

COMPRESIONE DI PERSONA E CONCEZIONI DELLA TRINITÀ NEL MEDIOEVO

ZOLTÁN BARA¹

Zusammenfassung. Der Artikel will einen dogmengeschichtlichen Überblick bezugs der Person- und Trinitätslehre bieten. Gemeinsames Charakteristikum der christlichen Anthropologie und Gotteslehre ist der Übergang von der Substanzlehre des Altertums und der Scholastik zum kommunialen Grundansatz. Das statisches In-sich-Sein wird mit dem „Wir-Sein“ der Existenz zusammengeführt. Große Gestalte der Dogmengeschichte, wie Augustinus, Thomas de Aquin, Boethius, Richard von Sankt-Viktor erarbeiteten solch eine Person- und Trinitätslehre, die in ihrer Grundstruktur kommuniale Charakterzüge trägt.

*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, *Opusc. De rationibus fidei contra Saracenos, Grecos et Armenos*, proem. in <http://www.corpusthomicum.org/ocg.html>.

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 singolare 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 comunione-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 si 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 Razinger, "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

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 (DS 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 (DS 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 (DS 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.

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 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, Cimisello Balsamo 1999, 421.

1. Boezio

“*Persona est naturae rationalis individua substantia*” – persona è la sostanza individuale di natura razionale, sentenza Boezio.⁷ Per giungere a tale definizione, 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 teologico trinitaria.¹¹ Nell’ambito di considerazioni cristologiche Boezio equipara

⁷ *Contra Eutychem et Nestorium III.*, (*Contro Eutiche e Nestorio*), 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 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* II [PL 64, 1342C]). E della natura vale che: “*natura est unamquamque rem informans specifica differentia.*” (*Liber de persona* I [PL 64, 1342D]), *ibid.*, 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 [trad. it. op. cit., 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 W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 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 casi (cristologia, e nella teologia trinitaria) – si tratti di una adeguata distinzione tra natura e persona. Cf. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 108.

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

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

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. 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 Trinitätspekulation*, 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 Ibid. (trad. it. 175).

¹⁷ Ibid. (trad. it. 163).

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 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

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.

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, *Il Dio unitrino*, 111.

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 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 Persone,²⁴ 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),

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.

²⁴ RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate* III, 2 (trad. it. 129).

²⁵ *Ibid.*, III, 6 (trad. it. 132).

²⁶ *Ibid.* (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.

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 corso di due libri l'unità assoluta di Dio"³⁰ 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 da 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 gioco 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 rapportono 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?

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 i. Br. 1991, 159, in GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 115.

³³ In 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.

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 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

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

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.

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 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 la persona è un modo di essere del tutto singolare di suprema dignità.³⁹ 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

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, *Il Dio unitrino*, 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 unterblich*, 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 (*nās*) nell’uomo. Cf. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 120, nota 240.

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 è 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

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 fondamentali 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*

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.

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, *Il Dio unitrino*, 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*

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 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.

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: “*accomodatam 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, *Il Dio unitrino*, nota 247.

⁵⁴ *STh* I, 29, 4.

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, *Il Dio unitrino*, 123.

⁵⁹ Cf. *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.

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 divina viene concepita da lui come reale identità con la sostanza divina.⁶¹ Per l'Aquinata 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

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.

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, 238s.

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.

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 comunionale.⁶⁷ Dato che Tommaso 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

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

⁶⁸ K. RAHNER, *Mysterium Salutis* III, Queriniana, Brescia 1969, 462 nota 30.

⁶⁹ Ivi, 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” (ibid., 490).

⁷⁰ Ibid., 461 nota 29.

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.

In tal modo possiamo affermare che in Tommaso abbiamo alcuni sostanziosi spunti in direzione di una comprensione comunionale-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 comunionale, 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 comunionale 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

⁷¹ GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 131: Per questa interpretazione si può rimandare a diversi testi tomistici. Cf., ad esempio *De Ver.* 2, 3 ad 7: “*Omnino eadem cognitione 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.

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-sé 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, *Il Dio unitrino*, 131.

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

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 communio. L'autonomia incomunicabile e la relazionalità in comunicazione sono dunque ciò che determina l'essenza della persona.

EINE CHRISTOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE. DAS MENSCHENBILD VON DUMITRU STĂNILĂ

LIVIU JIȚIANU¹

Zusammenfassung: Die orthodoxe Theologie und Anthropologie schließt jeden Weg der Vergöttlichung aus, der sich nicht ausschließlich durch Christus verwirklicht. Er ist der einzige Vermittler, die Brücke, die das Menschliche und das Göttliche miteinander verbindet. Die Grundvoraussetzung jeder orthodoxen Erlösungslehre, wonach der Mensch unauslöschlich die Gottebenbildlichkeit in sich trägt, die durch den Sündenfall verdeckt, aber nie verloren geht, gilt uneingeschränkt. Seinen Weg und sich selbst zu finden, seine Ebenbildlichkeit zu entfalten und zu erleben in der *Communio* mit Gott: dies ist die Berufung und die Erfüllung der tiefsten und grundlegendsten Sehnsüchte des Menschen. Der dazu führende mystische Prozess der Purifizierung und der Erleuchtung „restauriert“ die durch Sünde angeschlagene menschliche Natur und gibt dem Menschen den Person-Charakter zurück. Das ist der Ausweg aus der Gottes-Vergessenheit und aus dem Kreis des Individualismus. Motivation dieses Aufbrechens des menschlichen Daseins ist die Intentionalität zur *Communio*. So aktualisiert sich die „ontologische Sehnsucht“ des menschlichen Wesens und es entsteht eine gnadenvolle, Geschenk-Charakter-tragende Relation, ein qualitativer Sprung, ein „In-Besitz-Nehmen“ von göttlichem Licht und von Liebe. Ohne eine ontologische Gleichstellung oder *Absorptio* sichern dieses Licht und diese Liebe die absolute Einheit, aber zugleich die Unterschiedlichkeit der göttlichen und menschlichen Subjekte. Die zustande gekommene Vergöttlichung des Menschen heißt ebenso auch eine Vermenschlichung des Menschen. Deshalb gibt es keine losgelöste Anthropologie und Ontologie, sondern eine Anthropologie und Ontologie, die nur in einer Theologie der Lebendigkeit zu sich finden kann.

Der Mensch als Person kann sein Person-Sein – laut der anthropologischen These der orthodoxen Theologie – ausschließlich nur in der *Communio* verwirklichen. Das bedeutet aber nicht, dass die Kollektivität die Personen aufsaugt und die *Communio* einfach auf eine Versammlung der Individuen reduziert wird. Um ein Gleichgewicht zu halten, um ein richtiges kommunitäres Person-Verständnis zu erreichen, ist der doppelte Charakter der *Communio* zu beachten: die vertikale Gott-Mensch-*Communio* und die horizontale *Communio* mit den Mitmenschen und mit der Welt-Dimension der *Communio*. Der Einzelne kann sein Person-Sein außerhalb dieser doppelten Theandrie weder verwirklichen noch erleben.

Dies ist ein Weg der Anthropologie, der zugleich der Weg der Vergöttlichung ist. Sie [diese Anthropologie] ist in der Ebenbildlichkeit des Menschen verwurzelt, ebenso aber ist sie Christus-förmig, indem der einzige Grund des Person-Seins durch

¹ Babeș-Bolyai Universität, Cluj, Romania.

eine Christus-zentrierte Anthropologie aufgedeckt wird. Durch die Menschlichkeit Christi wird Gottes Ebenbild restauriert und demzufolge wird das restaurierte Mensch-Sein Christus-förmig. Diese Anthropologie kann aber nur innerhalb des Rahmens einer kommunikativen und Communion-bezogenen Theologie entfaltet werden. Daher ist selbstverständlich, dass zum Thema Anthropologie oder Person-Sein unausweichlich das Thema Gotteserkenntnis, Theognosia, als Grundlage der christlichen Menschenlehre gehört sowie eine ekklesiologische Untersuchung der Modalität des Menschlichen, mit Christus vereint zu sein. Die Gotteserkenntnis ist Ausgangspunkt und zugleich Zentrum der Theologie Stăniloae. Das Begreifen Gottes und des Menschen bilden bei ihm eine untrennbare Einheit. Die Anthropologie beginnt dementsprechend immer mit der Erfahrung Gottes. Die Ontologie des menschlichen Seins, die Theognosie und die Soteriologie, Restaurierung des vollen Mensch-Seins, sind nicht voneinander zu trennen. Die Ekklesiologie zeigt die organische Einheit der Anthropologie, der Christologie und der Pneumatologie, eigentlich die Einheit zwischen Christus, Mensch und Kirche. Die Entfaltung des Mensch-seins und der Weg der Vergöttlichung des Menschen innerhalb der Vereinigung mit Christus, die sich der ontologischen Einheit der menschlichen und göttlichen Natur in der Person Christi verdankt, verwirklichen sich folglich in einem Akt der Communion. So ist die Kirche die Form, die Ermöglichung der Vereinigung des Menschlichen und des Göttlichen in Christus. Die mystische Erfahrung Gottes und die ekklesiale Erfahrung des Menschen bilden den Grund des Mensch-Werdens.

1. Eine mystische Anthropologie²

Dumitru Stăniloae (1903–1993) versucht jede Konzeptualisierung des religiösen Denkens zurückzuweisen und stellt uns einen Gott vor, der sich sowohl den philosophischen Abstraktionen und Gedanken über das Göttliche wie auch den volkstümlichen, bisweilen extrem anthropomorphen Vorstellungen gegenüber fremd zeigt. Daher wird sein ganzes Denken, auch seine Anthropologie dem reinen „Profanen“ entzogen und in das „Sakrale“, in das „Mystische“ hineinversetzt.

Subjekt der *mystischen* Anthropologie³ ist der „auf das Unendliche geöffnete endliche“⁴ Mensch. Die transzendente Notwendigkeit des Menschen, seine paradisiische Sehnsucht und Berufung, bildet und ist eine organische Komponente des menschlichen Wesens. Der grundlegende Anspruch des menschlichen Seins auf Transzendentalität erklärt Sinn und Ratio seiner Existenz und deren Verwirklichung im Zeichen der Communion.

Die Orthodoxie, als Religion der Kommunikation zwischen Mensch und Gott, beschreibt den Menschen innerhalb des Rahmens der im Dialog existierenden

² Siehe dazu ausführlicher: S. FRUNZĂ, *O antropologie mistică. Introducere în gândirea Părintelui Stăniloae*, Craiova 1996.

³ Frunză bezeichnet in seiner Untersuchung die Anthropologie Stăniloae als „mystisch“. Ebd., 11.

⁴ Vgl. ebd. Siehe dazu auch: L. SCHEFFCZYK, A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. II.: *Der Gott der Offenbarung*, Aachen 1996, 21–22.

Realitäten. Die Dynamik dieser Kommunikation und Intersubjektivität ist ein synergetisches Geschehen: Sie ergibt sich aus dem Mitwirken des Menschen und der gott-menschlichen Person. Diese gegenseitige Dynamik ermöglicht zuerst die Grundlegung, *Instaurierung* des Göttlichen im Menschen, zweitens erwirkt sie die Wiederherstellung, *Restaurierung* des verlorenen integralen Ebenbildes in den Menschen.⁵

1.1. Person-Sein und Communio

Das Person-Sein Gottes wird von der Struktur der archetypalen Kommunikation abgeleitet. Gott, der Archetyp der Schöpfung und der Communio, hat die Dimensionen der Kommunikation zum „Inhalt“, die wir intuitiv und aus der in der Heilsgeschichte sich zeigenden triadischen Relation der Dreifaltigkeit erahnen und erfahren können. Die sich ergebenden Schwierigkeiten, den personellen und trinitarischen Charakter Gottes zu begreifen, münden in den Bereich des Mysteriums ein.

Die Person-Qualität Gottes bezieht sich nicht auf eine physische Darstellung. Aussehen oder Erscheinung Gottes lassen sich auch nicht retrospektiv davon ableiten, dass wir Menschen, Personen, Sein Ebenbild sind. Diese Darstellung bezieht sich letztlich auch nicht auf die Menschwerdung Christi. Das Person-Sein Gottes bedeutet ein Offen-Sein für den Anderen und für die Communio, die Kommunikation. Unsere Ebenbildlichkeit heißt daher, nach diesem Modell Person zu sein; Person, die eine offene Struktur zur Communio und Kommunikation aufzeigt.

Der Dialog zwischen Göttlichem und Menschlichem, eigentlich ein Dialog von Person zu Person,⁶ kann nicht wie eine Relation zwischen zwei menschlichen Personen angenommen werden. Es wird die Existenz bestimmter Strukturen verlangt, die die Communio ermöglicht, die ihrerseits die erfüllte Form der Dialogisierung ist. Auf sie ist Gott offen, und wir werden von ihr angezogen und können sie trotz unserer endlichen Existenz verwirklichen. Der Mensch kann also sein Person-Sein nur insofern verwirklichen, indem er sich ständig selbst-transzendiert, sich öffnet und dadurch in den Bereich des Mystischen vordringt.

Um zu verstehen, in welchem Maß diesbezüglich in dieser Beziehung dem Menschen die Fülle des Person-Seins gegeben oder abgesprochen wird, unterscheidet Gregor von Palamas – und daher auch Stăniloae – zwischen dem Wesen Gottes und den unerschaffenen göttlichen Energien; zwischen dem göttlichen Wesen in sich und den Mitteilungen Gottes, durch die Er erkennbar wird und die Transfiguratio des Menschen und der Welt zustande kommen kann. Alle unsere Vorstellungen und all unser Begreifen beziehen sich auf diese „Energien“, auf dieses „Wirken“, die „*actiones trinitariae ad extra*“ Gottes. Durch die göttlichen

⁵ Mehr dazu: S. FRUNZĂ, *Persoană ca intersubiectivitate creatore*, in *Anuar* I. 1990–92, Cluj-Napoca 1998, 285–298.

⁶ Dieser Dialog bewirkt in einem ersten Schritt den Glauben. Er ermöglicht, dass alles ein Beweis der Existenz und des Wirkens Gottes sein kann.

Attribute, die in wesensbeschreibenden Begriffen und Eigenschaften erfasste Erfahrbarkeit Gottes in der Offenbarungs- und Heilsgeschichte, zeigt Gott die apophatische Realität seines Wesens, und wird von einer „Existenz in sich“ eine „Existenz für uns“, ohne dass seine Supra-Existenzialität und -Essenzialität aufgegeben wäre. Die menschliche Existenz – aber nicht nur sie, auch die menschliche Person, eigentlich das Ebenbild der durch die trinitarischen Personen hypostatisierten Supra-Existenz –, bekommt ihren Sinn und Zweck nur in Bezug zu dieser supraexistenziellen personellen Realität.

Die chaledonische Formulierung „Gleiches Wesen und drei Personen“ begreift den Grund der Möglichkeit der zwischenpersönlichen Kommunikation und der Communio mit Gott. Der triadische Archetyp kann – nach Auffassung Stăniloae – sowohl die Communio wie auch das Paradox des Unterschiedes in einer vollkommenen Einheit ermöglichen.⁷ Die dreifaltige Existenz sichert den personalen Charakter der trinitarischen Personen, die Unterschiedlichkeit der einzelnen Personen und ihre Communio.⁸

1.2. Die Gottebenbildlichkeit und die zwischenpersönliche Communio

Die höchste Form der Communio und zugleich der Kommunikation ist die Liebe, die die Einheit des jeweiligen „Ich“ innertrinitarisch verwirklicht, ohne dass die göttlichen Personen sich miteinander identifizieren würden. Das Wirken in der Welt der trinitarischen Personen ist eigentlich eine Einladung zur Liebe, die nicht einfach als eine gegenseitige Annahme und Beschenkung begriffen werden soll, sondern als ein ontologischer Akt. Die Liebe, die die Annahme und den Schenkakt in sich hat, ist in diesem Sinne die Art der permanenten Existenz. In diesem Zusammenhang versucht man durch das Mysterium der interpersonalen Liebe nach dem trinitarischen Modell die Communio zu verwirklichen. Außerhalb dieser Communio ist die Existenz der Personen nur virtuell denkbar. Real wird die menschliche Person ausschließlich durch den Akt der Liebe, die die organische Gestaltung dieser essentiellen Relation bildet.

Die Hingezogenheit des Endlichen zur Transzendenz und die Ermöglichung jeder Form der Kommunikation sehen sich in der Gottebenbildlichkeit des

⁷ Ein monopersonaler Gott hätte die Möglichkeit der Communio nicht in sich; eine diadische göttliche Struktur wäre begrenzt und würde nach dem Horizont eines Bewusstseins, das sich über die beiden Personen hinauszeigen würde, verlangen. Nur die dritte Person versichert die anderen zwei in ihrem Miteinander-Sein. In der Dreiheit wird die subjektive Dualität überschritten.

⁸ Bei diesen Fragestellungen kritisiert Stăniloae das Filioque. Nach ihm wird durch diese Formulierung der Sohn mit dem von dem Vater von sich selbst gemachten Bild identifiziert, und der Geist ist nur ein Ergebnis der gegenseitigen Liebe der beiden. Dadurch wird eine Gleichstellung des göttlichen Wesens mit der Person (etwa: Vater + Sohn = göttliches Wesen = Hl. Geist) erreicht, die ihrerseits zur Entpersonalisierung und zur Absage der kommunialen Perspektive führt. Vgl. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Bd. I-III, [TDO] București 1978, hier TDO 1, 315 [Deutsche Übersetzung: 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*, hier *OD* 1, 285]. Durch seine Kritik spricht Stăniloae jedem Versuch die Berechtigung ab, den Heiligen Geist als „die innertrinitarische Wir-Relation“ zu begreifen.

Menschen begründet.⁹ Stăniloae identifiziert diese Ebenbildlichkeit, die einen grundlegenden kommunialen Charakter hat, mit der Person. Die Ebenbildlichkeit heißt persönliche Existenz und das Person-Sein lässt sich ausschließlich aus der Ebenbildlichkeit ableiten.

Der rumänische Theologe beschreibt neben dem Bewusstsein und Unbewusstsein eine Zone des Über- oder Trans-Bewusstseins, in dem sich die göttlichen Energien befinden und wirksam werden. Dieser Bereich überflutet die anderen zwei Bereiche, Bewusstsein und Unbewusstsein, insofern das Überbewusstsein etwas „Höheres“ oder „Tieferes“ ist.¹⁰ Die Grundstrukturen dieses Überbewusstseins bilden den Grund für die Gottebenbildlichkeit des Menschen, der sich dem gemäß kontinuierlich zu Gott und zu seinen Mitmenschen transzendiert. Diese Strukturen ermöglichen die fortdauernde Aktualisierung der Beziehung mit dem Transzendenten in einer Kommunikation, in der eine zweifache Bewegung zwischen Gott und Mensch geschieht, eine Beziehung Gott → Mensch und eine Mensch → Gott-Beziehung. Hervorzuheben ist: diese Strukturen der Kommunikation (oder der Ebenbildlichkeit) durchdringen die Ganzheit des menschlichen Wesens.

Die falsch begriffene Ebenbildlichkeit und insofern auch das verkehrte Person-Sein fordern eine Wahl zwischen einer Existenz, die in ihrem Zentrum Gott hat und daher die Nichtunterscheidung zwischen göttlichem Heilsplan, also göttlichem Willen und der Planung der Schöpfung, also menschlichem Willen, verlangt – und so heißt Ebenbildlichkeit dann, dass im Menschen die göttliche Kraft wirksam und tätig ist – und einer Existenz, der in ihrem Zentrum als organisatorischen Faktor ausschließlich den Menschen hat. Das heißt weiterhin aber, dass die immanente Welt von der transzendentalen abgeschnitten wird.¹¹ Der Mensch setzt sich damit an die Stelle Gottes, und immanentisiert sich dadurch, womit aber seine Transzendentalität abgelehnt wird. Richtig ist nach Auffassung Stăniloaes eine Existenz, in der die Zusammengehörigkeit des Immanenten und des Transzendenten behauptet wird.

1.3. Die *Communio* Gottes mit dem Menschen

Die fundamentale Dimension des In-einander-Dringens des Göttlichen und des Menschlichen bildet die *Heiligkeit*.¹² Sie ist ein göttliches ganz und gar apophatisches Attribut, das Gott als Dreieiniger an und für sich hat, das sich in der

⁹ Stăniloae betont stets, dass der Mensch seine Ebenbildlichkeit durch den Sündenfall nicht verloren habe. Sie gehört konstitutiv zur Natur des Menschen, denn der Mensch bleibt in einer dauerhaften Sehnsucht, Gott zu erreichen.

¹⁰ Vgl. D. STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă*, in *Teologia morală ortodoxă*, Bd. III., București 1981, 73–74.

¹¹ Diese Wahl und Entscheidung wird von Stăniloae mit der Symbolik des paradiesischen Baums erklärt. Die ontologische Situation der Abgeschlossenheit in sich, dass der Mensch sich nicht mehr transzendieren kann und die transzendente Realität nicht mehr das „Du“ aller dialogischen Relationen ist, wird „adamitischer Komplex“ genannt. Vgl. dazu: *TDO* 1, 465ff. [*OD* 1, 417ff.].

¹² Hier sollte klargestellt werden, dass in der Orthodoxie dem Katholizismus gegenüber zwischen dem Heiligen und Sakralen nicht unterschieden wird. Vgl. dazu: D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Craiova 1987, 29ff.

Welt manifestiert und zu einer Eigenschaft wird, an der der Mensch teilhaben kann. Diese Teilhabe ermöglicht die Vollendung der eigenen Humanität des Menschen.

Die Heiligkeit ist durch die Dualität von Transzendenz und Offenbarung charakterisiert.¹³ Das Transzendente schlägt sich in der und durch die Offenbarung nieder und wird durch die Verimmanentisierung, aber ohne selbst immanent zu werden, für den Menschen zugänglich. In der Heiligkeit wird die Verbindung von transzendenter und offenbarter Wirklichkeit Gottes zustande gebracht. So steht der Mensch im Spannungsfeld zwischen dem Transzendenten und der Offenbarung.

Das Heilige als Transzendenz, näher hin als Person-Transzendenz, und das Licht, das aus dem Heiligen hervorstrahlt, deutet auf eine besonders intensive Kommunikation mit Gott und dem Nächsten hin. Die Heiligkeit bedeutet eigentlich eine ständige Dialogisierung: sie ist „Opfer“, „Schenkungs“, „Hingabe“ an Gott als eine absolute Hingabe an die absolute Person und sie ist „Annahme“ seitens dieser absoluten Person. Modell dieser Hingabe ist Christus, in dem das Transzendente und die Offenbarung zur Person werden. Christus, der die scharfe Trennung zwischen Heiligem und Profanem niedergerissen hat, hat den Weg zur Heiligkeit aller Personen zugänglich gemacht.¹⁴ Die Heiligkeit kann Attribut des menschlichen Wesens sein, indem der Mensch sein ganzes Leben Gott hingibt und dadurch das einmal und für immer Geschehene nachahmt. Dieses *con-sacrare*, diese Hingabe, mit dem göttlichen Urbild – mit Christus – das Lebensopfer darzubringen, bedeutet ein Mitleben mit dem Heiligen, letztendlich mit Gott.

In einem zweiten Moment soll herausgehoben werden, dass der Mensch weltbezogen ist: Er lebt in und mit der Welt. Und hier zeigt sich die Größe orthodoxen Denkens: Der heile Mensch reißt in und mit sich die mit sich selber verbundene Welt in die Heiligkeit hinein.¹⁵

Hier bekommt bei Stăniloae die Idee der christlichen *Askese und Mystik*¹⁶ eine besondere Bedeutung. Beide sind gängige Wege, um eine immer intimer werdende *Communio* mit Gott zu erreichen. Dies sind die Grundsteine einer Theologie der Vollendung. Diese Theologie der Restaurierung der vollen *Communio* entfaltet sich ihrerseits in drei Schritten: Läuterung, Erleuchtung und mystische Vereinigung.

Stăniloae unterscheidet Askese und Mystik kategorisch von der in der klassischen Moralthologie verwendeten Begriffen. Die Askese ist eine fortdauernde Erfahrung des Todes. Wer Askese übt oder asketisch lebt, erfährt das Absterben des Todes, der sich auf zwei Ebenen erfahrbar macht: die Erfahrung des Todes der menschlichen Natur als Ergebnis des Sündenfalls und die Erfahrung des Todes als

¹³ Einerseits füllt die Heiligkeit die Rahmen der Selbsttranszendenz des Menschen aus; andererseits enthüllt sie dessen Gesicht, das den Menschen zur *Communio* einlädt.

¹⁴ Vgl. *TDO* 1, 260 [*OD* 1, 234].

¹⁵ Die Heiligkeit ist nicht etwas Statisches und Individuelles, sie ist ein Prozess der endlosen christlichen Menschwerdung, anders gesagt: der Vergöttlichung, die sich in den Relationen zwischen den Menschen und Gott, unter den Menschen und zwischen Menschen und dem Kosmos verwirklicht. Vgl. *TDO* 1, 275 [*OD* 1, 251].

¹⁶ Vgl. dazu: D. STĂNILOAE, *Ascetica și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Cluj-Napoca 1993.

eine Form der Liebe als Selbsthingabe nach dem Vorbild Jesu. Stăniloae betont die Positivität der Askese, indem sie zur Wiederherstellung der Ebenbildlichkeit beiträgt. Die Mystik ist, kurz gesagt, die direkte Erfahrung der Göttlichkeit; sie ist das unaussprechbare Erleben der göttlichen Nähe, das Kosten der unendlichen Güte.

Bei diesen theologischen Behandlungen ist die *Zeit-Raum-Bezogenheit* des Menschen zu beachten. Stăniloae unterscheidet in seinen Betrachtungen über Zeit und Sinn der Geschichte drei Dimensionen: der *Anfang-Äon* – dies „gehört“ Gott, und bedeutet: Bewegungslos hat er alles zeitlos, Gesetzte der Schöpfung sowie die Ideen der Zeit und alle Virtualitäten der Welt in Bewegung gesetzt; die *geschichtliche Existenz* – dies „gehört dem Menschen“ und bezieht sich auf die sich bewegende, geschaffene Welt; und finaler, *eschatologischer-Äon* oder äonische Aeternität – dies heißt: Der Mensch bei seiner Ankunft in die Ewigkeit trägt die Erfahrung der Zeitlichkeit und Bewegung in sich. In dieser letzten Dimension treffen sich zwei scheinbar entgegengesetzte Bewegungen: das Hinausschreiten aus der Ewigkeit durch die Schöpfung und das Hineinschreiten in das Ewige durch die Auferstehung. Hier versöhnen sich Ewigkeit und Zeitlichkeit, Unendlichkeit und Räumlichkeit.

Die Zeit ist nichts anderes als das Medium, wodurch Gott in der geschaffenen Welt wirkt und die Geschöpfe zu seiner Ewigkeit hinführt. Stăniloae spricht von der Ambivalenz der Zeit. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden: Die Zeit ist einerseits eine immanente Realität, in der der Mensch zu sich findet, in der er lebt, zum Tode hinschreitet. Andererseits spricht man auch von einer konsekrierten Zeit. Innerhalb dieser Zeit kommt die Kommunikation zustande; sie soll als Bindeglied zwischen den miteinander Kommunizierenden gesehen werden. Nur diese zuletzt erwähnte Zeit, die als Mittel und Ort der Kommunikation verstanden wird, bekommt im Denken Stăniloaes eine theologische Relevanz.

Wie die Zeit, so hat der Raum auch einen doppelten Aspekt: Zuerst ist er Intervall (= Zwischenraum), sodann wird er als Bindeelement zwischen den Personen betrachtet. Der Raum ist eine kosmologische Form der Relation zwischen dem überräumlichen und unendlichen Gott und den endlichen Personen. Je mehr sich der Mensch als liebende Person erweist, desto mehr gibt er die Einheit des Raumes, der ja das Medium der Kommunikation ist, zurück. Dadurch wird der Mensch der dynamische Faktor des Eins-Werdens der Welt und der Vereinigung der Welt mit Gott. Das bringt gleichzeitig die Überholung der Räumlichkeit, auch der räumlichen Bedingungen mit sich.¹⁷

Der Mensch kann seine Zeit-Raum-Konditionalität nicht von sich ablösen, indem die Über-Zeit/Räumlichkeit der Domäne der absoluten Communio gehört. Die Kategorien Zeit und Raum sind aber in Gott nicht zu finden. Als endliches Wesen kann der Mensch die perfekte Communio nicht innehaben. Die Distanz, die ihn von dieser vollendeten und perfekten Communio trennt, nimmt die Form von Zeit und Raum an.

¹⁷ Vgl. zur Erörterung der Zeitlichkeit: *TDO* 1, 172–198, der Räumlichkeit: ebd. 199–213 [die entsprechenden Seiten in *OD* 1, 159–182 und 182–192]. In diesen Abhandlungen lässt sich der Einfluss von H. Bergson auf Stăniloae herauslesen.

Zeit und Raum bekommen einen Charakter der Aufforderung zur Liebe und der Antwort auf Liebe/Communio. Zeit und Raum werden in der Interiorität der Gegenseitigkeit und der perfekten Communio überwältigt. Der Mensch ist hier das Bindeglied, indem er sich (und in sich Zeit und Raum) aus der „perfekten“ menschlichen Intersubjektivität begibt und in die Sphäre der göttlichen Intersubjektivität eintaucht. Dadurch wird der Mensch der „vereinigende Ring der Welt“, es werden in ihm Zeit/Räumlichkeit und Ewigkeit miteinander verbunden. Die einseitige Immanentisierung des menschlichen Schicksals, die Verquickung in den Zeit-Raum-Kategorien würde diesen Prozess unmöglich machen.

Zeit und Raum sind unter dem Aspekt der Freiheit zu betrachten. Die versteckte Unakzeptanz der Endlichkeit und Begrenztheit treibt den Menschen zur Aktion, die unter dem Leitmotiv der Freiheit abläuft.¹⁸ Der Höhepunkt menschlicher Existenz wird in einem *kooperatorischen* Moment erreicht, das das Hinuntersteigen Gottes und die freie Erhöhung des Menschen impliziert.

Stăniloae fasst seine fundamentalen, oben aufgeführten, Prinzipien folgendermaßen zusammen: Gott macht sich durch seine Energien erreichbar; das Menschsein wird in Christus zur maximalen Vergöttlichung erhöht; das Menschliche wird zum Medium der Kundgebung Gottes. Auf diese Fundamente baut er die Wege der Läuterung, Erleuchtung und Vergöttlichung auf.¹⁹

1.4. Der Weg der Restaurierung der vollkommenen Communio

Die *Läuterung* [purificatio] – ein Ergebnis der Askese – heißt ohne Leidenschaften zu sein. Die Leidenschaften führen zum Absturz der inneren Wert-Hierarchie des Menschen.²⁰ Der Mensch erklärt sich zum Zentrum der Welt, bricht

¹⁸ Ausgangspunkt dieser Erörterungen findet Stăniloae in der Philosophie M. Blondels (*L'Action*, Paris 1936).

¹⁹ Dieser Weg entspricht eigentlich den „großen Etappen des geistlichen Weges“. Auf diesen Weg geht der Mensch durch zwei Phasen.

Die erste ist die „praktische Phase“. Sie ist ein Weg der Aktivität, der Weg des Verwirklichens. Der Mensch befreit sich von seinen Leidenschaften und erhebt sich durch die Tugenden in die Sphäre der Liebe oder des Erkennens. Die Tugenden führen nämlich zur Erkenntnis. (Vgl. dazu: J. LOSSEN, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster 1941, 8–9.)

Die zweite Phase ist kontemplativ. Sie ist „Versammlung, Einigung und Gotteserlebnis“. Man könnte eigentlich auch von drei Phasen reden. Zuerst spricht er von der Phase des Werdens (Aktivität), dann von der Phase der Natur-Kontemplation und schließlich von einer theologischen Phase, die die mystische Erfahrung und das mystische Erkennen Gottes bedeutet. Vgl. *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, 50ff.

Den Ausgangspunkt findet Stăniloae bei bedeutenden Kirchenvätern wie Evagrios Pontikos (Despre deosebirea patimilor și gândurilor; Capete practice) – über ihn siehe: G. BUNGE, Art. *Evagrios Pontikos*, in ³*LThK* 3, 1027–1028; Marcos Eremites (Despre legea duhovnivească; Despre Botez) – über ihn siehe: Th. BÖHM, Art. *Marcos Eremites*, in ³*LThK* 6, 1405; Maximus Confessor (Questiones ad Thalassium) u.a. Über die Erläuterung siehe auch: D. STĂNILOAE, *Desăvîrșirea noastră în Hristos (III.) după învățătura ortodoxă*, in *MO* 1–3 (1985) 95–104 und ders., *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj-Napoca 2000, 112–138. Die zuletzt erwähnten Werke werden hier nicht ausgewertet, da sie mit der „Spiritualitatea ortodoxă“ übereinstimmen).

²⁰ Die Leidenschaften vernichten den menschlichen Willen und dadurch das System der Werte, gleichzeitig aber spiegeln sie die unendliche Sehnsucht des Menschen wider. Siehe bei BLONDEL,

aus der unendlichen Transzendenz aus und stellt deren unendliche Attribute in die endlichen Strukturen des Jetzt hinein. Der Sehnsucht des Menschen nach Kommunikation und Communio wird dadurch pervertiert – mit Blondel gesagt: Wir wollen mit unserem endlichen Willen das Nichts. Der sündige Mensch „beschäftigt sich kontinuierlich mit dem Nichts“; als Träger der Sündigkeit verobjektiviert er die Leidenschaften und die Affekte, hineinprojiziert in die ganze Welt. Sowohl der Mensch in sich wie auch die Personen werden zum Objekt. Es entsteht eine Welt der Unordnung in den zwischenmenschlichen Relationen.²¹ Das ist die „biologische Sündigkeit“ des verfallenen Menschen.²² Die Leidenschaften führen folglich zu einer „quantitativen und hierarchischen Verdrehung des menschlichen Geistes“. Das ist nach Stăniloae das „sensible Er-leiden“ des Seins.²³ Man „erwacht in der Wüste der Existenz.“²⁴ Der Mensch wird das pure In-der-Welt-sein.²⁵ Obwohl er das Transzendente zu begreifen fähig ist – homo capax divini –, bleibt ihm jetzt nur die „Illusion des Unendlichen“.²⁶ Jede Form der Gotteserkenntnis wird ihm jetzt versagt.

Auf dem Weg der Läuterung spielt die wichtigste Rolle die menschliche Ratio, die in diesem Sinne „die Rolle der Offenbarung, wie das innerhalb der Trinität der göttliche Logos hat“, und des Erkennens bekommt.²⁷ Ihr kommt der menschliche Wille zu Hilfe. Als Ausweg aus dieser angezeigten Lage erweist sich der Glaube. Der Glaube ist „das konzentrierte Gute“. Das Gute ist nämlich „aktualisierter Glaube“.²⁸ Er ist sowohl ein intellektuelles wie auch ein voluntäres Unternehmen und führt zur Gottesfurcht.²⁹ Begleiterscheinungen des Glaubens sind „die zweite Neugeburt“, die Versöhnung,³⁰ der Verzicht,³¹ das Erwachen der Vernunft,³² das Ausharren im Guten,³³ die Hoffnung – die einfachhin den Glauben

M., *L' Action*, Bd. II., 192ff und 297. Vgl. auch: S. FRANK, *Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostoevskys*, 295 und L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942, 580.

²¹ Vgl. *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, 60.

²² Ebd., 56.

²³ Ebd., 68–69.

²⁴ Ebd., 81.

²⁵ Wenn man diese Behauptungen näher betrachtet, kommt man zur Folgerung, wie das Stăniloae auch anerkennt, dass diese Ausführungen M. Blondel (*L' Aktion*) und M. Heidegger (*Sein und Zeit*) sehr nahe kommen. Sogar die Begrifflichkeiten werden teilweise übernommen. So argumentiert Stăniloae mit Heideggerischen Begriffen, wie: Sichvorwegsein, in dem sich das Phänomen der Angst und der Sorge zeigt (vgl. *Sein und Zeit*, 191ff.). Siehe ebd., 86ff.

²⁶ Ebd., 56.

²⁷ Ebd., 74.

²⁸ Ebd., 95.

²⁹ Man soll hier sowohl die Heideggerische „Furcht“ wie auch die „Angst“ außer Acht lassen. Mit der Gottesfurcht wird eigentlich das Anders-sein Gottes, die absolute Weltüberlegenheit Gottes zum Ausdruck gebracht. Sie hat ihren Grund im Gottesglauben. Vgl. ebd., 100ff.

³⁰ Siehe: ebd., 104.

³¹ Vgl. ebd., 116ff.

³² Vgl. ebd., 125ff.

³³ Vgl. ebd., 134ff.

in einer fortgeschrittenen Phase darstellt und eine Kraft, die der Zeit die Kraft der Transparenz leiht, ist³⁴ –, die Gutmütigkeit und die Demut.³⁵ Dieser Weg der Läuterung mündet „in den Zustand des Seelenfriedens“.³⁶

In der Phase der Läuterung wird letztendlich jegliche zentrifugale Orientierung, jede ausschließlich zu sich selber führende Einstellung abgelegt und eine besondere Öffnung auf Gott hin ermöglicht. Dadurch wird der zweite Schritt der Restaurierung der Ebenbildlichkeit eingeleitet, die Erleuchtung.

Die *Erleuchtung* hat das Ziel, den Übergang von der geschöpflichen Erkenntnis zu einer geheimnisvollen, mystischen Erkenntnis zu ermöglichen. Drei Elemente umfassen das Profil dieser Phase der christlichen Mystik: das Erkennen Gottes durch die drei „Menschwerdungen“ des Logos in der Schöpfung,³⁷ in der hl. Schrift und in dem menschlichen Körper; das affirmative, negative und apophatische Gotteserkennen,³⁸ und der Apophatismus als Schlusspunkt des Gebetes.³⁹ Mit dem Moment der apophatischen Vision des göttlichen Lichtes wird dann der dritte Schritt, die Vergöttlichung, erreicht.

Erleuchtung heißt eigentlich Erfüllung mit dem göttlichen Licht. Stufen dieses Prozesses sind die Gabe des Wissens, des Erkennens, des Verstehens und der Weisheit. Sie führen den Menschen zur „Erhebung zum Grund aller Rationalitäten und zur Einigung mit ihm.“⁴⁰ Man bekommt nun eine Vision der gesamten Welt. Man versteht seine eigene Bindung zur kosmischen Ordnung. Man sieht Gott mit den geschaffenen Dingen gleichsam simultan, indem Er alles durchstrahlt. Das ist ein „Erkennen durch den Geist“, der unseren Geist „aktiviert“.⁴¹ Der Mensch wird eigentlich sich selber transparent. Er und die ihn umgebenden Objekte werden nämlich „durch ein gemeinsames Licht durchleuchtet“.⁴² Die Trennung zwischen Subjekt und Objekt wird dadurch überholt.

³⁴ Vgl. ebd., 143ff.

³⁵ Vgl. ebd., 145ff.

³⁶ Ebd., 150.

³⁷ Dies steht gegen jeden Vorwurf von Pantheismus, insofern nie die Gleichsetzung des Logos und der Schöpfung behauptet wird, sondern nur das Entdecken der göttlichen Ratio der Objekte.

³⁸ Diese drei Wege bilden eine Einheit. Die natürliche Erkenntnis, durch den rationalen Mechanismus verwirklicht, soll mit dem Erkennen durch den Glauben, der übernatürliche Wege geht, verbunden werden. Dadurch wird die konzeptualisierte Erfahrung mit der erlebten Erfahrung ergänzt, die den Menschen in die maximale Proximität der Transzendenz hineinrückt.

³⁹ Das Gebet wird als ein direkter Dialog des Endlichen mit dem Unendlichen begriffen. Hier wird in vollkommener Weise der Person-Charakter des Menschen erlebt. Das Gebet ist das Zentrum der menschlichen Gotteserfahrung. Es ist ein Akt der Transfigurierung, die das Durchdringen des menschlichen Subjekts durch das Göttliche ermöglicht. Diesen Akt des Gebetes nennt Stăniloae „Apophatismus zweiten Grades“. In diesem Moment „spürt“ der Mensch die wirksamen göttlichen Energien.

⁴⁰ Siehe in *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, 159.

⁴¹ Vgl. ebd., 161.

⁴² Ebd., 162.

Die Erleuchtung vermittelt also zuerst „die Kontemplation Gottes in der Schöpfung“.⁴³ Die Kontemplation Gottes erfolgt auf direkte Weise. Man erkennt und „kontempliert über“ die Rationalität der Dinge in Ihm. Durch die Welt erlangt man das Erkennen Gottes. In diesem Prozess des Erkennens wird dem Menschen seine Kapazität, Gottes Partner zu sein, aufgedeckt. „Die Welt ist ein zu Christus führender Pädagog“ und „ein Symbol der göttlichen transzendenten Realität“.⁴⁴ Den Strukturen dieser Symbolhaftigkeit der Welt entspricht eine „symbolhafte Erkenntnis“.⁴⁵

Die Erleuchtung ermöglicht das geistige Verstehen der Schrift (eigentlich ihre Aktualisierung)⁴⁶ und führt zum puren Gebet.⁴⁷ Dadurch findet der Mensch zu seiner eigentlichen Mitte, zu Jesus Christus.⁴⁸ Man versinkt in „die Ruhe der Vernunft oder in den Apophatismus.“⁴⁹

Die *Vergöttlichung*, das „Sehen des göttlichen Lichtes“, heißt Vereinigung mit Gott.⁵⁰ Zur „visio Dei“ gelangt der Mensch durch einen ontologischen Sprung, durch eine „Entführung“ durch den Geist. So ist sie nicht ein quantitativer Gewinn, sondern eine qualitative Umwandlung, „eine Vision und eine Erkenntnis göttlicher Art“.

Das Licht der Vergöttlichung ist eigentlich „die lachende Hinausstrahlung der göttlichen Liebe“. Diese ekstatische Öffnung und Vollendung könnte man in folgender Weise beschreiben: In einem ersten Schritt äußert sich die Liebe Gottes in der Schöpfung [creatio prima und creatio continua: sustentatio, gubernatio, providentia divina et concursus divinus] und unüberbietbar in der Menschwerdung. Diese Liebe wird durch die Erfahrungswelt und durch das menschliche Erkennen, das jetzt alle konzeptuellen Kenntnisse überholt, wahrgenommen. So ist sie „ein

⁴³ Vgl. ebd., 164ff.

⁴⁴ Ebd., 166. „Der ganze Körper der Welt ist ein Symbol des Geistes, eine Rückspiegelung und eine Repräsentation, ein Zeichen einer anderen Realität“. In sie dringt die „göttliche Unendlichkeit“ ein. In der Welt existiert nämlich keine *impenetrabile* Realität. Ebd., 167.

⁴⁵ Ebd. Es wird hier über Erkenntnis und nicht über Verständnis gesprochen, wie Stăniloae anmerkt. Diese Erkenntnis ist eigentlich eine Art „Intuition der Wahrheit“. Sie erweist sich aber als von der Schelerschen „phänomenologischen Intuition oder Wesenschau“ verschieden (siehe bei M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin 1933. Bei Stăniloae ebd., 178). „Das menschliche Erkenntnisvermögen ist ein zeitlicher Modus Gott zu betrachten, die menschliche Kontemplation ist das Vorkosten des zeitlosen Lebens, eine Annäherung an einen Person-Gott, der alles Erklärbare übersteigt“. Ebd., 181.

⁴⁶ Vgl. ebd., 183ff.

⁴⁷ Vgl. ebd., 211ff.

⁴⁸ Vgl. ebd., 237ff.

⁴⁹ Ebd., 247.

⁵⁰ Das bedeutet nicht, dass der Mensch sich selbst überholt und mit Entitäten, die ihm transzendent sind, in Bezug tritt. Der Mensch wird Subjekt der göttlichen Liebe. Vgl. ebd., 256ff. Es entsteht eigentlich eine gegenseitige liebevolle Kommunikation zwischen Gott und Mensch, die sich auf alle Beziehungen des Menschen ausbreitet. Nur diese Reziprozität – Schenken und Empfangen – führt zur Selbständigkeit des Ich. Erst aus der „Wirheit“ entspringt die „Selbstheit“. Die Liebe ist Selbstoffenbarung. Liebe und Selbstheit sind also eins. Wer nicht lieben kann, der kann sich nicht offenbaren. Vgl. ebd., 267ff.

nichtwissendes Wissen“. In einem letzten Schritt bewirkt die Liebe die Vollendung der Personen. Sie ist dem göttlichen Licht gleichgestellt, das auf die materielle Ebene projiziert wird, das Materielle transfiguriert und die von ihm erfüllten Personen dazu „zwingt“, dass sie sich in einer gegenseitigen Ausstrahlung der Liebe und des göttlichen Lichtes verwirklichen.

Liebe, Erkenntnis und Licht sind voneinander untrennbar, indem das Licht gleichfalls Kenntnis ist, das Licht der Erkenntnis aber die Frucht der Liebe. Diese drei ermöglichen, dass durch die ekstatische gegenseitige Kommunikation der von dem Licht Erfüllte sich nach dem Bild des Lichtes umwandelt. Trotz dieser ontischen Kommunikation bleibt aber die unendliche Distanz zwischen den zwei Entitäten Gott und Mensch. Diese Distanz besteht in der Unterschiedlichkeit ihrer Natur. Deswegen ist der Weg der Ebenbildlichkeit des Menschen ein ins Unendliche führender Progress, der zwar in dieser Welt beginnt, aber erst im Ewigen vollendet wird.

Metaphysische Grundlage dieses Progresses ist die Theandrie. Daher betont Stăniloae, dass jede Communio-bezogene Anthropologie eine christologische Grundeinstellung hat. Die Christologie umhüllt aber nicht nur die Welt des Menschen, sondern den ganzen Kosmos. Neben einer kosmischen Christologie spricht unser Theologe dem gemäß auch von einer *kosmischen Liturgie*.

Der Prozess der Vergöttlichung baut auf das liturgische, komunitäre Leben. Daher ist die christliche Communio, die Kirche, in der sich alle essentiellen Elemente des Heils (und der Heilsgeschichte) verwirklichen, ein Ort, in dem das übergeschichtliche Reich der Trinität erfahrbar wird. Die Kirche ist „der Himmel auf der Erde oder das liturgische Zentrum der Schöpfung.“⁵¹ Stăniloae hebt in diesem Zusammenhang den „kirchlichen Charakter des Menschen und der ganzen Schöpfung hervor.“⁵² Der Mensch ist dazu berufen, den kirchlichen Charakter des geschaffenen Kosmos zu aktualisieren. Der Mensch als Bindeglied („Ring“) zwischen Gott und Kosmos kann die Schöpfung durch sein Wirken, das mit dem Wirken Gottes verbunden ist, in Kirche umwandeln.

Wenn Stăniloae „Kirche“ definiert, bezieht er in seine Definition auch Gott ein. Obwohl Gott „jeder kosmischen und menschlichen Schöpfung gegenüber transzendent ist, steht er trotzdem in solch einer engen Beziehung mit der Kirche, dass sie ohne Seine Präsenz überhaupt nicht existieren könnte.“⁵³ Die heiligende, vereinende und Communio-bildende Kraft der Kirche ist von dem Geist gewirkt. Sie ist mit und durch die Gnade zu spüren, die „als unendliche Kraftquelle, die neue Horizonte erschließt“ ins Wesen des Menschen eingepägt ist.⁵⁴ Das Wirken des Geistes wird

⁵¹ In *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, 27.

⁵² Der religiöse Mensch ist nach seinem Maß eine aktualisierte Kirche, in der der Einzelne Christus seine Geschenke selbst aufopfert. Opfer auf dem Altar des Herzens, wie es bei Stăniloae heißt. Der Mensch ist ein eucharistischer Ort, in dem durch eine innere Liturgie der Kirche unseres Wesens das Opfer dargebracht wird. Vgl. ebd., 22.

⁵³ Ebd., 18.

⁵⁴ *TDO* 2, 304 [*OD* 2, 233].

als ein „auf die Unendlichkeit Gottes geöffnetes Fenster betrachtet“. Die Gnade setzt den Menschen in eine unvermittelte Verbindung mit Gott, der in den Menschen tätig ist. Die Gnadengegenwart im Menschen vereint näherhin zwei Phasen in sich: „ein Beschenktwerden mit der Gnade in Form einer außerordentlichen Kraft, wobei es sich bereits um ein Wirken des Geistes handelt, und ein Beschenktwerden mit dem Geist selbst, wobei es zu einer völligen Durchdringung kommt, so dass der Mensch sein eigenes Wirken als Wirken des Geistes empfindet.“⁵⁵

So wird der Mensch in eine positive charismatische Lage gebracht, in der sich Geschichte und Ewigkeit überschneiden. In diesem Moment öffnet sich der Mensch auf das Unendliche und Transzendente; er und sein ontischer Dialog werden durch seine Vergeistlichung restauriert.

Die Leere, die die göttliche und menschliche Welt voneinander trennte, wird nun durch das *Kreuz* Christi ausgefüllt. Es ist der Schlüssel, der die zwei Welten füreinander öffnet. Auf die Ohnmächtigkeit des Menschen antwortet Gott mit dem Akt des Kenosis. In der Menschwerdung Christi geschieht das Übereinanderlegen der transzendentalen Strukturen der Kommunikation mit spezifisch menschlichen Strukturen. In diesem Moment wird das Transzendente nicht nur immanent, sondern es identifiziert sich auch mit der Menschheit. Dadurch besteht die Virtualität der Restaurierung des Menschen und seiner Welt. Die Möglichkeit der Gott-menschlichen-Kommunikation, die Wiederherstellung der sakralen Dimension der menschlichen Existenz, die Vergöttlichung werden zur Realität.

2. Die menschliche Person

Das Personkonzept Stăniloaes stellt sich vor allem im Kontext der trinitarischen Diskussionen dar, hat aber christologischen Charakter. Während der Zeit der christologischen Klarstellungen⁵⁶ haben sich viele Theologen – wie etwa die Monophysiten und Nestorianer – im Streit der Begriffe verwickelt und die Wichtigkeit der eigentlichen Bedeutung der Christologie für die menschliche Person verkannt, wie Stăniloae bemerkt. Mit der Synode von Chalkedon wird eine neue Vision des Menschen mit Betonung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur der Welt hervorgebracht. Neben dem Wesen (hier = Natur) erscheint nun der Begriff Person. Sie wird als unterschiedlich vom Wesen betrachtet und als Konkretisierung und Verwirklichung des menschlichen Wesens gesehen.

Die Erlösung und Vergöttlichung, letztlich auch das Person-Konzept lassen sich aus der Beziehung zwischen den göttlichen Personen und die Ausweitung dieser Beziehung auf die bewussten Geschöpfe erklären.

⁵⁵ Ebd., 304 [OD 2, 234].

⁵⁶ Hier sind die frühchristlichen Diskussionen des II–V. Jahrhunderts gemeint.

2.1. Die triadische Struktur der Person

Stăniloae sucht hier zunächst die Begriffe zu klären: die menschliche Natur, die ein Bestandteil der menschlichen Person ist, die Hypostase, die sich als Zentrum des menschlichen Wesens erweist und das Subjekt, das als aktives Prinzip der Person betrachtet wird.⁵⁷

a) Stăniloae konzipiert zunächst den Begriff „Menschliche Gott-Wesenheit“ oder „Wesenseinheit“ [„deoființimea umană“], der eigentlich „menschliche Natur“ bedeutet. Aufgrund der „Göttlichen Gott-Wesenheit“ [„deoființimea divină“] identifiziert er dann die Person mit dem „Modus der realen Subsistenz der Natur“.⁵⁸

Um zu einem besseren Verständnis der Person zu gelangen, trägt Stăniloae die folgende, erklärende Analogie vor: Die menschliche Natur sei wie ein Knoten, wie ein unterschiedliche Hypostasen verbindendes Seil. Demzufolge führen von jeder Person ständig in direkten Beziehungen sich aktualisierende Verbindungen zu den anderen Personen. Jede Person, gleich wie die Sterne, ist das Zentrum unendlicher Strahlen. Jede Person ist Zentrum so vieler Strahlen, wie diese sie mit anderen Personen, real oder virtuell, verbinden.⁵⁹

Die Beziehung-schaffenden, Wesen-bestimmenden Ausstrahlungen des Menschen haben eine gemeinsame Grundlage als Urbild und Muster aller Beziehungen: Gott. Die menschliche Gott-Wesenheit ist in diesem Zusammenhang nicht nur die Identifizierung mit einer von unterschiedlichen Personen besessenen Natur, sondern mit einer Natur, die in einem Wesen verfasst und von allen Hypostasen solidarisch getragen wird.⁶⁰ So versucht Stăniloae die Wesens-Einheit der hypostatischen Realitäten zu betonen. Dieses Prinzip bedeutet folglich, dass die zwischenpersonelle Kommunikation in einer Existenz im Anderen, in einer Existenz, die den Anderen voraussetzt, besteht.

Ob vom Hinstreben des menschlichen Wesens zum göttlichen Archetyp, von der Sehnsucht des menschlichen Geistes nach der unendlichen Person oder vom Anziehen des menschlichen Eros durch das Göttliche gesprochen wird, so wird dadurch stets die eigenste Grundorientierung des Menschen zu begreifen gesucht, die ihn zur ontologischen *Communio* mit der Trinität befähigt. Ohne eine Gleichstellung der göttlichen und menschlichen Person herbeireden zu wollen ist hervorzuheben, dass die Verwirklichung der menschlichen Person nur in der dialogischen Relation mit der transzendenten Person und mit den Mit-Personen möglich ist. Das permanente In-Dialog-sein führt zur Restaurierung der göttlichen

⁵⁷ Den Ausgangspunkt dieser Diskussionen findet Stăniloae bei Gregor von Nazianz, der bei seinen trinitarischen Person-Abhandlungen ausführt: Die göttliche Person ist wie ein einziges und untrennbares Licht von drei Sonnen, die sich in einer inneren Gegenseitigkeit befinden. Siehe dazu im Allgemeinen: *TDO* 1, Erster Teil, Punkt III., 282ff. [*OD* 1, 256ff.].

⁵⁸ Hier ist zu bemerken, dass die menschliche Gott-Wesenheit nur als hypostatische Natur existiert, die göttliche Gott-Wesenheit sich als ein einziges Wesen zeigt, das sich in drei Personen ausdrückt. Die deutsche Übersetzung der *TDO* spricht über „göttliche und menschliche Wesenseinheit“. In *OD* 1, 264ff.

⁵⁹ Vgl. *TDO* 1, 292 [*OD* 1, 264].

⁶⁰ Vgl. ebd., 293 [*OD* 1, 264].

Ebenbildlichkeit des Menschen, also zur fortdauernden Aktualisierung der Person-Qualität des menschlichen Seins.⁶¹

b) Sodann trägt Stăniloae vor, dass die menschliche Natur nur und ausschließlich in hypostatistischen Formen existiert. Die Hypostase ist die konkrete Existenz der Natur und die Form ihrer Relationen; sie ist das „Du“-bezogene „Ich“ (gleicher Natur).⁶² Die Hypostase soll dann als Zentrum des ganzen Wesens begriffen werden. Gleichfalls muss aber betont werden, dass sich die Hypostase mit der Natur nicht identifiziert. Sie ist eigentlich ein Modus der selbstständigen Existenz, Garantie des Ganz-Seins, die eigene Stütze der Natur.⁶³ Diese Hypostase manifestiert sich in dem Selbstbewusstsein des Ich. Im Menschen ist sie in den Kreislauf des Werdens verwickelt, sie wird im ständigen Werden.

Einerseits ist sie zeitlich, andererseits hat aber die Hypostase auch überzeitlichen Charakter. Die Zeitlichkeit gibt sie nicht auf, sie aktualisiert, verwirklicht sie nun. Das „Ich“ existiert schon vor dem Erscheinen des Unterbewusstseins, aus dem das Bewusstsein herauswächst und aus dem sich das Ich präzisiert.⁶⁴

c) In seinem Exkurs über das menschliche Subjekt, im Zuge der Entfaltung des Inhaltes der göttlichen Intersubjektivität, versucht Stăniloae extreme Vorstellungen – das Subjekt sei nichts anderes als die Form der Selbstexistenz der Natur, oder: Es habe eine von der Natur unterschiedliche Realität – zu vermeiden. Für ihn ist dem Subjekt charakteristisch, dass es eine Natur hat, durch die es tätig wird, durch die es sich manifestiert. Das Subjekt ist das aktive Prinzip der Person. Es ist eine auf andere Subjekte orientierte Intentionalität. Seine fundamentale Tendenz ist also die Intentionalität zur *Communio*. Dadurch kommt Stăniloae zum Begriff Intersubjektivität. Seine These leitet er trinitarisch ab: „Der geistige Charakter der Transparenz bzw. der gegenseitigen Durchdringung der göttlichen Personen, die auch eine Mit-Durchdringung ihres jeweiligen Bewußtseins ist, kann [...] mit dem Begriff der Intersubjektivität ausgedrückt werden.“⁶⁵ Als reines Subjekt kann in diesem Zusammenhang allein Gott – als „Dreiheit reiner Subjekte“ – bezeichnet werden. Dementsprechend ist die Subsistenz des göttlichen Wesens die konkrete Existenz der göttlichen Subjektivität auf dreierlei Weise. Dieser reine

⁶¹ Innerhalb der Orthodoxie wird der Verlust der Gott-Ebenbildlichkeit durch den Sündenfall zurückgewiesen. Die menschliche Natur wird verletzt, die Ebenbildlichkeit wird „überschattet“, „unaktualisiert“. Der Sündenfall besteht eigentlich in der Zurückweisung der Offenbarung. Der Mensch ist von seinem Wesen her auf die Transzendenz geöffnet, jetzt kehrt er aber in sich hinein und begrenzt dadurch sein Wesen/Sein. Er begreift die Stimme des ontologischen Zentrums seines Wesens nicht mehr. So entsteht ein Hindernis der Kommunikation, statt liebevolle, göttliche An- und Hinordnungen entstehen moralische, ethische Vorschriften und Gesetze. Das Gute und das Böse, in deren Zeichen die irdische Existenz (jetzt eigentlich = zur Entscheidung zwischen Gutem und Bösem gezwungen) abläuft, werden zu entgegengesetzten Kräften.

⁶² Vgl. ebd., 408 [OD 1, 368].

⁶³ Vgl. *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova ²1993, abgekürzt: *IHRO*, 103. Bei dieser Definierung stützt sich Stăniloae auf Hans Urs von Balthasar, der in seinen Abhandlungen über Wesen und Hypostase schrieb: „Die Hypostase ist ein Modus des Wesen-besitzenden-Seins.“ Vgl. ebd., 105.

⁶⁴ Vgl. dazu: ebd., 123.

⁶⁵ *TDO* 1, 300 [OD 1, 272].

Subjektcharakter, der die vollkommene Intersubjektivität impliziert, verwirklicht sich zwischen Personen, die füreinander ganz durchschaubar und transparent sind.

Dem menschlichen Ich kann die Verwirklichung solch einer perfekten Intersubjektivität nur in gewissem Maße zugesprochen werden. Doch bleibt die Erlangung solch intersubjektiver Gemeinschaft eine zu verwirklichende Aufgabe, sonst würde jede Form der „Freude an seiner Existenz“ und „der Sinn seines Daseins“ verloren gehen. Die Lebensfreude und der Existenzsinn sind zur Gemeinschaft verbunden. Nur die Intersubjektivität, die Ich-Du-Beziehung, die Ich-Ihr-Beziehung und die Wir-Du-Beziehung sichern die volle Sinnerlangung der Existenz.⁶⁶

2.2. Die Bedeutung der ontologischen Zerrissenheit

Das Person-Sein und der Prozess der Personalisierung sind durch den Sündenfall gestört. Dies führte zur ontologischen Zerrissenheit, zur Spaltung im Menschen. Dadurch bekommt der gefallene Zustand des Menschen einen zweideutigen, widersprüchlichen und täuschenden Charakter.⁶⁷ Diese Zerrissenheit wird bei Stăniloae auf zwei Ebenen formuliert: Zerrissenheit auf der Ebene der Relation, und die Konsequenzen der Zerrissenheit für die Durchsichtigkeit des Kosmos.

In Bezug auf die Relation kann diese Zerrissenheit als eine Zerstörung der Person-Strukturen begriffen werden. Die menschliche Natur, die in ihrer Hypostase existiert, verliert ihre Intentionalität zur Intersubjektivität, also zur *Communio*. Das menschliche Wesen, die Ganzheit der Natur, die Bindung zum absoluten und letzten „Du“ werden geschwächt. Statt „Person“ – im Wortgebrauch Stăniloaes – erscheint dann das „Individuum“. Das menschliche Subjekt verliert sich, der Mensch wird als Objekt betrachtet. Die Zerrissenheit auf der Relationsebene bringt die De-Subjektivierung der Hypostase mit sich und macht die Verwirklichung der Person, die auf die *Communio* hin geöffnet ist, unmöglich.

Diese Zerrissenheit spitzt sich in der Überschattung der Durchsichtigkeit des Kosmos zu.⁶⁸ Der Verlust oder die Verminderung der Person-Qualität führt zur Stagnierung der Gott-Ebenbildlichkeit, deren Verwirklichung nicht nur eine verwirklichte Personalisierung und eine Restaurierung der *Communio* heißt; damit ist auch eine fortdauernde, dynamische Erneuerung dieses Prozesses und zugleich das Ausdehnen dieses Aktes auf den Kosmos verbunden, um auch die *Transfiguratio* der Natur zu erreichen. Diesbezüglich ist die Aufgabe des Menschen durch eine geistige Beherrschung der Welt, die *Transfiguratio* der Welt, ihre Umwandlung in ein durchschaubares Medium für die geistige Ordnung, die aus der Person des Wortes hervorstrahlt, zu verwirklichen.⁶⁹

Die Zerrissenheit, die Überschattung der Transparenz der Welt kann und soll als eine Degradierung des Ikon-Charakters des Kosmos begriffen werden. Die Welt

⁶⁶ Vgl. *TDO* 1, 312 [*OD* 1, 282].

⁶⁷ Vgl. ebd., 472ff. [*OD* 1, 423ff.].

⁶⁸ Stăniloae spricht von diesen zwei Zerrissenheiten, obwohl sie sich auf die dieselbe Realität beziehen und eine bilden. Das Zentrum dieses Phänomens ist der Mensch und sein Kosmos.

⁶⁹ Vgl. *TDO* 1, 409 [*OD* 1, 370].

weist auf ihren letzten Grund nicht mehr zurück, sie wird von ihm abgespalten, sie verliert ihre Rationalität, und ebenso wird jede Möglichkeit der Kommunikation in und durch sie negiert. Hier sieht Stăniloae die Begründung des Aus-Nutzens, ausbeutende Beherrschung und Verobjektivierung der Welt. Der Mensch, der diesen Prozess, diesen verkehrten Zustand verursacht und auslöst, bekommt nun die Aufgabe, der Welt Einheit und Transparenz zurückzugeben.⁷⁰

2.3. Wortbezogenheit des Menschen

Die Welt bekommt ihren ursprünglichen Bestand und ihre Einheit durch Christus zurück. Christus ermöglicht, dass die Kommunikation nicht mehr zwischen zwei getrennten Entitäten abläuft, sondern sie wird verinnerlicht, sie wird Dialog der menschlichen Person mit der Tiefe der Transzendenz. Hier wird nach einem fortdauernden Prozess der Selbstläuterung verlangt, der im Christentum als Quelle und Sicherung der *Communio* betrachtet wird.

Die „äußeren“ Beziehungen des Menschen sind rein mechanistische Abläufe, die zur Vereinsamung des Menschen führen oder führen können. Die „inneren“ Kontakte, die Verinnerlichung und Einverleibung der Mit-Personen in die Relation mit Gott, bewirken ein „Plus/Mehr in Existenz“, oder ein Mehr-Ich-Werden.

In diesem Prozess des Kommunion- und Person-Werdens spricht Stăniloae, ausgehend vom Prolog des Johannes-Evangeliums, in dem das Wort mit dem Wort Gottes identifiziert wird, über den Wort-Charakter der Schöpfung, und innerhalb dieser von der Wortbezogenheit des Menschen.

Das Wort bedeutet *Kenosis*, Hinuntersteigen Gottes zu seiner Schöpfung. Es ist kein Instrument, wodurch Gott die Welt erschafft, sondern die Manifestierung der göttlichen Kraft in dem Akt der Schöpfung. Die vollkommene Liebe Gottes äußert sich in diesem – von Stăniloae als „Plastizität der göttlichen Ratio“ genannten – Moment, das eigentlich die Aktion des schaffenden Wortes ist. Dieses Wort zeigt sich dann als die Essenz jeder Kommunikation.

Wie die Fülle der Liebe das Symbol der innertrinitarischen *Communio* ist, zeigt das Wort das „Wie“ der Kommunikation Gottes mit der Schöpfung und speziell mit dem Menschen. Der Mensch, „das komplexeste System der plastizierten Rationalität“, wird durch den „eigenartigen Sprecher des Wortes“ qualifiziert.⁷¹

Das Wort ist mit der Person verbunden. Daher bekommt es ähnliche Morphologie wie die Person. Es ist eine sprachliche Einheit der Wörter, eine Einheit der hypostasierten Wörter, in denen die Intentionalität zur Kommunikation und *Communio*, die der Person auch eigen sind, festzustellen. Jedes Wort ist nicht

⁷⁰ Hier betont Stăniloae die Wichtigkeit der menschlichen Freiheit. Er stellt den Menschen vor die Wahl: Der Mensch bestätigt sein freies Wesen, indem er den Weg der „*Communio*“ und dadurch die Rolle des Wiederherstellers der gespaltenen Einheit und zerrissenen Durchsichtigkeit der Welt auf sich nimmt, oder er tauscht die eigentliche Freiheit mit seiner eigenen, Ich-bezogenen Freiheit aus, wählt den Weg des Alleingangs und lässt die Zerfallenheit der Welt unberührt.

⁷¹ Das Wort (= der *Logos*) ist mit der göttlichen Ratio identisch. Die menschliche Qualität, rationales und worthaftes Wesen zu sein, kommt aus der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen.

nur eine Sinn-Manifestierung, sondern eine Manifestierung der sprechenden Person. Das Wort kann demzufolge gar keine Existenz in sich haben. Es ist mit der Person verbunden und konditioniert deren Einheit und Ganzheit sowie die Unterschiedlichkeit. Ihrerseits hat die Person virtuell die ganze Palette der Wörter in sich.

Nach Stăniloae weist die Einheit der Wörter und der Sprache auf die Einheit der Menschen und des Kosmos hin. Die Menschen sind in dem Kosmos geeinigt, in einer variablen Einheit, die von den Einzelnen und von den Menschen insgesamt entziffert und modelliert wird.⁷² Der Mensch ist die Hypostase des Wortes gleichen Wesens. Die dialogische Realität oder Begriffenheit, die Intersubjektivität des Menschen ergibt sich, weil der Mensch sprechende Hypostase und daher Kommunikation-Hypostase ist.⁷³

Stăniloae spricht von einem Akt der *Recuperatio*, der vom Logos ausgeht, und auf die Welt, die menschlichen Wörter und deren Zerspaltung hinzielt. Das Wort wird demnach nicht nur als Symbol oder Instrument bestimmten Inhaltes verstanden, sondern bekommt seine ursprüngliche Bedeutung zurück und wird als Offenbares der göttlichen Kraft gesehen. Der Sündenfall ist diesbezüglich der Verlust des eigentlichen Verständnisses, der eigentlichen Bedeutung des Wortes. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes wird verkannt, seine Einheit-bildende Hinordnung zerfällt in die Vielfalt der Ausdrücke. Die dadurch entstandene Instrumentalisierung des Wortes bringt die Spaltung der Einheit in und zwischen den Menschen sowie zwischen den Menschen und dem Kosmos mit sich. So ist die Wiederherstellung der eigentlichen Aufgabe und des Zwecks des Wortes möglich, die in der Person der Wort-Hypostase vollgezogen wird. Das absolute Wort Gottes, Christus, kommt, die „vereinend-kommunikative Funktion“ des Wortes wiederherzustellen. Er, die Quelle der menschlichen Wörter, spricht den Menschen wortlos zu und sie worthaft in und nach der Menschwerdung an. Die „erlösten“, restaurierten menschlichen Wörter bilden danach Wege, die Ebenbildlichkeit und ebenso die Einheit der Person wiederherzustellen.

3. Anthropologie im Zeichen der Liebe

3.1. Liebe und Schöpfung

Die göttliche Liebe gibt unserer gesamten Existenz Sinn. Diese Liebe offenbart sich, biblisch ausgedrückt, „am Anfang“, und sie ist es, die die Beziehung des trinitarischen Gottes zu seiner Schöpfung qualifiziert.⁷⁴

Zunächst muss deutlich werden, dass Gott sich nicht aus irgendwelcher inneren oder äußeren Notwendigkeit – das würde das göttliche Prinzip der Voll-

⁷² Vgl. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova 1987. 254.

⁷³ Siehe dazu: ebd., 103 und 329. Stăniloae begreift den Menschen diesbezüglich als Abbild des göttlichen Prototyps. Der Mensch besitzt die Wörter, durch die er sich und seine Welt begreift und zum Ausdruck bringt. Daher tragen der Mensch und der Kosmos auch das Siegel des Wortes.

⁷⁴ In *TDO* 1, 337 [*OD* 1, 305]. Siehe dazu auch GREGOR von Nyssa, *Die große katechetische Rede*, in *PG* 45/2, 21.

kommenheit zerstören – schöpferisch äußert. Stăniloae betont die souveräne Aktion der allmächtigen Person, durch die im Akt der Schöpfung die innertrinitarische Liebe in die Welt hineinprojiziert wird. Alle Gegenseitigkeiten zwischen Schöpfung und Bewahren der göttlichen Attribute werden ausgeschlossen. Motiv der Schöpfung ist die Güte Gottes, indem Er an seiner Liebe die geschaffene Welt auch teilhaben lässt. Ins Zentrum seines Werkes wird der Mensch gestellt, der in der Dynamik der *Communio* zu einer ständigen Erneuerung, zu einem geistigen Wachstum berufen wird. Dadurch wird ein progressiver Dialog der Liebe verwirklicht, die zur Erfüllung des Mensch-Seins führt.⁷⁵

Die Selbsthingabe des Menschen als Antwort auf die schöpferische, göttliche Liebe kann und darf sich nie direkt nur auf Gott beziehen, sie kommt auch innerhalb der kommunitären Erfahrung des Sich-Hingebens unter Menschen zustande.

Trotz *Communio* mit Gott wird die ontologische Unterschiedlichkeit des Schöpfers und der Geschöpfe nicht aufgelöst. Die ontologische Zerrissenheit und die Perspektive der Wiederherstellung der beschatteten Ebenbildlichkeit bleiben Begleitelemente des menschlichen Wesens.

Die ontologische Distanz zwischen Gott und geschaffener Welt wird bei Stăniloae mit dem Begriff der „*creatio ex nihilo*“ ausgedrückt.⁷⁶ Das „Nichts“ ist keine reale Leere neben Gott, der die Fülle der unendlichen Existenz besitzt; es ist weder etwas Absolutes noch ist darunter das Heideggerische metaphysische „Nichts“ gemeint; es ist vielmehr ein Faktor, der die Ordnung des Kosmos nichtet. Es ist eine Nicht-Existenz, eine Art Dunkelheit oder Unordnung, die zum Leiden führen, die das Licht der Schöpfung verringern.⁷⁷ Das Nichts bedeutet also, dass Gott die Welt nicht aus sich, nicht aus seinem Wesen und nicht von etwas Vorgegebenem hervorgerufen hat. Es drückt die unendliche Ferne der göttlichen und menschlichen Natur aus, den Wesensunterschied Gottes und der Schöpfung. In diesem Zusammenhang erscheint der Mensch, der seine Existenz demzufolge nicht aus Gottes Wesen bekommt, sondern *nun* nach seinem (Gott) Bild geschaffen worden ist.

Die Offenbarung ist, in diesem Zusammenhang, eine höchst schwieriger Versuchsakt, den Menschen auf die *Communio* hin, die Gott mit ihm haben will, zu orientieren, ohne ihn gleichzeitig zu determinieren. Sie ist folglich eine Motivierung, den auf die Liebe des Anfangs aufgebauten Dialog immer wieder neu aufzunehmen. Diesbezüglich bekommt die Natur, ja der gesamte Kosmos Bedeutung.

Zwischen der menschlichen und kosmischen Natur gibt es einen inneren Zusammenhang, der einfach als Solidarität bezeichnet werden kann, durch die der Mensch den Grund seiner Transzendentalität, seinen Ursprung erreichen kann. Die Welt dient dem Aufschwung des Menschen zur perfekten *Communio* mit Gott.⁷⁸ Die Welt beschreitet den Weg der Geschichtlichkeit und erreicht durch den Menschen ihre Transfiguration. So soll die Welt – in der Auffassung Stăniloaes –

⁷⁵ Vgl. *TDO* 1, 340 [OD 1, 306].

⁷⁶ Vgl. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 244 und *TDO* 1, 336–337. [OD 1, 304–305].

⁷⁷ Vgl. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 294.

⁷⁸ Vgl. *TDO* 1, 339f. [OD 1, 307–308].

ganz in die zwischenmenschliche Liebe hineingezogen werden, in der durch den menschlichen Geist⁷⁹ die Metamorphose der Materie zustande kommen kann. Das letzte Moment dieses Prozesses ist die volle Vergeistigung der immanenten Welt.

Diese Vorstellung setzt die schöpferische Kraft des Menschen voraus. Gott schafft die Welt mit all ihrer Potentialität, die sich a-posteriori in und durch die menschliche Aktivität zeigt. Die Ordnung der Schöpfung bekommt ihren Sinn im Menschen, indem er die Vollendung der Natur zu Ende bringt. In dem Zusammenspiel des Menschen und seiner Welt, das zur Vergeistigung der Welt durch den Menschen führt, wird der Mensch zum Mit-Schöpfer, zum Mitarbeiter Gottes, und die Natur wird Medium, Mittel und Voraussetzung der Vergöttlichung des Menschen. Beide Prozesse, Vergeistigung der Welt und Vergöttlichung des Menschen, werden von der göttlichen Liebe durchdrungen, die als Einladung zur Teilhabe an der vollkommenen göttlichen *Communio* gilt.⁸⁰

3.2. Die restaurierende Liebe

In der „einen“ Schöpfung entsteht im Moment des Sündenfalls eine „Vielheit“, die das Gesicht des Schöpfers zudeckt. Das Eine wird aus der Sicht des Menschen in das Viele zersplittert. In der menschlichen Existenz droht durch die Distanzierung von der schöpferischen Liebe die Möglichkeit des Verlustes des Vollkommen-Werdens. Die Wiederherstellung der verlorenen Einheit der Welt und der ursprünglichen Berufung der Geschöpfe ist Ergebnis der aufrichtenden Liebe Gottes, einer Liebe bis zur Selbsthingabe.

Weil die Schöpfung durch das göttliche Wort zustande kam – nach der Bezeugung der Offenbarung –, ist die Perspektive der Restaurierung auch mit dessen Menschwerdung verbunden.⁸¹ Schon die primäre Offenbarung ist ein entscheidendes Ereignis in Bezug auf die Relation Gottes mit der Welt, die Menschwerdung aber vollendet dieses Geschehen. In seiner Liebe uns gegenüber „eignet“ Gott sich die Menschlichkeit an, er nimmt die Zeit-Raum-Bedingtheit auf sich. Dieses Treffen des Ewigen mit dem Endlichen ist nichts Anderes als ein Dialog der Liebe des Unendlichen mit dem Endlichen, wodurch der Mensch vollendet wird.⁸²

Durch die eigenartige, intime Beziehung Christi mit der Schöpfung entsteht das maximale Ineinanderdringen des Göttlichen und des Menschlichen, und es werden unendliche Möglichkeiten eröffnet, durch die das menschliche Element die unvermittelte Nähe Gottes erreichen kann. In Christus verwirklicht sich diese

⁷⁹ Hier ist zu beachten, dass innerhalb der orthodoxen Theologie der Mensch dichotomistisch (Leib und Seele), bzw. trichotomistisch (Leib-Seele-Geist-Einheit) begriffen wird. Wenn man also vom „Geist“ spricht, ist „Seele“ mitgemeint.

⁸⁰ Vgl. ebd., 338 [OD 1, 306].

⁸¹ In diesem Punkt beruft sich Stăniloae u.a. auf H. SCHLIER, *Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 4. Aufl., 285 und W. BEINERT, *Christus und der Kosmos*, Freiburg 1974, 47–48, in *TDO* 1, 340 [OD 1, 308].

⁸² Vgl. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 292.

„Vollendung der Einheit in Gott“⁸³ In ihm, der die vollkommene Manifestierung der Liebe Gottes ist, zeigt sich, dass Liebe und Erlösung eigentlich die gleiche Bedeutung und den gleichen Inhalt haben. „Die Erlösung ist weder Gnosis noch Ethik. Sie verwirklicht sich nicht durch Wissen oder durch die menschliche Aktivität, sondern nur durch Christus, durch einen Dialog, durch ein Mit-Leben mit ihm. Aus diesem Mit-Leben mit Christus entstehen Wissen und Tat. Und dies deshalb, weil er nicht nur einfach Mensch ist wie andere Religionsgründer, sondern Gott selbst, der in seiner Liebe in maximale Nähe zu uns tritt.“⁸⁴

Christus ist seinem Wesen nach die Liebe selbst, die auf die Erlösung bezogen, dreifach begriffen wird: *kenotische*, *restaurierende* und *allmächtige Liebe*.⁸⁵

Die *kenotische Liebe* ist das Hinuntersteigen Gottes auf das Niveau des Menschen. Sie bringt ihn in die unmittelbare Nähe Gottes. Diese erhellende Liebe wirkt durch das Wort, das uns die Gewissheit des Eingeladen-seins bezeugt und das, durch Christus, die *Communio* mit Gott aufbaut.⁸⁶

Die *restaurierende Liebe* ist das Maß der Liebe, sie „misst“ nämlich die von Christus gezeigte Liebe. Die Größe der sich verschenkenden oder opfernden Liebe besteht in diesem Sinne darin, dass im gewissen Sinne Subjekt und Objekt der Liebe gleich sind. Der göttliche Sohn liebt die von ihm angenommene Menschheit. Die allerhöchste Form der Liebe Gottes zeigt sich aber im Tod, in der totalen Selbsthingabe seines Sohnes.⁸⁷

Dieses Opfer oder die Hingabe Christi ist – nach Stăniloae – gleich geschichtlich und übergeschichtlich. Es geschah nach dem ewigen Beschluss Gottes und geschieht in der christlichen Gemeinde fortdauernd. Der Mensch ist dazu berufen, daran Teil zu haben. Dadurch wird das Schicksal des Menschen auf den Grund seiner Existenz zurückgeführt: zur alles umgreifenden Liebe. Diese Liebe schließt vor allem den Akt der Selbsthingabe und des Opfers, die höchste Form der Hingabe oder der Selbstentäußerung, in sich ein.

⁸³ Mit Maximus Confessor beschreibt Stăniloae den Weg des Fort-Schreitens in Christus. Ergebnis dieses dynamischen Prozesses ist eine Steigerung in der Existenz: von der „gegebenen“ zur „guten“ und dann zur „ewig guten“ Existenz. Vgl. *TDO* 1, 338 [*OD* 1, 306].

⁸⁴ *IHRO*, 186.

⁸⁵ Diese Einteilung entspricht den *munera* Christi: seiner prophetischen, (hohe)priesterlichen und königlichen Macht.

⁸⁶ Vgl. ebd., 216 und 226.

⁸⁷ Die Behauptung, dass der Tod die allerhöchste Form der Liebe ist, schöpft nicht die ganze Breite der Bedeutung dieses Begriffes aus. Der Tod trägt in sich, gewiss, grundsätzliche Bedeutungen für den Prozess des Mensch-Werdens. Er bekommt eine besondere Wichtigkeit, indem er als bedrohendes, letztes Element – etwa im Sinne Adornos – dem menschlichen Leben zugehörig ist, und einen besonderen Beitrag in der Transfiguration des Menschen leistet. Als Gegenposition der Liebe – der Tod ist nämlich zuerst als nur ein Akt der Hingabe verstanden worden – verliert er aber durch die Liebe an seiner Existenz. Durch die Annahme bekommt der Tod einen anderen Sinn: Er wird zum Teilakt eines liebevollen Geschehens, das, wie gesagt, Hingabe und Annahme impliziert. Vgl. ebd., 307.

Stăniloae versucht in diesem Zusammenhang eine einheitliche und richtige Schau des Opfers zu geben, in der er die fehlgeschlagenen Theologisierungen – etwa die Satisfactio-Lehre – vermeidet, und gleichzeitig die Möglichkeit des sich ewig wiederholenden Vergebens, das das Bestehen des ewig Sündigen-Könnens bestätigt und zulässt, zurückweist. Er verbindet göttliche Attribute wie Gerechtigkeit und Liebe miteinander, überholt dadurch die Ordnung der Sünde und eröffnet eine Ordnung der Moralität oder des Tugendhaften und weiters der Mystik, die in der Liebe mündet.

Christus ist das intime mit der Liebe gleichzustellende ontologische Zentrum der menschlichen Natur. In ihm verwirklicht sich das exemplarische Mensch-Sein. Durch die Kenntnis dieses Vorbildes kann die höchste Form der Selbst-Kenntnisse und der Selbstverwirklichung erreicht werden. Der Mensch selbst kann zur Liebe selbst werden.

Die *allmächtige Liebe* ist hauptsächlich mit den Wundern Christi, mit den Osterereignissen und mit der eschatologischen Spannung des Heilswerkes in Verbindung zu bringen. Durch die Himmelfahrt Jesu wird den Menschen die intime Zone der Vergöttlichung eröffnet. Die ontologische Brücke zwischen Göttlichem und Geschaffenem verdankt sich nicht nur der permanenten Aktualisierung des Opfers Christi, sondern auch der Tatsache, dass am Werk der Vergöttlichung neben dem allmächtigen Gott ein menschliches Element auch aktiv ist. Die Menschheit Christi und dadurch alles Menschliche wurde nämlich in die ewige Gottheit hineingenommen. Die menschliche Natur Christi wurde in der Auferstehung auch erhöht.⁸⁸ Durch Christus, aber ohne Veränderung irgendwelcher Art im Wesen Gottes, partizipiert die menschliche Natur an der Fortführung der Schöpfung.⁸⁹

Die Essenz der Liebe findet Stăniloae in der Kirche. Sie ist die Antwort auf die Transzendenz-Sehnsucht und das entsprechende Bedürfnis des Menschen.⁹⁰ Zugleich ist sie der Letzt-Zweck und die Zielsetzung der Geschichte. „Die Kirche bildet [...] den Abschluss des Heilsgeschehens, das mit der Menschwerdung begann.“⁹¹ Das Aufgenommen-Sein in die Kirche stimmt mit dem durch die Liebe verwirklichten Mensch-Sein überein. Durch die Kirche wird der göttliche Logos

⁸⁸ Vgl. ebd., 353. Bei solchen Behauptungen soll jeder Versuch, der auf irgendeine Weise unternommen wird die Getrenntheit der zwei Naturen in Christus zu leugnen, zurückgewiesen werden.

⁸⁹ Hier ist die creatio continua: sustentatio, gubernatio, providentia gemeint. Nicht nur die Weisheit und Allmacht Gottes, sondern auch das menschliche Herz führen die Welt. Dieses Herz hat wie eine erleichternde Kraft an dem Leidenschicksal der Menschheit Teil, so Stăniloae, ebd., 353.

⁹⁰ Die Transzendentalität bindet Stăniloae grundsätzlich als Charakteristikum an die Person. Er kritisiert viele Philosophen, wie z. B. Heidegger und Jaspers, die – seiner Meinung nach – versucht haben, den transzendentalen Begriff in ihre Philosophien einzuführen, um dadurch den Menschen zu definieren. Nach Stăniloae haben sie den Menschen dadurch bis zur Grenze der Transzendentalität geführt, aber in diesen Systemen wurde jede Form der Teilhabe geleugnet und es wurde kein Raum für eine Kommunion mit dem Transzendenten geschaffen. Nur die Person, die als Ort der unendlichen Communio verstanden wird, ermöglicht das Übertreten der aktuellen Situation und befriedigt die Sehnsucht nach Transzendenz. Die wahre Transzendenzbezogenheit und deren Verwirklichung sieht Stăniloae nur in der Person Christi aktualisiert.

⁹¹ *TDO* 2, 195 [*OD* 2, 153].

für alle Glaubenden „zur Grundlage ihrer eigenen Hypostase“.⁹² Sie verkörpert Gottes grenzenlose Liebe zu uns Menschen. Ein voranstehendes Ende der Geschichte verbindet dann der rumänische Theologe mit der eschatologisch vorgerückten Aufnahme des Menschen und der Kirche in die Ewigkeit Gottes. Die Kirche ist folglich „Vereinigung alles Seienden, dazu bestimmt, alles was da ist, Gott und die Schöpfung, in sich zusammenzuschließen. Sie ist die Erfüllung des ewigen Planes Gottes: die Alleinheit“. In ihr ist Ewiges und Zeitliches, Ungeschaffenes und Geschaffenes, Unräumliches und Räumliches, „das Ich und das Du, das Ich und das Wir, das Wir und das Ihr, vereint mit dem göttlichen Du, in unmittelbarer dialogischer Beziehung mit ihm.“⁹³ Sie ist „das Immanente, das das Transzendente in sich schließt; sie ist die dreieine *Communio* der Personen, die sich der Welt gegenüber liebevoll zeigen und in ihr eine ständige Bewegung der Selbsttranszendenz in und durch die Liebe wach halten kann.“⁹⁴

3.3. Archetyp der vollendeten Liebe

Eine Ontologie der Liebe sollte den ganzen Horizont der Liebe beachten. Sie bildet die Essenz der menschlichen Relation, die ihrerseits das sich auf unterschiedliche Weise verwirklichende menschliche Person-Sein ermöglicht. Die maximale Erscheinungsform der Liebe spitzt sich – kurz gefasst – in dem Akt der *Communio* zu.

Den Archetyp der Liebe findet man in der Trinität, die „Struktur der allerhöchsten Liebe“ ist. Die trinitarische Liebe ist die vollendete Liebe in sich, die sich in der Welt durch das einzelne und doch gemeinsame Wirken der trinitarischen Personen ausbreitet. Diese dreieine Liebe setzt die Relation, die der realste Akt zwischen den Subjekten ist, voraus. Diesbezüglich soll auch jede Gegenseitigkeit, die die Wesenseinheit der göttlichen Personen fraglich werden ließe, geleugnet werden. Die Trinität soll als Intersubjektivität – auch als „con-penetrare“ des einzelnen Bewusstseins begriffen – verstanden werden, wie zusammenfassend gesagt werden kann. Diese Intersubjektivität heißt Kommunikabilität und *Communio*, die trinitarisch gesehen zu einem gegenseitigen In-einander-Dringen und zur Interiorisierung führt (*perichoresis in esse und in fieri*). Dieses trinitarische Modell wird auf die Menschen übertragen und zeigt sich in dem Modell des Ich-Du-Er. Betont wird hier die Wichtigkeit, sogar die Notwendigkeit der ständigen Aktualisierung dieses Existenz-Modelles.⁹⁵ Nur aus dieser Seinsform lässt sich die existenzielle Realität des menschlichen Wesens ableiten. Die menschlichen Subjekte existieren durch die gegenseitigen Beziehungen, doch sie bewahren ihr eigenes Ich. In dem triadischen Modell der Relationen Ich-Mitmenschen-Gott wird

⁹² *TDO* 2, 195 [*OD* 2, 153].

⁹³ Beide Zitate ebd., 208 [*OD* 2, 162].

⁹⁴ Ebd., 208 [*OD* 2, 162–163].

⁹⁵ Vgl. dazu: L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 262: Liebe ist ein In-Einander-Sein, eine Ich-Du-Wir-Einheit; und 276: Liebe heißt In-Einander und In-der-Welt zu sein.

dementsprechend auch die Exteriorität der einzelnen Subjekte unterstrichen. Das zeigt sich in der Unterschiedlichkeit des Dialog-Charakters des Einzelnen. Da tritt noch die Unvollkommenheit der menschlichen Liebe und Natur in Erscheinung.

Die Erlösung und ihr Ergebnis, die Vergöttlichung, heißen also nichts Anderes als das Ausbreiten der innertrinitarischen Liebe auf das Niveau der zwischenmenschlichen Relationen. Dieses Ausbreiten birgt gar keine Notwendigkeit in dem Inneren der Trinität in sich; die Liebe der Welt setzt demgegenüber die Existenz einer ewigen und vollendeten Liebe voraus, und so ist sie eigentlich nichts Anderes als die Rückspiegelung der göttlichen Liebe.

3.4. Die fundamentale Liebe

In der orthodoxen Glaubens- und Denkweise sind der Mensch, seine Natur und der Kosmos stark, eigentlich untrennbar miteinander verbunden. Die Welt wird grundsätzlich als Geschenk Gottes verstanden. Daher bekommt die Umwelt ihre positive Bedeutung. In der Verantwortung des Menschen steht, dass er auch in einer Art Dialog-Geschehen aus seiner Welt Gott Geschenke bringt. Dadurch ergeben sich durch die Geschenke der Liebe – man könnte hier auch über Opfer reden – neue Wege der Vergeistigung des Menschen und des Kosmos. Der Mensch, als Prinzip der Rationalität in der geschaffenen Welt, wendet sich dem „Schenkakt unendlichem Maß“ Gottes zu. Weil der sich ergebende Dialog Geschenkcharakter besitzt, spricht Stăniloae sogar in diesem Zusammenhang von einer „kosmischen Liturgie“.

Die Fundamentalität der Liebe besteht in dem Akt des Schenkens, das nicht aus der Perspektive der Strafe etwas Aufgezwungenes ist, sondern eine Antwort auf die angebotene Liebe Gottes ist. Höhepunkt dieses Geschehens ist die, von Christus ausgelöste und vollendete, ontologische Revolution der Liebe. Selbstverständlich bekommt diese Liebe auch eschatologische Perspektiven, die sich aber nicht auf Angst gründen. Mit Christus wurde gezeigt, dass das größte „gegebene“ Geschenk nur die Liebe sein kann, die das menschliche Universum und die Leere der gefallen Existenz erfüllt. Ebenso könnte man auch von einer Art des Verpflichtet-Seins sprechen. Die menschliche Existenz, die in ihrem Bestehen schon den Akt des Schenkens voraussetzt und bezeugt, bietet den Weg des Weiter-Schenkens an. Diese Perspektive verhindert aber nicht den freien Grundcharakter der Liebe, vielmehr bringt sie den Menschen in eine Lage des „von Angesicht zu Angesicht“ Seins mit Gott und mit seinen Mitmenschen.

3.5. Die liturgische Dimension und die Mystik der Liebe

In der Kirche vermenschlicht sich die göttliche Liebe.⁹⁶ Sie wird Faktor des Zusammenhalts und Subsistenz der liturgischen *Communio*. Die effektive Präsenz Christi in der Kirche macht sie zum „Himmel auf Erden“. In diesem geistlichen Raum lebt der Mensch mit seinen Mitmenschen, aus der Erfahrung der Liebe. Das

⁹⁶ Vgl. *TDO* 2, 206–207 [*OD* 2, 160–161].

bedeutet keine schlichte Gottesnähe, sondern die Situierung des Menschen im Zentrum der *Communio* mit Gott, wonach der Mensch „ein Geheimnis unerschöpflichen Wertes der Existenz wird“.

Die Liturgie der Kirche ist die Quelle, aus der sich das kommunale Leben der Gläubigen mit der Trinität und unter sich speist.⁹⁷ Wie alles Geschaffene, so sieht die Liturgie auch die Verwirklichung des Menschen in der Perspektive des göttlichen Lichtes.⁹⁸ Die liturgische Liebe ermöglicht das antizipierte Erleben der trinitarischen Existenz. Daher kommt die Definition der Kirche: sie „ist eine Kommunität der Liebe, die aus der Relation mit der unendlichen trinitarischen Liebe lebt.“⁹⁹

Die erwähnte Antizipation macht das essentielle Treffen des Irdischen mit dem Göttlichen möglich, und so löst die Liebe die zeit-räumliche Bedingtheit des Menschen auf und ermöglicht die präsenste Erfahrung der Trinität.¹⁰⁰

Der ganze Kosmos trägt folglich ekklesiologische Aspekte in sich. Die Welt ist ein kosmischer Tempel, in dem der Mensch seinen Weg der Selbstkonsekrierung geht, in dem er Gott trifft und die Welt als seine Gabe zu Gott bringt.¹⁰¹

Obwohl jede göttliche Hypostase in der Profan- und Heilsgeschichte¹⁰² gemeinsame Auswirkungen zeigt, ist vor allem der Geist das Zeichen der vollen Liebe Gottes. Die Ausgießung des Geistes rief die Kirche ins Leben. Er ist in ihr wirksam und erhält sie. Ohne den Geist wäre die Kirche nicht ins Dasein getreten, und wo die Kirche vorhanden ist, ist das ein Zeichen dafür, dass der Geist und die Liebe des Vaters gegenwärtig sind. Die Kirche und die Menschen sind für den Geist „durchdringbar“ geworden.¹⁰³

Wenn man nun die theandrische Struktur der Kirche betrachtet, ist wichtig hervorzuheben, dass der Geist die vereinende Kraft des mystischen Körpers Christi ist.¹⁰⁴ Es ist deutlich, „dass das Heilswerk, dessen Grundlegung in der mensch-

⁹⁷ Vgl. *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, 6.

⁹⁸ Nach Stăniloae steht im Zentrum der christlichen Theologie eigentlich nicht Gott, sondern der Mensch und die menschliche Existenz, die sich aber in ihrer vollen Potentialität nur durch die transfigurierende Liebe Gottes erkennen lassen.

⁹⁹ *TDO* 2, 221 [*OD* 2, 172].

¹⁰⁰ Diesbezüglich spricht Stăniloae dem Menschen fast einen göttlichen Charakter zu. Ihm ist nämlich jede Art der Kommunion ermöglicht. Die Kommunion und die Intentionalität dazu binden die Menschen aneinander. Darin sieht Stăniloae die ontologische Gebundenheit und Einheit der Menschheit. Die Solidarität mit der ganzen Menschheit und die gemeinsame Verbindung aller mit Gott weisen auf eine große geistige Kommunität, auf die Kirche hin, wie Stăniloae seinen Gedankengang ausführt. Bindeglied solcher Kommunität ist die Liebe und der daraus quellende gemeinsame Glaube. Vgl. in *IHRO*, 359.

¹⁰¹ Vgl. P. EVDOCHIMOV, *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, București 1993, bes. 101ff.

¹⁰² Zu diesem Thema siehe u.a.: M. ELIADE, *Sacrul și profanul*, București 1992.

¹⁰³ Vgl. *TDO* 2, 205–206 [*OD* 2, 160].

¹⁰⁴ Das Wirken der göttlichen Hypostasen ist gemeinsam, wie Stăniloae betont. Trotzdem hebt er zwei der gesandten Personen aus der Trinität hervor. Gott, der Vater, das absolute Einheitsprinzip, kann nur durch das menschengewordene Wort und durch den alles Geschaffene erfüllenden Geist erreicht werden. Deswegen bekommen in unserer Erfahrungswelt die aus der Trinität „herausgetretenen“ göttlichen Personen eine besondere Wichtigkeit.

lichen Natur Christi erfolgte, seine Vollendung in Gestalt der Kirche erfahren hat, die unsere Vereinigung mit Gott und die Vereinigung der Menschen untereinander zum Ziel hat.¹⁰⁵ Mit dem Gedanken, dass der Geist erstrangig die Vergöttlichung des Menschen und dadurch die Vergeistigung der Welt erzielt, wird selbstverständlich, dass die ganze Welt in Christus und durch die Menschlichkeit Christi anthropozentrisch ist¹⁰⁶ und daher dazu berufen ist, „pan-menschlich“ zu sein. Darin besteht die theandrische Beschaffenheit der Kirche: in ihr ist Schöpfung und Gott vereint, in ihr ist die göttliche Natur mit der menschlichen versöhnt. Christus und die Menschheit sind in der Kirche so miteinander vereint, dass in ihr „keiner der beiden für sich allein ohne den anderen gesehen, und dass auch nicht von dem einen in Absehung vom anderen gesprochen werden kann.“¹⁰⁷ Kirche ist ihrer Struktur nach ein „harmonisches Ganzes“.¹⁰⁸

Die in der Kirche erfahrbar gewordene Liebe des Vaters hat einen eucharistischen Charakter.¹⁰⁹ Die liturgische Liebe, der liebevolle Dienst der Kirche, erreicht ihren Höhepunkt in der eucharistischen Liebe. Die ganze Gemeinschaft der Menschen bezeugt eigentlich die Kohäsion der eucharistischen Liebe, die dann eine Erhöhung über das irdische Leben bewirkt, und als Sauerteig irdisches Leben fruchtbar macht und in das Ewige hineinführt.¹¹⁰ Die Eucharistie prägt den Menschen in die Auferstehung ein. Die Teilnahme an der Eucharistie integriert menschliches Opfer ins Opfer Christi. Daher wird die Eucharistie als „die Vollendung der Ökonomie der Erlösung“, als „die volle Vereinigung des Menschen mit Gott in Christus“ begriffen.¹¹¹

Die Quelle der menschlichen Liebe ist die Liebe Gottes, die in der trinitarischen Ekstase in ihrer Stärke fast statisch ist, indem sie die „Allerhöchste“ ist. Die irdische Liebe, die eigentlich die notwendige Frucht der göttlichen Liebe ist, hat eine steigende Tendenz: Sympathie, christliche Liebe und exstatische Liebe. Die letzte und damit höchste Form der Liebe wird vom Menschen aus eigener Kraft nicht erreicht. Sie wird nur durch einen ontologischen Sprung mit göttlicher Hilfe erlangt.

Bei Stăniloae sind Liebe und Erkenntnis voneinander nicht trennbar. Die Liebe führt zur Erkenntnis, die Erkenntnis setzt Liebe voraus. Das Erkennen durch die Liebe zweier Personen unterscheidet sich von einer gemeinsamen Position der

Die Offenbarung bezeugt eine sich entwickelnde Vergeistigung Christi, von seiner Menschwerdung bis zur Himmelfahrt. Dieser Weg ist der Weg der Transfigurierung, der Vergöttlichung, die sich in die allerhöchste Form der Liebe, in der *Communio* zeigt, in der die Einheit mit Gott und unter uns, ohne aber irgendeine Verwischung der Eigenständigkeit der Personen, zustande kommt. Weg zur Einheit ist Christus, Garant dieser ist der Geist.

¹⁰⁵ *TDO* 2, 206 [*OD* 2, 161]. Ähnlich formuliert auch das Konzildokument *LG*.

¹⁰⁶ „Die Kirche ist ein gemeinschaftliches Ich, zusammengefasst in Christus als einem Du, gleichzeitig ist aber ihr Ich Christus selbst“. In *TDO* 2, 208 [*OD* 2, 162].

¹⁰⁷ Ebd., 209 [*OD* 2, 163].

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 211 [*OD* 2, 165].

¹⁰⁹ Vgl. dazu: ebd., 218ff. [*OD* 2, 170ff.] und *TDO* 3, 81ff. [*OD* 3, 70ff.].

¹¹⁰ Vgl. *TDO* 3, 83 [*OD* 3, 72].

¹¹¹ *TDO* 3, 115 [*OD* 3, 99].

Dinge und schließt die individuelle Projektion auf das zu erkennende oder erkannte Objekt ebenfalls aus. Das interpersonelle Erkennen ist eine Vereinigung in der *einen* Erkenntnis, die eigentlich in einer liebevollen Bezugnahme von zwei oder mehreren Subjekten besteht. Die Perichorese, die nun als liebevolles, Erkenntnis vermittelndes Ineinanderdringen verstanden werden kann, heißt zuerst: das Erkennen in einem Akt der Anerkennung des gegenseitigen Anders-Seins. Die Betrachtung der Perichorese des Göttlichen und des Menschlichen lässt erkennen: Das Göttliche steigt durch den Akt des liebevollen Erkennens in die Interiorität der geschaffenen und begrenzten Personen gleichsam hinunter und hebt sie in seine Interiorität auf, indem Es die Grenzen des Erkennens einreißt. Das Licht des Erkennens wird aus der allerhöchsten, personalen *Communio* auf das in *Communio*-lebende Gesicht des Menschen projiziert.¹¹² Diesen Prozess begreift Stăniloae als eine Liturgie der Liebe. Sie ist *mystisch*, indem sie auch ein göttliches Element in sich trägt.

Die mystische Liebe wird als die Liebe vorgestellt, die in einer geheimnisvollen Vereinigung der Subjekte besteht. Diese Vereinigung ist eine inter-penetratio des Ich, eine gegenseitige, wesenshafte Ineinanderprojizierung und führt in die Höhe einer ekstatischen Liebe. Die gegenseitige Hingabe führt zum Bewusstsein des „Wir“, das eigentlich die Rückfindung zum eigenen Ich ermöglicht. Das „Wir“ ist weder ein Ineinanderschmelzen noch eine Form des Besitzstandes, sondern das Herauswachsen der Subjekte aus dem gemeinsamen Wesen.¹¹³ Das führt zu einem erneuerten ontischen Status, zu einem „plus“ im Erkennen und Sein.¹¹⁴

Die Liebe Gottes eröffnet also die Möglichkeit des Rückfindens des Menschen zu seinem ursprünglichen „Ich“, indem sie alle seine Grundzüge, und vor allem seine Gottebenbildlichkeit, aktiviert. Das „Wir“ Gottes und des Menschen bringt die volle Selbstkenntnis mit sich. Daraus ergeben sich das Erkennen des Sinns der eigenen Existenz und das Begreifen des In-der-Welt-seins. In diesem Moment wird das göttliche Licht erblickt und die Vollendung der Vergöttlichung des Menschen wird vollzogen.

4. Anthropologie und Vollendung

Trotz menschlichen Strebens und Hoffens bleibt das Gefühl des Unvollendetseins der menschlichen Existenz. Der Drang oder die Notwendigkeit der Selbstverwirklichung „bedrückt“ und „frustriert“ den Menschen, dessen Erfüllung oder Vermenschlichung eigentlich seine Vergöttlichung meint. In diesem Prozess des Zu-sich-findens verlässt der Mensch den Weg der Verobjektivierung seines eigenen Selbst und seines Kosmos. Sich selbst zu finden, die vollkommene Selbstverwirklichung oder Vermenschlichung zu finden, heißt gleichsam seinen

¹¹² Vgl. *TDO* 1, 236 und 263 [*OD* 1, 216 und 240].

¹¹³ Zum Thema „Wir“ [innerhalb der Ehe und deren Vergleich mit der Kirche] siehe: D. STĂNILOAE, *Iubirea creștină*, Galați 1993.

¹¹⁴ Vgl. dazu die Gedankenführung Stăniloaes über Binswanger, in *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, 268.

letzten Grund zu finden, die Vergöttlichung. Das Gefühl des Unterwegs-seins und die Disharmonie dieser Welt heben die ontologische Sehnsucht nach Vollendung des Menschen ins Wort und fordern einen permanenten Vollendungs-Prozess. Dieser Prozess geht von der Lage der Desolation aus, die sich von dem Verlust des Göttlichen ableiten lässt, er verlangt ein Wach-werden, das eine Art Bewusstwerdung meint und erlischt in einem ewigen Moment des Angekommen-seins, in dem Vermenschlichung und Vergöttlichung gleichgesetzt sind.

4.1. Die Vergessenheit Gottes

Die Vielschichtigkeit, die das menschliche Universum strukturiert, kann letztendlich auf das biblische Bild des paradiesischen Baumes reduziert werden, um den herum sich das irdische Leben mit seiner ganzen semantischen Aufladung abspielt.¹¹⁵ Die Ambivalenz dieses ontologischen Zentrums, die in dem Auf-Wählen-gerichtet-sein besteht, verursacht den ganzen paradoxalen Mechanismus der menschlichen Freiheit. Demnach verläuft das Leben des Menschen unter dem Imperativ der Aktualisierung der gegebenen Potentialitäten entweder in dem ausgestrahlten Licht Gottes, das als verwirklichendes Prinzip der menschlichen Existenz gilt, oder im Einschluss in die eigene Welt. In diesem Fall betrachtet sich der Mensch als das eigentliche Zentrum des Universums: Er ist der waltende Faktor allen Geschehens, der sich auf die Totalität des materiellen Lebens ausbreitet. Diese zwei Existenzweisen bestimmen Authentizität oder Unauthentizität des menschlichen Lebens. Der Mensch erscheint also in der Interferenz zwischen Realität und Pseudorealität.

Die Existenz ist nur in dem Maße real, indem sie sich und ihre Struktur aus ihrem geistigen und spirituellen Zentrum und ihren Quellen nährt. Ohne eine harmonisierende, dialogische und dynamische Realität rutscht der Mensch in die Pseudorealität, in die In-Authentizität seiner Existenz hinein. Er sollte eigentlich den Ikon-Charakter seines eigenen Ich und der Welt garantieren, jetzt ist er aber ein Lebewesen, das sich und die Welt verobjektiviert.¹¹⁶

Die Verobjektivierung der geschaffenen Welt führt zur Leugnung des Transzendenten, letztendlich also Gottes. In seiner Endlichkeit eingeschlossen, das Transzendente minimalisierend bis zur Gleichstellung mit dem Immanenten, schließt sich der Mensch in den Horizont der *Vergessenheit* Gottes ein. Dies ist aber nichts anderes als ein Verstellen der Transzendenz-Sehnsucht des Menschen. Es führt zur Demaskierung seiner ursprünglichen Tendenzen, zur Veränderung der Bewegungsrichtung der Welt. Statt von Freiheit geleitet wird das Leben von Leidenschaften gefangen genommen. Es entsteht demzufolge ein Komplex der Faktoren, der zur quantitativen und hierarchischen Verdrehung der Gefühle und zur

¹¹⁵ Vgl. dazu: *TDO* 1, 450ff., bes. 468–479 [*OD* 1, 404ff., bes. 420–433].

¹¹⁶ Laut orthodoxer Lehre hängt der Leib mit dem Geist und der Mensch mit dem Kosmos aufs Engste zusammen. Beide, Leib und Kosmos, gehören in „inniger Weise dem Geiste“. Die Orthodoxie plädiert grundsätzlich für die Nicht-Objektivierbarkeit des Leibes bzw. des Kosmos. Siehe dazu: *TDO* 1, 366ff. [*OD* 1, 332ff.].

Unterdrückung des geistigen Charakters der Welt führt. Es entsteht eine Autonomisierung, ein innenweltliches Eingeschlossen-Sein.

Der vorgeschlagene Weg Stăniloaes, der eine authentische Existenz sichert, ist der Weg der Askese und der Mystik. Beide, die christliche Askese und Mystik, verlangen keine Entzogenheit aus dieser Welt, denn sie sind mit der Dynamik der Geschichtlichkeit kompatibel. Verlangt wird aber eine Befreiung von der puren Weltgebundenheit, in der durch die Leidenschaftlichkeit das Person-sein des Menschen geschwächt wird. Solange der Mensch sich in der Sphäre des Spirituellen befindet, ist seine Natur eine hypostasierte Natur, die die Potentialität der Existenzfülle besitzt.

Mit dem Eintreten der Grenzen des Egoismus beschreitet der Mensch die Sphäre des Inpersonalen, der inhumanen Lebensführung und der Isolierung von den positiven und zwischenpersonalen Relationen.¹¹⁷ Somit wird sowohl der Prozess der Aktualisierung menschlicher Ebenbildlichkeit wie auch der Vereinigung mit Gott wie auch der Vereinigung mit den Mitmenschen verhindert.¹¹⁸ Die Konsequenz ist die Gott-Vergessenheit des Menschen.

Die entgegengesetzte Lebensführung wäre die tugendhafte Grundeinstellung, die die Aufdeckung und Wahrnehmung der Ebenbildlichkeit und die Dialog-Partnerschaft sichert. Ein Leben ohne Leidenschaften bedeutet die Wiederentdeckung der Qualität: Subjekt zu sein, das in der realen Existenz verankert ist. Die Bindungen auf der Ebene der interpersonalen Relationen und die richtige Hinordnung zur Welt werden in dieser Lebenseinstellung wiederhergestellt. Der Weg des *symbolischen* Bewusstseins der Welt wird eröffnet.¹¹⁹

4.2. Bewusstwerdung durch Erkennen oder Erleben

Die Theologie kennt grundsätzlich zwei Wege der Gotteserkenntnis: der positive, affirmative, durch Analogien gestaltete und der negative Weg. Stăniloae – ganz auf die Tradition der Ostkirche hin ausgerichtet – ergänzt diese Wege mit dem Weg der apophatischen Theologie.

Die affirmative Theologie gründet auf den Erscheinungsformen des Logos in der Natur, in der Schrift und im menschlichen Körper. Der erste Schritt, die Penetration der Natur durch den Logos, führt zur Bildung des Ikon-Charakters der Welt, der sich in der Schöpfung durch die sich manifestierende göttliche Intentionalität zeigt. Wichtig ist diesbezüglich, die „göttliche Rationalität“ der Dinge zu erkennen, die eigentlich den in Gott seit ewig präexistenten Rationalitäten entsprechen. Alles hat seinen in Gottes Rationalität verwurzelten Sinn: Kausalität, Finalität und die Beziehung zu den sonst Existierenden. Dies versucht der Mensch zu entdecken, indem er die ihm erfahrbare Welt auf Gott zurückführt, dadurch den Ikon-Charakter des Kosmos beweist und seine Intentionalität mit alldem verbindet.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 455 [OD 1, 408].

¹¹⁸ Vgl. ebd., 236–237 [OD 1, 216–217].

¹¹⁹ Das bedeutet nun, dass die Welt auf Gott transparent wird: sie wird zum Symbol Gottes.

Er sucht und vollendet so die göttliche Intentionalität. In diesem Prozess entdeckt er auch seine eigene Rationalität. Der Mensch und seine Welt sind durch ein und dasselbe Licht bestrahlt, das die Einheit zwischen Subjekt und Objekt seines Erkennens verwirklicht. Trotz der Wichtigkeit dieses Erkennens bleibt für das menschliche Begreifen die Rationalität und Intentionalität Gottes nicht vollständig erkennbar. Diese Form des Erkennens wird daher durch ein über-rationales Erkennen ergänzt. Dies wird durch die Schrift vermittelt. Die Bibel entspricht der Dynamik der Geschichte. Keine subjektive Interpretation dieser Texte als Vergangenheit ist gefordert, vielmehr eine ständige Vergegenwärtigung des einmal Geschehenen, das eine Art Biographie der Gottesbeziehung bilden sollte. Diese wirkt aktiv, bis die ganze Existenz von der „Geschichte“ Gottes durchdrungen wird und in eine Doxologie des Lebens einmündet. Das so verstandene Gotteserkennen erfüllt sich in und durch die kenotische und eucharistische Präsenz des menschengewordenen Logos.¹²⁰

Die negative Theologie führt weder zur Unerkennbarkeit noch zum Agnostizismus Gottes. Sie ist vielmehr eine Form des Ausdrucks für das, was uns wie ein Geheimnis vorliegt: das Geheimnis der Person, das man nur in einer dialogischen Annäherung zu Gott zu verstehen vermag.

Der apophatische Weg ist dreigeteilt: Apophatie des positiven und negativen Erkennens, die Unmöglichkeit des Gott-Begreifens durch die menschliche Vernunft; Apophatie des Gebetes, eine totale Öffnung auf Gott hin durch die Entleerung der Vernunft von endlichen Inhalten; Erfüllung mit Apophatie. Diese „Ruhe der Vernunft“ heißt die Einigung der Vernunft mit dem Herzen. Dadurch wird Gott nicht mehr durch die Gedanken begriffen, seine Präsenz wird *empfunden und erlebt*. In diesem Moment wird das ganze Wesen in Gott hineinprojiziert und dadurch entsteht ein „gegenseitiges In-Einander-Wohnen zweier Bewusstseine“.¹²¹ Ebenso kommt die Apophatie des Sehens des göttlichen Lichtes zustande, das die Antwort Gottes auf die fundamentalste Sehnsucht der menschlichen Person zum Inhalt hat: Subjekt der göttlichen Liebe zu sein. Das ist die Situierung des Menschen in der Ekstase der Liebe, die eigentlich eine Vereinigung, eine *Communio* zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Subjekt bedeutet, ohne aber dass die ontologische Unterschiedlichkeit aufgegeben wäre. Das ist das mystische Erkennen, das Eintreten in die Intimität der Liebe und des Lichtes Gottes. Letztendlich wird die transzendente Dimension des menschlichen Wesens wiederhergestellt. So ist dies eigentlich kein Erkennen, sondern Erleben.

¹²⁰ Vgl. zu den ausgeführten Gedanken: BEAUREGARD, M.-A. Costa de, *Dumitru Stăniloae. Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Sibiu 2000, [abgekürzt: *Mica dogmatică vorbită*], 124ff.

¹²¹ D. STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Sibiu 1995, 53–62 und *Mica dogmatică vorbită*, 178ff.

4.3. Der Weg zur Vergöttlichung

4.3.1. Drei Grundpfeiler der menschlichen Existenz: Werte, Freiheit und Verantwortung¹²²

Ebenbild Gottes zu sein bedeutet in Bewegung, auf einem Pilgerweg zu sein.¹²³ Die Natur des Menschen zwingt ihn, die Ursprünge seines Wesens, eigentlich sich selbst zu erforschen. In diesem Such- und Werdeprozess stellt sich die Authentizität jedes Einzelnen heraus; die Authentizität, die sich auf dem Spannungsfeld der Werte und Antiwerte befindet.

Die Antiwerte haben in Wirklichkeit keine ontische Realität. Sie brechen die Strukturen der Werte, bringen Unfunktionalität oder verursachen die Negierung der – christlichen – Werte. Die Werte sind immer einem absoluten Wert unterstellt [hier begriffen als der trinitarische „Archetyp“]. Ihr ontologischer Status steht unter dem Zeichen der Ewigkeit. Die Modi, nach denen die Teilhabe an dem Absoluten vorgestellt werden, repräsentieren zugleich die Modalitäten der Teilhabe an Werten.

Werte und Antiwerte versuchen sich gegenseitig auf der Ebene der Existenz zu eliminieren. Ein Wert-volles Leben führt zur Vergöttlichung, ein Leben unter dem Zeichen der Antiwerte bedeutet eine suspendierte Anthropologie, letztendlich unwahre oder unverwirklichte Existenz.

Das Geteilt-Sein des Menschen innerhalb der Polarität der Werte und Antiwerte wird bei Stăniloae wiederum mit dem archetypalen Bild des Baumes aus dem Zentrum des Gartens Eden repräsentiert.¹²⁴ Diese Dualität ist aber nicht physischer, sondern metaphysischer Natur und bezieht sich eigentlich auf die menschliche Freiheit.¹²⁵

Die Freiheit als ontologische Gegebenheit kann als verstärkende Kraft des schöpferischen Aktes auftreten oder als vertiefendes Element der Entfremdung des Menschen von seinem transzendentalen Ursprung und seinem Anschließen an das Irdische, ans Nichts, verstanden werden. Die so entstandene Autonomie des Menschen gilt innerhalb des Wertesystems als Antiwert, weil sich der Mensch im Moment der Gottesleugnung auch selbst leugnet und sich dadurch selbst zerstört. Wenn er jedoch Theo-zentriert lebt, „verwirklicht und vollendet er seine Werte und sich selbst.“¹²⁶ Das Paradox der Freiheit besteht dann in der Möglichkeit der eigenen Vernichtung oder in der Erhöhung des Menschen, ein dynamisches Profil zu sein, Ebenbild seines Archetyps. Das Problem der Freiheit ist dann mit der Proximität Gottes verbunden. Ihre Dualität ist nicht raumbezogen, sondern spiritueller Art. Der Weg der Freiheit soll in diesem Zusammenhang ein Weg zu

¹²² Siehe dazu: *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu I.*, 73–82.

¹²³ Vgl. ebd., 121.

¹²⁴ Über die polare Bedeutung dieses Baumes siehe die Inspirationsquelle Stăniloaes: *Sfântul Grigorie de Nyssa, Scrieri. Partea întâi*, București 1982, bes. 273f.

¹²⁵ Vgl. dazu die Erläuterungen von V. LOSSKY, *Introducerea în teologia ortodoxă*, übersetzt von Lidia und Remus Rus, București 1993, bes. 97ff.

¹²⁶ P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, Sibiu 1994, 23.

dem wahren Zentrum der Existenz sein.¹²⁷ Diese Freiheit wird nur durch ihre Konfrontation mit einem Wertesystem und zugleich mit der Rückspiegelung der transzendenten Monarchie zu einem Akt, der nun die freie und verantwortungsvolle Entscheidung sichert und ermöglicht. Die Freiheit, die „Notwendigkeit“ des Entscheidens hat einen erzwingenden Charakter. Ohne sie würde der Mensch in der Einsamkeit seiner unverwirklichten Existenz leiden.¹²⁸ Der extreme Individualismus ist innerhalb einer christlichen Vision dementsprechend ein Antiwert, denn dieser ist eine Tendenz zur Vereinsamung und Verantwortungslosigkeit und bildet einen eigenen immanenten Sinn, der Endlichkeit und Tod in sich trägt. Nur eine vor dem absoluten Wert Rechenschaft liefernde Freiheit öffnet sich auf die transzendenten Werte, auf Auferstehung und Ewigkeit hin.

Eine Freiheit, die sich gegen das Absolute stellt, gilt als verfälscht. Die Freiheit soll vielmehr innerhalb des Geschenk-Horizontes betrachtet werden. Im Akt des Schenkens, des Gebens, das auch gegenseitige Funktionalität bedeuten und als Medium der *Communio* verstanden werden kann, wird die Freiheit eine von der Freiheit der anderen Person garantierte Wirklichkeit.¹²⁹ Diese Interpenetration der Freiheiten wird einzigartig durch den Akt der Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen in Christus ermöglicht. Das Menschliche erreicht das Mögliche, wird der göttlichen Hypostase eigen (ohne Gleichwerdung!), und es entsteht durch den Gott-Menschen eine Einladung zum Dialog, der ins Ewige führt.¹³⁰

Die Antwort auf diese Einladung wird unter dem Zeichen der Verantwortung des freien Menschen gegeben.¹³¹ Der Verlust der Freiheit zieht den Verlust der Verantwortung und des Antwort-Gebens mit sich. Die Freiheit und Verantwortung, also Berufen-Sein und Antwort-Geben, sind gegenseitige Konditionen und sind Zeichen und Ort der Präsenz und Nähe Gottes.¹³²

Das in dem Dialogcharakter präsenste Paradox der menschlichen Person zeigt sich – zusammengefasst ausgedrückt – darin, dass die Person durch ihre

¹²⁷ Bemerkenswert ist die Unterscheidung Stăniloaes, mit Gregor von Nyssa im Garten Eden vom Baum des Lebens und vom Baum des guten und bösen Wissens zu reden. Ein Leben in Freiheit bedeutet Annäherung an den Lebensbaum. Der Weg zur Autonomie führt zum Baum der Entscheidung zwischen Gut und Böse. Die menschliche Erfahrungswelt spielt sich dementsprechend in einer polymorphen Dynamik ab: zwischen einer mystischen Erfahrung, die die zur Vergöttlichung führende Kommunion zustande bringt, und einer Erfahrung der irdischen Dissolution, die die Hierarchie der Werte umstürzt und zur Verweltlichung des Menschlichen beisteuert. Siehe dazu: *TDO* 1, 358–364 und 413–418 [*OD* 1, 325–330 und 423–429].

¹²⁸ Vgl. P. EVDOKIMOV, *Taina iubirii*, București 1994, 150.

¹²⁹ „Man soll sich selbst einer wahren Freiheit schenken, um die Gabe der Freiheit zu bekommen. Die einzig wahre und unerschöpfliche Freiheit ist aber die Freiheit der supremen/allerhöchsten Person“. In *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, 74.

¹³⁰ *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 321ff.

¹³¹ Diese Antwort verkörpert sich in der Form der Adoration, wenn sie sich als Liebe manifestiert, der Angst, wenn sie mit der Sünde assoziiert wird, und der Mission, wenn der Mensch sich dazu berufen fühlt, Gottes Willen auch durch Verkündigung zu erfüllen. So Stăniloae, in *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, 94.

¹³² *Mica dogmatică vorbită*, 73.

Verantwortung für die Anderen ihren Wert bekommt. „Jeder Mensch ist nur in seinen Beziehungen mit den Anderen und durch die Anderen mit Gott, oder durch Gott mit den Anderen wertvoll.“¹³³ Werte und Antiwerte gehören so in den Bereich einer Theologie der Kommunikation.

4.3.2. Ebenbild – Vergöttlichung – Vermenschlichung

„Die Gottes-Ebenbildlichkeit besteht in der ontologischen Struktur des Menschen, die geschaffen ist, die Kommunion mit der allerhöchsten Kommunion, mit den göttlichen Personen, die Quelle aller Kommunionen sind, und mit den menschlichen Personen zu erreichen.“¹³⁴ Sie ist „ein in die Natur hineingeprägter Stempel, der in einer persönlichen Relation mit Gott steht, und eine eigenartige Relation mit der Mitwelt bildet.“¹³⁵ Ebenbildlichkeit bedeutet also die Ganzheit, die Totalität des Menschenwesens. Sie schließt die relationale menschliche Natur, die Hypostase und das aktive Prinzip, das Subjekt, ein. Die Dynamik dieser Triade bildet die Dynamik des Ebenbildes.

Die so oft betonte Vereinigung des Menschen mit Gott könnte den Eindruck erwecken, dass die menschliche Person in diesem Prozess oder spätestens am Ende dieses Prozesses aufgelöst wird, oder dass im Moment der Vergöttlichung eine Identität der Naturen zustande kommen kann. Diesbezüglich spricht die Orthodoxie – schon Johannes von Damaskus, schon Gregor Palamas – von einer Vereinigung auf dreierlei Weise: Wesens-Vereinigung, die nur trinitarisch zu verstehen ist; hypostatische Vereinigung, die durch die Kenose der Menschwerdung zustande kommt; und Wirkungs-Vereinigung oder Vereinigung der Energien, die den Menschen ermöglicht wird, indem er ebenbildlicher Charakter ist. Nur innerhalb dieser Klarstellung ist die Folgerung Stăniloaes zu verstehen: „Zwischen den sich Liebenden gibt es keine ontologische Abtrennung.“¹³⁶ Die vereinigende Kraft schließt jede Form der Separation aus, zugleich aber lässt sie die Differenz zwischen Ebenbild und Archetyp unberührt. Die Einigung führt nie zur Auflösung der einzelnen Personen.

Die Vergöttlichung erzielt die Erlösung des Menschen. Sie bezieht sich auf die Wiederherstellung der Ebenbildlichkeit. Ihre ontologische Basis ist christologisch, indem eigentlich durch die Menschwerdung die theandrische Dimension des Menschen neu gestaltet wird.¹³⁷ Die Vergöttlichung ist ein Akt der Transzendenz, die sich nicht wie ein natürliches Geschehen vollzieht, sondern als ein göttliches Geschenk verstanden werden soll, wodurch sich die „Vermenschlichung“ des

¹³³ *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova 1991, 214.

¹³⁴ *TDO* 1, 410 [*OD* 1, 370].

¹³⁵ V. LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, București 1993, 186.

¹³⁶ *Ascetica și mistica creștina sau Teologia vieții spirituale*, 290.

¹³⁷ Siehe die Erörterungen von Maximus Confessor, in *Filocalia* 3, București 1994, 84–90 und 317–330.

Menschen verwirklicht.¹³⁸ Das Thema „Vergöttlichung“ wird also zum Thema „Vermenschlichung“ des Menschen, die nur durch einen göttlichen Akt zustande kommen kann.¹³⁹ Das kenotische Treffen des Göttlichen mit dem Menschlichen bewirkt einerseits die „Vermenschlichung Gottes im Menschen“, andererseits „die Vergöttlichung des Menschen in Gott“, bemerkt Stăniloae als Konsequenz. Die Ermöglichung der Vergöttlichung des Menschen ist in der Menschwerdung des Gottessohnes begründet. Das Licht der Vergöttlichung quillt also aus der menschlichen Hypostase Christi hervor. Dieses transfigurierende Licht befähigt den Menschen dazu, dass er das Licht der göttlichen Hypostase in seinem Wesen widerspiegeln kann.¹⁴⁰

Exkurs

Stăniloae betont innerhalb des Werdeprozesses der Person die Wichtigkeit und die Unvermeidlichkeit der *Communio*. Ebenso aber beachtet er die Gefahren der falsch verstandenen *Communio*, wie sie etwa in der kommunistischen Ideologie verkündet wurde. Hier ist die Person zugunsten der Kollektivität aufgegeben, die dadurch im wahrsten Sinne als Kommunität eigentlich gar nicht zustande kam und der totalitären Diktatur und dem Zwang ihren Platz einräumen musste.¹⁴¹ Das religiös-transzendente Element spielt in diesem Zusammenhang der *Communio*-Bildung eine überaus wichtige Rolle. Obwohl bei Stăniloae die nach dem trinitarischen Modell gebildete *Communio* mit der einen, wahren Kirche identifiziert ist, werden die nationalen und konfessionellen Unterschiedlichkeiten wertend beibehalten.¹⁴² Und dies, obwohl die vielen Nationen und Konfessionen

¹³⁸ Stăniloae übernimmt hier einen Gedankengang von Gregor Palamas. Siehe dazu im Allgemeinen: D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, București 1993 und J. MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, București 1995, (aus dem Original: *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* übersetzt von A. Pagu), 59–143.

¹³⁹ Vgl. *Mica dogmatică vorbită*, 168.

¹⁴⁰ Vgl. *Filocalia* 3, 147.

¹⁴¹ Interessant wären zu diesem Thema die Ideen von LUKACS GY., *Történelem és osztálytudat*, Budapest 1971, bes. 22–63, 270–509.

¹⁴² Die übertriebene (und überhaupt nicht nachvollziehbare!) Voreingenommenheit Stăniloaes in Bezug auf Nationalität, Nationalbewusstsein und Nationalismus (extrem bei ihm!), auf nationale Angehörigkeit, die Sonderstellung des rumänischen Volkes und dessen modellhafte Bedeutung für die Ökumene, für die beispielhafte christliche Lebensführung, und für die Einheit-Findung der Welt wird hier nicht vorgestellt. Zum Nachschlagen sind dazu u.a. empfohlen: *Ortodoxie și Românisism*, Sibiu 1939; *Biserica românească*, Brașov, 1942; *Ortodoxia și patria*, in *Ortodoxia* 2 (1980) 33–43; *Ortodoxia, modul spiritualității românești*, *Gândirea* 19 (1940) 416–425; *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Craiova 1992. Vgl. zum Thema: R. WAGNER, *Il caso rumeno*, Roma 1991, bes. 105–125; M. BIELAWSKI, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume* Sibiu 1998, bes. 84–98.

Schwieriger wird die Konfrontation mit solchen kategorischen, teilweise abwertenden Behauptungen, wenn man den ständigen Versuch Stăniloaes aufmerksam verfolgt, eine Theologie der Harmonie zu schaffen. Wie soll Harmonie gedacht werden, wie gegenseitige Ergänzung, wenn der Andere [vor allem die katholische Kirche und die ungarische und deutsche Minderheit in Rumänien] schlecht, fast als vom Bösen besessen gekennzeichnet wird? Die theologische

doch dazu eingeladen sind, eine Einheit der Menschheit zu verwirklichen. Eben hier sieht Stăniloae die Möglichkeit der Ökumene und die Bildung einer harmonischen Weltsymphonie. Die gleiche Basis, die zu verwirklichende christusbezogene menschliche Person, soll den Erfolg beider garantieren.

ABSCHNITTE AUS DER NEUZEITLICHEN GESCHICHTE DER ARMENISCHEN MISSIONEN

BÁLINT KOVÁCS¹

Zusammenfassung. Der vorliegende Artikel will einen kurzen Einblick in die Geschichte der neuzeitlichen armenischen Missionen bieten. Als ein wichtiges kirchengeschichtliches Ereignis wird ins Zentrum dieser Untersuchung die sich im 4. Jahrhundert stattgefundenen Gründung, bzw. Organisation der Kirche im Kaukasus gestellt. Wichtige Anhaltspunkte der gebildeten armenischen und grusinischen Kirchestruktur bilden die Unionsurkunden (mit Rom), die Missionszentren (gefördert durch die Propaganda Kongregation) und die missionarische Tätigkeit der Mönchorden (Mechitaristen und Jesuiten).

Religionsgeschichtliche Voraussetzungen

Eines der wichtigsten Ereignisse der Kirchengeschichte ist die Organisation der Kirche im 4. Jahrhundert im Kaukasus, die Gründung der Kirche der damaligen Zeit in den armenischen und grusinischen Gebieten. Die armenische und grusinische Kirche entwickelte sich anfänglich parallel; der verschiedene Sprachgebrauch hatte jedoch die Trennung der Kirche und Kultur zur Folge. Die Anfangsphasen – aus Mangel der sicheren historischen Quellen – können in vielen Fällen mit legendären Elementen dargestellt werden.²

Die Begründung der armenischen Kirche ist mit der Tätigkeit von Gregor der Erleuchter (geb. um 260, † 330) verbunden, der nach der angeblichen Tätigkeit der Apostel Bartholomäus und Thaddäus in Konstantinopel als „zweiter Erleuchter“ von den Armeniern benannt wurde. Gregor der Erleuchter taufte den armenischen König Trdat III. (298–330) um 301 und bald wurde der christliche Glaube auch vom armenischen Volk aufgenommen.³ So entstand das Christentum als Staatsreligion in Armenien bereits früher als im Römischen Reich, d. h. vor der Mailänder Konstitution des Kaisers Konstantin der Große (313).⁴

Das Christentum wurde zum organischen Teil des Lebens; die Bibel und die liturgischen Texte wurden sogar ins Armenische übersetzt. Gegen den Arianismus traten die Armenier im Konzil von Nizäa im Jahr 325 auf.⁵ Später setzten sie sich mit den Lehren des Monophysitismus in Verbindung, aber am Konzil von

¹ Péter Pázmány Universität, Budapest, Ungarn.

² J. MEYENDORFF, *Birodalmi egység és keresztény szakadások. Az egyház 450 és 680 között [Reichseinheit und christliche Schismen. Die Kirche zwischen 450 und 680]*, Budapest 2001, 141.

³ Es gab mehrere Theorien über deren möglichen Zeitpunkt. Über die Frage berichtet ausführlicher: M. KRİKORIAN, *Die Armenische Kirche: Materialien zur armenischen Geschichte, Theologie und Kultur*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2002, 25–28.

⁴ M. KRİKORIAN, *Die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche*, in *Die Kirche Armeniens. Ein Volkskirche zwischen Ost und West (Die Kirchen der Welt. Bd. 18)*, Hsg. F. HEYER, Stuttgart 1978, 29–30.

⁵ MEYENDORFF, 143.

Chalkedon im Jahr 451, das die theoretische Lösung der genannten Lehre zustande brachte, konnten sie wegen des gegen die Perser entfachten Volksaufstandes nicht teilnehmen. Obwohl sie einheitlich die Lehre nicht abgelehnt hatten, konnten sie sich mit dem Monophysitismus doch nicht befreunden. Die armenischen – ferner die grusinischen – Bischöfe nahmen das Henotikon-Edikt des byzantinischen Kaisers auf der Synode in Dvin im Jahr 505/506 offiziell an und damit –zumindest stillschweigend – wiesen sie die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon zurück.⁶

Mit dieser stillschweigenden Ablehnung entrückten sie sich der katholischen Kirche und die armenische Kirche wurde immer als häretische, schismatische Kirche vom Katholizismus berücksichtigt. Später bemühte man sich natürlich öfter, die Armenier zum katholischen Glauben wiederzubekehren.

Unionsversuche

Die katholische Kirche versuchte mehrmals das armenische Volk zur Bildung der kirchlichen Union zu bewegen. Von den verschiedenen Versuchen möchte ich nur die wichtigeren in meiner Studie betonen.

1307 in Sis, bald 1316 in Adana wurde eine armenische Nationalsynode einberufen. Auf den beiden Synoden nahmen der kilikische hohe Klerus und der Adel die Unterstellung der armenischen Kirche den Lehren und Liturgien der römischen Kirche offiziell an. Die aus dem Mutterland kommenden hohen Geistlichen und Theologen lehnten zugleich die für Rom gemachten Konzessionen kategorisch ab.⁷

Mit der Bewilligung des in Avignon residierenden päpstlichen Hofes bildete sich 1356 – aufgrund der dominikanischen Ordensregel – der armenische Mönchorden mit lateinischem Ritus, „*Congregatio Fratrum Uniatorum Armenorum*“ (gekürzt: „*Fratres Uniatores*“), der erfolgreiche Bekehrungen in den nordwestlichen und den südöstlichen Gebieten, sowie in der armenischen Diaspora von der Krim und Polen durchführte. Nach 1333 auf dem Gebiet des historischen Armeniens, in Naxifewan, gründeten die französischen Dominikaner ein Bistum mit lateinischem Ritus, das die Missionsarbeit der lateinischen Kirche unterstützte.⁸

Auf dem Konzil von Ferrara-Florenz, am 22. November 1439 einigte sich die armenisch-katholische Kirche mit der römisch-katholischen Kirche, und damit kam eine Union zustande, in der die früheren Glaubensirrtümer geklärt wurden. Der Union schloss sich jedoch nur ein Teil der armenischen Gemeinschaften, z. B. die in Kaffa ansässigen Armenier auf der Krim an. So können die Resultate des Konzils, die von einigen armenischen Führern nur als „pures Papier“ betrachtet wurden, als Teilergebnis berücksichtigt werden.⁹

⁶ MEYENDORFF, 148, 365.

⁷ W. HAGE, *Armenien I.* in *Theologische Realenzyklopädie*, Band IV. Hsg. G. KRAUSE, M. KRAUSE, Gerhard Walter de Gruyter, Berlin–New York 1979, 52.

⁸ G. PETROWICZ, *I Fratres Uniatores nella Chiesa Armena.* „*Euntes Docete*“, XXII (1969) 309–347.

⁹ G. HOFFMANN, *Documenta Concilii Florentini de unione Orientalium. II. De unione Armenorum. 22. novembris 1439.* (*Textus et Documenta – Series Theologica* 19), Roma 1935.

Am Ende des 16. Jahrhunderts machte Papst Gregor XIII. (1572-1585) große Anstrengungen, um die Patriarchen der Ostkirchen zur Vereinigung mit Rom zu bewegen; während der Verhandlungen stützte er sich überwiegend auf die Jesuiten. Im März 1583 fuhren 3 Jesuiten aus Rom nach Osten, um die Führer der vereinzelt armenischen Gemeinschaften zu treffen. Im Nahen Osten wurden sogar auf vielen Gebieten Beratungen gehalten. Der armenische Patriarch – im Falle der Armenier – erklärte sich bereit den katholischen Glauben anzunehmen, aber er wurde nach Konstantinopel geschleppt und zur Aufhebung seiner Entscheidungen gezwungen.¹⁰

Einige Katholikoi in Etchmiadzin zeigten sich bereit zum Anschluss der Union, wie z. B. die Union von Melkizedek I. im Jahr 1617, aber über eine effektive Wiedervereinigung könnte man nicht reden.

Im Falle der europäischen Diaspora lohnt es sich die Lemberger Union aus dem 17. Jahrhundert zu erwähnen. Schon unter der Herrschaft des polnischen Königs Kasimir der Große (1333–1370) entstand das gregorianische Erzbistum 1365 in Lemberg; der armenische Erzbischof der Stadt vertrat die armenische Kirche auf dem oben erwähnten Konzil von Ferrara-Florenz. Bischof Nicola Torosowicz unierte mit der katholischen Kirche um 1627–1630; ab 1635 war er schon als katholischer Bischof mit armenischem Ritus in Lemberg tätig. Die Position der Union war hier auch sehr schwankend; bis 1681 kann man über eine Reihe von Unionsversuchen sprechen.¹¹ Unter der Herrschaft von Bischof Vardan Hunanean († 1715), der sein Nachfolger im erzbischöflichen Stuhl war, kräftigte sich die unierte armenische Kirche auf diesem Gebiet.¹²

Die Bemühungen um die Wiedervereinigung in der Neuzeit fanden grundsätzlich auf drei asiatischen Gebieten statt: in Persien – wo der Sitz des höchsten armenischen Katholikos war –, in Kilikien und in Konstantinopel.¹³ Nach der türkischen Eroberung von Konstantinopel (1453) kann die Situation der Armenier im Osmanenreich mit spezifischen Zügen charakterisiert werden. Die Armenier in Anatolien betrachteten die Osmanen immer als Eroberer, demgegenüber diejenigen, die in Konstantinopel lebten, bekamen verschiedene Privilegien von den osmanischen Sultanen. Die Herrscher des Reiches spielten nämlich die Völkerschaften gerne gegeneinander aus.¹⁴

In Konstantinopel existierte noch ein eigenes Patriarchat, das die Historik mit der Herrschaft des Sultans Mehmet II. (1451–1481) verbindet und auf 1461 datiert. Markus Rahn entwickelt den Standpunkt in seiner vor einigen Jahren veröffentlichten

¹⁰ W. BANGERT, *A jezsuiták története [Die Geschichte der Jesuiten]*, Budapest 2002, 132–133.

¹¹ G. PETROWICZ, *La chiesa armena in Polonia*, Roma 1971, 37–42, 45–50.

¹² G. PETROWICZ, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626–1686) (Orientalia Christiana Analecta 135)*, Roma 1950.

¹³ W. VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens (Orbis Academicus – Band III/4)*, Freiburg–München 1963, 92.

¹⁴ M. DOBROVITS, *Örmények az Oszmán Birodalomban*, in *Örményország kincsei, titkok az Ararátról (Kiállítási katalógus) [Die Armenier im Osmanenreich, in Schätze von Armenien, Geheimnisse über Ararat (Ausstellungskatalog)]*, Budapest 2002, 48–51.

Studie, „dass sich das Datum der Gründung auf eine falsche historische Tradition aus dem 18. Jahrhundert stütze, die im 20. Jahrhundert von vielen Historikern bezweifelt worden sei.“ Hier möchte ich die Frage nicht ausführlich untersuchen. Markus Rahn bezeichnet 1543 als die erste bekannte Erwähnung der Entstehung des armenischen Patriarchats in Konstantinopel. Ebenso wie die griechischen Patriarchen war der armenische Patriarch nicht nur der kirchliche, sondern auch der weltliche Führer seines Volkes. Unter anderem beaufsichtigte er die Einnahme der Steuern und leitete sogar ein eigenes Gefängnis. Der Patriarch stand der Jurisdiktion des armenischen Katholikos in Etchmiadzin unter.¹⁵

In Konstantinopel lebten sogar Katholiken, zunächst im Stadtteil Galata/Pera, wo sie unter der Leitung des apostolischen Vikars standen. Mauri, der Vikar der armenischen Katholiken in Konstantinopel, berichtete 1721 über 20000 armenische Katholiken, die er in drei Gruppen gliederte: sehr flammende (5000 Gläubige), mittelflammende (9000 Gläubige) und okkulte Katholiken (6000 Gläubige). Nach Mauris Abfassung sind diese Zahlenangaben doch nur maßgebliche Zahlen; es gab keine genauen Statistiken und während der Verfolgung nahmen sich viele Katholiken ihre Religion nicht auf sich.¹⁶ Aus den Quellen – die Zahlenangaben untersuchend – kann das rasche Wachstum der Zahl der Katholiken festgestellt werden. Nach einer Quelle aus dem Jahr 1745 lebten schon 40000 Armenier in der Stadt und ihre Zahl nahm von Tag zu Tag zu.¹⁷

Das Zentrum der Missionen: „Die Propaganda-Kongregation“

Die verschiedenen Religionsgemeinschaften, sowie die Gemeinschaften der „häretischen“ Armenier, spielten eine wichtige Rolle in der Tätigkeit der römisch-katholischen Kirche und bildeten die Zielgruppe der kirchlichen Missionsarbeit. Vom 17. Jahrhundert gehörte zum Kompetenzkreis der „*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*“, die 1622 gegründet wurde und ihren Sitz in Rom hatte, die Aufsicht der Missionen der Welt. Die römische Residenz bedeutete keineswegs unerreichbare Weite für die einzelnen Missionsstationen. Durch die Untersuchung des Archivs der Kongregation ist leicht zu bemerken, dass die Macht des Papstes - mit Hilfe der Missionen – die ganze damals bekannte Welt umfassen konnte. Sein Befehl gelangte zu den einzelnen Stationen, in Tibet ebenso, wie in China oder zur armenischen Diaspora auf der Halbinsel Krim.¹⁸ So lassen sich reiche in vielen Fällen Monat für Monat verfolgbare Geschehnisse in meiner Studie gut

¹⁵ M. RAHN, *Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte Bd. 20)*, Münster–Hamburg–Berlin–Wien–London 2002.

¹⁶ G. HOFFMANN, *Il Vicariato Apostolico di Constantinopoli 1453-1860 (Orientalia Christiana Analecta 103)*, Roma, 1935, 23.

¹⁷ Archivio Segreto Vaticano (im Weiteren: ASV) Fondo Missioni fasc. 106. s.p. *Esposizione dello Stato delle Missioni, e dei Cattolici Armeni d'Oriente che presentemente si trova nell'Imperio Orientale sotto il Domino Ottomano (1745)*.

¹⁸ TÓTH I. GY., *A szaggatott kapcsolat. A Propaganda és a magyarországi missziók 1622–1700 [Das abgebrochene Verhältnis. Die Propaganda und die Missionen in Ungarn 1622–1700]*, in *Századok* 138 (2004) 844–845.

rekonstruieren.¹⁹ Zu den Mitgliedern der Kongregation gehörten 13 Kardinale, ein Sekretär und einige Prälaten. Der Papst präsierte prinzipiell auf den Sitzungen der Kongregation – „*auf der Congregatio Generale*“ – aber es verwirklichte sich eher nur nominell. Den 13 Kardinale gemäß wurde die damals bekannte Welt in 13 Gebiete geteilt, deren Mission ihrer Aufsicht, ferner der Kontrolle mancher Nuntien bzw. päpstlichen Vikare überließen. Von den 13 Gebieten befanden sich 8 in Europa, somit war das höchste Ziel nicht nur die Bekehrung der „Ungläubigen“, sondern auch die Katholisierung der Protestanten und die Union der orthodoxen Gemeinschaften. Die „*Propaganda Fide*“ hatte noch eine andere Organisation, die „*Congregatio Particolare*“, in der diejenigen Fragen diskutiert wurden, die spezifische Missionskenntnisse beanspruchten. Darum waren zum Thema auch „Fachleute“ notwendig.²⁰

Zwei bedeutende Mönchorden: die Mechitaristen und die Jesuiten

Der Mönchorden der Mechitaristen bekam seinen Namen nach dem 1676 in Sebasteia geborenen Abt Mechitar. Die Mechitaristen nahmen die Regel des Benediktinerordens als Grundlage an, deshalb wurden sie als armenische Benediktiner genannt. Das erste Ordenshaus wurde 1703 im südwestlichen Teil des Peloponnes, in Methone, gegründet, 1715 zog es nach Venedig um. Im 18. Jahrhundert teilten sich jedoch in zwei Zweige, vom Venezianer Zweig trennte sich der Wiener ab. Die Mission der Mechitaristen war die Pflege der armenischen Kultur; neben den Schulen betrieben sie darum eine Druckerei in Wien und in Venedig. Die hier gedruckten Bücher sind auch in den armenischen Bibliotheken zu finden, wie z. B. die Bände aus der Druckerei von Antonio Portoli, die ab 1718 als Druckerei der Mechitaristen in Venedig funktionierte.

Der Jesuitenorden, wie wir schon wissen, leistete breite Tätigkeit in den armenischen Missionsgebieten. In den asiatischen Gebieten waren sie unter anderem in Djulfa, Khamak, Gandzak, Eriwan und Erzurum tätig.²¹ Ihre Mission in Ispahani setzte im Jahr 1635 ein, wo z. B. P. Aime Chezzaud brillante

¹⁹ Zur Benutzung des Archivs ist das folgende Hilfsbuch unentbehrlich: N. KOWALSKY, J. METZLER, *Inventory of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples or "de Propaganda Fide"* (Studia Urbaniana 18.), Rome 1983.

²⁰ Archivio storico della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o de "Propaganda Fide" (im Weiteren: APF) Congregatio Particolare (im Weiteren: CP) vol. 48. (1707–1719) fol. 296: Die Angelegenheiten des armenischen Erzbischofs in Lemberg.; APF CP vol. 64.: Die Angelegenheiten des Ruthenisch-armenischen Kollegiums, z. B. unter fol. 41r-47v. befinden sich die Kollegiumsregel. APF CP vol. 65. enthält auch die Angelegenheiten des Ruthenisch-armenischen Kollegiums. APF CP vol. 133. fol. 270–310.: enthält im wesentlichen die Angelegenheiten der unierten Griechen in Ungarn.

²¹ J. VILLOTTE, *Armenia Christiana seu Tabula chronologica regum et patriarcharum utriusque Armeniae*, Typis Sac. Congreg. de Propaganda Fide, Roma 1730. Die oben erwähnte aus dem Jahr 1745 stammende Beschreibung erwähnt in bezug auf Erzurum, „dass es in der Stadt und in ihrer Umgebung viele Katholiken gebe.“ „Sie verfügen sogar über viele katholische Priester, die unter Gerichtsbarkeit der Kirche in Erzurum gehören“. ASV Fondo Missioni fasc. 106. s. p. unter dem Titel „Esposizione dello Stato delle Missioni“.

Diskussionen mit den Doktoren der Muselmanen führte. Es rechnet ihnen noch als Verdienst an, dass praktisch alle Armenier in Erzurum von den Jesuiten zum katholischen Glauben bekehrt wurden.²² In Konstantinopel neben den Jesuiten vertraten sich Franziskaner-Konventualen, Dominikaner, Kapuziner und Trinitarier.²³

Nach der Struktur des Jesuitenordens wurde die Mission der Armenier zum System der Provinzen und Assistenzen gestellt. Die französischen Provinzen – seit 1608 fünf Provinzen der Zahl nach – bildeten die gallische Assistenz, d. h. die „*Assistencia Galliae*“. Die Missionäre dieser Assistenz waren unter anderem in Syrien, Ägypten, Persien, China und Nordamerika tätig. Innerhalb der gallischen Assistenz gehörten zur Aufsicht der Provinz Lyon – „*Provincia Lugdunensis*“ – die nachstehenden Residenzen in Konstantinopel, Adana, Amesia, Cesarea, Sebasteia, Tokat und Mansivan, die eine Mission unter den Armeniern betrieben.²⁴

Ein französischer Jesuit in armenischer Mission: die literarische Tätigkeit von Jacobus Villotte

Die Tätigkeit der Jesuiten im 17 und 18. Jahrhundert stellt hervorragend die Missionsarbeit von Jacobus Villotte dar. Jacobus Villotte wurde am 2. November 1656 in *Bar-le-Duc* in Frankreich geboren, später tritt er in den Jesuitenorden ein. Der Orden gab ihm den Befehl, auf einem bisher weniger bekannten Weg, d. h. durch die türkischen und persischen Gebiete, nach China zu fahren. Da die Jesuiten früher den Weg nicht begehen konnten, gehörte zur Villottes Aufgabe, ihn zu entdecken. Am 25. September 1688 ging er an Bord in Marseille, von wo er mehr als ein Jahr später am 16. Oktober 1689 in Ispahani ankam. Von hier versuchte er öfter sein Endziel (China) zu erreichen; diese Versuche blieben aber erfolglos. Zuletzt kehrte er nach Ispahani zurück, wo er zwölf Jahre lang wirkte und die armenische Sprache mit großem Eifer lernte. Er ist weit herumgekommen und aus seinen nachgelassenen Briefen – die er nach Rom schickte – ist zu entnehmen, dass er sowohl in Konstantinopel als auch in Erzurum tätig war. Aus einem Brief vom 20. Oktober 1703 kann man erfahren, dass er vom Papst Innozenz II. am 19. Mai 1695 auf sieben Jahre zum Generalsuperior der armenischen Missionen ernannt wurde. Nach dem Ende seines Dienstes wollte er den Auftrag weiterhin übernehmen, aber auf sein Gesuch bekam er von den Kardinälen der „*Propaganda Fide*“ keine Antwort. Nach einigen Jahren riefen ihn seine Vorstände nach Europa zurück.²⁵ In Frankreich leitete er mehrere Kollegien und zuletzt starb er 1743 in *Saint-Nicolas*.²⁶

²² A. BAUDRILLART, É. CAUWENBERGH, *Dictionnaire D'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques, Tomé quatrième*, Paris 1930, 326–327.

²³ HOFFMANN, *Il Vicariato Apostolico*, 28.

²⁴ L. CARREZ, *Atlas Geographicus Soc. Jesu*, Paris 1900.

²⁵ APF Scritture riferite nei Congressi (im Weiteren: SC) Armeni vol. 4. fol. 812r-813r.

²⁶ Seine biographischen Daten entnahm ich der folgenden Arbeit: A. BACKER, D'A. BACKER, C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou notices Bibliographiques*, Tome 3, Louvan–Lyon 1876, 1414–1415.

Im Archiv der „*Propaganda Kongregation*“ und im Archiv der Jesuiten in Rom sind mehrere Briefe über die Tätigkeit von Jacobus Villotte zu finden.²⁷ Aus den Briefen kann man über die Probleme und Schwierigkeiten erfahren, mit denen Villotte und die anderen Jesuiten auf diesem Gebiet rechnen mussten. Aus einem Brief ist zu entnehmen, dass bei den Missionären, die ihre Missionsarbeit unter den Armeniern verrichteten, die Erfahrung einen wichtigen Meilenstein bedeutete. Die Kleriker studierten zwar lange Jahre hindurch in Europa, konnten sie ohne Ortskenntnisse kaum Erfolg erreichen. So wurden die armenischen Lokalkleriker, die mit Jesuiten zusammenwirkten, in die nur schwer erreichbaren Dörfer geschickt. Auf diesen Gebieten waren nämlich die unerfahrenen Jesuiten den Gefahren ausgesetzt. Neben den Muselmanen verfolgten die zur armenisch-apostolischen Kirche gehörenden Armenier – wie sie damals als „*Häretiker*“ genannt wurden und auch Villotte bezeichnete sie mit demselben Namen – die unierten Armenier. Die französischen Jesuiten büßten nicht nur für das offene Bekenntnis ihres Glaubens, sondern auch für das Tragen ihres Ordenskleides und ihres französischen Namens. Aus diesem Brief erfährt man noch über den Mangel an Kleriker; hier wirkten zwar französische Jesuiten, gab es wenige Lokalpriester und die Missionen litten unter finanziellen Schwierigkeiten.²⁸ Durch diese Quelle kann das 1935 veröffentlichte Schreiben von Gregorio Hoffmann, das in der Einleitung seiner Quellensammlung verfasst wurde, bestätigt werden. In diesem Schreiben berichtet er über die armenischen Katholiken in Konstantinopel. In Konstantinopel war die Situation der unierten Armenier auch nicht leicht. Wegen der Bedrohung des Islams mussten sie vor dem nicht unierten armenischen Pastor dann erscheinen, wenn sie solche Sakramente spenden wollten, die sowohl weltliche als auch gesellschaftliche Folgen hatten – z. B. die Ehe –. Andernfalls konnten sie sogar den grausamen Verfolgungen ausgesetzt sein. Die Priester verkleideten sich öfter, um ihre Arbeit sorglos zu verrichten.²⁹

Über Villotte erfährt man viel, wenn man die Protokolle der „*Congregatio Generalis de Propaganda Fide*“ aufschlägt. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts beschäftigte man sich ständig mit den Gesuchen von Villotte auf den Sitzungen. Die Gesuche wurden überwiegend in bezug auf die Herausgabe seiner Werke behandelt; so sind einige Angaben über seine Tätigkeit in den Protokollen gewöhnlich unter dem Stichwort „*Stampa*“, d. h. unter den Herausgaben der „*Sacra Congregatio*“, zu finden.³⁰ Wie. z. B. auf der Sitzung am 23. März 1711

²⁷ Während meiner bisherigen Forschung habe ich die folgenden Briefe, die von Jacobus Villotte geschrieben wurden, gefunden: APF SC Armeni vol. 4. fol. 298r-300v; APF SC Armeni vol. 4. fol. 812r-813r.; APF SC Armeni vol. 6. fol. 300r; Archivium Romanum Societatis Jesu, Roma (im Weiteren: ARSI) Missiones V. Assistentia Galliae (im Weiteren: Gall.) 97-I. fol. 242rv; ARSI Missiones V. Gall. 97-II. fol. 391r-392v; ARSI Missiones V. Gall. 104. fol. 228r-230v; ARSI Missiones V. Gall. 104. 245rv.

²⁸ ARSI Missiones V. Gall. vol. 97-I. fol. 242 rv.

²⁹ HOFFMANN, *Il Vicariato Apostolico*, 20–26.

³⁰ Seine Gesuche wurden überwiegend in bezug auf die Herausgabe seiner Bücher – bzw. in einigen Fällen in bezug auf seine Missionstätigkeit – auf den Sitzungen der „*Congregatio Generalis de*

unter der Ziffer 40. hatten die Kardinäle über das Gesuch von Villotte entschieden, in dem der Jesuit um die Herausgabe seines Wörterbuchs und seiner armenischen Grammatik bat. Die Kongregation genehmigte die Herausgabe der Werke.³¹

Darüber hinaus kann die Tätigkeit von Villotte zunächst durch seine reiche literarische Arbeit bewertet werden; der Jesuitenorden zählt 9 Schriften zu seinen Werken.³² Die Werke wurden in lateinischer, armenischer, bzw. französischer Sprache geschrieben; der Gattung nach sind sie theologische Werke, bzw. historische und sprachwissenschaftliche Schriften und Handbücher. In meiner Studie möchte ich zwei Schriften ausführlicher darstellen.

„Dictionarium novum latinum-armenium“

Das zirka 800-seitige latein-armenische Wörterbuch erschien als Ausgabe der „*Sacra Congregatio*“ im Jahr 1714 in Rom. Zu dieser Zeit verfügte Villotte schon über 25-jährige armenische Missionsarbeit.

Im Wörterbuch sind theologische, physische, moralische, asketische, historische, geographische und chronologische Begriffe dargestellt bzw. interpretiert. In der Einleitung werden die Kardinäle der „*Propaganda Fide*“ angeredet, dann folgt eine kurze Dissertation über die armenische Sprache. In dieser Studie sind die unter den Armeniern verbrachten 25 Jahre am besten veranschaulicht. Im Wörterbuch gibt Villotte ferner ein ausführliches Bild über die Rolle der armenischen Kultur und über die Notwendigkeit des Wörterbuchs. Punktweise wirft er Argumente und Fragen in bezug auf die armenische Sprache und Kulturgeschichte auf, die er in seiner Dissertation gleich beantwortet. Er berichtet nicht über den Mangel der

Propaganda Fide“ behandelt. Sie befinden sich in den folgenden Akten: APF Acta Sacrae Congregationis (im Weiteren: ACTA) vol. 79. fol. 516 rv.: die Sitzung am 2. Dezember 1709 unter Punkt 4.; APF ACTA vol. 81. fol. 107v-108r.: die Sitzung am 2. März unter Punkt 24.; APF ACTA vol. 81. fol. 188v.: die Sitzung am 23. März unter Punkt 40.; APF ACTA vol. 81. fol. 314-315.: die Sitzung am 9. Juni 1711 unter Punkt 27. APF ACTA vol. 81. fol. 418r-419r.: die Sitzung am 3. August unter Punkt 26.; APF ACTA vol. 82. fol. 462v-463r.: die Sitzung am 22. August 1712.; APF ACTA vol. 83. fol. 186v-187r.: die Sitzung am 3. April 1713.; APF ACTA vol. 84. fol.166rv.: die Sitzung am 20. März 1714.; APF ACTA vol. 84. fol. 432v-433v.: die Sitzung am 24. Juli 1714.; APF ACTA vol. 84. Fol. 457v-458r.: die Sitzung am 6. August 1714.; APF ACTA vol. 84. fol. 536rv.: die Sitzung am 27. August.

³¹ APF ACTA vol. 81. fol.188v.

³² BACKER, BACKER, SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Nach „Bibliothèque“ ist Jacobus Villotte der Autor der folgenden Werke. (Die Ausgabedaten mancher Werke sind nicht eindeutig.) 1.: *Explanatio fidei orthodoxae Urbani VIII jussu editae*. Romae, Typis Sac. Congreg. de Propaganda Fide, 1711.; 2.: Dieselbe ist auf Armenisch im Jahre 1713 erschienen 3.: *Commentarius in Evangelia*. Romae, Typis Sacrae Congreg. de Propag. Fide, 1714.; 4.: *Dictionarium novum latinum-armenium ex praecipuis armeniae linguae scriptoribus concinnatum*. Romae, Typis Sac. Congreg. de Propaganda Fide, 1714.; 5.: die Übersetzung des Briefes des armenischen Patriarchen, der im Jahre 1709 geschrieben wurde (in armenischer Sprache) s.l., s.a.; 6.: *Lateinischer Dichterbrief über die Übertragung der irdischen Überreste des Heiligen Gregor I. in die Jesuitenkirche in der Vorstadt von Ispahan*. 7.: Die armenische Übersetzung des Buchs, das Jean Manni S.J. unter dem Titel „*Vier Maximen der christlichen Philosophie*“ in italienischer Sprache schrieb. 8.: *Armenia Christiana seu Tabula chronologica regum et patriarcharum utriusque Armeniae*. Romae, Typis Sac. Congreg. de Propaganda Fide, 1730.; 9.: *Voyages d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arménie, en Arabie et en Barbarie*. Paris, Jaques Vincent, 1730.

religiösen Toleranz des aus der Ferne kommenden Missionärs, sondern um so mehr stellt er die Liebe und die Ehre der armenischen Kultur dar. Ferner berichtet er über Armenien, dessen Gebiet seit langer Zeit berühmte Flüsse umfließen; „es sieht so aus, wie das Paradies“. Dann beschreibt er die armenische Sprache, welche die Sprache der Antiquität war, aber seitdem wurde sie wieder geboren. Er erwähnt noch den biblischen Noach; historisch leitet er daraus die Geschichte der armenischen Sprache ganz bis Mesrop Maschtoz ab, der nach Abfassung von Villotte der Sprache einen neuen Charakter verlieh. Praktisch schaffte Mesrop Maschtoz die armenische Schrift. Villotte bringt das armenische Volk mit der armenischen Sprache in Verwandtschaft, zu der er die Attribute „Reichlichkeit und Wohlhabenheit“ verwendet, die zugleich die Charakteristika der armenischen Sprache und des Volkes waren. Mit seinem Wörterbuch wollte er diesen Reichtum darstellen und zugleich nahe bringen.

Nach der Dissertation in der Struktur des Bandes ist das nächste Kapitel eine grammatische Einführung, die das armenische Alphabet bzw. die Flexion der Substantive und Verben, d. h. die Deklinationen und die Konjugationen, darstellt.

Danach fängt das eigentliche Wörterbuch an, in dem er aus dem Latein ins Armenische übersetzte Wörter und Ausdrücke interpretiert. So praktisch mit einem zweisprachigen erläuternden Handwörterbuch vermehrte sich die universelle Kulturgeschichte.

„Armenia Christiana“

Villotes chronologische Tabelle „*Armenia Christiana*“ wurde mehrfach veröffentlicht. Sie erschien teils selbständig, teils als Beilage des armenisch-lateinischen Wörterbuches.³³

Im Werk ist zunächst ein kirchengeschichtlicher Überblick zu finden, unter anderem werden die armenischen Patriarchen vom 1. Jahrhundert bis zu seiner Zeit, d. h. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts, geschildert. Mit Erwähnung des Apostels Thaddäus fängt die Reihe an, der 40 n. Chr. in Armenien ankam. Damit führt Villotte die Tradition über die apostolische Predigt – die ich schon oben erwähnt hatte – in bezug auf den Ursprung der armenischen Kirche fort.

Dann stellt er die Chronologie der Zivilgeschichte dar. Er beschreibt noch die armenischen Herrscher, erstens Mec Hayk, den er im Verhältnis zu Noach zeitlich einsetzt. Nach Mec Hayk nennen sich die Armenier – auf armenisch – „*hay*“. Das Wort „*armenia*“ hat persischen Ursprung und erschien zuerst auf dem Epigraph von Dareios der Große. Die Herrscher bestimmt er jedoch nicht mit Herrschaftszahlen, sondern er räumt sie bloß in ihre Regierungsjahre ein und zuletzt vergleicht er sie miteinander, wer wen auf dem Thron folgte, wer wessen Sohn war, und wessen Zweige ihre Abkömmlinge hatten. Es entspricht aber nicht den modernen chronologischen Standpunkten; die Reihenfolge ist schwer zu

³³ Die selbständig erschienene Form habe ich in einer Handschriftensammlung im Archiv der „Propaganda Congregatio“ gefunden.

befolgen. Mit der Präsentation der Arsakiden-Dynastie gelangt er bis zum 5. Jahrhundert, d. h. bis zur Herrschaft von Arsakes IV. (423–428), als Armenien zum Teil der persischen Sassaniden-Dynastie wurde. Da bricht er die Chronologie ab und springt auf das 12. Jahrhundert, auf die Geschichte des Königums Kilikien, und zuletzt stellt er die hiesigen Herrscher bis Anfang des 14. Jahrhunderts dar.

Der Darstellung der Zivilgeschehnisse folgt die Aufzählung der merkwürdigen Vorgänge, in denen er nahezu 50 wichtige Geschehnisse bzw. Jahreszahlen der armenischen Geschichte von 40 n. Chr. bis 1666 schildert.

Der Aufzählung folgt eine Tabelle, in der die neben den Armeniern wirkenden Missionen der katholischen Kirche verglichen sind. Das letzte Element der Chronologie bildet die Aufzählung der religiösen – theologischen und kanonischen – Fehler der Armenier in 13 Punkten. („*Errores et abusus*“)

Die chronologische Tabelle ist ein wichtiges Ergebnis. Zu dieser Zeit war ein chronologischer Überblick über die armenischen religiösen und weltlichen Führer gewiss nur in wenigen Fällen geschaffen. Die Chronologie ist zugleich – in der Historiographie der Hilfswissenschaften der Geschichte – kein bahnbrechendes Ereignis, denn z. B. schon in der Antike beschäftigte sich Hekataios von Milet mit der Frage der Zeit und rekonstruierte die aufeinander folgende Reihe der präzise identifizierbaren Generationen.³⁴ Die wissenschaftliche Chronologie im modernen Sinne steht mit den französischen Humanisten, d. h. mit den Namen der Jesuiten von Scagliaer und Petavius in Verbindung. Scagliaer verfasste schon 1583 sein Werk „*De emanatione temporum*“, in dem er die gregorianische Kalenderreform angriff, wozu von katholischer Seite der Jesuit Petavius sein Werk „*De doctrina temporum*“ schrieb. Die wissenschaftliche Chronologie verfolgte praktisch die von ihnen bestimmte Spur, so konnte Villottes chronologische Tabelle diese Hilfswissenschaft eher bloß ergänzen.

Zur Bewertung seiner Tätigkeit bzw. deren Bedeutung lohnt es sich festzustellen, dass Jacobus Villotte vor allem die Mission der Armenier vor Augen hielt. Er diente sie trotzdem wirksam, dass sie für ihn beim Eintritt in den Orden gewiss noch nicht bestimmt war. Seine Werke waren bedeutend, nicht nur in Rom, sondern auch im Karpatenbecken wurden sie bekannt. Viele seiner Arbeiten gelangten auch zum Karpatenbecken, so sind einige Exemplare aus seinem armenisch-lateinischen Wörterbuch sowohl in den armenischen Bibliotheken von Armenierstadt als auch von Niklasmarkt sowie von Elisabethstadt zu finden; in der letztgenannten Stadt verfügt man sogar über vier Bände. Neben dem Wörterbuch ist es bisher gelungen, den Kommentar des Evangeliums in armenischer Sprache in den Siebenbürgischen Sammlungen aufzufinden. Seine Werke können wissenschaftlich auch verwendet werden, weil Villottes Werk in den armenischen Bibliographien unter dem Stichwort „Wörterbücher“ vorkommt.³⁵ Wenn man die Reihe durchschaut, stellt sich heraus, dass viele versuchten vor der Ausgabe seines Wörterbuchs im 17. Jahrhundert ein armenisch-lateinisches Wörterbuch zu

³⁴ E. BREISACH, *Historiográfia [Historiographie]*, Budapest 2004, 20.

³⁵ A. SALMASLIAN, *Bibliographie de L'Arménie*, Erévan 1969.

veröffentlichen.³⁶ Auf dieser Weise kann Villotes Werk nicht zur Spitze der Reihe kommen. Neben dem Wörterbuch hebt die Bibliographie noch die „*Armenia Christiana*“ und seinen Reisebericht als „Reisetagebuch“ hervor. Andererseits in vielen Dissertationen sind heutzutage noch Hinweise auf seine Arbeiten zu finden. Über seine Werke ist dagegen zu sagen, dass ihr ursprüngliches Ziel die Hilfe für die Missionären im praktischen Leben war.³⁷ Die höchststufigen Werke der armenischen Literatur sind eher in den Arbeiten der Mechitaristen zu suchen.³⁸ Durch die vielfältige Tätigkeit von Villotte und durch die Archivalien kann man die grundlegenden Fragen der armenischen Missionen näher kennen lernen.

³⁶ D. NERSEOWICZ, *Dictionarium novum latino-armenum, super sacram Scripturam et libros divisi officii Ecclesiae Armenae*, Typ. Prop. Fide, Roma 1695; F. RIVOLA, *Dictionarium armeno-latinum. Lutetiae Parisiorum, Soc. Typographicae* 1633; N. SOVICZ, *Dictionarium latino-armenum*, Roma 1635.

³⁷ Auf Villottes Werke wurden in den Missionen Anspruch erhoben und unter den Buchansprüchen der Missionäre, die sie an die Kardinäle der „Sacra Congregatio de Propaganda Fide“ gerichtet hatten, kamen seine Werke ständig vor. Darauf ist ein gutes Beispiel das Gesuch des armenischen Priesters „Minas Barun“: APF, *Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali* (SO CG) vol. 633. fol. 38.

³⁸ HOFFMANN, *Il Vicariato Apostolico* 36.

**ÜBER DIE KIRCHE HEUTE.
ERSCHEINUNGSBILD EUROPÄISCHER KATHOLIZISMUS ANHAND
SOZIOLOGISCHEN UNTERSUCHUNGEN UND GEÄNDERTER
DENKERISCHER KONTEXTS**

ROBERT MÁTÉ¹

Zusammenfassung: Der vorliegende Artikel bietet eine geschichtlich orientierte Analyse über die Kirche. Es wird versucht einen gerechtfertigten Stand der Kirche in einer post-modernen Zeit zu sichern. Die christliche Europa zeigt ein allzu komplexes Bild. Die sog. „postmoderne Gesellschaft“ zwingt die Kirche in die Rolle ein Teilsystem der Gesellschaft zu werden. Dieser Trend wirkt motivierend auf die Kirche: Sie solle als aktiver Bestandteil das heutige Erscheinungsbild der Gesamtstruktur der Gesellschaft prägen. Auf die berechtigte Frage: Wie kann die Kirche, der einzelne Christ inmitten veränderten Rahmenbedingungen die Botschaft Jesu Christi so übermitteln, dass sie noch ankommt und sogar prägend wirkt? bietet der Artikel einen Antwortversuch, der ein praxisleitendes Menschen- und Kirchenbild und eine *Communio*-Theologie bevorzugt. In einer veränderten gesellschaftlichen Lage besteht der Auftrag der Kirche jedoch darin, trotz der Anschuldigung des Fundamentalismus, das Evangelium zu verkünden und vorzuleben. Leitprinzip des Artikels lautet: das sich in sog. christliche Wahrheit und Lebensprinzipien konkretisierende Evangelium hat aus ihrer Aktualität nichts verloren.

1. Zur Einstieg

Das christliche Europa zeigt aus der Sicht der Soziologen, und nicht nur, ein allzu komplexes Bild. Gerne bezeichnen wir in Allgemeinen unsere Gesellschaft als eine moderne, sogar postmoderne, säkularisierte, aber auch als individualisierte. Diese Bezeichnungen sind aus der Alltagssprache durchaus bekannt, und werden zumeist mit „fortschrittlich“ konnotiert. Die sog. „postmoderne Gesellschaft“ liefert ein Bild über Zusammensein und Zusammenagieren differenzierter, funktionsorientierter Teilsysteme wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft oder Religion.² Leben in eine derartige Gesellschaft, heißt die aktive Teilnahme und Mitgestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Die Modernisierung als Geschehen bedeutet Anpassung an sich verändernder Rahmenbedingungen und Strukturen, d.h. Flexibilität. Auseinandersetzungen, Reibungen und Konflikte der einzelnen Teilsysteme gehören auch zur konkreten und realen Existenzweise dieser einzelnen Elemente. Dies gilt allerdings auf der Ebene des Wahrnehmbaren, im Sinne von Symptomen die auf weiten Konsens finden.

¹ Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg.

² F.-K. KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg–Basel–Wien 2000, 89. Dazu: Ders., *Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute*, in QD 81, Freiburg–Basel–Wien 1978, 15.

Zunächst erfolgt eine Darstellung der heutigen gesellschaftlichen Umgebung in der die Kirche als aktiver Bestandteil ihre Aktivität entfaltet. Es sollen die im Hintergrund wirkenden Ursachen und Auslöser des gegenwärtigen Erscheinungsbildes der Kirche angedeutet werden. Gemeint sind die sich schrittweise durchsetzenden „denkerisch-geistigen“ Richtungen und Einstellungen die das heutige Erscheinungsbild prägen und im Hintergrund agieren.

Damit verknüpfen sich unvermeidlich und unausweichlich Fragen hinsichtlich der Rolle und Art kirchlichen Handelns, besonders aber auch bezüglich der Begründung ihres Handelns. Kann die Kirche, der einzelne Christ inmitten veränderten Rahmenbedingungen die Botschaft Jesu Christi so übermitteln, dass sie noch ankommt und sogar prägend wirkt? Ein Antwortversuch soll darin bestehen, ein praxisleitendes Menschen- und Kirchenbild aus der Communio-Theologie zu inspirieren. Beide könnten und können dort und derart ansetzen wo die Gesellschaft und der einzelne Christ Offenheit und Interesse zeigt. Wie das geschehen kann, ist Gegenstand der nachfolgenden Untersuchungen.

Modernisierung bestimmt unseren Alltag, verlangt von uns Anpassung und Bereitschaft zur Änderung. Zugunsten eines selbst bestimmten Lebens bzw. einer Verheißung dieser Selbstbestimmung, werden die traditionellen gesellschaftlichen Strukturen einem sog. „Modernisierungsdruck“ ausgesetzt. Mit zunehmender Individualisierung scheinen die Jahrhunderte lang als sicher und orientierend geltende Strukturen überholt, nicht zeitgemäß (obsolet) zu sein. Kirche, Familie, Staat usw. sind von Ambivalenzen gekennzeichnet. Diese Ambivalenzen führen zu Konflikte innerhalb von immer mehr kontingent werdenden Teilsystemen und setzen den modernen Menschen vielseitigen Spannungen aus.³

Die sich zunehmend verselbständigenden Teilsysteme und Funktionen der Gesellschaft bedeuten ein Bündel von Ereignissen und Prozessen, die geschichtlich und empirisch zurückverfolgbar und erklärbar sind, also Ergebnisse des ständigen Werdens. Die Spannung ergibt sich dadurch, dass der heutige Mensch, bzw. Christ, stark leistungs- und ergebnisorientiert, individualistisch geprägt, den Spagat zwischen, das inzwischen Post- Moderne, d.h. auf sich reflektierende Moderne und sein eigenes persönliches Leben, schaffen will. Da die Kirche inzwischen auch ein eigenständig funktionierendes Teilsystem der Gesellschaft darstellt, ergeben sich Reibungs- und Konfliktsituationen und Spannungen angesichts der konkreten Lebensgestaltung.

2. Begriffliche Klarstellungen und Abgrenzungen: Neuzeit-Modern und Postmodern

2.1. Die Postmoderne als gegenwärtiger Phänomen

Mit Hilfe von Begriffen und Vorstellungen aus der Kunst und Architektur der fünfziger Jahre definiert die Postmoderne ein komplexes Gebilde von Merkmalen,

³ Vgl. K.GABRIEL, A. HERLTH, K.P STROHMEIER, (Hrsg.), *Modernität und Solidarität – Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung – Festschrift für F.-X. Kaufmann*, Freiburg–Basel–Wien 1997, 9.

die sowohl die heutige Gesellschaft, als auch das Individuum in Denkweise, Haltung, Selbstdefinition, Reflexion und Orientierung charakterisieren. Für die Geisteswissenschaften zunächst fremd, setzte sich dieses Denken durch bis in die Philosophie hinein.⁴

Von den meisten Soziologen und Analytikern der Postmoderne werden institutionalisierter Pluralismus, Vielfalt, Kontingenz, Ambivalenz als auffallende Merkmale eingestuft. Dies ergibt ein Paradigmenwechsel der gesellschaftlichen Verhältnisse, die die kategoriale Rahmen und Finalität der sog. Modernen sprengen. Die im 17. Jahrhundert entstandene gesellschaftliche Formation der Moderne brachte soziologische Modelle hervor, die später, im 19. Jahrhundert, als Merkmale moderner Gesellschaftstheorien galten, bzw. Merkmale von der modernen Soziologie geschaffene Gesellschaftsmodellen.⁵ Dieser Merkmale zeigt jedoch, dass das Selbstverständnis der gegenwärtigen Epoche von der sog. „orthodox-modernen“ Gesellschaftstheorie in nicht geringer Masse abweicht. Die den postmodernen Zustand bezeichnende institutionalisierte Pluralität, Kontingenz, Ambivalenz sprengen den engen Rahmen der Universalität, Homogenität, Monotonie und Klarheit der Moderne.⁶ Zwar sind die Merkmale der Postmoderne ein Produkt der Modernen, doch weisen sie über sich hinaus. Aus der Sicht der Moderne sind sie Zeichen, die auf die Unvollständigkeit, Begrenztheit und zeitliche Bedingtheit der Moderne hinweisen. Darüber hinaus kann gesagt werden, dass die postmoderne einerseits gesteigerte Moderne ist, andererseits aber als neuer Typ gesellschaftlicher Verhältnisse darstellt, der gekennzeichnet ist, „durch die offene Institutionalisierung von Charakteristika, welche die Moderne -in ihren Plänen und ihrer Steigerungspraxis- sich zu eliminieren anschickte und, da ihr das nicht gelang, zu verbergen suchte.“⁷

Sehen wir uns diesen Sachbestand näher an. Hinter dem oben angedeuteten Bild stehen vielschichtige, oft auseinander ratende Theorien. Die wichtigsten Merkmale sind jedoch, trotz unterschiedlichen Nuancen, zumindest was die Problematik Religion- Kirche- gelebter Glaube, bzw. deren Aussagekraft und Prägnanz anbelangt, in ihren wesentlichen Aspekten konvergent. Damit sei auch das Anliegen folgender Überlegungen angedeutet, nämlich die Auseinandersetzung der Postmodernen mit der Wirklichkeit der „Religio“ und „Religiosität“ als konkret wahrnehmbare Praxis.

Um dieses Phänomen im heutigen Kontext richtig deuten und verstehen zu können, ist es angebracht das denkerisch-gesellschaftliche Milieu näher zu beobachten. Genauer gesagt das Phänomen „Postmoderne“, bzw. einige Aspekte die tatsächlich Meilensteine der denkerischen Entwicklung und dadurch heute wahrnehmbarer Phänomene, nicht zuletzt Lebenseinstellungen sind. Dies erweist

⁴ Chr. BÖTTIGHEIMER, *Die Wahrheit wird euch frei machen (Joh 8,32) Sinnrechenchaft in Zeiten der Postmoderne*, in *Münchener Theologischer Zeitschrift [MThZ]* 3 (2004), 234.

⁵ Vgl. Z. BAUMANN, *Ansichten der Postmoderne*, Hamburg–Berlin 1995, 221ff.

⁶ Vgl. BAUMANN, 222.

⁷ BAUMANN, ebd.

sich als ein komplexes Gebilde, dessen denkerische Ursprünge auf mehrere Jahrhunderte zurückblicken.

Die Aufgaben einer postmodernen Philosophie der Lyotard'schen Auffassung nach sind von Welsch folgenderweise zusammengefasst:

Die postmoderne Philosophie hat dieser Lyotard'schen Konzeption zufolge eine dreifache Aufgabe. *Erstens* hat sie die Verabschiedung der Einheitsobsessionen darzustellen und zu legitimieren. Hier zeigt sie, dass die Einheitsaversion kein Affekt ist, sondern auf Gründen geschichtlicher Erfahrung beruht. *Zweitens* hat sie die Strukturen effektiver Pluralität zu exponieren. Sie deckt die Heterogenität auf und lehrt verstehen, dass letzte Einheit gar nicht anderes als repressiv und totalitär erreicht werden könnte. Daraus ergibt sich zusätzlich zur geschichtlichen eine strukturelle Legitimation dieses Ansatzes *Drittens* hat die postmoderne Philosophie dann die internen Probleme einer Konzeption bzw. Verfassung radikaler Pluralität zu klären.⁸

Im Entwicklungszyklus zum Postmodernen besitzt die eigenartige Situation des *Wissens* eine ausschlaggebende Position. Das Ausschlaggebende besteht darin, dass der frühere Einheitsgedanke worunter Wissen-, bzw. Wissenschaft in Form der Meta-Erzählungen stand, sowohl förmlich als auch inhaltlich nicht vertretbar geworden ist.⁹ Dadurch kommt es zur Auflösung der einheitlichen und totalitären Ganzheit in Teile, ein erster Schritt in Richtung des Postmodernen so charakterisierenden Pluralität. Allerdings erweist sich dies als eine erste Bedingung für das Postmoderne, denn damit sich die Postmoderne entwickeln kann, ist auch die positive Rezeption notwendig. Insofern die Auflösung als Chance interpretiert wird, ergibt sie, zusammen mit der faktischen und nostalgischen Verabschiedung vom Einheitsgedanken, eine gute Perspektive. Laut *Lyotard* sind solche Einheitlichkeiten eher retrospektiv aufgebaute Konstrukte, denn es gibt keine Epochen ohne Divergenzen und Brüche.¹⁰

Philosophisch gesehen ist das Postmoderne eine ständige Überbietung und ein ständiges Werden des Modernen. Wichtiger Ansatz ist weiterhin, dass die Postmoderne kein Absolutum anerkennt, wogegen aber die Pluralität fördert. *Böttgingheimer* charakterisiert folgenderweise das Phänomen:

[...] postmoderne Philosophen die Grundmotive der Moderne wie etwa die Wende zum Subjekt oder das Anliegen einer auf der Autonomie basierenden Gesellschaft aufzugreifen, sie dann aber kritisch zur Geltung

⁸ BAUMANN, 222.

⁹ Vgl. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1993, 32. Die Meta-Erzählungen der Neuzeit und der Moderne sind, anhand J.-F. Lyotard, eine der herausragendsten Gestalten des Postmodernen, sind: „die Emanzipation der Menschheit (in der Aufklärung), die Teleologie des Geistes (im Idealismus) und die Hermeneutik des Sinns (im Historismus)“, ebd. In diesem Sinne auch: M. BORMANN, *Der Einbruch der Postmoderne in das moderne Denken und deren metaphysische Implikationen*, Aachen 2002, 80; zur Cartesian'schen Fragestellung ausführlicher: 14–20.

¹⁰ Vgl. WELSCH, 33.

bringen gegenüber den Universalkonzepten der Moderne, die in irgendeiner Form ‚beanspruchten‘, dass Mensch, Natur und Gesellschaft umfassende Ganze verbindlich auf den Begriff zu bringen.¹¹

Die Tatsache, dass die Postmoderne metaphysisches Denken, implizit Vorstellung eines letzten Grundes ablehnt, führt zur Entstehung und Ausbildung vielfältiger, partikularer Lebensentwürfe.¹² Die Pluralität in diesem Denksammenhang wird stark radikalisiert. Zwar kennt die Postmoderne das Absolutum, gilt für ihn als nicht darstellbar und definierbar. Dadurch aber, aufgrund dass Pluralität so stark fokussiert wird, verliert das Absolutum den Anspruch auf eine ganzheitliche Geltung. Diese Tatsache ruft in der Praxis die erwähnte Vielfalt von Lebenseinstellungen und Weltanschauungen, die möglich sind. Jede Lebenseinstellung hat den Anspruch sich geltend zu machen im Sinne: „dies gilt für mich“. Die gemeinschaftlichen Konnotationen aber, die Geltung „für sich, in sich“ werden im Hintergrund gedrängt, ausgelöscht.¹³ Einheitlich geltende Wahrheitsansprüche, mit den daraus folgenden Lebensnormen und Lebensprinzipien können sich in diesem Kontext schwer durchsetzen. Vielmehr scheint es so zu sein, dass jedes Individuum durch seinen Anspruch auf partikuläre Wahrheit universalistische Werte und Konzepte relativistisch negiert und dadurch „die entzauberte Wiederkehr des Polytheismus“ befördert.¹⁴

Postmodern kann in diesem Sinne auch Positivität mit sich bringen indem das Ende der Meta-Erzählungen, die Vielfalt der Sprachspielen, Handlungsformen und Lebensweisen, im Grunde die Zustimmung deren, als positive Chance begriffen wird. Auf dem Weg zu einem postmodernen Bewusstsein im Sinne von *Lyotard* sind sowohl die positiv gesehene fokussierte Pluralität, als auch die Vermeidung der oberflächlichen Beliebigkeit des „alles ist erlaubt“ und zynischer Eklektizismus, wichtige Haltepunkte.¹⁵ Zugunsten einer „achtenswerten Postmoderne“¹⁶ kritisiert

¹¹ A. ANZENBACHER, *Einführung in die Philosophie*, Freiburg 2002, 206; S. WENDEL, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, in K. MÜLLER (Hrsg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Freiburg 1998, 193–214, zit. nach: WELSCH, ebd.

¹² Der Staat, die Strukturen, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in P. ENGELMANN (Hrsg.) *Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 1990, 114–139, in WELSCH, ebd.

¹³ W. WELSCH, (Hrsg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexten der Postmoderne-Diskussion. Mit Beiträgen von J. Baudrillard u.a.*, 1988, 37–38; WEINHEIM, 1988, 235. Ähnlich auch: Z. BAUMANN, *Ansichten der Postmoderne*, Hamburg–Berlin 1995, 17–18, wobei er auf die Leere und die damit verbundene Angst verweist die aus dem Verschwinden der allgemein gültigen Wahrheiten entsteht. Das Verschwinden von allgemein gültigen Wahrheiten dotiert Baumann als das „gefährlichste Potential des Postmodernen Zustandes. Ebd.

¹⁴ O. MARQUARD, *Lob des Polytheismus*, in Ders., *Abschied von Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 107, zit. ebd., 236.

¹⁵ Vgl. J.-F. LYOTARD, *Das postmoderne Wissen*, 68/121–122, Ders., *Immaterialität und Postmoderne*, 30; 38, paraphrasiert nach WELSCH, 33ff.

¹⁶ J.-F. LYOTARD, *Le Différend*, Paris 1983, 11; dt. *Der Widerstreit*, München 1987, 12.

er die „Theorie-Müdigkeit“¹⁷ gegen eine präzise philosophische Reflexion. Postmodernität ist weiterhin mit dem korrekten Bewusstsein und Umgang mit der Pluralität der Leben-, Denk- und Sprachformen, bzw. mit der Distanzierung von „Einheitsobsessionen“ verknüpft und von daher nicht ausschließlich auf eine gewisse Zeit begrenzt.¹⁸

Eine im Lyotard'schen Sinne „achtenswerten postmoderne“ erlaubt keine Übergriffe und Verabsolutierungen, sondern sucht einen ausgewogenen, gerechten Weg, damit keine diese oder andere Paradigmen totalitär werden.¹⁹

Während die Moderne die Einheit und Vielfalt, Ganzheit und Differenz, Pluralistisches und Monistisches als Gegensätze behandelt, setzt das Postmoderne darauf die Frage zu beantworten: Sind diese Gegensätze überschreitbar? Die sich daraus ergebende weitere Frage lautet: Kann die postmoderne Philosophie einen vertretbaren und gleichzeitig gerechten Weg einschlagen, der die oben erwähnten Gegensätze in ihren Äußerungen den eigenen Profil nicht verloren gehen lässt?²⁰ Ausgangspunkt für sog. postmoderne Überlegungen angesichts der Relation zwischen Einheit und Vielheit ist die durchaus bekannte Aussage, dass man von Vielheit nicht ohne Einheit sprechen kann. Jenseits von der Trivialität dieser Aussage soll geprüft werden, von welcher Art von Einheit die Rede ist bzw. wie diese Einheit zu Stande kommt.²¹

Welsch formuliert die Anliegen postmoderner Philosophie wie folgt: Die Einheit liegt im Interesse der Vielheit. Ohne Einheit wäre Vielheit „unwahrnehmbar und unlebbar“.²²

Die Einheitsfunktion bleibt in einem Feld von Vielheit eingeschrieben, inhaltlich unter Vorbehalt spezifischer Eigenschaften und Entität, da es praktisch keine umfassende Ganzheit gibt.²³ Die total-totalitäre Ganzheit ist nur über Totalisierung des Partikulären erreichbar, was gleichzeitig der Ausschluss anderer

¹⁷ Ders., *Beantwortung der Frage: „Was ist postmodern?“*, in *Tumult* 4 (1982), 136, zit. nach WELSCH, 35.

¹⁸ Vgl. WELSCH, ebd.

¹⁹ Vgl. WELSCH, 37.

²⁰ Vgl. WELSCH, 60.

²¹ Vgl. ebd.

²² WELSCH, 61–61.

²³ Welsch fasst folgenderweise zusammen: „Man kann jeder Ganzheitsoption ihre Spezifität und Partikularität schnell nachweisen. Das spricht zwar nicht gegen Ganzheitsoptionen, wohl aber gegen ein Selbstmissverständnis ihrer (und dergleichen gibt es hier so sehr wie bei den Differentisten). Das Missverständnis besteht darin, die Struktur des Ganzen für durch einen bestimmten Gehalt (also einen Teilgehalt des Ganzen) erfüllbar anzusehen. Genau diese Nichtunterscheidung von Totalität und Partialität im Übergang von Struktur zu Gehalt wird überall dort praktiziert, wo bestimmte Konzeptionen des Ganzen sich für pertinent halten und sich daher absolut setzen. Darin haben sie einerseits (und offenbar impertinent) Sinn und Anspruch von Ganzheit erkannt -nämlich die konstitutive Formalität und inhaltlich-partialistische Unerfüllbarkeit dieser Idee- und haben andererseits den Anspruch auch anderer Optionen auf Ausfüllung dieser Aufgabe übersehen oder beiseite geschoben, und dies nicht mit Gründen, sondern per Ellenbogen.“ WELSCH, 62.

Optionen bedeutet. Dies bedeutet „terrorhafter“ Verstoß gegen die Logik und Dialektik des Ganzen in sich.²⁴

Die Konsequenz die sich daraus ergibt lautet: Es gibt einen einzigen Weg, der Weg der Anerkennung unterschiedlicher inhaltlichen Optionen, mit Vermeidung von Verabsolutierungen.²⁵ Dadurch ändert sich die Konzeption des Ganzen. Das Ganze bedeutet die positive Annahme von Vielheit und die Ablehnung von substantieller Einheit und deren Ansprüche, denn dem Inhalt nach sind die einzelnen Teilnehmer auf Pluralität offen. Sie treten gar nicht mit Anspruch auf Totalität auf. Solche Einheitskonzeptionen produzieren auf eine höhere Ebene wieder Vielheit, der Formulierung von Welsch nach: sehr viel härtere und von ihnen endgültig nicht mehr synthetisierbare Vielheit unterschiedlicher Einheitskonzeptionen.²⁶

Ein anderer wichtiger Aspekt gerade mit dem Zeitlichen im Zusammenhang ist das *Verhältnis Moderne-Postmoderne*. Demnach ist das Postmoderne die Fortsetzung, sogar die Realisierung des Modernen des 20. Jahrhunderts im wissenschaftlichen und künstlerischen Sinne. In der Formulierung von *Baumann* kann man die Postmoderne „als eine Moderne vorstellen, die sich ihrer verwirklichten Natur bewusst ist – Moderne für sich.“²⁷ Die beiden Epochen stehen jedoch im Gegensatz zueinander in dem das Postmoderne sich von Einheitsgedanken und Ansprüche radikal verabschiedet hat.²⁸ Die radikale Absage an jegliche Einheitsgedanke seitens der Postmodernen ist ein Grundsatz der neben und, mit der Grundgedanke der institutionalisierten Pluralismus, nicht nur als Grundbausteinen der Postmoderne gelten, sondern auch die radikale Unterschiede zwischen postmoderne und Modern zum Vorschein bringen.

Gesellschaftliche Konnotationen der Postmoderne entfalten sich unter dem Zeichen der Angst vor der Leere. Diese Antwort resultiert aus der Unterschiede zwischen der Art der Bewältigung der Probleme der sozialen Organisation, sowie die Persönlichkeits- und Individualitätsbildung. Solange die Moderne mit universalistisch eindeutig kompromisslose Vorschläge sich durchzusetzen versuchte -eine endgültige Lösung der Aufgabe war im Sinne der endlichen Antwort und Lösung als Antwort auf diese Fragen beabsichtigt- verliert die Postmoderne diese Perspektive und gibt die Möglichkeit der Antwort auf, bietet aber statt deren nichts an.²⁹ Dies führt zu „Polytheismus der Werte“, so wie *Max Weber* formuliert.³⁰ Der

²⁴ WELSCH, 62.

²⁵ Ders: „Die Idee des Ganzen ist allein prohibitiv und regulativ ausmünzbar. Sie besagt: Achte auf die Vielheit anderer wirklicher und möglicher Diskurse; schließe diese nicht aus, denn genau dadurch würdest Du das Ganze, das Du so zu erreichen meinst, definitiv verfehlen; es ist aber auch gar nicht zu erreichen, denn es ist von anderer Art; es kann nur in der Struktur offener Ganzheit gewahrt und gedacht werden; jedes geschlossene Ganze wäre ja notwendigerweise gegen anderes geschlossen und damit schon nicht mehr das Ganze.“ WELSCH, 63.

²⁶ Ebd.

²⁷ Z.BAUMANN, *Ansichten der Postmoderne*, Hamburg–Berlin 1995, 222.

²⁸ Vgl. WELSCH, 36. S. auch BAUMANN, 222.

²⁹ BAUMANN, 18.

Polytheismus der Werte generiert für die Nostalgiker der Moderne einem ständigen Ruf nach einen „Führer und Lehrer“.³¹ Schon für *Weber* ist aber eindeutig, dass jegliche Art nostalgischer Rückblicke und Rückkehrtendenzen die Unreife des postmodernen Menschen bezeugen. Zwar sehnt sich der postmoderne Mensch immer wieder nach einer letzten Orientierung, dies aber bleibt für die Postmoderne obsolet. Sich ergebende Reflexionen ziehen Ablehnung solcher Tendenzen nach sich, zumindest dem Verständnis nach, zugleich die endgültige Verabschiedung jeglicher Art organisierter Einheit und gedanklicher Finalitätsansprüche. Noch radikaler ausgedrückt: Abschied von monolithische Einheitsansprüche, Abschied von Monotheismus zugunsten der Pluralität.

Solche und ähnliche Aussagen wirken sicherlich störend, sogar verwirrend, vor Allem im Kontext der Glaubenslehre und religiösen Praxis. Dabei ist und bleibt das eigentliche Hauptanliegen der Postmoderne die uneingeschränkte Förderung und Forderung der Pluralität, selbst von den Anhängern der Postmoderne als Chance begriffen.³² Schon in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts wird Pluralität zur Selbstverständlichkeit, die aber keineswegs ein Hindernis in der Entstehung entgegengesetzter Auffassungen und Polarisationen war. Die Praxis der Pluralität bleibt jedoch von Konflikten nicht verschont. Erwähnenswert dabei sind die Konflikte die auf individueller Ebene entstehen, von *Peter Berger* als „permanente Identitätskrise“ genannt.³³ Die Krise ergibt sich auf Grund der Konflikte zwischen immer radikaler pluralisierter Gesellschaft mit dementsprechend pluralisierten sozialen Lebenswelten und die dadurch entstandene Herausforderungen für die Individuen. Es ergibt sich eine breitbändige Palette von Meinungen, die vor allem aber eines beweist, nämlich dass Pluralität auch zur Moderne des 20. Jahrhunderts gehöre, jedoch in die postmoderne Ära gesteigert zum Ausdruck kommt.

Aus der Sicht dieser Artikel besteht kein Bedarf die Postmoderne mit ihren zahlreichen Facetten noch tiefer zu analysieren. Sinn und Zweck der oben aufgeführten Überlegungen ist die Hervorhebung der Bedeutung des Pluralitätsgrundgedankens. Sie erwies sich nicht nur auf gedanklicher Ebene, sondern auch in der Praxis als Gratwanderung. Als motivierender Grundgedanke und in der Praxis wahrnehmbare und offenbar gewordene Denk- und Handlungsweise hat sie

³⁰ Vgl. M. WEBER, „Vom inneren Beruf zur Wissenschaft“, in Ders., *Soziologie-Universalgeschichtliche Analysen-Politik*, Stuttgart, 5. Aufl., 1973, 328, zit. nach WELSCH, 189.

³¹ Vgl. M. WEBER, *Vom inneren Ruf der Wissenschaft*, 330. Laut Welsch befürwortet auf den Hintergrund eines modern-romantischen Denkmusters, WELSCH, 190. In den Alltag weisen die meisten Schwächen in der Auffassung und Durchsetzung von Pluralität auf, so Weber. Jedoch sind nicht alle Denker der gleichen Sicht. Im Gegensatz zum Weber, der als radikaler Vertreter postmoderner Pluralität sogar heroische Stimmen einschlägt, betrachtet z.B. P. Valéry die Erscheinungsformen, von der alltäglichen Erfahrung und Existenz der Individuen ausgegangen, nicht nur als schon vorhanden, sondern wirksam, in eine zunehmend funktional differenzierter Gesellschaft sogar selbstverständlich. Vgl. P. VALÉRY, *Triomphe de Manet*, Paris 1960, 1327; Ders., *La politique de l'esprit*, 1957, 1017, nach: WELSCH, 190–191.

³² Vgl. WEBER, 328.

³³ P.L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt–New York 1975, 59, nach WELSCH, 192.

zahlreiche Erscheinungsformen und Implikationen. Jedoch wird in den folgenden Abschnitten auf die eine Seite fokussiert: Auf das religiös-kirchliche Leben und die damit verknüpften Tatbestände, Herausforderungen und Perspektiven die auf die Christen zukommen besonders in einem Zeitalter im Zeichen der Pluralität.

2.2. Ausklang

Die Frage die sich offensichtlich stellt: Wie kann sich Kirche unter derart veränderten Verhältnisse ihr Selbstverständnis, das Caritative auch zum Geltung bringen? So eindeutig und offensichtlich ist das längst nicht mehr. Der Auftrag der Kirche besteht jedoch darin, trotz der Anschuldigung des Fundamentalismus, das Evangelium zu verkünden und vorzuleben. Das sich in sog. christliche Wahrheit und Lebensprinzipien konkretisierende Evangelium hat aus ihrer Aktualität nichts verloren. Vielmehr geht es darum wie die Glaubensinhalte vermittelt werden. Dies scheint einer der Faktoren der gegenwärtig in der Kirche als „Krise“ empfundenen Bündel von Phänomenen.

Die oben aufgeschilderte Ansätze zeigen uns, in welchen geisteswissenschaftlichen und dadurch gesellschaftlichen Kontext, Milieu, die Praxis der Nächstenliebe gelebt werden soll. Sie zeigen uns Zweifaches: erstens, die Komplexität der Gesellschaft in der sich die Kirche, der einzelne Christ unserer Zeit lebt und Zeugnis abzulegen versucht, zweitens: den ganzheitlichen Charakter der Diakonie. Unter diesem Begriff „ganzheitlicher Charakter der Diakonie“ ist eine Reihe von Einstellungen Taten und Konnotationen zu verstehen, die darauf hinweisen, dass Caritas nicht nur den Auftrag hat akute Not zu lindern, das heißt im Falle extremer Not und Leid rasch erste Hilfe zu leisten, sondern weist auf den universellen Charakter der Hilfe an. Richtig gelebte Caritas bedeutet die ganze Lebens-Wirklichkeit des Menschen und der Gesellschaft in Betracht zu ziehen. Das eigentliche Ziel derartiger Handlung, bzw. diakonischen Handelns hat als Ziel Gabe die Zurückfindung zum eigentlichen Sinn des Lebens. In diesem Sinne bedeutet Caritas Lebenshilfe zu gelingenden zwischenmenschlichen und Gott-Mensch Beziehungen. Es ist gleichzeitig ein versuch den Menschen zu Gott und über eine Gemeinschaft zu eigene Mitschwestern und Mitbrüdern zurückzubinden. So erweist sich diakonisches Handeln als ganzheitliche Lebenshilfe im Sinne der Rückkehr und Rückbindung zu sich selbst, zu Mitmenschen und Gott. Erst nachdem bewusst werden dieser Hauptaufgabe darf an die Konkretisierung und Durchsetzung im Leben der caritativen Auftrag gedacht werden.

Die fortfolgenden Teile dieser Arbeit beschäftigen sich mit diesem Relief Gesellschaft- Kirche. Es wird näher die Interaktion Kirche Gesellschaft untersucht im Hinblick der Rolle der Kirche in der heutigen Gesellschaft, bzw. der Einfluss der Gesellschaft auf das kirchliche Selbstverständnis der Individuen und Gemeinden. Die Untersuchung versteht sich überwiegend als eine Diagnosestellung und Auswertung anhand soziologischer Befunde. Dementsprechend soll zunächst die heutige gesellschaftliche und Lage aufgeschildert werden kommt darunter besonders

Phänomene wie Modernisierung Säkularisierung und das Postmoderne, sowie ihre Wirkung auf das christliche Selbstbewusstsein, bzw. des Christ-Seins überhaupt.

Jedoch wären diese Vorhaben ohne ihre geisteswissenschaftlichen Hintergründe aus ihren eigentlichen Kontext und Prozesshaftigkeit herausgerissen.

3. Geschichtliche Hintergründe zur Entwicklung des Postmodernen

3.1. Begrifflich-denkerische Abgrenzungen und Klarstellungen

Das Zueinander und Ineinander der Kirche zur Gesellschaft als stets wahrnehmbares Phänomen, bis zum 18. bzw. 19. Jahrhundert als prägnanter Kraft auf individueller und gesellschaftlicher Ebene, wurde als eine tief greifende Selbstverständlichkeit wahrgenommen. Erst seit dieser Zeit, aufgrund seitens der Geschichtsphilosophie zunehmender Druck der Vereinheitlichung sind künstliche Konstrukte geschichtlicher Gebilden entstanden.³⁴ Dies bedeutet die implizit-explizite Ignoranz gegenüber eigenen „Geschichten“, d.h. die Partikularität und Eigenständigkeit jeweiliger Einzelbereichen der Gesellschaft, wie z. B. Ökonomie, Kunst, Philosophie, usw. Das Moderne und vor Allem das Postmoderne setzt eben dabei an, indem die Partikularität, Diskontinuität, Differenz, Eigenentwicklung, sogar Dyschronien im Betracht zieht. Dies gilt für das Moderne, auch wenn das der Abschied von einheitlichen philosophischen Konzepten bedeutet. Für das Postmoderne gilt dies umso mehr, denn sie schlechthin die radikale Pluralität als Grundsatz betrachtet.³⁵

Im Folgenden werden die wichtigsten Einzelaspekte der geschichtlichen Gedankenentwicklung der Aufklärung, Moderne und Postmoderne den ausschlaggebenden Inhalten nach aufgeschildert. Diese Darstellung dient dem Ziel die geschichtlich-denkerischen Hintergründe zu beleuchten die als Herauslöser und Begründung heutiger Situation gelten. Dies, wie es sich zeigen wird, ist keineswegs abwertend oder negativ gemeint, denn selbst das Postmoderne in ihre Radikalität birgt für das Verhältnis Kirche-Gesellschaft Potenzialen die für die heutige Situation keineswegs außer Acht zu lassen sind.

3.1.1. Die Aufklärung

Denkerisch-philosophische Auslöser einer sog. „Krise“ der Religion liegen in der Aufklärung zurück. So unterschiedlich die Deutungen des Erscheinungsbildes Aufklärung sind, lassen sich trotzdem einige Charakteristika beschreiben. Sie lassen sich besonders bei *August Comte* und *Max Weber* sehen. Comte setzte anstatt metaphysischen Glauben den Glauben an der menschlichen Vernunft und am rationalen Handeln im Vordergrund. Comte versteht außerdem die Gesellschaft als ein Gefüge von natürlichen Gesetzen, wobei er keine Unterschiede zwischen moralische und natürliche Gesetze macht.³⁶

³⁴ Vgl. WELSCH, 65.

³⁵ Ebd., 79ff.

³⁶ Vgl. F.-X. KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg–Basel–Wien 2000, 79.

Dagegen sieht Max Weber, unter dem Einfluss von Nietzsche, die Aufklärung in der Trennung zwischen Vernunft und Religion wodurch Religion zunehmend im Bereich des irrationalen gedrängt wird. Das Bild über die Welt und Kosmos wird in mathematische und naturwissenschaftliche Kategorien erklärt, bedarf dementsprechend keine überpersönliche Begründung, dies alles wird als antirational und irrational definiert.

Die Folgen dieser beiden Auffassungen lassen sich von Kaufmann, wie folgt beschreiben:

diesen beiden Diagnosen ist gemeinsam, dass sie das Ende der Vernunftgemäßen Macht christlichen Glaubens und christlicher Weltdeutungen konstatieren. Sie unterscheiden sich jedoch grundlegend in der Einschätzung der Ursachen und Konsequenzen dieses Vorgangs. Während für Comte der Vernunft- und Menschheitsglaube Ausdruck des „Aufbruchs aus der Selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (I. Kant) ist, also das Ende eines millenären Emanzipationsprozesses und den Beginn eines neuen, stabileren Zeitalters darstellt, bedeutet für Weber die Entzauberung der Welt das Ergebnis einer ins prinzipielle gesteigerten Religiösen Anstrengung, wie sie stärker noch als bei den Puritaner und bei den von ihnen verfolgten Sekten der Quäker oder Baptisten zu finden war, welche sich einen radikalen Gegensatz zu den Gegebenheiten der Welt zu stellen sucht. Die Entzauberung der Welt in den modernen Wissenschaften ist jedoch nicht die Grundlage eines neuen, stabilen Weltverhältnisses, sondern die Unvereinbarkeit der Wertorientierungen, der ewige Kampf der Götter bleibt in den Köpfen und Herzen der Menschen bestehen, verliert jedoch gleichzeitig seine weltgestaltende Potenz.³⁷

Die Aufklärung zeichnet sich nicht nur durch Humanismus, sondern gleichzeitig durch eine humanere Gesellschaft aus, befreit von Laster der Geschichte, wie Hexenwahn, Folter, usw. Diese humanistische Denkweise betrachtet die Kirche als ein gesellschaftliches Konstrukt mit überwiegend moralischen Zuständigkeiten, gleichzeitig stark entsakralisiert. Die Kirche als Reich Gottes wird demnach nach dem Strukturprinzip des Naturrechts als ungleiche Gemeinschaft konzipiert. Innerhalb dieses Bildes ist der Kleriker Subjekt und Träger des kirchlichen Handelns, gegenüber dem Empfänger Kirchenvolk.³⁸ Da die Aufklärung sich auch dadurch auszeichnet, dass durch der gemeinsame Humanismus versucht wurde das interkonfessionell trennende zu überwinden, hat sich das Christentum von eine bestimmte Konfession unabhängig gemacht, mit der Konsequenz, dass die Institution Kirche als Inbegriff moralischer Instanz in der

³⁷ Vgl. T. HARTMANN, *Potenz und Depotenzierung der Religion - Religion und Rationalisierung bei Max Weber*, in *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 44 (1993) 300–347, zit. nach KAUFMANN, 80. Ähnlich: H. FRIES, *Reich Gottes und Kirche in geschichtlicher Vermittlung*, in F. BÖCKLE, F.-X. KAUFMANN, K. RAHNER, B. WELTE (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* [im Folgenden: *CGmG*], Bd. 29, 102.

³⁸ Ebd., 103.

Gesellschaft betrachtet wurde. Die Kirche wurde dadurch auf eine gewisse Organisation mit bestimmter Teilfunktion „degradiert“.

Die düstere Prognose über das Ende der Religion hat sich jedoch nicht erfüllt. Die Kirchen haben aber jeweils anders reagiert. Die katholische Kirche setzte sich auf allen Ebenen gegen der Aufklärung und zog sich hinter den Mauern eines triumphalistisch-historischen Kirchengebäudes, während die protestantischen Kirchen unterschiedlich reagierten. Die Aufklärung bewirkte aber auch positiv zu bewertende Reaktionen im Bereich Mission und Herausbildung nationalstaatlicher Prägungen.³⁹

3.1.2. Säkularisierung

Die nächste, gesellschaftshistorisch relevante Etappe der Distanzierung zwischen Gesellschaft und Kirche trägt den Namen „Säkularisierung“. Säkularisierung entfaltet sich ursprünglich unter dem Einfluss von *Ernst Troeltsch* aus dem kirchenrechtlichen Begriff „Verweltlichung“, der die Überleitung eines Mönches in den Stand der Weltkleriker bedeutete. Der Grundgedanke ist „die Überwindung des Dualismus von Gott und Welt in der Selbstermächtigung des Menschen als souverän in der Weltgeschichte.“⁴⁰ Innerhalb dieses Gedankengutes sind die Schlüsselereignisse der Heilsgeschichte so logisch zu erklären.

Der eigentliche Begriff Säkularisierung entsteht im Raum der evangelischen Theologie. Verweltlichung und Säkularisierung gelten als verwandte Begriffe für die Enteignung der christlichen Tradition durch die Aufklärung und ihren fortdauernden Charakter und Bedeutung. In der Zeit gewann der Begriff mehrere Konnotationen und Bedeutungen. In Bezug auf das Verhältnis von Religion und Neuzeit sind von Kaufmann die folgenden zusammenfassenden Klassifizierungen gemacht worden:

– Säkularisierung bedeutet fortschreitende Relevanz an Verlust von Religion. Dies kann katholisch oder kulturkritisch gedeutet werden. Sie bedeutet vor Allem im protestantischen Millieu die Entstehung außerkirchlichen Christentums. Trotz geprägter Verlustcharakters bedeutet diese Tatsache auch positives, denn sie trägt zu Aufbewahrung christlich normierter Gesellschaft, indem die nichtkirchliche Christen ihrem Handel und Leben nach überwiegend christliche moralische Normen einrichten.⁴¹

– Säkularisierung verdrängt die kirchliche Autorität aus den Bereichen weltlicher Herrschaft, was die Kontrollverlust der Religion über die Gesellschaft bedeutet.

– Säkularisierung bedeutet Enteignung und Bewahrung christlicher Errungenschaften im Rahmen des säkulares und Gemeinwesens. Dies bedeutet, das der Sozialstaat Aufgaben übernimmt die früher spezifisch kirchlich waren.

³⁹ Vgl. KAUFMANN, 81. Diese waren jedoch, zumindest aus heutiger Sicht einschneidend was die Freiheit der hierarchischen Organisation, Weiterbildung und Orthopraxie, Frömmigkeit und Kultus anbelangt. Vgl. FRIES, 103.

⁴⁰ KAUFMANN, ebd.

⁴¹ Vgl. *CGmG* 29, 106.

– Troeltsch redet in Bezug Säkularisierung und Religion über eine Entmythologisierung des Glaubens und „Vergeistlichung des Säkulum“.⁴² Das Verhältnis Welt- Gott wurde vor allem durch die dialektische Theologie zugespitzt.

– Säkularisierung brachte schließlich die Entkirchlichung und Entchristlichung der Bevölkerung mit, d.h. sinkende Beteiligung an das kirchliches Leben, bzw. das Verschwinden aus dem Wissens- und Verhaltenswelt christlicher Orientierung und Normen.⁴³ Dieses letzte Kriterium bezieht sich, anders als bei den vorherigen, auf mikrosoziologische Verhältnisse. Es muss allerdings gesagt werden, dass die diagnostizierende Tendenzen und Analysen unterschiedlich sind, voneinander abweichen. Diagnostizierende Tendenzen der Relationen organisierter Religion im öffentlichen Leben sind Gegenstand sowohl der Kirchensoziologie, als auch der wissenschaftlichen Soziologie bis zum sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Die oben aufgeführten Kategorien bekommen jedoch eine andere Relevanz und Aussagekraft wenn sie unter den Kategorien und wissenschaftlichen Instrumentarium der Religionssoziologie behandelt werden. Grund dafür waren Untersuchungen die sich aus methodologischer und inhaltlicher Sicht als fehlerhaft erwiesen. So sind diese Untersuchungen, zum Beispiel, aus mangelnder kirchlicher Bindung auf Desinteresse gegenüber dem Religiösen gekommen, eine Aussage die sich auf Grund späterer Forschungen und Untersuchungen als unhaltbar erwies⁴⁴. Beiträge wie von Max Weber, Emil Durkheim als begründende Gestalter der Religionssoziologie, sowie die Leistungen späterer Untersuchungen machten die Notwendigkeit eines differenzierten Religionsbegriffs deutlich. Somit deutet der Rückgang von Kirchlichkeit nicht das Ende des Religiösen, sondern ein Transformationsprozess an. Dieser Prozess betrifft sowohl gesellschaftlich eingefahrene Strukturen, als auch deren Gestalt füllende Inhalte. Somit bekommt der Begriff „Säkularisierung“ neue Bedeutung. Säkularisierung wird dadurch ein komplexes Ereignis, der „den Vorgang der evolutionären Ausdifferenzierung von Gesellschaften in funktional selbstständige Segmente“ bezeichnet.⁴⁵ Die Komplexität der Bezeichnung ergibt sich, anhand Gemeinsamkeiten der diesbezüglichen Fachliteratur, durch Begriffe, bzw. Prozesse, der: Deinstitutionalisierung, Entkonfessionalisierung, Pluralisierung, Entdogmatisierung, und Individualisierung religiöser Einstellungen. Jenseits unterschiedlicher Theorie-Modellen (wissenssoziologisch/Berger, Luckmann und systemtheoretisch/Luhmann), die kein Gegenstand dieser Untersuchung sind, ist jedoch die Relevanz des Phänomens „Säkularisierung“ hervorzuheben. Säkularisierung als Phänomen ist keineswegs zu einer Zeitspanne zu binden, sie bedeutet eine Komplexität von Ereignissen die moderner und postmoderner Zeit auch charakteristisch ist.

Kirchlicher Seite im blieb die Offensive nicht aus. Die Kirche zog sich in ihren eigenen Reihen zurück, und startete die Offensive auf hierarchische Ebene.

⁴² Zit. nach KAUFMANN, 85.

⁴³ KAUFMANN, ebd.

⁴⁴ Vgl. U. BARTH, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 156–165, mit weiterer Literatur.

⁴⁵ BARTH, 158.

Dies konkretisierte sich in eine einseitig stark triumphalistisch geprägte Kirche, Machtkonzentration. Als Antwort auf die französische Revolution und ihre Folgen, sowie der weltliche Machtverlust erstarkt die Kirche ihre moralische und spirituelle Autorität auch durch das Dogma der Unfehlbarkeit und der Primat des Papstes, mit deutlichen Absichten zur sog. Restauration. Diese Tendenz wurde innerkirchlich durch spirituelle und denkerische Bewegungen verstärkt. Auf gesellschaftlicher Ebene erfolgt die Verurteilung der verschiedenen denkerisch neuen Richtungen. Dies geschah anlässlich des I. Vatikanischen Konzils, das als wichtiges Instrument der Machtdemonstration der damaligen Kirche gilt.⁴⁶

Die hiesige sog. Machtdemonstration hat politische Hintergründe auch. Sie versucht die Autorität und Souveränität der Kirche zu garantieren, indem in den damaligen Kontext der Herrschaftskategorien der Souverän die Quelle des bestimmenden Rechts ist. Im damaligen Verständnis ist die Kirche unabhängig vom Staat, denn sie ist die Verkörperung des Reiches Gottes auf Erden. Organisatorisch-hierarchische Maßnahmen die das innerkirchliche Leben betrafen, wie z.B. Erlassen, Entscheidungen und Kontrollen in Einzelfragen waren charakteristisch für diese Zeit für die Beziehung Kirche-Gesellschaft. Dadurch geschah die zunehmend tiefere Trennung dieser beiden Faktoren, mit der Folge, dass die Kirche zunehmend eine Teilfunktion der Gesellschaft geworden ist.⁴⁷

3.1.3. Die Moderne

a) Die Moderne der Zeit vor dem 20. Jahrhundert

Die Moderne ist Begriffsgeschichtlich ein keineswegs neuer Ausdruck, denn das Begriffspaar *moderni-antiqui* ist seit dem 5. Jahrhundert bekannt. Schon damals galt dieses Begriffspaar als Bezeichnung Zuständen und Situationen die zeitlich stark geprägt worden sind. Einerseits deuteten derzeit gültige Regelungen an, die andererseits von früheren abgesetzt worden sind. Die Moderne zeichnet sich dementsprechend dadurch aus, dass sie eine Funktion erfüllt, das Bezeichnen von gegenwärtigen.⁴⁸

Da an dieser Stelle eine Begriffsgeschichtliche Darstellung nicht beabsichtigt wird, beschränken sich die weiteren Ansätze auf die Konsequenzen der Moderne, nämlich die zeitliche Gebundenheit einerseits, die Wirkungen und Rezeption in dem vergangenen Jahrhundert, andererseits.

Das Begriffspaar *antiqui-moderni*, Bezeichnung des Unterschieds zwischen alt und neu deutet im 18. Jahrhundert eine Öffnung Richtung Zukunft, bereichert

⁴⁶ Vgl. H.J. POTTMEYER, *Modernisierung in der Katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonzeption des I. und II. Vatikanischen Konzils*, in F.-X. KAUFMANN, A. ZINGERLE (Hrsg.), *Vatikanum II und Modernisierung, Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1996, bes. 132–139, mit weiterer Literatur.

⁴⁷ Vgl. *CGmG* 29, 109ff. Zur geschichtlichen Entwicklung des Begriffs s. WELSCH, 66ff., KAUFMANN, *Religion und Modernität*, 19–20 und 36ff., mit weiterer Literatur.

⁴⁸ Vgl. W. FREUND, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Köln-Graz 1957, zit. nach KAUFMANN, *Religion und Modernität*, 37.

sich aber im Laufe der Zeit mit anderen Konnotationen auch. Die im heutigen Sinne verstandene Karriere des Begriffs Moderne entfaltet sich auf dem Hintergrund der Kämpfe im 19. Jahrhundert zwischen Konservativen und Progressiven. Die starke zeitliche Prägung wird durch das Begriffspaar aktuell-vergänglich noch deutlicher dargestellt. Diese zeitliche Prägung der Gegenbegriffe gegenwärtig-vergangen, bzw., alt-neu, wird durch das Heranrücken des Begriffs „Modern“ in der Nähe des Wortes „Mode“, somit in der Nähe des Begriffspaares aktuell-vergänglich gebracht.⁴⁹ Anhand geschichtlicher Erfahrungen der hiesigen Generationen der früheren Moderne des 19. Jahrhunderts, ist jede Modernität dazu bestimmt, „sich selbst zu überholen und dadurch zu veralten“.⁵⁰ Die Avantgarde der Jahrhundertwende, die sich als Spitze der Moderne versteht, bringt die Kategorien der Bewegung und des Wandels als maßgebende Faktoren ins Bewusstsein.⁵¹ Der zeitliche Aspekt ist die eine Seite der Modernen, worauf im Bezug zur Religion noch zurückgekehrt wird. Nun gibt es einige denkerisch-inhaltliche Aspekte, die erwähnenswert im Bezug auf die Moderne sind.

Descartes und die von ihm formulierte „mathesis universalis“, die exakte Wissenschaft der Weltbeherrschung, die wissenschaftlich-technische Zivilisation, hat den Weg in der Moderne Neuzeit eröffnet.⁵² Die Phänomenologie, Husserl, zitierend: bei Descartes entwickelt sich eine Krisis in Form einer neuen Idee „dass die unendliche Allheit des überhaupt Seienden in sich eine rationale Alleinheit sei, die korrelativ durch eine universale Wissenschaft, und zwar restlos, zu beherrschen sei.“⁵³ Die mathesis universalis, so wie Heidegger behauptet, dehnt sich auf alle Wissensbereiche aus, erfasst die ganze wissenschaftlich-technische Welt.⁵⁴

Der denkerische Rückschlag auf diese Thesen lässt sich nicht auf sich warten. Als Antwort auf einem wissenschaftlich-technisches Weltbild entstehen Philosophien die in denkerische Mitte den Kreislauf von werden und Vergehen, die sog. „neue Wissenschaft“, Ästhetik, oder die Moral der Sitten stellen. Philosophen wie Vico, Rousseau, Baumgartner entwickeln in ihre Schriften die sog. Gegen-Neuzeit, Rückschlag und Alternative auf eine stark rationalisiert-technisierte Auffassung über die Welt.⁵⁵ Gemeinsam dieser Denker ist jedoch die Radikalität und der Anspruch auf Universalität, mit der die eigene Lehre aufgeführt wird. So beurteilt Welsch, dass durch diese oppositionellen Tendenzen eine Art fruchtbare Begeisterung entsteht, der „Fermentcharakter“ der Neuzeit, so wie er formuliert.

⁴⁹ KAUFMANN, *Religion und Modernität*, 38.

⁵⁰ H. LÜBBE, *Zeit-Erfahrung als Faktor der kulturellen Evolution*, in K. HIERHOLZER, H-G. WITTMANN (Hrsg.), *Phasensprünge und Stetigkeit in der natürlichen und kulturellen Welt*, Stuttgart 1988, 283–303, zit. nach: KAUFMANN, 38.

⁵¹ Vgl. KAUFMANN, ebd.

⁵² WELSCH, 69, mit weiterer Literatur.

⁵³ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in W. BIEMEL (Hrsg.), *Husserliana VI*, Haag ²1976, 20, zit. nach WELSCH, 69.

⁵⁴ Vgl. G. SEUBOLD, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg–München 1986, paraphrasiert nach WELSCH, ebd.

⁵⁵ WELSCH, 73–74.

Durch die ständige Teilrevision und Erweiterung, bestimmt durch die Rezeption dieser Thesen, entsteht eine Dynamik die in der Neuzeit so charakteristisch ist⁵⁶. Trotz dieser Dynamik, ist diesen Erneuerern auch die Ausschließlichkeit und Einseitigkeit des einen einzigen gehbaren Weges vorzuwerfen. Doch decken sich diese einzig richtigen Aussagen mit den ursprünglich kritisierten cartesianischen Behauptungen.⁵⁷

b) Die Moderne des 20. Jahrhunderts

In unserem heutigen Sprachgebrauch existiert auch diesen Ausdruck: Moderne. Somit sind jenseits denkerisch-philosophischer Ausdrücke und Hintergründe auch andere Aspekte in Betracht zu nehmen die unserer Zeit näher stehen, bzw. die Konnotationen der Moderne so wie sie heute verstanden wird. So, auch wenn sie zeitlich stark geprägt, doch mischen sich in das Bild der Moderne auch andere Eigenschaften, die vor Allem für unseren heutigen Moderne-Verständnis charakteristisch sind.

Die Moderne des 20. Jahrhunderts trägt geänderte Merkmale. Zwar ist sie noch keine postmoderne, aber im Gegensatz zu der neuzeitlichen Moderne sind Pluralität und Partikularität dominant und verbindlich. Wissenschaftliche Erkenntnisse, im Fachbereich der Physik, Systemtheorie, Astronomie und Astrophysik machen deutlich, dass der Anspruch der „mathesis universalis“ auf eine einheitliche Begründung der Welt als deren Erklärung und gesetzte Zielrichtung unbegründet und irrealistisch ist. Es ist vielmehr richtiger über unterschiedliche Bezugssysteme, unscharfe Transparenzen, Unvollständigkeiten, schließlich die Verabschiedung des Ganzen zu sprechen, als über jeglicher Anspruch auf Totalität, Ganzheit, Singularität und Universalität die für alle Bereiche des Lebens und der Welt gültig wären.⁵⁸ Das Resultat ist ein Bild der unterschiedlichen, zueinander im Konflikt stehenden Modelle deren Allgemeingültigkeit nur spezifisch, aber nicht mehr universell determinierend gilt. Doch der Moderne, auch wenn sie mit der Vielfalt im Form von Pluralität der Modellen rechnet, fehlt die Konsequenz der Radikalität, mit der sie sich gegen jegliche allgemein verpflichtende Einheit anstrebt. Die nächste Stufe im Prozess der Radikalen Vielfalt- Pluralität, im Sinne der Neuzeit, der sich selbst überbietende Moderne des 20. Jahrhunderts, ist die

⁵⁶ In der Welsch'en Formulierung: „Das Oppositionelle bleibt nicht starr gegenüber und wird nicht einfach ignoriert, sondern wird zum Motor von Steigerungs- und Erweiterungsprozessen der Rationalität. Und dies erst macht die Dynamik der Neuzeit aus. Wohl ist diese Dynamik durch die prinzipielle Unendlichkeit des Rationalisierungskonzepts angebahnt, vorangetrieben aber wird sie durch solche Infragestellungen. Fortschritt im nicht bloß quantitativen Sinn der Ausbreitung, sondern im qualitativen Sinn der Modifikation und Steigerung gehört zur Neuzeit genau Kraft solcher Infragestellungen. In gewissem Sinn kann man diese Oppositionen allesamt als Strategien einer Selbstersteigerung der Neuzeit auffassen. Genau durch sie wird die Neuzeit zur neuzeitlichen Moderne, also zu einer dynamischen und durch Selbstkritik fortschreitenden Epoche. Die Neuzeit zeugt sich durch dieses Wechselspiel von Herausforderung und Antwort fort. Daher konnte ich sagen, dass diese Oppositionen das Grundmuster der Neuzeit nicht sprengen. Sie dynamisieren, konkretisieren und verstärken es vielmehr“, WELSCH, 75.

⁵⁷ WELSCH, 76.

⁵⁸ WELSCH, 77–78. Dazu: KAUFMANN, *Religion und Modernität*, 42–48.

Postmoderne, die im Alltag umsetzt was die Moderne nur für verschiedene Einzelbereiche praktiziert hat.⁵⁹

Grundrechte haben in moderner Gesellschaften Umstrukturierung verursacht im Sinne ausdifferenzierter funktionsorientierter Teilsysteme wie zum Beispiel Politik, Wissenschaft oder Religion. Die sog. Marktwirtschaft hat dazu auch beigetragen, sie trennte sich vor allem von Familien aus mit später verheerende Konsequenzen. Der Staat hat seinerseits auch einen Anspruch gehabt diese Teilsysteme zu kontrollieren. Die strukturelle Verselbstständigung und die Bildung ausdifferenzierter funktionsorientierter Teilsysteme in der Gesellschaft bilden ein Prozess der Transformation der Gesellschaftsstrukturen, ein Prozess, was heute als Modernisierung bezeichnet werden kann (Grundrechte als Institution, Berlin 1966). Jedes Teilsystem versucht eigenartig zu funktionieren, das heißt nach eigenen Regeln, möglichst autonom. Dies ergibt eine Rücksichtslosigkeit seitens Teilsysteme die strukturellen im breiten Zusammenhang mit den Phänomenen der Säkularisierung verbunden ist. Säkularisierung und Gesellschaftsdifferenzierung, Modernisierung erscheinen dementsprechend nicht widersprüchlich sondern eher kompatibel.

Selbstverständlich, die Kirche als Teilsystem bleibt von dieser gesellschaftliche Umstrukturierung und Phänomenologie auch nicht verschont. Sie wirkt, ähnlich eines Teilsystems, als Faktor in der Gesellschaft, sogar verselbstständigt. Innerhalb religiösen Strukturen und ist sowohl eine Verknüpfung mit Nationalstaaten, als auch eine Institutionalisierung zu beobachten. Dadurch, dass die Kirche von ihrem Machtpotenzial entbehrt wurde, bzw. ihrem Einfluss auf weltliche Ebene weitgehend verlor, etablierte sich eine Art von Volksreligiosität. Die Kirche zog sich zurück in den sog. eigenen Rahmen. Es wurde mehr Akzent auf das spirituelle gesetzt weil sie stark zentralistische Tendenzen akzentuiert. Kaufmann beschreibt dieses Phänomen folgenderweise: „von da an kann von einer wohn zentriert in Weltkirche gesprochen werden, die sich durch eine straffe hierarchische Organisation und einen bemerkenswerten missionarischen Erfolg in Rahmen des damaligen Europäischen Kolonialismus auszeichnete.“⁶⁰ während die katholische Kirche spätestens seit der Französischen Revolution eine ablehnende „antimodernistische Haltung gegenüber maßgeblichen kulturellen Entwicklungen der Neuzeit pflegte, war der Protestantismus eng mit diesen Entwicklungen verwoben. Mit der Ausnahme Frankreichs, wo die Aufklärung aus historischen Gründen (Unterdrückung der Hugenotten durch die katholischen Könige) eine antike literarische Bewegung ins Leben rief, hielt sich dieses Prozess an durchaus christliche Werte, auch wenn eine klare Entfremdung und Entfernung von Gesprächen Strukturen festzustellen ist.

Im 20. Jahrhundert, so zumindest Kaufmann, spricht man über eine Verkirchlichung des Christentums.⁶¹ Damit verbindet er die Tatsache, dass Christentum nicht mehr das ganze Leben umfassendes Umwelt bedeutet, mit ihre

⁵⁹ Ebd., 83.

⁶⁰ KAUFMANN, 94.

⁶¹ Vgl. KAUFMANN, *Kirche begreifen*, 100.

Konsequenzen auf die Ganzheit des Lebens, sondern wird spezifisch in den Kirchen zurückgedrängt. Die Kirche wird dadurch der spezifische Ort für die Manifestierung religiösen Lebens. Dadurch wird die Organisation Kirche ein geistlicher Dienstleister mit Ansprüchen im ausschließlich geistlichen Bereich. Luhmann sieht in der Spezialisierung der Kirchen einerseits und in der Privatisierung der religiösen Entscheidungen andererseits die wesentlichen Aspekte von Säkularisierung.⁶²

4. Das ambivalente Verhältnis Kirche Gesellschaft

Säkularisierung, Modernisierung, Postmoderne, Pluralität waren Begrifflichkeiten der vorherigen Ansätze. Es sind denkerische Hintergründe berücksichtigt worden die zu dem komplexen Gebilde heutigen Denkens und Handelns geführt haben. Dieses Gebilde steht als denkerische Grundlage heute wahrnehmbarer Kontexte, sowohl als Begründung, als auch Erklärung, vor Allem aber, als problemanzeichende Komplexität. Diese Komplexität ergibt sich sogar zweifach, erstens durch die denkerische Seite, das schon erwähnte Gebilde, zweitens durch die Adressaten und der Einfluss auf sie, bzw. die Reaktionen die hervorgerufen werden seitens diesen Adressaten. Die Adressaten sind die Gesellschaft, bzw. die Kirchen und ihre Mitglieder. Das ineinander all diesen Akteuren des einen Spiels ergibt eine Verflechtung von Faktoren und Handlungen die zu einem recht komplexen Bild heutigen Lebens führen. So ergibt sich der Bedarf die einzelnen Begriffe und ihre Verknüpfung zur Wirklichkeit zu beobachten und die neue Entwicklungen und Verschiebungen, sowie die aktuelle Akzentsetzungen zu benennen. Dementsprechend werden die Akzente fortfolgender Überlegungen gesetzt.

4.1. Gesellschaft, Kirche, Religion, als wechselhafte Akteure des Spiels

Versucht man ein präzises Bild über die Akteure des Spiels zu machen, so kommt schnell zum Vorschein, dass das gar nicht so einfach ist. Es entsteht ein komplexes Gebilde in dem Begriffe wie Religion, Religiosität, sogar Kirche oder Gesellschaft, sich durch ihre Unschärfe auszeichnen. Der begrifflichen Unschärfe, die zu der erwähnten Komplexität der Verhältnisse führt, liegen sowohl denkerische Gründe, als auch Änderungen bewährter sozialer Strukturen und Organisationsformen des alltäglichen Lebens zu Grunde.

Die in den letzten Jahrzehnten entfachte denkerische Debatte um die Begriffe „Modern“ und „Postmodern“ hat zunächst und vor allem als Indikator für die Veränderungen auf alle Ebenen des gesellschaftlichen Lebens funktioniert. In den Zügen der Debatten um die Trennung zwischen Moderne und Postmoderne zeigte sich vorrangig, dass unsere Gesellschaft in ihre unterschiedlichste Teilbereiche Veränderungen und Umbrüche erlebt und damit verknüpft, versucht, neu zu definieren und Zusammenhänge zu entdecken. Die Diskussion veranlasst eine kritische Auseinandersetzung hinsichtlich der Moderne, verknüpft unter anderen auch mit einer

⁶² Vgl. N. LUHMANN, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, 225–271, zit. nach KAUFMANN, ebd.

Reflexion über das eigene Selbstverständnis im luhmannschen Sinne verstandenen gesellschaftlichen Teilbereichen und Teilfunktionen wie Kirche und Religion.⁶³

Die zu diesem Prozess gehörenden weiteren Entwicklungen sind unter dem Begriff „Krise“ zusammengebündelt. Die Krise in diesem Sinne bezeichnet sich als ein Bündel unterschiedlichen Akteure, Faktoren und die Beziehungen die sich sowohl auf denkerische Ebene, als auch in ihre, im Alltag wahrnehmbare Form entfalten. Die sog. Akteure des Spiels sind Grundhaltungen, objektiv wahrnehmbare Tatsachen und Situationsbestände wie: Religion und Religiosität, das Verhältnis der Mitglieder der Gesellschaft zu Kirche, konkret zu der katholischen, sowie Überlegungen über die Art und Weise wie in unserer Zeit Zugehörigkeit zur Kirche, Kirchlichkeit, Praxis des Religiösen verstanden und praktiziert wird. Dies alles wird über die soziologische Brille betrachtet (Kaufmann) nach eine Art die der Zielsetzung nach eher darzustellen vermag. Die fortfolgenden Überlegungen sind dementsprechend darauf ausgerichtet das Bild des heutigen Religiösen als eine Bestandaufnahme darzustellen. Das soziologische Bild, in viele Hinsichten aus der konkreten Situation aus Deutschland inspiriert, scheint jedoch im Wesentlichen und tendenziell zahlreiche gemeinsame Merkmale mit der gesamten europäischen Situation zu haben, zumindest im Raum West-Europa. Nicht zuletzt soll noch erwähnt werden, dass die fortfolgenden Überlegungen hauptsächlich als Darstellung eines komplex gewordenen kirchlich-gesellschaftlichen Milieus gedacht sind. Aus der Sicht der vorliegenden Arbeit dienen sie als problemanzeichender und begründender Faktor für die eigentliche Zielsetzung als Versuch einer Antwort auf die Frage: Kann *Communio* und *Communität* schlagkräftig die caritative Lebensäußerung der Kirche und den Mitarbeiter auch auf die ausgedehnte *Caritas* des eigentlichen Lebens und spezifischen kirchlichen Lebens als Leitmotiv dienen?

⁶³ Aus der Fülle der Fachliteratur zu diesem Themenkomplex seien exemplarisch genannt: LUHMANN, *Funktion der Religion*; KAUFMANN, *Religion und Modernität*, 48ff.; Ders., *Selbsterfahrung, Dauerreflexion und Religion*, in O. BAYER, W. HARLE, H.-P. MÜLLER (Hrsg.), *Theologische Bibliothek Töpelmann*, Bd. 112, Berlin-New-York 2001, 85ff.; M. KNAPP, T. KOBUSCH (Hrsg.), *Religion-Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, 85–109, H.-J. HÖHN (Hrsg.), *Krise der Immanenz- Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt/Main 1996; H.J. POTTMEYER, *Katholizismus im Umbruch zur „Post“-Moderne*, 175ff.; Ders., *Kirche – Selbstverständnis und Strukturen. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung zur Glaubwürdigkeit*, in ders. (Hrsg.), *Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft – Zur Strukturfragen der römisch-katholischen Kirche*, Katholische Akademie, Freiburg 1989, bes. 8ff., und 99ff.; M. EBERTZ, *Kirche im Gegenwind – Zum Umbruch Religiöser Landschaft*, Freiburg 1998, sowie Ders., *Erosion der Gnadenanstalt? – Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche*, Frankfurt/Main 1998; ferner: W. HARLE (Hrsg.), *Kirche und Gesellschaft – Analysen – Reflexionen – Perspektiven/ Marburger Forum Philippinum*, Stuttgart 1989; R. BENDEL, L. BENDEL-MAIDL, J. KÖHLER (Hrsg.), *Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft*, Bd. 6; H. HÜRTE, *Kirche auf dem Weg in eine veränderte Welt – Ein Versuch über die Auseinandersetzung der Katholiken mit der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts*, bes. 123ff.; L. HONNEFELDER (Hrsg.), *Grenzfragen, Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung (Naturwissenschaft-Philosophie-Theologie)*, Bd. 28; H. WALDENFELS (Hrsg.), *Religion Entstehung – Funktion – Wesen*, 109ff.; N. METTE, *Praktisch-theologische Erkundungen*, 9–97, in G. COLLET, N. METTE, U.F. SCHMÄLZLE, H. STEINKAMPF (Hrsg.), *Theologie und Praxis*, Bd. 1, Münster 1998.

4.1.1. Religion und Religiosität in dem Spannungsfeld von Säkularisierung, Individualisierung und Relativierung

Tiefgründige denkerisch-gesellschaftliche Änderungen der letzten Jahrzehnte deren Hintergründe in der soziologische Fachliteratur mit Paradigmas wie Säkularisierung, Modernisierung und Pluralisierung bezeichnet sind haben auch zur Änderungen und Umbrüche im Religiösen Landschaft beigetragen. Versucht man diese Änderungen auf zu schildern und zu deuten eröffnet sich erst die Komplexität der gegenwärtigen Situation, die zwar klare und eindeutige Abgrenzungen nicht immer zulässt, jedoch in der Ortung spezifischer Fragestellungen die zumindest Richtungsweisende der Abgrenzung bedarf.

Religion und Religiosität werden in diesen Kontext zunächst geprüft. Wider der Glaube und Überzeugung, dass die voranschreitende gesellschaftliche Modernisierung Religion und Religiösen ein Ende setzen werde, im Sinne von Rückgang und Relevanzverlust, stellt man im Wesentlichen andere Entwicklungstendenzen fest. Einerseits freut sich Religion einer hohen gesellschaftlichen Akzeptanz, andererseits sind die heutigen Einschätzungen uneindeutiger, widersprüchlicher und vorsichtiger geworden.⁶⁴ Die hohe gesellschaftliche Akzeptanz der konfessionell gebundenen Religiosität einerseits und die Flexibilisierung des Religionsbegriffs andererseits sind Zeichen für die Abweichungen in der Begriffsdeutung und die in der Gesellschaft wahrnehmbare neuere Formen der gelebten Religiosität.⁶⁵

Bevor jedoch überhaupt Aussagen im Bereich Gesellschaft, Kirche und Individuum und ihr Verhältnis zum religiösen gesagt werden könnten, bedarf der Begriff Religion gewisse Klarstellungen. Zumindest im Bereich der Sozialwissenschaften ist stets Gegenstand der Reflektion welche Definition des Begriffs Religion im Hintergrund der Überlegungen steht. Da das Hauptziel folgender Überlegungen die Beschreibung kirchlich-religiösen Landschaft in der Spannungsfeld der Säkularisierung, Individualisierung, Entkirchlichung, und Relativierung ist, bleibt der Begriff Religion im Rahmen des kirchlich verfassten Christentums.⁶⁶

⁶⁴ Vgl. KAUFMANN, *Religion und Modernität*, 199ff.

⁶⁵ Vgl. KAUFMANN, ebd. GABRIEL, 109.

⁶⁶ Besonders die Religionskritik ab dem 18. Jahrhundert hat die Debatte über die Spannweite des Begriffs „Religion“ als kategorialer Begriff für das Gemeinsame verschiedener Religionen entfacht. Insofern ist der Begriff „Religion“ von aufklärerischer Moderne geprägt und dadurch säkularisiert. Die Kant'scher Religionskritik versuchte den Religionsbegriffs im Bezug auf Gott in seiner vernunftkritischen Funktion noch aufrecht zu erhalten, jedoch die Wende zu einer anthropozentrischer Religionskritik, die die Religion als bloße Illusion oder als Projektion menschlicher Wünsche entzauberte wurde schon angelegt. Erst recht dieser Religionsbegriff entfachte neuere Definitionsversuche. Vgl. E. FEIL, *Religio*, Bd. 1: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom frühen Christentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986; Bd. 2: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*, Göttingen 1997; Ders., *Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von ‚Religion‘*, in *Ethik und Sozialwissenschaften*, Bd. 6, Göttingen 1995, 441–513, sowie: F.W. KANTZENBACH, *Religionskritik der Neuzeit. Einführung in ihre Geschichte und Probleme*, München 1972; R. SCHÄFFLER, *Immanuel Kant, Kritik und Neubegründung der Religion*, in Th. BROSE (Hrsg.), *Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie*

Dies scheint um so mehr geeignet, da vor allem in der Umgangssprache Religion in erster Linie, aber auch in der heute rezipierten Semantik eine starke Verbindung mit christlichen Konfessionen und Traditionen festzustellen ist.⁶⁷ Kirchen gelten schlechthin als „Orte der Religion“ und dies nicht nur in räumlichen, sondern auch im kulturellen Sinne, zumindest in der Bundesrepublik. Die starke konfessionelle und institutionelle Bindung des christlichen, ganz spezifisch für Europa lässt sich auch in den Definitionen und Abgrenzungen zu anderen Weltreligionen merken. Dadurch lässt sich ein allgemeiner Religionsbegriff als stark europäisiert definieren. Diese, in gewissem Sinne eingeeengte Definitionen und Prägungen des Begriffs Religion sind dadurch zweifach belastet: zunächst in der Verhältnis zu anderen Religionen, wie Hinduismus oder Buddhismus, zweitens führen sie zu Urteilen die aus der Sicht der Änderungen im kirchlich-religiösen Milieu verhältnismäßig eingeeengte und begrenzte Perspektiven erraten.⁶⁸ Im Fall von

und Religionskritik, Würzburg 1998, 159–176, paraphrasiert nach: KAUFMANN, *Religion als Phänomen der Moderne*, 87. Soziologen sind sich einig darüber, dass Religion außerhalb des Kompetenzbereichs empirischer Erfahrungswissenschaft liegt. In der Soziologie ist der Definitionsversuch meist zusätzlich theorieabhängig. Dazu ein Überblick in C. ELSAS (Hrsg.), *Religion, Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*, München 1975; F. WAGNER, *Was ist Religion?*, Gütersloh 1986. Weiterhin eine breitbändige Annäherung zu diesem Fragekomplex P. ANTES, *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft, Soziologische Religionstheorien*, 44–48, in W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie Bd. 1, Traktat Religion*, Freiburg 1985. Die unterschiedlichen Definitionsversuche des Begriffs Religion lassen sich nach zwei Definitionsstrategien in *substantialistische und funktionalistische* teilen. Substantialistische Definitionen orientieren sich nach phänomenologischen Merkmale, wie: ‚das Heilige‘, ‚die Beziehung zu Gott‘, ‚ozeanisches Gefühl‘ oder das Gefühl ‚schlechthinniger Abhängigkeit‘, wogegen das funktionalistische Religionsverständnis nicht über spezifische Merkmale, sondern über spezifische Funktionen, wie: *Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Kosmisierung und Welttdistanzierung* spricht. Vgl. KAUFMANN, *Religion und Modernität*, 82–88. Diese, von Kaufmann selbst als „notwendigerweise unschärfer als die bezeichneten Probleme, aber in etwa bereits eingeführte“ Bezeichnungen für die Religion bilden die Grundansätze für die unterschiedlichen soziologischen Theorien der gegenwärtigen Forschung und Deutung. Die oben aufgeführten Merkmale für Religion bezeichnen ein Spektrum von Phänomenen die als religiös qualifiziert sind, offen bleibt jedoch die Frage inwiefern all diese Merkmale zugleich und plausibel als Bezeichnende des Religiösen erfüllt sind. Kaufmann äußert die Meinung, dass für unsere Zeit- kaum einem Träger möglich ist all diese Kriterien zugleich zu erfüllen. In eine vielfach strukturierte und pluralisierte, zugleich diffuse Gesellschaft wie die unsere wäre dies kaum möglich, von daher beschränkt sich Kaufmann in der Bezeichnung des Religiösen an die Erfüllung *mehreren* der sechs genannten Funktionen *zugleich*. Vgl. KAUFMANN, *Religion und Modernität*, 86 und 88.

⁶⁷ Vgl. KAUFMANN, *Selbsterfahrung, Dauerreflexion und Religion*, 85ff.; M. KNAPP, T. KOBUSCH (Hrsg.), *Religion-Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne / Postmoderne*, 86; GABRIEL, *(Post-) Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung*, 119.

⁶⁸ Die Auseinandersetzung über die Begrifflichkeiten Religion Religiosität sind im westlichen Kulturkreis entstanden, dementsprechend weisen die Merkmale der Definitionsversuche christliche Konnotationen auf. In der Formulierung von Kaufmann deuten sie erstens den Bezug zum Übernatürlichen oder Heiligen als einer gesonderte Sphäre der Wirklichkeit, der das Profane entgegengesetzt wird; zweitens die Vorstellung, dass eine bestimmte Religion ein sich von anderen Religionen unterscheidendes Glaubenssystem darstelle, und drittens die Vorstellung einer Man und, dass man nur einer Religion gleichzeitig angehören könne. Zumindest im

konfessionell organisierten religiösen Gemeinschaften, die Kirchen, lassen sich die kulturgeschichtlichen Prägungen des Religionsbegriffs, Kirchenbegriffs und implizit die Fragen nach Identität und Zugehörigkeit zu dieser Kirchen, besonders in der Auseinandersetzung mit der Moderne und Postmoderne, also die grundlegende gesellschaftliche Änderungen jüngster Vergangenheit und Gegenwart, beobachten.⁶⁹ Die oben angedeuteten Prozesse gewinnen an Relevanz besonders in der Spannungsfeld zwischen hoher gesellschaftlicher Akzeptanz konfessionell gebundener Religiosität in den Gesellschaften vormoderner Zeit und die tiefgründige Änderungen religiösen Landschaft in eine stark pluralisierte und funktionalisierte Gesellschaft.

Gesellschaftliche Ereignisse die bis hin zum 12. Jahrhundert zurückgreifen waren Auslöser von Strategien seitens historischer Kirchen die, zum Teil, heute wahrnehmbarer Änderungen in Religiösen Landschaft zu Grunde liegen. Die Investiturstreit, die Aufklärung, die Modernisierung und Industrialisierung des 19. Jahrhunderts waren jeweils wichtige Momente in der Entwicklung religiösen Lebens, sowohl auf institutionelle, als auch auf individuelle Ebene. Sie waren nicht nur wichtige Momente der Trennung zwischen Staat und Kirche, sondern haben auch dazu beigetragen, dass die religiöse Landschaft letztlich stark verkirchlicht wurde.⁷⁰ Glaubte man, auf dem Einfluss französischer Aufklärung, das Ende des Christentums erleben zu müssen, so sind diese Erwartungen nicht in Erfüllung gegangen. Das Christentum hat sich in Form stark konfessionell geprägter Sub- oder Teilkulturen konsolidiert die eine ausgeprägte religiös orientierte kollektive und individuelle Identitätsbildung ermöglichte. Dies bedeutete zwar eine Art von Abschottung von der Welt, jedoch erlebte die Kirche zu dieser Zeit eine innere Renaissance. Besonders stark wurde auf Liturgie, Frömmigkeitsbewegungen und innere Erneuerung fokussiert, all dies auf dem gesellschaftlichen Hintergrund

abendländischen Kulturkreis ist das christlich-jüdische geprägte Vorverständnis über Religion selbstverständlich. Judentum wie auch Christentum verstehen sich als geschichtliche Religionen, d. h. sie Gründen ihre Identität nicht nur auf die Offenbarung, (in den soziologischen Termingebrauch Mythen), sondern auf dokumentierte geschichtliche Ereignisse auch. Somit wird die geschichtliche Rückbindung weit bis zur Vormoderne offenbar. Vgl. KAUFMANN, *Selbsterfahrung, Dauerreflexion und Religion*, 86.

⁶⁹ Über die Auseinandersetzung der konfessionellen Kirchen, spezifisch der katholischen mit der Moderne s. Kaufmann, *Religion und Modernität*, bes. 209–235; ders., *Das Verhältnis von Glaube, Kirche und Gesellschaft aus soziologischer Sicht*, in W. HÄRLE (Hrsg.), *Kirche und Gesellschaft, Analysen – Reflexionen – Perspektiven*, Marburger Forum Philippinum, Stuttgart, 1989, 41–56; ders., *Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute*, 11–48; H. J. POTTMEYER, *Katholizismus im Umbruch zur „Post“-Moderne*, 175–187.

⁷⁰ An dieser Stelle wird auf eine ausführlichere geschichtliche Analyse verzichtet. Dies wurde z.T. Gegenstand der Überlegungen unter 2. 2. Mehr dazu in KAUFMANN, *Das Verhältnis von Glaube, Kirche und Gesellschaft aus soziologischer Sicht*, in W. HÄRLE (Hrsg.), *Kirche und Gesellschaft*, bes. 44–48, sowie H. HÜRTE, *Kirche auf dem Weg in eine veränderte Welt. Ein Versuch über die Auseinandersetzung der Katholiken mit der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts*, in R. BENDEL, L. BENDEL-MAIDL, J. KÖHLER (Hrsg.), *Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert*, Bd. 6, Münster–Hamburg–London 2003. Dazu: H. J. POTTMEYER, *Katholizismus im Umbruch zur Postmoderne*, in K. GABRIEL, A. HERLTH, K. P. STROHMEIER (Hrsg.), *Modernität und Solidarität, Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*, 176ff.

kompakter Sozialmilieus. Erst die Auflösung dieser kompakten sozialen Milieus nach dem Zweiten Weltkrieg führt zu der heute oft thematisierten religiösen *Individualismus*.⁷¹ Erst die Ereignisse des 19. Jahrhunderts führen zu einer stärker betonten Reflexion der Kirche auf sich selbst mit der Folge, dass erst in diesem Jahrhundert der Begriff „Kirche“ „zur Bezeichnung des sozialen Zusammenhangs der konfessionell vergesellschafteten Christen größerer Bedeutung erlangte.“⁷² Diese „neuzzeitliche Kristallisation des christlichen im Kirchenbegriff“ steht als theologischer Aspekt und Hintergrund für die *Verkirchlichung* des Christentums.⁷³ Eklatante Stationen auf diesem Weg sind besonders das Erste Vatikanum und die Dogma über das päpstliche Primat, sowie die ersten Ekklesiologien die in diesem Zeitraum entstanden sind.⁷⁴ Ihrem Selbstverständnis nach ist die Kirche die „societas perfecta“, über alle gesellschaftliche Beeinflussmöglichkeiten. Die Formulierungen, besonders eines Entwurfs einer Konstitution über die Kirche, deren Verabschiedung durch das Ausbrechen des deutsch-französischen Krieges verhindert wurde, sind dabei erleuchtend.⁷⁵ Im Gegensatz zu diesen Formulierungen stehen die Aussagen des Zweiten Vatikanums in der dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium*. Sie bezeugen ein völlig geändertes Gesellschaftsbild, sowie dass sich die Kirche als keine außer der Gesellschaft stehende soziale Sonderwelt betrachtet, sondern die Umweltoffenheit deren betont.⁷⁶

Die Aussagen des Zweiten Vatikanums wollen jedoch in erster Linie keine Feststellungen von Tatbeständen, sondern ein zu verwirklichendes Programm

⁷¹ Vgl. KAUFMANN, 44ff.

⁷² Ebd., 46.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl. F.-X. KAUFMANN, J.B. METZ, *Zukunftsfähigkeit, Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg–Basel–Wien 1987, 33f.

⁷⁵ „Die Kirche besitzt alle Eigenschaften einer wahren Gesellschaft... Die Kirche ist nicht Glied Urteil in irgendeiner anderen Gesellschaft, mit keiner anderen irgendwie vermengt. In sich selbst ist sie so vollkommen, dass sie sich von allen menschlichen Gemeinschaften abhebt und weit über sie hinausragt... Die Kirche ist in ihrer Verfassung so völlig abgegrenzt und bestimmt, dass keine Gesellschaft, die von der Einheit des Glaubens oder von der Gemeinschaft dieses Leibes getrennt ist, irgendwie Teil oder Glied der Kirche genannt werden könnte. Die Kirche ist auch nicht durch die verschiedenen Gesellschaften, die sich christlich nennen, zerstreut und geteilt; sie ist ganz in sich gesammelt und zur Einheit geschlossen“, in J. NEUNER, H. ROOS (Hrsg.), *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg 1965, 229ff., zit. nach KAUFMANN, ebd., 33–34.

⁷⁶ „Bestimmt zur Verbreitung über alle Länder, tritt die Kirche in die menschliche Geschichte ein und übersteigt doch zugleich Zeiten und Grenzen der Völker. Auf ihrem Weg durch Prüfungen und Trübsal wird die Kirche durch die Kraft der ihr vom Herrn verheißenen Gnade Gottes gestärkt, damit sie in der Schwachheit des Fleisches nicht abfalle von der vollkommenen Treue... In allen Völkern der Erde wohnt also dieses ein Gottesvolk, da es aus ihnen allen seine Bürger nimmt, Bürger eines Reiches freilich nicht irdischer, sondern himmlischer Natur... Da aber das Reich Christi nicht von dieser Welt ist..., so entzieht die Kirche oder das Gottesvolk in der Verwirklichung dieses Reiches nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes. Vielmehr fördert und übernimmt es Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, so weit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt sie es aber auch“, LG 9 und 13, zit. nach K. RAHNER, H. VORGRIMMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1969, 133–134; 138. Mehr dazu in KAUFMANN, ZINGERLE, *Vatikanum II und Modernisierung*.

selbst für die Kirche sein. Dass, das ein für die Zukunft angelegtes Programm ist, zeigen auch die Änderungen der religiösen Landschaft aus den vergangenen Jahrzehnten. Die Säkularisierungseffekte der (post-)Moderne in eine stark funktionsdifferenzierte Gesellschaft bewirkten und bewirken in viele Hinsichten ein Prozess der auffordert die Ereignisse nicht nur aus dem Blickwinkel konfessionell organisierten Kirchen zu betrachten. Phänomene wie Verlust an Relevanz von Religiösem, zunehmendem Verschwinden von religiöser Praxis sind nicht nur Zeichen einer Krise innerhalb der Kirche, worüber noch in den folgenden Teilen ausführlicher die Rede sein wird, sondern auch Zeichen der Veränderungen innerhalb der Gesellschaft. So wird aus der Beurteilung innerkirchlicher Situation implizit eine Kritik an die Moderne und deren Auswirkungen.⁷⁷ Dies führt uns auf gesellschaftliche Ebene wieder zu der Auseinandersetzung zwischen Moderne und Postmoderne zurück. Die starke funktionale Differenzierung der Gesellschaft als Begleiterscheinung des Umdenkens von Denkmuster und Sozialformen haben Religion und Religiosität einer und spezifischen Funktionen der Gesellschaft eingeordnet. Dadurch wurde Religion im konfessionell organisierten Rahmen zurückgedrängt. Die Rahmen religiöser Erlebniswelt wurden also auf die Kirchen beschränkt, so dass die Kirche das Ort des Religiösen wurde. Die Verkirchlichung des Christentums hat auf Grund des allgemeinen gesellschaftlichen Wertewandels und Auflösung von sozialen Handelns und Denk- bzw. Gestaltwandels nicht nur an Relevanz und Bindekraft verloren. Es hat ein Prozess in Gang gesetzt wodurch das religiöse zunehmend individualisiert wurde, zugleich stark subjektiviert, vom konfessionellen Rahmen entbunden, also Entkirchlicht.⁷⁸

Der Aufprall unterschiedlicher Werteorientierungen in diesem stark differenzierten, individualisierten Milieu hat manche veranlasst den Untergang des Christentums voranzukünden. Jedoch sind diese Einschätzungen nicht mehr aktuell, da besonders in den letzten zwei Jahrzehnten sensible Änderungen im Bereich Religiosität wahrzunehmen sind. Empirische Erhebungen belegen ein verändertes Verständnis über Religion und Religiosität.⁷⁹

Zwar werden die Äußerungen von traditionell übernommene Semantik dominiert, d. h. mit der Nähe zu den Kirchen nimmt die Selbstdefinition als religiös zu, mit der Ferne zu ihnen ab, ist der wichtige Merkmal der Änderungen eine wichtige Verschiebung des Gleichgewichts in Richtung Individuum.⁸⁰ In der Formulierung von Gabriel wandelt sich der religiöse Feld zu einer Struktur um in der sich „die einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln“.⁸¹ Der religiöse „Fleckentepich“ (Gabriel) zeigt Variationen auf von ganz nah zu einem tradierten

⁷⁷ Vgl. POTTMEYER, 175–176.

⁷⁸ Vgl. POTTMEYER, 177, KAUFMANN, *Kirche begreifen*, 100ff.

⁷⁹ Aufschlussreich sind die Erhebungen für den Raum Deutschland von M. Ebertz, in *Erosion der Gnadenanstalt?*, Frankfurt 1998. Dazu mit weiteren Angaben K. GABRIEL, *(Post-)Moderne Religiosität*, in H. WALDENFELS (Hrsg.), *Religion*, 109ff.

⁸⁰ Vgl. GABRIEL, 119.

⁸¹ Ebd.

Religionsverständnis bis hin zu extreme der Okkultszene. Die allgemeine Tendenz ist die Erweiterung des Religiösen einerseits, und starke persönlich-subjektive, erlebnis- und erfahrungsbezogene Tendierung andererseits.⁸² Weiterhin bemerkt Gabriel, dass die Tendenz zur Sakralisierung von Subjektivität und Gruppenbeziehungen das religiöse Phänomen auf einem sozial unsichtbaren Niveau schiebt.⁸³

Der andere Charakteristika geänderter Religiosität, dass der institutionelle Charakter zweitrangig wird und sich nach dem Denkmodell und Logik des Marktes orientiert. Demnach werden die Akteure des Spiels Anbieter von Symbole, Ritualien und Dienstleistungen, mitsamt der Möglichkeit individuell darüber entscheiden zu können. Daraus sich entwickelnde „neue religiöse Bewegungen“ zeichnen sich durch einem geringen Maß an Bereitschaft zur Reflexion aus.⁸⁴

Noch schärfer betont die Begleiterscheinungen der Säkularisierung, anhand fünf Studien in unterschiedliche Länder unternommen, der amerikanischen Soziologe Casanova. Er weist darauf hin, dass die unterschiedliche Dimensionen der Säkularisierung klar voneinander trennen soll. Die drei von ihm erwähnten Aspekte lauten:

- Säkularisierung als strukturelle Differenzierung
- Niedergang religiösen Glaubens und religiösen Praktiken
- Zurückdrängung der Religion in die Privatsphäre

Die oben angeführten Aspekte veranlassen ihn über die Deprivatisierung der modernen Religion zu sprechen (deprivatization of modern religion).⁸⁵ Weiterhin betont er dass strukturelle Differenzierungen mit modernen gesellschaftlichen Strukturen verbunden sind. Keineswegs ein Trend nur, denn die religiösen Änderungen in der Moderne mit diese Änderungen verknüpft sind, genauer mit der Art der Reaktion religiöser Traditionen auf die Auseinandersetzung mit strukturellen Differenzierungen.⁸⁶ Dort wo die etablierten Kirchen gegen den Trend sich hinter die Wände der antimodernistischen Bewegung zurückgezogen haben, ist zu typischen Verfall der Religiösen Praxis gekommen. Die Gegenstrategie, so Casanova, hat zu modernitätskonforme und säkularisierungsresistente Muster religiöser Selbstreproduktion geführt.⁸⁷ Dies gilt im Weiteren auch für die Position die Kirche in der Öffentlichkeit annehmen kann. Jenseits der allgemeinen Akzeptanz und spezifisch differenzierte Präsenz im sozial-caritativen Bereich, wie z. B. in Deutschland, besteht auch die Gefahr, dass dort wo die Kirche mit herrschaftlich- politische Ansprüche auftritt, die Auseinandersetzung mit

⁸² GABRIEL, 121.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd., 122f.

⁸⁵ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago–London 1994, zit. nach: GABRIEL, 124.

⁸⁶ Ebd., 125.

⁸⁷ Ebd.

differenzierte und privatisierte gesellschaftliche Lebensformen zur Stigmatisierung und zum Ausschluss aus dem öffentlichen Leben führende Entkirchlichung führt.⁸⁸

Alle diese Aspekte lassen sich als Ergebnis der Säkularisierungsdebatte wie folgt punktuell zusammenfassen: Breiter Konsens herrscht in der Soziologie darüber, dass moderne wie postmoderne Gesellschaften durch funktionale Differenzierungen gekennzeichnet sind, die implizit zu die damit verbundene Emanzipation des Religiösen führen, sowohl in der Erscheinungsform, als in der wahrnehmbaren Praxis. Die zentrale Frage aus dieser Sicht bleibt anhand o.a. Phänomene welche der folgenden Konsequenzen hervorgerufen werden können, mit der Bemerkung, dass trotz empirischer Belege für jede der prognostizierbaren potenziellen Entwicklungstendenzen, nicht zu voraussagen ist wann, welche Tendenz sich durchsetzen könnte. In der Formulierung von Gabriel lauten die Konsequenzen, wie folgt:⁸⁹

1. Eine zunehmende Abkehr von der Religion sowohl in ihren historischen Formen als auch in ihren funktionalen Äquivalenten, und zwar gesellschaftlich wie individuell.

2. Eine Säkularisierung der gesellschaftlichen Strukturen, eingeschlossen einer gewissen inneren Säkularisierung der kirchlichen Organisationsstrukturen, verbunden mit einer religiösen Aufladung des Privatbereichs und einer Hinwendung zu privaten religiösen Konstruktionen.

3. Eine Entprivatisierung der Religion, verbunden mit einem die religiöse Mobilisierung stärkenden Pluralismus und mit einer zivilgesellschaftlichen und intermediären Stellung der Glaubensgemeinschaften in der Gesellschaft.

4. Eine Tradition realistischer, eventuell durch ethnische und politische Konflikte gespeiste Verteidigung religiöser Bestände.⁹⁰

So weit die versuchte zusammenfassende Darlegung denkerisch-gesellschaftlich-soziologischer Befunde. Das thematisierte Erscheinungsbild wird im Folgenden auf die katholische Kirche angewandt betrachtet, d.h. Gegenstand der Untersuchungen wird ein Bündel von Phänomene und Erscheinungen die zahlreichen, sowohl aus innerkirchlichen als auch außerkirchlicher Kreise, veranlasst hat besonders in den letzten Jahrzehnten über eine Krise in der Kirche zu sprechen.

4.2. Krise in der Kirche: Ergebnisse, Herausforderungen und mögliche Anstöße

Das Hauptanliegen bislang durfte zweifaches vor Augen haben, zum einem die zusammenfassende Darstellung jenem Gedankengutes das als denkerische Hintergrund zur allgemeinen gesellschaftlichen Änderungen der letzten 200 Jahren, besonders in Europa stand. Zum anderen sind Grundzüge angesprochen und beschrieben worden die sich für die letzten Jahrzehnte als charakteristisch erwiesen,

⁸⁸ GABRIEL, 128.

⁸⁹ Aufgrund der aufschlussreichen Präzision werden diese Formulierungen wort-wörtlich wiedergeben. [Der Autor]

⁹⁰ GABRIEL, 129.

zumindest in Deutschland, jedoch von geringfügigen Abweichungen abgesehen, für den westeuropäischen Großraum ebenso anwendbar. Zweitens, die Änderungen in religiöser Landschaft, wobei Aspekte der religiösen Änderungen und Verständnisses berücksichtigt worden auch mit Bezüge auf die Kirche. Dabei wurde hauptsächlich die katholische Kirche gemeint, keineswegs aus Mangel an ökumenischer Besinnung, sondern in Anbetracht spezifischer Fragestellung und im Hintergrund stehender eigener Logik dieser Arbeit. Die mancherorts nur in ihren Grundzügen beschriebenen Phänomene und Entwicklungen bedürfen angesichts ihrer Komplexität und die spezifische Lage die aus dem Selbstverständnis der katholischen Kirche hervorgeht, Differenzierung und Vertiefung. Nur dadurch wird eine präzise, wahrheitsstreue Beschreibung der gegenwärtiger Bewegungen und Tendenzen angesichts der Praxis der katholischen Kirche möglich. Jedoch wird dieses Anliegen gewisse Rahmen respektieren müssen. Es beschränkt sich auf Thematisierung einiger Brennpunkte die aus der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Gesellschaft resultieren. Sie sollen eine Realität beschreiben, begründen, Fragen stellen, und Ausblicke ermöglichen besonders unter Berücksichtigung der caritativen Lebensfunktion der Kirche. Beabsichtigt wird dadurch anzudeuten, dass diese Lebensäußerung kirchlichen Lebens ihre Tätigkeit und ihr Selbstverständnis unter stark geänderte gesellschaftliche Bedingungen entfalten, bzw. für sich selbst formulieren müssen.

Entsprechend dieser Vorstellung werden auch die Themenpunkten behandelt. Zunächst ein Bild über die Kirche die als Institution in ihre Erscheinungsformen intensiver Druck der Relativierung und Pluralisierung ausgesetzt ist, sowohl extern als auch intern. Dabei werden überwiegend die Forschungsergebnisse der letzten Jahre in Betracht gezogen.⁹¹ Diese eher deskriptive Analyse wird von der Darstellung möglicher Prognosen und Entwicklungstendenzen abgelöst die dazu beitragen könnten dass die Kirche mit ihren Selbstverständnis übereinstimmend und an Relevanz und Lebenskraft zurückgewinnt.

4.2.1. Kirche im Spannungsfeld externer Pluralisierung und Relativierung

In den letzten Jahrzehnten sind wir Zeugen und Mit-Akteure des Pluralisierungsprozesses der die sog. Bestandteile der Gesellschaft erfassen. Sozialstruktur (als Ensemble handlungsregulierender Institutionen und Organisationen), Kultur (als handlungsorientierende Sinn- und Wertmuster) und Einzelmensch (als Sinn- und Rollenträger mit einer persönlichen Identität) weisen immer stärkere Beweglichkeit zu- und gegeneinander⁹². Die immer stärker werdende Aufgliederung, Fragmentierung dieser Einzelbereiche lässt sich auf soziologische Ebene durch Leitbegriffe wie funktionale Differenzierung, institutionelle Spezialisierung, weltanschaulicher Konkurrenzierung und Individualisierung beschreiben.⁹³ Pluralisie-

⁹¹ Gedacht wird besonders an Forschungsergebnisse in diesem Bereich von M. Ebertz, N. Mette und K. Gabriel

⁹² Vgl. M. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt?, Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche*, Frankfurt/Main 1998, 138.

⁹³ Vgl. ebd.

zung dieser drei Säulen der Gesellschaft, Sozialstruktur, Kultur und Individuum entfaltet sich nicht nur zueinander, also auf horizontale Ebene, sondern erfasst jeweils die einzelnen Bereiche auch und führt dadurch zu vertikaler Pluralisierung. Sie gliedert und isoliert die soziale Wirklichkeit ab und schafft dadurch für den jeweiligen Einzelbereich eigene Logik für die Interaktion mit anderen Bereichen.⁹⁴ Dies führt zur starken Abgrenzung des personalen wodurch in der sozialen Kommunikation die Individuen jeweils der spezifischen Anforderungen eines Bereichs etwas zulassen oder verweigern. Diese den Probleme, Erlebnisse, Argumente werden durch die Familien, Kleingruppe, oder Gesellschaft anderes gelöst, sie erfordern auch unterschiedliche Kommunikation- oder Bewältigungsstrategien. Die derartige Pluralisierung auf horizontale und vertikale Ebene von Sozialstrukturen, Kultur und Einzelperson hat erhebliche Konsequenzen sowohl für das persönliche Selbstverständnis (Identität), als auch für das Zusammenleben (Sozialität).⁹⁵ Weiterhin führt zu einer „gesteigerten Komplexität, Reduktion von zentralistische Kontrollchancen und der Generalisierung von Fremdheit... massive Steigerung von Kontingenz, Inkohärenz und Dissens und damit die Unwahrscheinlichkeit der Erfahrung von Notwendigkeit, Verbundenheit und Übereinstimmung.“⁹⁶ Kaufmann formuliert folgenderweise:

Je mehr möglich wird, desto weniger lässt es sich zentral überschauen und kontrollieren. Deshalb geraten alle zentralistischen und erst recht absolutistischen Ansprüche – auch diejenigen der römischen Kirche – ins historische Abseits: Der Zusammenbruch des zentralistischen Sozialismus im Ostblock ist hierfür ein sprechendes Beispiel, das Scheitern des aufklärerischen Optimismus einer Kontrollierbarkeit aller Verhältnissen durch Vernunft und Technik ein anderes⁹⁷.

Die von Ebertz formulierte „Generalisierung der Fremdheit“ führt sogar im sozialen Nahraum zu unterschiedliche Betrachtung und Sichtweisen „mit Bezug auf eine Sache“, mit Konsequenzen auf das allgemein menschliche. Nicht verschont bleibt davon die Religion, die durch die Pluralisierung von Sozialstruktur, Kultur und Einzelperson ein Funktionswandel und Einbuße in Integrationskraft und normative Verbindlichkeit hinnehmen muss. Pluralisierung und Entflechtung

schwächen die fraglose Geltung religiöser Sitten und Überlieferungen, verschieben die Machtgewichte zwischen den Kirchen und anderen gesellschaftlichen Teilbereichen und labilisieren die Verbindlichkeit kirchlicher Werte und Normen... Erschütterten die Plausibilität des konfessionellen Denkens Fühlens und Handels fundamental. Alle

⁹⁴ EBERTZ, 139.

⁹⁵ Vgl. ebd., 139–140.

⁹⁶ Ebd., 140.

⁹⁷ KAUFMANN, ZINGERLE, *Vatikanum II und Modernisierung*, 23, zit. nach: EBERTZ, 140.

Formen expliziter Religiosität geraten unter Relativierungsdruck und verlieren aus ihren ‚sozialen Kurswert‘⁹⁸.

Der Prozess der Relativierung und der Verlust an Relevanz und Bindekraft im kirchlichen Bereich werden durch *gesellschaftliche Pluralisierungsprozesse* beeinflusst zugleich relativiert. Wir sind Zeugen einer zunehmenden Fachaufteilung und Verselbstständigung einzelnen Bereiche unseres Daseins, wodurch diese sich auf spezifische gesellschaftliche Funktionen spezialisieren, nach ihrer eigenen Gesetzmäßigkeiten Handeln, in eine zueinander rücksichtslose Unabhängigkeit. Dadurch entziehen sie sich allgemein gültigen und verbindlichen religiösen Normen und Vorstellungen, sie immunisieren sich gegenüber dem Anspruch – in unserem Fall konfessioneller (katholischer) Kirche – auf alle Daseinsbereiche des Lebens verbindlich zu wirken. Vielmehr ist der einzelne Mensch aufgefordert die spezifischen Regeln jeweiliger Lebensbereiche zu folgen, wodurch sein Alltagsleben immer mehr aufspalten wird, mit der Konsequenz dass diese Lebensbereiche sich von Kirche, Kirchlichkeit zunehmend distanzieren. Da der Anspruch der Kirchen auf einen Einfluss und Verbindlichkeiten auf alle Bereiche des Lebens nicht zur Geltung kommen kann, werden sie zunehmend am Rande des gesellschaftlichen Lebens gedrückt. Da immer mehr Teilbereiche der Gesellschaft Denk- und Sprachkategorien der Markt, bzw. Wirtschaft übernehmen (sie werden so Ebertz, kontaminiert und interpenetriert von diesen) werden die Kirchen Randerscheinungen mit relativ unbedeutende Positionen und Relevanz für den Alltag. Dies für löst im Bereich des Religiösen, Kirchlichen, Bewegungen in zwei Richtungen aus. Zum einen, drängt das religiöse in die Intimsphäre des Individuums zurück, Religion wird tendenziell intimisiert und privatisiert, wodurch sie an ihren Wirklichkeitscharakter, Plausibilität und Relevanz einbüßt.⁹⁹ Da aber die familiären Strukturen selbst von Pluralisierungsprozess erfasst worden sind, entzieht sich die Erziehung im religiösen Bereich der Familien, denn die Eltern schieben dies auf die fachliche kirchliche Betreuung. Insofern werden die kirchlichen Dienstleistungen selektiv und parasitär, überwiegend zur Festigung familiärer Bindungen genutzt. Dadurch ergibt sich der zweite Aspekt, Kirche als Dienstleistungsorganisation zu betrachten. Selbstverständlich, kann eine derartige Einstellung besonders die Schichten nicht anziehen die ihrerseits stark gesellschaft-

⁹⁸ TENBRUCK F.H., *Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gemeinschaft. Ergebnisse und Deutung der ‚Reutlingen-Studie‘*, in D. GOLDSCHMIDT, F. GREINER, H. SCHELSKY (Hrsg.), *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart 1960, 130, zit. nach EBERTZ, 141. Dazu: F.-X. KAUFMANN, *Unbeabsichtigte Nebenfolgen kirchlicher Leitungsstrukturen. Von Triumphalismus zur Tradierungskrise*, in H. J. POTTMEYER (Hrsg.), *Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft*, Katholische Akademie, Freiburg–München–Zürich 1989, bes. 11, ferner 28-31.

⁹⁹ T. Vgl. LUCKMANN, *Überzeugungen zu den Metamorphosen der Religion in der Moderne*, in E. TEUFEL (Hrsg.), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt 1996, 202, zit. nach: EBERTZ, 144. S. auch: K. GABRIEL, *Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*, in K. GABRIEL, F.-X. KAUFMANN (Hrsg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 205.

licher Relativierungsdruck ausgesetzt sind: junge Generationen, Männern, Berufstätigen, Großstädtern.¹⁰⁰

Dieser Tendenzen kommt die *individuelle Pluralisierung* entgegen, „zugleich Bedingung und Folgen des strukturellen Pluralisierungsprozesses, also der funktionalen Differenzierung.“¹⁰¹ Die strukturelle Pluralisierung fördert sowohl die Segmentierung unterschiedlichster Bereiche, wobei diese Bereiche ihre eigenen Werte und Normen etablieren wodurch für den Individuum schon rein quantitativ mehr Möglichkeiten angeboten werden in unterschiedlichen soziale Formationen zu werden und die zu kombinieren. Die sich anbietende Freiheiten in unterschiedliche soziale Bereiche werden zudem von der Öffnung des Bildungssystems potenziert. Ebertz meint, dass Bildung Menschen aus ihrer Herkunftstradition freisetzt, indem die von der grundlegenden sozialen Strukturen ihres Lebens (Familie, Nachbarschaft, Gemeinde) entfernt. Je höher der Bildungsgrad umso größer die Distanz zur Kirche, denn besonders bei gebildeten Menschen durch die individualisierte Bearbeitung der eigenen Lebensgeschichte die sozial erlernt und habituell eingeübt wird, ist die Individualisierung prägnant.¹⁰² Individuelle Pluralisierung entwickelt sich auch innerkirchlich ungünstig in den gemeindetypische Selbstverständlichkeiten hinterfragt oder kritisiert werden.¹⁰³

Sowohl die strukturelle Differenzierung der Gesellschaft als auch die biografische Diversifizierung, sowie der erleichterte Zugriff auf Bildung und unterschiedliche Weltanschauungen tragen dazu bei, dass das Leben einzelner Menschen immer unterschiedlicher wird. Durch die Entfernung von grundlegenden sozialen Strukturen „lockern sich soziale Dichte und Integration der traditionellen sozialen Beziehungen.“¹⁰⁴

Ergebnis dieser Wirklichkeiten konkretisiert sich in eine ständige Notwendigkeit der Synthese der Werte. Die Balance zwischen Selbstentfaltungswerte und Pflichten verursacht einen Wertewandel verknüpft mit einer starken Subjektivierung aller Werte auch im Bereich der konfessionellen. So wird Subjektivität, besonders bei Jugendlichen der letzte Maßstab. Das Adressat kirchlicher Verkündigung ist das Individuum der in der Mitte steht, unabhängig von ekklesiologischen Anforderungen die selektiv akzeptiert werden, sogar gar nicht. So trägt individuelle Pluralisierung, so Ebertz, „zu einer Überlagerung und Relativierung der „Pflicht- und Akzeptanzwerte“ der konfessionellen Teiltraditionen des Christentums bei, zu jener massieren Normerosionen auch und gerade in

¹⁰⁰ Vgl. EBERTZ, 145f. Dazu: *Kirche und Öffentlichkeit – Chancen und Grenzen*, in *Wissenschaft aktuell Theologie*, Bd. 4, H.-G. ZIEBERTZ (Hrsg.), *Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust der Religionen“*, Münster 2004.

¹⁰¹ EBERTZ, 146.

¹⁰² EBERTZ, 146.

¹⁰³ Vgl. T. STEININGER, *Konfession und Sozialisation. Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne*, Frankfurt 1993, 205–206, zit. nach: EBERTZ, 147.

¹⁰⁴ Ebd., 148.

der katholischen Kirche und zum Akzeptanzverlust von nomozentrischen Modellen der Religion überhaupt.¹⁰⁵

4.2.2. Kirche im Spannungsfeld interner Pluralisierung und Relativierung

Das zweite Vatikanum sorgte in ihren Äußerungen für eine Aufbruchstimmung in der Kirche und nicht nur. Die Aussagen einzelner Dokumente, besonders aber die der dogmatischen Konstitution über die Kirche (LG), sowie die der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (GS) deuteten ein verändertes Selbstverständnis an, sowohl über die Kirche selbst, als auch über die beabsichtigte Rolle der Kirche in der Gesellschaft unserer Zeit. Sie deuteten aber auch den Übergang, so die Formulierung von J.B. Metz, zu einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“ an.¹⁰⁶ Hinsichtlich der Entwicklungen der letzten Jahrzehnte bleiben die Aussagen des Konzils ein programmatisches Vorhaben für die Zukunft. So kann man heute, angesichts der in der Gesellschaft offensichtliche Pluralisierungs- und Relativierungstendenzen sagen, dass die Kirche in ihrem Innenleben davon auch nicht verschont geblieben ist. Zwar beansprucht sich die Kirche das Sagen in den grundlegenden Fragen des Lebens (Weltgestaltung, Weltmitgestaltung, Verfügung über die Heilsgüter) ist sie für verschiedene Bereiche des alltäglichen Lebens jedoch nur bedingt, und für die andere Teilbereiche der Gesellschaft geringfügig wahrnehmbar.¹⁰⁷ Die faktische Zurückhaltung angesichts mehrerer Fragen und Bereichen der Gesellschaft veranlasst Soziologen zur eine Abstufung der Kirche. Demnach ist die Kirche in eine strukturelle pluralisierte Gesellschaft ein Sektor, eine Teilfunktion geworden mit „Sonderregeln, eine Sondersprache, sogar Sonderintonationen, Sondermimiken und Sondergestiken.“¹⁰⁸ Weiterhin wird damit argumentiert, dass die Vertreter der Kirche als Ratgeber in Fragen der Politik, der Wirtschaft, der Bildung, der Erziehung, der Familie, der Partnerschaft und Sexualität sowie der sozialen Problemlösung kaum gefragt sind oder im Sinn kommen. Die Kirche ist „zu einem eigengesetzlichen Daseinsbereich geworden.“¹⁰⁹ die von ihr ausgehenden Äußerungen werden als ‚wirklichkeitsfern‘, ‚weltfremd‘, ‚realitätsblind‘, ‚handlungsirrelevant‘ eingestuft.¹¹⁰ Weiterhin wird behauptet, dass Stellungnahme seitens der Kirche Missverständnisse hervorrufen und mit den alltäglichen Lebenserfahrungen inkompatibel empfunden werden. Ebertz nach,

wächst die Wahrscheinlichkeit, das kirchliche Reden und Handeln zeitverspätet kommt und weniger als Wegweisung, denn als ideologische Kurskorrektur interpretiert wird. Kirchlicher Repräsentanten laufen

¹⁰⁵ Ebd., 150.

¹⁰⁶ Vgl. F.-X. KAUFMANN, J.B. METZ, *Zukunftsfähigkeit, Suchbewegungen im Christentum*, 148–149.

¹⁰⁷ Vgl. M. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt?, Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche*, 164–165.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd., 165.

¹¹⁰ Ebd.

ihrerseits Gefahr, Vorgänge in ihrer Umwelt nicht zu verstehen sowie moralisch vorschnell und unplausibel, d. h. ohne hinreichend differenzierte Berücksichtigung der Handlungsperspektive ihrer Adressaten, zu diskreditieren.¹¹¹

Kritik und negative Akzeptanz stiften kirchlicherseits zur „ideologischen Selbstvertröstung“ die, die jeweiligen Betroffenen zum Zurückgreifen auf sicher Gemeintes und Altbewährtes veranlassen, sowie zur Ausarbeitung unterschiedlicher Abwehrmechanismen und Strategien. Auf kleinerer Ebene angelegt, dürfte dieser Entwicklungs herauslöser und Grund fundamentalistischer Bewegungen unterschiedlicher Natur innerhalb der katholischen Kirche werden.¹¹²

Bewegungen der Anpassung auf die gesellschaftliche strukturelle Differenzierung hin kann die Kirche auch aufzuweisen, in dem im Bereich unterschiedlicher Dienstleistungen, wie: Liturgie, Verkündigung, Seelsorge und Caritas-Diakonie, Schritte Richtung Professionalisierung gemacht worden sind. Davon ist hier in Deutschland zumindest besonders die Caritas betroffen, vielerorts auf eine Funktion der Kirche „degradiert“. Da sie in Deutschland gleichzeitig einer der größten Arbeitgeber ist, sind die Konfrontationen mit der Politik und Markt unausweichlich. Umzingelt von Entkirchlichung und Entkonfessionalisierung einerseits, und von den daraus entstehenden Anforderungen professioneller Hilfeleistung auf den sozialen Markt andererseits, erlebt sie eine Umwandlung ihres Selbstverständnisses. Die Ausdifferenzierung und Auslagerung aus dem Kernbereich des christlichen, die starke Fokussierung auf gewisse soziale Dienstleistungen degradiert sie auf eine Funktion der Kirche, was jedoch organisatorisch, in ihrem Selbstverständnis, in ihrem Personalpolitik immer weniger mit der institutionellen organisierter Kirche zu tun hat, jedoch in der Gesellschaft positive Rückmeldungen erntet. Diese Verschiebungen veranlassen zu Aussagen wie „Caritas hat sich von Christentum entkernt“ (Pompey), aber auch zu der Einsicht der Notwendigkeit einer tieferen Reflexion.

Vertikale innerkirchliche Pluralisierung bezieht auf ein komplexes Gebilde von Strukturänderungen und ihre Nuancen innerhalb der sakramental-hierarchi-

¹¹¹ EBERTZ, 165. Allerdings mit der notwendigen Einschränkungen. Ebertz weist auf die außerehelichen Gemeinschaften hin. Keineswegs wird aber erwähnt die Notwendigkeit, z.B. der Übernahme von persönlicher Verantwortung in den zwischenmenschlichen Bereich. Es scheint nämlich so, dass in den Zügen des Wertewandels gegenwärtiger Zeit der Mensch eine Art „fast food“ geworden ist. Dafür stehen nicht nur die hohe Zahl der Scheidungen überall in Europa, sondern die Einstellungswanderung der Betroffenen. An diesem Ort erwähnten „Ehenoviziate“ sollten auch nicht einschlägig positiv beurteilt werden, allein deswegen, weil das Fehlen der verbindlichen Verpflichtung zur Relativierung der Beziehung selbst führen kann.

¹¹² Vgl. dazu: EBERTZ, 235–250, mit weiterführender Literatur. Ähnlich: Ders., Transformation und Pluralisierung des Katholizismus. Anmerkungen und Thesen aus soziologischer Perspektive, in U. von HEHL (Hrsg.), *Veröffentlichungen für die Kommission für Zeitgeschichte*, Reihe B: Forschungen, Bd. 100; K.J. HUMMEL (Hrsg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung, Tatsachen, Deutungen, Fragen – eine Zwischenbilanz*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2004, 151ff., bes. 159–161.

schen Struktur- und Sinnwelt der Kirche.¹¹³ Dies tritt besonderer Weise in den hierarchischen Strukturen der Kirche zum Vorschein, bzw. in der Offenheit oder Verslossenheit dieser auf einen Dialog hin. Auf Grund dieser Strukturen entstehen Kommunikationslogiken, bzw. Störungen zwischen die römische Kurie und lokale Bischofskonferenzen ebenso wie zwischen Bistümern und Pfarreien. Diese Diskrepanzen führen zur Disfunktionalitäten, Kommunikations-Vertrauens- und Zielkonflikten auf alle Ebenen.¹¹⁴ Trotz der Tatsache, dass das zweite Vatikanum auf mehr Kollegialität und Communalität der Strukturelementen zueinander gesetzt hat, trotz der Pluralisierung und Aufteilung innerhalb der Strukturen durch viele Foren und Gremien die an der Gestaltung kirchlichen Lebens mitbeteiligt sind, oder sogar ausgerechnet deswegen ist die Kommunikations- und Funktionstüchtigkeit immer wieder beeinträchtigt. Die oft wahrnehmbare Diskrepanz zwischen zentrale Verwaltungsstellen und Pfarreien z. B. führt zu einer Schichtung kirchlicher Strukturen im Sinne von „oben“ und „unten“. Einzelne Gremien können bedient eigene Mikrokosmen schaffen, die wiederum zu unterschiedliche Polarisierungen führen kann. Diese können sowohl auf Pfarreebene, als auch auf der Ebene höherer Gremien entstehen. Solche polarisierende Bewegungen relativieren das Christliche doppelt. Erstens, sind sie Glaubensinhaltlich selektiv, das heißt aus der Gesamtheit der Glaubenslehre, Tradition oder Frömmigkeitspraxis werden ausschließlich gewisse Facetten betont und im Leben umgesetzt, zweitens, führen sie zu neue Aufteilungen und Pluralisierungen. Diese fokussierte Verbundenheit kann zu Einseitigkeiten und Abbrüche führen indem statt vernetzte communiale Kommunikation, Isolierung und Entstehung von katholischen Subkulturen stattfindet.¹¹⁵

Nicht zuletzt trägt zu *einer individuellen innerkirchlichen Pluralisierung* die selektive Rezeption von Glaubensinhalte, sowie der Anweisungen der römischen Kurie. Zugleich unterschiedliche Akzentverschiebungen im Bereich Liturgie (Verschwinden von der Betonung des Opfercharakters zugunsten des Mahlcharakters z.B.), Moral (selektiver Wahrnehmung verbindlicher Vorschriften in persönliche Lebensführung), Kirchendisziplin usw., die Beispiele ließen sich lange aufzählen.¹¹⁶

¹¹³ Vgl. K. GABRIEL, F.-X. KAUFMANN (Hrsg), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980; K. GABRIEL, *Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*, 218.

¹¹⁴ Vgl. H.J. POTTMEYER, *Kirche-Selbstverständnis und Strukturen*, 104ff. Dazu: EBERTZ, 167ff.

¹¹⁵ Vgl. EBERTZ, *Hauptströmungen des Zeitgenössischen deutschen Katholizismus*, in K. J. HUMMEL (Hrsg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung*, 156–164; Ders., *Aufbruch in der Kirche*, Freiburg 2003, 80–116.

¹¹⁶ Es handelt sich dabei um konkrete Tatbestände und Fakten, die, innerkirchlich zur Debatten und Auseinandersetzungen führen und führen werden. Solche Erscheinungen beschränken sich nicht auf Verfehlungen oder Missstände, aus der Sicht der sog. politischen Demokratie mit unseren heutigen Weltverständnis und Selbstverständnis schwer zu vereinbarenden Zuständen (von Medien gerne als „evergreens“ hochgespielt, oft mangels sachkundigen- und Fachkenntnissen leider verzerrt dargestellt). Vielmehr sind sie Symptomen, bedingt durch die Auseinandersetzung zweier Welten, Anschauungen, wie immer das definiert werden mag, zwischen einer hierarchisch strukturierten Kirche, die selbst mit der Last ihrer Geschichte sich auseinandersetzen muss und

5. Ausklang

Nach einem soziologischen Bild der heutigen Umstände der Interaktion Gesellschaft und Kirche, muss betont werden, dass, erstens, kein erschöpfendes Bild in allen Hinsichten beabsichtigt wurde. Zweitens, dass die Komplexität des Verhältnisses Kirche-Gesellschaft nicht ausschließlich auf solchen Umfang reduziert werden kann.¹¹⁷ Vielmehr ging es darum einige Aspekte aufzuzeigen, die ausschlaggebend zu beurteilen sind. Es wurde auch nicht auf die Implikationen eines veränderten Gesellschaftsbilds in alle ihren Aspekten gedacht. Jedoch muss im Betracht gezogen werden, dass sich die Kirche, veränderter Situationen und Herausforderungen bewusst ist. Ohne die Absicht ins Apologetische zu geraten, soll der Spagat zwischen den Postmodernen und der, manchmal als „alter“ abgestufter Kirche zu finden. Die Beschreibung des heutigen Kirchenbildes, zumindest für Europa wirft einiges auf. Es zeichnen sich auch keine eindeutigen Fronten oder Standpunkte, sondern der Wille zur Vergegenwärtigung und Gestaltung. Die Umsetzung ist und bleibt bedingt.

den Mechanismen unserer heutigen Gesellschaft, deren sich kein heute lebender Christ, und implizit Organisation, entziehen kann. Dementsprechend entsteht eine Konfliktpotenzial zwischen vorgegebenen Tatbeständen und der Anforderung, kirchlicher Seite, die Zeichen der Zeit richtig zu interpretieren und darauf, im Geiste des Evangeliums zeitgemäße Antworten zu finden und zu geben. Bedenkt man die Spannungen die sich ergeben durch das Aufeinanderprallen zwischen zwei unterschiedlichen Selbstverständnissen, der, der „schöpferisch-unbeständigen“ Postmoderne und der, der „hierarchisch bedingten, alten, jedoch immer jungen“ Kirche, die von ihrem Selbstverständnis und Selbstdefinition her sich nicht nur gering unterschiedliche Teilsysteme und Faktoren der Gesellschaft sind-, sind Konfliktsituationen vorprogrammiert. Das Entscheidende bleibt nie (sollte zumindest) die Entstehung von Konfliktsituationen, sondern die Ganzheit der Phänomene und Beziehungen die angesprochen sind, bzw., das was dadurch entsteht und aus diesem komplexem Gefüge der Taten, Fakten, und Beziehungen für die Zukunft der größeren Bestände der einzelnen als Individuen, und als beiden Foren zugehörigen, resultieren. Denn die beiden, Gesellschaft und Christentum überlappen sich, indem Christen beiderseits herausgefordert sind, sowohl als Bürger einer Gesellschaft, als auch Mitglieder einer konkreten Gemeinde der Christen. Sie befinden sich, zumindest in europäischem Kontext, in eine, nicht immer einfache Situation, den Spagat zwischen „der Welt und der Kirche“ zu schaffen. Solcher Situation und Prognosen entsprechend weichen die Versuche „konkreten Rezepten“ vollkommen. Es durfte jedoch, und trotz allem, betont werden, dass die vorhandenen Umstände nicht nur Negatives in sich verbergen, sondern große Chancen und Fähigkeiten auch. (Der Verfasser).

¹¹⁷ Eine umfassendere Darstellung, oder Analyse aus soziologischer Sicht würde die Rahmen dieser Arbeit sprengen. Es wurde, anhand einschlägiger, fachkundiger Literatur die Einschränkung auf die wichtigsten Aspekte beabsichtigt.

MORAL CHALLENGE FOR CATHOLIC UNIVERSITIES

LÁSZLÓ NAGY¹

Abstract: There are multiple challenges in the forming and shaping of catholic universities in the world today, but the overtest challenge lies in the task of defining a catholic identity for the university. This is a very complex task approached by many people in different ways, and it poses multiple challenges in and of itself. The task of forming an identity is necessarily ongoing, and paradoxically, must never pose a static solution. I would like to outline some of the challenges which the Holy See thinks must be confronted by universities if they are to carry out the specific mission of evangelization described for them in the Second Vatican Council's Declaration *Gravissimum educationis* (nr. 10).

Introduction

Catholic universities are institutions which, permeated by the past and present experiences of the faith community, bring tradition into conversation with the wealth of human knowledge thus allowing us to imagine new ways to build society and live in a more humane way. Like the earliest universities, Catholic universities today must bring the wisdom of the past into open and creative dialogue with the intellectual traditions of the present day in order to grow together towards a more just and humane world.

The world needs many great universities that can address issues of faith with reverence and respect while still subjecting religion to intellectually rigorous and critical discussion. The Catholic Church needs authentic universities whose scholars can help pass on its intellectual tradition even as they address the challenges and the opportunities the church faces in this age.

Historical and Statistical Prenotes

The origins of the Congregation for Catholic Education go back to the special papal commissions created in the mid-fifteenth century for maintaining vigilance over the universities in Rome and the Papal States. In the 1588² reform of the Roman Curia, Sixtus V established this office, charging it with supervising studies in Rome as well as at Bologna, Paris, Salamanca and elsewhere.³ In 1915 this curial department assumed oversight of seminaries, and in 1967 Paul VI added the responsibility for Catholic schools to its mandate.⁴ Today, the Congregation

¹ Archdiocese of Toronto, Canada.

² Bull *Immensa aeterni Dei*, 22 January 1588, in *Bullarium Romanum* VIII, 985–999.

³ For a history of the Congregation, see G. PITTAU, *Servicio y contribución de la Congregación para la Educación Católica a los centros universitarios y teológicos de la Iglesia*, in *Seminarium* 43 (2003) 1051–1064; N. DEL RE, *La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici*, 4th ed. rev., Libreria Editrice Vaticana, 1998, 183–195.

⁴ Apostolic Constitution *Regimini Ecclesiae universae*, 15 August 1967, in AAS 59 (1967) 885–928.

oversees the academic formation in nearly 3,500 seminaries, 1500 institutions of higher learning, and countless Catholic schools around the world with more than 50,000,000 students.

Besides the approximately 250 ecclesiastical universities, faculties and institutes which grant canonical degrees in the name of the pope and are governed by the apostolic constitution *Sapientia christiana* (1979),⁵ there are about 1,300 Catholic universities throughout the world.⁶ 220 of these are in the United States and fewer than 30 in Europe, including 8 in Spain, 5 in France, 3 in Italy and 2 both in Belgium and the Netherlands.⁷ *Sapientia christiana* is applicable only to ecclesiastical universities and faculties, namely, those that are established or approved by the Apostolic See and grant degrees in its name. Other Catholic universities and institutions of higher learning are governed by the 1990 apostolic constitution of John Paul II, *Ex corde Ecclesiae*.⁸ The relative scarcity of European Catholic universities must, however, be seen in light of their numerous faculties of theology, often attached to and funded by the State. In Germany, which has only one Catholic university at Eichstätt, there are 26 faculties of theology; and in Poland, with one Catholic university at Lublin, there are now 14 faculties, 9 of which date from the last twenty years.

Since 1990, the number of Catholic institutions worldwide has grown steadily. For example, 160 Catholic institutions of higher learning have been established in the last fifteen years: 10 in Africa; a whopping 108 in Asia,

⁵ Cf. Code of Canon Law, canons 815–821; JOHN PAUL II, Apostolic Constitution *Sapientia christiana*, 29 April 1979, in AAS 71 (1979) 469–499. The 1917 Code of Canon Law did not distinguish between “ecclesiastical” and “Catholic” universities, a distinction now rigorously observed since the former are regulated by the apostolic constitution *Sapientia Christiana* (1979) and the latter by *Ex corde Ecclesiae* (1990). For recent literature on ecclesiastical faculties see: D. G. ASTIGUETA, *Sapientia christiana y la legislación posterior*, in *Seminarium* 44 (2004) 403–457; G. BALDANZA, *La Facoltà teologica di fronte ad alcuni compiti per i nostri tempi*, in *Seminarium* 42 (2002) 969–986; Id., *La teologia fondante e gli elementi costanti di Sapientia christiana*, in *Seminarium* 44 (2004) 363–401; O. EONE EONE, *Facultés et Universités ecclésiastiques et Universités catholiques: convergences et divergences*, in *Seminarium* 44 (2004) 479–511; Z. GROCHOLEWSKI, *La facoltà universitaria nell’università*, in *Seminarium* 44 (2004) 513–533; J.M. HUELS, *The Juridic Status of Catholic Faculties of Theology: Overview of the Universal Law*, in *Studia canonica* 37 (2003) 301–322; M. PELCHAT, *La confessionnalité et la reconnaissance des Facultés de théologie*, in *Studia canonica* 37 (2003) 483–501.

⁶ For the most up-to-date list available of ecclesiastical universities and faculties, Catholic universities, and other Catholic institutions of higher learning, see: CONGREGATION FOR CATHOLIC EDUCATION, *Index: Universitates et lia instituta studiorum superiorum Ecclesiae catholicae*, Vatican Press, Vatican City 2005, 464.

⁷ In addition, there are 43 Orthodox and 25 Protestant institutions of higher learning in Europe. 44 institutions of higher learning, not all of them universities, are members of the European Federation of Catholic Universities. To date, only the episcopal conferences of Spain and Portugal have drawn up application norms or ordinances as required by *Ex corde Ecclesiae*, and received approval for them from the Holy See. The American application norms received the recognitio in 2000 and the Canadian ordinances in 2004.

⁸ JOHN PAUL II, Apostolic Constitution *Ex corde Ecclesiae* (=EcE), 15 August 1990, in AAS 82 (1990) 1475–1509. For historical background see J. A. O’HARE, *The History of the Issue*, Washington D.C., 3 February 1999; <http://www.accunet.org>.

including 99 in India; 32 in the Americas, including 2 in Canada, 5 in the United States and 9 in Mexico. In the same period, in Europe, 7 have been founded: 4 in Spain, and one each in Hungary, Italy and Slovakia. Moreover, others are still in the planning stages.

Competence of the Holy See over Universities

The Holy See's concern for higher education is centuries old. All the great European universities – from Oxford, to Paris, to Cologne, to Prague, to Bologna – were established with close ties to the Church. As institutions where the liberal arts were studied, they prepared students for service to society and the Church, especially in the areas of theology, law, and medicine – the foundational professions of emerging medieval society. The animating force in these universities was love of learning and love of truth.

Despite the common interpretation favored by the Enlightenment, universities were not founded as lay corporations which claimed independence from the Church. Indeed, to guarantee their freedom, at a very early stage these centers of learning sought the Holy See's protection from the undue encroachment of local episcopal and civil authority, and it was generously offered by Rome. At the origin of nearly every university we find a papal bull which either authorizes or confirms its foundation. This is why Pope John Paul II could affirm that universities were born "from the heart of the Church."⁹

It is noteworthy that one of the recent Pope's major innovations in the field of higher education was to relate to the Holy See, by means of legislation, not only ecclesiastical universities and faculties but also all Catholic colleges and universities.¹⁰ In some measure this happened because of American input.¹¹ In March 1982, the Pope received several presidents of American Catholic institutions. They were pressing to have all Catholic colleges and universities, even those without pontifical charters, included in the new Code of Canon Law that was then being finalized.¹² The 1983 Code of Canon Law included within its legislation canons applicable to Catholic universities and colleges that were not "ecclesiastical" but "Catholic". For the first time, the Holy See embraced virtually all Catholic institutions of higher education as subject to its legislation, requiring them to

⁹ Cf. *EcE*, 1. It was only with the Protestant Reformation that the term "Catholic" university came to be used in opposition to the newly-established Protestant universities.

¹⁰ Until 1983, no legislation was in place which regulated "Catholic" universities, though the then Sacred Congregation for Catholic education had been entrusted with oversight over them by Paul VI's 1967 apostolic constitution *Regimini Ecclesiae Universae*, 78, a development foreseen by the Second Vatican Council's declaration on Christian Education, *Gravissimum Educationis*, 10.

¹¹ For much of what follows I am indebted to an unpublished manuscript of J. M. MCLAUGHLIN, *Homily for the Feast of St. Michael the Archangel*, St. Michael's College, Winooski Park, Vermont (29 September 2005).

¹² Cf. A.GALLIN, *On the Road: Toward a Definition of a Catholic University*, in *The Jurist* 48 (1988) 553–555; ID, *Negotiating Identity: Catholic Higher Education since 1960*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2000, 144–151.

“fulfill a proper function in the name of the Church entrusted to them by a competent ecclesiastical authority.”¹³ This was a significant development and later resulted in the first-ever Vatican document promulgated for all institutions of higher learning that were not “ecclesiastical” but wished to be recognized as “Catholic”: the apostolic constitution *Ex corde Ecclesiae*.

In this apostolic constitution, which Pope John II called the “magna charta” of contemporary Catholic higher education,¹⁴ he wrote explicitly about the university’s direct relationship to the Church’s mission:

By its very nature, each Catholic university makes an important contribution to the Church’s work of evangelization. [...] Moreover, all the basic academic activities of a Catholic university are connected with and in harmony with the evangelizing mission of the Church [...] Precisely because it is more and more conscious of its salvific mission in this world, the Church wants to have these centers closely connected with it; it wants to have them present and operative in spreading the authentic message of Christ.¹⁵

While maintaining all the autonomy proper to its nature,¹⁶ every Catholic university is called to play a particular role at the very center of ecclesial life.

Catholic Identity: Institutional Commitment and Fidelity

Not surprisingly, of primary concern to the Vatican in all its interventions and initiatives in the sphere of education is the preservation and fostering of an institution’s specifically Catholic identity. What makes an institution of higher learning “Catholic”?¹⁷

In *Gravissimum Educationis*, the Council Fathers said nothing about the need to foster the Catholic identity of the Church’s educational institutions.¹⁸

Only in 1968 did the Holy See begin to identify this challenge and seek ways to meet it.¹⁹ In fact, the complaint has sometimes been lodged that “on this long journey toward a definition of a Catholic university, the questions from the Vatican always seem to deal with the ‘Catholicity’ of the institution without previous

¹³ Code of Canon Law, canon 116 §1.

¹⁴ Cf. *EcE*, 8.

¹⁵ *Ibid.*, 49; cf. JOHN PAUL II: *Ecclesia in Africa*, 103; *Ecclesia in America*, 71; *Ecclesia in Asia*, 37; *Ecclesia in Oceania*, 33; *Ecclesia in Europa*, 59.

¹⁶ NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *The Application of “Ex corde Ecclesiae” for the United States*, Washington, D.C.: National Conference of Catholic Bishops, 2000, Part Two: Particular Norms, article 2, 1.

¹⁷ See the recent work on Catholic identity of P. STEINFELS, *A People Adrift: The Crisis of the Roman Catholic Church in America*, Simon & Schuster, New York 2003, 131–161.

¹⁸ Cf. n. 10.

¹⁹ See the very important document of the International Federation of Catholic Universities, *The Catholic University in the Modern World (1972)*, which, in light of Vatican II, outlined the four characteristics of a Catholic university. These four characteristics were integrated in toto in *EcE*, 13.

discussion of the nature of a university which is trying to be Catholic.”²⁰ While the Holy See certainly has a compelling interest in catholicity, it also calls Catholic universities “to a continuous renewal, both as ‘universities’ and as ‘Catholic’.”²¹ Moreover, in the words of the 1994 Vatican document, *The Presence of the Church in the University and in University Culture*:

It [the Catholic university] only achieves its full identity when, at one and the same time, it gives proof of being rigorously serious as a member of the international community of knowledge and expresses its Catholic identity through an explicit link with the Church, at both local and universal levels.²²

The “Catholic” nature and identity of Catholic universities is a major concern of *Ex corde Ecclesiae*. It says that every Catholic university has a relationship to the Church that is essential to its institutional identity. It mentions several ways in which this Catholic identity is expressed. (1) Catholic universities participate directly in the life of the *local* Church. (2) As part of an international community of scholarship and inquiry, they also participate in and contribute to the life and mission of the *universal* Church, “assuming consequently a special bond with the Holy See by reason of the service to unity which it is called to render to the whole Church.” (3) The institutional fidelity of the university to the Christian message “includes a recognition of and adherence to the teaching authority of the Church in matters of faith and morals.”²³ (4) The Catholic university “informs and carries out its research, teaching, and all other activities with Catholic ideals, principles, and attitudes.”²⁴ The university’s Catholic identity is generally to be expressed in a mission statement or some other appropriate public document. The structure and regulations of the university are to provide the means to guarantee the expression and preservation of this Catholic identity. Catholic teaching and discipline are to influence all university activities. Any official action or commitment of the university is to be in accord with its Catholic identity.²⁵ According to *Ex corde Ecclesiae*, an institution of higher learning, precisely as Catholic, must have a clear ecclesial identity publicly expressed by certain essential characteristics.²⁶ In 1979, Pope John Paul II, in an address to the Catholic academic community at The Catholic University of America, stressed the

²⁰ A. GALLIN, *On the Road Toward a Definition of Catholic Identity*, in *The Jurist* 48 (1988) 558.

²¹ Cf. *EcE*, 7.

²² Congregation for Catholic Education, Pontifical Council for the Laity, and Pontifical Council for Culture, *The Presence of the Church in the University and in University Culture* (1994), II: 2.

²³ Cf. *EcE*, 27.

²⁴ *Ibid.*, II, art. 2, §2.

²⁵ *Ibid.*, II, art. 2, §§ 2–4. J. H. PROVOST identifies two dimensions of what the law considers to be “Catholic identity” the external and internal dimensions. By “external dimension,” Provost means the university’s public image as Catholic and its relationship with the Catholic Church, especially ecclesiastical authority. The internal dimension pertains to its commitment to Catholic values. This distinction is developed on 161–168 of *The Canonical Aspects of Catholic Identity in Ex corde Ecclesiae*, in *Studia canonica* 25 (1991) 155–191.

²⁶ Cf. *EcE*, 14–20.

importance of the catholic character of catholic institutions of higher learning: “Every university or college is qualified by a specified mode of being. Yours is the qualification of being Catholic, of affirming God, his revelation and the Catholic Church as the guardian and interpreter of that revelation.”²⁷

Catholic universities, in addition to their academic commitments to secular goals and programs, should excel in theological education, prayer and liturgy, and works of charity. These religious activities, however, do not alone make a university “Catholic”. *Ex corde Ecclesiae* highlights four distinctive characteristics that are essential for catholic identity: (1) Christian inspiration in individuals and the university community. (2) Reflection and research on human knowledge in the light of the catholic faith. (3) Fidelity to the Christian message in conformity with the magisterium of the church. (4) Institutional commitment to the service of others.²⁸

To date, the Holy See’s primary concern at every level is encouraging the fostering and, if necessary, the reclaiming of the Catholic identity of institutions of higher learning. It does this, as we shall see, by insisting, first, on the university’s *institutional* commitment to the Church and, second, on its *fidelity* to the Catholic faith in all its activities.

According to Pope John Paul II, the purpose of a Catholic university is to assure, in an institutional manner, an authentically Christian presence in the world of higher education. Such a university should manifest “a Christian inspiration not only of individuals but of the university community as such.”²⁹ He means that a Catholic center of higher learning is more than a collection of individuals who, animated by their faith, work for the renewal of the temporal order.³⁰

But it is precisely as institutions that Catholic universities have “a distinctive ethos, a conscience which stands for something even when it is betrayed by individuals in the institution.”³¹ They are more than a group of likeminded people operating with a civil charter to provide higher education. Rather, Catholic colleges and universities are structured expressions of the Church’s mission; they are publicly recognizable institutions whose basic academic activities of teaching, scholarship and service “are connected with and in harmony with the evangelizing mission of the Church.”³² As

²⁷ POPE JOHN PAUL II, address at the Catholic University of America to presidents of Catholic colleges and universities and other members of the academic community, 6 October 1979, in *AAS* 71:13 (1979), 1260.

²⁸ *EcE*, 13.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cf. *Lumen Gentium*, 37.

³¹ F. GEORGE, *Catholic Higher Education and Ecclesial Communion*, in *Origins*, 28:35 (18 February 1999), 611; cf. D. WUERL, *The Institutional Identity of a Catholic University*, in *Origins*, 29:15 (23 September 1999), 234.

³² Cf. *EcE*, 49.

such, they accept the rights and responsibilities of having a visible relationship to the local and universal Church.³³

In much of the discussion both before and after *Ex corde Ecclesiae*, many commentators suggested that the institutional autonomy of Catholic universities, except those erected by the Holy See, required that the pope and the bishops merely sit on the sidelines. The critics' point was to divorce the university's Catholic identity from any juridical bond with the visible Church. For them, the pope and bishops were outsiders to the Academy.

But John Paul proposed the opposite view. He insisted, for example, that the local bishop is not an "external agent" but a participant in the university's life,³⁴ as he is in all Catholic institutions under his pastoral care. Moreover, the designation "Catholic" cannot be used unless authorized, explicitly or implicitly, by episcopal or papal authority. According to John Paul, and this he repeated in many *ad limina* addresses, "bishops have a particular responsibility to promote Catholic universities, and especially to promote and assist in the preservation and strengthening of their Catholic identity."³⁵ While occasional cases might be invoked to the contrary, bishops around the world maintain that they neither want nor can assume control of the Catholic universities over which they exercise episcopal oversight, unless they were established as diocesan institutions. The recent Directory for the Pastoral Ministry of Bishops, published in 2004 by the Congregation for Bishops as guidelines for episcopal duties and responsibilities, confirms the bishop's obligation to remain "vigilant over the university's fidelity to the principles of its Catholic identity," all the while respecting the university's autonomy as an institution with its own statutes.³⁶ To help universities "own" their Catholic institutional identity has been a principal concern of the Holy See for the last thirty years.

Pope Benedict XVI and Institutional Identity

Without doubt, Pope John Paul II will leave a mark on Catholic higher education for generations to come, especially because of the 1983 Code of Canon Law and his two apostolic constitutions, *Sapientia Christiana* (1979) and *Ex corde Ecclesiae* (1990). It remains to be seen, however, what particular contribution his successor will make. This is still open to speculation, and the commentators have already begun to suggest possible future directions.

On several occasions Cardinal Joseph Ratzinger expressed his views on the role and importance of Catholic institutions. In one place he argued, for example,

³³ "Every Catholic university is to maintain communion with the universal Church and the Holy See; it is to be in close communion with the local Church and in particular with the diocesan bishops of the region or nation in which it is located" (*EcE*, General Norms, article 5,1).

³⁴ JOHN PAUL II, *Address to the Academic Community at Xavier University*, New Orleans (12 September 1987), in *Origins*, 17:15 (1 October 1987), 269.

³⁵ Cf. *EcE*, 28.

³⁶ CONGREGATION FOR BISHOPS, *Directory for the Pastoral Ministry of Bishops*, Vatican Press, Vatican City 2004, n. 135.

that it might be better for the Church not to expend her resources trying to preserve institutions, whether universities, hospitals or social service agencies, if their Catholic identity had been seriously compromised.

To date, Pope Benedict XVI has not said very much about Catholic institutions of higher learning. John Allen, the astute American Vaticanologist, offers, however, an insight into his thought in his recent book, *The Rise of Benedict XVI*:

The new pope has on many occasions made the argument that it is a mistake for the Catholic Church to attempt to preserve a sprawling network of institutions if those institutions are no longer motivated by a strong sense of Catholic identity. Quality, not quantity, will be this pope's watchword. [...] Better to have one college that does this convincingly, from Benedict's point of view, than ten that are muddled and compromised, bringing the Church into disrepute. [...] The new pope's conviction is that sometimes the best thing the Church can do under such a set of circumstances is to let an institution go, recognizing that once its vital link with the faith is severed, clinging to it merely fosters the impression that the Church is interested in possessing institutions for their own sake. [...] Under some circumstances, Ratzinger has argued, it's better to become smaller and less socially significant, in order to remain faithful.³⁷

Allen's scenario might well prove to be accurate. Elsewhere in his writings Cardinal Ratzinger expressed his opinion that a time of purification lay ahead for the Church, and this undoubtedly would have repercussions on her educational institutions. Indeed, he affirmed: "It seems certain to me that very hard times await the Church. Her own crisis has as yet hardly begun."³⁸

For Pope Benedict XVI, I would venture the opinion that the measure of an institution's Catholic identity can be judged by the integrity of its Gospel witness to the Church and the world. If this is so, then it would mean that, where secularization in a university proves to be irrevocably entrenched, it might be a matter of honesty and justice to consider such an institution no longer officially Catholic.

Last November the Vatican's educational official Archbishop Michael Miller predicted that Pope Benedict XVI will follow a path of "evangelical pruning" of secularized Catholic colleges and universities, declaring them no longer Catholic.³⁹

³⁷ J. L. ALLEN, JR., *The Rise of Benedict XVI*, Doubleday New York 2005, 218–220.

³⁸ J. RATZINGER, *Glaube und Zukunft, Kleine Schriften zur Theologie*, München 1971, 123. Translated in R. MOYNIHAN, ed., *Let God's Light Shine Forth: The Spiritual Vision of Pope Benedict XVI*, Doubleday, New York 2005, 144.

³⁹ Cf. *Vatican Education Official Warns Dissenting Catholic Colleges May Lose 'Catholic' Status*, in <http://www.lifesite.net/ldn/2005/nov/05110302.html>. Where he to do so, he would, in fact, be following through on what John Paul II himself affirmed quite clearly years ago at a high-level meeting of Catholic scholars: "It is clear that university centers that do not observe the law of the Church and the teaching of the Magisterium, especially in the matter of bioethics, cannot be considered as having the character of a Catholic university." Cf. JOHN PAUL II, *Address to the*

This prediction was based on an examination of Pope Benedict's writings and approach. The Pope has argued that it might be better for the Church not to expend its resources trying to preserve institutions if their Catholic identity has been seriously compromised. In the Holy Father's view, "the measure of an institution can be judged by its Catholic integrity". If the institution secularizes, it might be a matter of truth and justice that such an institution is no longer upheld. If a Catholic institution is no longer motivated by a Catholic identity, it is better to let it go.⁴⁰

Some Concluding Challenges

From the Vatican's viewpoint, the second major challenge facing Catholic higher education in the West is the need, in light of the widespread attitude which exiles faith from the Academy, to foster the university community's "continuing reflection in the light of the Catholic faith upon the growing treasury of human knowledge."⁴¹ This is what Pope John Paul II said in this regard to a group of academics in 1989:

In carrying out its research, a Catholic university can rely on a superior enlightenment which, without changing the nature of this research, purifies it, orients it, enriches it and uplifts it. [...] This light is not found "outside" of rational research, as a limitation or an impediment, but rather "above" it, as its elevation and an expansion of its horizons.⁴²

In light of the role of faith in a Catholic university, I would now like to consider two particular challenges to contemporary higher education identified by the Holy See. Each of these challenges, to a greater or lesser extent, arises from the intellectual climate that permeates the Academy in Europe and the United States; and each calls for a vigorous response from institutions of higher learning which take their catholicity seriously.

The ideal envisioned by the Catholic Church for Catholic schooling has been expounded on in various papal documents. It revolves around the hope of higher learning fused with formation in faith in God and the pursuit of the logical connection between faith and reason. As Pope Benedict says, "This is the great challenge: [...] to give life to a true Catholic university, one that excels for the quality of its research and teaching and, at the same time, for its faithfulness to the Gospel and to the Church's Magisterium".

Let me begin with what Pope Benedict XVI considers to be a major challenge to the Church of the twenty-first century. Indeed, he calls it "a particularly insidious obstacle in the educational endeavor." For the Holy Father, this obstacle

International Congress on 'Globalization and the catholic University' (5 December 2002), in *L'Osservatore Romano*, English-language edition, 50 (11 December 2002), 4.

⁴⁰ Such a decision to retain one's Catholic identity is not about maintaining the *status quo*, but [rather] making positive changes. See <http://www.lifesite.net/ldn/2005/nov/05112504.html>.

⁴¹ Cf. *EcE*, 13.

⁴² JOHN PAUL II, *Address to the Third International Meeting of Catholic Universities and Institutions of Higher Learning* (25 April 1989), in *Insegnamenti* 12/1 (1989) 940–941.

is “the massive presence in our society and culture of a relativism that, by not acknowledging anything as definitive, only has as its ultimate measure the ‘I’ itself, [...] In such a relativist horizon an authentic education is not possible.”⁴³

Relativism in the Academy must be met head-on by a countercultural insistence on the importance of truth. The foundation of a Catholic university’s intellectual life is St. Augustine’s *gaudium de veritate* – a specific conviction about truth: that it can be pursued and, to a limited but real extent, attained by the human mind and communicated to others.⁴⁴ For this reason, Pope John Paul II wrote that:

it is the honor and responsibility of a Catholic university to consecrate itself without reserve to the cause of truth. [...] a Catholic university is distinguished by its free search for the whole truth about nature, man and God. [...] [and] is completely dedicated to the research of all aspects of truth in their essential connection with the supreme Truth, who is God.⁴⁵

Furthermore, the vocation of the Catholic university is to be open to the truth in every field – to truth wherever it may be found in the material or spiritual world.

Teaching and research, then, are to take “the truth as their constant point of reference [...]. This is the heart and soul of the university, because it is the source of life for human reason.”⁴⁶ Instruction in the truth is a proper goal of Catholic education. To proclaim truth in the face of what Cardinal Ratzinger, called the fashionable “dictatorship of relativism”⁴⁷ is a service rendered by the Catholic college or university, since freedom, justice and human dignity are extinguished without this fundamental value.⁴⁸

Pope John Paul II proposed that Catholic universities should dedicate themselves to “creating a new authentic and integral humanism.”⁴⁹ Such a humanism would be inspired by an awareness of human autonomy as well as “the sense of responsibility for the spiritual and moral maturity of humankind.”⁵⁰ The

⁴³ BENEDICT XVI, *Address to the Participants of the Ecclesial Diocesan Convention of Rome*, (6 June 2005), in *L’Osservatore Romano*, English-language edition (15 June 2005).

⁴⁴ Cf. *EcE*, 1, 2, 4, 7, 15, 16, 17, 21, 23, 29, 30, 45, 46.

⁴⁵ *Ibid.*, 4; cf. JOHN PAUL II, *Address to the Academic Community of ‘Louvain la Neuve’*, (21 May 1985), in *Insegnamenti*, 8/1 (1985), p. 1600.

⁴⁶ JOHN PAUL II, *Address to the Third International Meeting of Catholic Universities and Institutions of Higher Learning*, (25 April 1989), in *Insegnamenti* 12/1 (1989) 939.

⁴⁷ J. RATZINGER, *Homily for Mass Pro Eligendo Romano Pontefice*, (18 April 2005), in *Origins* 34:45 (28 April 2005) 719–720.

⁴⁸ Cf. *EcE*, 4. See also CARDINAL J. RATZINGER, *Truth and Freedom*, in *Communio* 23: 4 (1996) 16–35; and an alternative translation by H. TAYLOR in *Ratzinger’s Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions* (San Francisco, Ignatius Press, 2004), 231–258.

⁴⁹ JOHN PAUL II, *Homily for the Jubilee of University Professors* (10 September 2000), in *Insegnamenti* 23/2 (2000), 364.

⁵⁰ J. M. ŻYCIŃSKI, *In Search of a New Identity: The Opening Address of the Grand Chancellor of the Catholic University of Lublin*, in C. GRABOWSKI, P. GUTOWSKI, A. KJIEWSKA, eds., *Catholic Universities in the New Europe*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, 16.

Pope's proposal meets head-on the pressure upon universities, including Catholic ones, to stress the utilitarian, "to neglect the needs and expectations of persons, to censure or stifle the most basic questions of personal and social existence."⁵¹

In order to answer reductionist views of the human person, Catholic universities need to propose front and center a solid Christian anthropology aimed at unraveling the mystery of the human person. Such a reflection on the human person can establish a common ground for people of good will throughout the Academy and beyond, and can facilitate the discernment and integration of what is worthwhile in human progress today.⁵² The "truth about the human person," one of the most frequent phrases in the papal magisterium of Pope John Paul II, needs to be embodied in the ethos and enshrined in the curriculum of every Catholic university.

Conclusion

The real measure of our universities lies in who our students become. Our ultimate responsibility is to nurture the global leaders of tomorrow: the young women and men who will inherit the challenges of globalization and inequality, who must be ready for that challenge.

Catholic identity is forever evolving and must respond to the particular challenges facing the contemporary Church and not lose sight of the common good. In contemporary terms, the nature of the contributions a Catholic university can make has been redefined by the pressing problems that beset society.

I believe that since the publication of *Ex corde Ecclesiae*, many Catholic universities around the world have become more mature and better able to articulate their Catholic identity. Consequently, they are better equipped to meet the challenges posed to them by the marginalization of faith-based institutions in the Academy, by an educational philosophy which ignores the humanist tradition and by a pseudo-globalized world economy which undermines educational solidarity. Both the imminent prospect of such a papal document in the 1980s and the discussion of it in the 1990s after its publication concentrated the efforts of many to address sensitive topics that they might otherwise have left alone.

As these exchanges continue in the Benedictine pontificate, creative ways must be found to strengthen the Catholic identity of the Church's institutions of higher learning so that they will remain faithful to their noble calling. "Catholic" is not just a label but a fundamental principle informing its organizational, administrative and academic structure, its programs, curriculum, ambience, outreach and the formation of its students. The university's Catholic ethos must be visible and embodied in the concrete decisions of its daily choices and life. While the challenges are still many, there is nothing more thrilling or exhilarating than for

⁵¹ CONGREGATION FOR CATHOLIC EDUCATION, PONTIFICAL COUNCIL FOR THE LAITY, and PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE, *The Presence of the Church in the University and in University Culture* (1994), I: 9; cf. JOHN PAUL II, *Fides et Ratio*, 81.

⁵² Cf. JOHN PAUL II, *Address to the University Rectors of the Society of Jesus*, (9 November 1985), in *Insegnamenti* 8:2 (1985), 1230.

LÁSZLÓ NAGY

a Catholic university to affirm courageously and confidently its specific identity, owning it and rejoicing in its vocation of service to society and the Church. The purpose of Catholic education should not simply be to impart knowledge, but to immerse young people in a truly Catholic culture, to provide an integral, well-rounded education. Students should graduate firm in their faith, able to enter into dialogue with a world that is not always friendly to the truth.