische Weiterentwicklung des Universums verantwortlich.

Die einzelne Person und jedes Objekt stehen zum geschaffenen Ganzen, zu all seinen Faktoren, in einer Relation der Konvergenz. Dieses Ganze ist ihr Sinnträger. Die geschaffene Welt *als* Ganze bekommt ihren Zweck und ihr Ziel. Man kann also nicht von einer Zerstückelung des Sinnes oder des Zieles in den einzelnen Existierenden reden. Sowohl der Sinn wie auch das Ziel sind von der Gesamtheit her interpretierbar. Die Modellierung der Natur dient folglich keinen von Menschen gesetzten Zwecken. Um ihren eigentlichen Zweck zu entdecken, ist sie in ihrer Ganzheit zu betrachten, die fast einem „göttlichen Akt“ nahekommt. In dem Universum ist „die [eine oder ganze] göttliche Ratio versteckt“. Unsere „weltliche oder weltbezogene Missio“ besteht darin, sie in einem harmonischen Miteinander, durch unsere eigene Ratio zu entdecken und zum Vorschein zu bringen. An diesem zu verwirklichenden Werk teilzunehmen ist die Aufgabe jeder Person.¹⁹ All dies sieht Stăniloae als eine „notwendige Etappe“, durch die der Mensch hindurchgehen soll, um die Einigung mit Gott zu erreichen.²⁰

Das angesprochene Thema wird dann erst vollkommen dargelegt oder fertiggedacht, wenn es seine Legitimierung in der Trinitätslehre begründet. Die Einigung des Ganzen soll folglich jede Form eines solchen evolutiven Prozesses, das das Göttliche als unpersonelle Essenz begreift, zurückweisen. Das würde übrigens „das Verschwinden des Menschen in dem unpersonellen göttlichen Prinzip“ bedeuten. Zum ganzheitlichen Verstehen unseres Themas wird deswegen nach der Existenz eines persönlichen Gottes verlangt, der seinerseits keine Singularität im Wesen darstellt, sondern Kommunität, vollendete Einigung mehrerer

¹⁷ *Spiritualitatea ortodoxă*, 24.

¹⁸ Stăniloae beruft sich auf Maurice BLONDEL, *L’Action*, 316f. und 414. Siehe bei STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă*, 25.

¹⁹ Vgl. *Spiritualitatea ortodoxă*, 26. Der Mensch soll zuerst, bevor er zum „gnostikos“ wird, ein „praktikos“ sein.

²⁰ Anhand dieser Gedankenführung unterscheidet Stăniloae zwischen drei möglichen Aktivitäten: „noiein“ = die Aktivitäten an der Materie, „prattein“ = Selbstverwirklichung und „teorein“ = die Perfektionierung unserer geistigen Energien. Siehe *Spiritualitatea ortodoxă*, 27.

Personen sein soll.²¹ „Vermittler“ oder Offenbarer dieses Gottes ist der Sohn. Durch seinen Sohn wird Gott welthaft, durch den Logos wird er in die Welt „hinein gesprochen“. Der einzige und höchste Beweis seiner persönlichen und trinitarischen Existenz ist sein Sohn, der ihn vermittelt und seine Ratio verstehbar macht. Durch Christus wurde der Seinsmodus Gottes „erklärt“ und durch und in ihm bekam die geschaffene Existenz ihren letzten Sinn. In diesem Zusammenhang wird die Behauptung: „Die Welt ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“ verständlicher. Gott „tritt durch die Menschwerdung [...] aus seiner Transzendenz aus und tritt dem Menschen nahe“; er machte sich in Christus zu einer „Stimme der Liebe“, die in uns Widerhall findet.²² Er tritt in maximale Nähe zu uns und ermöglichte uns eine ontologische Beziehung zu ihm. In diesem Sinne können wir von der Ontologie der Vergöttlichung reden. Der Mensch ist dazu befähigt, dass er „ein Mittel sein kann, wodurch Gott kommunizieren kann“.²³ Ein Weg dieser Kommunizierung ist der Weg der Sakramente, in denen Gott und Mensch mitarbeiten.²⁴ Indem die Sakramente zum Wesen der Kirche gehören, bekommt die Gott-Mensch-Beziehung, neben dem christologischen, einen pneumatologisch-ekklesialen Charakter.²⁵ Endpunkt dieses Weges ist eine geistige, anders ausgedrückt: eine vergöttlichte Existenz.²⁶

1.1. Der Weg der Erlösung

1.1.1. Wort- und Geschenkcharakter des Heilswerkes

Was Gott betrifft sollte die Alternative der Auffassungen einer „totalen Unveränderlichkeit“ seines Wesens, wie das das westliche Christentum behauptete, aber auch „ein totales Werden“ Gottes, wie das in betonter Weise in protestantischen Kreisen zu finden sei, vermieden werden, wie Stăniloae betont.²⁷ Die Doktrin über die „Unterscheidung zwischen Wesen und unerschaffenen Energien Gottes“ ermöglicht doch ein gewisses Werden Gottes, das in seiner freiwilligen Beziehung zur Welt zur Geltung kommt. Damit wird aber seine innertrinitarische Unver-

²¹ Vgl. *Spiritualitatea ortodoxă*, 29.

²² *Spiritualitatea ortodoxă*, 39.

²³ *Spiritualitatea ortodoxă*, ebd.

²⁴ Siehe *Spiritualitatea ortodoxă*, 43ff.

²⁵ Diese beiden, nämlich der christologische und der pneumatologisch-ekklesiale Charakter der Gott-Mensch-Beziehung können voneinander nicht getrennt werden, so Stăniloae. Die christologisch-pneumatologisch-ekklesiale Fassung der Kirche ist wie eine absolute Einheit zu betrachten. Vgl. *Spiritualitatea ortodoxă*, 49.

²⁶ Der Weg der Vergöttlichung oder Vergeistlichung kann dreigeteilt werden: 1. die aktive Phase; 2. die Phase der Kontemplation der Natur und 3. die theologische Phase oder die Kontemplation Gottes. Vgl. *Spiritualitatea ortodoxă*, 50. Dementsprechend spricht Stăniloae über drei Erkenntnisstufen: Erkennen der materiellen Welt, der Geisterwelt und der Trinität. Der geistige Mensch erhebt sich von der Tugend zum Erkennen, von der Aktivität zur Kontemplation, von der (aktiven) Philosophie zur (kontemplativen) Theologie, zur (kontemplativen) Mystagogie oder zur Mystik. *Spiritualitatea ortodoxă*, 51.

²⁷ Vgl. *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană: Iisus Hristos, darul și cuvântul suprem al lui Dumnezeu*, in *Ortodoxia* 1 (1973) 5–17, 5.

änderlichkeit bewahrt. Eine gewisse Interferenz oder „Interpenetratio“ zwischen dem unveränderlichen Wesen und dem beziehungsbedingten Werden will Stăniloae beibehalten. Er versucht das grundlegend anthropologisch, auf höchster Ebene christologisch zu beweisen.

Der Mensch ist empirisch begreifbar und rational erkennbar, doch kann der Aspekt seiner mysteriösen und geheimnisvollen Existenz nie außer Acht gelassen werden.²⁸ Das menschliche Subjekt ist gänzlich undefinierbar. Präzis kann es ausschließlich innerhalb der Grenzen der Welt und dessen Möglichkeiten nicht begriffen werden. Der Mensch „badet [nämlich] in der Umwelt der göttlichen Energien, die ihn durchdringen“.²⁹

Im Lichte dieser Prämisse stellt Stăniloae die Person Christi in den Mittelpunkt. In der Menschwerdung stieg Gott zu den Menschen hinunter und bewirkte unsere Vergöttlichung in und durch seinen Sohn. Christus kam als „das höchste und klarste Wort und Geschenk Gottes“ in die Welt.³⁰ Das transzendente Wort kam auf dem Niveau der menschlichen Verständlichkeit zu uns, um uns dadurch zu restaurieren, zu vollenden und dem Göttlichen transparent zu machen. Er hört damit aber nicht auf, unveränderlich Gott zu bleiben. Die Menschwerdung brachte die Einigung Gottes mit dem Menschen zustande. In Christus wurden „der undefinierbare Geheimcharakter des Menschen und das unveränderlich Göttliche geeinigt“ und diese Einigung bekam die höchste, absolute Stufe. Diese Einigung, trotz ihrem Mysteriencharakter, ist uns zugänglich, sie kann nämlich partiell nicht durch die „imitatio Christi“, sondern durch das „Leben in Christus“ erfahrbar werden.

Die Welt ist uns geschenkt worden. Durch sie, durch seine objekt-gewordenen Worte wendet sich Gott an den Menschen. Durch die Welt offenbart sich der Schöpfergott als eine uns liebende Person, die mit uns einen Dialog stiftet. Er „kommuniziert seine Liebe durch Geschenke, die zugleich Wörter sind“.³¹ Die Geschenke sind als Zertifikate des Wortes zu verstehen.

Nach der Ordnung der Schöpfung versteht und nutzt jedes Subjekt die Welt als Gottes Geschenk und hilft den anderen Personen die Welt so zu betrachten. So sind auch die Menschen schenkende und redende Personen; Subjekte, die die Rationalität und den Sinn der Welt gemeinsam entziffern. Die Welt der Objekte bekommt dadurch die Rolle eines interpersonellen Kommunikationsmittels. Gott, die schöpferische Person, installiert zwischen sich und uns einen Dialog der Liebe, die primär in einer Art Kommunikation durch Worte und Dinge besteht. Dieser Dialog liefert die Grundlagen für die zwischenmenschliche Kommunikation. Wir kommunizieren redend und schenkend untereinander. Grund dafür ist das göttliche

²⁸ Vgl. *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană*, 6.

²⁹ Er kann folglich entweder ein rein weltliches Leben führen, oder es besteht für ihn die Möglichkeit auf der Ebene der göttlichen Energien zu existieren. Siehe: *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană*, ebd.

³⁰ Vgl. *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană*, 7.

³¹ *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană*, ebd.

Wort oder Reden beziehungsweise die geschenkte Schöpfung. Das menschliche Reden und Schenken sind eigentlich die Aktualisierung der Worte und Geschenke Gottes.³² Durch unser Sprechen und durch unsere Geschenke kommen unsere Bitten und unsere An-fragen auch zum Ausdruck. Wir verlangen nach Worten und Geschenken, um uns zu verwirklichen.³³

Als Folge der Sünde sieht der Mensch in der Welt nicht mehr ein Ensemble der kommunizierten göttlichen Worte und Geschenke, sondern betrachtet sie als eine in sich seiende Realität. Der Dialog durch Worte und Geschenke ist dadurch unterbrochen worden. Doch es besteht ein gewisser zwischenmenschlicher Dialog, der nie zur wahren Vollendung im absoluten Sinne führen kann. Die Kommunikation ist nun auf die Erfüllung der Bedürfnisse reduziert. Die bestehende gefährdete Kommunikation dient nicht mehr der *Communio*. Den ursprünglich reinen Dialog will Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes, in dem „das allerhöchste Geschenk und das supreme Wort“ uns zugesagt worden ist, restabilisieren. Christus ist nämlich „das Geschenk der Geschenke und das Wort der Wörter“. In ihm kommt zum Vorschein, dass „Geschenke und Worte koinzidente Realitäten“ sind, die nur personhaft und kommunionbezogen zum Sinn gelangen.³⁴ Sie bilden zusammen das *Ganze*. Es können weder die Dinge von den Wörtern abgetrennt werden, noch ist das Wort ohne die Realität des Schenkens vorstellbar. Beide – Wort und Geschenk – setzen also die persönliche Existenz voraus. „Am tiefsten und unerschöpflichsten In-einander-wohnen [inhabitare] zwischen Wort und Existenz, zwischen Wort und Geschenk, zwischen Wort und Kraft, zwischen rationalen Feststellungen und Intuition, zeigt sich in der Person.“³⁵ Sie redet und verschenkt sich allein dadurch, dass sie existiert. Sie ist die Konzentration aller Wörter und möglichen Taten.

Indem der Sohn Gottes Mensch geworden ist, hat er das Menschliche zu seinem eigenen gemacht. Dadurch ist der Mensch dazu befähigt, dass er Manifestierungsort und -mittel der göttlichen Person sein kann. Man kann von einer zweifachen *menschlichen* Kommunikation reden. Der Sohn Gottes spricht uns einerseits direkt als Mensch *menschlich* an, er kommuniziert andererseits durch das Menschliche, auch durch seine eigene Menschlichkeit, wodurch das Göttliche vermittelt wird. Dementsprechend bringt das menschliche Wort nicht nur etwas Definiertes von der eigenen Person, sondern auch die Unendlichkeit oder Mysteriengebundenheit der Person zum Ausdruck.

³² Vgl. *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană*, 8.

³³ Vgl. *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană*, ebd.

³⁴ *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană*, 9. Eine Person ist nicht nur ein redendes Wesen, sie ist zugleich auch ein bestehendes Wort, ein Wort, das sich offenbart. Dadurch ist sie auch Geschenk. Durch ihre Worte und Geschenke strahlt sie eigentlich ihr Wesen in die äußere Welt hinaus. Man darf nie vergessen, betont Stăniloae, dass der Logos nicht in den Worten „zerstreut“ zu finden ist, er ist *ein* Person-Wort. Deswegen „ist die wahre Interpretation der göttlichen Worte nur dann korrekt, wenn sie aus einer Quelle der Präsenz Christi hervortritt“. *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană*, 10.

³⁵ *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană*, 12.

Christus, die Hypostase für alle Menschen, bringt durch seine Menschlichkeit uns als Geschenk zu Gott. Ebenso prägt er in uns die Motivierung ein, damit wir uns selber schenken können. Er ist das „provozierende Wort und Geschenk“ Gottes.³⁶ Ihm ähnlich können wir jetzt selber Geschenke für Gott und für unsere Mitmenschen werden. In diesem Prozess des Schenkens ist unsere „wahre Verwirklichung“ verborgen, so Stăniloae. Da deckt sich „mein Schicksal“, meine „volle Person-Existenz“, mein „schenkendes und selbstschenkendes Subjekt“, meine „Relationsgebundenheit“ und meine „Worthaftigkeit“ auf.³⁷

1.1.2. Die erlösenden menschlichen Aktivitäten

Die Erfüllung der Aufgaben der Welt gegenüber begegnet bei Stăniloae wie eine Existenzanforderung, wie eine Kondition des Heils vor.³⁸ Das Zusammenwirken der Gnade, des Glaubens und des menschlichen Handelns sind in diesem Sinne wie eine einzige Realität zu betrachten. Der göttliche und der menschliche Faktor befinden sich prinzipiell in einem perfekten Gleichgewicht.³⁹ Ein Leben in Gnade führt zur Teilnahme an dem trinitarischen Leben, in dessen Existenzform das menschliche Handeln seinen Prototyp bekommt. „Nach orthodoxem Verständnis verdanken sich die Erfüllung mit Gnade und die gnadenvolle Lebensführung dem Wirken des Heiligen Geistes in uns, das uns an dem trinitarischen Leben, an der inneren *Communio* der Trinität teilhaft sein lässt. Die Gemeinschaft mit der Trinität ergibt die Kirche“, in der diese Gemeinschaft in Wort und Tat umgesetzt und veranschaulicht wird.⁴⁰ Diese Gemeinschaft und die wahre Gotteserkenntnis erlangt man durch diese Aktivitäten. In diesem Sinne betont Stăniloae, dass „man ohne Aktivität gar nicht die Vollendung seines Seins erlangen kann“ und dass „wahre Gotteserkenntnis nun als erfüllte Aktivität erfolgen kann“.⁴¹ Die menschlichen Aktivitäten sind also Prozesse, wodurch „der Mensch der Menschwerdung Christi teilhaft wird, oder wodurch in den Menschen Christus Mensch wird“.⁴² Durch sie kommt die Assimilierung des Menschen mit Christus oder die Vollendung des Menschen in Christus zustande. Durch unsere Aktivitäten begeben wir uns also den Weg, der zur Einigung mit Gott führt.

Diese uns vollendende Aktivität heißt auch die Öffnung des Menschen seiner Mitmenschen und der Natur gegenüber. „Die Aktivität schafft nämlich Kommunität, sie ist sogar Voraussetzung der kommunialen Harmonie. Sie ist von der Kommunität getragen.“⁴³ Der Mensch und sein Wachstum ist folglich von der

³⁶ Vgl. *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană*, 16.

³⁷ *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană*, 13.

³⁸ Vgl. dazu: *Condițiile mântuirii*, in *Studii Teologice* [ST] 5–6 (1951) 245–256.

³⁹ Vgl. *Condițiile mântuirii*, 246f. Stăniloae sieht übrigens dieses Gleichgewicht sowohl im Protestantismus, in dem das Menschliche eine untergeordnete Rolle bekommt, wie auch im Katholizismus, in dem das Menschliche das Göttliche übertrifft, gebrochen.

⁴⁰ *Condițiile mântuirii*, 248.

⁴¹ *Condițiile mântuirii*, 249.

⁴² *Condițiile mântuirii*, 250.

⁴³ *Condițiile mântuirii*, ebd.

Maturisierung des Universums untrennbar, die die menschlichen Aktivitäten erzielen müssen. Die Vollendung und die Perfektionierung des Universums, eigentlich „der neue Himmel und die neue Erde“, sind durch die menschlichen Aktivitäten bedingt, die letztlich „die kosmische Menschwerdung Christi“ verwirklichen.⁴⁴ „Das Göttliche durchdringt unsere menschlichen Aktivitäten oder Energien, und dadurch die Energien und Formen der Welt.“⁴⁵ Die Welt wird in diesem Geschehen aus ihrem Inneren transfiguriert. Die Materie wird jetzt als „Medium des Göttlichen“ betrachtet; sie wird zum „eucharistischen Leib Christi“, zur „heiligen Materie“.⁴⁶

1.2. Der gemeinschaftsbezogene Aspekt der Erlösung⁴⁷

Die Erlösung des Menschen ist ein zeitlicher Prozess, indem der Logos des ewigen Vaters in zeitlichem Rahmen erschienen ist. Demzufolge ist die Erlösung eine *konkret* erfahrbare geschichtliche Realität. Die Erlösung ist eine „zeitgenössische Erfahrung“, wie Stăniloae sie auffaßt.

Die Erlösung bedeutet nicht nur die Versöhnung mit Gott und Genugtuung in Christus, sondern auch die Erneuerung der menschlichen Natur und der gottmenschlichen und zwischenmenschlichen Relationen. Persönliche und kommunitive Erlösung stehen in einem unauflöselichen Bund zueinander.⁴⁸

Den Grund für den kommunitären Aspekt der Erlösung findet Stăniloae in der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dadurch ist der Mensch sowohl mit Gott wie auch mit seinen Mitmenschen in Beziehung getreten. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen bewahrt ihre Integrität und ihre Konformität mit seinem Modell und Ursprung nur dann, wenn der Mensch mit ihm vereint bleibt. Die Ebenbildlichkeit

⁴⁴ Vgl. *Condițiile mântuirii*, 252.

⁴⁵ *Condițiile mântuirii*, 253.

⁴⁶ Siehe: *Condițiile mântuirii*, ebd.

⁴⁷ Vgl. dazu auch das Kapitel: Însușirea personală a mântuirii în Biserică prin lucrarea Sfintului Duh și conlucrarea omului, in *Teologie Dogmatică ortodoxă*, București 1978 [TDO] 2, 302–377 [Die persönliche Aneignung des Heils in der Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes und durch das Mitwirken des Menschen, in: *Orthodoxe Dogmatik*, übersetzt von H. PITTERS, *Orthodoxe Dogmatik*, in *Ökumenische Theologie*, hg. von E. JÜNGEL, W. KASPER, H. KÜNG, J. MOLTMANN, Zürich Einsiedeln/ Köln/Gütersloh Bd. I. – 1985, Bd. II. – 1990, Bd. III. – 1994, abgekürzt OD 2, 232–288].

⁴⁸ Siehe dazu: *Învățătura ortodoxă despre mîntuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, in *Ortodoxia* 2 (1972) 195–212, bes. 195f. Hier versucht Stăniloae Begriffe wie Versöhnung, Genugtuung und Erlösung, bzw. ihre Inhalte zu erklären. Zugleich wird der Zusammenhang der Erlösung auch mit der Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt Christi erläutert. Das erlösende Werk Christi bringt Heil, Gerechtigkeit und Frieden und dient als vereinigende und versöhnende Kraft in der Welt. Vgl. *Învățătura ortodoxă despre mîntuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, 201–208. Daraus erfolgen die dienenden Aufgaben der Christen in der Welt. Vgl. *Învățătura ortodoxă despre mîntuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, 208–212. Bei Stăniloae bekommt die Kreuzigung, der Tod Christi in diesem Zusammenhang auch eine bedeutende Rolle. Erlösung heißt „nicht nur Vergöttlichung der menschlichen Natur, sie soll auch die Akzeptanz des Todes“ in sich bergen. Vgl. *Învățătura sfintului Atanasie cel Mare despre mîntuire*, in ST 5–6 (1973) 328–340, hier: 329.

impliziert also Teilhabe und ständigen persönlichen Dialog mit der trinitarischen Gemeinschaft. Der Mensch, Ebenbild Gottes, ist vor allem ein Relationswesen, seine Ebenbildlichkeit besteht nämlich in seiner Kommunionbezogenheit, wie Stăniloae ausführt.⁴⁹ Ontologisch gesehen habe der Mensch einen grundlegenden kommunikativen Charakter. Er lebt einerseits in Kommunität mit seinen Mitmenschen und mit der Welt, andererseits leben Kommunität und Welt in dem Menschen. Er bedarf der Kommunion und ist lebendige Kondition für die Gemeinschaft.

Die Kommunitätsbezogenheit lässt sich aus der Einheit der menschlichen Natur erklären, sie beruht nämlich auf der Tatsache, dass die menschlichen Personen voneinander unterschiedlich, aber doch nur zusammen Träger der einen Natur sind. Gegenseitige Verantwortung und Gemeinschaftsbezogenheit gelten also als Koordinaten der menschlichen Existenz, die sich dementsprechend in drei Richtungen entfaltet: auf Gott, auf die eigene Menschlichkeit, und damit ebenso auf die dingliche Welt und auf die Mitmenschen.

Wahre Kommunität wird bei Stăniloae mit der Kirche gleichgesetzt. Kirche heißt nämlich „kommunitäre Ausdehnung Christi und der Erlösung in der Welt“. Die „geheimnisvolle Essenz“ der Kirche hat folglich einen ewigen, innertrinitarischen Grund, der in der Gemeinschaft der trinitarischen Personen besteht und der sich in der Welt durch Christus präsent macht.⁵⁰ Kirche und Welt sind sich gegenseitig voraussetzende Realitäten. Die Kirche braucht die Welt als Existenzgrundlage, die Welt braucht die Kirche, um ihre Vollendung zu erlangen.

1.2.1. Die gemeinsame menschliche Natur und der einzelne Mensch

Die Menschheit ist ihrem Wesen und ihrer Natur nach einheitlich zu betrachten, obwohl das gleiche Wesen oder die eine Natur in unterschiedlichen Personen begreifbar wird. Drei Elemente bilden nach Stăniloae die zu unterscheidenden Kategorien, die die Personen bestimmen: Der konkrete Status der menschlichen Natur, die unterschiedlichen Eigenschaften der einzelnen Personen und der gegenseitige Gebrauch oder das Aufeinanderwirken dieser zwei Komponenten. Der Eine benötigt den Anderen. Die Tatsache, dass die Personen das universelle Ganze und die allem zugrunde liegende universale Natur zu ihrer Existenz benötigen und sich in einem Dependenzverhältnis zu dem Absoluten befinden, weist auf die Notwendigkeit einer bestimmten Bindung der menschlichen Natur zu dem Universellen und zu dem Absoluten hin, zu denen die Personen in einer verantwortungsvollen Relation stehen.⁵¹ Das Ganze und das Absolute sind

⁴⁹ Vgl. *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, in *Ortodoxia* 3 (1956), 330.

⁵⁰ Vgl. *Sinteză ecclesiolgică*, in ST 5–6 (1955) 267–284, hier: 267–271.

⁵¹ Siehe: *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu I.*, 140. Zu seiner These nimmt Stăniloae das trinitarische Modell als Grundlage. Gott ist der Eine aber doch die Einheit dreier Personen mit unterschiedlichen Eigenschaften. Er existiert also in drei Hypostasen, die miteinander nicht zusammenschmelzen, sich nicht vermischen und voneinander nicht zu trennen sind. Der eine und derselbe Gott ist zugleich Dynamik, Leben und Wesensidentität. Wenn man Gott nur aus der Sicht der Hypostasen betrachten würde, würde man leicht in Polytheismus verfallen, oder wenn man nun das Wesen Gottes in den Vordergrund stellen würde, käme das lebendige und persönliche Sein Gottes zu kurz. Die göttliche Natur heißt eigentlich Bewegung, Leben, Willen

alles bestimmende Voraussetzungen der Existenz. Sie sind aber nicht nur Prämissen der Existenz, sie sind auch Endpunkte des Geschaffenen, indem sie die Existierenden in sich sammeln.

Folgerichtig werden alle Personen in der *einen*, alles übergreifenden Hypostase oder in der höchsten Person, in dem Gottmenschen vereint. So wird in der Person des Gottmenschen die Menschheit vereint. In ihm sind die menschlichen Eigenschaften, die sich aus dem allen gemeinsamen Wesen oder der Natur ableiten lassen, in eine vollkommene Harmonie zusammengeschmolzen. In seiner Menschlichkeit trifft sich alles Menschliche und bildet eine wunderbare Einheit. In unserem Anders-Sein dienen wir also der Einheit der menschlichen Natur, die in perfekter Weise in Christus uns geoffenbart wurde.

Für die Verwirklichung der menschlichen Kommunion ist die notwendige Grundvoraussetzung die Einheit der Natur des Menschen. Diese Einheit dient der Unterschiedlichkeit, die eigentlich in der Unterschiedlichkeit der Eigenschaften besteht. Ohne die Einheit gäbe es nichts Gemeinsames unter den Menschen. Die Unterschiedlichkeit wird in diesem Zusammenhang als die Basis der gegenseitigen Kommunikation wahrgenommen. Zu einer entstehenden Kommunion gehört also die Notwendigkeit der Einigung der Personen und die Einigung ihrer Partikularitäten.⁵²

Nur die aus unterschiedlichen Personen zusammengesetzte eine Menschlichkeit kann sich verwirklichen. Diese zu verwirklichende Menschheit wird erreicht durch die Aktualisierung der gemeinsamen Natur und durch ein spirituelles Wachstum, das zur Einheitsbildung der Unterschiedlichkeiten führt. Weder eine individualistische Einstellung noch eine Uniformisierung in eine namenlose Masse ist in diesem Zusammenhang gerechtfertigt. Keine von diesen zweien, Individualität und Uniformität, offenbart den ganzen Reichtum der menschlichen Natur.⁵³

und Gütigkeit. Die sind aber nicht einer praexistenten göttlichen Natur der drei Personen eigen, sie bestehen in ihren Relationen, die Gottes Einigkeit und Einzigkeit sichern und in Ihm die Unterschiedlichkeit der Personen garantieren.

Ähnlich ist das auch bei den Menschen. Wenn das Wesen und die Natur gleich sind, wie Person und Hypostase auch das Gleiche bedeuten, sind die menschlichen Personen an der gleichen Natur teilhaft, sind aber voneinander unterschiedlich. Das Wesen und die Hypostase sind nicht die gleichen Realitäten. Alle sind in dem gleichen Wesen oder Natur geeinigt, aber existieren als voneinander unterschiedliche Hypostasen. Sie sind gleiches Wesen „durch die Ratio der Wesenskommunität“. In unterschiedlicher Hypostase ist jeder von uns, durch die Alterität der persönlichen Ratio, im Konvergenzpunkt der eigenen Eigenschaften, eine eigenständige Person.

⁵² Die unterschiedlichen Personen würden ohne ihre gemeinsame Natur voneinander total getrennte Entitäten, die sich nie zur Kommunion zusammenschließen könnten. Die in der Varietät der Personen realisierte menschliche Natur ist unvorstellbar. Weder die Personen ohne die gleiche Natur, noch die menschliche Natur ohne die unterschiedlichen Personen sind denkbar. Ohne diese Zusammensetzung von Gleichheit und Unterschiedlichkeit könnte man die Relationalitätsbezogenheit der Menschen nicht begründen. Vgl. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 142–43.

⁵³ Dieser Reichtum ist umso größer je mehr Personen an der Kommunion der Menschheitsfamilie teilhaftig sind. Die ihnen als Modell, Grund und Ziel dienende göttliche Person trägt sie zusammen. Die gemeinsame Natur multipliziert sich in der Vielheit der Personen, die ihrerseits, zusammen in ihrer Kommunion, die *eine Menschheit* verwirklichen.

Der Mensch ist dazu befähigt, die Tiefe seiner eigenen Person und durch seine Relationalität auch die anderen Personen in ihrer Andersheit zu begreifen, und gerade dadurch, weil er mit der absoluten Person oder mit dem persönlichen Absolutum, in dem alle, mindestens ihrem Ursprung nach, verbunden ist. Er lebt in einer gegenseitigen Konditionalität: Je mehr er seine Tiefe erkennt, desto mehr fühlt er sich mit dem Absoluten verbunden, desto mehr ist er von ihm durchdrungen und umgekehrt: Je mehr er sich mit dem Absoluten verbunden fühlt, desto intensiver erlebt er sein eigenes Ich. Diese Gegenseitigkeit betrifft nicht nur die geistige oder seelische Realität des Menschen. Er erlebt seine Beziehung mit dem Absoluten als eine geistig-körperliche Realität. Diese Beziehung dehnt sich also auf das Körperliche, letztendlich auch auf die äußere Welt aus. Hier sieht Stăniloae die Möglichkeit der kosmischen Transfiguration begründet.

Folglich: „Die menschliche Natur ist keine in sich eingeschlossene Realität. Sie steht in Beziehung mit dem göttlichen Wesen. Die Tatsache, dass das menschliche Wesen in unterschiedlichen Personen existiert und jede Aktivität ihrer Menschlichkeit liebevoll vollzieht, weist darauf hin, dass mit dem Menschen eigentlich das geschieht, was im Gottes Inneren abläuft“. Darum kann man sagen, dass die transfigurative Tätigkeit, die sich auf das eigene Sein, auf die menschliche Kommunion und auf den ganzen Kosmos bezieht, der menschlichen Personen letztendlich „von der göttlichen Aktivität im Leben gehalten wird“.⁵⁴

1.2.2. Die geschenkte Welt und das menschliche Opfer

Stăniloae setzt in seinen Betrachtungen über die Beziehung des Menschen zur Welt bei der Weltangewiesenheit des Menschen an. Dann spricht er doch von der Unzulänglichkeit der Welt für die Seinsbegründung. Die Welt wird zum sinngebenden Faktor für den Menschen, wenn sie als Geschenk, als eine Art Hinweis auf eine höchste Existenz betrachtet wird. In diesem Zusammenhang kann sie als Mittel zur Vollendung des Menschen begriffen werden.

„Der Mensch kann nicht in sich bleiben. Er benötigt die Welt. Er ist in der Welt“, so Stăniloae.⁵⁵ Er muss folglich die eigene Existenz auf die Welt hin ausdehnen, er soll seine Relationalität mit der Welt entwickeln. Diese Art

Es ist hier zu erwähnen, dass die menschliche Natur dazu berufen ist, durch ihre Rationalität und Transzendenzbezogenheit immer mehr Gott zu begreifen. Der Mensch sieht in allen seinen Komponenten und in dem ganzen Universum eine greifbar gewordene Ratio. Er sieht eine rationale Bindung, eine „ausgedehnte Logik“ in der Welt. Gott lässt sich als „eine menschengewordene Logik“ begreifen. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 143.

⁵⁴ Zu den Zitaten: *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 145. Mit dem Entstehen der Transfiguration des Kosmos kommt auch der Sieg über den Tod zustande. Dem durch die Sünde verhinderten Menschen kommt in diesem Prozess der menschengewordene Sohn zu Hilfe. Wie in dem Menschen in einer Person Seele und Körper vereint sind, so einigen sich Mensch und Gott in dem Gottmenschen. Eigentlich ist es „viel einfacher die Zusammenführung der göttlichen und menschlichen Natur in eine Person, in die Hypostase des göttlichen Wortes zu realisieren“, als die Einigung des Materiellen mit dem Geistigen, so Stăniloae. Vgl. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, ebd.

⁵⁵ In *Darul lui Dumnezeu către noi*, in *Metropolia Moldovei și Sucevei* [MMS] 3–4 (1970) 258–267, 258.

Verweltlichung ist keine bloße Begleiterscheinung seiner Existenz, sondern sie stellt sich als notwendig zu verwirklichende Aufgabe, indem der Mensch nicht nur In-der-Welt sei, sondern auf die Welt hin orientiert existiert. Er hat die Notwendigkeit der in die Welt hinauszuschreitenden Intentionalität. In diesem Prozess der Weltgebundenheit verwirklicht sich das dialogische Treffen mit seinen Mitmenschen. Die Welt ist ein „*bonum commune*“, das nach gemeinsamem Handeln verlangt. Erst jetzt, unter diesem gemeinschaftlichen Aspekt, sind die Konditionen eines vollkommenen Treffens erfüllt.

Die Welt in sich sichert die Existenz und die Seinserfüllung des Menschen nicht zu, fährt Stăniloae weiter fort. In dem physischen Hunger des Menschen und in seinem Verlangen nach Erkennen äußert sich doch „der Hunger des Seins“. In diesem existentiellen Hunger entdeckt der Mensch „den großen, in die Welt hineingeprägten Äquivoc“. Die Materie erweist sich als vergänglich, und daher kann sie dem Menschen keine unvergängliche Seinsweise sichern. Die Strukturen der Welt weisen doch auf ewige Rationalitäten hin, für die menschliche Erfahrung sind sie aber als eine Art Zusammenkommen von Existenz und Nicht-Existenz zugänglich. Die Welt ist durch die Nicht-Existenz bedroht.⁵⁶ Nicht-Existenz bedeutet Sinnlosigkeit (*non-sens*).

Jede menschliche Person kann als ein unverwechselbarer Existenzmodus begriffen werden. Dem Menschen ist diese sinnvolle Existenz bewusst. Der Mensch kann in keiner unbewussten Rationalität oder in einer Existenz, die ausschließlich in sich besteht, keinen solchen Sinn entdecken, der ihn in seiner Existenz bestätigen könnte. Nur eine bewusste Seinsform gibt der Existenz Sinn. Bewusstsein oder Bewusstwerdung und Sinn oder Sinnsuche gehören folglich untrennbar zusammen. Wenn nun eine höchste Form sinnvoller Existenz vorausgesetzt wird, muß sie ein bewusstes weltüberlegenes Subjekt sein. Sie muß auch transparent, d.h. erfahrbar, wenn auch nicht ihrem Inhalt nach, sondern in ihrer Existenzform, sein. Ihre Transparenz schlägt sich in dem Sinn der irdischen Existenz nieder.

Der Äquivoc-Charakter der Welt ergibt folglich die Tatsache, dass sie nicht die vollkommene Form der Existenz besitzt; ihre Existenz ist nämlich „von dem unendlichen Ozean der Nicht-Existenz umgeben“.⁵⁷ Die nicht ganz befriedigende Beantwortung der Sinnfrage verlangt nach Ergänzung, nach Überholung der in sich befindenden Sinnlosigkeit.

Die Welt ist mit der Zielsetzung geschaffen worden, dass sie zu einer vollkommenen Sinndeutung wird. „Der Sinn der Welt liegt gerade darin, dass sie nicht in sich vollkommen ist, dass sie aber durch eine vollkommene Existenz, durch die Existenz in Existenz vervollkommnet wird.“⁵⁸ Verständlich wird die Welt nur dadurch, wenn sie von dieser Existenz getragen wird, wenn sie als *Geschenk* betrachtet wird. Die rational geprägten aber unbewussten Dinge sind keine

⁵⁶ Vgl. *Darul lui Dumnezeu către noi*, 259.

⁵⁷ Vgl. *Darul lui Dumnezeu către noi*, 260.

⁵⁸ *Darul lui Dumnezeu către noi*, 260.

sinntragenden Faktoren, doch besitzen sie einen sinntragenden Charakter, wenn man sie aus der Sicht der Nützlichkeit betrachtet. Ähnlich hat das Geschenk seinen Sinn nicht in sich; es besteht nicht in sich, Sinn bekommt es durch seine Nutzung. Die Welt erfüllt ihren Sinn also nicht in sich, sie muss zum Geschenk werden. Sie wird uns nützlich und bekommt ihren Sinn dadurch, dass sie „zum Geschenk und zum Zeugnis der Liebe Gottes wird“.⁵⁹ Ihr Sinn ist dementsprechend zwischenpersönliches Bindeglied, Kommunikationsmittel, Zeichen des Interesses Gottes für die Menschen und Zeichen der Partnerschaft zu sein.

Als Gottes Geschenk wird die Welt als Treffpunkt zwischen Gott und Mensch verstanden. Sie garantiert uns die Präsenz der ewigen Existenz und vermittelt die Liebe des sich Schenkenden. „Das Universum ist in sich stumm, durch das Universum redet aber ein liebendes Subjekt.“⁶⁰

Geschenke benötigen wir, fährt Stăniloae mit seinen Gedanken fort. Durch sie öffnet sich der Mensch und durch sie wird „aus einer rein materiellen Realität ein geistiges Wachstumsmotiv“.⁶¹ Die Welt ist in diesem Sinn die „sichtbare Offenbarung“ Gottes.⁶² Der Sinn der Welt ist demzufolge, dass man sie „als einen Teil eines universellen und fortdauernden Sakraments“ Gottes betrachtet. Die weltlichen Tätigkeiten des Menschen sind dann als „sakramentale Beteiligungen am Werk Gottes“ zu sehen.⁶³

Um den Geschenkcharakter der Welt wirklich zum Ausdruck kommen zu lassen, wird von dem Menschen eine dankende Haltung dem Schenker gegenüber eingefordert. Die Welt „bringt“ den Menschen zum Ursprung der Geschenke. Er schenkt jetzt nun die Welt als „Geschenk und Sakrament“ Gott zurück. So entsteht zwischen Gott und Mensch eine Reziprozität des Schenkens.

Der schenkende Akt des Menschen kann als ein Opfer gesehen werden. In dem Akt des Schenkens „verzichtet“ man auf die Dinge, oder kommt durch den Akt des Schenkens der Verzicht zum Ausdruck. In diesem Sinne ist jeder zum Priestertum berufen.⁶⁴ Indem der Mensch die Dinge der Welt Gott opfert, bekommt er die wiederum als „erneuerte Sakramente“, als „erneuerte Geschenke“ zurück. Das Opfer des Menschen und die Geschenke Gottes sind in diesem Sinne die zwei Kehrseiten eines Geschehens des Schenkens und der Annahme zwischen Gott und Mensch. Jeder Besitz des Menschen ist also Opfer, indem es auf Gott gerichtet werden soll. Zugleich ist aber alles Aufgeopferte ein Geschenk oder ein Sakrament Gottes, indem sie die Menschen erzielen. Am Anfang steht das Geschenk oder das Sakrament, dann folgt darauf die Zusammensetzung, das Opfer-Geschenk, wie Stăniloae feststellt.⁶⁵

⁵⁹ *Darul lui Dumnezeu către noi*, 261.

⁶⁰ *Darul lui Dumnezeu către noi*, ebd.

⁶¹ *Darul lui Dumnezeu către noi*, 262.

⁶² *Darul lui Dumnezeu către noi*, ebd.

⁶³ Vgl. *Darul lui Dumnezeu către noi*, ebd.

⁶⁴ Vgl. *Darul lui Dumnezeu către noi*, 263.

⁶⁵ Siehe: *Darul lui Dumnezeu către noi*, ebd.

Weil die Opfer von den Menschen dargebracht werden, spricht man hier von einem eucharistischen Geschehen eigener Art. „Die Welt ist Sakrament der Liebe Gottes und Eucharistie; sie ist eine Liturgie des Menschen.“⁶⁶ Diese beiden Aspekte, nämlich der sakramentale und der eucharistische Aspekt der weltlichen Dinge, gehören zusammen.

Der Mensch prägt durch seine Menschlichkeit, durch sein Welt-Verständnis und durch seine Aktivität die Natur. Dadurch kehrt die Schöpfung jetzt „vermenschlicht“ zu Gott zurück.⁶⁷ Dass der Mensch die Welt „organisiert und aktualisiert“, ihre „Nützlichkeit und ihre verdeckte und mögliche Schönheit“ zum Vorschein bringt, lässt sich daher begründen, dass in der Welt „die liebevollen und verständlichen Worte des in der Rationalität der Schöpfung spürbar gewordenen Gottes“ zu finden sind.⁶⁸ Die Welt zu „vermenschlichen“ kann also dann ermöglicht werden, wenn sie als ein „Produkt der göttlichen Liebe“ betrachtet wird; wenn sich ständig vergewissert wird, dass sowohl der Mensch, wie auch die Welt von dem göttlichen Wort geprägt sind. Die Welt ist folglich ein Punkt des „permanenten Dialogs der göttlichen und menschlichen Freiheit“, indem sowohl die Liebe wie auch das Wort freiheitsgebunden sind.⁶⁹

⁶⁶ *Darul lui Dumnezeu către noi*, ebd. Mit dieser Behauptung steht Stăniloae in der orthodoxen Tradition nicht alleine. Vgl. dazu: I. ZIZIULAS, *Creștinia ca Eucharistie*, București 1999. Die orthodoxe Tradition ist grundlegend liturgisch orientiert. Liturgie ist hier als Eucharistie im weiten Sinne zu begreifen. Die ganze Welt ist wie ein liturgisches Geschehen zu betrachten. In diesem Sinne kann man von einer „doxologischen“, „kosmischen Liturgie“ sprechen. Siehe bei ZIZIULAS, 11f. Folgerichtig plädiert Zizioulas für eine „eucharistische Vision der Welt“. Die Eucharistie darf nie als ein sakramentales Objekt oder als ein Erlösungsmittel betrachtet werden, sie ist nämlich ein liturgischer Akt, ein Prozess, eine Ausdrucksform der *ganzen* Kirche. Sie bezieht sich auf das *ganze* Geheimnis Christi. Liturgie zu feiern bedeutet dann eine Aktion, in der die ganze Schöpfung und die Gemeinschaft der Menschen inbegriffen sind. In dieser liturgischen Vision der Welt kann die Welt nicht in Übernatürliche und Natürliche geteilt werden, sie sind nämlich „einheitsbildende Realitäten“, die von Gott kommen und ihm „geopfert“ oder zurück geschenkt werden müssen. Vgl. ebd., 13–17. Die eucharistische Liturgie garantiert die Integrität des Menschen, sichert seine Kommunionbezogenheit und liefert den Grund für sein Person-Sein. Ebd., 18ff. Die Eucharistie ist folglich Akt und Communio. Sie trägt in sich eine eschatologische Dimension, indem sie doch mit der zeit-räumlichen Gegebenheit nicht ganz gleichgesetzt werden kann. Durch das „vertikale Hinuntersteigen“ des Geistes, durch die *Epiklese*, erlebt das Hiesige eine Metamorphose, nämlich die „neue Schöpfung in Christus“, oder die eucharistische Vollendung. Vgl. ebd., 23.

Zizioulas plädiert für die *theologische* Verantwortung der Menschen der Schöpfung gegenüber. Vgl. ebd., 27–47. Der Mensch wird in diesem Zusammenhang als „Priester der Schöpfung“ verstanden. Das sieht Zizioulas in der Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen grundgelegt, die sich nicht nur auf seine Seele, sondern auch auf seinen Körper bezieht. Vgl. ebd., 45. Seiner priesterlichen Präsenz in der Welt zufolge kann man über eine „kosmologische Prophetie“ und über eine „kosmologische Eucharistie“ reden. Siehe ebd., 36f. Durch die priesterliche Tätigkeit des Menschen entsteht eine „organische Bindung“ zwischen ihm und der Natur. Die Welt wird sein „Eigentum“, d.h.: organischer Teil seines Wesens. Vgl. ebd., 85. Er opfert die Natur durch sein Priesteramt Gott und wird selber zum „Schöpfer“. Dadurch kommt die „Sakralität“ der ganzen Schöpfung zustande. Vgl. ebd., 89f.

⁶⁷ Siehe in: *Darul lui Dumnezeu către noi*, 264.

⁶⁸ *Darul lui Dumnezeu către noi*, ebd.

⁶⁹ *Darul lui Dumnezeu către noi*, ebd.

Die ganze Welt besitzt eine doppelte „körperliche Gebundenheit“. Sie ist erstens „der Körper des Diskurses Gottes, des göttlichen Logos und der göttlichen Energien“; zweitens ist sie Körper des Menschen, der in einer „aktiven Kontinuität mit der Materie des ganzen Kosmos“ steht und dadurch „an dem kosmischen Geschehen partizipiert“. Er ist „ein Repräsentant der ganzen Welt“.⁷⁰ So ist es nun möglich, dass der Mensch an der Fortführung der Schöpfung teilnehmen kann, dass er die göttlichen Energien in der Welt wirksam machen kann und dass er neue Formen der göttlichen Offenbarung zustande bringen kann. Er ist also fähig, die gottgebundene Existenzform auf das Nichts der Welt hin auszubreiten.⁷¹

1.3. Die christliche Verantwortung

Es wurde schon öfters darauf hingewiesen, dass die Welt Gottes Prägung in sich trägt, dass in sie die göttliche Rationalität eingepägt ist. Sie kann folglich als ein „Ensemble der Rationalitäten des Logos“ betrachtet werden.⁷² Dieser Feststellung zufolge ist eine bestimmte Solidarität zwischen der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen und der Gott-geprägten Welt feststellbar. Folgerichtig ist es der menschlichen Person unmöglich Gott-transparent zu sein, ohne dass man die Gott-Transparenz der Welt in Bezug nähme. Es ist also unvorstellbar, dass der Mensch seine Gott-Ebenbildlichkeit ohne die Welt verwirklicht, wie Stăniloae folgert.⁷³

Die menschliche Person ist das Prisma, wodurch sich die Welt zeigt, wodurch sie in ihrer ganzen Realität vervollkommenet wird. Der Mensch ist „der Horizont, in dem die Dinge in Erscheinung treten“.⁷⁴ Die Realität der Welt ist an den Menschen gebunden, indem sie nur durch den Menschen erkannt werden und nur in ihm zum Sinn kommen kann. Ausschließlich durch den Menschen kann das Schicksal der Welt, nämlich in dem Menschen „gesammelt“ und durch ihn „vermenschlicht“, ja sogar erfüllt werden.

1.3.1. Die natur-gebundene zwischenmenschliche Gegenseitigkeit in Wort und Tat

Das intersubjektive Wort vermittelt nicht nur einfach bestimmte Inhalte oder den Sinn des Seienden, es vermittelt nämlich auch Dynamik und innere Kraft, die den Subjekten ermöglichen sich selbst zu transzendieren und mit anderen Subjekten in Kommunion zu treten.⁷⁵ Jedes Wort provoziert in dem Adressierten eine zustimmende oder vielleicht eine zurückweisende Antwort. Jedes Wort fordert eine bewusste Reaktion, eine *Bewegung*, die als Antwort zu begreifen ist. In dem Wort des ersten Subjekts ist also nicht nur die Intention zu etwas gegeben, sondern

⁷⁰ Vgl. *Darul lui Dumnezeu către noi*, 265.

⁷¹ Vgl. *Darul lui Dumnezeu către noi*, ebd. Das Nichts bedeutet in diesem Sinne die Abwesenheit der göttlichen und menschlichen schöpferischen Präsenz in der Welt.

⁷² *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, in *Ortodoxia* 3 (1973) 347–362, 347.

⁷³ *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, ebd.

⁷⁴ Siehe: Christos IANNARAS, *Tó óntologikón perichómenon tés teologikés énnias tou prosópou*, Athen 1970, 13. Zitiert nach STĂNILOAE, *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, ebd.

⁷⁵ Vgl. dazu: *Responsabilitatea creștină*, in *Ortodoxia* 2 (1970) 181–196, 181.

ebenso die provozierende Kraft, die nach einer Antwort verlangt. Das *erste* Wort ist in diesem Sinne ein adressierter Aufruf, der das *zweite* Wort, den Adressaten voraussetzt. Zwischen den Worten besteht demzufolge eine notwendige ontologische Bindung.⁷⁶ Diese Bindung besitzt einen aktiven Charakter: Sie ist eine dynamische Realität. Sie ist keine äußere Gegebenheit, sie bildet nämlich die Existenzweise der sprechenden Personen.

Im Wort aktualisiert sich die Kraft der gegenseitigen Bewegung zwischen zwei Subjekten: die Kraft des Aufrufes und die Kraft der Antwort. Die entstehende Bindung liefert die Basis für die ontologische Dualität der menschlichen Subjekte, die dadurch wesentlich zueinander gebunden sind. Das Wort entwickelt sich wie eine transitive gegenseitige Bewegung zwischen den Redenden.⁷⁷ In der Antwort wirkt die Kraft des Aufrufenden weiter: Sie wird nun zur *bewegenden Kraft* des Antwortenden. Die Bewegung des Aufrufenden wird in der Antwort zur eigenen Bewegung umgewandelt.

Das ausgesprochene Wort verlangt doch nicht nur nach seiner Bestätigung durch eine mögliche Antwort, es besitzt und entfaltet auch eine auf Zukunft orientierte Intention. Der Mensch spricht, um damit seine gegenwärtige Unzufriedenheit – Unzufriedenheit bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die unerfüllte Transzendenzbezogenheit des Menschen – auszudrücken. Das Wort ent-deckt die Dimension der Zukunft; es beleuchtet etwas Vorausstehendes, wie Stăniloae es denkt.⁷⁸ Die Gegenwart würde ohne die Öffnung auf die wortgebundenen zukünftigen Möglichkeiten und auf Zukunft orientierten Spannungen in Finsternis bleiben. Das Wort hat in diesem Sinne „einen offenbarenden prophetischen Sinn“.⁷⁹ Durch das Wort eröffnet sich für den Redenden und den Antwortenden die Dimension der Zukunft.

In einem zweiten Schritt trägt Stăniloae vor, dass zwischen Wort und Tat keine Distanz vorliege.⁸⁰ Die Tat ohne Wort und das Wort, das keine Tat impliziert, seien unvorstellbar. Wenn das Wort eine interpersonelle effektive Bewegung ist, dann ist die Tat, die Handlung die *Verlängerung* des Wortes in die Dingwelt hinein. Durch die Tat werden der Aufruf und die Antwort effektiver. Die Handlungen bringen viel effektiver den prophetischen und umwandelnden Charakter des Wortes zum Vorschein. Jede Handlung konstituiert in diesem Sinne einen zwischenpersönlichen Dialog. Tat und Handlung bestärken den auf die Welt hin ausgedehnten partnerschaftlichen Dialog der rationalen Wesen. Sie bezeugen den dynamischen Charakter des menschlichen Logos und der Dingwelt.

Jede Handlung ist eine Bezeugung und die Verwirklichung des menschlichen Logos. Sie ist „die Durchführung eines [göttlichen] Projektes“.⁸¹ Solch ein Projekt,

⁷⁶ Vgl. *Responsabilitatea creștină*, ebd.

⁷⁷ Siehe *Responsabilitatea creștină*, 182.

⁷⁸ *Responsabilitatea creștină*, ebd.

⁷⁹ *Responsabilitatea creștină*, 183.

⁸⁰ Vgl. *Responsabilitatea creștină*, ebd.

⁸¹ *Responsabilitatea creștină*, ebd.

das anfänglich nur ein Wort ist, erzielt die absolute Zukunft, das zukünftige Bild der Personen und der Dinge. Das Wort ist das Projekt, die Handlungen sind Mittel zur Verwirklichung der zukünftigen Erscheinungsformen der geschaffenen Welt. Ohne Projekt entsteht also keine zukunftsorientierte Handlung und jede Handlung, die kein Projekt voraussetzt, ist kraftlos und bleibt unerfüllt.

1.3.2. Die gegenseitige Verantwortung vor Gott

Die dynamische zwischensubjektive Bindung durch Wort und Tat ist auch für die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen charakteristisch.

Zwischen den menschlichen Subjekten gibt es nie solch eine Situation, in der der primäre Partner immer die gleiche Person wäre. Jeder Mensch bekommt, der Reihenfolge nach, die Rolle des Ansprechenden und des Angesprochenen, des Anfragenden und des Antwortenden. Nicht nur das Ich ist vor einem Du verantwortlich, das Du trägt die Verantwortung für mich auch in sich, wie auf die Interdependenz verweisend argumentiert werden kann.

In der Gott-Mensch-Beziehung stellt sich diese Gegenseitigkeit anders dar. Hier ist ausschließlich der Mensch verantwortlich, indem nur er zum Antworten gezwungen ist. In solch einem Dialog erfährt sich der Mensch grundsätzlich als der Antwortende, als der Zuhörende.⁸² Gottes Wort setzt sich in dieser Beziehung kategorisch durch. Es erscheint in diesem Dialog als „eine evidente und bedingungslose Realität“.⁸³ Diese zwingende Kraft des göttlichen Wortes verlangt nach menschlicher Reaktion, nach Antwort.

Eine ähnlich „zwingende“ Realität bildet für uns der uns gegenüberstehende Mensch auch. Die Verantwortung ihm gegenüber sieht Stăniloae in unserem Wesen grundgelegt. Das erzwingende Dasein des Anderen setzt sich demnach als eine unvergleichbare Kraft durch, die jede logische Argumentierung übersteigt.⁸⁴

Es ist schon öfters angesprochen worden, dass sich das Ich in einer möglichen Beziehung zu einem Du entdeckt. Diese Beziehung vervollkommnet sich durch die Verantwortung dem letzten Du gegenüber. Man erfährt sich als Ich, indem man auf den Anruf Gottes antwortet. Der Mensch wurde mit solch einer Verantwortung geschaffen. Ihre zwingende Präsenz gehört zu unserem Wesen. Sie ist die Replik unseres Daseins auf die absolute Autorität des Wortes. Man ist also durch eine absolute Autorität zur bewussten Antwort gezwungen. Die Verweigerung der Antwort bricht nicht nur unsere Gottesbeziehung ab, sondern behindert nun unsere menschliche Beziehungen. Die gegenseitige menschliche Verantwortung und ihr zwingender Charakter sind letztlich in dem anwort-fordernden Aufruf Gottes gesichert. Redend und antwortend öffnet sich der Mensch der dialoghaften Beziehung mit Gott und mit den Mitmenschen.⁸⁵

⁸² Vgl. *Responsabilitatea creștină*, 184.

⁸³ *Responsabilitatea creștină*, 185. Evident und bedingungslos, aber doch mit der Voraussetzung, dass er uns zuhört, wie Stăniloae hinzufügt.

⁸⁴ *Responsabilitatea creștină*, ebd.

⁸⁵ Vgl. *Responsabilitatea creștină*, 186–87.

Die Menschen erleben sich als Ich und Du und als Beziehungswesen, indem sie sprechende Personen sind. Das sieht sich aber ausschließlich dadurch bestätigt, dass der Mensch auf das herausfordernde Wort antwortet. In dem Antwort-Geschehen erlebt sich jeder als ein Ich, das Gott gegenübersteht. Gott wird als das letzte Du wahrgenommen. Die Intensität des Erlebens meines eigenen Ich entspricht der Intensität der Wahrnehmung des ewigen Du.

Die Erfahrung des Du übersteigt sicher jede Form der Wortgebundenheit, sie ist in gewissem Sinne apophatisch und undefinierbar. Das heißt aber nicht, dass das Ich oder das Du außerhalb der Erfahrung stünden.⁸⁶

Die gegenseitige Beziehung und der Dialog haben einen starken aktiven Charakter. In dem Menschlichen bildet sich nämlich das Göttliche ab. Die göttlichen unerschaffenen Energien wirken in dem Menschlichen weiter. Sie bekommen die Form der aktiven Rationalitäten. Diese Energien bringen das Menschliche seinem göttlichen dynamischen Ursprung näher. Sie besitzen einen anfragenden, einen schöpferischen Charakter; sie sind als göttliche Worte wahrgenommen, die bedingungslos nach Antwort verlangen und Träger des Antwortgeschehens sind.

Das ausgesprochene göttliche Wort verlangt also nach bedingungsloser Antwort von der Seite der Adressaten. Die Antwort soll dem anfragenden Wort analog sein, sie soll der geäußerten Struktur der göttlichen Rationalität entsprechen. In diesem Sinne ist sogar die Existenz eine dem göttlichen Wort entsprechende Antwort.⁸⁷ Eigentlich sind alle Existenzformen dem göttlichen Wort analoge Antworten. Sie sind seine Abbildungen. So sind die menschlichen Worte und Handlungen durch das Antwortgeschehen bezeichnet. Der Zweck des ausgesprochenen göttlichen Wortes besteht gerade darin, dass es dem Menschlichen ermöglicht, zu Gott als bewusste und antwortende Personengemeinschaft zurückzukehren.⁸⁸

1.4. Die mensehgeprägte Welt

Die sichtbare und erfahrbare Realität ist ganz allgemein betrachtet aus Menschen und dinglicher Welt zusammengesetzt. Sie ist eigentlich eine durch und in dem Menschen reflektierte Welt. Die Welt wird nämlich durch den Menschen transformiert, sie wird in ihm „gesammelt“. Der Mensch steht folglich in einer „schöpferischen Relation“ zur Welt.⁸⁹

Zum Ersten: Die Abbildung der Welt ist in jedem Menschen etwas Eigenes, ein eigenes Abbild. Zum Zweiten: Indem die Menschen der einzigen menschlichen Natur oder Hypostase teilhaft sind, sind in jeder menschlichen Person in

⁸⁶ Hier widerspricht Stăniloae M. Buber, nachdem gelte, dass ich den Menschen, zu dem ich Du sage, ich nicht erfahre. Nach Buber sei es so, dass erst dann, wenn man die Beziehung verlässt, man auch das Du erfährt. Erfahrung ist nämlich Du-Ferne. Vgl. M. BUBER, *Ich und Du*, in *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg⁵1984, 7–136, 13. Bei STĂNILOAE, *Responsabilitatea creștină*, 188.

⁸⁷ Vgl. *Responsabilitatea creștină*, 190.

⁸⁸ Vgl. *Responsabilitatea creștină*, 192ff.

⁸⁹ Vgl. *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, 347.

bestimmtem Sinne die anderen Personen auch präsent. „Die menschliche Kreatur besitzt einen kommunitären Charakter.“⁹⁰ Der Mensch erscheint distinkt und eigenständig innerhalb der Kommunion und der Welt, doch sind in gewissem Sinne Kommunität und Welt in ihm vorzufinden. Die Welt und der Mensch bilden eine untrennbare Zweiheit, in der doch der Mensch der Teil ist, in dem die Welt ihren Sinn bekommt. Viel präziser wäre aber diesbezüglich von einer Dreiheit zu reden, die von Menschen, Welt und Schöpfer zusammengesetzt wird, wie Stăniloae hinzufügt.⁹¹

Diesem Menschen ist jede mögliche Form der Selbsterfahrung, Selbsterlebnis und Selbsterkenntnis unmöglich, wenn er sich von der Welt und von seinen Mitmenschen trennt. Er wird sich selber als Person bewusst, die auf den „Bildschirm der Welt hinaufprojiziert“ wurde und die mit dem Bewusstsein seiner Mitmenschen verbunden ist und die sich in seinen gegenseitigen Beziehung erlebt. Er muss die Welt und seine Mitseienden erkennen, er muss sie nützen, um seine eigenen Möglichkeiten zu verwirklichen und um die Frage seiner eigenen Existenz beantworten zu können.⁹² Die Welt, durch die der Mensch zur Selbstkenntnis gelangt, wird dadurch zum verwirklichenden Mittel der Subjektivität der menschlichen Person. Das weist darauf hin, dass die wahre und vollkommene Selbsterkenntnis einen zugleich subjektiven menschlichen und objektiven weltlichen Charakter besitzt. Welt und Mensch stehen also in einer unaufhörlichen Kommunion, in einer gegenseitigen Wechselwirkung zueinander. Zusammengefaßt: Die Subjektivierung oder Vermenschlichung der Welt bedeutet zugleich den Weg der Entfaltung der eigenen Subjektivität.

Die Welt ist also einerseits ein subjektiver Inhalt, andererseits bleibt sie immer eine objektive äußere Realität. Sie ist einerseits virtueller und aktiver Teil des Menschen, andererseits bleibt sie ihm immer fremd, sie bleibt Objekt des Erkennens.

Der Weg des Erkennens und der Selbsterfahrung ist auch der Weg der *Ekstase*. Man soll sein eigenes Ich verlassen, um die äußeren Realitäten und nicht zuletzt das eigene Ich zu erfahren. Die Ekstase setzt die Relation mit der mir gegenüberstehenden Realität voraus und verlangt die Öffnung des eigenen Ich. Solch eine Öffnung hat immer einen bewussten, persönlichen Charakter. Die wahre Beziehung verlangt nach einer persönlichen Selbstoffenbarung des Du.

Daraus zieht Stăniloae die Konsequenz: Wie die Erfahrung des eigenen Ich und des Du eine Selbsteröffnung voraussetzt, also gemeinschaftlichen Charakter besitzt, so wird auch der kommuniale Aspekt zur Grundbedingung der Welterkenntnis. Das heißt: die Welt in seiner Ganzheit wird in und durch die Anderen erkannt. Die anderen Personen tragen zur Sinnerfüllung der Welt bei. Sie

⁹⁰ *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, 348.

⁹¹ Vgl. *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, ebd.

⁹² Er muss in diesem Geschehen sein eigenes Bild in die Welt hineinprägen, um sie dadurch erfahren zu können. Er bleibt doch von der Welt unterschiedlich. Die Welt bleibt ihm eine äußere und objektive Realität. Vgl. *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, ebd.

ermöglichen „die Familiarität mit der Welt“.⁹³ Sie sind mir einerseits transzendent, man könnte sagen: „himmlisch“, andererseits bewegen sie sich auf der gleichen Existenzebene, in der sie Vermittler der dinglichen Welt sind.

Die Anderheit und Eigenständigkeit der mir gegenüberstehenden Realität, sei sie Objekt oder Subjekt, wird trotz der Wir-Werdung bewahrt. Die zwischen-subjektive Transzendenz des Anderen, die die Gleichsetzung des Ich mit dem Du behindert und die Objektivität des Anderen sichert, ist in ähnlicher Weise ebenso in der Mensch-Welt-Beziehung zu finden, indem die Transzendentalität des Objekts als Garantie für die Objektivität der Welt steht. Man kann also von einer logischen Kette sprechen, derzufolge die Transzendenz der anderen Person die totale Objektivierung der Welt als die ganzheitliche Vereinlebung der Welt nicht zulässt. Ermöglicht wird nun eine gewisse Subjektivierung, eine Inter-Subjektivierung der Welt. Die Welt wird demzufolge ein Teil meines Subjekts oder wird ein gemeinsamer Teil der menschlichen Subjekte. Die „weltgebundene“ Relation mit einem mir transzendenten Du führt zur korrekten Beziehung mit der Welt, die jetzt, nicht als mein Eigenes, sondern als „unsere“ Welt begriffen wird. Solange ich also die Welt für meine eigene halte, wird sie mir fremd bleiben.

Eine wichtige Bemerkung Stăniloae's in diesem Zusammenhang ist, dass die Welt in sich nicht die Möglichkeit hat, erkannt zu werden, sondern dies nur geprägt von der menschlichen Kommunion.⁹⁴ Der menschliche Aspekt der Welt weist also auf Aktivität hin. Die Bindung des Menschen zur Welt heißt „eine schöpferische Relation“. Die Welt reflektiert sich durch den Menschen überhaupt nicht statisch, sie wird nämlich ständig modifiziert. „Die Person ist der Horizont, auf dem sich die ständig umgestaltende Welt bekannt macht.“⁹⁵ Die Dingwelt wird dadurch zum „Werk“ der Personen. Sie wird zum „Ergebnis“ der zwischenpersönlichen Kommunikation. Durch die menschliche Aktivität entpuppt sich der wahre Sinn der Welt: Sie ist keine für sich adressierte Realität, sie ist Kommunikationsmittel und Treibkraft der Gegenseitigkeit. Der Mensch gibt auf den schöpferischen Aufruf Gottes durch die Welt seine Antwort.⁹⁶ Man stellt also einen ständigen, aktiven, *weltgebundenen* Dialog zwischen dem Menschen und Gott fest.

Die Welt ist ein Ensemble der Logos-vermittelten göttlichen Energien. Diese Energien sind als der kohärente Diskurs Gottes mit der Welt wahrzunehmen. Der Mensch, dem die Rolle zugewiesen wird, diese Energien zu entdecken und sie im Kosmos zu konkretisieren, bekommt dadurch die Eigenschaft, Partner Gottes zu sein. Der Mensch als geschaffenes Subjekt, auf den hin sich durch die verdinglichten göttlichen Rationalitäten der göttliche Logos adressiert, ist dadurch in den Plan der Schöpfung eingeschlossen. Er ist „ein Teil des Schöpfungsplanes, er gehört zur integralen Selbstoffenbarung des Logos“, der mittels der Welt in

⁹³ *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, 349.

⁹⁴ Vgl. *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, 350.

⁹⁵ *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, ebd.

⁹⁶ Vgl. *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, 351.

einem „ständigen Dialog mit dem Menschen steht“.⁹⁷ Welt und Mensch sind also beide grundsätzlich logos- oder wortgebunden. Der Mensch ist in diesem Sinne ein „redendes Wort“ und die Welt ein „ausgesprochenes Wort“.⁹⁸

Das menschliche Subjekt „versteht und verwertet“ ab dem Moment seiner Erscheinung das in die Welt hinein geprägte göttliche Wort. Der Mensch kann deswegen auch nie als Ergebnis und Objekt der Evolution verstanden werden.⁹⁹ Er ist vom Anfang her *frei*. Er *wird sich* seiner Freiheit bewusst, er *erlangt* sie nicht im Laufe der Evolution. In einem bestimmten Sinn könnte man auch sagen: Er *akzeptiert* seine Existenz.¹⁰⁰ Diese Akzeptanz bedeutet Kollaborieren mit der Entfaltung der eigenen Existenz. Das akzeptierte und zu akzeptierende Ich ist die „ontologische Antwort“ auf das göttliche Ich.¹⁰¹

Für die Weltgebundenheit des Menschen ergibt sich von den Gesagten die Konsequenz: Die Welt ist dem Menschen als *sein* Objekt inne, und der Mensch ist der Welt als *ihr* Subjekt eigen. Wie im göttlichen Logos alle Seienden inbegriffen sind, so „begreift“ virtuell auch der Mensch die Welt der Dinge und steht durch sie in einem ständigen Dialoggeschehen mit dem Logos. Dadurch, dass der Mensch die in den Dingen präsenten Rationalitäten oder göttlichen Energien aktualisiert, verwirklicht er sein eigenes Ich und vollendet seine Gott-Ebenbildlichkeit. Als Endpunkt dieses Geschehens steht die Vergöttlichung des eigenen Ich und der Welt. Der Mensch bekommt in diesem Geschehen die Rolle des Sohnes. Der ewige Sohn Gottes ist ein redendes und zugleich ein antwortendes Subjekt. Redend antwortet er dem Vater. Ihm ähnlich, antwortet der Mensch, das Ebenbild des ewigen Logos, durch seine schöpferische Mitarbeit an dem eigenen Ich und an der Welt dem Vater. Seine Antwort, seine Verantwortung bringt die eigene Vergöttlichung und die Gott-Transparenz der Welt zustande.

1.4.1. Erlöste Menschlichkeit und vergeistigter Kosmos

Die Menschwerdung ist ein freier Akt Gottes. In der Menschwerdung zeigt sich nicht nur Gottes absolute Freiheit, sondern es wird dadurch auch der Geschenkcharakter unserer Vollendung betont. Die vollkommene Freiheit des Gotteswortes wird nach der Menschwerdung auch aufbewahrt. Diese Freiheit befreit den Menschen und sichert ihm seine Freiheit zu. Die Annahme des Menschlichen bedeutet keine passive Annahme der Sohnschaft und der Menschwerdung seitens

⁹⁷ *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, 355. Stăniloae's Auffassung zufolge konnte der Mensch gar nicht vor der Erschaffung der dinglichen Welt erscheinen. Er erschien als „Krone“ der Schöpfung und bekam sie [die Welt] als ein Objekt seines Dialogs mit Gott. Der Mensch erschien, so Stăniloae, am Ende der Schöpfung „als dem Logos kohärente Phrase“. So ist er sinngebender Faktor der ganzen Schöpfung. Er ist Ziel und Zweck der Welt und zugleich ist er auch der Punkt, in dem die Schöpfung zum Schöpfer zurückfindet. Der Mensch ist „der Nachklang des Logos in der Schöpfung“. Vgl. *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, ebd.

⁹⁸ Vgl. *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, 356.

⁹⁹ Vgl. *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, ebd.

¹⁰⁰ Vgl. *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, 357. [Hervorhebungen vom Autor].

¹⁰¹ Vgl. *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, 358.

des göttlichen Logos, sie ist vielmehr ein freier Akt des ewigen Sohnes. Indem Gott und Mensch in der Menschwerdung sich einigen, scheint die menschliche Freiheit in diesem Geschehen zu kurz zu kommen.

Die angenommene menschliche Natur bildet in Christus keine eigene oder selbstständige Hypostase. Die menschliche Natur wird in die göttliche Hypostase hineingenommen. Die Hypostase des Gottessohnes wird auf seine Menschlichkeit ausgebreitet, sie wird folglich nicht nur als etwas Göttliches wahrgenommen, sie wird menschlich auch „fühlbar“.

Christus versteht sich als Mensch auch als Sohn des Vaters. Wenn die menschliche Hypostase nicht wesentlich in die Hypostase des Sohnes hineingezogen wäre, bekäme die Menschlichkeit des menschengewordenen Sohnes ihren (göttlichen) Sohncharakter nicht, und es entstünde die göttliche Sohnschaft der Menschen gar nicht. Durch die Annahme des Menschlichen ist die reale Kommunikation zwischen Gott und den menschlichen Hypostasen zustande gekommen. Es wurde dadurch die spirituelle oder geistige Vollendung des Menschlichen ermöglicht. Ebenso ist die Relationalität der Sohnschaft auch vollkommen aktualisiert. Der Mensch schließt einen neuen Bund mit der trinitarischen *Communio* und wird Sohn des Vaters und Bruder des Sohnes.¹⁰² Durch die Annahme der menschlichen Natur ist also unsere Sohnschaft bedingt.¹⁰³

Die Menschlichkeit Jesu unterscheidet sich von unserer Menschlichkeit dadurch, dass er mit den anderen trinitarischen Personen in einer vollkommenen *Communio* steht. Christus ist sowohl mit dem Vater und mit dem Geist, wie auch mit uns vollkommen vereint.

Grund der Einigung in einer Hypostase der göttlichen und menschlichen Natur sieht Stăniloae in der Ebenbildlichkeit des Menschen festgelegt. „In der angenommenen menschlichen Natur aktualisiert sich durch den menschengewordenen Gottessohn die Virtualität seines Modellcharakters für jeden Menschen, der als Geschaffenes fähig ist, sich als Verwandter Gottes zu verwirklichen. Es wird auch in der Menschwerdung darauf hingewiesen, dass in Gott die Möglichkeit besteht, Mensch zu werden und ihm ähnlich zu handeln [...] Das menschliche Geschöpf spiegelt in seiner von Gott abhängigen Existenz auf einen unendlich reduzierten Grad Gott selbst wider.“¹⁰⁴ Es ist also möglich, dass der Sohn in seiner Menschwerdung die Menschlichkeit des nach dem Ebenbild des Sohnes geschaffenen Menschen auf sich nehmen kann. Er, der Sohn, hat die Kraft, solch eine Existenz zu sein, die jeder menschlichen Existenz vorausgeht und ihren Existenzgrund liefert. Er kann in seiner göttlichen Person die menschliche Natur „empfangen“. Er besiegelt sie sogar mit seinen göttlichen Eigenschaften. So ist er eine

¹⁰² Es ist zu beachten, dass hier nicht die ontologische Sohnschaft des Menschen gemeint ist. Diese Sohnschaft kommt durch die Gnade Gottes zustande. Also: Sohnschaft durch Gnade.

¹⁰³ Vgl. dazu auch: F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch*, Freiburg (Schweiz) 1980, bes. 78 und 200. Hier wird der Kommentar Johannes Damasceni zu Leontius von Byzanz und Maximus Confessor unter die Lupe genommen.

¹⁰⁴ *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu I.*, 148.

„zusammengesetzte Person“.¹⁰⁵ Die göttliche Hypostase wird zuerst die virtuelle und dann die aktuelle Hypostase der angenommenen menschlichen Natur. Die menschliche Natur ist folglich kein Ergebnis eines äußerlichen Prozesses, kein vom Außen Zugefügtes, sondern sie wird wesentlich vom Innen her mit dem göttlichen Logos vereint. Sie findet in ihm die engste und vollkommenste Nähe mit dem Göttlichen. Demnach kann gedacht werden, dass „das Menschliche in Christus die vollkommene Einheit mit Gott und durch Ihn mit der ganzen Schöpfung findet oder in Ihm Gott mit dem Geschaffenen maximal vereint werden kann, ohne dass die Unterschiede zwischen Göttlichen und Menschlichen aufgehoben wären“.¹⁰⁶ Der menschengewordene Gott, Christus mithin ist der „wahre Vermittler zwischen Gott und der ganzen Schöpfung“. Als Folge der Menschwerdung bekommt der Mensch die Rolle der Mitarbeit an der Schöpfung und der Heilsvermittlung.

Nur der Mensch kann durch seine geschaffene Seele und die geistige Begabung die geschaffene Materie einheitlich betrachten und sie bewusst Gott und der Unendlichkeit öffnen. Seine Rolle der Vermittlung erreicht von sich aus nie das Niveau des Vollkommenen; seine Geistigkeit ist nämlich nicht solch eine, wie das bei Christus der Fall ist, in dem die Menschlichkeit mit der göttlichen Hypostase „vollkommen“ vereint ist. In ihm trifft jeder nicht nur ein Wesensgleiches, sondern erstens das vollkommene Ebenbild Gottes und zweitens Gott selber. In ihm treffen sich eigentlich alle Menschen. In ihm ist die göttliche Hypostase erschienen, in der die gemeinsame, allen grundgelegte Menschlichkeit hineingehoben wurde. Diese Behauptung wird in ihrem Bestand dadurch auch bestärkt, dass diese Hypostase mit dem göttlichen Wort gleichsetzt wird. In diesem Wort werden alle menschlichen Wörter gesammelt.

Die Vollendung ist dann zuerst in der Sohnschaft Christi, Sohn Gottes und Sohn des Menschen und in seiner brüderlichen Bindung mit dem Menschen grundgelegt. Die Sohnschaft vermittelt in Christus sowohl die Einheit als eine Person wie auch das zusammengesetzte Sein seiner Hypostase, Mensch und Gott.¹⁰⁷ Christus bleibt auch Sohn des Vaters nach der Menschwerdung, also nachdem er Sohn des Menschen geworden ist. Er wird auch zum Sohn in seiner Mensch-
Qualität. Daher gilt: Die bedeutendste Eigenschaft des Menschen in seinem Dialog mit Gott ist die Qualität der Sohnschaft. Die wird von dem Gottessohn geerbt, restabliert und vollendet.

Christus zeigt durch die Einigung der menschlichen und der göttlichen Natur in seiner Hypostase, dass das Menschliche nicht in die Enge der Immanenz getrieben ist und das Göttliche auch nicht in seiner Transzendenz eingeschlossen

¹⁰⁵ Zusammengesetzte Person = persoană compusă. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu I.*, 149.

¹⁰⁶ *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu I.*, ebd.

¹⁰⁷ Durch den Hl. Geist ist aus der heiligen Gottesgebälerin und Jungfrau Maria das menschengewordene göttliche Wort vollkommen vermenschlicht worden, es wurde zum vollkommenen Menschen mit verstehender und rationaler Seele. Das Wort selbst ist Kern der Menschwerdung geworden. Es ist in seiner Hypostase zusammengesetzter Vermittler, ein Gott-Mensch. Vgl. Maximus CONFESSOR, *Questiones ad Thalassium*, in PG 91, 553 und 556 [genauere Angaben: PG 90/1, 1-300B, S. 241-786]. Bei STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu I.*, 151.

bleibt. Das Menschliche kann Medium der Freiheit einer absoluten trinitarischen und liebenden göttlichen Hypostase sein.

Durch die Menschwerdung kommt der Wert des Menschlichen zum Ausdruck. Das Körperliche ist zur Ewigkeit berufen. In seinem Körper dringt der menschliche Geist durch den Kosmos, der durch diesen Prozess vergeistigt, sogar „verheiligt“ wird.¹⁰⁸

Das Menschliche und das Materielle, das Kosmische, bleiben trotz Einigung mit Gott, trotz Vergöttlichung und Hineingezogenheit in die göttliche Hypostase geschaffene Realitäten. Wichtig ist diesbezüglich die Folgerung, wodurch Stăniloae die angesprochene Spannung auflöst: „Je mehr die Menschen vergöttlicht werden, umso mehr wird Gott vermenschlicht.“¹⁰⁹ Im Anschluss an diese Behauptung wäre noch zu sagen: Je mehr die Welt vergeistigt wird (je mehr in das Werk der Erlösung impliziert wird), umso mehr wird sie Gott-transparent.

Die drei „Ergebnisse“ der Menschwerdung fasst Stăniloae auf folgende Weise zusammen: Ermöglichung der Sohnschaft und der brüderlichen/schwesterlichen *Communio* der Menschen; Berufung zur Ewigkeit des *ganzen* Menschen in Körper und Seele und Heiligung und Transfigurierung, Vergeistigung des Kosmos.¹¹⁰

2. Vollendung in der Kirche¹¹¹

Die Schwierigkeit, die Transparenz der Schöpfung und der Person zu entdecken, ergibt sich daher, dass die Schöpfung und die menschliche Person sich in einem „Prozess der Korruption“ befinden, der letztendlich den Tod mit sich bringt. Die Stabilität des Fortschreitens, der Konvergenz und der Einheit der Menschen und des Kosmos ist gebrochen. Statt dieser Einheit erfährt man Divergenz und Auseinanderfallen. Aus dem Dialog mit Gott ausgetreten verlor das bewusste Geschöpf die Fähigkeit, das Wort Gottes zu verstehen, den Sinn der Rationalitäten der Welt deuten zu können.

Durch Christus, durch den menschengewordenen Sohn wird der ursprüngliche Status der Schöpfung wiederhergestellt und wird die Möglichkeit einer zukünftigen, eschatologischen Gott-Transparenz in der Schöpfung zustande gebracht. Durch Ihn

¹⁰⁸ Nach Stăniloae wird im Christentum der Mensch vom Kosmos nicht absorbiert, der Kosmos wird durch den Menschen transfiguriert. Der Mensch übersteigt den Kosmos. Vgl. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu I.*, 153.

¹⁰⁹ *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu I.*, 150.

¹¹⁰ Vgl. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu I.*, 152.

¹¹¹ Gleich am Anfang soll festgestellt werden, dass in den folgenden Ausführungen keine vollständige Ekklesiologie dargelegt wird, es werden nur die trinitarischen, christologischen, anthropologischen und kosmologischen Aspekte der Kirche in der Lehre Stăniloaes kurz vorgestellt. Über triadologische, christologische, pneumatologische und anthropologische Aspekte der Kirche siehe: D. POGAN, *Biserica și mântuirea credincioșilor. Constituția teandrică a Bisericii*, Arad 1998, 16–131.

Zur Ekklesiologie Stăniloaes siehe auch: TDO 2, 193–377 [OD 2, 151–288]. Dieser Teil seiner Dogmatik trägt den Titel: Das Erlösungswerk Christi im Vollzug. Stăniloae sieht in der Kirche ein Organ, das das Erlösungswerk geschichtlich zur Vollendung führt. Sie wird als der „verborgensakramentale Leib Christi im Heiligen Geist“ begriffen. Siehe ebd., 195 [OD 2, 153].

wird die Schöpfung mit dem alles vereinigenden Geist Gottes erfüllt. Die Schöpfung ist demzufolge ein Ort, wodurch Gott spricht und tätig ist; ein Ort, wodurch der Mensch durch seine Worte und Werke Gott antwortet.¹¹² Mit dieser Überlegung beginnt Stăniloae seine ekklesiologischen Ausführungen.¹¹³

Grundlegende Sehnsucht des Menschen ist es, in seiner Existenz die *ganze* Schöpfung zu begreifen, wie er weiter fortfährt.¹¹⁴ Die ganze Existenz zu begreifen, eigentlich die partnerschaftliche Kommunität mit Gott zu verwirklichen, wäre dem Menschen unmöglich, wenn er mit einer der göttlichen Personen nicht in einer dialoghaften, direkten Beziehung stünde. Die Menschwerdung erzielt in diesem Sinne zuerst die Ermöglichung eines Sohn-Vater-Dialoges. Zugleich aber wird der Mensch durch die Menschwerdung dazu befähigt, dass er in und durch Christus *alles* begreifen kann. In Christus erlebt er die kosmische Einigung aller Geschöpfe mit Gott. So spricht Stăniloae von einer „symphonischen Einheit“ der Welt.¹¹⁵ Die Menschwerdung erfüllt unter diesem Aspekt einen dreifachen Zweck: dem Menschen wird die Personalisierung in Gott ermöglicht; es wird ein lebendiger Dialog, eine Ich-Du-Beziehung in Gang gesetzt; die menschliche Natur in sich und die Menschen untereinander werden mit Gott vereinigt.¹¹⁶

Laut Stăniloae bedeutet die Vergöttlichung oder Vermenschlichung in und durch Christus eine persönliche *Communio* des Menschen mit Gott. Ort dieses kommunitären Geschehens ist die Kirche. Sie ist eine zeitliche und zugleich überzeitliche Realität, wie Stăniloae betont, in der die ontologische Dimension der Christologie verlängert wird.¹¹⁷ Sie ist eine spirituelle Realität, die eng mit dem Mysterium der Gott-Mensch-Relation, der Trinität und der Menschwerdung verbunden ist. Die Kirche reproduziert nämlich auf menschlicher Ebene die trinitarische Kommunität, die gegenseitige Interiorität der göttlichen Personen.¹¹⁸

¹¹² Über die Wichtigkeit der Schöpfung innerhalb der Erlösung, über die Aktualität der Kosmologie siehe u.a. M. STANCIU, *Sensul creației. Actualitatea cosmologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Slobozia, 2000, bes. 45–100.

¹¹³ Vgl. dazu: *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, 39ff.

¹¹⁴ Vgl. *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, 68ff.

¹¹⁵ *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, 70.

¹¹⁶ Vgl. *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, 74–77. Indem die vollkommene Harmonie der göttlichen Natur nichts anderes als die vollkommene Harmonie der göttlichen Personen sein kann, kann die Harmonie der menschlichen Natur auch nichts anderes bedeuten, als eine lebendige und liebevolle Harmonie der menschlichen Personen. Ihre Mit-Existenz entspricht der Kommunität der göttlichen Personen.

¹¹⁷ Vgl. *Iisus Hristos sau restaurarea omului* [IHRO], Craiova 21993, 398.

¹¹⁸ In diesem Sinne spricht die orthodoxe Theologie vom triadologischen, christologischen, pneumatologischen und anthropologischen Aspekt der Kirche. Vgl. D. BELU, *Ecleziologia ortodoxă și ecumenismul creștin*, in *Ortodoxia* 4 (1965) 497. Die Kirche ist demzufolge ein Medium des Sich-Hingebens der göttlichen Personen. So bekommt die Kirche zwei grundlegende Aspekte: eine interne oder vertikale Dimension – den göttlichen Aspekt, und eine externe, horizontale Dimension – den menschlichen Aspekt. Siehe auch bei POGAN, *Biserica și mântuirea credincioșilor*, 19f. Leben in der Kirche bedeutet also eine „geheimnisvolle Teilnahme an den Relationen der trinitarischen Personen. Siehe auch bei J. DANIELOU, *La Trinité et le mystère de l'existence*, Paris 1968, u.a. 79.

Das Mysterium der Theandrie, nämlich die Einigung Gottes mit dem Menschen in Christus, wird demzufolge zur Hauptprämisse der personhaften Einigung Gottes mit der Menschheit durch den Geist innerhalb der Kirche. Das ermöglicht die Teilnahme [metalepsis] an Christus und an den göttlichen unerschaffenen Energien Gottes. Die Kirche ist in diesem Sinne „Ort der Vermenschlichung und zugleich der Vergöttlichung“.¹¹⁹

2.1. Kirche als Organ der Erlösung

Die Erlösung der Menschen vollzieht sich durch ihr Hineinwachsen, durch die Vermenschlichung und Vergöttlichung in Jesus Christus. Christus „versammelt“ uns nämlich in sich. Wir werden eins mit dem Menschgewordenen und Vergöttlichten.¹²⁰ Christus erlöst uns, indem er „sich in die Menschheit hinein ausdehnt, indem er die Menschheitsfamilie in sich verkörpert und sie in seine Menschlichkeit aufnimmt“. Dieses menschbezogene Ausdehnen Christi ist die Kirche, so Stăniloae: „Im Heilswerk Christi, in seiner Menschwerdung, in seinem Leben in Gehorsam, seiner Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt, wurde in der von ihm angenommenen menschlichen Natur gleichsam als in einem Erstling der Grund für die Erlösung der ganzen Menschheit gelegt. Denn unsere Erlösung geschieht im eigentlichen Sinn erst dadurch, dass Christus mit seiner verklärten, völlig durchgeistigten, auferstandenen und erhöhten Menschheit, also mit seinem geisterfüllten und dadurch transparent gewordenen Leib, in uns Wohnung nimmt. Dieses Wohnung-Nehmen führt zur Entstehung der Kirche.“¹²¹ Sie bildet den Abschluss des Heilsgeschehens, das mit der Menschwerdung begann und ist demnach „das Labor, in dem die Einswerdung mit Christus zustande kommt“.¹²² Die Erlösung kann nämlich aus eigenen Kräften nicht erzielt werden, sie wird ausschließlich durch die Kirche erlangt. Die Kirche ist die soziale Ausdehnung des Auferstandenen, fährt Stăniloae fort. Sie befindet sich aber nicht in einem Status der Vollkommenheit, sie ist noch unterwegs, sie hat die Vollendung nur geheim und antizipiert inne. „Die Kirche ist der in sozialen und kommunitären Strukturen zwischen uns seiende Christus.“¹²³

Trinitarisch gesehen ist die Kirche ihrem Wesen nach „die gemeinsame Erfahrung und das Erlebnis der Trinität durch die Menschen; die gemeinsame Teilnahme an dem göttlichen Leben; eine Gemeinschaft der menschlichen Personen mit den göttlichen Personen“.¹²⁴ Sie ist „die Kommunion mehrerer

¹¹⁹ Vgl. dazu: E. BARTOS, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Oradea 1999, 356ff.

¹²⁰ Vgl. D. STĂNILOAE, *Sinteză ecleziologică*, in ST 5–6 (1955) 267–284, 267. Eine ähnliche Gedankenführung findet man bei N. CABASILA, *Viața în Hristos*, (übersetzt von T. Bodogae), Sibiu 1946, bes. 26ff.

¹²¹ TDO 2, 195 [OD 2, 153].

¹²² *Sinteză ecleziologică*, ebd.

¹²³ *Sinteză ecleziologică*, 268.

¹²⁴ *Sinteză ecleziologică*, ebd.

Personen in dem gleichen [einen] göttlichen Leben“.¹²⁵ „Die essentielle, theandrische Existenz der Kirche“ hat also „einen ewigen innertrinitarischen Grund“.¹²⁶ In das Leben der Kirche ist das Leben der Trinität „hineingewoben“. Das innentrinitarische Leben macht sich durch den menschengewordenen Sohn zum konstitutiven Prinzip der Kirche. Er vermittelt die innertrinitarische Liebe und ermöglicht der rekapitulierten Menschheit, dass diese Liebe der menschlichen Gemeinschaft auch grundlegend wird.

In der Trinität findet also die Kirche zu ihrem ewigen Grund. Man könnte sagen: Die kirchliche Kommunität bildet die perfekte göttliche Kommunität ab. Bindeglied und Hersteller dieser Beziehung zwischen Welt und Schöpfer, zwischen Kirche und Trinität, ist Christus. Er ist in diesem Sinne „Fundament des übernatürlichen Gebäudes der Kirche und der wahren Kommunion“.¹²⁷ Nur durch den menschengewordenen Sohn trifft die innertrinitarische Kommunion auf die menschliche Kommunität.

Dass der Mensch und die menschliche Gemeinschaft Abbild der Trinität sein können, sieht Stăniloae in der Ebenbildlichkeit des Menschen gegeben. Auf diesem Ebenbild wird das Fundament der Kirche aufgebaut. „Das ewige Fundament der Kirche wurde in der menschlichen Natur grundgelegt“, dessen zufolge man von einem „naturürlich-menschlichen Grund der Kirche“ reden kann. Diese Natur ist wie ein Ort der Vor-Existenz der Kirche, wie eine Vorstufe für die kirchliche Existenz. Die ganze Anthropologie und Kosmologie bekommen dadurch ein ekklesiologisches Kennzeichen.¹²⁸ Das natur-menschliche Fundament der Kirche, das ekklesiale Fundament der menschlichen Natur ist folglich eine Reflexion der göttlichen Basis der Kirche und besteht in der Einheit der Natur und in der Pluralität der die Einheit bildenden Personen.¹²⁹ Zwischen der Schöpfung und Gott besteht also eine ontologische und fundamentale Relation.¹³⁰ Die Kirche konstituiert sich aus dem Treffen des Übernatürlichen mit dem Natürlichen, des Göttlichen mit dem Menschlichen. Sie besitzt dementsprechend einen objektiven, göttlichen und einen subjektiven, menschlichen Aspekt. Sie ist nämlich von Gott gegründet, vollendet wird sie aber durch das Mitwirken der Menschen.

Wenn aber die Kirche, das Medium, in dem die Einigung Gottes mit dem Menschen zustande kommt, die Idee des Kosmos impliziert, heißt das nicht, dass der Kosmos in sich die Kirche sei. „Der Kosmos erhält [aber] die Berufung die Kirche Jesu Christi zu werden. Aus dem Nichts geschaffen, findet er [der Kosmos]

¹²⁵ *Sinteză ecleziologică*, 269.

¹²⁶ *Sinteză ecleziologică*, 270. Vgl. dazu: P. FLORENSKY, *Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit*, in *Östliches Christentum*, Hrsg. von N. BUBNOFF und H. EHRENBURG, Bd. II., München 1925.

¹²⁷ *Sinteză ecleziologică*, 273.

¹²⁸ Vgl. zu diesem Gedanken ebd., 273. Siehe dazu auch LOSSKY, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église orientale*, 106.

¹²⁹ Vgl. *Sinteză ecleziologică*, 273.

¹³⁰ Siehe POGAN, *Biserica și mântuirea credincioșilor*, 30.

seine Vollendung in der Kirche.¹³¹ In diesem Sinne gehört zum Wesenszug der Kirche ein ihr grundlegender dynamischer kosmischer Aspekt.¹³²

Die Kirche als irdische, d.h. zeit-raumgebundene Institution ist eine eschatologische Realität, so Stăniloae.¹³³ Sie beginnt hier, genießt aber nicht nur die solidarische Präsenz des Himmlischen, sondern ist die Fortsetzung der himmlischen Kommunität, ohne dass sie irgendeine Identität dieser beiden herbeiführen könnte; und sie erhält ihre absolute Vollendung wiederum in der trinitarischen Gemeinschaft.

2.2. Kirche als Mysterium

Die ganze Existenz besitzt einen apophatischen Charakter, sie ist ein Mysterium. Der Kosmos, meine eigene Person und die Menschen allesamt sind Geheimnisse. Ihr Mysteriencharakter lässt sich zuerst daher ableiten, dass sie der menschlichen Vernunft nicht ganz zugänglich sind. Sie haben nämlich ihren Ursprung nicht in dem erkennenden Subjekt. Die geschaffene Existenz ist geheimnisvoll, sie bildet aber nicht die absolute Existenz, sie hat die Existenz nicht in sich, sie ergibt nicht die letzte Realität, wie Stăniloae ausführt.¹³⁴

Die Beziehung der Welt mit ihrem Schöpfer präzisiert und vergrößert ihren mysteriösen Charakter. In der Welt manifestiert sich die schöpferische und erhaltende Kraft des Schöpfers, obwohl er ihr transzendent ist und bleibt. Das Mysterium der Welt und des Menschen wird also durch die aktive Präsenz der absoluten Transzendenz definiert. Die Trinität ist nämlich nicht nur Modell, sondern auch Lebensprinzip der ganzen Schöpfung.¹³⁵ Jeder Teil der Welt steht demzufolge in irgendeiner Beziehung mit dem Transzendenten, nimmt an dem absoluten Mysterium teil.¹³⁶ Dieser Beziehung ist sich aber nur die menschliche Person bewusst. Daher: Im Menschen verwirklicht sich die mysteriöse Beziehung der ganzen Schöpfung mit der göttlichen Transzendenz. Er ist die einzige geschaffene Existenz, durch die die Insuffizienzen der Welt vervollkommen werden können. Die göttliche Heilsökonomie wird dementsprechend nur in und durch den Menschen vollendet.¹³⁷

Die allertiefste Beziehung Gottes mit der Welt kommt durch die Einigung der geschaffenen Menschlichkeit mit seinem Sohn zustande. Er macht sich zum Zentrum der mysteriösen Präsenz Gottes in der Schöpfung. Er erhebt dadurch die Schöpfung zur maximalen Einigung mit sich. Die Schöpfung selbst wird gewisser

¹³¹ Vgl. *Sinteză ecleziologică*, 274. Stăniloae beruft sich hier auf LOSSKY, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église orientale*, 107f.

¹³² Vgl. *Sinteză ecleziologică*, 276f. Als Institution ist sie sichtbar, zugleich aber bekommt sie auch einen unsichtbaren Charakter. Sie ist auf das Unsichtbare, auf das Göttliche hin transparent. Vgl. *Sinteză ecleziologică*, 278f.

¹³³ *Sinteză ecleziologică*, 276.

¹³⁴ Vgl. D. STĂNILOAE, *Realitatea tainică a Bisericii*, in *Ortodoxia* 3 (1984) 415–420, 415.

¹³⁵ Siehe auch POGAN, *Biserica și mântuirea credincioșilor*, 34f.

¹³⁶ Vgl. *Realitatea tainică a Bisericii*, 416.

¹³⁷ Vgl. D. STĂNILOAE, *Iconomia dumnezească, teme al iconomiei bisericesti*, in *Ortodoxia* 1 (1969) 3–24, 7f.

Maßen zum Mysterium, zur Kirche.¹³⁸ Das ganze Universum wird also in der Kirche inbegriffen und wird zum Ort der Kommunion, wird Gott-transparent. Das Christus-Mysterium wird zum Mysterium der Kirche. Die Kirche ist demzufolge „der geistige Ort, in dem Christus uns durch den Hl. Geist seiner eigenen vergöttlichten Menschlichkeit teilhaft macht“; sie ist „das Labor, in dem wir zu unserem wahren Wesen kommen“.¹³⁹ Die Kirche ist ein „Makro-anthropos“, der sich auf dem Weg der Vollendung befindet.¹⁴⁰ Diese „theandrische“ Natur der Kirche ermöglicht die Vergöttlichung der Menschen und die Vergeistigung des ganzen Kosmos.¹⁴¹

2.2.1. Die Dynamik der Schöpfung in der Kirche

Die Dynamik der Schöpfung in der Kirche beruht auf der Beziehung der Menschen mit der Welt. So beginnt Stăniloae seinen Gedankengang.¹⁴² Der Mensch ist von der Notwendigkeit des Sich-Bewegens durchdrungen. Die dynamische Verfassung des Menschen erzielt seine Vervollkommnung, seine Vergöttlichung. Diese Dynamik ist nicht nur dem einzelnen, sondern der ganzen Menschheitsfamilie eigen. Alle Menschen haben die *eine* Welt, die *gleiche* Worte zur Verfügung stellt, um sich zu vollenden. „Es gibt ein gemeinsames Terrain, eine gemeinsame Dynamik unter den Menschen.“¹⁴³ Nur dank dieser in ihrer Natur grundgelegten gemeinsamen Dynamik wird sowohl das menschliche Wesen wie auch die menschliche Gemeinschaft und die Welt selber Gott transparent.

Die Dynamik der geschaffenen Welt ist eine Art Rückspiegelung der innertrinitarischen Dynamik. Sie ist also von Gott in sie hineingeprägt. Sie hat ihren Ursprung in dem schöpferischen Akt Gottes. Demzufolge hat die Dynamik oder die Bewegung „einen schöpferischen Charakter, sie hat nämlich göttlichen Ursprung und göttliche Finalität“.¹⁴⁴

Durch diese Göttliche Dynamik verlieren die Geschöpfe ihre Identität nicht, sie beschreiten nun neue Phasen des Vollendungsprozesses. Am Ende dieser Bewegung werden die menschlichen Personen Gott und füreinander sowie die Welt der Dinge den Menschen transparent.¹⁴⁵ Dieses Fortschreiten und dieser Vollendungsprozess ermöglicht den Geschöpfen ihre virtuelle der göttlichen Rationalitäten entsprechende Prä-definitionen zu aktualisieren. Gott, die Form aller Formen, be-kraftigt die Geschöpfe ihre Formen zu entfalten und zu verwirklichen. Das heißt aber, dass das Fortschreiten und die Bewegung der einzelnen Geschöpfe sich durch die Form

¹³⁸ Vgl. *Realitatea tainică a Bisericii*, 416.

¹³⁹ *Realitatea tainică a Bisericii*, 417.

¹⁴⁰ Vgl. Maximus CONFESSOR, *Mystagogie*, Kap. II–IV, PG 91, 668–672 [PG 91/2, 489C–527D, S. 657–718].

¹⁴¹ Vgl. N. CHIȚESCU, *Natura Sfântului Har*, București 1944, u.a. 41.

¹⁴² Vgl. D. STĂNILOAE, *Dinamica creației în Biserică*, in *Ortodoxia* 3–4 (1977) 281–291, 281.

¹⁴³ *Dinamica creației în Biserică*, 281.

¹⁴⁴ Ebd., 282. Vgl. auch Maximus CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, in PG 91, 1073C [PG 91/2, 104A–263C, S. 1031–1418].

¹⁴⁵ Vgl. *Dinamica creației în Biserică*, 283. Stăniloae tritt übrigens für ein richtiges, also positiv orientiertes Fortschreiten ein: „Nur das Gute zieht an“; nur das Positive ist in sich progressiv.

gebende und die Bewegung aktiv haltende Kraft Gottes gegenseitig bedingen. Durch das Fortschreiten wird „das Horizontale dem Vertikalen transparent, und das Vertikale projiziert sein Licht auf das Horizontale“.¹⁴⁶

Zentraler Faktor und Benefiziant der angesprochenen Dynamik der Schöpfung ist der Mensch. Er ist das „Labor“, wie das Stăniloae formuliert, das „alles in ein Ensemble zusammenführt und zusammenhält, und er übernimmt natürlicherweise die Rolle des Vermittlers zwischen den Extremitäten aller Unterschiede“.¹⁴⁷ Er besitzt die Kapazität, sich mit allen Komponenten der Welt in Beziehung zu setzen und sie zusammenzuführen und zu vereinen. Indem der Mensch die Schöpfung ergänzt und sie transformiert, ist er „Labor“.

Die einzelnen Menschen und die Dinge der Welt sind Geschenke, Worte Gottes; sie sind Ausdrücke, Ausrufe seiner Liebe. Der Mensch bekommt nun die Rolle, sie durch seine Antworten zu aktualisieren. Nur er ist fähig sie „zu multiplizieren, zu perfektionieren, zu entdecken, ihre Geschenk-Virtualität zu vertiefen und zu aktualisieren, und ihnen Sinn zu geben“.¹⁴⁸ Je Gott-transparenter die uns äußere Welt wird, desto mehr bekommt sie „einen sakramentalen Charakter“.¹⁴⁹

Durch den Sündenfall verlor die Dynamik der Schöpfung an ihrer Kraft. Sie verlor „die Wärme der Liebe und die unendliche Perspektive“ – so Stăniloae.¹⁵⁰ So spricht er in diesem Zusammenhang auch von der Notwendigkeit der Menschwerdung. Sie ermöglicht in diesem Sinne die Bewusstwerdung der authentischen und die auf das Unendliche orientierte Dynamik. Er betont, dass der menschengewordene Sohn Ursprung und Ziel dieser Dynamik, Bewegung oder Fortschreiten ist: „Er öffnete in sich die unendliche Perspektive der Schöpfung“ und gab unsere „Labor-Funktion“ zurück.¹⁵¹ Die innere Dynamik Christi wird jetzt in einer neuen Intensität wahrgenommen. Diese Dynamik wirkt durch den Hl. Geist in der Kirche weiter. Sie ermöglicht uns unsere eigene Vergeistigung, unsere Pneumatisierung und die Vergöttlichung der ganzen Natur zustande zu bringen. Die Pneumatisierung ist „die eigenste und tiefste Dimension der Dynamik unserer Natur“¹⁵². Sie ist aber nur im Prozess erlebbar, und sie ist daher eine transzendenzbezogene Gegebenheit und ständige Aufgabe der Menschen.

2.2.2. Schöpfung als Gabe und die Sakramente der Kirche

Es besteht ein gewisser Dialog zwischen der Schöpfung, verstanden als Geschenk und als Sakrament in erweitertem Sinne und den Sakramenten der Kirche, wie Stăniloae ausführt.¹⁵³ Um das zu verstehen, ist vom Geschenkcharakter

¹⁴⁶ *Dinamica creației în Biserică*, 284.

¹⁴⁷ *Dinamica creației în Biserică*, ebd.

¹⁴⁸ *Dinamica creației în Biserică*, 285.

¹⁴⁹ *Dinamica creației în Biserică*, ebd.

¹⁵⁰ *Dinamica creației în Biserică*, 286.

¹⁵¹ Vgl. *Dinamica creației în Biserică*, 286f.

¹⁵² *Dinamica creației în Biserică*, 288. Diese Dimension befähigt den Menschen die Möglichkeiten des Naturgemäßen zu sprengen und „göttliche“ Werke zustande zu bringen.

¹⁵³ D. STĂNILOAE, *Creația ca dar și tainele Bisericii*, in *Ortodoxia* 1 (1976) 10–29, 10.

der Schöpfung auszugehen. Die ganze geschaffene Welt ist Gabe Gottes. Seine Liebe der Welt gegenüber wird durch den menschgewordenen Sohn gesichert. Zwischen Christus und der Schöpfung gibt es gar keine Form der Trennung, er deckt in betonter Weise den Geschenkcharakter der Welt auf. In diesem Sinne: Die Natur fügt sich in die Gnadenökonomie ein.¹⁵⁴

Christus, das allerhöchste Geschenk Gottes, ist durch seine Menschlichkeit mit dem ganzen Kosmos, mit der Schöpfung verbunden. Dementsprechend bekommt die Schöpfung auch die Rolle effektiv die Liebe Gottes zu vermitteln.

Die Sakramente sind Werkzeuge und Kommunikationsmittel Gottes, wodurch sich die Liebe Gottes in der Welt erfahrbar macht. Sie sind „spezielle Modi des Sich-Eröffnens und der Kommunikation“.¹⁵⁵ „Die Sakramente sind aus der Schöpfung ausgewählte Mittel“, die „das unvergängliche Leben des auferstandenen Körpers Christi vermitteln.“¹⁵⁶ So ist der Körper Christi ein transparentes Medium der vollkommenen Kommunikation Gottes mit uns. Nur durch diesen Körper, also durch die Elemente des Kosmos lässt sich die Kraft der Gnade spüren.

Zusammengefasst: Die Schöpfung in sich ist Geschenk. Ihre Geschenkqualität wird durch das göttliche Wort vollkommen aktualisiert. Die Sakramentalität der Welt lässt sich demzufolge in dem *einen Sakrament*, in dem Gott-Menschen bestätigen.¹⁵⁷

2.2.3. Kirche als Ikon der kosmischen und menschlichen Schöpfung

Die Idee, dass die Schöpfung Ikon der kosmischen Schöpfung und des Menschen ist, dass die Schöpfung mit der Kirche gleichgesetzt werden kann, stammt von Maximus Confessor.¹⁵⁸ Wie die Kirche die Einheit der Gläubigen verwirklicht und ihr Fortschreiten auf Gott hin ermöglicht, so sichert die kosmische Schöpfung (auch) die Einheit der sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe. In ähnlicher Art ist der Mensch auch ein Einheits-Gebilde des Materiellen und des Geistigen sowie Geistlichen und ist die Sicherung zwischen Gott und Schöpfung. Kirche, Kosmos und Mensch bedingen sich also gegenseitig. Doch ist die Kirche in dieser Triade erstrangig, indem der Mensch und der Kosmos dem Sündenfall zufolge ihre Beziehung mit Gott nicht vollkommen ausleben können. Die Kirche ist aber ein Ort der *bewussten und wiederhergestellten* Communio mit Gott.

¹⁵⁴ *Creația ca dar și tainele Bisericii*, 11.

¹⁵⁵ *Creația ca dar și tainele Bisericii*, 12.

¹⁵⁶ *Creația ca dar și tainele Bisericii*, 13. Der Körper Christi ist ein Teil der kosmischen Natur, zugleich hat er aber die Hypostase des göttlichen Wortes auch inne, wie Stăniloae diesbezüglich vorträgt.

¹⁵⁷ In diesem Zusammenhang bekommt die Eucharistie innerhalb der Sakramente einen hervorgehobenen Status. Vgl. *Creația ca dar și tainele Bisericii*, 17ff. Siehe dazu u.a. E. BALDUCII, *La Chiesa come Eucaristia*, Brescia 1970.

Zur eucharistischen Ekklesiologie siehe auch den Artikel von J. FREITAG, *Eucharistische Ekklesiologie*, in ³LThK 3, 969–971 und derer Entfaltung in Bezug auf die Ostkirche: P. PLANK, ³LThK 3, 971–972.

¹⁵⁸ Ausgefaltet in: *Mystagogie*, in PG 91, 657–717 [PG 91/2, 489C–527D, S. 657–718]. Auf Rumänisch: D. STĂNILOAE, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, București 2000. Interessant wäre hier auch die ähnliche Einstellung einzubeziehen, von W. NYSSSEN, *Bildgesang der Erde*, Trier 1977.

Sowohl der Kosmos wie auch der Mensch bekommen die Aufgabe, in einem bestimmten Sinn „Kirche“ zu werden. Die Kirche durchdringt dementsprechend die ganze Schöpfung.¹⁵⁹ Demzufolge können sich weder der Mensch noch die menschliche Kommunion ohne die kosmische Schöpfung verwirklichen. „Der ganze kosmische Hof, der sich um die Kirche herum befindet, als werdende Kirche, ist eine Kommunion der menschlichen Wesen, die auf Gott hin fortschreitet“. So wird ihm [dem Kosmos] ein kirchlicher Charakter zugewiesen.¹⁶⁰ In diesem Zusammenhang wird dem Menschen eine angemessene Priesterfunktion zugesprochen: Er ist „Priester der kosmischen Kreation“.¹⁶¹ Seine Rolle ist: „den sensiblen Aspekt des Kosmos zu transfigurieren“, „ihn zu vereinen“ und „seine zur Harmonie führenden Möglichkeiten zu aktualisieren“.¹⁶²

Zusammengefaßt: Die Kirche, verkörpert in den Menschen, ist als „liturgisches Zentrum der ganzen Schöpfung“ zu betrachten. In ihr verwirklicht sich und breitet sich die erlösende Kraft Christi auf die ganze Schöpfung aus. Sie ist eine „von der trinitarischen Einheit geprägte Einheit“, indem die Trinität „immer mehr akzentuiert den Kosmos durch penetriert“.¹⁶³ In diesem Sinne sind die Sakramente der Kirche auch „heilige Geschehnisse, die die Welt umwandeln“. Kirche, Communion und Präsenz Christi, Liturgie, Sakramente der Kirche und Heil gehören untrennbar zusammen.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Vgl. dazu: D. STĂNILOAE, *Liturghia, urcuş spre Dumnezeu şi poarta a cerului*, in MB 1–3 (1981) 41–56, 41ff.

¹⁶⁰ Vgl. *Liturghia, urcuş spre Dumnezeu şi poarta a cerului*, 44.

¹⁶¹ *Liturghia, urcuş spre Dumnezeu şi poarta a cerului*, ebd. Darin sieht Stăniloae das allgemeine Priestertum begründet. Einen ähnlichen Gedankengang findet er bei A. SCHMEMANN, *Aus der Freude leben*, Freiburg 1974, bes. 113ff. Bei Stăniloae, *Liturghia, urcuş spre Dumnezeu şi poarta a cerului*, 45.

Dem Menschen wird eigentlich die Aufgabe zugewiesen, in dem Kosmos die ungeschaffenen und geschaffenen Energien zu entdecken. In diesem Geschehen kommt ihm die Engelwelt, „der unsichtbare Teil der kosmischen Kirche“ zu Hilfe. Stăniloae beruft sich diesbezüglich u.a. auf Maximus CONFESSOR (*Ambiguorum liber*, in PG 91/2, 1081C) und Calist CATAFYGIOTUL (*Despre viaţa contemplativă*, in *Filocalia*, Bd. VIII, 414f.).

¹⁶² *Liturghia, urcuş spre Dumnezeu şi poarta a cerului*, 47f. In diesem Sinne werden die menschliche Arbeit und die Geschenke des Menschen in den *Dienst* der kosmischen Liturgie gestellt. Vgl. ebd., 48–49. Eigentlich bekommt das ganze menschliche Wesen einen kirchlichen und liturgischen Charakter. Der ganze Mensch kann in diesem Sinne als Kirche bezeichnet werden. Vgl. ebd., 50.

¹⁶³ Vgl. D. STĂNILOAE, *Locaşul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creaţiei*, in MB 4–6 (1981) 277–307, 277.

¹⁶⁴ Vgl. *Locaşul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creaţiei*, 283. All das kommt, laut Stăniloae, auch in der kirchlichen Architektur zum Vorschein. Vgl. ebd., 287ff. Siehe auch u.a. H.J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie*, Freiburg 1964; O. WULFF, *Das Raumerlebnis des Naos im Spiegel der Ekfrasis*, in *Byzantinische Zeit* 30 (1929) 531–539; P. EVDOKIMOV, *L'art de l'ikone*, Paris 1970.

DIE KULTURELLEN UND POLITISCHEN BEZIEHUNGEN ZWISCHEN MENSCHEN UND VÖLKERN IN DER BIBLISCHEN PERSPEKTIVE

LÁSZLÓ HOLLÓ¹

Zusammenfassung. Das Christentum nimmt in seiner Beziehung zur Nation eine paradoxe Haltung ein. Als monotheistische Religion ist es völkerübergreifend und universal, zugleich aber muss es gerade wegen seines Universalismus eine besondere Beziehung zur Kultur und Eigenart jedes einzelnen Volkes suchen, dem es sich mitteilen will. Die Kirche anerkennt die Zugehörigkeit zu einer Nation als objektive Gegebenheit und zudem als Wert.

Obwohl politisches Handeln nicht direkt zur Sendung der Kirche gehört, werden sich die in der Bergpredigt verkündete Hoffnung auf das ewige Leben, die Liebe zu Gerechtigkeit und Frieden sowie die Barmherzigkeit auch in der zeitlichen Ordnung auswirken. Die Botschaft Christi dringt reinigend und belebend auch in die menschliche Gesellschaft und ihre Geschichte ein. Denn die Kirche will das Wohl des Menschen in all seinen Dimensionen: zuerst als Glied des Gottesstaates, dann als Bürger des irdischen Staates. Evangelisierung und menschliche Förderung bilden eine Einheit, weil die Kirche das Wohl des ganzen Menschen sucht. Die vorliegende Arbeit will dazu einen Beitrag leisten.

Die Fragestellung

Nach dem Selbstverständnis der Kirche der Gegenwart gehört es zu ihren Aufgaben, sich um des Menschen willen auch an der Erklärung und Verteidigung seiner Rechte zu beteiligen. Sie sieht darin einen Auftrag des Evangeliums, dem sie in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute Ausdruck verliehen hat: „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet [...] die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert.“²

Obwohl politisches Handeln nicht direkt zur Sendung der Kirche gehört, werden sich die in der Bergpredigt verkündete Hoffnung auf das ewige Leben, die Liebe zu Gerechtigkeit und Frieden sowie die Barmherzigkeit auch in der zeitlichen Ordnung auswirken. Die Botschaft Christi dringt reinigend und belebend auch in die menschliche Gesellschaft und ihre Geschichte ein. Denn die Kirche will das Wohl des Menschen in all seinen Dimensionen: zuerst als Glied des Gottesstaates, dann als

¹ Babeş-Bolyai Universität, Cluj, Rumänien.

² *Gaudium et Spes* 41, in *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, hg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB (Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ), Köln, 1989, 291–395.

Bürger des irdischen Staates. Evangelisierung und menschliche Förderung bilden eine Einheit, weil die Kirche das Wohl des ganzen Menschen sucht.³

Trotz negativen Erfahrungen auch mit der Kirche, diese aber doch in den Augen der meisten unter dem Anspruch zu stehen scheint, der Ort der Hoffnung zu sein, wohin sich der Mensch mit den religiösen wie auch ethnisch-kulturellen Anteilen seiner Identität begeben kann.

Auf diese Weise stellt sich die ethische Herausforderung als eingebettet in einen komplexen und vielschichtigen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Kontext dar. Für die Kirche bedeutet dies, dass sie sich auch theoretisch den immer wiederkehrenden Fragen nach dem Verhältnis von Glaube, Nation, Kultur und Muttersprache stellen muss, um dann aus klaren theologischen Positionen heraus für die notwendige Versöhnung zwischen den Volksgruppen und gleichzeitig für die Sicherung der Entfaltungsmöglichkeit der bedrohten Minderheiten sich dienstbar zu machen. Die vorliegende Arbeit will dazu einen Beitrag leisten.

Auf einem Symposium stellte der Neutestamentler Otto Knoch fest: „Der Begriff des Volkes und der Nation macht uns Biblikern heute, nach dem Erwachen der Völker, größte Schwierigkeiten. Die Rolle der Familie hat die Kirche immer richtig gesehen. Sie ist aber nie fertig geworden mit dem Begriff der Nation. Mir scheint, dass der Begriff des Volkes vom Neutestamentlichen her und auch von der Theologie der Kirche als Universalkirche des Abendlandes überhaupt nie hinreichend reflektiert worden ist.“⁴

Tatsächlich fällt auf, dass sich in den Schriften des Neuen Testaments kaum derartige Stellungnahmen zu den sozialen und politischen Fragen der damaligen Zeit finden, obwohl es aus heutiger Sicht dazu genügend Anlass gab. Bei den Menschenrechten handelt es sich um eine neuzeitliche Konzeption, die als solche in der Bibel nicht vorliegt und daher aus der Bibel auch nicht direkt begründet werden kann. Was daher vom Alten Testament und Neuen Testament zur Begründung der Minderheitenrechte gesagt werden kann, das kann nur indirekt und begrenzt sein.

Dies soll nun anhand einiger Schriftperikopen belegt und entfaltet werden. Dann sollen die kulturellen und politischen Beziehungen von Menschen und Völkern sowie das Verhältnis von Person und Volksgemeinschaft im Lichte der Bibel reflektiert werden, um auf diesem Hintergrund neue Herausforderungen an die Praxis der Kirche zu erkennen, die ihr die Erfüllung ihrer Aufgabe ermöglichen.

Aspekte multikulturellen Zusammenlebens im AT

Die vielfältigen Bemühungen um eine sensible und humane Regelung des Fremdenstatus in Israel, zumal unter dem Aspekt wehrloser und rechtsschwacher Minderheiten, resultieren für die alttestamentlichen Autoren vor allem aus einem

³ Vgl. *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung*, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 70) Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1986. Nr. 62, 63, 64.

⁴ O. KNOCH, *Biblische Thesen zur Versöhnung*, in P.P. SLADEK (Hg.), *30 Jahre nach der Vertreibung*, (Schriften der Ackermann-Gemeinde, 28), München, 1978, 21–23, hier 22.

religiös-theologischen Motivationsraum, aus der Exoduserfahrung. So wird die Primärerfahrung Israels, sein eigenes Fremdsein, zum Grundimpuls, die Schwachen und Bedrohten zu schützen.

Vor Gott sind alle Menschen gleich, sind Ebenbilder Gottes

Sowohl nach der aus der Priesterschrift stammenden als auch nach den jahwistischen Schöpfungserzählungen erschafft Gott den „Menschen“. Das besondere an beiden Schöpfungserzählungen ist die Tatsache, dass im Gegensatz zu Schöpfungstexten der meisten anderen Völker in der Bibel der Mensch nicht der Repräsentant eines Volkes ist, sondern Repräsentant der Menschengattung. Die biblischen Texte können demnach von niemand als Legitimierung der Überlegenheit des eigenen Volkes oder der eigenen Rasse herangezogen werden.

Der Verfasser, der aus der Priesterschrift stammenden Erzählung ist bestrebt, auch die hohe Würde des Menschen hervorzuheben. Ausdrücklich angesprochen wird die besondere Würde des Menschen, indem erzählt wird, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, und dass ihm die Herrschaft über die Tiere gegeben sei. Die Menschenwürde gründet also in der von allem Anfang an bestehenden Beziehung des Menschen zum Schöpfergott, von dem ihm die Verantwortung für die gesamte Schöpfung übertragen wird.⁵

Israels Umgang mit dem Fremdsein

Der begründende Verweis auf die eigene Erfahrung und die eigene Geschichte: „...denn ihr selbst seid Fremde gewesen im Lande Ägypten“⁶ zieht sich durch das ganze AT und bestimmt in der Folge auch das Verhalten Israels zu den Fremden.⁷ Das Thema Fremdsein findet sich nicht nur in allen drei großen alttestamentlichen Rechtskorpora⁸ und weiteren Gesetzestexten, sondern auch in anderen Gattungen der Bibel, wie Erzählungen, Novellen, weisheitlichen Texten und Psalmen.⁹

Im AT, schon im Levitikus, wurde das Gebot der Nächstenliebe verkündet, das in der antiken Welt ohne Beispiel ist. „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst;

⁵ Vgl. Gen 1,28ff; 2,19.

⁶ Ex 22,20.

⁷ Die hebräische Ausdrücke *ger*, *nochri*, *toschab* und *zar*, die die Bibel kennt, werden häufig unterschiedslos mit „Fremder“ wiedergeben. Der *ger* und *nochri* ist mit „Flüchtling“ bzw. mit „Ausländer“, der *toschab* mit „niedergelassener Fremder“ zu übersetzen, wobei als Unterscheidungsmerkmal die Dauer des Aufenthalts genannt wird. Der Begriff *zar* wird ähnlich gebraucht, scheint aber stärker den bedrohlichen Aspekt zu betonen, so dass er in die Nähe von *sar* (Feind, Aggressor) rückt. Vgl. G. STEINS, „Fremde sind wir ...“. *Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremden in alttestamentlicher Perspektive*, in F. FURGER (Hg.), *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*. Bd. 35., Münster, 1994, 133–150, hier 136ff.

⁸ Ex 21–23; Dtn 12–26; Lev 17–26.

⁹ Vgl. STEINS (S. Anm. 6), 134.

denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.”¹⁰ Da wurde der Nebenmensch, der Konkurrent als der „Nächste“ entdeckt, dem man uneigennützig Liebe zuwenden sollte. Der andere war nicht nur der Gegner, der uns den Lebensraum streitig macht, sondern auch Mit-Mensch, ein Kind Gottes. Die Liebe zu den Fremden weist über die jedem aufrechten Israeliten zumutbare Solidarität mit dem eigenen Volksgenossen hinaus.

Nach Gottes Gesetz dürften die Fremdlinge (nationale Minderheitenangehörige) nicht einmal von bürgerlichen Rechten ausgeschlossen werden: „Ihr sollt es (das Land) als Erbbesitz unter euch und unter die Fremden verlosen, die bei euch leben und die bei euch Söhne und Töchter gezeugt haben. Sie sollen für euch wie einheimische Israeliten sein und sollen sich mit euch zusammen ihren Erbbesitz mitten unter den Stämmen Israels erlosen. In dem Stamm, bei dem der Fremde lebt, sollt ihr ihm seinen Erbbesitz zuteilen – Spruch Gottes, des Herrn.”¹¹

Im AT wird das Fremdenrecht immer weiter ausgestaltet, so dass man sich Crüsemanns Feststellung anschließen kann: „Der Schutz der Fremden wird in den späteren Rechtstexten immer stärker hervorgehoben und immer umfassender formuliert. In der theologischen Bedeutung steht dieses Thema keinem anderen nach, es ist durchaus mit der Alleinverehrung Gottes und dem Sabbat vergleichbar.”¹²

Aspekte multikulturellen Zusammenlebens im NT

Im NT liegt der Schwerpunkt der biblischen Botschaft zunächst im persönlichen religiösen Anruf, durch Umkehr des Denkens dem Reich Gottes die Wege zu bereiten, nicht aber in der Verbesserung der sozialen Strukturen. Zum Leben aus dem Glauben gehört aber nicht nur die Liebe zum Nächsten, wie er dem Christen als Einzelmensch im alltäglichen Leben begegnet, sondern auch der Einsatz für diesen Nächsten, dass er nicht von ungerechten Strukturen bedrückt wird. Auch, wenn das Evangelium kaum Einzelanweisungen enthält, wie sich die Christen zu den Minderheiten verhalten sollen, weil diese Frage damals noch nicht im Bewusstsein stand, so enthält die Bibel doch wichtige Aussagen über den Menschen, die bei der Gestaltung einer gesellschaftlichen Ordnung Berücksichtigung verdienen.

Jesus zeigt durch sein Handeln auf, dass alle Menschen Würde besitzen und das Recht haben, als Person anerkannt und ernstgenommen zu werden. Er tritt in Wort und Tat ein für die Armen und Schwachen, die Erniedrigten und Unterdrückten, für die Randgruppen der jüdischen Gesellschaft, für die Unterprivilegierten und die Machtlosen.¹³

¹⁰ Lev 19,33f.

¹¹ Ez 47,22f. Vgl. dazu noch Ex 22,20ff.; Dtn 24,17ff.

¹² F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, 1992, 216.

¹³ Demonstrativ sucht er die Gemeinschaft mit diesen Menschen. Vgl. dazu Mt 9,9-13; Mk 2,13-17; Lk 5,27-32 (Berufung des Matthäus und Mahl mit den Sündern); Lk 7,36-50 (Die Begegnung Jesu mit der Sünderin); Joh 4,1-42 (Jesus bei den Samaritern); Joh 8,1-11 (Die Ehebrecherin).

Jesus der Jude

Jesus war ein Jude. Das erste und sicherste Zeugnis dafür finden wir bei Paulus: Christus, der Gottessohn, „der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids“¹⁴. Jesus war auch in seinem Denken und in seiner Botschaft ein treuer Sohn seines Volkes.

Laurenz Volken kann mit Recht schreiben: „Auch in nationaler Hinsicht, das heißt in seiner Einstellung zu seinem Volk und zu seinem Land, erweist sich Jesus als Jude. Als er ausnahmsweise die ‚Landesgrenze‘ überschreitet und im Gebiet von Tyrus von der Syrophönizierin um Hilfe angegangen wird, antwortet er ihr: ‚Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt‘, und er sieht diese im Vergleich zu den ‚andern‘ im Verhältnis: Kinder und Hunde (Mt 15,24–26). Er sprach aramäisch, die Sprache seiner jüdischen Landsleute. Er atmete die Luft seines Landes, in dem er so verwurzelt war, dass er in seinen Lehren ständig Bilder aus dessen Leben entnahm.“¹⁵

Es ist zwar unschwer aus der Bibel das Jude-Sein Jesu herauszulesen, aber er nimmt, trotz seiner Liebe zum eigenen Volk, durchaus auch kritisch zu ihm Stellung. Er kritisiert die eigenen Leute und die Heiden betont in ihrer Würde. Die „nationalen“ Juden sahen auf diese Versöhnungsbotschaft Jesu eine Preisgabe des eigenen Volkes an die Heiden. So kamen die Machträger zu dem Urteil, dass es besser sei, dass ein Mensch sterbe als dass, das ganze Volk zugrunde gehe, und die Römer den Juden ihren Tempel wegnehmen.¹⁶

Jesus respektiert die besondere Rolle Israels: „Geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels.“ Und doch setzt er Israel nicht eins mit dem Gottesreich, zu dem die Menschen „von Osten und von Westen kommen werden“¹⁷. So ist es ihm möglich, trotz seiner Anerkennung der Mission Israels im Heilsplan Gottes zu den Samaritern und den Heiden eine Stellung einzunehmen, die die Juden zutiefst skandalisieren musste.¹⁸

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Jesus der „Menschensohn“ ist, er ist der „neue Adam“, der erste der neuen Menschheit, und überschreitet dadurch alle nationalen und kulturellen Grenzen und dementsprechend ist auch seine Sendung eine universale. Um nichts weniger aber ist er auch Nachkomme Abrahams, hineingewachsen in die religiöse und kulturelle Überlieferung seines Volkes, zu dem er sich in erster Linie gesandt fühlt.

Jesus ist Jude, bleibt die ganze Zeit der religiösen und damit auch der nationalen und kulturellen Überlieferung seines Volkes treu, zugleich aber betont er die Begrenztheit derer, die das Judentum, also die leibliche Zugehörigkeit zum Geschlecht Abrahams absolut setzen. Im Lichte des Verhaltens Jesu ist die

¹⁴ Röm 1,3.

¹⁵ L. VOLKEN, *Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum*, Düsseldorf, ²1985, 134f.

¹⁶ Vgl. Joh 11,48-50.

¹⁷ Mt 8,11.

¹⁸ Vgl. O. CULLMANN, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen, ²1970, 39.

Nationalität also ein echter und dauerhafter Wert, der aber kein Hindernis, sondern eigentlich erst die Voraussetzung für allgemeinemenschliche moralische Werte darstellt.¹⁹

Jesus und die Syrophönizierin: Mk 7,24–30

Dass die universale Sendung der Kirche in den oft komplizierten und schwierigen Beziehungen zwischen Volksgruppen, auch wenn sie christlich sind, nicht einfach erwartet werden können, ja nicht einmal für Jesus eine Selbstverständlichkeit waren, zeigt seine Begegnung mit einer Syrophönizierin. Gerd Theißen untersucht den geschichtlichen, sozialen und kulturellen Hintergrund der Geschichte von der Syrophönizierin, und macht so das zunächst eigenartig anmutende Verhalten Jesu verständlich.²⁰

In der Ablehnung der bittenden Frau sieht er, abweichend von den anderen Exegeten²¹, eine Bitterkeit zum Ausdruck gebracht, die sich im Verhältnis von Juden und Heiden in den Grenzgebieten von Tyros und Galiläa angestaut hat. Unter Heranziehung verschiedenster Quellen beweist er, dass es zur Zeit Jesu sowohl in Tyros eine jüdische Minderheit wie auch in seiner Umgebung jüdische Dörfer gab. In jenem Gebiet begegneten sich drei verschiedene Kulturen, die phönikische, die jüdische und die hellenistische Kultur.²²

Zu diesem religiösen Gegensatz, der auch ein ethnischer und kultureller Gegensatz ist, kommen nun aber – wie Theißen gezeigt hat²³ – im tyrischen Gebiet noch soziale und ökonomische Spannungen. Die Bauern in den jüdisch besiedelten Gebieten mussten oft zu Recht das Gefühl gehabt haben, dass sie die reichen Städter mit Lebensmitteln versorgen, während sie selbst dürftig lebten. In einem solchen Zusammenhang gewinnt das Jesuswort in Mk 7,27 zusätzliche Aussagekraft, weil es auch folgende Assoziationen wecken musste: „Lasst zuerst die armen Leute im jüdischen Hinterland satt werden. Denn es ist nicht gut, das Brot der armen Leute zu nehmen und es den reichen Heiden in den Städten hinzuwerfen.“²⁴

Theißen belegt neben der ökonomischen Abhängigkeit und kulturellen Distanz auch noch ein Expansionsstreben der Tyrer, die zusammen einen günstigen Nährboden für aggressive Vorurteile von beiden Seiten abgaben und kaum konfliktfreie Beziehungen zwischen den Tyrern und der jüdischen Bevölkerung

¹⁹ Vgl. J. MARKETZ, *Interkulturelle Verständigung im christlichen Kontext. Der Beitrag der Kirche zum Zusammenleben der slowenischen und deutschen Volksgruppe in Kärnten*, Hermagoras/Mohorjeva, 1994, 200.

²⁰ Vgl. G. THEIßEN, *Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der Syrophönikischen Frau (Mk 7,24-30)*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 75 (1984), 202–225, hier 214–224.

²¹ Die Perikope wird allgemein dahingehend interpretiert, dass man sie symbolisch auf die Prüfung des Glaubens deutet oder in ihr eine heilsgeschichtliche Symbolik – die Öffnung der Kirche für die Heiden – sieht.

²² THEIßEN (S. Anm. 19), 209.

²³ THEIßEN, 214–216.

²⁴ THEIßEN, 217.

zuließen. „Hinter dem zynischen Wort Jesu steht in realen Verhältnissen begründete Bitternis.“²⁵

Die Frau greift so das Wort Jesu auf, dass es einen neuen Blick auf die Situation zulässt und von Vorurteilen belastete zwischenmenschliche Grenzen durchbricht. Und nicht nur ihre Tochter wird geheilt, sondern ein zweites Wunder geschieht in der Überwindung einer gleichfalls schmerzlich trennenden Ferne, „der von Vorurteilen geprägten Distanz zwischen Völkern und Kulturen, wobei die trennenden Vorurteile nicht einfach böswillige Nachrede sind, sondern in den sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen zweier Nachbarvölker ihre reale Basis haben.“²⁶

Die Bereitschaft Jesu, sich auf einen Dialog einzulassen und dabei ein bisher auch von ihm selbst offenbar fraglos geteiltes negatives Urteil über andere zumindest zu modifizieren, ermöglichte die Begegnung mit anderen, und macht frei vom Zwang der Identitätssicherung durch Feindbilder.²⁷

Die Geschichte ist allerdings vorbildlich durch ihren auf sehr „menschliche“ Art zuwege gebrachten positiven Ausgang.

Jesus und die Zeloten

Das für unseren Zusammenhang entscheidende Thema ist das Verhältnis Jesu zur religiösen und politischen Widerstandsbewegung seiner Zeit, zu den Zeloten.²⁸

In dieser Arbeit ist die Versuchung verständlicherweise groß, Jesus selbst zum zelotischen Widerstandskämpfer schlechthin zu erklären. Dies umso mehr, weil Lehre und Leben Jesu tatsächlich gewisse zelotische Züge aufweisen. Die Jesusworte und Erzählungen unserer Evangelien, die Jesus tatsächlich als dem Zelotentum nahestehend vorstellen, sind: Seine Predigt, dass das Gottesreich nahegekommen sei. Die Zeloten verkünden nichts anderes. Das Bewusstsein Jesu, eine entscheidende göttliche Mission zu erfüllen. Seine kritische Haltung gegenüber Herodes.²⁹ Die Ironie, mit der er von den Königen spricht, die die Völker beherrschen und, indem sie Gewalt ausüben, sich mit dem Titel „Wohltäter“ schmücken.³⁰ Dann was das Leben und Wirken betrifft, sein Einfluss

²⁵ THEIBEN, 221.

²⁶ THEIBEN, 224.

²⁷ Besonders in Zeiten der Fremdherrschaft, mit der Gefahr der Überfremdung, auch auf religiösem Gebiet, wurde das Selbstverständnis des Gottesvolkes wesentlich durch Absonderung definiert, um Assimilation zu verhindern und so die von innen wie von außen bedrohte Identität zu bewahren. Die Absonderung wurde von vielen Juden als religiöse Pflicht empfunden, um dem Assimilierungsdruck standhalten zu können. Jesus Verhalten zeigt, dass er die Vorstellung des zeitgenössischen Judentums teilt. Vgl. R. FELDMIEIER, *Die Syrophönizierin (Mk 7,24-30) – Jesu „verlorenes“ Streitgespräch?* in R. FELDMIEIER, U. HECKEL (Hg.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 70)*, Tübingen, 1994, 218ff.

²⁸ Der Name „Zeloten“ ist vom griechischen Wort „zelos“ – Eifer – abgeleitet und bedeutet Eiferer, Entschlossener, Engagierter, mit dem Nebenton des Fanatismus.

²⁹ Vgl. Lk 13,32.

³⁰ Vgl. Lk 22,25.

auf die Menge, die ihn zum König machen will.³¹ Die Anziehungskraft, die er auf die Zeloten ausübt: unter den Zwölfen gab es mindestens einen, Simon der Zelot.³²

So konnten manche Autoren Jesus sogar zu einem „nationalen Führer“ machen, wie etwa Klausner: „Er war selbst gefühlsmäßig zweifellos Nationaljude und sogar ein extremer Nationalist.“³³

Die gegenteiligen Argumente aber, die umgekehrt Jesus gerade als Gegner jeden politischen Widerstandes und jedes Gewalt hinstellen, sind ebenso zahlreich. Alle Worte über die Gewaltlosigkeit, die Liebe für die Feinde, die Seligpreisung der Friedfertigen, der Befehl, das Schwert nicht zu ziehen, die Tatsache, dass Jesus unter den Zwölf auch einen Zöllner aufgenommen, und dass er überhaupt mit Zöllnern, den Vertretern der Besatzungsmacht, verkehrt hat, vor allem aber Jesu energische Verwerfung jeden macht- und staatspolitischen Elements ist, in der von ihm zu erfüllenden göttlichen Mission zu nennen.

Da der Rabbi Gamaliel Jesu Jünger auf eine Stufe mit zwei Zelotenführern, Theudas und Judas den Galiläer stellt³⁴, müssen die Außenstehenden etwas gemeinsames in Jesus und den Zelotenführer gesehen haben. Jesus ist kein Zelot gewesen, aber seine ganze Wirksamkeit war mit dem Zelotentum in ständiger Berührung und er wurde als Zelot hingerichtet.

Jesus bezeichnete sich selbst nie als der „Messias“, sondern als der „Menschensohn“. Dieser Ausdruck war für die Juden zur Zeit Jesu vertraut und bezeichnete einen eschatologischen Erlöser, die einzige richtige Interpretation seiner „Messias-Funktion. Die Juden, und vor allem die Zeloten in ihrer damaligen Geisteshaltung, betrachteten den „Messias“ unter einem politischen Horizont. Der „Menschensohn“ hingegen wird als derjenige verstanden, der erst nach Abschluss der Menschheitsgeschichte herrschen wird.

Jesus und die römische Staatsmacht

Jesus hat sein Volk und die herrschenden Gruppen seines Volkes kritisch beleuchtet. Es stellt sich die Frage, ob er die römische Staatsmacht in ähnlich negativer Weise beurteilt hat.

Hengel warnt nachdrücklich, das vielzitierte Wort: „Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist!“ im Sinne einer staatstreuen Untertanenhaltung zu missverstehen.³⁵ Jesus äußert sich in einer bedrohlichen Konfliktsituation. Seine Gegner wollen ja durch seine Antwort eine politische Anklage begründen. Lautet die Antwort ja, so wird er als Verräter an der Sache des Gottes Israels dastehen. Lautet sie nein, so bekennt er sich als Rebell. Die Antwort ist von seiner Treue zur Predigt vom Gottesreich bedingt. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist.“ Gebt was ihm gehört, aber nicht mehr als das. Falls er mehr verlangt,

³¹ Vgl. Joh 6,15.

³² Vgl. O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen, 1956, 9f.

³³ Zitiert nach: VOLKEN, 135.

³⁴ Apg 5,36f.

³⁵ Mk 12,17. Vgl. M. HENGEL, *Wider den politischen Mißbrauch der Bergpredigt*, Tübingen, 1989, 19.

so verweigert es.³⁶ „Und Gott, was Gottes ist“, das heißt alles, Leib und Seele. Ansonsten relativiert die Nähe der Gottesherrschaft für Jesus auch die römische Weltmacht.

Wenn wir von Jesu Stellung zum römischen Staat sprechen, müssen wir von der Einstellung Jesu zu den Zöllnern ausgehen. Unter den Zwölfen befinden sich nicht nur Zeloten, sondern gerade auch ein Zöllner.³⁷ Dass er neben den Zeloten auch Zöllner berufen hat, also einen Vertreter derer, die mit der römischen Staatsmacht zusammenarbeiteten, zeigt besser als alles andere, dass er jenseits jeden politischen Machtinteresses steht. Einerseits betrachtet Jesus den Staat durchaus nicht als eine letzte göttliche Gegebenheit, andererseits aber nimmt er ihn doch an und lehnt jeden Versuch ab, ihn umzustürzen.

Die Sadduzäer sind die Kollaborateure jener Zeit. Sie sind mit allen Übertretungen der Staatsgewalt durch die Römer einverstanden. Jesus und das entstehende Christentum haben sich nie dieser restlosen Unterwerfung unter den Römerstaat angeschlossen. Jesus hat sich aber mit ihnen nur indirekt auseinandergesetzt, da diese kein eigentlich religiös-theologisches, sondern nur ein politisches Programm hatten.

Die Feindesliebe Jesu

Den tieferen geschichtlichen Hintergrund für die politische Situation in der Zeit Jesu bilden die beiden Exilierungen der Israeliten. Im Jahre 722 v.Chr. entführten die Assyrer und im Jahre 586 v.Chr. die Babylonier zuerst die zehn Nordstämme und dann den Rest von Juda. Nach der Rückkehr empfanden die Juden die griechische Kultur, dann die beiden griechischen Reiche, der Seleukiden und der Ptolemäer als Bedrohung, die die von Gott im AT geforderte Fremdenliebe zunehmend erschwert hat.

Jesus hat diese im AT vorhandene Fremdenliebe für seine Nachfolger als Feindesliebe neu formuliert.³⁸ Dass die Juden seinerzeit die Fremden, die Römer und ihre Hilfstruppen aus Syrien und Arabien als Besatzungsmacht, als Eindringlinge, ja sogar als Feinde empfanden, dürfte dabei eine Rolle gespielt haben. Und so hat er die Lehre Gottes zeitgemäß verkündet: „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?“³⁹

³⁶ Vgl. CULLMANN, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, 65.

³⁷ Vgl. Mk 2,15; Mt 9,10; 10,3.

³⁸ Albert Schweitzer hat das Gedankengut geprägt, dass der Adelstitel des AT die Fremdenliebe, der des NT die Feindesliebe ist.

³⁹ Mt 5,43-47.

Die Feinde, von denen Jesus spricht, sind die Menschen, die sich durch persönliche Feindschaft fern geworden sind, sind die Randgruppen, die Zöllner und Dirnen, es sind aber auch der römische Statthalter und dessen Soldaten, die Judäa und Samaria beherrschten. Diese Herrschaft war einerseits mild, da sie für die Juden eine gewisse Selbständigkeit zuließ, andererseits war sie grausam. Der beim Tod Herodes ausgebrochene Aufstand in Galiläa wurde von Varus niedergeschlagen. Dabei wurden 2000 Juden in Sepphoris gekreuzigt. Ähnlich hat Qirinius 6 n.Chr., 2000 Menschen hingerichtet, um einen Aufstand niederzuschlagen.

In diesem Zusammenhang zeigt die Aufforderung zur Feindesliebe und die Überzeugung Jesu, dass auch die größten Gegner, die Machthaber und die Fremden, gewonnen werden können, wenn man ihnen mit Klugheit und mit Liebe aktiv begegnet.

Versöhnung und Frieden sind ein schmerzhafter Prozess, verlangen Umkehr im eigenen Urteil, die demütige Anerkennung, dass gerade denen, vor denen ich Angst habe, von Gott Großes geschenkt ist, und es mir aufgetragen ist, das zu entdecken.

Saulus der Jude und der Heidenapostel Paulus

Für meine Arbeit, die nach dem „christlichen“ Zugang zum Minderheitenalltag fragt, ist die Person des Apostels Paulus und dessen Verhalten von besonderem Interesse, da auch Paulus, der aus der freien griechischen Stadt Tarsus in Cilicien stammte, als Angehöriger der jüdischen Diaspora in Tarsus zwischen drei kulturellen Welten lebte, nämlich der griechischen, römischen und der jüdischen.⁴⁰

Saulus Paulus ist als Jude geboren und er blieb Jude. Er betont im Gegensatz zu seinen jüdischen Gegnern in Korinth: „Sie sind Hebräer – ich auch. Sie sind Israeliten – ich auch. Sie sind Nachkommen Abrahams – ich auch“⁴¹, und er behauptete, dem jüdischen Stamm Benjamin anzugehören.

Jude in Tarsus zu sein, bedeutete Diasporaexistenz (Minderheitenstatus) und Spannung. Der Doppelname bringt das zum Ausdruck. Saulus lebte in der Diaspora von Tarsus als frommer Jude und bezeugt später selbst, dass nicht nur er, sondern auch seine Familie sich zu den Pharisäern, der strengsten Richtung des Judentums, bekannte.⁴² Damit gehörte er zuerst sicher zu denen, die sich dafür einsetzten, das jüdische Gemeindeleben zu verstärken und auf diese Weise den Heidenvölkern zu begegnen. Es gab verschiedene Möglichkeiten, gegen das römische Unterdrückungssystem als Jude des ersten Jahrhunderts n. Chr. anzugehen. Eine ist die Absonderung – eine bekannte Mentalität bei unterdrückten Völkern, Kulturen, Religionen –, durch die ein geistig entschiedener Widerstand möglich wird. Die

⁴⁰ Vgl. W. FENEBERG, „Allen bin ich alles geworden“. *Paulus zwischen Heiden und Juden*, in *Entschluß 4* (1991), 46. Jahrgang, 16–24, hier 18.

⁴¹ 2Kor 11,22.

⁴² Vgl. Apg 23,6.

Pharisäer haben durch dieses Tun ihren Namen erhalten. Der Name lautet hebräisch *paras* – trennen, absondern.⁴³

Als die Anhänger Jesu ihn als Messias propagierten und die sadduzäische Zustimmung zur Auslieferung Jesu an die Römer scharf kritisierten, erfährt dies Saulus als politische Bedrohung jüdischer Identität und wurde für ihm zum Anlass, sich in den Dienst der Sadduzäer zu begeben, um die Jesusanhänger zu bekämpfen.⁴⁴

Im gängigen Bild des Völkerapostels ist das Damaskuserlebnis die Wende vom Judentum zum Christentum. Jesus ist Saulus erschienen und hat ihm die Frage gestellt: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“⁴⁵ Da erlebte er nach seinem eigenen Bericht eine ihn blendende Vision Jesu. Als Bekehrter schloss er sich der christlichen Gemeinde an.

Paulus kann sich mit seinem, dem jüdischen Volk identifizieren, aber ebenso auch mit den Heiden. Er hat sich in seinem Leben nicht auf den kleinen Bereich des Landes Israel beschränkt, wie Jesus, er war ein Weltbürger, der das römische Weltreich bereist hat. Er wollte den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche sein, um allen alles werden zu können. Er wollte zunächst den Juden, aber – im Gegensatz zu Jesus, der sich nur gesandt wusste zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel –, auch den Griechen die Heilsbotschaft vom auferweckten und erhöhten Kyrios verkünden. Es geht Paulus wohl darum, aufzuzeigen, dass keine der Verschiedenheiten, wie die anthropologischen, kulturellen oder nationalen Unterschiede und Eigenarten, für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes hinderlich sein kann. „Anstelle von Juden und Griechen entsteht etwas Neues, das in Gal 3,28 ‚einer in Christus‘ heißt und anderswo ‚Leib Christi‘. Das Einssein in Christus hat zwei Aspekte. Menschen, die vorher nach Kulturen (und Geschlechtern und Klassen) getrennt lebten, leben jetzt gleichberechtigt in einem neuen Lebensstil zusammen. Sie werden aber nicht uniform, sondern jeder bekommt eine Funktion als ‚Glied am Leib Christi‘, die die Entfaltung zulässt und trotzdem jedem die gleiche Würde gibt.“⁴⁶

Paulus „wusste, dass er selbst unkündbar zum auserwählten Volk Israel gehört. Er war stolz darauf. Sein Hinausgehen zu den Völkern ist eine Einladung, in ähnlicher Weise ‚hinauszugehen‘ und Brücken zu bauen.“⁴⁷

⁴³ Vgl. W. DOMMERSHAUSEN, *Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit*, Freiburg – Basel – Wien, ⁵1989, 57.

⁴⁴ Vgl. FENEBERG, 22.

⁴⁵ Apg 9,4; 26,14.

⁴⁶ Ch. BURCHARD, *Erfahrungen multikulturellen Zusammenlebens im Neuen Testament*, in J. MICKSCH (Hg.), *Multikulturelles Zusammenleben. Theologische Erfahrungen*, Frankfurt am Main, 1983, 24–41, hier 29.

⁴⁷ FENEBERG, 24.

Die ersten Christengemeinden

Die Jerusalemer Urgemeinde war offenbar von Anfang an, oder zumindest sehr früh bikulturell. Neben den einheimischen Juden, die wie Jesus aramäisch sprachen, gab es Hellenisten, die griechisch sprachen. Nach der Darstellung in Apg 6 beklagten sich die Hellenisten bald über eine gewisse Diskriminierung, ihre Witwen würden benachteiligt. Der Konflikt wurde gelöst, indem die gesamte Fürsorge einer Gruppe von Diakonen übertragen wurde, die aus Hellenisten bestand.

Die Jüngerschaft Jesu setzte ihre Botschaft politisch um in eine Tischgemeinschaft, in der einheimische Juden und Hellenisten, bzw. Juden und Heiden gemeinsam leben und den Tod des jüdischen Messias Jesus von Nazaret vergegenwärtigen. So wird das Werk Jesu praktisch eine Stiftung der Toleranz, der Versöhnung und der Entfeindung.

Für die Urgemeinde folgt aus der für die Menschen offenen Botschaft Jesu die Öffnung der Kirche für die Heidenvölker. In einem zähen, für viele Urchristen sehr schmerzlichen Lernprozess sprengte das Urchristentum den nationalreligiösen Horizont universal auf.⁴⁸ „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus,”⁴⁹ schreibt Paulus an die Galater. Die Paulinischen Gemeinden waren ja multikulturell zusammengesetzt, da in den Städten des Römischen Reiches, in denen Paulus wirkte, damals Menschen aus verschiedenen Kulturen und Völkern lebten.

So zeigt sich im christlichen Ansatz einer Religion für alle Menschen ein unerschöpfliches Integrationspotential, die Fremdheit zu überwinden. Es ist der Kirche gelungen, diese Fremden- und Feindesfreundlichkeit in die christliche Lehre, aber nicht ganz in die christliche Praxis hinüberzuretten.⁵⁰

Zusammenfassung

Jesus wird im Evangelium nicht wie ein Mann dargestellt, der in Palästina seinerzeit auf nationaler Ebene eine öffentliche Rolle gespielt hätte. Seine Einstellung ist durch seinen eschatologischen Radikalismus beherrscht. Dieser führt einerseits zu rückhaltloser Kritik an den bestehenden Ordnungen, andererseits aber auch zur Ablehnung von Widerstandsbewegungen, da diese mit ihrer Zielsetzung den Blick vom kommenden Gottesreich ablenken und in der Gewaltanwendung die Forderung absoluter Gerechtigkeit und Liebe verletzen.

Er predigte den Krieg weder gegen Herodes noch gegen den Kaiser. Er war ebenso weit von einer vorbehaltlosen inneren Annahme der bestehenden politischen Situation wie von einer Revolte gegen ihr entfernt. Denn sein sich radikal dem Willen Gottes unterwerfender Gehorsam, der in innigster Gemeinschaft mit Gott und in der Erwartung seines Reiches verankert ist, sprengt den Rahmen

⁴⁸ Vgl. die Spannungen zwischen Jakobus, Petrus und Paulus in Gal 2f.; Apg 15.

⁴⁹ Gal 3,28; vgl. Kol 3,11.

⁵⁰ Vgl. W. PALAVER, *Die religiöse Dimension des Nationalismus*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 142/3 (1994), 225–233, hier 231f.

DIE KULTURELLEN UND POLITISCHEN BEZIEHUNGEN
ZWISCHEN MENSCHEN UND VÖLKERN IN DER BIBLISCHEN PERSPEKTIVE

sowohl derjenigen Gruppen, die Befürworter der in Palästina bestehenden Ordnungen waren, als auch derer, die sie mit Gewalt bekämpften.

Dass die Einstellung Jesu nicht ohne weiteres auf unsere Zeit übertragbar ist, geht schon aus der Tatsache hervor, dass wir nicht mehr mit einem unmittelbar bevorstehenden Weltende rechnen. Eine Art von „Anpassung“ an die Gegenwart ist also nötig. Aber gerade hier beginnen die Probleme. Die Hauptaufgabe, und eben damit die Hauptschwierigkeit besteht doch in dem Bemühen, bei der Übertragung der Botschaft Jesu in unsere Zeit ihren Grundcharakter weder aufzugeben noch abzuschwächen.

Doch hier stellt sich die Frage, ob eine solche Übertragung letztlich nicht unmöglich ist? Ob Jesus nicht überfragt wird, wenn wir unsere Einstellung zu bestehenden Ordnungen an seiner Lehre und seinem Verhalten normieren wollen? Wir haben gesehen, dass er von seiner Enderwartung aus schon in die Gruppen seiner Zeit nicht eingereiht werden kann.

Die Naherwartung Jesu führt dazu, dass er nur die Bekehrung des einzelnen ins Auge fasst, und an einer Reform der Sozialstrukturen nicht interessiert ist. Sobald mit Jahrhunderten zu rechnen ist, muss ohne weiteres anerkannt werden, dass gerechtere Sozialstrukturen auch die von Jesus geforderte Sinnesänderung des einzelnen fördern. Jesu Forderung der Priorität des Suchens nach dem Gottesreich, vor allen sozialen Bestrebungen fällt nicht dahin, auch wenn wir heute ein Zusammenwirken von Bekehrung des einzelnen und einer Reform der Strukturen für unerlässlich halten.

AUSWANDERUNG UND WIDERSTAND EINE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE KIRCHE

TIBOR SCHUPLER¹

Zusammenfassung. Immer wieder suchten Menschen und ganze Völker ihr Glück in neuen Gebieten und Ländern. Seit dem Ende der kommunistischen Regime in Mittel- und Osteuropa begann in diesen Gebieten des Kontinents eine neue Welle der Migration – Tausende, ja Millionen von Menschen machten sich auf den Weg in den reicheren Westen Europas, aber auch in andere Kontinente. Rumänien ist eines der Länder, die im Mittelpunkt dieser neuen Wanderbewegungen steht. Die neuen Migrationswellen haben tiefgreifenden Einflüsse auf die Gesellschaft der Herkunftsländer.

Die Entwicklungen im Landkreis Sathmar im Nordwesten Rumäniens zeigen auf, dass es sich um ein komplexes, von einer Reihe von lokalen Faktoren beeinflusstes Phänomen handelt. Das Beispiel Sathmars zeigt, dass die oft negativen gesellschaftlichen Auswirkungen auch vor der Kirche nicht halt machen. Die durch die massive Auswanderung von Gläubigen geschaffene Situation stellt für die katholischen Gemeinden eine ernste Bedrohung, und zugleich auch eine große Herausforderung dar. Die vorliegende Untersuchung übernimmt alle Daten, Auswertungen, Prozentangaben bezüglich statistischen Daten von vorhandenen Artikeln, bzw. Untersuchungen. Sie entsprechen hauptsächlich der Realität der 90er Jahre und beziehen sich auf die gesellschaftlichen Änderungen vom Anfang des dritten Jahrtausends.

1. Das Phänomen der Auswanderung aus Siebenbürgen nach 1989

Die Ereignisse im Dezember 1989 brachten den während den langen Jahrzehnten der Unterdrückung erstickten Zorn und Hass zum Vorschein, beschenkten aber gleichzeitig alle Bürger Rumäniens mit dem Erlebnis der Freiheit und mit der Hoffnung auf ein besseres, menschlicheres Leben. Diese euphorische Stimmung dauerte ungefähr drei Wochen.

Dr. Antal Jakab, Bischof von Alba Iulia, mahnt in seiner, im Januar 1990 gesendeten Fernsehrede, mit der Weisheit eines alten Menschen und Leiters, auf Hellhörigkeit und betont die verantwortungsvolle Rolle der Kirche im Prozess der Gestaltung der Zukunft: „Wir sollen vorsichtig sein. Im Laufe der Geschichte kam es mehrmals vor, dass viel versprochen, aber nur wenig gegeben wurde. Wir sollen geduldig warten und wir dürfen nicht über eine schnelle und volle Demokratie sprechen.“²

Die Worte des Bischofs erwiesen sich als wahr, auf die Euphorie folgten schnell Desillusion, Enttäuschung und eine allgemeine lethargische Stimmung.

¹ Bistum Satu Mare, Rumänien.

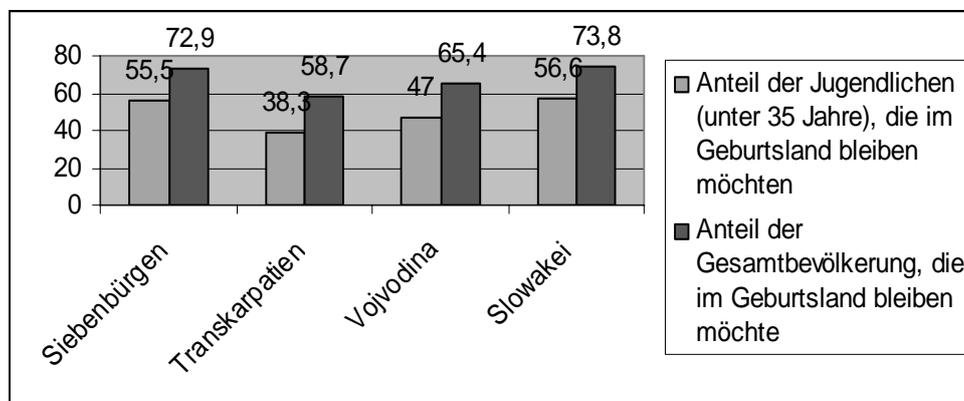
² F. ÁGOSTON, *Der Dienst der Versöhnung als Aufgabe der Pastoral in Rumänien. Christen in der Gesellschaft*, Dettelbach, 1992, 86.

Nicht nur die Anerkennung der Minderheitenrechte blieb eine Versprechung, es folgte schnell die Wirtschaftskrise, das bisher unbekannte Phänomen der Arbeitslosigkeit, Rezession und Inflation, deren Rekord 1993 mit 296% erreicht wurde. Folglich gerieten immer mehr Familien unter die Armutsgrenze und es bestand kein Sozialnetz, sie dort aufzufangen.

Viele Menschen waren vom Anfang her der raschen Veränderungen gegenüber sehr skeptisch. Eine sächsische Frau äußerte sich so: „Bei uns Deutschen hat sich nichts verändert, die Deutschen trauen den rumänischen Versprechungen nicht. Deshalb wollen 80% von ihnen auswandern.“³

Einiges schien doch ins Bessere umzuschlagen. Die administrativen Einschränkungen, welche die Ausreise aus dem Land schwierig machten oder verunmöglichten, wurden aufgehoben. Es war selbstverständlich, das für nötig gehaltene Einkommen dort zu verdienen, wo es dafür die besten Voraussetzungen gab. So machten sich Hunderttausende in der Hoffnung, dass sie im Ausland bessere Verdienstmöglichkeiten finden, auf den Weg. (Offizielle jährliche Statistiken über die Auswanderung finden wir heutzutage auch auf der Webseite des Nationalen Statistikinstituts.⁴)

Die öffentliche Meinung – vor allem der Jugendlichen – ist über die sozialwirtschaftliche Lage und die Beurteilung der Zukunft hat allmählich einen sehr pessimistischen Zug bekommen.⁵ Die folgenden Tabellen sollen dies darstellen:



Die Absicht im Geburtsland zu bleiben bei Jugendlichen im Vergleich zum Regionaldurchschnitt

³ AGOSTON, 87.

⁴ <<http://www.insse.ro>> (2006.01.13.)

⁵ A. SORBÁN, *Emigrációs potenciál a határon túl élő magyar közösségek körében (1997). Elvándorlók, az elvándorlás gondolatával foglalkozók és szülőföldjükön maradók* in *Magyar Kisebbség, Nemzetpolitikai szemle*, Neue Reihe, Jahrgang V, Nr. 2–3. (16–17.), Cluj-Napoca, 1999, 335.

AUSWANDERUNG UND WIDERSTAND – EINE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE KIRCHE

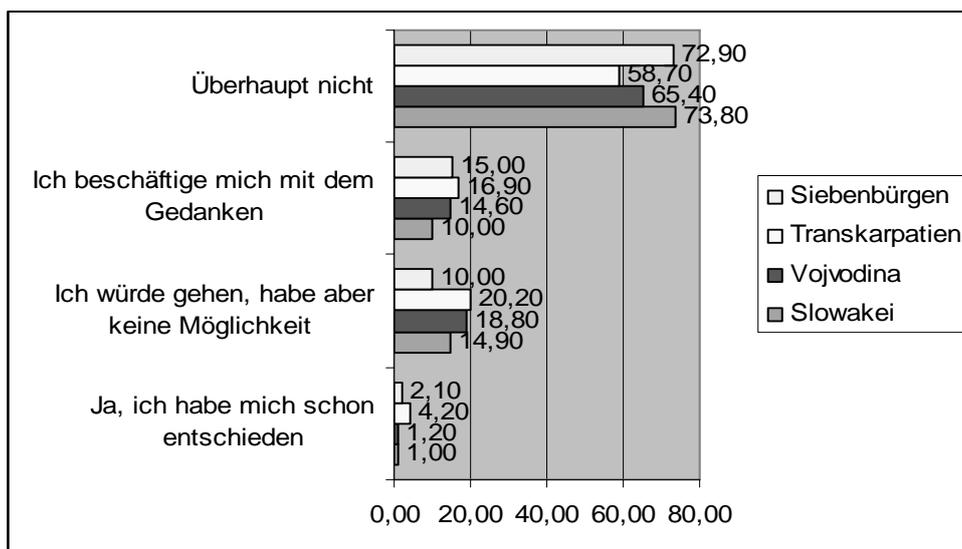
| | Muttersprache der Antwortenden | Lebensalter | | |
|---|--------------------------------|-------------|-------|-------|
| | | 15–19 | 20–24 | 25–29 |
| Die wirtschaftliche Lage des Landes – | | | | |
| – in den vergangenen 10 Jahren | Ungarisch | –51,6 | –58,2 | –56,8 |
| | Rumänisch | –54,1 | –48,0 | –44,7 |
| – wie sie in der Zukunft sein wird. | Ungarisch | +2,7 | –10,5 | –6,1 |
| | Rumänisch | +12,3 | +14,5 | –1,1 |
| Das Lebensniveau der Menschen – | | | | |
| – in den vergangenen 10 Jahren. | Ungarisch | –49,5 | –63,3 | –61,3 |
| | Rumänisch | –64,2 | –59,6 | –66,9 |
| – wie sie in der Zukunft sein wird. | Ungarisch | +1,3 | –13,9 | –14,4 |
| | Rumänisch | +2,7 | +7,9 | –9,3 |
| Die persönliche Lage der/des Gefragten – | | | | |
| – in den vergangenen 10 Jahren. | Ungarisch | +13,9 | +3,5 | +5,8 |
| | Rumänisch | +3,4 | +0,5 | –5,9 |
| – wie sie in der Zukunft sein wird. | Ungarisch | +49,8 | +43,8 | +40,7 |
| | Rumänisch | +38,7 | +51,9 | +23,5 |
| Wie beurteilt er/sie die Chancen zur Verwirklichung der persönlichen Lebenspläne. | Ungarisch | +44,3 | +36,0 | +33,1 |
| | Rumänisch | +35,0 | +45,5 | +24,6 |
| Die Beziehung zwischen Rumänen und Ungarn | | | | |
| – in den vergangenen 10 Jahren. | Ungarisch | –13,6 | –16,8 | –16,3 |
| | Rumänisch | –10,8 | –8,0 | –5,2 |
| – wie sie in der Zukunft sein wird. | Ungarisch | +12,9 | +8,5 | +7,8 |
| | Rumänisch | +23,4 | +26,0 | +13,5 |

Die öffentliche Meinung ist über die sozial-wirtschaftliche Lage und die Beurteilung der Veränderung der rumänisch-ungarischen Beziehungen pessimistisch, kritisch (–) oder optimistisch, zuversichtlich (+) im Vergleich rumänischer und ungarischer Jugendlicher. Die Ergebnisse werden an der Altersgruppe gemessen und prozentuell angegeben.

In Siebenbürgen machten sich beinahe die Hälfte der ungarischen Jugendlichen (45,4%) und mehr als die Hälfte der rumänischen Jugendlichen (56,1%) Gedanken über die Möglichkeit im Ausland zu arbeiten. Prozentuell sind unter denen, die sagen, dass sie im Ausland Arbeit suchen werden, die Jugendlichen (53,3 Prozent der 15–19 jährige Ungarn, 66,54 Prozent der Rumänen) an erster Stelle. Die Hälfte dieser ungarischen Jugendlichen hofft in Ungarn Arbeit zu finden.⁶

⁶ M. TOMKA, J. GOJÁK (Hrsg.), *Az egyház társadalmi tanítása*, Budapest, 115–116.

Die, die sich mit dem Gedanken der Auswanderung beschäftigen, teilen sich im ungarischen Sprachbereich prozentuell folgendermaßen auf:⁷



Haben Sie schon über die Auswanderung nachgedacht? Ergebnisse in Prozentzahl angegeben.

Die Menschen denken in verschiedenen Regionen Siebenbürgens nicht gleich.⁸ Das veranschaulicht die folgende Tabelle:

| | Szeklerland | Mittel-Siebenbürgen | Partium/Maramures | Süd-Siebenbürgen, Banat |
|--|-------------|---------------------|-------------------|-------------------------|
| Ich dachte darüber nicht nach | 80,6 | 66,6 | 71,2 | 71,3 |
| Ich beschäftige mich mit dem Gedanken | 14,0 | 16,9 | 13,6 | 16,5 |
| Ich würde gehen, habe aber keine Möglichkeit | 4,3 | 14,3 | 12,6 | 9,0 |
| Ich entschied mich auszuwandern | 1,1 | 2,2 | 2,6 | 3,2 |
| Gesamt | 100 | 100 | 100 | 100 |

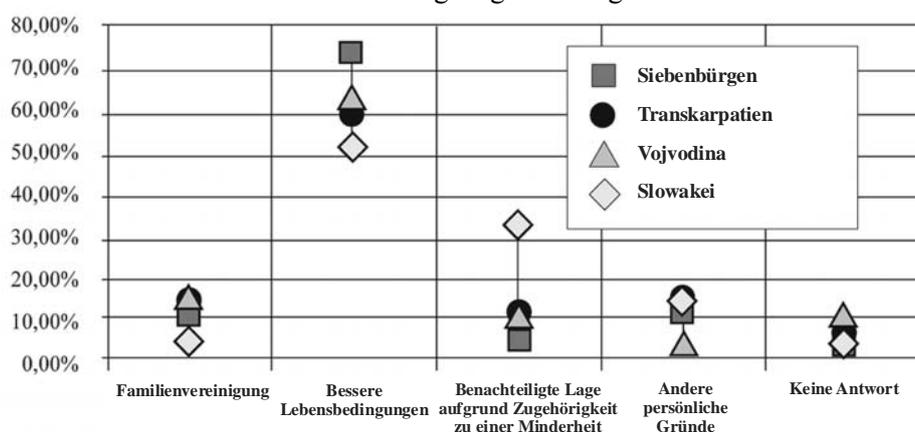
Die Bereitschaft zur Auswanderung nach Regionen Siebenbürgens (prozentuell)

⁷ SORBÁN, 332.

⁸ SORBÁN, 336.

Die im ungarischen Sprachgebiet (Szeklerland, Mittelsiebenbürgen, Partium-Maramures, Süd-Siebenbürgen, Banat) wohnenden Menschen begründen die Auswanderung mit besseren Lebensbedingungen, Familienvereinigung und anderen persönlichen Gründen. In meisten Fällen ist die Auswanderung mehr wirtschaftlich motiviert und nur danach folgen die benachteiligte Lage der Minderheit und andere Gründe.⁹

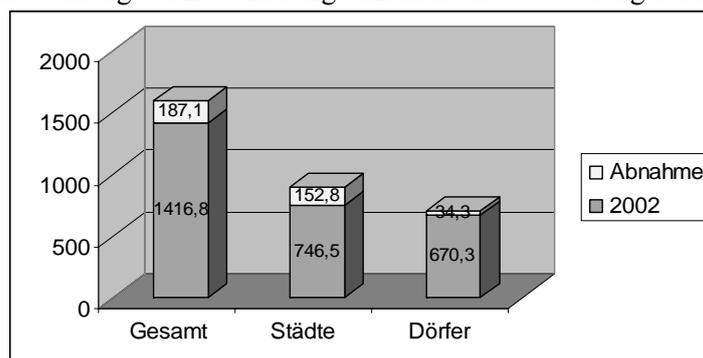
Die Motivation der Auswanderung zeigt sich folgender Weise:



Orientierungsfrage: *Aus welchem Grund würden Sie Ihr Heimatland verlassen?*

Der Vergleich zwischen den Landkreisen hat einen Vorteil: Er filtert groß teils (aber nicht völlig) die Migration aus den Dörfern in die Städte aus. Wir nehmen begründet an, dass sich diese hauptsächlich innerhalb des Landkreises abspielt. Eine Ausnahme bildet unter anderen das Südsiebenbürgische Industriegebiet.¹⁰

Die Entwicklung der Bevölkerungsanzahl nach der Siedlungsform:

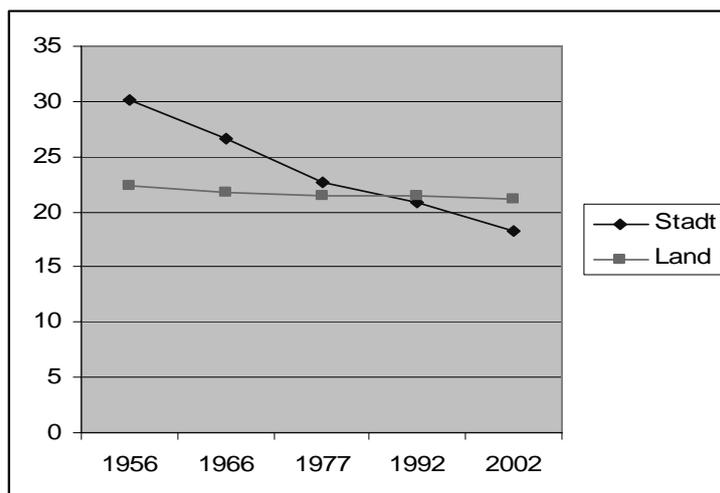


Die Anzahl und die Abnahme der Ungarn gegenüber 1992 nach Siedlungsform

⁹ SORBÁN, 338.

¹⁰ T. KISS, *A népességfogyás „kontextusa”*, in *Magyar Kisebbség, Nemzetpolitikai szemle*, Neue Reihe, Jahrgang VII, Nr. 4 (26), Cluj-Napoca, 2002, <<http://www.hhrf.org/magyarkisebbsseg/0204/m020404.html>>

Aus der Gesamtzahl von 1 416 800 Ungarn in Siebenbürgen wurden 55 Prozent mit ständigem Wohnsitz in einem Munizipium oder Stadt, 45 Prozent in einem Dorf registriert.



Prozentuelle Verteilung der Ungarn in Siebenbürgen zwischen 1956-2002 nach Siedlungsform

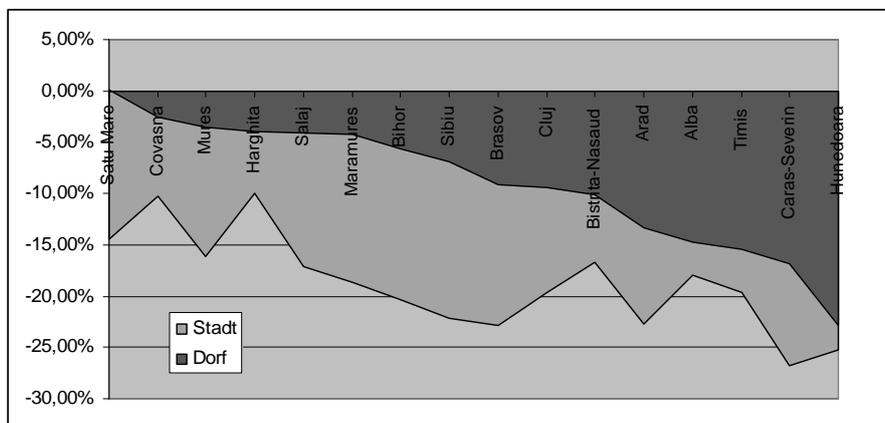
Auf lange Sicht nimmt der prozentuelle Anteil der Ungarn in den Städten steil ab, in den Dörfern stagniert er. Der hohe Urbanisierungsgrad der Ungarn in Siebenbürgen wurde in der Zeit zwischen den Volkszählungen von 1992 und 2002 abgeglichen. Schon 1992 war die Anzahl der Ungarn in den Städten niedriger als in den Dörfern. Diese Differenz erhöhte sich zwischen den zwei Volkszählungen in den vergangenen zehn Jahren. Zwischen 1956 und 2002 liegen die Trendlinien, die sich auf die Prozentzahlen beziehen, fast linear.

Es ist ersichtlich, dass die Abnahme nach Kreisen sehr unterschiedlich ist. Die Werte liegen in den Kreisen Harghita, Covasna, Sathmar, Salaj und Mures unter dem Durchschnitt, in Bistritz, Bihor, Maramures, Klausenburg, Alba, Temeswar, Kronstadt, Arad, Hermannstadt, Hunedoara und Caransebes über dem Durchschnitt.

Die Ungarn aus der Stadt nehmen prozentuell schneller ab als die in den Dörfern. Auch wenn wir diesen Zusammenhang nach Landkreisen untersuchen, bestätigt er sich. Das heißt, die Ungarn in den Städten nehmen prozentuell schneller ab, unabhängig vom Landkreis (ethnischer Zusammensetzung, oder Abnahme anderer Nationalitäten). Das kann sich natürlich abhängig von anderen Kriterien ändern.¹¹

¹¹ Kiss, <<http://www.hhrf.org/magyarkisebbseg/0204/m020404.html>>.

AUSWANDERUNG UND WIDERSTAND – EINE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE KIRCHE



Die Entwicklung der Anzahl der Ungarn in den Landkreisen nach Siedlungsform: 1992-2002

| | Stadt | Dorf |
|-----------------|--------|--------|
| Satu Mare | -14,4% | 0,1% |
| Covasna | -10,2% | -2,6% |
| Mures | -16,1% | -3,6% |
| Harghita | -10,0% | -3,9% |
| Salaj | -17,1% | -4,1% |
| Maramures | -18,6% | -4,3% |
| Bihor | -20,3% | -5,6% |
| Sibiu | -22,1% | -6,9% |
| Brasov | -22,8% | -9,2% |
| Cluj | -19,7% | -9,4% |
| Bistrita-Nasaud | -16,7% | -10,1% |
| Arad | -22,7% | -13,3% |
| Alba | -17,9% | -14,7% |
| Timis | -19,6% | -15,4% |
| Caras-Severin | -26,8% | -16,9% |
| Hunedoara | -25,3% | -22,9% |

Die Anzahl der Ungarn in Kreisen, nach Siedlungsform¹²

Man sieht, dass die Anzahl der in Diasporagemeinden lebenden Ungarn schneller abnimmt als die, die in geschlossenen Gemeinden leben. Die Zwanzigjährigen gehen ins Unbekannte, wo sie – wie sie denken – ihre Pläne besser zu verwirklichen hoffen. Eine beängstigende Folge davon ist, dass im Land die Anzahl der Beitragszahler immer geringer wird, weil ein Teil der Jugendlichen in anderen Ländern arbeitet. Das Durchschnittsalter wird im Land jährlich wachsen, das heißt, dass die Bevölkerung altert und so wird die Lage der Rentner immer aussichtsloser.

¹² Kiss, <<http://www.hhrf.org/magyarkisebbseg/0204/m020404.html>>.

2. Die Besonderheiten der Diözese Sathmar

Wie wir das schon erwähnt haben, gibt es in der Wirklichkeit in der Migration aus der Vogelperspektive keinen wesentlichen Unterschied zwischen Sathmar–Maramureş und anderen Siebenbürgischen Regionen. Die bis jetzt beschriebenen Phänomene sind auch für die Diözese Sathmar gültig. Es gibt einige Unterschiede aus einigen Perspektiven.

Die schwäbischen Siedler kamen nach dem Sathmarer Frieden (30. April 1711), der den von Franz Rakoczi II. geführten Freiheitskrieg beendete, in dieses Gebiet. Sie glichen die großen, vom Krieg verursachten Menschenverlusten aus.¹³ Die Ansiedlung aus Deutschland wurde von Graf Alexander Karolyi (1669–1743) initiiert. Der Ansiedlungsprozess dauerte ungefähr hundert Jahre.¹⁴ Die Anzahl der Deutschen wurde auch durch die in der Zeit der Monarchie angesiedelten österreichischen Facharbeiter vergrößert.¹⁵

Ihre Auswanderung begann, weil sie Angst von den sowjetischen Armee hatten, bereits am Ende des zweiten Weltkrieges, als die deutschen Truppen das Land verließen. Auch die Deportation nach Russland verursachte große Verluste unter der deutschen Minderheit in Sathmar. Der wirtschaftliche Aufschwung Deutschlands und die deutsche Migrationpolitik führte dazu, dass die deutschen Städte und Dörfer aus Siebenbürgen – mit ein wenig Verspätung bildete darunter auch die Diözese Sathmar keine Ausnahme – entvölkert wurden, gleichzeitig stärkten die Auswanderer das Mutterland. Deutschland hat wortwörtlich die Deutschen aus Ceausescus Rumänien „losgekauft“.¹⁶ Die damals wunderschönen deutschen Siedlungen werden von einer anderen Ethnie bewohnt. Das Ergebnis ist traurig, der Anblick dieser Dörfer ist bestürzend.¹⁷

Als Gründe für die große Abnahme der deutschen Bevölkerung können wir die minderheitenfeindliche Politik des Kommunismus, den wirtschaftlichen Niedergang, die Sperre der Grenzen und den Vertrag zwischen Deutschland und Rumänien, aufgrund dessen für jeden „ausgewanderten“ deutschstämmigen rumänischen Staatsbürger die deutsche Seite gewisse Devisensummen bezahlte, nennen. So war natürlich unter den Schwaben der Verlust größer, aber auch die anderen Nationalitäten verließen das Land in großer Zahl – offiziell oder über die grüne Grenze. Die Anzahl der zwischen 1986 und 2000 aus Turtarebescht Ausgewanderten überschreitet die Zahl von 500, die meisten haben sich in Deutschland, Ungarn, Kanada, USA und Österreich niedergelassen.¹⁸

Zwangsmigration und Massenvertreibung gehören schon seit Jahrtausenden zur Geschichte der Menschheit. Das nationalsozialistisch orientierte Deutschland depor-

¹³ F. HODJAK (Hrsg.), *Krieg in Scherbenland, Sathmarschwäbische Schwänke*, Cluj-Napoca, 1973, 107.

¹⁴ I. VONHÁZ, *Die deutsche Ansiedlung im Komitat Sathmar*, Laupheim, 1987, 5.

¹⁵ A.-J. ILK, *Ter Zipsen mit ter Laater*, Bucuresti, 1984, 141–146.

¹⁶ *Magyar elvándorlás számadatai (Mint oldott kéve...)*, <<http://hungaria.org/articles.php?id=1143>> (2006.01.02)

¹⁷ *Zsinati Könyv. Szatmári Egyházmegye*, Satu-Mare, 2005, 92, 100, 114.

¹⁸ Vgl. I. ELEK, *Turtarebes*, Satu-Mare, 2002, 99–100.

tierte zwischen 1939 und 1945 sieben bis acht Millionen Menschen.¹⁹ Die europäische Tragödie der Juden schonte auch diese Region nicht. Die zwischen 1864–1941 an Anzahl und in materieller Hinsicht wachsende jüdische Gemeinde in Sathmar und Maramures wurde während des Krieges als erste verschleppt. Die wenigen, die zurückkehrten, wanderten früher oder später auch wieder aus. So verschwand praktisch die jüdische Bevölkerung, die vorher auf dem Gebiet der Diözese ein Zehntel der Bevölkerung bildete.²⁰

Die geografische Lage von Sathmar beeinflusste auch vor 1989 und auch nachher im Vergleich zu Siebenbürgen den Verlauf der Lokalmigration. Nachdem die Menschen, die nahe der Grenze wohnten, Ausweise für den kleinen Grenzverkehr „besorgen“ konnten, fuhren sie regelmäßig nach Ungarn und konnten von dort dank der liberaleren ungarischen Politik leichter auswandern. In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre wurde auch Ungarn ein Aufnahmeland. Die Grenznahe gab denen, die über die grüne Grenze das Land verlassen wollten, mehr Chancen.

Nach den Änderungen von 1989 bedeutete die geografische Lage Sathmars einen Vorteil für die Region. Wie die Daten der Volkszählung zeigten, ging die Bevölkerung in Siebenbürgen zwischen 1992 und 2002 um 6,4% zurück.²¹ Die Nicht-Ungarn nahmen – abgesehen vom Kreis Sathmar – überall prozentuell weniger ab als die Ungarn.²²

| | Bevölkerungsanzahl | Zahl der Ungarn | Zahl der Nicht-Ungarn |
|-----------------|--------------------|-----------------|-----------------------|
| Timis | -3,2% | -18,2% | -1,7% |
| Bistrita-Nasaud | -4,4% | -12,8% | -3,9% |
| Cluj | -4,5% | -16,5% | -1,5% |
| Covasna | -4,7% | -6,5% | 0,8% |
| Mures | -4,9% | -9,9% | -1,5% |
| Arad | -5,3% | -19,0% | -3,3% |
| Maramures | -5,4% | -15,8% | -4,3% |
| Bihor | -6,0% | -14,4% | -2,7% |
| Harghita | -6,4% | -6,5% | -5,7% |
| Sibiu | -6,8% | -19,8% | -6,2% |
| Salaj | -6,9% | -9,2% | -6,2% |
| Alba | -7,5% | -16,5% | -6,9% |
| Satu Mare | -7,9% | -7,4% | -8,2% |
| Brasov | -8,5% | -19,0% | -7,4% |
| Hunedoara | -11,1% | -25,2% | -10,2% |
| Caras-Severin | -11,4% | -25,6% | -11,1% |

Die Anzahl der ungarischen und nicht-ungarischen Bevölkerung

¹⁹ É. ÁROKSZÁLLÁSI, Z. HALÁSZ, G. HEGEDŰS, J. SZÉKELY (Hg.), *Britannica Hungarica. Világenciklopédia*, Bd. XII., Budapest, 1995, 668.

²⁰ Vgl. Cs. CSIRÁK, *Szatmári zsidó emlékek*, Satu-Mare, 2001, 154.

²¹ <<http://www.recensamant.ro>> (2006.01.05)

²² KISS, <<http://www.hhrf.org/magyarkisebbsseg/0204/m020404.html>>.

Dieses Phänomen existiert, weil die Grenznähe den Pendeln ermöglicht und so müssen die, die im Gastgewerbe arbeiten oder Schwarzarbeit nachgehen ihr zuhause nicht teilweise oder endgültig verlassen.

Als besonderes lokales Phänomen gilt die Migration der Minderjährigen aus Oas. Die dafür zuständigen französischen Behörden registrierten zahlreiche solche, aus Rumänien stammende, unbeaufsichtigte Kinder, die Gesetzesverletzung begangen hatten: Betteln, Diebstahl, Prostitution. 38% der 675 Minderjährigen, also 257 Kinder, emigrierten aus Oas.²³ Infolge der intensiven legalen und illegalen wirtschaftlichen Migration blieben viele Kinder zu Hause und auch im Ausland ohne Aufsicht. Die zu Hause gebliebenen Minderjährige nehmen an den Erwachsenen ein Beispiel und gehen ebenfalls in die weite Welt. Ein beträchtlicher Teil dieser ohne Aufsicht lebenden Minderjährigen wird Opfer von Verbrechen, weil sie ihren Lebensunterhalt verdienen müssen oder weil sie ins Netz von Gruppen des organisierten Verbrechens geraten.²⁴

| Wie viele Erwachsene aus ihrer Familie arbeiten in Ausland? | |
|--|--------|
| 1 Person | 30,2% |
| 2 Personen | 12,8% |
| 6 Personen | 0,3% |
| mehrere Personen (Kinder, Geschwister, Ehepartner) | 6,2% |
| Keine Daten (antwortete nicht) | 17,6% |
| Keine Person | 31,9% |
| Gesamt | 100,0% |

Wie viele Personen aus einer Familie arbeiten in Ausland

| Dorf | Frankreich | Italien | Österreich | Gesamt |
|-------------|-------------------|----------------|-------------------|---------------|
| Bixad | 14 | 101 | 16 | 149 |
| | 6,1% | 73,3% | 22,5% | |
| Trip | 128 | 0 | 54 | 205 |
| | 56,1% | 0% | 76,1% | |
| Boinesti | 85 | 36 | 0 | 123 |
| | 37,3% | 26,3% | 0% | |
| Andere Orte | 1 | 0 | 1 | 2 |
| | 0,4% | 0% | 1,4% | |
| Gesamt | 228 | 137 | 71 | 479 |
| | 100% | 100% | 100% | |

Die Länder, in denen die Eltern der meisten Schulkinder aus der Umgebung von Bixad arbeiten

Die nächste Tabelle zeigt, wohin die Familien aus Oas am liebsten arbeiten gehen.²⁵

²³ *O țară străină... țară de vis sau de coșmar? Studiu asupra fenomenului migrației în Țara Oașului*, UNICEF, FRCCF, Cluj-Napoca–Baia Mare, 2005, 8.

²⁴ *O țară străină... țară de vis sau de coșmar?*, 31–32.

²⁵ *O țară străină... țară de vis sau de coșmar?*, 33.

| Wenn jemand aus der Familie in Ausland arbeitet, dann wo? | |
|--|--------|
| Amerika, Kanada | 1,1% |
| England, Irland | 2,6% |
| Österreich | 8,1% |
| Belgien | 0,7% |
| Frankreich | 12,1% |
| Italien | 20,5% |
| Portugal | 2,2% |
| In wenigstens zwei Länder von den folgenden Ländern: Italien, Frankreich, Österreich, England, Spanien | 3,5% |
| Niemand arbeitet im Ausland | 7,7% |
| Keine Angabe (antwortete nicht) | 41,4% |
| Gesamt | 100,0% |

Das Land, in dem das erwachsene Familienmitglied arbeitet

Am Ende möchte ich die Migration der Priester erwähnen, die für diese kleine Diözese einen ständigen Aderlass bedeutete und bedeutet. Zum 200-jährigen Jubiläum im Jahr 2004 betrug die Anzahl der aktiven Priester 51, der Rentner 5 und derer, die aus Sathmar ausgewandert waren, 14.²⁶

3. Migration und die Kirche

3.1. Die Migration und die örtliche Kirchenorganisation

Aus Sicht der Theologie und Kirchenkunde können wir feststellen, dass Jesus Mission den ganzen Menschen in Körper und Seele ansprach. Bewusst sagte die Kirche in ihrem Glaubensbekenntnis: „für uns Menschen und um unseres Heils willen ist er vom Himmel herabgestiegen“.²⁷

In der Nachfolge Jesu ist es auch die Aufgabe der Kirche, Gott zu preisen und dem Heil der Menschen zu dienen. Die Kirche soll das erworbene Heil weitergeben und durch ihren Dienst zum Mittel des Heiles in der Hand Jesu werden.²⁸

Die irdische Mission der Kirche fasste wahrscheinlich niemand schöner und bündiger zusammen als der Heilige Augustinus: „Christus kam vor allem deshalb, damit der Mensch erfährt wie sehr ihn Gott liebt. Er erfährt das, damit ihn die Liebe dem gegenüber, der ihn zuerst liebte, entflammt und damit er seinen Nächsten liebt, auf das Gebot und Beispiel dessen hin, der unser Nächste geworden ist... Diese Liebe sollst du als dein Ziel betrachten, sie soll dein Anhaltspunkt sein zu allem, was du sagst und so sollst du alles sagen, wenn du jemanden ansprichst, dass derjenige, der es hört, glauben, aufgrund seines Glaubens hoffen und in der Kraft seiner Liebe lieben soll.“²⁹

²⁶ A Szatmári Egyházmegye Jubileumi Sematizmusa.

²⁷ Glaubensbekenntnis von Nizäa, zitiert nach: J. NEUNER, H. ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg, 121971, Nr. 155.

²⁸ A. SZENNAY, *Isten vándorló népe*, Budapest, 1982, 159.

²⁹ P. NEMESHEGYI, *Istentől Istenhez*, Eisenstadt, 1976, 92.

Als Anleitung halte ich es deshalb für wichtig, die irdische Mission der Kirche bewusst zu machen, weil wir gerade dann in Gefahr sind diese zu vergessen, wenn die Kirche und darin das Leben der Menschen zu schwierigen, entscheidenden Wendungen gelangt. Das 20. Jahrhundert war voll solcher die Menschen- und den Glauben erprobenden Situationen und Geschehnisse. Der Gegenstand unserer Untersuchung bildet die Bezugnahme der örtlichen kirchlichen Organisation zur Migration und zu den verschiedenen Völkerbewegungen der letzten Jahrzehnte.

Im Zusammenhang mit der Auswanderung und der örtlichen Kirchenorganisation ist positiv zu vermerken, dass die Kirchen in diesen schweren Zeiten Oasen der seelischen und geistigen Genesung waren. Die letzten lokalen Studien zeigen, was die Befragten als wichtigste Werte ansehen um einen erfolgreichen Lebensweg einzuschlagen und damit in Rumänien zur Geltung kommen zu können.³⁰

| Wie wichtig ist es für eine/n in Rumänien Lebende/n, dass er/sie... |
|--|
| in eine reiche Familie geboren wird |
| Glück/Chance haben wird |
| an Gott glaubt |
| Beziehungen für wichtig hält |
| intelligent/klug ist |
| vorteilhaftes Aussehen hat |
| geschult ist |
| Stiehlt |
| schlagfertig ist |

Tabelle der wichtigsten Werte zur Verwirklichung eines erfolgreichen Lebens in Rumänien

Der am häufigsten erwähnte Punkt war der Glaube in Gott; 98 Prozent der Gefragten antwortete, dass dieser für ein erfolgreiches Leben sehr wichtig, wichtig, einigermaßen wichtig oder weniger wichtig ist und nur für 2 Prozent war dieser überhaupt nicht wichtig.

Wir können die Gruppe, die zur Auswanderung neigte, als eine Gruppe, die über ein pragmatisches Wertesystem verfügt, beschreiben (wichtig ist Erfolg, zur Geltung kommen, Freiheit, Achtung, und dass der Mensch die Ziele erreicht, die er sich setzte) im Gegensatz zu der Gruppe der Menschen, die über Gemeinsinn und Toleranz verfügen (Prioritäten sind: Problemen der Gemeinde nachgehen, den anderen helfen) und der Gruppe, die über ein christlich-konservatives Wertesystem verfügt (wichtig ist die Religion, die Familie, die Arbeit, die Achtung der moralischen Gesetze) – diese scheinen zu bleiben.³¹

³⁰ *O țară străină... țară de vis sau de coșmar?*, 21.

³¹ SORBĂN, 344.

– die Kirchen wurden zu Symbolen der Freiheit und des Widerstands, der einzige Ort, an dem sich nicht die allmächtige Parteipolitik über die Gemeinde ausbreitete

– Die Kirche stellte trotz Verbotes den Auswanderungswilligen die in den Archiven auffindbaren Dokumenten, welche die Situation und Abstammung bestätigten, zur Verfügung. Viele hätten ohne diese Hilfe der Kirche nicht fortkommen können.

– Neben den Gläubigen verließen auch Priester die Diözese. Die Kirche unterstützte die Absicht, dass die emigrierten Priester bei den ausgewanderten Gläubigen den Seelsorgedienst übernehmen. In ausländischen katholischen Missionen bekamen die Gläubigen oft konkrete Hilfe für das dortige Einleben.

– Nach der Wende 1989 bekamen sowohl die katholischen Bewegungen wie die institutionellen Sozialorganisationen (Caritas, Malteser) von der Seite der Kirche viel Hilfe, Anregung und Ermutigung zur Linderung und Behandlung der Sozialprobleme. Diese Sozialprobleme waren manchmal direkt mit der Migration verbunden.

– Infolge der Auswanderung wurden viele lebensfähige Gemeinden zu Diasporagemeinden. Es erfolgten Schritte und Anstrengungen zur Verbesserung der Situation, auch dann, wenn diese nicht durchgreifend und folgerichtig waren (Diasporafonds, Aushilfeseelsorger).

Positiv wirkten einige charismatische Persönlichkeiten in der Frage der Migration:

1. *János Scheffler*, Märtyrer-Bischof (1887–1952) wurde 1923 Pfarrer in Großmaitingen. In den Zwanzigerjahren warben in Großmaitingen wie auch in anderen Dörfern der Diözese die Werbeagenten. 1924 wanderten allein aus Kalmandi, seinem Heimatdorf, 66 Personen nach Südamerika aus. János Scheffler hielt deren Tätigkeit nicht für richtig und wenn es dazu Möglichkeit gab, sprach er sich dagegen aus. Er sprach mit denen, die sich zur Auswanderung entschieden, um ihnen seelische Stärkung zu geben.³²

Im Juni 1926 fuhr János Scheffler in die USA um am 28. Nationalkongress der Eucharistie teilzunehmen. Während seines dortigen Aufenthalts in Cleveland besuchte er die aus der Gegend von Großkarol ausgewanderten schwäbischen Gläubigen. Er sprach mit ihnen, besuchte sie an ihrem Arbeitsplatz in der Fabrik, zelebrierte für sie die Heilige Messe.³³ Mit den ehemaligen Studienkollegen, Tihamér Tóth besuchten sie auch die aus Sathmar stammenden Ungarn. Seine Erlebnisse und Eindrücke ließ er in Zeitungsartikel und in einem Buch erscheinen.³⁴ Die jetzt dort Lebenden verdienen gut, so stellt er fest, ihr Leben sei aber schwer. Die Arbeitsbedingungen seien gefährlich. Die Gefahr der Arbeitslosigkeit bestünde ständig. In der Gegend von New York trifft er auf viele alte Menschen, die darüber klagen, dass ihnen die schnelle Lebensweise nicht

³² L. BURA, *Köztünk élt, Scheffler János – Szatmár vértanú püspöke*, Satu-Mare, 2004, 76

³³ J. SCHEFFLER, *Szatmártól Chicágóig, Útiélmények és tapasztalatok*, Satu-Mare, 1926, 31–44.

³⁴ SCHEFFLER, 31–44.

gefällt – sie hatten Heimweh. Er beobachtet das aktive katholische Leben, es gefällt ihm dass die amerikanischen Gläubigen ihren Glauben praktizieren.

2. Das Leben einer der größten Persönlichkeit der 20. Jahrhunderts, des Bischofs *Áron Márton* beschreibt die Wahrheit, die Gerechtigkeit, den Frieden und die feste, folgerichtige Stellungnahme für die Menschenrechte. Im Kontext der Zwangsmigration müssen wir erwähnen, dass er am Anfang der Deportation der Juden im ungarischen Sprachgebiet der erste Oberhirt war, der seine Stimme dagegen erhob. Sein Brief, welcher am 22. Mai 1944 an die Ungarischen Königlichen Ministerien, die Klausenburger Obergespannschuft und an das Klausenburger Polizeiamt geschrieben wurde, bildet eine Beispiel gebende Stellungnahme nicht nur für seine Gläubigen und sein Volk, sondern für die ganze Menschheit.³⁵

In 1988 entstand in der Diözese Siebenbürgen im Namen des ganzen Klerus ein Memorandum, welches schließlich nur die Erzdiakone und die Mitglieder des Priestersenesates unterschrieben. Man hatte Angst, dass das Memorandum, bis es von allen unterschrieben wird, von der Securitate entdeckt und so die Initiative beendet werde. Das Memorandum erreichte auch die ausländischen Medien. Im Memorandum wurden die Vorgänge erwähnt, welche die Kirche und die grundsätzlichen menschlichen Rechte verletzen: die Anwendung des Numerus Clausus, das Verbot des Kirchenbaus, die Zerstörung der Dörfer, das Verbot und die Einschränkung der kirchlichen Veröffentlichungen, Benachteiligungen, die Tatsache, dass Hochschulabsolventen nicht in ihrer Heimat arbeiten dürfen, usw. Mit einem gemeinsamen Auftritt nahm die Kirche trotz des großen Risikos für die Menschenrechte Stellung.³⁶

Die Diözese Sathmar erlitt durch die Auswanderung, durch die Bevölkerungsabnahme und durch die Assimilation ernste Verluste. Als Mängel in diesem Prozess können wir im Allgemeinen die Folgenden aufzählen: Die kirchlichen Zuständigen haben keine gemeinsame Stellungnahme, was die Auswanderung oder die Inlandsmigration betrifft, genommen. Sie hatten keine gemeinsame Konzeption oder keinen Konsens in diesem Thema. Es gab auf Seiten der kirchlichen Behörde keine Vorstellung, keinen Mut bzw. keine Fähigkeit, sich mit den aufgrund der Massenauswanderung leer gebliebenen Dörfer zu beschäftigen und infolge dessen die römisch-katholische Kirche ernste, vielleicht nicht mehr behebbaren Verluste erlitt.³⁷ Es gab keine Versuche zur Suche nach ökumenischen Beziehungen. Es gab unter dem Kommunismus keine offiziell anerkannte kirchliche Struktur und fehlten die Möglichkeiten zur Kommunikation. Die kommunistische Diktatur löste Angst und Kompromittierung aus und so konnte es vorkommen, dass zu Themen wie Zerstörung der Dörfer, nationalistischer Politik, Polizeiterror, Medien, diskrimi-

³⁵ Vgl. J. SZÓKE, *Márton Áron*, Budapest, 1990, 392–393. Vgl. Á. MÁRTON, *Házasság, család*, Hg. von J. MARTON, Târgu Mureș, 2005, 155, 158.

³⁶ Vgl. F. LÉSTYÁN, *Erdélyi Szibéria*, Alba Iulia, 2003, 271–275.

³⁷ G. VINCZE, *Állampolgárság és kisebbségpolitika Romániában a II. világháborút követő években in Magyar Kisebbség, Nemzetpolitikai szemle*, Neue Reihe, Jahrgang V., Nr. 2–3. (16–17.), Cluj-Napoca, 1999, 191.

nierende Gesetze die zuständigen Leiter der Kirchen keine Meinung äußerten. Es entstand 1990 in Alba Iulia auf Einberufung von Erzbischof-Nuntius Collassuono die katholische Bischofskonferenz in Rumänien, derer Mitglieder sechs Bischöfe der römisch-katholischen Diözesen und fünf Bischöfe der griechisch-katholischen Diözesen sind. Leider gelang es seitdem immer noch nicht, mit der Möglichkeit der Freiheit zu leben und zu solch wichtigen Fragen wie den Pogromen, Massenauswanderung, wirtschaftlicher Lage, Arbeitslosigkeit, Korruption, allgemeine Verarmung, Probleme der Familien Stellung zu nehmen. Der Geist des II. Vatikanischen Konzils³⁸, die Offenheit und der Dialog mit der Welt konnten nicht einmal nach der sogenannten Revolution Wurzeln schlagen. Die Reformen blieben auf dem Niveau der liturgischen Änderungen. Die Orientierungslosigkeit nach einem langen Dornröschen-Schlaf beschreibt in allgemeinen die Kirche des Ostblocks.

3.2. Die Migration und die Pfarrgemeinde

In der Einführung sollen wir wieder über die Pfarrei als Gemeinde und in der Gemeinde über die Rolle und Wichtigkeit des Pfarrers im Kontext der Migration reflektieren.

Wenn wir nämlich heute die Kirche erwähnen, denken wir nicht an die Gläubigen, nicht an die Kirche als Institution, die päpstliche Unfehlbarkeit, die päpstliche Kurie, die 2000-jährige kirchliche Organisation, sondern vielmehr steht im Mittelpunkt unseres Interesses die konkrete Pfarrgemeinde, da die Menschen die Kirche nicht als Weltkirche erfahren, sondern sie als örtliche Gemeinde erleben.

Für Ausbildung des Glaubens einzelner Menschen sind die in der Kirchengemeinde erworbenen Erlebnisse und Erfahrungen maßgebend und diese beeinflussen auch den Glauben der Kirchengemeinde.³⁹ Die grundsätzliche Frage ist, wie in einer konkreten glaubenden, lebenden Gemeinde der einzelne Gläubige entdecken, dass die Kirche tatsächlich anwesend und er ein wichtiges, lebendiges und organisches Mitglied dieser Kirche ist.⁴⁰

Karl Rahner führt den Gedanken weiter und sagt, dass die Gemeinde Jesu, die Kirche, eine offene Gemeinde werden solle, die die Sorgen der Welt und vor allem ihrer Umgebung teilt.⁴¹ Das war das Leben Jesu auf der Erde, deswegen kam er zu uns, und seine Nachfolger sollen auch in diesem Sinne handeln, nach dem Beispiel des Heiligen Paulus: „Allen bin ich alles geworden.“ (1Kor 9,22)

Die Hirten der Kirche haben eine große Verantwortung auch in der Frage der Migration. Die Offenheit, der Dialog und die Zusammenarbeit sind Pflichten, die nicht so sehr von der Organisation abhängig sind sonder eher eine Grundeinstellung bilden, die aus der Beziehung mit Christus stammt. Die Beschäftigung mit den Ein- und Auswanderern soll im Leben und im Programm der Pfarrei einen

³⁸ Vgl. dazu LG 39.

³⁹ SZENNAY, 130.

⁴⁰ SZENNAY, 131–132.

⁴¹ K. RAHNER, *Pastorale Handreichung für den pastoralen Dienst: Die Gemeinde*, Mainz, 1971, 73.

festen Platz bekommen. Die Priester, die sich in der Berufung Christi befinden, benötigen wahrscheinlich bei der Durchführung ihrer Aufgaben immer mehr berufene weltliche Arbeitskollegen, die sich das Schicksal der Menschen zu Herzen nehmen. Eine nur um „die amtlichen Aufgaben“ sorgende Kirche ist keine gute Werbung für die Christenheit.

Die Konferenz-Rede Áron Mártons „Kirche und Volk“ spricht über die Zeichen, die eine Gemeinde zusammenhalten: die Gemeinde des Blutes⁴², gemeinsames Schicksal⁴³, Arbeitsgemeinde⁴⁴, Religionsgemeinde⁴⁵ und all diese sind miteinander tausendfach verbinden. Seinem Wortlaut nach: „Dem Interesse unseres Volkes und unserer Religion dienen diejenigen richtig, die andere nicht verleumden oder verachten, die die Angehörigen anderer Religionen oder die, die mit dem Vater eine andere Sprache sprechen, nicht verletzen, die nicht danach suchen, was teilt, sondern die immer das finden was zusammenhält.“⁴⁶ Der große Bischof legt fest: „Große Aufgaben kann man nur mit gemeinsamer Kraft und gemeinsamer Aufopferung erfüllen... Dem Nutzen, Vorteil, der Bildung, dem wirtschaftlichen und moralischen Wachstum kann man nur mit gemeinsamer, ehrlicher Arbeit dienen“⁴⁷

Der Märtyrer Bischof János Scheffler schrieb über die Rolle der Pfarrer in der Diözese Sathmar folgendes auf: „Die Pfarrer freuen sich im Dorf über große Ehre. Sie werden mit „Herr“ angesprochen, allein diese Bezeichnung lässt ihre Würde erröten. Die Schwaben sprachen nämlich niemanden als Herr an, nur ihren Pfarrer. Nichts wurde aber so beobachtet wie das Verhalten des Seelsorgers. Sie versuchten ihm zu folgen, sich seine Worte zu merken, sein Benehmen nachzuahmen.“

In der Familie wurde während des sonntäglichen Mittagessens das in der Kirche Gehörte erwähnt auch in der Dorfgemeinde war es Gesprächsthema.⁴⁸

Zu erwähnen ist das interessante Phänomen, dass bei der Ansiedlung der Sathmarer Schwaben mit den Siedlern aus Deutschland oft auch ihre Seelsorger kamen. Auch später kamen aus der Reihe der Schwaben die meisten Pfarrer der Diözese. Das beweisen auch die Listen der Pfarrer der einzelnen Gemeinden.⁴⁹

In der Diözese Sathmar können wir im Zusammenhang mit den Pfarrgemeinden und der Völkerbewegungen folgende positive Punkte erörtern:

Erstens: Die Mehrheit der Pfarrer war trotz der Gefahr denen, die sich für die Auswanderung entschieden, behilflich, indem sie die in der Pfarrei bestehenden Registern zur Verfügung stellten, sowie Matrikel und die fehlenden Daten aus dem Archiv der Diözese zu ersetzen versuchten.

⁴² MÁRTON, 158.

⁴³ MÁRTON, 159.

⁴⁴ MÁRTON, 160.

⁴⁵ MÁRTON, 161.

⁴⁶ MÁRTON, 166.

⁴⁷ MÁRTON, 168.

⁴⁸ BURA, 7.

⁴⁹ R. MERLI, *Harmínckét település története*, Satu-Mare, 2002.

Zweitens: Die Pfarrer in Grenznähe verfügten über Ausweise für den kleinen Grenzverkehr. Oft waren sie es selbst, die für die illegalen Auswanderer die nötigen fehlenden beweisenden Dokumente nach Ungarn schmuggelten und zur Post brachten.

Drittens: Die, die weggingen wie auch die, die hinterblieben, erlebten eine seelische Erschütterung und so bedeuteten der Trost und die Ermutigung des Seelsorgers Hilfe und Stütze für die betroffenen Familien.⁵⁰

Viertens: Die an Gläubigenzahl kleiner gewordenen Pfarreien wurden zu Filialen, die trotz des aufgrund des „Numerus Clausus“⁵¹ verursachte Priestermangels von Seelsorgern besucht und versorgt wurden.

Fünftens: Nach der Wende von 1989 wurde in einigen Gemeinden die Wiederbesiedlung bewusst geleitet, um die verknappte Anzahl der katholischen Gläubigen zu ergänzen und damit das Weiterbestehen der Gemeinde zu unterstützen.

Trotz dem Mangel einer Konzeption bezüglich der Aussiedlungen deuteten die Pfarrer trotzdem mit einer gewissen Regelmäßigkeit im *Historia Domus* das Phänomen der Auswanderung, das die Gemeinde betraf, an und wiesen auf die dramatischen Änderungen hin, die die Kirchengemeinde und die betroffenen Familien durchmachten und die die einzelne Person erlebt.

Nach der Auswanderung wuchs in den Gemeinden die Solidarität. Nach der Wende von 1989 erschien nämlich in den Pfarreien die organisierte Solidarität und die diakonische Dimension wurde bewusst: kirchlichen Sozialgruppen, Frauenverband, Diözesancaritas, Malteser Hilfsdienst, etc.

In Kontext der Migration und Pfarrgemeinde kann man die folgenden negativen Aspekte aufzählen: Die Auswanderung traf die Pfarreien und Pfarrer unerwartet, die Reaktion darauf kam mit Verspätung; die Kirche begleitete nur das Phänomen, sie kam nicht bis zu einer organisierten, gemeinsamen Stellungnahme und Reaktion; die Registrierung der Ausgewanderten ist unterlassen worden; nach den Auswanderern entstand ein Vakuum, bei dessen Auffüllung die Kirche nur die Rolle eines einfachen passiven Beobachters einnahm. Die an Stelle der Ausgewanderten Gekommenen wurden oft zurückgewiesen und isoliert; es gab keinen Willen und keine Fähigkeit, die universale Mission des Evangeliums ernst zu nehmen und so haben wir eine große Möglichkeit versäumt, weil die Neuankömmlinge oft keine kirchliche Bindung hatten. Viele von ihnen waren offen, als sie kirchlich angesprochen wurden.

Nach der Wende von 1989 wanderten immer noch viele aus und die hier gebliebenen alten Menschen hätten mehr organisierte Hilfe und Aufmerksamkeit gebraucht, wozu es die Möglichkeit gegeben hätte.⁵²

Die folgenden Einträge stammen aus der *Historia Domus* der betroffenen Pfarreien und beschreiben die Lage der Pfarreien, die die Auswanderungen verursachte:

⁵⁰ CSERHÁTI, FÁBIÁN, 92.

⁵¹ AGOSTON, 123.

⁵² *Zsinati Könyv. Szatmári Egyházmegye*, 92.

*1. Historia Domus, Saggas*⁵³

Im Dezember 1988 starb tragisch und unerwartet Pfarrer Eduard Fangli. Die Umstände seines Todes sind auch heute noch nicht geklärt. Einige des Dorfbewohners vermuten Unfall oder Mord. Nur der liebe Gott weiß es, seitdem ist so viel Zeit vergangen.

Eduard Fangli ließ die Kirche renovieren und ein neues Pfarrhaus bauen. Nach seinem Tod ist Miklós Dudás von der Pfarrei in Sukunden nach Saggas umgezogen. Von hier versorgte er auch Sukunden, wo die Anzahl der Gläubigen sehr gering geworden war. Ihm folgte Gyula Horvath. Er war sehr krank (er litt an Diabetes), wurde Krankenrentner und starb. Saggas wurde Filiale. Am Anfang wurde das Dorf aus Sathmar von Mihaly Merk (Heilige Familie Pfarre) dann aus Krasnaterebescht von Ferenc Schönberger versorgt. [...]

Die politischen Geschehnisse aus 1989 brachten auch in Saggas Veränderungen. Zunächst wurde das Waisenhaus nach Petriefeld umgesiedelt. Gleichzeitig gingen viele Arbeitsplätze verloren. Nach der Wende war die Aussiedlung nach Deutschland leichter. Leider traf das die katholische Bevölkerung des Dorfes schwer. Heutzutage (Dezember 1996) ging die Anzahl der Katholiken auf ungefähr 180 zurück.

Man könnte auch die Roma hinzuzählen. Sie sind aber überhaupt nicht praktizierende Katholiken. Ihre Religionsausübung besteht hauptsächlich aus Taufe, Beerdigung, Religionsstunde in der Schule (mehr oder weniger regelmäßig) und natürlich der Schwur, nicht mehr zu trinken. Es gibt viele leere Häuser. In vielen Häusern sind Fremde eingezogen. Viele einst große Höfe sind zugrunde gegangen. Das wirkt sich auch auf das Image des Dorfes aus. Es gibt viele Mischehen (sowohl aus der Sicht der Religion wie der Nationalität), die bei Erwachsenen und Kindern Gleichgültigkeit auslösen. Der Großteil der Kinder spricht auch zu Hause rumänisch und besucht in der Schule die rumänische Abteilung.

Der Kirchbesuch ist schwach. So auch der Empfang der Sakramente. Sonntags ungefähr 70 (in der Zeit der Feldarbeiten oder wenn es im Winter sehr kalt ist noch weniger), unter der Woche 6-7 Personen (manchmal nicht mal so viele). Kommunion, Sonntags 10-12 Personen, unter der Woche 3-4. In der Schule gibt es Religionsunterricht.

Es gibt wenig Kinder: Ungefähr 12 schwäbische Kinder und etwa 25-30 Roma-Kinder, die aber nicht regelmäßig kommen.

Es gibt einen sechsköpfigen Pfarrgemeinderat, aus dem am meisten Antal Reszler in der Pfarrei und in der Kirche behilflich ist. [...]

Mit der Initiative und materiellen Unterstützung der vor allem in Deutschland lebenden Saggaser wurde am 6. August 1995 im Friedhof ein Denkmal zur Erinnerung der Deportierten und Opfer der 2. Weltkrieges errichtet und geweiht. Die in Deutschland lebenden Saggaser wurden von Rosalia Reizer und Rudolf Napholz bei den Verhandlungen vertreten (offizieller Vertreter war Rosalia Napholz). Die Messe wurde von Tiberius Schupler, Mihály Reszler und vom

⁵³ *Historia Domus, Pfarrei Saggas.*

örtlichen Pfarrer zelebriert. Nach der Messe führte die festliche Prozession zum Friedhof, wo Reden gehalten und das Denkmal eingeweiht wurde. (Der Bericht ist kurz, ich war aber noch nicht da.) [...]

Dass es in Sukunden einen Pfarrer gibt, ist in den Ferienlagern für die Jugendlichen und dem Exerzitienhaus begründet. Sonst wäre es nicht vertretbar, hierher einen Pfarrer zu schicken.

Dank der materiellen Hilfe aus Deutschland stellten wir ein neues Kreuz im Friedhof auf. Die Weihung fand am 11. August 1996 statt. Nach der Messe, zelebriert von János Szilágyi, Mihály Reszler (beide in Saggas geboren) und vom örtlichen Pfarrer wurde das Kreuz geweiht. Vorher haben wir auch die Kreuze im Dorf renoviert. Im Archiv (Registratur unter der Nummer 29/1995; 30/1996) findet man die Namensliste derer, die für das Denkmal und für das Kreuz Geld gespendet haben. Unter 31/1996 findet man die Liste der ausgewanderten Saggaser. [...]

Ab 1. September 1997 versetzte mich der Bischof nach Bildegg, so wurde Saggas wieder Filiale. Das Pfarrhaus steht leer, wahrscheinlich übernimmt und verwendet es in Zukunft das Exerzitienhaus und das Jugendferienlager aus Sukunden. Voraussichtlich gibt es keine Aussicht auf einen Pfarrer, der dort wohnen würde. Vielleicht hat es wenig Sinn. So versorgt der Pfarrer aus Bildegg außer seiner eigentlichen Gemeinde auch Saggas, Sukunden, Schandern, Giungi, und Acas. Jeden Sonntag gibt es Messe. Unter der Woche, am Mittwoch, wenn es verlangt wird. Den Religionsunterricht hält Erika Trepszker SJC.

(Aufgezeichnet von Otto Hársfalvi, Pfarrer)

2. *Historia Domus, Bildegg*⁵⁴

Die Weihnachten 1989 lief in einer ziemlich „hitzigen“ Stimmung ab. Die Macht des gehassten Diktators Ceausescu wurde umgestoßen. Die Mitternachtsmette wurde mit einer Prozession mit Kerzen von der Bildegger Jugendlichen eingeleitet. Wir freuen uns darüber, dass wir in Frieden und Ruhe leben können, auch hier gibt es schon Demokratie. Die Gemeinderatssitzung erfüllt nach der Revolution die Rolle eines Blitzableiters in der gespannten Lage zwischen dem griechisch-katholischen und dem römisch-katholischen Pfarrer.

Es folgt die traurige Zeit der Unsicherheit und der falsch gedeuteten Demokratie. Der Keller des Vorsitzenden der Landwirtschaftsgenossenschaft wurde unter bis heute nicht geklärten Umständen Opfer des Feuers. Jeder bemitleidete den Herrn Vorsitzenden Kerecsendi, den das Volk des Dorfes nur als „Vater Mihály“ bezeichnete. Mit seiner Spende half oft auch der Kirche. [...]

Ende August 1990 beginnt den Außenverputz der Kirche. [...] Die Arbeit läuft schwer: die Menschen wollen viel Geld und wenig Arbeit. Es fehlt entweder an Material, Geld oder Arbeitslust. Wir beginnen, was die „Demokratie“ betrifft, unsere Illusionen zu verlieren. Die Inflation erreicht schon 200%, was den Kostenvoranschlag der Arbeiten belastet. [...] Die Anzahl der Auswanderer wächst wegen der unsicheren Lage wöchentlich. Wie endet das? [...]

⁵⁴ *Historia Domus, Pfarrei Bildegg.*

1994. Das nächste Jahr wird spannungslos. Unsere Kirchengemeinde zählt 737 Seelen. Wir hoffen, dass der deutsche Staat die Gesetze zur Migration verschärft. Es geschieht nicht so. [...]

Der Bischof ernannte statt Hochwürdigen Otto Harsfalvi Hochwürdigen Zoltan Papp zum Pfarrer in Bildegg. Am 4. Juli 1999 verließ er unerwartet seine Stelle. Weder er noch seine Familie verlangten etwas von der Ernte des Gartens oder Weingartens. Fünf Wochen lang versorgte das Dorf (Messe, Beerdigungen) der Pfarrer aus der Heiligen-Familie-Pfarre und der Pfarrer aus der Heiligen-Teresien-Pfarre. Nachher wurde damit der Pfarrer von Nanten beauftragt. [...]

Was die Taufen und Beerdigungen betrifft sind die Zahlen negativ. Nummer der Taufen: 5; Beerdigungen: 13; Anzahl der Kommunionsspenden: 6.000.

3. *Historia Domus, Turterebest*⁵⁵

Das Jahr 1997 begann mit der Abnahme der Zahl der Gläubigen. Heuer gibt es erstmals ein Minus. Es ist wahr, nur mit einer Person. Es ist auch wahr, dass die Sterblichkeitszahl hoch ist. Auf 39 Geburten kommen 40 Verstorbene. Die andere Sache: ich verstehe nicht, warum die Jugendlichen auswandern.

Was für Opfer bringen sie (oder ist es eine weise Voraussicht), damit sie ihre Zukunft sichern. Jetzt ist das Ziel (da Deutschland nicht mehr möglich ist) Kanada. Ich weiß, ich kenne die Vergangenheit des Dorfes. Auch vor dem Weltkrieg wanderten die Menschen in großem Maß aus. Damals gingen großteils junge Menschen, die die Familie zurückließen. Infolge dessen gingen Ehen zugrunde. Einige sicherten nur ihre Zukunft und kehrten zurück.

Jetzt gehen junge Buben und Mädchen ins Unbekannte hinaus, oder in den Wohlstand. In dieser Hoffnung machen sie sich auf den Weg und nehmen auch die Abschiebung in Kauf.

(Aufgezeichnet von Ferenc Kirner, Pfarrer)

4. **Schlussfolgerungen. Aufgaben für die Zukunft**

In unseren Untersuchungen stellten wir die Frage der „Auswanderung“ bzw. des „Bleibens“ im Kontext der katholischen Kirche während der letzten sechs Jahrzehnte unter die Lupe. Unsere erste Folgerung lautet: Wenn man über Migration spricht, muss man zwischen der Zeit vor 1989 und der Zeit nachher unterscheiden. Der Anspruch der Differenzierung zeigt sich unter dem Aspekt der inneren und äußeren Migration. Man soll beachten, dass vor 1989 die Möglichkeit zur Äußerungen und zum Handeln in der Gesellschaft und innerhalb der Kirche sehr begrenzt und von der Diktatur eingeengt waren. Man kann und muss doch sagen, dass sowohl die kirchliche Organisation wie auch der Klerus den Menschen nahe standen, ihr Schicksal teilten und Teil ihres alltäglichen Lebens waren. Deswegen freuten sich die Kirche und der Klerus eines großen Ansehens und wurden die Kirchen von den Menschen in großer Anzahl besucht. Trotz der starken Verbote und Überwachung verfügte die Kirche über ein gewisses Bewegungsfeld

⁵⁵ *Historia Domus, Pfarrei Turterebest.*

und Handlungsfreiheit, die man hätte man besser zur Geltung bringen können, wenn die Geschehnisse und die Handlungsmöglichkeiten bewusster durchdacht worden wären.

Eine Folge der Änderungen nach der Wende von 1989 war, dass die Migration nicht mehr als Tabu-Thema galt. Trotzdem äußerte sich die Kirche nicht und nahm offiziell in diesem Zusammenhang nicht Stellung, obwohl der Verlust der Kraft und der Hoffnung sowie die Schicksalsergebenheit und die Passivität der Gläubigen auch ein Moralproblem darstellt und als solches auch ein Problem der Kirche sein sollte.

Die 90er Jahren wurden in Hinsicht der Kirche mit Orientierungslosigkeit beschrieben. Die plötzlich geschehenen Veränderungen konfrontierten die Kirche mit vielen neuen Aufgaben und Herausforderungen. Auf der Liste der Prioritäten blieb keinen Platz, keine Aufmerksamkeit und Zeit für die Frage der Auswanderung.

Auch die Intellektuellen reagierten zu spät, es fehlten die Spezialisten und der Versuch zur Kontaktaufnahme mit diesen. Auch zeigte sich kein Anspruch zu einer eventuellen Zusammenarbeit mit diesen.

In den Dokumenten der Synode der Diözese Sathmar erscheinen in positiver Weise das Problem der Auswanderung und die in diesem Zusammenhang aufgetauchten Schwierigkeiten bei der Darstellung der Gesamtsituation. In den Beschlüssen der Synode befinden sich konkrete Entscheidungen, die sich direkt oder indirekt auf die Erscheinung der Migration beziehen.

Einerseits sollte man das Trauma behandeln, das die Auswanderung bei den Zurückgebliebenen verursachte. Es ist nicht so leicht für die Zuhausegebliebenen zu verarbeiten, dass die Kirche von einem Tag auf den anderen leer geblieben ist. Es gibt nicht mehr täglich, ja nicht einmal mehr jeden Sonntag eine Heilige Messe, wie zuvor. Die Messe und das Zusammensein um die Kirche bildeten einen wichtigen Teil im Leben der Gemeinde. Es gab Gelegenheit sich zu treffen, zu sprechen, zusammen zu sein und über die Dimension der Spiritualität Gemeinschaftsleben zu erleben. Das Ausbleiben all dessen verursachte Angst, Lethargie und Depression im abnehmenden, verwaisenden „Rest“. Die Diözese versuchte Schwester und fähige Laien einzubeziehen und mit liturgischen Feiern und der Organisation von Treffen für Senioren die Enge der Aussichtslosigkeit zu mildern (Unterhamrod, Scheindorf, Sukunden, Schandern).

Auch die Ausgewanderten litten unter der neuen Situation. Die Behandlung ihrer Traumen ist die Aufgabe vor allem der Diözesen und Gemeinden, die sie aufgenommen haben. Diejenigen, die schon als ältere Menschen ausgewandert sind, halten die Diözese Sathmar für ihr richtiges Zuhause. Sie kommen oft nach Hause, es gibt sogar viele, die längere Zeit zu Hause verbringen. Aber auch von denjenigen, die als Kinder weggegangen sind oder schon dort zur Welt kamen, halten viele die Verbindung mit der Diözese Sathmar für wichtig. Deshalb fühlt sich die Diözese Sathmar ein wenig auch für Ausgewanderten verantwortlich. Um das Gefühl der Zusammengehörigkeit zu stärken, wurden Schritte getan.

Es gibt Kirchengemeinden, wo im Sommer eigene Treffen für die Heimgekommenen organisiert werden.

Die Renovierung der Kirche und die Pflege des Friedhofes – eine gemeinsame Tätigkeit – stärken auch die Zusammengehörigkeit. Es gibt viele, die in Deutschland leben, aber nach dem Tod zu Hause im Friedhof neben den Verwandten ruhen möchten.

Oft kommt es vor, dass diejenigen, die aus einem Dorf ausgewandert sind, auch in der neuen Heimat an einem Ort oder in einer Gegend leben. Sie gründeten Organisationen, die sie zusammenhält (Landsmannschaft). Nach Möglichkeit unterstützen sie ihre Heimat auch materiell.

Das gemeinsame Europa bringt uns auch näher zueinander. Es gibt Menschen, die im ehemaligen Zuhause Häuser und Felder kaufen oder Unternehmen gründen und Investitionen vermitteln. Andere unterstützen die Organisation von Hilfstansporten und helfen damit bei der Lösung der Sozialprobleme.

In der Einleitung betonten wir, dass das Phänomen der Migration und damit die betroffenen Menschen zu einem Zentralthema der Leiter der Gesellschaft werden sollten. Zum Abschluss können wir die Worte Áron Mártons zitieren, weil seine Feststellung im Zusammenhang von Kirchendienst und Emigranten in hohem Maße gültig ist: „Selbst Jesus sagt öfter, dass derjenige, der seinen Mitmenschen nicht liebt und dem dessen sein Schicksal nicht am Herzen liegt, auch Gott nicht liebt. Er geht so weit, dass er seine Gottesliebe an der Nächstenliebe misst.“⁵⁶

⁵⁶ MÁRTON, 164.

THEOLOGIE UND PRAXIS DES EXORZISMUS IN DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN TRADITION

DÉNES SZÉKELY¹

Zusammenfassung. Die ständige Konfrontation mit dem Bösen in seinen vielfältigen Erscheinungen gehört zu den bedrückendsten Erfahrungen des Menschen. Zu allen Zeiten stellte die Frage nach Ursprung, Wesen und Bewältigung des Bösen eine Herausforderung gerade an den religiösen Menschen dar. Wie lassen sich Krankheit und Tod, Hunger und Krieg, Unrecht und Unterdrückung, Lüge und Mord mit einem unendlich guten Gott vereinbaren. Die Gestalt des Satans befindet sich nicht im Zentrum der Botschaft Jesu vom Reich Gottes. Satan ist aber für Jesus auch nicht nur eine Randfigur; Jesus rechnete vielmehr mit der Macht des Widersachers, die er allem Anschein nach selbstverständlich voraussetzte, mehr noch, der er sich selbst ausgesetzt wusste. Im öffentlichen Wirken Jesu spielen Krankenheilungen und Exorzismen eine bedeutende Rolle. Bei beiden geht es um die Wiederherstellung eines wie auch immer in seiner Selbstentfaltung beeinträchtigten Menschen. Beide berühren sich zudem insofern, als Krankheit und Besessenheit zur Zeit Jesu auf das Wirken dämonischer Mächte zurückgeführt wurden. So können die therapeutischen Formen bei Krankenheilungen an Exorzismen erinnern, während umgekehrt die Austreibung von Dämonen den Charakter einer Heilung trägt.

1. Existenz und Wirksamkeit böser Geister

Unsere heutige Zeit ist – ganz allgemein betrachtet – geprägt von einer Verdunkelung des Glaubens, in der viele die Existenz von Dämonen leugnen. Wenn solche Erblindung des theologischen Wissens auch noch in Büchern und Texten von Theologen auftritt, kann man nur mit *Kardinal Ratzinger* – Präfekt der Glaubenskongregation – unserem jetzigen Papst sagen: „Wir müssen mit äußerster Entschiedenheit bestreiten, dass es sich dabei noch um katholische Theologie handelt“. Und er fügt hinzu: „Wenn man diese Bücher aufmerksam liest, die sich die störende diabolische Präsenz entledigen möchten, ist man am Ende vom Gegenteil überzeugt“. Es lohnt sich, den Kardinal noch einmal zu zitieren, wenn er sagt: „Was weniger tiefsehende Theologen auch immer dazu sagen, der Teufel ist für den christlichen Glauben eine rätselhafte, aber reale, personale und nicht nur symbolische Präsenz, und er ist eine mächtige Wirklichkeit, Fürst dieser Welt... Der Mensch hat allein nicht die Kraft, sich dem Satan zu widersetzen, aber der Teufel ist kein zweiter Gott. [...] Und deshalb müssen wir ihn weiterhin in jenen Zonen der Angst und Unfreiheit, die in nicht christlichen Religionen oft zu finden sind, verkündigen. Mehr noch: die atheistische Kultur der modernen westlichen Welt überlebt noch dank der vom Christentum bewirkten Befreiung von der Angst

¹ Römisch-Katholische Theologische Hochschule, Alba Iulia.

vor den Dämonen. Sollte dieses erlösende Licht des Christentums aber erlöschen, würde die Welt samt all ihrem Wissen und ihre Technologie in eine ausweglose Angst vor der Unheimlichkeit und Undurchschaubarkeit des Seins zurückfallen. Schon jetzt gibt es Anzeichen für die Wiederkehr solch dunkler Mächte, und in der säkularisierten Welt finden Satanskulte immer weitere Verbreitung”.²

Diese Verbreitung ist auch durch Todesfälle (Selbstmorde) in satanischen Gruppen bezeugt, welche Gegenstand verschiedener Prozesse waren. Die Bedeutung satanischer Texte in gewissen Sparten der Rock-Musik ist heute allgemein bekannt. Dass aber in der Führung der New-Age-Bewegung von den Anfängen an (Helena Blavatsky 1831–1892 und Alice Bailey 1880–1949) Luzifer auf den Thron erhoben werden soll, wissen die wenigsten. Alice Bailey sagte: „Luzifer sei der Beherrscher der Menschheit. Jedenfalls er ist der Leitstern der heutigen New-Age-Bewegung”. David Spangler, einer der wichtigsten Führer der New-Age-Bewegung, seit 1970 zweiter Direktor des ersten New-Age-Zentrums, der Findhorn-Foundation in Schottland, schrieb schon 1978: „Luzifer wirkt in jedem von uns, um uns in einen Zustand der Vollkommenheit hineinzuführen. Wenn wir in ein neues Zeitalter eingehen, das Zeitalter der Vollkommenheit des Menschen, wird jeder von uns auf irgendeine Weise an den Punkt gelangen, den ich als luziferische Initiation bezeichne (Weihe an Luzifer). Dies ist das besondere Eingangstor, das das Individuum durchschreiten muss, um völlig in die Gegenwart seines Lichtes und seiner Vollkommenheit zu gelangen.” Hier wird immer deutlicher, dass Satan an die Stelle Gottes treten soll. Der erwähnte Spangler, der regelmäßig Kontakt zu dämonischen Wesen aufnahm, erklärte auch öffentlich, dass „das wahre Licht Findhorns (New-Age Zentrale in Schottland) sei das Licht Luzifers, der der Welt das Licht geben soll.”³

2. Alttestamentliche Aussagen über Satan und Dämonen

Die ständige Konfrontation mit dem Bösen in seinen vielfältigen Erscheinungen gehört zu den bedrückendsten Erfahrungen des Menschen. Zu allen Zeiten stellte die Frage nach Ursprung, Wesen und Bewältigung des Bösen eine Herausforderung gerade an den religiösen Menschen dar. Wie lassen sich Krankheit und Tod, Hunger und Krieg, Unrecht und Unterdrückung, Lüge und Mord mit einem unendlich guten Gott vereinbaren, dessen Schöpfung als „gut“, ja als „sehr gut“ (Gen 1,31) bezeichnet wird? Im Alten Testament finden sich verschiedene, zeitlich und inhaltlich nicht streng geschiedene Deutungsversuche für das Phänomen des Bösen, das sich letztlich jedem Zugriff entzieht.

Die Gestalt des *Satans* kommt erst relativ spät verfassten Schriften des Alten Testaments vor. Das Wort bedeutet auf deutsch „Feind“, „Widersacher“. Zum erstenmal hören wir von ihm Ende des 6. Jahrhunderts v. Ch. Sacharja 3,1–7, wo er die Rolle eines himmlischen Anklägers des Menschen spielt. Etwas später wurde

² J. Kard. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*, München 1984, 144, in L. GUTWENGER, *Treibt Dämonen aus*, Stein am Rhein 1992, 8–9.

³ B. SCHLINK, *New Age*, Darmstadt 1987, 15.

das Buch Hiob niedergeschrieben, in dem Satan im Prolog auftritt und sich von Gott ausbittet, Ijob versuchen zu dürfen. Satan gehört hier zu den „Gottessöhnen“, den „Engeln“, dem himmlischen Hofstaat Gottes. 1 Chronik 21,1 verführt der Satan den König David zu einer sündhaften Tat, zur Zählung des Volkes gegen den Willen Gottes. Nach Weish 2,24, entstanden im 1. Jahrhundert vor Christus, ist der Neid des Teufels der Grund dafür, dass der Tod in die Welt kam; das hier für Satan verwendete griechische Wort *diábolos*, von dem das deutsche Wort „Teufel“ kommt, bedeutet wörtlich „Durcheinanderwerfer“. Hier ist der Satan bereits so ähnlich gesehen wie in der neutestamentlichen und kirchlichen Zeit. Hier ist auch die Gleichsetzung erfolgt zwischen dem Satan und der Paradiesesschlange, durch die die Menschen am Anfang ihrer Geschichte zur Sünde verführt worden sind, eine Gleichsetzung, an die der Autor von Gen 3 noch nicht gedacht hat. Unser kurzer Überblick zeigt, wie eine Engelsgestalt, „ursprünglich gleichsam ein ‚Funktionär‘ Gottes“, allmählich den Charakter eines grundsätzlich menschenfeindlichen und gottwidrigen Wesens bekommt, das den Menschen versucht und zum Bösen verleiten will.

Die Annahme der Existenz von *Dämonen*, die als böse, den Menschen schädigende Geister gedacht werden, tritt zwar bereits in älteren Schichten des Alten Testaments auf, spielt aber eine untergeordnete Rolle. Im Zentrum der alttestamentlichen Schriften steht Jahwe. Er ist der Gott Israels. Ihn allein soll das Volk verehren. Ja, mehr und mehr wird klar, dass er der einzig existierende Gott überhaupt ist. Von ihm kommt alles, was den Menschen trifft, das Gute und auch das Böse. Neben ihm haben andere übernatürliche Wesen zunächst keinen Platz. Erst unter dem Einfluss der vielfältigen Dämonenvorstellungen der orientalischen Religionen seit der Zeit des babylonischen Exils (586–538 v. Chr.) beginnt der Dämonenglaube auch in Israel, sich zu entfalten, ja, man muss sagen, zu wuchern.

Die Funktion des Satans als Versucher und der Dämonen unterscheiden sich also insofern, als Satan als Versucher und Verführer zur Sünde gilt, während das Wirken der Dämonen Schädigungen der menschlichen Integrität und Gesundheit zur Folge hat. Der Satan will die Wahlfreiheit des Menschen so beeinflussen, dass sie sich von Gott ab- und ihm zuwendet, die Dämonen schränken die Freiheit ein, im Extremfall der Besessenheit drängen sie sie völlig zur Seite, um ihr eigenes Wollen an ihre Stelle zu setzen.⁴

3. Die bösen Geister im Neuen Testament

Vom Teufel als dem unversöhnlichen Widersacher Gottes ist im Neuen Testament häufig die Rede. Er heißt *satanás* (nach dem hebräischen *satan*) oder *diabólos*, mit dem die Septuaginta *satan* übersetzt und von dem sich das deutsche Lehnwort „Teufel“ herleitet (eigentlich „Verleumder“, „Widersacher“, „Entzweier“: der Teufel will das Verhältnis Gott – Mensch zerstören). An einer Stelle (2Kor 6,15) wird der Teufel mit dem aus Qumran bekannten Beliar (= Belial)

⁴ Vgl. B. WENISCH, *Satanismus*, Mainz 1988, 92–94; G. de LIBERO, *Satana*, Torino 1934, 203–218.

identifiziert. Dazu kommen weitere Bezeichnungen wie „der Feind“ (Lk 10,19), „der Böse“ (Mt 13,19), „der Herrscher dieser Welt“ (Joh 12,31), „der Gott dieser Weltzeit“ (2Kor 4,4), „der Mörder von Anfang an“, „Lügner“ und „Vater der Lüge“ (Joh 8,44), „der Drache“ oder „die alte Schlange“ (beide Offb 20,2). Auch die Dämonen begegnen an zahlreichen Stellen (*daímones*, *daimónia*). Im Neuen Testament sind die Dämonen Satan unterstellt.⁵

Die Autoren der neutestamentlichen Schriften liegen in ihrem Auffassungen zu unserem Thema grundsätzlich auf der Linie Jesu. Es ist für sie selbstverständlich, dass es Geistwesen gibt, die sich dem Willen Gottes widersetzen und sich in ihren aus dieser Rebellion entspringenden Aktivitäten besonders gegen Jesus und die christliche Gemeinde wenden. Dabei gilt Satan vor allem als der große Versucher und Verführer. Wie er Jesus von Gott abbringen wollte, so verführt er auch die, die an Jesus glauben, zum Abfall von der Reinheit der christlichen Botschaft (vgl. 2Kor 2,11; 11,14), zu Verzagtheit und Ungeduld in der Verfolgung (vgl. 1Petr 5,8), zu Unzucht bei überlegter Askese (vgl. 1Kor 7,5).

Das ganze Neue Testament ist sich auch darin einig, dass Satan nicht nur die Christen zur Sünde verführt, sondern dass er bestrebt ist, alle Welt im Unglauben und deraus folgenden Lastern festzuhalten. Dies ist eine andere Form der Versuchung: die Verhinderung der Bekehrung zum Evangelium. *Paulus* nennt den Satan in dieser Funktion „Gott dieser Weltzeit“ (2Kor 4,4). In den *Johanneischen Schriften* ist dieser auf den Menschen liegende satanische Bann besonders stark betont. Der Satan heißt hier „Herrscher dieser Welt“ (Joh 12,31; 14,30; 16,11). Er ist zwar durch Jesus grundsätzlich besiegt (vgl. 12,31), was aber nicht bedeutet, dass er über die, die sich Jesus anschließen wollen, seine Macht verloren hätte. In diesem Sinn sagt der 1. Johannesbrief: „Wir wissen: Wir sind aus Gott, aber die ganze Welt steht unter der Macht des Bösen“ (5,19). Wie eng der Zusammenhang zwischen Satan und Dämonen ist, zeigt sich auch darin, dass *Matthäus* die Dämonen auch mit dem Wort „Satan“ bezeichnen kann (vgl. 12,26) und *Lukas* rückblickend die Dämonenaustreibungen Jesu global als Befreiung aus der Knechtschaft des Teufels bewertet (vgl. Apg 10,38).⁶

3.1. Die bösen Geister in der Botschaft und im Wirken Jesu

Die Gestalt des Satans befindet sich nicht im Zentrum der Botschaft Jesu vom Reich Gottes. Satan ist aber für Jesus auch nicht nur eine Randfigur; Jesus rechnete vielmehr mit der Macht des Widersachers, die er allem Anschein nach selbstverständlich voraussetzte, mehr noch, der er sich selbst ausgesetzt wusste. Ein wichtiges Zeugnis dafür findet sich in den Erzählungen der Evangelien von seiner Versuchung (Mt 4,1–11; Mk 1,12f.; Lk 4,1–13). Das Ausgeliefert-Sein dem Versuchen ließ Jesus als das Los der menschlichen Existenz zu verstehen, sicherte aber sein Mitgefühl und barmherziges Verständnis mit den menschlichen

⁵ Vgl. R. BRAUN, *Teufelsglaube und Heilige Schrift*, in G. SCHWAIGER (Hrsg.), *Teufelsglaube und Hexenprozesse*, München 1987, 26; G.B. PROJA, *Uomini, diavoli, esorcismi*, Roma, 2002, 44–48.

⁶ Vgl. WENISCH, 94–96.

Schwächen zu (vgl. Hebr 4,15). In den Versuchungen sah sich Jesus mit der Macht des Satans konfrontiert, in welcher Form immer er das auch erfahren haben mag. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Zurückweisung des Petrus, als dieser ihn beiseite nahm, um ihn vom Leiden abzuhalten (vgl. Mk 8,31–33). Das scharfe Wort Jesu: „Weg mit dir, Satan!“ ist wohl kaum in seiner Tiefe erfasst, wenn man es bloß in dem Sinn deuten wollte, dass allein Petrus als Widersacher bezeichnet würde und Jesus nicht den hintergründigen „Widersacher“ an sich herantreten gefühlt hätte, der ihn von der Erfüllung des Willens Gottes abhalten wollte.

Jesus sah aber auch den bereits erwähnten Zusammenhang zwischen dem Wirken Satans und dem der Dämonen. Dies zeigt sich im Streitgespräch mit den Pharisäern, das Jesus in Anschluss an einen Exorzismus führt (vgl. Mt 12,23–31; Mk 3,22–30; Lk 11,14–23). Ich kann hier nicht auf die schwierigen Probleme eingehen, die die betreffenden Perikopen der Evangelien aufwerfen. Klar ist jedenfalls, dass Jesus in der Besessenheit eines Menschen auch ein satanisches Element ortet. Dass es derartige Zustände gibt, dass die Dämonen solche Macht haben, ist ein Zeichen des „Reiches Satans“, seiner Herrschaft in dieser Welt. Die Dämonen stehen irgendwie im Dienste dieser Herrschaft, eine Vorstellung, die im Judentum bereits vorgegeben ist. Wenn Jesus durch seine Exorzismen die Dämonen vertreibt, dann bedeutet das dementsprechend auch eine Zurückdrängung der Macht Satans: Er, der „Starke“, wird gefesselt, der „Stärkere“ dring in sein Haus ein, um es auszuplündern (vgl. Mk 3,27).

Jesu Wirken gegen die bösen Geister nimmt einen breiten Raum in der Berichterstattung der synoptischen Evangelien ein. Nach ihrem Zeugnis hat er vielen Menschen, die man als Besessene zu ihm brachte, dadurch geholfen, dass er an ihnen einen Exorzismus vornahm, d.h. aus ihnen Dämonen – häufig kommt auch die Bezeichnung „unreine Geister“ vor – austrieb. Welche Zustände bezeichnete nun Jesus als Besessenheit?

1. Soweit sich nach den spärlichen Andeutungen der Evangelien ein Bild machen lässt, lagen zumeist Symptombilder vor, bei denen man heute auf psychische, psychosomatische oder auch organische Krankheiten schließen würde. Eine nähere Diagnose lässt sich freilich nicht stellen, dazu sind die Angaben zu vage; so spricht z.B. Mt 9,33 einfach von einem Stummen, Mt 12,22 von einem, der blind und stumm war. Am ehesten scheint eine genauere Bestimmung bei Mk 9,14–19 möglich: Hier sprechen die Anzeichen deutlich für Epilepsie.
2. Die Menschen, die Jesus exorzierte, scheinen manchmal über paranormale Fähigkeiten verfügt zu haben, so etwa, wenn sie das Geheimnis Jesu erkannten (vgl. Mk 1,24; 5,6). Es ist freilich auch denkbar, dass es sich hier um das intuitive Erfassen der Ausstrahlung Jesu handelte, ohne dass man Telepathie annehmen müsste. Nicht zu vergessen ist auch, dass uns die Exegese davor warnt, alle Züge der evangelischen Perikopen unbesehen als historisch zu nehmen.

3. Zwischen „normalen“ Krankheiten und Besessenheit sind die Grenzen nicht immer fest zu ziehen. Lk 4,39 gebietet Jesus dem Fieber zu weichen, vielleicht ein Indiz dafür, dass als Krankheitsursache ein Dämon angenommen wird, der bei der Heilung vertrieben werden muss. Lk 13,10–13 wird eine Krankheit direkt auf das Wirken eines Dämons zurückgeführt (dieser wird 13,16 mit dem Satan in Verbindung gebracht oder gar identifiziert), die Heilung geschieht aber dennoch durch Handauflegung und nicht durch Exorzismus.
4. Es fällt weiterhin auf, dass Jesus alle Menschen, die von seinen Zeitgenossen für besessen gehalten und deswegen zu ihm gebracht wurden, auch als Besessene akzeptierte. Nie ist davon die Rede, dass er eine Differentialdiagnose gemacht und erklärt hätte, in einem bestimmten Fall liege eine normale Krankheit und nicht eine Besessenheit vor. Jesus scheint also davon ausgegangen zu sein, dass hinter Krankheiten allemal dämonische Mächte stünden, die im Betroffenen mehr oder weniger direkt ihr Unwesen trieben. Krankheit und Besessenheit gehörten demnach zusammen und gingen ineinander über.⁷

Die Besessenheit als die intensivste Form dämonischer Einwirkung auf den Menschen bestand in dieser Sicht darin, dass der Dämon ganz und gar vom Menschen Besitz ergriffen hatte, so dass dieser nicht mehr Herr seiner selbst war, sondern der Dämon durch ihn sprach und handelte. Je nach dem Maß, in dem der Dämon sich in einem Menschen festgesetzt hatte, war der Exorzismus mehr oder weniger angezeigt.

4. Die traditionelle katholische Lehre über Satan und Dämonen

Der Teufel und die Dämonen gehören ursprünglich zu den Engeln. Diese von Gott erschaffenen Wesen sind reine (= körperlose) Geister, als solche begabt mit Verstand und freiem Willen. Wie wir Menschen sind auch die Engel hineingestellt in die freie Entscheidung, ob sie sich annehmen wollen als das, was sie sind: von Gott geschaffen und ganz und gar hingeordnet auf die liebende Hingabe an ihn als den Sinn ihrer Existenz – oder ob sie diese Annahme ihrer selbst als auf Gott bezogene Geschöpfe verweigern und sich der Liebe zu Gott verschließen wollen. Ein Teil der Engel hat sich in dieser Entscheidung definitiv gegen Gott gestellt. Zur Strafe dafür sind diese Engel auf immer von Gott getrennt und in die Hölle verbannt, die weniger ein Ort als ein Zustand ist: Dasein in Hass, Hoffnungslosigkeit, Sinnlosigkeit, Qual. Diese in die Hölle verstoßenen Engel sind die Dämonen, der Teufel bzw. Satan ist ihr Anführer.

Die bösen Geister sind bestrebt, die Menschen in ihre negative Freiheitsentscheidung hineinzuziehen. Sie tun dies vor allem dadurch, dass sie zur Sünde, d.h. zum Abfall von Gottes Geboten und dadurch auch von ihm selbst, verleiten wollen.

⁷ Vgl. Ch. WEIS, *Begnadet, besessen oder was sonst?*, Salzburg 1986, 74–76.

Die Lehre von der Existenz eines personhaft gedachten Teufels sowie persönlicher Dämonen ist kein im strengen Sinn definiertes kirchliches Dogma. Das IV. Laterankonzil hat zwar im Jahr 1215 erklärt: „*Der Teufel nämlich und die anderen Dämonen wurden zwar von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen; sie wurden aber selbst durch sich böse*“ (DH 800), diese Aussage darf aber nicht für sich allein interpretiert, sondern muss in Zusammenhang gesehen werden mit der Absicht des Konzils, die Irrlehren der Katharer zurückzuweisen. Diese behaupteten nämlich, es gebe neben und gegen Gott ein absolut Böses Prinzip, das gleich ewig und gleich mächtig wie Gott sei. Dagegen wollte das Konzil sagen: Ein solches Prinzip existiert nicht. Alles, was man Übel und Bösem vorhanden ist, geht auf das Versagen der geschöpflichen Freiheit zurück. Dies gilt auch von der Bosheit des Teufels und der Dämonen, die man nur als ursprünglich gute und durch eigene Schuld böse gewordene Geschöpfe Gottes verstehen darf. Die Frage nach der tatsächlichen Existenz des Teufels und der Dämonen war aber damals noch gar nicht zum Problem geworden. Dass es sie gibt, hielt man für selbstverständlich.

Das IV. Laterankonzil hat streng genommen nur definiert: Es gibt kein absolut böses Prinzip, das Gott ebenbürtig gegenübersteht, denn auch der Teufel und die Dämonen sind, wenn sie existieren, nur als aus eigener Schuld böse gewordene Geschöpfe, die von Gott ursprünglich und eigentlich zum Guten berufen waren, aber von ihm abgefallen sind, aufzufassen. Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass die Existenz persönlicher böser Geister nicht doch zum verpflichtenden Glauben gehören könnte. Nicht alles, was glaubensverbindlich ist, ist in strenger Weise als Dogma definiert. Das, was die Schrift und die Tradition bezeugen, geht ja dem kirchlichen Dogma voraus; die Kirche kann und darf nichts anderes dogmatisch lehren als das, was in den Quellen der Offenbarung vorgegeben ist. Es kann nun kein Zweifel sein, dass das kirchliche Lehramt die Lehre von der Existenz böser Geister für glaubensverbindlich hält.

Wir gehen hier nur auf *Dokumente aus jüngster Zeit* ein, die bisherige kirchliche Tradition in dieser Frage ist ohnehin selbstverständlich. Zunächst sei die Ansprache Papst *Pauls VI.* vom 15. November 1972 erwähnt.⁸ Hier wird der Teufel als „eine wirkende Macht, ein lebendiges geistiges Wesen, verderbt und verderbend, eine schreckliche Realität, geheimnisvoll und beängstigend“, bezeichnet. „Wer die Existenz dieser Realität bestreitet, stellt sich außerhalb der biblischen und kirchlichen Lehre.“

In ähnlich eindeutiger Weise hat auch Papst *Johannes Paul II.* Stellung bezogen.⁹ Im Zusammenhang seiner Mittwoch-Katechesen über die Engel sprach auch er vom Satan, der „in der radikalen und nicht mehr umkehrbaren Verneigung Gottes“ lebt und als „kosmische(r) ‚Lügner‘ und ‚Vater der Lüge‘, der Schöpfung, den anderen als Abbild Gottes erschaffenen Wesen und besonders den Menschen seine tragische Lüge über [...] Gott aufzunötigen“ versucht. Die Lehre über den

⁸ PAUL VI. in der deutschen Ausgabe der *L'Osservatore Romano* von 24.11.1972.

⁹ JOHANNES PAUL II. in der deutschen Ausgabe der *L'Osservatore Romano* von 29.8.1986.

Satan und die Dämonen gehört zum „rechten Glauben der Kirche“, den der Papst in diesen Ansprachen „klarzustellen“ beabsichtigt.

Diese Ansprachen von Paul VI. und Johannes Paul II. bezeugen die Ernstnahme seitens der Katholischen Kirche des Wesens und Wirkens des Satans und der Dämonen. „Das Handeln Satans besteht vor allem darin, die Menschen zum Bösen zu versuchen, indem er ihr Vorstellungsvermögen und ihre höheren Fähigkeiten beeinflusst, um sie abzulenken in die dem Gesetz Gottes entgegengesetzte Richtung.“¹⁰

Während die irreführende Tätigkeit der bösen Geister also eher konkret und unmittelbar gedacht wird, sind die beiden päpstlichen Ansprachen eher zurückhaltend, wenn es um die Besessenheit geht. Papst Paul VI. erwähnt sie nicht einmal direkt, und Johannes Paul II. sagt: „Es ist nicht ausgeschlossen, dass der böse Geist es in gewissen Fällen so weit treibt, seinen Einfluss nicht nur auf materielle Dinge, sondern auch auf den Leib des Menschen auszuüben, dann spricht man von ‚Besessenheit vom Teufel‘ [...] Es ist schwierig, das Außer-natürliche, das in solchen Fällen vorkommt, zu unterscheiden, und die Kirche versteht sich nicht leicht dazu und gibt nicht leicht der Tendenz nach, viele Tatsachen direkten Interventionen des Teufels zuzuschreiben. Aber von Prinzip her kann man es nicht verneinen, dass der Satan in seinem Willen, zu schaden und zum Bösen zu verführen, es zu dieser extremen Bekundung seiner Gewalt bringen kann.“¹¹ Diese Worte wollen offensichtlich in der Diagnose von Besessenheit zu äußerster Vorsicht mahnen.¹²

Um alle Zweifel in diesem Zusammenhang zu beseitigen, bekräftigte ein Dokument der Glaubenskongregation vom Juni 1975 die Lehre folgendermaßen: „Im Hinblick auf die Dämonenlehre ist die Stellung der Kirche klar und fest. Die Existenz des Satans und der Dämonen ist im Laufe der Jahrhunderte niemals ausdrücklich zum Gegenstand der Aussage des Lehramtes gemacht worden. Der Grund dafür ist, dass die Frage nie in dieser Form gestellt wurde. Der konstante und universale Glaube der Kirche hat immer auf der Existenz der Dämonen bestanden und die Bedrohung aufgezeigt, die sie für die Menschen darstellen. Dieser Glaube gründet auf der Lehre des Neuen Testaments und auch auf der Liturgie, denn diese ist ein konkreter Ausdruck des gelebten Glaubens“.

Und ein Jahr vor seinem Heimgang kam Paul VI. noch einmal in einer Generalaudienz auf das Thema zurück und sagte: „Es ist kein Wunder, wenn unsere Gesellschaft langsam aber sicher von der Ebene wahren Menschentums herabgleitet... Die Heilige Schrift mahnt uns mit Bitterkeit, dass die ganze Welt – hier im negativen Sinn verstanden – vom Bösen beherrscht wird“.

Und Johannes Paul II. zeigte in seiner Enzyklika über den Heiligen Geist „*Dominum et Vivificantem*“ (1986), wie „der Vater der Lüge die ganze Menschheitsgeschichte hindurch einen ständigen Druck ausübt zur Zurückweisung

¹⁰ *L'Osservatore Romano* von 29.8.1986.

¹¹ *L'Osservatore Romano* von 29.8.1986.

¹² Vgl. WENISCH, 39–40, 108–111; WEIS, 91–98.

Gottes von Seiten des Menschen bis hin zum Hass, Selbstliebe bis zur Verachtung Gottes“ (Nr. 37) Wenn derselbe Papst in den letzten Jahren eine große Zahl von Exorzisten in Rom ernannt hat, und wenn im Vatikan selbst ein Bischof sitzt, zu dem täglich eine große Zahl Befreiungssuchender strömt, so muss und das doch zur Besinnung aufrütteln. Papst Paul VI. hat schon gesagt: „Es wäre sehr wichtig, die katholische Lehre über den Teufel und über den Einfluss, den er ausüben kann, erneut zu studieren, was heute allerdings wenig geschieht.“¹³

Seit dem II. Vatikanum gibt es die Einheitlichkeit in der Lehre über Satan und Dämonen nicht mehr. Viele Theologen bezweifeln die Existenz des Teufels oder sprechen sich definitiv dagegen aus; andere versuchen, die Lehrtradition der katholischen Kirche über die bösen Geister neu zu interpretieren. Ein Teil der Theologen vertritt freilich noch die traditionelle Lehre, und viele Katholiken sind noch von ihr geprägt oder bekennen sich ganz bewusst zu ihr.

Am 17. Mai 1993 wurde in der Bücherstadt Leipzig vom Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz Bischof Karl Lehmann die deutsche Ausgabe des Katechismus der Katholischen Kirche der Öffentlichkeit vorgestellt. Die Ausgaben sind in Italien und Spanien zu Bestsellern geworden. Ob der Katechismus mit seinen rund 800 Seiten dann auch gelesen wird, ist freilich eine andere Sache. Aber für viele war und ist es anscheinend wichtig, in einer offiziellen Zusammenstellung der Lehre der Katholischen Kirche nachzusehen, welches denn die Einstellung der Kirche zu bestimmten Fragen ist. Bei dem Sündenfall kann man lesen, dass die ganze Menschheitsgeschichte durch die Ursünde gekennzeichnet ist. Aber „Die Macht Satans ist jedoch nicht unendlich. Er ist bloß ein Geschöpf; zwar mächtig, weil er reiner Geist ist, aber doch nur ein Geschöpf: er kann den Aufbau des Reiches Gottes nicht verhindern. [...] Sein Tun bringt schlimme geistige und mittelbar selbst physische Schäden über jeden Menschen und jede Gesellschaft. Und doch wird dieses sein Tun durch die göttliche Vorsehung zugelassen... Dass Gott das Tun des Teufels zulässt, ist ein großes Geheimnis, aber „wir wissen, dass Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt“ (Röm 8,28).¹⁴

Das Lehramt der katholischen Kirche hat auf die Kritik des Teufelsglaubens ablehnend reagiert und die traditionelle Lehre vom Satan und den Dämonen bestätigt.

5. Praxis des Exorzismus

Die katholische Kirche hat im Jahr 1614 eine Regelung der Praxis des Exorzismus eingeführt, die in einer 1954 erneuerten Fassung (von Pius XII. überarbeitet und erweitert) bis in die unmittelbare Gegenwart hinein Gültigkeit hatte. Diese Regelung ist im *Rituale Romanum* zu finden, das die Riten der in der Kirche gebräuchlichen Sakramente und Sakramentalien enthält. Das *Rituale* enthält zunächst Vorbemerkungen theologischer, pastoraler und kirchenrechtlicher Natur, die beim Exorzismus zu beachten sind. In den Vorbemerkungen wird von der

¹³ GUTWENGER, 11–12.

¹⁴ *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, Nr. 395.

Möglichkeit gesprochen, dass ein psychisch Kranker mit einem Besessenen verwechselt werden könne. Wenn einer wirklich besessen sein, müsse er: *erstens* mehrere Wörter in einer ihm fremden Sprache sprechen oder verstehen; sowie *zweitens* Entferntes und Verborgenes bekannt machen können; und *drittens* müsse er über sein Alter oder die Möglichkeiten seiner Natur hinausgehende Kräfte zeigen. Wie zu sehen ist, handelt es sich bei den beiden ersten Kriterien sicher um paranormale Fähigkeiten; beim dritten ist eine solche wohl mitintendiert, da hier vermutlich nicht nur überproportionale Körperkräfte, sondern auch psychokinetische Fähigkeiten gemeint sind.¹⁵ Dazu gehört noch ein viertes Kriterium „heftige Aversionen gegen Gott oder Aggressionen gegen Riten, Sakramente und heilige Bilder“, was in der neuen „*Große Exorzismus*“ dargestellt wurde, der am 22. November 1998 erlassen und im Januar 1999 vom Präfekten Kardinal Jorge Arturo Medina Estéves in einer Pressekonferenz in Rom vorgestellt wurde.¹⁶ Diese Kriterien haben allerdings nur eine „moralische Gewissheit“, also keine metaphysische und auch keine psychophysische Gewissheit. Das ist wissenschaftstheoretisch wichtig.

Unter *Exorzismus* versteht man die Austreibung der bösen Geister. Sie geschieht durch den Exorzisten, der ihnen befiehlt, ihr Opfer zu verlassen. Der Exorzist vermag freilich diesen Befehl nicht aus eigener Machtvollkommenheit wirksam zu geben, sondern er muss im Namen und in der Vollmacht Jesu Christi sprechen. Obgleich der Exorzismus vom Exorzisten höchsten Einsatz verlangt und zumeist ein hartes Ringen zwischen ihm und den Dämonen ist, ist es doch letztlich Christus selbst, der sie vertreibt. Katholiken betonen dazu noch den Namen und die Vollmacht Marias und des Erzengels Michael, die im Kampf gegen die Dämonen eine große Rolle spielen.

Bevor ein Exorzismus vorgenommen wird, muss die Tatsache der Besessenheit – mit Hilfe der genannten Kriterien¹⁷ – eindeutig festgestellt werden. Da diese Kriterien nicht immer zu einem klaren Ergebnis führen, kann zunächst ein Probeexorzismus vorgenommen werden. Er besteht darin, dass – unbemerkt vom anscheinend Besessenen, also nur in Gedanken – eine Aufforderung an die Dämonen zum Ausfahren gesprochen wird. Wenn sich daraufhin auffällige Wirkungen zeigen, etwa Trancezustände, Unruhe, Aggressivität, Blasphemie, dann gilt das als deutliches Zeichen für Besessenheit.

Vom *Exorzisten* wird verlangt, dass er ein glaubensstarker, moralisch hochstehender, seelsorglich erfahrener Mensch sei. Nach katholischer Disziplin darf im eigentlichen Sinn nur ein Priester exorzieren; die bisher weit verbreitete

¹⁵ Vgl. WEIS, 79–80.

¹⁶ Vgl. U. NIEMANN, *Exorzismus oder/und Therapie?*, in *Stimmen der Zeit* 11(1999)781.

¹⁷ Die Kriterien werden von den verschiedenen Autoren in eine unterschiedliche Ordnung gebracht. Vgl. A. RODEWYK, *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum*, Aschaffenburg 1975; C. BALDUCCI, *Priester–Magier–Psychopathen. Grenzen zwischen Wahn und Teufel*, Aschaffenburg 1976; W.C. van DAM, *Dämonen und Besessene. Die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung*, Aschaffenburg 1975; K.E. KOCH, *Besessenheit und Exorzismus*, Ulm 1981.

Praxis, dass den sogenannten „*Kleinen Exorzismus*“ auch Laien sprechen dürfen, wurde 1985 von der Glaubenskongregation untersagt. Für den Exorzismus braucht ein Priester eine spezielle Erlaubnis des Bischofs; diese kann bestimmten Priestern auch auf Dauer gegeben werden. In evangelischen Kreisen betont man weniger die amtliche Vollmacht zum Exorzismus, sondern mehr die dazu notwendige charismatische Kraft, die auch einfache Christen haben können.

Damit der Exorzist die Dämonen austreiben kann, muss er sich nach allgemeiner Ansicht über sie ein Bild machen, d.h. er muss für gewöhnlich ihre Zahl und ihre Namen sowie den Grund ihres Einfahrens kennen. Nicht selten treten sogar mehrere Dämonen auf, die sich durch den Besessenen als ihr Werkzeug in ganz verschiedener Weise kundtun. Oft zieht sich das Exorzieren über lange Zeit hin, d.h. es müssen viele Einzelexorzismen vorgenommen werden, ohne dass die Dämonen vertrieben werden könnten, bzw. sie fahren kurz aus, kehren aber bald wieder zurück. Wie bereits angedeutet, kann der Exorzismus ein langer und harter Kampf werden, in dessen Verlauf es schreckliche Szenen voll düsterer Unheimlichkeit geben kann. Dem Exorzisten wird alles abverlangt an Nerven- und Glaubensstärke. Nicht alle Exorzismen enden erfolgreich. Manche Menschen zeigen ihr ganzes Leben lang immer wieder neue Symptome von Besessenheit. Der bekannte Exorzismus in Klingenberg (1976) endete mit dem Tod der Betroffenen.¹⁸

In vielen Fällen hat es aber den Anschein, als ob die bösen Geister schließlich doch ausführen. Sie geben dabei manchmal ein Zeichen ihres Entweihens, das vom Exorzisten selbst bestimmt wird: Verlöschen einer Kerze, widerwilliges Sprechen eines Gebetes oder Bekenntnisses. Die Betroffenen können sich dann wie von einer schweren Last befreit fühlen und mehr oder weniger symptomfrei werden, sie bleiben aber freilich längere Zeit gefährdet, in die Besessenheit zurückzufallen.¹⁹

¹⁸ Der berühmt-berüchtigte Exorzismus von Klingenberg ist im Jahr 1975/76 an der noch nicht 24 Jahre alten Pädagogikstudentin Annaliese Michel durchgeführt worden. Die junge Frau starb im Zustand der Besessenheit am 1. Juli 1976, in WENISCH, 57–61.

¹⁹ Vgl. WENISCH, 51–53.

EVENTS

L'UNIVERSITÉ FACE À LA GLOBALISATION

ZENON CARDINAL GROCHOLEWSKI¹

Discours lors de la visite à l'Université Babeș-Bolyai de Cluj-Napoca, le 14. juin 2006

Je voudrais tout d'abord vous exprimer ma vive reconnaissance pour m'avoir invité dans cette antique et prestigieuse Université Babeș-Bolyai de Cluj-Napoca ainsi que mes vives félicitations pour la précieuse contribution qu'elle a apportée tout au long de l'histoire, et qu'elle continue d'apporter, au bien de la science et à celui de votre très beau Pays.

La présence ici de quatre Facultés de théologie montre clairement l'ouverture de ce centre d'études académiques aux valeurs spirituelles de la vie en commun des hommes, l'ouverture à la recherche de la vérité dans toutes ses dimensions et au dialogue. J'apprécie beaucoup cette caractéristique de votre Université et je souhaite en même temps que cela porte beaucoup de fruits pour le service de la vérité et du véritable progrès de l'humanité. En effet, ce progrès ne peut être seulement unilatéral, en se limitant au plan économique et technique, mais il doit aussi contribuer à la cause de la paix, de la justice, de l'amour entre les personnes et les peuples, de l'égalité, du respect des droits de l'homme, etc. Il doit servir la personne humaine dans sa totalité, c'est-à-dire dans toutes ses dimensions, y compris la dimension spirituelle et transcendante.

1. L'actualité du problème de la globalisation

Avec l'objectif de servir l'homme contemporain, la Congrégation pour l'Éducation Catholique – dont j'ai l'honneur d'être le Préfet et qui au niveau du Saint-Siège s'occupe de l'enseignement catholique, y compris de l'enseignement universitaire – avait organisé, en décembre 2002 dans la Cité du Vatican, une conférence internationale sur le thème: „*Globalisation et Éducation Supérieure Catholique: Espérances et Défis*”², en collaboration avec la Fédération Internationale des Universités Catholiques (IFCU/FIUC). Cette Conférence, à laquelle avaient participé des universitaires venus de toutes les parties du monde ainsi que d'autres personnes intéressées en ce domaine, avait voulu être d'une part un signal fort de l'engagement du monde éducatif catholique vis-à-vis des défis culturels, politiques,

¹ Préfet de la Congrégation pour l'Éducation Catholique, Vatican.

² Les Actes ont été publiés sur CD-Rom par la IFCU/FIUC en 2003. De plus, quelques contributions ont été imprimées dans la revue *Seminarium* 42 (2002) nn. 3-4, 651-968. En 2003, le Comité Scientifique de cette Conférence a élaboré les principes d'orientation qui étaient ressortis au cours des travaux: CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA – FOEDERATIO INTERNATIONALIS UNIVERSITATUM CATHOLICARUM, *Mondialisation et Enseignement Supérieur Catholique: document de travail*, Rome, 2004. [Le document est disponible en anglais, français, italien, portugais et espagnol.]

économiques, sociaux et éthiques liés aux problématiques de la globalisation, et d'autre part une expression active de la proposition dynamique pour l'engagement des Universités au service de l'homme, de la société et des cultures.

En novembre 2005, l'Académie Pontificale des Sciences³ et l'Académie Pontificale des Sciences Sociales⁴ ont organisé conjointement au Vatican un séminaire d'études sur un thème similaire: *Globalisation et Education*.⁵

Tout ceci montre l'intérêt de l'Église catholique pour ce problème, intérêt qui est aussi, je pense, celui de toutes les autres Églises et Communautés chrétiennes.

Je voudrais donc maintenant proposer quelques réflexions sur ce thème. La relation entre la globalisation et l'enseignement supérieur est, évidemment, une question très vaste, et cela ne concerne pas seulement les Universités catholiques, ou chrétiennes en général, mais tous les centres d'études supérieures. En outre, elle a un lien d'une part avec le droit national, en tant qu'il se rapporte à ces études, et d'autre part avec le droit propre et l'engagement des Églises et des Communautés chrétiennes.

En tout cas, les chrétiens ne peuvent pas se dispenser d'aborder ce thème et d'y réfléchir sérieusement.⁶ Bien plus, ils ont davantage de motifs que les autres d'être préoccupés par ce problème, comme on le verra par les considérations que je vais faire.

De plus, nous devons nous rendre compte qu'il y a une intime relation entre la globalisation et l'enseignement chrétien en tant que tel. De fait, à la fin de l'Évangile de Matthieu, nous trouvons les paroles de Jésus: „Allez donc, enseignez toutes les nations” (Mt 28,19). „Ici, nous trouvons unis deux éléments: *enseignez* (éducation) *toutes les nations* (globalité). En obéissant à l'ordre du Christ, les Apôtres partirent à travers le monde en prêchant l'Évangile dans le respect des diverses cultures.”⁷

³ L'histoire de cette prestigieuse Académie des Sciences remonte à l'an 1603. Elle dépend directement du Pontife Romain et c'est actuellement l'unique Académie des sciences à caractère supranational. En sont membres des scientifiques de diverses parties du monde, y compris des non catholiques et des non chrétiens. Parmi les 80 Académiciens ordinaires, on compte aujourd'hui 25 Prix Nobel. Cf. *Annuario Pontificio* 2006, Cité du Vatican, 1803–1808.

⁴ Cette Académie a été fondée par Jean-Paul II le 1^{er} janvier 1994. Elle est composée d'experts de diverses nations du monde et elle a pour objectif de promouvoir l'étude et le progrès des sciences sociales, économiques, politiques et juridiques, et d'offrir ainsi des éléments dont l'Église pourra se servir pour l'approfondissement et le développement de sa „doctrine sociale”. Le nombre des membres ne peut être inférieur à 20 ni supérieur à 40. Cf. *Annuario Pontificio* 2006, Cité du Vatican, 1808–1810.

⁵ Jusqu'à présent, on a publié le document *Statement on Globalization and Education, issued by the first joint workshop of the Pontifical Academy of Sciences and the Pontifical Academy of Social Sciences and approved by the same Academies* [le texte est en anglais, allemand, italien et espagnol], Vatican City, 2006. On peut aussi trouver ce texte sur le site officiel du Saint-Siège, parmi les publications de l'Académie Pontificale des Sciences.

⁶ Cf. JEAN-PAUL II, Discours aux participants à la Conférence Internationale sur „La globalisation et l'Université Catholique”, 5. décembre 2002, n. 4, dans *Acta Apostolicae Sedis* 95 (2003) 308.

⁷ G. PITTAU, *Globalizzazione e Università Cattolica*, dans *L'Osservatore Romano*, vendredi 29. novembre 2002, 5.

En revenant à la globalisation dont on parle aujourd'hui dans le domaine politique et social, il n'est pas difficile de se rendre compte qu'elle concerne toute l'humanité, même si elle est perçue différemment dans les diverses parties du monde et si elle a des répercussions plus ou moins grandes.

L'intérêt des Universités pour ce problème vital du monde d'aujourd'hui est donc destiné à avoir un fort retentissement sur l'équilibre sociopolitique de la société humaine au niveau mondial.

2. Le phénomène de la globalisation

En réalité, la globalisation est un phénomène complexe et d'une grande actualité qui touche et change profondément le monde entier au début de ce troisième millénaire. Tout en ayant d'antiques racines culturelles, ce phénomène a connu ces dernières années une forte accélération, à laquelle ont largement contribué les nouvelles technologies de l'information et la plus grande communication entre les diverses parties du monde.

La globalisation, comme on peut facilement s'en rendre compte, implique l'ensemble des comportements humains; elle atteint, à divers niveaux, les cultures, les contextes sociaux et les styles de vie; elle constitue surtout un grand défi pour les processus et les dynamiques de formation des nouvelles générations qui sont mises en œuvre dans les Universités. Ce phénomène est donc un des problèmes les plus urgents auxquels les institutions universitaires doivent faire face.

3. Les observations fondamentales

Il me semble que l'on doit partir de trois observations fondamentales pour mener une réflexion constructive:

a. Tout d'abord, il faut affirmer que „la mondialisation n'est, a priori, ni bonne, ni mauvaise. Elle sera ce que les personnes font d'elle”.⁸ Il faut ajouter que même „les processus de globalisation des marchés et des communications *ne* possèdent *pas en eux-mêmes* une connotation éthiquement négative, et face à ceux-ci une attitude de condamnation sommaire et a priori n'est donc pas justifiée”.⁹

b. „Toutefois, les choses qui, en principe, apparaissent comme des facteurs de progrès peuvent engendrer, et de fait produisent déjà, des *conséquences*

⁸ JEAN-PAUL II, *Allocution à l'Académie Pontificale des Sciences Sociales*, 27. avril 2001, n. 2c, dans *Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001) 599. Texte italien dans *L'Osservatore Romano*, 28. avril 2001, 5.

⁹ JEAN-PAUL II, *Discours à la Fondation „Centésimus Annus – Pro Pontifice” du 11 septembre 1999*, n. 4, dans *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXII/2 (1999) 329. Ailleurs, le même Pontife constatait: „À personne n'échappent les avantages qu'une économie «mondialisée», bien régulée et équilibrée, peut apporter au bien-être et au développement de la culture, de la démocratie et de la paix. Mais il est nécessaire qu'on recherche constamment l'harmonisation entre les exigences du marché et celles de l'éthique et de la justice sociale” (Discours aux participants au Congrès sur le thème „Globalisation et solidarité”, organisé par la Fondation „Centésimus Annus – Pro Pontifice”, du 9. mai 1998, n. 2, dans *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXI/1 [1998] 873). Dans l'abondant enseignement de Jean-Paul II à ce sujet, voir aussi, par exemple: Exhortation Apostolique *Ecclesia in America*, 22. janvier 1999, n. 20; Exhortation Apostolique *Ecclesia in Asia*, 6. novembre 1999, n. 39.

ambivalentes ou franchement négatives, en particulier au détriment des plus pauvres.”¹⁰ En réalité, la possibilité de produire des biens et des richesses ne correspond, hélas, pas toujours à une équitable distribution des ressources. Quelques éléments font penser que le fossé entre pays riches et pays pauvres s’est accru et que naissent de nouvelles formes d’exclusion et de marginalisation. De même, dans le domaine plus directement culturel, la globalisation représente certainement une grande occasion de connaissance entre les cultures, mais, en même temps, le danger d’une injuste uniformisation des cultures ou d’une forme de colonialisme culturel.

À propos de l’éducation en général, dans le Séminaire d’études de 2005 déjà évoqué ci-dessus, on observait: „Malgré les nombreuses affirmations et les nombreuses déclarations d’intention, formulées par les Nations Unies et par d’autres organisations, et même si des efforts significatifs ont été réalisés dans certaines nations, les niveaux d’instruction demeurent extrêmement inégaux dans la population mondiale [...] Pendant la dernière décennie, un motif particulier de préoccupation a été l’inégalité toujours croissante entre pays développés et émergents, et pays qui sont [...] bloqués dans le piège de la pauvreté, une inégalité qui accompagne la globalisation et qui est liée aux politiques dans le domaine de l’instruction”. On a donc noté „le fossé important et souvent croissant entre les écoles fréquentées par les pauvres et celles fréquentées par les autres élèves. Cela est tellement vrai qu’apparaissent souvent des parcours éducatifs différenciés et séparés”; on a aussi constaté avec amertume que „pour les pauvres, les conséquences négatives de politiques éducatives insuffisantes sont amplifiées par la globalisation”.¹¹

En ce qui concerne les Universités, on a aussi observé: „La mondialisation n’a fait qu’intensifier cette harmonisation des disciplines universitaires; mais elle a aussi pour conséquence de creuser et d’élargir encore davantage le fossé entre le centre et la périphérie de ces savoirs standardisés. En effet, les ressources des universités dans les pays développés leur assurent le contrôle des processus de création du savoir. Ces pays ont proportionnellement dix fois plus de chercheurs et de techniciens que les autres et leurs scientifiques sont donc à la tête de la recherche et de la technologie mondiales. Les pays développés détiennent également 84% des publications scientifiques et 94% des nouveaux brevets. Dans cette situation, les autres universités, en particulier celles des pays en voie de développement, risquent de devenir de simples consommatrices du savoir, de plus en plus dépendantes des centres universitaires des pays développés, tant aux plans de l’analyse, des connaissances que de la recherche.”¹² On a aussi constaté: „bon nombre des universités situées dans les pays en voie de développement [...] contraintes par leur manque de moyens, risquent ainsi de devenir victimes de la mondialisation, car elles ne seront plus en mesure de remplir une tâche essentielle à

¹⁰ *Ibidem* (discours du 11. septembre 1999, n. 4).

¹¹ *Statement on Globalization and Education* (cit., nt. 4), nn. 1–3.

¹² *Mondialisation et Enseignement Supérieur Catholique: document de travail* (cit., nt. 1), première partie, 2.3.b.

toute université: générer de nouvelles connaissances et former des gens compétitifs”.¹³ Même la coopération entre les universités et l'échange d'étudiants – une chose certainement louable dans le contexte de la globalisation – peut devenir une menace à cause de l'existence d'inégalités dans le domaine de l'éducation. Souvent les étudiants ne retournent pas dans leurs pays en voie de développement, accentuant ainsi le problème de la *fuite des cerveaux*.¹⁴

c. La globalisation est donc un véritable défi et tout le problème est celui de fonder et de conduire la globalisation de façon à éliminer si possible ses effets négatifs et à favoriser ses chances, de diminuer les risques et d'augmenter les espérances. Même pour l'éducation à tous les niveaux, la globalisation correctement conduite peut représenter une grande opportunité.¹⁵

4. Pour une juste orientation de la globalisation

Pour une juste orientation de la globalisation, – en me basant sur les principes de l'humanisme chrétien et surtout en tenant compte de l'enseignement de l'Église catholique à ce sujet¹⁶, enseignement qui m'est plus familier, mais dont je ne pense pas qu'en ce domaine il soit différent de celui des autres Églises et Communautés chrétiennes – il me semble opportun de proposer quelques réflexions sur deux aspects, à connotation éthique, qu'il faut prendre sérieusement en considération, à savoir la nécessité que la globalisation soit mise au service de la personne humaine et au service de la solidarité.

4.1. Au service de la personne humaine.

Il faut surtout insister sur la *dignité de la personne humaine* et donc sur le fait que la globalisation doit être à son service. Ce qui doit compter ce sont les hommes et pas d'abord les choses.

Dans le processus de la globalisation, il faut viser au „développement des personnes et non seulement à la multiplication des choses dont les personnes peuvent se servir”¹⁷, il faut viser non seulement à „avoir plus”, mais plutôt à „être plus”¹⁸.

Aux participants à la Conférence internationale de 2002 évoquée plus haut, Jean-Paul II, pour humaniser la globalisation, a fortement souligné la nécessité de faire ressortir „la place centrale de la dignité inaliénable de la personne humaine dans la recherche scientifique et dans les politiques sociales”.¹⁹

¹³ *Mondialisation et Enseignement Supérieur Catholique: document de travail*, première partie, II, introduction, alinéa final.

¹⁴ Cf. *Mondialisation et Enseignement Supérieur Catholique: document de travail*, première partie, 2.4.b.

¹⁵ Cf. *Statement on Globalization and Education* (cit., nt. 4), début, alinéa 2.

¹⁶ Je me servirai en partie de mon étude: Z. GROCHOLEWSKI, *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, Editrice „Falma Edium”, Rome² 2003, 43–56 passim (idem en langue espagnole: *La filosofia del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, Editorial Ternis, Bogotá, 2001, 23–38 passim).

¹⁷ JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptor hominis*, 4. mars 1979, n. 16b.

¹⁸ *Redemptor hominis*, n. 16b.

¹⁹ Discours du 5. décembre 2002 (cit., nt. 5), n. 4.

Il s'agit, de toute façon, de la personne humaine considérée dans sa *dimension intégrale*, dans „toute la réalité absolument unique de son être et de son action, de son intelligence et de sa volonté, de sa conscience et de son cœur [...] dans la pleine vérité de son existence, de son être personnel et en même temps de son être communautaire et social”²⁰, ainsi que dans son caractère spirituel et transcendant.²¹

En conséquence, il ne faut pas perdre de vue que, dans le monde globalisé, „le développement de la technique et le développement de la civilisation [...] exigent un *développement proportionnel de la vie morale et de l'éthique*”.²² Jean-Paul II. a souligné avec force que la domination de l'homme sur le monde visible „consiste dans la priorité de l'éthique sur la technique, dans le primat de la personne sur les choses, dans la supériorité de l'esprit sur la matière”.²³

Sinon, le développement de la technique se retourne contre l'homme lui-même²⁴; il ne rend pas la vie humaine sur la terre „plus humaine” à tout point de vue, il ne la rend pas „plus digne de l'homme”²⁵; dans ce cas l'homme, en tant qu'homme, ne se développe pas et ne progresse pas mais plutôt régresse et se dégrade dans son humanité.²⁶ Plus concrètement, le Pontife discerne un danger réel et perceptible: „tandis que progresse énormément la domination de l'homme sur le monde des choses, l'homme risque de perdre les fils conducteurs de cette domination, de voir son humanité soumise de diverses manières à ce monde, et de devenir ainsi lui-même l'objet de manipulations multiformes [...] à travers toute l'organisation de la vie communautaire”. Au contraire, „l'homme ne peut renoncer à lui-même ni à la place qui lui est propre dans le monde visible, il ne peut devenir esclave des choses, esclave des systèmes économiques, esclave de la production, esclave de ses propres produits. Une civilisation au profil purement matérialiste condamne l'homme à un tel esclavage”²⁷, subordonne l'existence humaine à ses exigences partiales, étouffe l'homme et disloque les sociétés.²⁸

La priorité de la personne humaine et de son bien requièrent le respect des *droits de l'homme*. S'ils sont violés, „du point de vue du progrès, cela représente un phénomène incompréhensible de lutte contre l'homme, et ce fait ne peut en aucune façon s'accorder avec quelque programme que ce soit qui se définisse «humaniste»”.²⁹

L'Exhortation Apostolique de Jean-Paul II. *Ecclesia in America* (1999) note à ce sujet: „Les Pères synodaux ont souligné avec raison que «les droits fondamentaux de la personne humaine sont inscrits dans la nature elle-même, qu'ils sont voulus par

²⁰ *Redemptor hominis*, n. 14a.

²¹ JEAN-PAUL II, Discours du 5. décembre 2002 (cit., nt. 5), n. 5.

²² *Redemptor hominis*, n. 15d (italique ajouté).

²³ *Redemptor hominis*, n. 16a.

²⁴ Cf. *Redemptor hominis*, n. 15b.

²⁵ Cf. *Redemptor hominis*, n. 15d.

²⁶ Cf. *Redemptor hominis*, n. 15e.

²⁷ *Redemptor hominis*, n. 16b.

²⁸ *Redemptor hominis*, n. 16g.

²⁹ *Redemptor hominis*, n. 17b.

Dieu et que par conséquent ils demandent à être universellement acceptés et observés. Aucune autorité humaine ne peut les transgresser en faisant appel à la majorité ou au consensus politique, sous prétexte que de cette manière le pluralisme et la démocratie sont respectés. C'est pourquoi l'Église doit s'engager à former et à accompagner les laïcs qui ont une fonction dans le domaine législatif, dans le gouvernement et dans l'administration de la justice, afin que les lois expriment toujours des principes et des valeurs morales qui soient conformes à une saine anthropologie et qui tiennent compte du bien commun».³⁰

La dignité de la personne humaine exige aussi le *respect des cultures humaines* „qu'aucun pouvoir extérieur n'a le droit de minimiser et encore moins de détruire. La mondialisation [...] doit respecter la diversité des cultures qui, dans l'harmonie universelle des peuples, sont les clés qui permettent d'interpréter la vie. En particulier, elle ne doit pas priver les pauvres de ce qui leur reste de plus précieux, y compris leurs croyances et pratiques religieuses, car les convictions religieuses authentiques sont la plus claire manifestation de la liberté humaine”.³¹

Dans la logique de la dignité de la personne humaine, il faut observer que dans le *domaine du travail* – qui appartient aux importants secteurs régulés par le droit y compris dans la perspective de la globalisation – l'homme ne peut être réduit à un simple moyen pour le travail, et être considéré comme une sorte de „marchandise” ou une „force” anonyme nécessaire à la production, c'est-à-dire que l'homme comme personne ne peut être traité comme un simple instrument de production, mais il doit être respecté comme artisan et créateur du travail³², comme un sujet qui, à travers le travail, se réalise lui-même, réalise son humanité, accomplit sa vocation propre, celle d'être une personne.³³

En conséquence, Jean-Paul II affirme avec vigueur la priorité du „travail” par rapport au „capital”³⁴, ce qui n'est pas autre chose que le primat de l'homme par rapport aux choses³⁵, primat déjà mentionné. „Tout ce qui est contenu dans le concept de «capital» – au sens restreint du terme – est seulement un ensemble de choses. Comme sujet du travail et quel que soit le travail qu'il accomplit, l'homme,

³⁰ JEAN-PAUL II, Exhortation Apostolique *Ecclesia in America*, 21. janvier 1999, n. 19b. Cf. aussi *Ecclesia in America*, n. 57.

³¹ JEAN-PAUL II, *Allocution à l'Académie Pontificale des Sciences Sociales*, 27. avril 2001, n. 4c, dans *Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001) 600. Texte italien dans *L'Osservatore Romano*, 28. avril 2001, p. 5. Dans le *Statement* cité (nt. 4), on lit à ce sujet: „Le respect des diversités culturelles et la conservation des éléments d'identité culturelle sont essentiels dans le processus éducatif, en particulier dans le contexte de la globalisation. Les nouvelles générations doivent comprendre clairement leur propre culture en relation aux autres cultures, de façon à avoir toujours davantage conscience de cette culture lorsqu'elles sont affrontées à des changements culturels, et afin de promouvoir la compréhension pacifique et la tolérance, en repérant et en favorisant les authentiques valeurs humaines à l'intérieur d'une perspective interculturelle” (n. 6).

³² JEAN-PAUL II, Encyclique *Laborem exercens*, 14. septembre 1981, n. 7.

³³ *Laborem exercens*, n. 6b.

³⁴ *Laborem exercens*, n. 12a.

³⁵ *Laborem exercens*, n. 12f.

et lui seul, est une personne. Cette vérité – note le Pontife – contient en elle-même des conséquences importantes et décisives.³⁶

Cette idée a été affirmée d'une manière significative par le Concile Vatican II.: „De même qu'elle procède de l'homme, l'activité humaine lui est ordonnée. De fait, par son action, l'homme ne transforme pas seulement les choses et les sociétés, il se parfait lui-même. Il apprend bien des choses, il développe ses facultés, il sort de lui-même et se dépasse. Cet essor, bien conduit, est d'un tout autre prix que l'accumulation possible [par le travail] de richesses extérieures. L'homme vaut plus par ce qu'il est que par ce qu'il a.”³⁷

4.2. Au service de la solidarité

La dignité de la personne requiert aussi que les rapports sociaux entre les personnes et les sociétés soient organisés d'une manière juste. De ce point de vue, pour que la globalisation soit vraiment un bien, elle doit surtout inclure en elle-même la globalisation de la solidarité.

Celle-ci „n'est donc pas un sentiment de compassion vague ou d'attendrissement superficiel pour les maux subis par tant de personnes proches ou lointaines. Au contraire, c'est la *détermination ferme et persévérante* de travailler pour le *bien commun*: c'est-à-dire pour le bien de tous et de chacun parce que tous nous sommes vraiment responsables de *tous*”.³⁸

Une telle solidarité „requiert, comme condition indispensable, l'autonomie et la libre disposition de soi-même [...] elle demande que l'on soit prêt à accepter les sacrifices nécessaires pour le bien de la communauté mondiale”³⁹; elle requiert l'engagement pour la justice, le respect de la liberté de chacun, etc. Une telle solidarité est „le chemin de la paix et en même temps du développement”.⁴⁰ Le Concile Vatican II. note fortement à ce sujet: „Tout ce que font les hommes pour faire régner plus de justice, une fraternité plus étendue, un ordre plus humain dans les rapports sociaux, dépasse en valeur les progrès techniques. Car ceux-ci peuvent bien fournir la base matérielle de la promotion humaine, mais ils sont tout à fait impuissants, par eux seuls, à la réaliser.”⁴¹

On a observé avec réalisme: „Notre époque est malheureusement influencée par une mentalité particulièrement sensible aux sollicitations de l'égoïsme [...] Bien qu'une attention aux autres ne fasse pas défaut dans des situations de catastrophes écologiques, de guerres ou d'autres cas d'urgences, il s'avère en général difficile de développer une culture de la solidarité.”⁴² D'où un appel

³⁶ *Laborem exercens*.

³⁷ CONCILE VATICAN II., Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes* (7. décembre 1965), n. 35.

³⁸ JEAN-PAUL II, Encyclique *Sollicitudo rei socialis*, 30. décembre 1987, n. 38f.

³⁹ *Sollicitudo rei socialis*, n. 45d; cf. aussi nn. 47d-e.

⁴⁰ *Sollicitudo rei socialis*, n. 39h; cf. aussi nn. 44-45.

⁴¹ *Gaudium et Spes*, n. 35.

⁴² JEAN-PAUL II., *Message pour le Carême*, 2003, n. 2a.

pressant aux croyants et à tous les hommes de bonne volonté: „il est nécessaire de rechercher non pas le bien d'un petit cercle de privilégiés, mais l'amélioration des conditions de vie de tous. C'est seulement sur ce fondement que l'on pourra édifier l'ordre international, réellement empreint de justice et de solidarité, que tous appellent de leurs vœux.”⁴³

L'Église catholique croit fermement que dans cette perspective face aux graves problèmes d'ordre social qui, avec des caractéristiques diverses, sont présents dans toutes les parties du monde, on peut trouver dans la *doctrine sociale* de l'Église la réponse dont il faut partir pour découvrir les solutions concrètes.⁴⁴ En conséquence, répandre cette doctrine est une priorité pastorale. Il faut donc promouvoir et soutenir l'étude de cette doctrine „dans toutes les sphères des Églises particulières [...] surtout dans le domaine universitaire, pour qu'elle soit connue avec une plus grande profondeur et appliquée à la société”.⁴⁵

Selon la perspective chrétienne, cette solidarité ne doit pas seulement se traduire dans la fraternité, mais elle doit même conduire à l'amour. C'est pourquoi, dans le Magistère de l'Église, on parle souvent de *l'amour social*, et de la nécessité de créer une *civilisation de l'amour*, comme une exigence profonde de la nature sociale de la personne humaine.

Jean-Paul II a exprimé cela d'une manière très forte: „L'homme ne peut vivre sans amour. Il demeure pour lui-même un être incompréhensible, sa vie est privée de sens s'il ne reçoit pas la révélation de l'amour, s'il ne rencontre pas l'amour, s'il n'en fait pas l'expérience et s'il ne le fait pas sien, s'il n'y participe pas fortement.”⁴⁶

Ailleurs, le Pape ajoute: „L'expérience du passé et de notre temps démontre que la justice ne suffit pas à elle seule, et même qu'elle peut conduire à sa propre négation et à sa propre ruine, si on ne permet pas à *cette force plus profonde qu'est l'amour* de façonner la vie humaine dans ses diverses dimensions.”⁴⁷ Cela signifie „qu'il n'y a pas de justice si elle n'est pas complétée par l'amour”.⁴⁸

Aux autorités civiles et au Corps diplomatique à Manille (Philippines), Jean-Paul II. avait dit: „le message que je vous adresse concerne le pouvoir de l'amour. Un amour profondément ressenti et manifesté effectivement dans des actions concrètes, individuelles et collectives, est une force motrice qui pousse l'homme à être vrai avec lui-même. Seul l'amour peut rendre l'homme réellement attentif à

⁴³ *Message pour le Carême*, n. 2c.

⁴⁴ À ce propos, je voudrais signaler la publication récente du CONSEIL PONTIFICAL „JUSTICE ET PAIX”, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Librairie Editrice Vaticane, Cité du Vatican, 2004 [qui a été traduit en plusieurs langues]. Le même Conseil a ensuite préparé le *Dizionario della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Ateneo Salesiano, Rome, 2005.

⁴⁵ Cf. Exhortation Apostolique *Ecclesia in America*, n. 54a. Dans la perspective de la solidarité, l'Exhortation traite de nombreux aspects concrets de la réalité (cf. nn. 55–65).

⁴⁶ *Redemptor hominis*, n. 10a.

⁴⁷ JEAN-PAUL II., Encyclique *Dives in misericordia* (30. novembre 1980), n. 12c.

⁴⁸ JEAN-PAUL II., *Discours au Corps Diplomatique*, 12. janvier 1981, n. 12, dans *Acta Apostolicae Sedis* 73 (1981) 195.

l'appel de la nécessité. Que la même force, l'amour fraternel, puisse vous pousser aux sommets toujours plus élevés du service et de la solidarité.⁴⁹

C'est dans cette perspective qu'il faut considérer la solidarité.⁵⁰

Conclusion

En concluant, je suis heureux de partager une profonde conviction: la promotion d'une globalisation qui soit *au service de la personne humaine*, considérée dans son intégralité, et qui soit *au service de toutes les personnes*, dans un esprit de véritable solidarité et d'amour authentique, est vraiment naturelle pour une Université qui veut contribuer au vrai progrès de l'humanité.

Dans ce domaine, les facultés théologiques ont évidemment un rôle considérable à remplir: par leur nature, elles sont appelées à se situer en dialogue constructif avec les autres facultés, avec tout le monde universitaire. De fait, le patrimoine et la richesse des valeurs chrétiennes – comme la famille, la dignité humaine, la justice, la solidarité, la charité, l'espérance, le respect pour la vie humaine dans tous ses aspects, le respect pour toute personne humaine avec ses droits inaliénables, etc. – „offrent des ressources uniques et apportent des éclairages aux divers défis de la mondialisation”.⁵¹

Il ne me reste plus qu'à souhaiter vivement que cette prestigieuse Université Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca – avec ses Facultés de Théologie – sache réaliser un tel service avec énergie, en étant consciente de sa responsabilité spécifique vis-à-vis de la Roumanie et de toute l'humanité.

⁴⁹ JEAN-PAUL II., *Discours du 18. février 1981*, n. 5, dans *Acta Apostolicae Sedis* 73 (1981) 352.

⁵⁰ Cf. par exemple les documents cités ici: Exhortation *Ecclesia in America*, chapitre V; *Message pour le Carême*, 2003, nn. 3–5.

⁵¹ *Mondialisation et Enseignement Supérieur Catholique: document de travail* (cit. nt. 1), seconde partie, 1.1.1.b.

BOOK REVIEW

László HOLLO: *Isten csodálatos üdvösségedagógiája. Alapvető erkölcs-teológia (God's Amazing Salvation Pedagogy. Fundamental Moral Theology)*, University Press, Cluj-Napoca, 2007, 275 pp., ISBN 973-610-510-5

László Holló is professor of moral theology at the Faculty of Roman Catholic Theology at the Babeș-Bolyai University in Cluj Napoca. As for the title of this book *res ipsa loquitur*, for those who are knowledgeable about moral theology. According to the author moral theology aims at offering a solution for those ethical problems that occur in special cases. The author asserts that the present book intends to complete that expectation. The issues are approached from a biblical perspective

The reader holds a handbook of fundamental moral theology indeed. In László Holló's book, this reviewer read a quite complete fundamental textbook of moral theology, even as it contained just 275 pages. The book is systematic and the topics are presented in a synthetic manner. The bibliography is thorough. Although a scientific work, the text is also enjoyable for lay readers. The author presents the development of moral theology after Vatican Council II while avoiding both extreme progressive as well as exaggerated conservative approaches. As several chapters demonstrate, this is not an easy task in these days when free will, individual rather than social consciousness and the self responsibility are often emphasized over and above absolute compulsory moral norms.

The book has five chapters. In the first, which deals with the historical development of moral theology, the author draws a parallel between some of the non-Christian ethical models and the ethics of the Old and New Testament, and subsequently presents the impact of the ethics of Stoicism upon Christian ethics from Apostolic era until the present day. Using interesting examples Holló designs the age-bounded character of moral theology and its development from the epoch of the Church Fathers, through the Middle Ages into modern history until the present.

The second chapter draws the image of the human being as a basic subject of moral theology. Holló does this in an unusual way since his point of departure is not the metaphysical human, the soul-owner and self-conscious person, but he takes into consideration the results of modern philosophical anthropology and behavioral science research, which demonstrate to the author that the human person is much more than an animal. As Holló comments, this is so because the results of the empirical sciences are more accessible to modern men and women than the abstract theology derived from Aristotle's logic applied to Stoical philosophy (natural law) as found in Aquinas. In view of this compelling evidence, the manner in which modern human beings can obtain freedom from sin, knowledge of the law and ability to deal with death becomes accessible. In the third chapter discussing the motivations of the human actions, the reader encounters the essence of Holló's

BOOK REVIEW

train of thought. Although Catholic moral theology is deontological in its reasoning on the one hand, on the other is as much teleological. Another way of stating this would be to balance duty (Kant's deontology) alongside of the end goals for Christian human beings (being with God). The author then justified his dependence on modern social science to accommodate both duty and ends.

According to Holló, the moral Norm for human beings is no one else but God,. Because the human person bears the image of God, acting morally means developing this image. Human beings can freely accept the order of which they became part – from the moment of our creation and to our salvation, says the author in the fourth chapter. The argument is built up to include the norm of the moral actions, about the law, about consciousness, and about the Church.

The fifth chapter presents possible answers on the moral needs to deal with sin, conversion and virtues. Discussing conversion, the author deals in a separate chapter with the sacramental forms of conversion. The historical presentation is an interesting read in itself while the part about specifics might also be an edifying spiritual reading.

„Moral theology is the most important branch of theology” – stated the author in an introductory class when I was his student. I am confident that he probably says this even today at the first course. Biblical studies do not help human beings to achieve salvation – nor do dogmatics. Not even the rest of the branches of the theology help human beings to achieve salvation. Only a moral life derived from the Bible alongside the teaching of the Church (dogmatics) can help man to salvation (along with God given grace of course). This book reveals to the reader and to the students these moral norms and values.

We do not get responses for all our questions; there are paragraphs where we have the sensation that it is too hard to understand what the author intends to say; sometimes questions that a reader like me had were not answered in this book just reviewed, and sometimes some arguments were difficult to discern.

These are things that can occur during the reading, but only by those who really take the time to open up this book having such a simple though very pleasant layout. Meanwhile, a reader gets a very impressive amount of information from biblical sources of today's moral theology – which could be quite enough to give some advice for living one's life morally.

Reviewed by Gyöngyvér BERCZKI