

## ZUR KRISE DES CHRISTLICHEN GLAUBENS IN EUROPA. TRADIERUNG DES GLAUBENS UND INTERRELIGIÖSER DIALOG

SIEGFRIED WIEDENHOFER<sup>1</sup>

**Zusammenfassung.** Der Beitrag bietet erstens eine kurze Übersicht über drei Grundtypen einer Diagnose und Therapie der Krise des christlichen Glaubens im gegenwärtigen Europa. Er unterstreicht zweitens den Zusammenhang zwischen der Tradierung des Glaubens (Weitergabe des Glaubens, Mission) und dem interreligiösen Dialog. Und er benennt drittens einige grundsätzliche theologische Bedingungen, denen die Glaubenstradition (die Glaubensvermittlung) und die Glaubenskommunikation (im interreligiösen Dialog) in der heutigen Krise in Europa genügen müssen.

### 1. Der Zusammenhang zwischen Tradierung des Glaubens und interreligiösem Dialog

Es ist heute eine weit verbreitete Klage, dass sich die Weitergabe des christlichen Glaubens in Europa in einer tiefen Krise befindet.<sup>2</sup> Auf der anderen Seite ist ebenso offenkundig, dass die Präsenz nichtchristlicher Religionen in Europa weiter zunehmen wird und daher ein interreligiöser Dialog immer dringender wird.<sup>3</sup> Damit stellt sich die Frage, ob der neue interreligiöse Kontext die Krise der Weitergabe des christlichen Glaubens an die kommenden Generationen vielleicht sogar noch verschärfen wird, oder ob er vielleicht nicht doch auch eine neue Chance der Glaubensverkündigung mit sich bringt. Es stellt sich aber auch umgekehrt die Frage, wie der Glaube verkündet und weitergegeben werden muss, damit er interkulturell und interreligiös sowohl dialogfähig als auch dialogrelevant wird. Ich konzentriere mich dabei auf zwei Grundfragen: Gibt es heute tatsächlich eine Krise der christlichen Tradition in Europa? Wenn ja, woher kommt sie und was bedeutet sie in Bezug auf die Tradierung des Glaubens und den interreligiösen Dialog?<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Universität Frankfurt am Main, Deutschland.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Brück/Werbick 1994.

<sup>3</sup> Vgl. REPP 2002; Kirchen und Religionen in der Europäischen Union 2004.

<sup>4</sup> Die folgenden Überlegungen basieren auf einer komplexen interdisziplinären Theorie kultureller und religiöser Traditionen, die in einem transzendental-semiotischen Rahmen-Modell eine dreifache, wechselseitig sich bestimmende Aufgabe leisten soll: die Identifizierung synchronischer und diachronischer Strukturen kultureller und religiöser Traditionen (Logik bzw. Grammatik der Tradition), die Bereitstellung der Regeln der rechten Auslegung und des authentischen Verstehens kultureller und religiöser Traditionen (Semantik bzw. Hermeneutik der Tradition) und die Berücksichtigung der pragmatischen Bedingungen und Funktionen kultureller und religiöser Traditionen (Pragmatik der Tradition); vgl. WIEDENHOFER 2004c. Auch Wiedenhofer 2005. Dieses theoretische Modell wird an dieser Stelle nicht systematisch vorgestellt und angewandt; als ausführliches Beispiel vgl. Wiedenhofer 2004a.

Meine These lässt sich folgendermaßen formulieren: Die christlich-kirchlichen Traditionen befinden sich heute in Europa in einer tiefen Krise.<sup>5</sup> Diese ist sowohl durch interne als auch durch externe Probleme verursacht. In dieser Situation ist der interreligiöse Dialog zugleich eine Bedingung der Bewahrung der eigenen Identität und deren bleibende strukturelle Gefährdung. Das gilt auch umgekehrt: Die Bewahrung der eigenen Identität ist zugleich die Bedingung eines gelingenden interreligiösen Dialogs und dessen bleibende strukturelle Bedrohung. Anders gesagt: Es gibt eine deutliche wechselseitige Abhängigkeit zwischen den Schwierigkeiten theologischer Hermeneutik und Pragmatik, den eigenen christlichen Glauben zu verstehen, auszulegen, zu verkünden und weiterzugeben und den Schwierigkeiten des interkulturellen und interreligiösen Dialogs. Denn der Dialog kann das rechte Verständnis des christlichen Glaubens und seine wirkungsvolle Weitergabe sowohl fördern als auch behindern, wie auch umgekehrt das Glaubensverständnis und die Glaubensweitergabe den Dialog fördern oder behindern können.

Es gibt heute sehr unterschiedliche Diagnosen der Krise und dementsprechend auch sehr unterschiedliche Lösungen, die Krise zu überwinden. Ich beschränke meine kurze Übersicht auf drei grundlegende Typen, die besonders die katholische kirchliche Tradition betreffen.

## **2. Diagnosen der Krise der christlichen (bzw. katholischen) Tradition heute**

### **2.1. Die Hauptursache ist der Unglaube und die falsche Anpassung an den modernen Relativismus (Papst Benedikt XVI.)**

Nach diesem Modell ist die Hauptursache der Krise der christlichen Kirche und der christlichen Tradition der Unglaube und das Fasziniertsein vom Relativismus, der in der Postmoderne als Höhepunkt der Moderne seine volle Plausibilität zu entfalten scheint. In der Messe vor dem letzten Konklave sagte Kardinal Ratzinger in seiner Predigt:

„Was heißt, unmündige Kinder im Glauben sein? Der hl. Paulus antwortet: Es bedeutet, »ein Spiel der Wellen zu sein, hin- und hergetrieben von jedem Widerstreit der Meinungen...« (Eph 4,14). Eine sehr aktuelle Beschreibung! Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in diesen letzten Jahrzehnten kennengelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen... Das kleine Boot des

---

<sup>5</sup> Es gibt mindestens zwei unterschiedliche Grundtypen von Krisen. Zum einen sind Krisen normaler Bestandteil der Entwicklung von Religionen und Kulturen. Sie sind regelmäßige notwendige Unterbrechungen der Normalität und hängen mit der kontinuierlichen Veränderung der Traditionen zusammen. In jeweils neuen Situationen oder verstärkten inneren Spannungen werden gewohnte Routinen und Gewohnheiten fragwürdig. Die Tradition muss daher ständig angepasst werden und bleibt dadurch lebendig. Zum anderen gibt es jedoch auch epochale Krisen, in denen äußere und innere Wandlungen so stark sind, dass wichtige Teile der Tradition, wichtige Antwortmuster, zentrale Strukturen obsolet werden und die ganze Tradition eine tiefgreifende Änderung erfahren muss, um eine solche Krise produktiv zu überstehen. Es scheint, dass die Krise des christlichen Glaubens in Europa eher diesem Krisentyp zugehört. Vgl. Koselleck u.a. 1976.

Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden: vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus, und so weiter. Jeden Tag entstehen neue Sekten, und dabei tritt ein, was der hl. Paulus über den Betrug unter den Menschen und über die irreführende Verschlagenheit gesagt hat (vgl. Eph 4,14). Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich »vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-lassen«, als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten läßt.

Wir haben jedoch ein anderes Maß: den Sohn Gottes, den wahren Menschen. Er ist das Maß des wahren Humanismus. »Erwachsen« ist nicht ein Glaube, der den Wellen der Mode und der letzten Neuheit folgt; erwachsen und reif ist ein Glaube, der tief in der Freundschaft mit Christus verwurzelt ist. Diese Freundschaft macht uns offen gegenüber allem, was gut ist und uns das Kriterium an die Hand gibt, um zwischen wahr und falsch, zwischen Trug und Wahrheit zu unterscheiden. Diesen erwachsenen Glauben müssen wir reifen lassen, zu diesem Glauben müssen wir die Herde Christi führen. Und dieser Glaube – der Glaube allein – schafft die Einheit und verwirklicht sich in der Liebe. Dazu bietet uns der hl. Paulus – im Gegensatz zu den ständigen Sinnesänderungen derer, die wie Kinder von den Wellen hin- und hergeworfen werden – ein schönes Wort: die Wahrheit tun in der Liebe, als grundlegende Formel der christlichen Existenz. In Christus decken sich Wahrheit und Liebe. In dem Maße, in dem wir uns Christus nähern, verschmelzen auch in unserem Leben Wahrheit und Liebe. Die Liebe ohne Wahrheit wäre blind; die Wahrheit ohne Liebe wäre wie »eine lärmende Pauke« (1 Kor 13,1).<sup>6</sup>

In dieser Perspektive ist die Krise der kirchlichen Tradition identisch mit der Krise des christlichen Glaubens, d.h., mit der Krise des Glaubens an Gott und an Jesus Christus als dem endgültigen Zeichen göttlicher Offenbarung und göttlicher Erlösung. Diese Glaubenskrise wird in enger Verbindung gesehen mit dem modernen oder postmodernen Relativismus. Während allein der Glaube an Jesus Christus einen wahren Humanismus ermöglicht, ist der heutige Relativismus inhuman, weil er Wahrheit und Liebe als Grund und Ziel des Denkens und Lebens verloren hat. In diesem Sinn ist die religiöse Krise der Gegenwart zugleich eine Krise der Modernität, in einer gewissen Weise eine Krise der europäischen Kultur überhaupt. Wie immer im Einzelnen in diesem ersten Grundtyp argumentiert werden mag,<sup>7</sup> der entscheidende Punkt dieser Diagnose besteht darin, dass der

<sup>6</sup> RATZINGER 2005. Vgl. auch PERA/RATZINGER 2005.

<sup>7</sup> Vgl. dazu etwa die Rede von J.B. METZ von einer „Gotteskrise“ heute: METZ 1995.

Glaube an Gott, die Identität der christlichen Tradition und das Wesen der Modernität bzw. Postmodernität im Zentrum der Krise stehen.

Das hat Konsequenzen für die Frage der Weitergabe des Glaubens in unserer Zeit und für die Frage des interreligiösen Dialogs. In einem solchen Kontext scheint z.B. die Identität des christlichen Glaubens, die durch grundlegende Aspekte der Modernität und Postmodernität infragegestellt wird, betont und verstärkt werden zu müssen, wie auch die Grenze zu anderen Religionen und Weltanschauungen eher befestigt als überschritten werden muss.<sup>8</sup> Das muss allerdings nicht der Fall sein. Wo die Identität des christlichen Glaubens evangeliumsgemäß verstanden ist, als die Wahrheit der erlösenden und befreienden Macht der Selbsthingabe der Liebe, da ist eine solche Glaubensperspektive aus sich selbst heraus dialogfähig und tradierungsfähig. Ein latentes Hauptproblem dieser Diagnose besteht freilich darin, dass sie, wenn sie zu undifferenziert und zu konsequent systematisiert wird, zu einem gefährlichen Gegensatz zwischen christlichem Glauben und Modernität/Postmodernität und zu einer Neuauflage der alten Modernismus-Antimodernismus-Debatte zu entgleisen droht.

Ein anderer Diagnose-Typ sieht die Dinge ganz anders.

## **2.2. Die Hauptursache ist der Modernisierungs- und Differenzierungsprozess in der europäischen Neuzeit (Religionssoziologie)**

Dem Hauptstrom heutiger Soziologie und Religionssoziologie zufolge ist es in erster Linie der moderne gesellschaftliche und kulturelle Kontext, der die heutige Krise der kirchlichen Traditionen verursacht. Dieser Kontext ist bestimmt durch den Modernisierungs- und Differenzierungsprozess, der die ganze moderne europäische Gesellschaft und Kultur zunehmend prägt. Dieser Prozess umfasst sowohl Prozesse der Industrialisierung, Technologisierung und Rationalisierung als auch Prozesse der Demokratisierung, Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung. Nach religionssoziologischen Untersuchungen hat dieser Prozess in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreicht und dadurch im Wesentlichen die Krise der europäischen Kirchen und ihrer Glaubensweitergabe verursacht. Dabei ist es vor allem der Zusammenhang von Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung, der die bisherige Gestalt kirchlicher Glaubensvermittlung in eine Krise führt.

Die Herausgeber des Buches „The Individualizing Society“ fassten dies 1993 so zusammen:

„The rationalization of society, the decreased importance of traditional value systems and institutions, the accompanying process of secularization, the general trend towards pluralization of world views, developments such as increased emancipation, democratization, and self-determination are all closely interlinked with the process of

---

<sup>8</sup> Das ist z.B. die Grundtendenz der vieldiskutierten Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“: Kongregation für die Glaubenslehre 2000. Vgl. dazu G. L. MÜLLER u.a. 2001; RAINER 2001.

individualization. Individualization refers to the social and historical process in which values, beliefs, attitudes, and behaviour are increasingly based on personal choice and are less dependent on tradition and social institutions. In this sense, individualization is an intrinsic part of the modernization process, at least in Western societies. The division of labour, specialization of the work force, the origination of the welfare state, increased levels of education, etc., express individuals' opportunities as well as promote their autonomy. In general, the former self-evidence of religious traditions and world views is less and less accepted. Values are no longer dominated by institutional religion, but are based on personal choice. Self-development and personal happiness are leading principles for individual actions."<sup>9</sup>

Obwohl Säkularisierung und Entchristlichung in der europäischen Neuzeit keineswegs als linearer Fortschrittsprozess ablaufen und die Modernisierung in Europa keineswegs zu einer vollständigen Säkularisierung und Entchristlichung führt,<sup>10</sup> so ist doch damit die Weitergabe des Glaubens durch die christlichen Kirchen deutlich in eine Krise geraten.<sup>11</sup>

Ich möchte das hier nur durch einige Beispiele aus neueren repräsentativen soziologischen Untersuchungen in Deutschland illustrieren: Während die Mehrheit der über 60jährigen deutschen Katholiken noch in einem sehr religiösen Elternhaus aufgewachsen ist, gilt das heute nur noch für jeden Fünften der 16-29jährigen Katholiken. Und die Entfremdung des Elternhauses von der Kirche ist bei den 16-19jährigen Katholiken dreimal so hoch als bei den über 60jährigen Katholiken. Dementsprechend sinkt auch die Kommunikation über religiöse Themen. Zwei Drittel der unter 30jährigen Katholiken berichten, dass in deren Familien nie oder nur sehr selten über religiöse Dinge gesprochen worden ist.<sup>12</sup> Während 1997 noch 48% der Westdeutschen Bevölkerung der Meinung war, dass es wichtig sei, die Kinder religiös zu erziehen, wurde diese Meinung in Ostdeutschland nur von 19% geteilt. Aber konfrontiert mit einer Liste unterschiedlicher Erziehungsziele (Verantwortungsgefühl, tolerant sein, gute Manieren haben, Energie und Ausdauer, Sparsamkeit, Phantasie, Selbständigkeit, hart arbeiten, Gehorsam, fester Glaube oder feste religiöse Bindung, Selbstlosigkeit) haben nur noch 17% der Westdeutschen Bevölkerung und 9% der Ostdeutschen Bevölkerung einen „festen Glauben“ als wichtiges Erziehungsziel gewählt. Religion gehört heute offenbar zu den weniger wichtigen Dingen in der familiären Erziehung.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> ESTER u.a. 1993a, 7. Vgl. außerdem ESTER u.a. 1993b; GILL u.a. 1994; ZULEHNER/DENZ 1994; KÖCHER/SCHILD 1998; INGLEHART/MINKENBERG 2000; OESTERDIEKHOF/JEGELKA 2001; HILLMANN 2003; POLLACK 2003.

<sup>10</sup> Vgl. LEHMANN 1995, 1997, 2004.

<sup>11</sup> Vgl. BIZEUL 1998; KÖCHER 1998; LAMBERT 1998.

<sup>12</sup> Institut für Demoskopie Allensbach 2000, 11.

<sup>13</sup> Institut für Demoskopie Allensbach 2000, 12-16.

Auch das öffentliche Urteil über die Wichtigkeit des religiösen Glaubens in der Gesellschaft und über seine zukünftige Bedeutung gibt wenig Grund zur Hoffnung. Die Mehrheit der über 16jährigen deutschen Bevölkerung denkt, dass der religiöse Glaube für die meisten Menschen weniger (44%) oder nicht bedeutsam ist (9%). Nur ein Viertel denkt, dass er bedeutsam (23%) oder sehr bedeutsam ist (3%). Nur eine kleine Minorität ist der Meinung (13%), dass die Bedeutung des religiösen Glaubens und der Religion in Zukunft zunehmen wird. Eine große Mehrheit denkt, dass die Bedeutung abnehmen (36%) oder gleich bleiben wird (41%). Selbst Katholiken weichen von diesem Trend nur geringfügig ab. Ihrer Meinung nach wird sich die gesellschaftlich dominierende moderne Mentalität in den nächsten Jahrzehnten mehr und mehr von den christlichen Werten entfernen. Die Tendenz scheint für sie in Richtung mehr Egoismus, mehr Privatheit, mehr Unterhaltung, größerer religiöser Pluralismus, weniger Glaube an Gott, weniger soziale Verantwortung, weniger Attraktivität der Kirche und der christlichen Werte zu gehen. In dieser Perspektive scheint daher die Kirche mit ihrer Glaubensvermittlung einen Rückzugskampf gegen die moderne gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung auszufechten.<sup>14</sup> Damit hängt auch eine Neustrukturierung der Kirchenmitgliedschaft zusammen. Einer kürzlichen Meinungsumfrage in Deutschland zufolge ist nur jeder fünfte Katholik sehr eng mit der Kirche verbunden. Mehr als ein Drittel ist zwar mit der Kirche verbunden, aber mit zum Teil starken Vorbehalten. Ein weiteres Drittel beansprucht Christen zu sein, ohne dass die Kirche für sie viel bedeuten würde. Der Rest ist unentschlossen, in einem vagen Sinn religiös oder überhaupt nicht-religiös.<sup>15</sup>

Die Situation in Osteuropa ist gar nicht so sehr verschieden von der Westeuropas.<sup>16</sup> Jedenfalls sind in beiden Bereichen die Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern größer als die Unterschiede zwischen Osteuropa und Westeuropa.

Insgesamt gibt es drei typische Reaktionen der Gläubigen, um mit dem Problem der Glaubensvermittlung in dieser Situation der Moderne/Postmoderne fertig zu werden: die fundamentalistische Abgrenzung, die liberale Anpassung und die geistliche Interpretation der Zeichen der Zeit. Die erste Reaktion stärkt die Identität der eigenen religiösen Tradition durch deren Verabsolutierung. Die zweite Reaktion eliminiert die Differenz zwischen christlicher Tradition und postmoderner Kultur durch Anpassung. Die dritte Reaktion folgt dem Modell der Unterscheidung der Geister und legt daher die gegenwärtigen Phänomene als Zeichen der göttlichen Nähe und Ferne, als Zeichen der Gnade und des Gerichts Gottes aus.

Ein gutes Beispiel für diese dritte Reaktion stellt der Brief der französischen Bischöfe an die Mitglieder der katholischen Kirche in Frankreich aus dem Jahr 1996 dar. Er trägt den Titel „Proposer la foi dans la société actuelle“ [Den Glauben

---

<sup>14</sup> Institut für Demoskopie Allensbach 2000, 30-41.

<sup>15</sup> Institut für Demoskopie Allensbach 2003, 40-41.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Broek/Moor 1993; Gill u.a. 1994; Zulehner/Denz 1994.

vorschlagen in der heutigen Gesellschaft].<sup>17</sup> Der erste Teil des Briefes beschreibt die gegenwärtige Situation des katholischen Glaubens in Frankreich als eine Situation der Krise. Diese Krise ist verursacht durch fundamentale gesellschaftliche, kulturelle und politische Veränderungen. Sie ist daher zugleich eine Krise der Gesellschaft, der Kultur, der Religion der Kirche und vor allem eine fundamentale Vermittlungs- und Kommunikationskrise. Weil die französischen Bischöfe sowohl eine liberale Anpassung des Glaubens an die moderne gesellschaftliche, politische und kulturelle Entwicklung als auch deren fundamentalistische Verteufelung vermeiden wollen, setzen sie im ersten und zweiten Teil zweifach an. Erstens anerkennen sie die aktuelle französische Situation (selbst unter Einschluss des Laizismus) als den vorgegebenen und aufgegebenen Kontext für die Mission der Kirche. Zweitens verstehen sie die Glaubensvermittlung als ein Vorschlagen des Glaubens (*proposition de la foi*), das sich ganz auf das Herz des Glaubens, das eigentliche Geheimnis des Glaubens konzentriert. Dadurch soll auch das, was die Kirche ist, das Heilssakrament Gottes in der Welt, eine neue Gestalt annehmen (dritter Teil). Diese neue Form der Evangelisierung schließt den ökumenischen und den interreligiösen Dialog notwendig ein.

Eine solche Diagnose und Lösung hat bei allen Vorzügen ebenfalls ihre mindestens latenten Schwachstellen. Wenn z.B. eine solche geistliche Interpretation der Zeichen der Zeit sehr einseitig spiritualistisch betrieben wird, dann droht die möglicherweise radikale Differenz zwischen Ideologien und Religionen ebenso unterschätzt zu werden wie die Bedeutung der strukturellen und institutionellen Probleme. Wie die Tradition der Ideologiekritik gezeigt hat, gibt es im pluralistischen Kontext moderner Gesellschaften eine strenge Interdependenz zwischen den Wahrheitsansprüchen von Ideen, Programmen und Botschaften auf der einen Seite und dem gesellschaftlichen Einfluss und der Macht ihrer Vertreter und Unterstützer. Um ein religiöses oder politisches Programm in diesem Kontext wirksam zu vermitteln, braucht man gesellschaftliche Einfluss und Präsenz in der Öffentlichkeit. Auch Religion und Glaube müssen daher gesellschaftlich und politisch präsent sein. Es ist daher unerlässlich, dass die Kirche institutionell stark ist. Umgekehrt: Um gesellschaftlichen Einfluss zu gewinnen, braucht man ein eindrucksvolles Programm und große Ideen. Die strukturelle Gefahr, die mit einer solchen Konstellation verbunden ist, ist die Verwechslung von Mittel und Zwecken, d.h., dass die Botschaft missbraucht wird, um mehr gesellschaftlichen und politischen Einfluss zu gewinnen und dass der gesellschaftliche und politische Einfluss missbraucht wird, um die Annahme der eigenen Botschaft zu erzwingen. Das ist heute ein sehr dringliches strukturelles Problem nicht nur für politische Parteien, sondern auch für die Kommunikation und Tradierung des Glaubens.

Schließlich gibt es noch einen dritten Typ der Diagnose der gegenwärtigen katholischen Kirchenkrise. Hier geht es vor allem um interne Probleme der neueren katholischen Kirchengeschichte und um institutionelle Fragen.

---

<sup>17</sup> Les Évêques de France 1999. Vgl. dazu GAGEY/VILLEPELET 1999; H. MÜLLER u.a. 2001; MÜLLER 2002.

### **2.3. Die Hauptursache ist das interne Problem einer zu Ende gehenden Epoche der Kirchengeschichte (Kirchenreformbewegungen)**

Auf der einen Seite ist das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ganz deutlich das Ende einer ganzen Epoche der Kirchengeschichte, nämlich der neuzeitlichen Kirchengeschichte, sofern sie hauptsächlich antiprottestantisch und antimodern ausgerichtet war. Auf der anderen Seite ist das Zweite Vatikanische Konzil ein Kompromiss zwischen dem Festhalten an der dogmatischen Kontinuität mit der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kirche (besonders mit dem Konzil von Trient und dem Ersten Vatikanischen Konzil) und einer fundamentalen Erneuerung, die die polemischen und apologetischen Vereinseitigungen aufgibt und sich aus der Weite der christlichen Tradition neu formiert, vor allem aus der Heiligen Schrift und der Alten Kirche, aber auch aus dem Gespräch mit den anderen christlichen Konfessionen und mit dem modernen Denken. Viele Konflikte in der Zeit nach dem Konzil waren verursacht durch die dogmatische Spannung, die in den konziliaren Texten vorhanden war. Während die mehr progressiven Teile der Kirche sich für eine Fortsetzung und sogar Intensivierung der Kirchenreform engagierten, versuchten die mehr konservativen oder traditionalistischen Teile die ganze Entwicklung zurückzudrehen, die in ihren Augen von der Gestalt des Glaubens abwich, den sie selbst einst von der Kirche empfangen hatten.<sup>18</sup> So gesehen ist die gegenwärtige Krise der Glaubensvermittlung im Wesentlichen eine interne Krise, eine Krise in der Kirchengeschichte und eine Krise der Kirchengeschichte und im Besonderen eine Krise der katholischen Kirche. Analog gibt es solche Krisen allerdings in allen Glaubensgemeinschaften, und zwar immer dann, wenn ein Übergang von einer Epoche der Kirchengeschichte in eine andere erfolgt. Denn in solchen Übergängen steht nicht nur die Einheit der Glaubensgemeinschaft, sondern auch die Identität und Relevanz ihrer Botschaft und Mission in einer sehr grundlegenden Weise in Frage.<sup>19</sup>

In Deutschland sind die Mitglieder der seit 1995 bestehenden Kirchenreformbewegung „Wir sind Kirche“ (analoge Bewegungen gibt es auch in anderen Ländern) überzeugt, dass es nur einen Ausweg aus der Glaubwürdigkeitskrise der Kirche gibt: eine konsequente Reform der kirchlichen Institution. Nur dann könne die Kluft zwischen der gegenwärtigen Gesellschaft und Kultur und der Kirche überwunden und eine neue Epoche der Kirchengeschichte eröffnet werden. Eine solche Kirchenreform sollte dabei folgende Hauptziele verfolgen: 1. Aufbau einer geschwisterlichen Kirche, die Gleichheit und Verantwortlichkeit aller Kirchenmitglieder einschließt; 2. gleiche Rechte für Frauen, unter Einschluss des Zugangs zu allen kirchlichen Ämtern; 3. freie Wahl zwischen Zölibat und Ehe für Priester; 4. positive Bewertung der Sexualität als wichtiger Teil der Schöpfung Gottes; 5. das Verständnis der Botschaft der Kirche nicht als Drohbotschaft, sondern als einladende Frohbotschaft.<sup>20</sup> Es ist selbstverständlich, dass der ökumenische und interreligiöse Dialog in diesem Konzept eine sehr wichtige Rolle spielt.

<sup>18</sup> Vgl. ALBERIGO u.a. 1982; KAUFMANN/ZINGERLE 1996; HÜNERMANN 1998.

<sup>19</sup> Vgl. WIEDENHOFER 1995; Koch 2003.

<sup>20</sup> KirchenVolksBewegung 2001.



Aber auch dieses Konzept hat seine eigenen latenten Probleme; es greift zu kurz und wird sein Ziel verfehlen, wenn es isoliert und verabsolutiert wird. Denn durch bloße institutionelle Änderungen allein kann die tiefgehende Kommunikations- und Vermittlungskrise des Glaubens heute nicht bewältigt werden.

Vielleicht können auch noch weitere Diagnose- und Lösungs-Typen ausfindig gemacht werden. Aber es dürfte in der Präsentation der drei Grundtypen bereits hinreichend deutlich geworden sein, dass es nicht darum gehen kann, zu fragen, welche der Diagnosen und Lösungen die wahre ist, sondern darum, wie man sie miteinander verbinden kann. Denn alle diese Diagnosen sehen etwas Wichtiges, aber keine kann die Komplexität der Krise allein erfassen, geschweige denn allein eine wirksame Lösung aufzeigen.

### **3. Der interreligiöse Dialog und die Tradierung des Glaubens in einem Kontext der Krise**

Was fest steht: Von nun an werden auch in Europa die kirchliche Tradierung des christlichen Glaubens und der interreligiöse Dialog eng miteinander verbunden sein. Man wird sogar sagen müssen: Die Fähigkeit, den Glauben an die nächste Generation weiterzugeben und die Fähigkeit, mit anderen religiösen Traditionen zu kommunizieren, sind voneinander abhängig. Es wird – mindestens auf die Dauer – keine wirkliche Vermittlung und Kommunizierung des christlichen Glaubens geben, wenn nicht dabei das Verhältnis zu den anderen Religionen in einer dialogischen Weise thematisiert wird. Und es wird keinen wirkungsvollen interreligiösen Dialog geben, außer zwischen religiösen Traditionen mit unterschiedlichen und starken Identitäten. Weder in einer fundamentalistischen noch in einer liberalistischen Perspektive ist ein interreligiöser Dialog möglich oder sinnvoll. Ein echter Dialog setzt Differenz und Gemeinsamkeit voraus. Genau das Gleiche gilt auch für die Tradierung des Glaubens. Auch diese wird nur gelingen, wenn der Geber etwas zu geben hat und wenn diese Glaubensvermittlung in einer dialogischen Weise geschieht, als Geben, Empfangen und Zurückgeben.<sup>21</sup> In diesem Sinn hängen interreligiöse Kommunikation und intrareligiöse Tradierung von den gleichen Bedingungen ab. Daher ist letztlich die Krise der intrareligiösen Tradierung auch die Krise der interreligiösen Kommunikation und umgekehrt.

Zum Schluss sollen nun die allgemeinen theologischen Bedingungen einer Überwindung der doppelseitigen Krise des christlichen Glaubens in Europa wenigstens kurz angedeutet werden.<sup>22</sup>

Eine erste grundlegende Bedingung ist, dass man theologisch anzuerkennen hat, dass jede authentische religiöse Tradition der Welt etwas Wesentlichen zu geben hat und daher zu Recht prinzipiell einen absoluten und universalen Wahrheitsanspruch für die bezeugte religiöse Gabe und – in einer etwas anderen Hinsicht – auch für das eigene Zeugnis und die eigene Sendung erhebt. Denn sofern religiöse Traditionen

<sup>21</sup> Vgl. zur gesellschaftlichen Bedeutung der Gabe-Handlungen Godbout 2000.

<sup>22</sup> Vgl. dazu KRIEGER 1991, 144-162; WIEDENHOFER 1992, 1998; ACCATTOLI 1999; Les Évêques de France 1999; KESSLER 2001, 2003; WIEDENHOFER 2003, 2004b.

das weltliche Zeichen und Zeugnis einer ewigen göttlichen Wahrheit und Gabe sind, partizipieren sie auch noch in ihrer Repräsentation dieser Gabe an der Absolutheit des Absoluten. In dieser Hinsicht muss der Relativismus zur Bedrohung der religiösen Sendung werden. Dies ist besonders in der ersten Diagnose und Lösung zum Ausdruck gebracht. Auf der anderen Seite: Wenn religiöse Traditionen die fundamentale Differenz zwischen der göttlichen Gabe und der weltlichen Bezeugung und Bezeichnung vergessen und sich selbst so sakralisieren, dass sie mehr oder weniger göttliche Züge annehmen, dann begehen sie die schlimmste Sünde, die begangen werden kann, nämlich Götzendienst. Bekehrung, Umkehr und Reform gehören daher zu den ständigen Aufgaben jeder religiösen Gemeinschaft und Tradition, um je neu die Transparenz des Zeichens und Zeugnisses wiederzugewinnen. Diejenigen weltlichen Zeichen in der Kirche nicht zu ändern, die in eine falsche Richtung weisen, die Missverständnisse produzieren und die Glaubwürdigkeit vermindern, weil sich die Zeiten verändert haben, würde bedeuten, der Gnade Gottes ihre wirkungsvolle Gegenwart zu entziehen. Dies ist in der dritten Diagnose und Lösung in den Vordergrund gerückt worden. Aber die Zeichen der richtenden und rettenden Gegenwart Gottes in der Welt zu lesen und selbst wirkungsvolle Heilszeichen der Gegenwart Gottes zu setzen, ist nur möglich in einer tiefen Verwurzelung in Glaube und Spiritualität. Dies ist in der zweiten Diagnose und Lösung z.B. vom Hirtenbrief der französischen Bischöfe betont worden.

Als zweite grundlegende Bedingung muss gewährleistet werden, dass Tradierung und Kommunikation des Glaubens auch noch durchgeführt werden können, wenn die Schwierigkeiten überhand zu nehmen scheinen, weil z.B. neue Situationen alte Vermittlungsmuster unwirksam gemacht haben, weil die gegensätzlichen Wahrheitsansprüche unüberbrückbar erscheinen, weil Missverständnisse, Vorurteile, Verdächtigungen, Eifersucht, Konkurrenz, Feindschaft und Hass jede Kommunikation zu ersticken drohen.

Welche Lösungswege aus dieser Krise eröffnet der christliche Glaube selbst? Geht man von seiner dreifachen Grundstruktur im Glaubensbekenntnis aus (Schöpfung-Erlösung-Vollendung), dann lässt sich diese zweite Bedingung folgendermaßen theologisch spezifizieren.

Im Kontext des Schöpfungsglaubens glauben wir an die Einheit des Schöpfers und die Einheit des Geschöpfes sowie an die besondere personale Würde jedes einzelnen Menschen. Den christlichen Glauben Menschen zu vermitteln, die solcherart Personen und Ebenbilder Gottes sind, bedeutet, dass wir ihre Wahrheitsfähigkeit und Freiheit radikal anerkennen müssen. Glaube ist prinzipiell nur möglich im Kontext der Freiheit und der freien Zustimmung. Deshalb ist in Kommunikation und Vermittlung des Glaubens jede Form von Gewalt und Druck sorgfältig zu vermeiden. Sie können vielmehr nur geschehen in vollkommenem Respekt vor Würde und Freiheit der Kommunikations- und Traditionspartner, so übelwollend, abweisend und feindlich diese auch immer sein mögen.

Im Kontext des Erlösungsglaubens glauben wir an die unbedingte Liebe Gottes, die am Ende der Zeit in der Selbsthingabe Jesu Christi die Welt endgültig von Sünde und Tod befreit hat. Kommunikation und Tradierung des christlichen Glaubens bedeutet daher, eine befreiende Botschaft, eine Botschaft der Liebe, der Annahme, der Vergebung und der Anerkennung zu kommunizieren und weiterzugeben und zugleich ein wirkungsvolles Zeichen und Sakrament der befreienden Liebe Gottes und der erlösenden Selbsthingabe Jesu Christi zu sein. Dies ist auch die einzig wahre Absolutheit des Christentums, der notwendige Dienst der Liebe für alle, die dieses Dienstes bedürfen und der Gottesdienst stellvertretend für alle diejenigen, die dazu nicht in der Lage sind. Eine solche Kommunikation und Tradition des Glaubens muss zugleich von der christlichen Toleranz bestimmt sein, von der Toleranz des Gekreuzigten, der die Macht des Bösen überwand, indem er sie erlitt und ertrug.

Im Kontext des Vollendungsglaubens glauben wir an den Heiligen Geist, den Vollender und an die neue endgültige Welt, die schon begonnen, aber noch nicht vollendet ist. Das bedeutet für Kommunikation und Tradierung des Glaubens, dass das Zeugnis der Kirche einerseits bereits ein Zeichen und eine Vorwegnahme der endgültigen neuen Welt ist, dass zu ihrer Mission gehört, dass sie im Namen Gottes der Welt Gericht und Gnade Gottes verkündet. Andererseits hat sich das kirchliche Zeugnis nach dem Handeln Gottes zu richten, d.h. geduldig zu sein mit dem widerstehenden Übel (Mt 13,14–30) und hat daher das Urteil Gott selbst zu überlassen. Obwohl die Kirche ein verlässliches Zeichen des entscheidenden, endgültigen Heilszeichen ist, das Jesus Christus ist, ist sie in ihrem Zeichencharakter noch immer Teil der vergänglichen Welt. Daher gilt das Gericht, das die Kirche der Welt ansagt, auch ihr selbst. Um ein reines und transparentes Heilszeichen der schöpferischen, erlösenden und vollendenden Nähe Gottes zu werden, muss die Kirche ihre Sünden und Fehler bereuen und das Sündenbekenntnis sprechen. Dies ist daher auch ein wesentlicher Teil der Tradierung des Glaubens und des interreligiösen Dialogs.

Auch wenn damit die komplexe Krise des christlichen Glaubens in Europa noch immer nicht hinreichend differenziert diagnostiziert ist und auch die notwendigen Lösungswege, die aus dieser Krise herauszuführen vermögen erst sehr grob skizziert worden sind, so könnte doch wenigstens deutlich geworden sein, wie sehr der interreligiöse Dialog und die Tradierung des Glaubens in dieser Krisensituation zusammengehören und wie für beiderlei Krisen nicht nur sozialwissenschaftliche und politologische Erkenntnisse, sondern auch theologische Direktiven, die aus der Mitte des christlichen Glaubens selbst stammen, Lösungswege zu eröffnen vermögen.

## Literatur

- ACCATTOLI, Luigi (1999): *Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa“ von Papst Johannes Paul II. an der Wende zum dritten Jahrtausend*. Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag [Quando il Papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II. Milano: Mondadori 1999 (1997)].
- ALBERIGO, Giuseppe; CONGAR, Yves; POTTMEYER, Hermann J. (Hg.) (1982): *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*. Düsseldorf: Patmos Verlag (Patmos Paperback).
- Bizeul, Yves (1998): *Wertewandel und Krise der Kirchen. Ein deutsch-französischer Vergleich*. In: Renate Köcher, Joachim Schild (Hg.), *Wertewandel in Deutschland und Frankreich. Nationale Unterschiede und europäische Gemeinsamkeiten*. Opladen: Leske + Budrich. 93–108.
- BROEK, Andries van den; MOOR, Ruud de (1993): *Eastern Europe after 1989*. In: Peter Ester, Loek Halman, Ruud de Moor, *The Individualizing Society: Value Change in Europe and North America*. Tilburg: Tilburg University Press. 197–228.
- BRÜCK, Michael von; WERBICK, Jürgen (Hg.) (1994): *Traditionsabbruch – Ende des Christentums?* Würzburg: Echter Verlag.
- ESTER, Peter; HALMAN, Loek; de MOOR, Ruud (1993a): *Value Shift in Western Societies*. In: Peter ESTER, Loek HALMAN, Ruud de MOOR, *The Individualizing Society: Value Change in Europe and North America*. Tilburg: Tilburg University Press. 1–20.
- ESTER, Peter; HALMAN, Loek; MOOR, Ruud de (Hg.) (1993b): *The Individualizing Society: Value Change in Europe and North America*. Tilburg: Tilburg University Press.
- GAGEY, Henri-Jérôme; VILLEPELET, Denis (Hg.) (1999): *Sur la proposition de la foi*. Paris: Les Éditions de l'Atelier.
- GILL, Sean; D’COSTA, Gavin; KING, Ursula (Hg.) (1994): *Religion in Europe: Contemporary Perspectives*. Kampen: Kok Pharos Publishing House.
- GODBOUT, Jacques T. (2000): *L’esprit du don*. En collaboration avec Alain Caillé. Paris: La Découverte/Poche (1992) (*La Découverte poche*, 86, Sciences humaines et sociales).
- HILLMANN, Karl-Heinz (2003): *Wertewandel. Ursachen, Tendenzen, Folgen*. Würzburg: Carolus.
- HÜNERMANN, Peter (Hg.) (1998): *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh (*Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums I*).

- INGLEHART, Ronald; MINKENBERG, Michael (2000): *Die Transformation religiöser Werte in entwickelten Industriegesellschaften*. In: Heinz-Dieter MEYER, Michael MINKENBERG, OSTNER Ilona, *Religion und Politik – zwischen Universalismus und Partikularismus*. Opladen: Leske und Budrich (Jahrbuch für Europa- und Nordamerika-Studien 2/1998). 125–138.
- Institut für Demoskopie Allensbach (2000): *Zur Entwicklung der religiösen Kultur. Eine Sekundäranalyse von Daten des Allensbacher Instituts*.
- Institut für Demoskopie Allensbach (2003): *Trendmonitor 'Religiöse Kommunikation 2003'. Bericht über eine repräsentative Umfrage unter Katholiken zur medialen und personalen Kommunikation. Kommentarband*. Durchgeführt im Auftrag der Mediendienstleistung GmbH (MDG).
- KAUFMANN, Franz-Xaver; ZINGERLE, Arnold (Hg.) (1996): *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- KESSLER, Hans (2001): *Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von „Dominus Iesus“ und Pluralistischer Religionstheologie*. In: *Theologische Quartalschrift* 181. Nr. 3. 212–237.
- KESSLER, Hans (2003): *Was macht Religionen pluralismusfähig (und authentisch)? Fragmente einer Theologie des religiösen Pluralismus – jenseits von „Dominus Iesus“ und Pluralistischer Religionstheologie*. In: Markus WITTE (Hg.), *Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog*. Würzburg: Religion & Kultur-Verlag. 277–314.
- Kirchen und Religionen in der Europäischen Union* (2004). In: *Concilium* 40. Nr. 2.
- KirchenVolksBewegung (2001): *Ziele und Forderungen des KirchenVolks-Begehrens*. <http://www.we-are-church.org/de/wsk/wir/index.htm>.
- KOCH, Kurt (2003): *Hat das Christentum noch Zukunft? Zur Präsenz der Kirche in den säkularisierten Gesellschaften Europas*. In: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 32. Nr. 2. 116–136.
- KÖCHER, Renate (1998): *Zur Entwicklung der religiösen und kirchlichen Bindungen in Deutschland und Frankreich*. In: Renate KÖCHER, Joachim SCHILD (Hg.), *Wertewandel in Deutschland und Frankreich. Nationale Unterschiede und europäische Gemeinsamkeiten*. Opladen: Leske + Budrich. 55–65.
- KÖCHER, Renate; SCHILD, Joachim (Hg.) (1998): *Wertewandel in Deutschland und Frankreich. Nationale Unterschiede und europäische Gemeinsamkeiten*. Opladen: Leske + Budrich.
- Kongregation für die Glaubenslehre (2000): *Erklärung „Dominus Iesus“*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 6.8.2000. Bonn: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 148).

- KOSELLECK, Reinhart; TSOUYOPOULOS, Nelly; SCHÖNPFUG, U. (1976): *Krise*. In: Joachim RITTER, Karlfried GRÜNDER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1235–1245.
- KRIEGER, David J. (1991): *The New Universalism. Foundations for a Global Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books (Faith Meets Faith Series).
- LAMBERT, Yves (1998): *Säkularisierungstendenzen in Deutschland und Frankreich in europäischer Perspektive*. In: Renate KÖCHER, Joachim SCHILD (Hg.), *Wertewandel in Deutschland und Frankreich. Nationale Unterschiede und europäische Gemeinsamkeiten*. Opladen: Leske + Budrich. 67–92.
- LEHMANN, Hartmut (1995): *Secularization, Dechristianization, and Rechristianization in Modern Europe and North America*. In: Hartmut LEHMANN, *Alte und Neue Welt in wechselseitiger Sicht. Studien zu den transatlantischen Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 119). 247–260.
- LEHMANN, Hartmut (Hg.) (1997): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LEHMANN, Hartmut (2004): *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen: Wallstein Verlag (*Bausteine zur einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung* 5).
- Les Évêques de France (1999): *Proposer la foi dans la société actuelle*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- METZ, Johann Baptist (1995): *Kirche in der Gotteskrise*. In: Carl AMERY, u.a., *Sind die Kirchen am Ende?* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 158–175.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig; BORDONI, Marcello; SERRETI, Massimo (Hg.) (2001): *Einzigkeit und Universalität Christi. Sammelband zur Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Jesus“*. Einsiedeln: Johannes Verlag Einsiedeln (Horizonte, Neue Folge).
- MÜLLER, Hadwig (Hg.) (2002): *Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung / Joie des différences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle / Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- MÜLLER, Hadwig; SCHWAB, Norbert; TZSCHEETZSCH, Werner (Hg.) (2001): *Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- OESTERDIEKHOF, Georg W.; JEGELKA, Norbert (Hg.) (2001): *Werte und Wertewandel in westlichen Gesellschaften. Resultate und Perspektiven der Sozialwissenschaften*. Opladen: Leske + Budrich.
- PERA, Marcello; RATZINGER, Joseph (2005): *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag.

- POLLACK, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- RAINER, Michael J. (Hg.) (2001): *„Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Münster: LIT Verlag (Wissenschaftliche Paperbacks).
- RATZINGER, Joseph Kardinal (2005): *Predigt von Kardinal Joseph Ratzinger, Dekan des Kardinalskollegiums. Messe „Pro Eligendo Romano Pontifice“*, 18. April 2005. [http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_ge.html](http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_ge.html).
- REPP, Martin (2002): *Religiöser Pluralismus in Europa als Herausforderung für Kirche, Mission und Theologie*. In: *Zeitschrift für Mission* 28. Nr. 4. 377–388.
- WIEDENHOFER, Siegfried (1992): *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*. Graz, Wien, Köln: Styria Verlag.
- WIEDENHOFER, Siegfried (1995): *Grundprobleme des katholischen Kirchenverständnisses im Übergang zu einer neuen epochalen Gestalt des Glaubens*. In: Carl AMERY, u.a., *Sind die Kirchen am Ende?* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 129–157.
- WIEDENHOFER, Siegfried (1998): *Identität und Kommunikabilität kultureller und religiöser Traditionen im Verständnis christlicher Theologie*. In: Barbara SCHOPPELREICH, Siegfried WIEDENHOFER (Hg.), *Zur Logik religiöser Traditionen*. Frankfurt a. M.: IKO Verlag. 227–263.
- Wiedenhofer, Siegfried (2003): *Identitätssicherung und Dialogfähigkeit im religiösen Gedächtnis*. In: Markus WITTE (Hg.), *Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog*. Würzburg: Religion & Kultur-Verlag. 315–330.
- WIEDENHOFER, Siegfried (2004a): *Logik, Hermeneutik und Pragmatik des theologischen Begriffs „successio apostolica“*. In: Theodor SCHNEIDER, Gunther WENZ (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Bd. I: Grundlagen und Grundfragen*. Freiburg, Basel, Wien; Göttingen: Herder; Vandenhoeck & Ruprecht (Dialog der Kirchen 12/I). 417–484.
- WIEDENHOFER, Siegfried (2004b): *Religiöse Wahrheit in der Vielheit der Kulturen. Zur theologischen Rezeptionsfähigkeit der transzendentalen Erfahrungstheorie Richard Schaefflers*. In: Tobias TRAPPE (Hg.), *Wahrheit und Erfahrung. Chancen einer Transzendentalphilosophie*. Würzburg: Echter Verlag. 37–51.
- WIEDENHOFER, Siegfried (2004c): *Tradition – Geschichte – Gedächtnis. Was bringt eine komplexe Traditionstheorie?* In: *Erwägen Wissen Ethik* 15. Nr. 2. 229–240 (mit Diskussion 240–277 und Replik „Traditionstheorie auf dem Prüfstand“ 277–284).

WIEDENHOFER, Siegfried (2005): *A vallási hagyományok logikája, hermeneutikája és pragmatikája. Egy összetett és árnyalt hagyományelmélet alapvonalai.* In: *Vigilia* 70. Nr. 3. 212–220.

ZULEHNER, Paul M.; DENZ, Hermann (1994): *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie.* 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos Verlag (1993) (*Europäische Wertestudien*).



**RECONSIDERING THE ISSUE OF CANON.  
THE INTER-RELIGIOUS PLURALITY OF SCRIPTURES IN ASIA AS  
SEEN BY KWOK PUI-LAN AND THE INTRA-RELIGIOUS PLURALITY  
OF PSALTER EDITIONS (MT, LXX, QUMRAN)**

**DOROTHEA ERBELE-KÜSTER<sup>1</sup>**

**Abstract.** New insights on the issue of canon from two different scholarly fields in biblical studies will be presented and brought into dialogue in this article. The Chinese diaspora Scholar Kwok Pui-lan develops a hermeneutical model, which tries to understand the canon of the Christians, the Bible, within the multiscriptural context of Asia. This inter-religious Plurality of scriptures will be highlighted against the backdrop of the intra-religious plurality of Psalter editions such as the Masoretic Text (MT), the Septuagint (LXX) and the Psalm scroll 11QPs<sup>a</sup> found in Qumran. Within the process of formation and stabilization of the canon various editions exist. This plurality opens new spaces for interreligious hermeneutics.

The biblical canon is often taken as a stable collection of books universally and from the very beginning fixed. Westerners, obscuring the historical shape of the Bible editions, have for a long time monopolized this understanding of the Bible. Among Jews and Christians, in spite of shared and common traits, different canons were taken as valid. From the fourth century onwards the Christian community used the “expanded” Greek canon. It was only at the Council of Trent (1546) that the Catholic Church stated explicitly that books only available in Greek such as Tobit, Judith, the Wisdom of Solomon were also canonical. The Old Testament of the Protestants has the same content as the Hebrew Bible of the Jews, but differs in the ordering of the books.

The classical distinction between two aspects of the term canon can be helpful in such a discussion: one may distinguish between canon as norm or standard, rule (*norma normans*), and canon as fixed catalog, register, list (*norma normata*).<sup>2</sup>

In Asia, Christian face already an inter-religious plurality of scriptures between religions in Asia: Buddhist<sup>3</sup>, Confucianist, Daoist and Hinduist. The way Kwok Pui-lan a theologian of Chinese origin living in the US<sup>4</sup> deals with this

---

<sup>1</sup> Kampen Theological University, Netherlands.

<sup>2</sup> Cf. James SANDERS, Art. *Canon*, in: ABD I (1992) 839. Gerald T. SHEPPARD, Art. *Canon*, in: ER 3 (1987), 62–69, 64f distinguishes as well between two uses: canon as rule, ideal, norm and canon as fixed list, listing, register, catalog. Jan ASSMANN labels the first “das heiligende Prinzip” and the second “der geheiligte Bestand” (cf. id., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992, 115).

<sup>3</sup> Already within Buddhism there exists an (intra-religious) plurality of important Buddhist writings in Pali, Sanskrit, Chinese and other Asian languages.

<sup>4</sup> Kwok Pui-lan was born 1952 and grew up in Hong Kong. Since 1984 she lives mostly in the U.S. Just after her graduation in 1989 at Harvard Divinity School in Boston she went back for a short

situation will be examined in a first step. She develops a hermeneutical model which tries to understand the canon of the Christians, the Bible, from within an Asian (diasporic) perspective. From a multiscriptural Asian challenge, it can be useful to look back to the ancient Judaism of the beginning of the first century CE. At that time, scripture was not yet a clearly defined body of holy books and a plurality of different editions of one biblical book existed. Therefore in part two the intra-religious<sup>5</sup> plurality of Psalter editions such as the Masoretic Text (MT), the Septuagint (LXX), and the Psalm scroll 11QPs<sup>a</sup> found in Qumran will be investigated. This plurality of Psalter editions in the first century CE will show the historical implications of each one.

Finally the reinterpretation of the intra-religious plurality in the light of the inter-religious plurality and vice versa will clarify the issue of canon in interreligious dialogue as in general hermeneutical discussions

### **1. Reading the Biblical Canon in the midst of an Inter-Religious Plurality of Scriptures in Asia**

“Discovering the Bible in the Non-Biblical World”<sup>6</sup> is the programmatic title of Kwok Pui-lan’s book on hermeneutics. “Non-biblical world” refers to the multireligious contexts in Asia. The Christians are in an absolute minority situation in her homeland of China where they number less than 5% of the population. With regard to the plurality of holy scriptures in Asia and to the long tradition of hermeneutics in Asia, Christians are asked to question their Western conception of truth and hermeneutics. In Buddhist literature the coexistence of conflicting sources and concepts of authority generates a “hermeneutic pluralism.”<sup>7</sup> Truth is not a metaphysical given to which one may refer universally: it becomes for example lucid in the concrete struggle for liberty in (wo)men’s lives.

#### **The Bible as Common and as Asian Heritage**

In an early statement Kwok underlines the ecumenical importance of the Bible: “Those post-Christian feminists who try to move away from the biblical

period to her Alma Mater, the Chinese University in her hometown, Hong Kong. Since then she teaches at the Episcopal Divinity School in Boston/Massachusetts. Cf. Dorothea ERBELE-KÜSTER, *Eine interreligiöse Dekonstruktion des biblischen Kanons. Die Theologin Kwok Pui-lan liest die Bibel im Kontext der Religionen Asiens*, in: “Daß Gott eine große Barmherzigkeit habe”: *Konkrete Theologie in der Verschränkung von Glaube und Leben*, ed. by Doris HILLER / Christine KRESS, Leipzig, 2001, 281–288.

<sup>5</sup> My focus will be on a certain historical time period among the Jewish traditions from about 150 BCE till the first century CE, thus a time of intra-religious plurality. However, the early Christian communities descending from Jewish background have had to face this phenomenon as well.

<sup>6</sup> Cf. KWOK Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, Maryknoll / New York, 1995. Ten years later with her book *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville / Kentucky, 2005 a shift is marked. Whereas first her stress was on dealing with the intra-Asian plurality of scriptures as a Chinese Christian, Kwok is now more preoccupied with the postcolonial reading of the Bible in her Diaspora situation.

<sup>7</sup> Luis O. GOMEZ, Art. *Buddhist Literature: Exegesis and Hermeneutics*, in: ER 2 (1987) 529–540, 529, 533.

religion [...] tend to alienate themselves from global sisterhood because the Bible is an important part of our common “heritage” and “language” cutting across cultural and socio-political diversities.”<sup>8</sup>

The Bible is a common tradition which (wo)men from different contexts share with each other and which makes dialogue or community possible. Even though some texts are oppressive, Kwok does not abandon or reject the Bible generally due to its patriarchal character. At the same time she claims the Bible as Asian heritage: “In particular, I cannot believe that truth is only revealed in a book written almost two thousands years ago, and that the Chinese have no way to participate in its inception”<sup>9</sup>.

This quotation from Kwok Pui-lan confronts us with our view of the Bible rooted in Western culture and history.

### **Postcolonial Reading of the Bible**

Nevertheless the aim of Kwok’s postcolonial reading is to discover the Bible with Asian eyes beyond the Western perspective. In her interpretation of the Syro-phoenician women in Matthew 15:2-28 and Mark 7:24-30 she unmasks the misuse of these texts. According to an antijudaistic salvation history model the text served in mission history often as model for submissive conversion. For Kwok the Asian, the way the Gentile women addresses Jesus and vice versa is of utmost interest.<sup>10</sup> In the story the pagan woman begs Jesus to cast out the demon of her daughter. The narrative consists of a web of differences like: Jewish homeland/foreign land, inside/outside, Jewish/Gentiles, women/disciples. Otherness is highlighted in multiple ways: the other as woman, as pagan. Instead of assuming that the Syro-phoenician woman became a Christian, Kwok states that in the Gospel the cultural and religious identity of the woman is respected. Her re-reading gives insight for multifaith hermeneutics and facilitates interreligious dialogue. Thus Bible studies have to discover the complex interactions between cultures in the Bible itself.<sup>11</sup>

### **Biblical interpretation as dialogical imagination**

As an Asian Christian theologian Kwok tries to bring into dialogue two different stories, the Biblical story and the Asian story.<sup>12</sup> Hence two acts of imagination have to be undertaken by the reader: First imagining how the ancient/biblical world was and second how the Bible potentially addresses the

<sup>8</sup> KWOK Pui-lan, *The Feminist Hermeneutics of Elisabeth Schüssler Fiorenza: An Asian Feminist Response* (EAJT 3) 1985, 147–153, 148.

<sup>9</sup> KWOK, *Mothers and Daughters. Writers and Fighters*, in: *Inheriting our Mother’s Gardens. Feminist Theology in Third World Perspective*, ed. by Letty M. RUSSELL et al., Philadelphia, 1988, 21–34, 29f.

<sup>10</sup> Cf. KWOK, *Discovering the Bible*, 71–83.

<sup>11</sup> Cf. KWOK, *Discovering the Bible*, 91.94.

<sup>12</sup> Cf. KWOK, *Discovering the Bible*, 12. As the title of her recent book *Postcolonial Imagination* indicates, the latter is now the umbrella term, which encompasses historical, dialogical and diasporic imagination (29–51).

questions of contemporary Asia. Thus Kwok interrogates the biblical stories and asks whether they shed light for example on the massacre of the Chinese students. On the 5 of June 1989 thousands of them lost their lives in the struggle for freedom and democracy. But not only the Bible interprets the Asian history, it is as well the other way round: The courage of the young people in the resistance movement reveals the reality of resurrection. The theologian wants to “re-write the script and re-cast the biblical drama, giving women more active roles”<sup>13</sup>.

In this process of re-writing and re-telling the biblical salvation history, both the Asian myths and stories and the biblical stories get intertwined. Kwok's aim is not to maintain a hierarchical distinction between text and context, or between the biblical text and other texts. Consequently scripture is not a silent book, but a “talking book”<sup>14</sup>, underlining the revelatory power. This dialogical model of interpretation presupposes that the Bible is endowed with a plurality of meanings and of voices.

### **Oral Hermeneutics of Asian (Wo)men**

In the process of dialogical imagination the oral tradition is taken seriously. Kwok's method of dialogical interpretation is inspired by the way scriptures are dealt with in the Asian context she grew up in.<sup>15</sup> The Vedas of the Hindu tradition have been transmitted long time orally. Buddhist sutras give an account of the words spoken by Buddha. Confucius' Analects of conversations with his pupils were later collected and written down. Just like in the early beginnings of the New Testament the written text was not the starting point, but the preached Gospel.

Kwok strives to go beyond relating the oral to the written tradition. She tries hence to proclaim a new model of scripture including non-written forms as well. Although the interpretation process of these texts was often dominated by males, Kwok takes Asian myths and stories told by women to interpret the Bible.<sup>16</sup>

### **From Indigenization towards Multifaith Hermeneutics**

Indigenization seems for Kwok to be obsolete, since it was often misused in mission history.<sup>17</sup> Indigenization takes a universal kernel or truth for granted, which could be wrapped in different cultural fashions,<sup>18</sup> whereas Kwok opts for a dialogical model, in which text and context are interchangeable and equivalent.

<sup>13</sup> KWOK, *Reflection on Women's Sacred Scriptures*, in: Conc (1998/3) 105–112, 109.

<sup>14</sup> KWOK, *Discovering the Bible*, 40.

<sup>15</sup> Traces of orality are not only found in Asian religions, this phenomenon occurs as well in Abrahamic religions: The Hebrew Bible knows not only the *ketib*, the written version, but also the *qere*, the way it should be read. Quran means recitation and not scripture.

<sup>16</sup> Cf. KWOK, *Discovering the Bible*, IX: “When women study the Bible, we do not read from a written text. Instead, we share our stories, songs, and dreams”.

<sup>17</sup> Cf. KWOK, *Discovering the Bible*, 57f.65. Likewise the contributions of Gomang Seratwa NTLOEDIBE-KUSWANI and Dora R. MBUWAYESANGO in: *Other Ways of Reading. African Woman and the Bible*, ed. by Musa DUBE, Geneva/Atlanta, 2001 are critical towards inculturation.

<sup>18</sup> Kwok does not differentiate between indigenization and inculturation. Inculturation however considers neither the Gospel nor the text as fixed, but operates with a dynamic concept of culture

Kwok's multireligious context completely changes the reading of the Bible. Differences are not annihilated and tensions are taken as challenge. Interreligious dialogue ethics imply that the other acknowledges our description of his/her faith as compatible with his/her self-understanding.<sup>19</sup> But Kwok's stride goes even further: "The Bible must also be read from the perspective of other faith traditions. Multifaith hermeneutics looks at ourselves as others see us, so that we may be able to see ourselves more clearly."<sup>20</sup>

One of the most difficult challenges for multifaith hermeneutics is probably to see the Bible with the lens of other religions and cultures, thus to be interpreted by the other.

## 2. Reconsidering the Issue of Canon from an Intra-Religious Plurality of Psalter Editions

The dialogical model described by Kwok Pui-lan, which weaves text and context together is already intrinsic to the Bible itself. This presupposition will be explained by taking the Psalter editions of the Hebrew Bible, of the Septuagint and from Qumran as examples. The contextuality of each (canonical)<sup>21</sup> edition will get evident. It has to be stated that the Psalter editions found in Qumran are fragmentary, in a very material sense as well.<sup>22</sup> The most striking manuscript is Psalm scroll 11QPs<sup>a</sup> which compasses besides of 39 psalms from the two last psalm books compositions which we do not find in the Masoretic text. The ranging of the Psalms also differs from that of the Hebrew Masoretic and the Greek Psalter.

In what follows the different Psalter editions will be investigated to discover the potentiality within (intra-) the Jewish-Christian tradition for the development of inter-religious hermeneutics.

### Canon as list (*norma normata*): Ps 151 LXX as a supernumerary Psalm<sup>23</sup>

Unlike the Masoretic Psalter which ends with Ps 150, in the Septuagint the Davidic autobiographical Psalm 151 is added. The first verse argues in an apologetic way. It reads ψαλμὸς ἰδιογράφος καὶ ἐξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ: "written by himself and a supernumerary Psalm". This quotation reflects that the Septuagint Psalter knows about a so-called "usual" edition with just 150 Psalms. Anyhow the

(cf. Volker KÜSTER, *The Many Faces of Jesus Christ. Intercultural Theology*, London–Maryknoll–New York, 2001, 20–24, esp. 23f).

<sup>19</sup> Cf. Volker KÜSTER, Art. *Dialog*, in: RGG<sup>4</sup>, Bd.2 (1999) 821.

<sup>20</sup> KWOK, *Discovering the Bible*, 92. Thesis 8.

<sup>21</sup> The character of the Psalter scrolls / editions found in Qumran is disputed. For Sanders the findings in Qumran reflect a major step in the process of canonization of the Psalter. He and Flint understand 11QPs as canonical, whereas others as Fabry, Talmon and van der Woude plea for a library edition.

<sup>22</sup> Cf. the stress which is therefore layed on the difficult material state of the scrolls by Eva JAIN and Annette STEUDEL, *Les manuscrites psalmiques de la Mer Morte et la reception du Psautier à Qumran*, in: RevSR 2003, 529–543.

<sup>23</sup> Cf. Dorothea ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87), Neukirchen–Vluyn, 2001, 97–103

editors trespass this number consciously by including a supernumerary Psalm in their canonical Greek edition. Ps 151 LXX brings in new aspects to the characterization of David. David is associated with a lyre and is described in Hellenistic terms alluding Orpheus.

The biographical Ps 151 of the Septuagint is also transmitted in a Hebrew version found in Qumran,<sup>24</sup> which served probably as model for the Greek one. Ps 151 LXX is an intertextual conflate reading of the Hebrew Qumranic Ps 151A and B. The Septuagint as translation for the Jews living in the diaspora was a precondition for communicating the faith in a changed historical situation which had to face the hellenized world. The Greek Psalter is an example for an edition referring to an existing normative scripture but nevertheless exceeding it.

### David as a rule (*norma normans*) for 11QPs<sup>a</sup>

11QPs<sup>a</sup>, a Psalm scroll found in Cave 11 at Qumran, copied between 30–50 CE differs completely in arrangement and content from the (pre)masoretic Psalter. Most likely it begins with Ps 101. Ps 151A followed by Ps 151B stands at the end. The scroll includes unknown material as well, such as the prose “David’s Composition”, which says that David has composed 3600 Psalms, and all in all even 4050 songs. Consequently for 11QPs<sup>a</sup> every Psalm that is written and/or read in the light of David is authoritative. The Davidic framework is taken as a sign for its authority.<sup>25</sup> Because 11QPs<sup>a</sup> takes the authorship and readership of David as an accepted fact, the line of the Greek version about the supernumerary status of the Psalm would not make sense. 11QPs<sup>a</sup> has no need to count the Psalms, in order to draw a line of demarcation between the 150 “regular” Psalms and other supernumerary, since anyhow it will not exceed the enormous number of 3600 or 4050 Psalms and songs. Therefore this Psalter is open to oral tradition.

### Intertextuality

On the other hand in narrative traditions blank space in the midst of the verse marked with **s** and **p**, the so called *Pisqah Be’emsa ‘Pasuq* (p.b.p.), signals openness for external voices or intertextual reading. Shemaryahu Talmon argues that for example in 1Sam 16:12, the election of David as king, the blank space could be “filled” or read together with Ps 151A of 11QPs<sup>a</sup>.<sup>26</sup> This does not necessarily imply that 11QPs<sup>a</sup> lacks authority and is “just” a liturgical collection. Because in other cases the p.b.p in the books of Samuel (2Sam 7:4) is expanded with canonical psalms as Ps 132. The phenomenon of intertextuality could be understood on the contrary as an argument for their use in the reading and interpretation process of narrative parts of the writings. Compositions such as Ps 151A and B in 11QPs<sup>a</sup> hence were attested “a certain degree of popular authority,

<sup>24</sup> See below.

<sup>25</sup> Cf. James S. SANDERS, *The Qumran Psalms Scroll (11QPs<sup>a</sup>) Reviewed*, in: *On Language, Culture and Religion: In Honor of Eugen A. Nida*, The Hague 1974, 95–96 and id., *Variorum in the Psalms Scroll (11QPs<sup>a</sup>)*, in: HTR 59 (1966) 86–87.

<sup>26</sup> Cf. Shemaryahu TALMON, *Pisqah Be’emsa ‘Pasuq and 11QPs<sup>a</sup>*, in: Textus 5 (1966) 11–21.

which might explain their inclusion in a canonical collection”<sup>27</sup> These blank spaces in midst the verses in ancient manuscripts of the Hebrew Bible open thus the text for further texts and voices.

### **David as hermeneutical key (*norma normans*)**

The Davidic superscriptions in all Psalter editions alike serve as an initial aid and hermeneutical hint to re-read the Psalms in the light of the experiences of David. David serves as a first reader (“implied reader”) which facilitates ongoing reading processes.<sup>28</sup> Using Davidic superscriptions embraces and fosters the oral transmission and at the same time it goes along with the stabilization and authorization of the written Psalter. In 11QPs<sup>a</sup> a “true Davidic Psalter”<sup>29</sup> has been created. Referring to these different Psalter editions makes clear that canon is historically shaped. Being canonical or not is depending on the community.

In attributing more and more Psalms to David in the Septuagint and Qumran editions the redactors have found a way to make the Psalms normative. Production and reception gets interwoven. Producing, adding a Davidic superscription is at the same token a way of reading the psalms. The confirmation that David is writing, praying and singing Psalms opens the text for new re-readings and re-castings.

### **3. Reconsidering the Issue of Canon**

Two different models have been dealt with: one developing a multifaith hermeneutics in an interreligious situation and the other providing an intrascriptural hermeneutics. But in both cases the concept of canon is not self-evident. The examination of the concept of scriptural authority in Asia will now be confronted with the concept of biblical scripture in the first century CE.

#### **Scripture between Fluidity and Stability**

“Canon implies boundaries, which have significant consequences for interpretation and use. [...] Canon does not; however imply fixed or unchangeable boundaries”<sup>30</sup> It became obvious that canon as a term commonly used in the sense of a clearly shaped body of authoritative books (*norma normata*) is not appropriate with respect to the multiscriptural situation in Asia. Instead of speaking of canon Kwok prefers the term scripture in the plural and uses it just as rule (*norma normans*) but not as a fixed corpus. Speaking of scriptures does imply a plurality of sacred scriptures without regarding just one as authoritative. Likewise the term canon is imprecise with respect to Qumran,<sup>31</sup> because the process of authorization and stabilization was still ongoing.

<sup>27</sup> Cf. Gerald H. WILSON, *The Qumran Scroll Reconsidered: Analysis of the Debate*, in: CBQ 47 (1985) 624–642, 630.

<sup>28</sup> Cf. ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens*, 53–107

<sup>29</sup> Cf. Peter W. FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ 17) Leiden / New York / Köln 1997, 224.

<sup>30</sup> Phyllis A. BIRD, *The Authority of the Bible*, in: NIB Vol.I (1994) 33–64, 44.

<sup>31</sup> Therefore FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls*, 24 does not use canon/canonical with reference to Qumran scrolls (cf. 13–26).

Striking is that the scroll 11QPs<sup>a</sup> and the multiscriptural situation in Asia show that the concept of canon does not necessarily mean a fixed and closed list of acceptable books. The investigation on 11QPs<sup>a</sup> revealed that the Psalter was at least for its last third part open in content and arrangement.<sup>32</sup> Kwok understands the Bible as an “open” book. The metaphor of “fluidity”<sup>33</sup> underlines in both cases the processual character of canonization and the interpretation of the canon.

### The quest for authority of the canon

David as author, reader and singer of the Psalms serves as *norma normans* in the process of authorization. However this canonical principle intrinsic to scripture makes it possible to include other voices and texts in the ongoing re-interpretation. The Asian theologian questions the sacrality and authority of the canon generally, she demands to demythologize and to deconstruct the Bible as canon.<sup>34</sup> Unlike liberationist feminist theologians for whom the central message of the Bible is liberative, for Kwok the authority is rooted in the liberation process. She states: “The critical principle lies not in the Bible itself, but in the community of women and men who read the Bible and, through their dialogical imagination, appropriate it for their own liberation”<sup>35</sup>.

Thus the concept of text shifts from scriptural text to a living texture and the authority of the scripture is dependent from the community. The readers may recognize the inner qualities of the text.

It seems that in Kwok’s dialogical model no qualitative difference between the text and the context exists.<sup>36</sup> The text is no longer a static concept or as the Korean Theologian Chun Yun Kyung puts it: “we are the text”.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Cf. Peter W. FLINT, *Of Psalms and Psalters: James Sanders’ Investigation of the Psalm Scrolls*, in: *A Gift of God in due season*, ed. by Richard D. WEISS / David M. CARR (JSOTSS 225) Sheffield, 1996, 65–83, 68.

<sup>33</sup> KWOK, *Discovering the Bible*, 22 and SANDERS, Art. Canon, 847. Cf. Dominique BARTHÉLÉMY, *L’État de la Bible Juive depuis le début de notre Ère jusqu’à la deuxième révolte contre Rome* (131–135), 9–45, in: *Le Canon de L’Ancient Testament. Sa Formation et son Histoire*, ed. by Jean-Daniel KAESTLI and Otto WERMLINGER 1984, 19, dealing with Qumran states a “flou existant dans les frontières des Livres saints”. Thus speaking as well of boundaries he combines fluidity of the canon with the category of an existing repertoire.

<sup>34</sup> KWOK, *Discovering the Bible*, 30, 85

<sup>35</sup> KWOK, *Discovering the Bible*, 19.

<sup>36</sup> Kwok Pui-lan’s position is in contrast to a hierarchical model as those of Karl Barth. He warns for the nihilation between tradition (context) and text (id., KD I/2, 607). In his concept the authority of scripture supersedes the authority of the church (cf. Antje FETZER, *Tradition im Pluralismus. Alasdair MacIntyre und Karl Barth als Inspiration für christliches Selbstverständnis in der pluralen Gesellschaft* [NTDH 32] Neukirchen–Vluyn 2002).

<sup>37</sup> Chung Huyn KYUNG, *Struggle to be the Sun again: Introducing Asian Women’s Theology*, New York / Maryknoll 1990, 111: “The text of God’s revelation was, is, and will be written in our bodies and our peoples’ everyday struggle for survival and liberation. [...] Our life is the text, and the Bible and church tradition are the context which sometimes becomes the reference for our own ongoing search for God”.



### **From Intra-religious to Inter-religious Intertextuality**

Intertextuality is a biblical phenomenon, which goes already beyond the Hebrew Bible and can hence give insights for a general interreligious intertextuality. Taking Asian hermeneutical traditions into consideration Kwok strives for a “cross-textual”<sup>38</sup> reading, where both texts, the biblical text and the context, the cultural and religious text of the reader, are interwoven.

### **Towards an Inter-religious Hermeneutics**

Kwok Pui-lan’s methodology challenges Bible studies. The task is to develop inter-religious hermeneutics compatible to intra-religious hermeneutics. The findings in Qumran have changed the traditional understanding of canon. In the process of formation and stabilization of the canon itself exists a plurality of editions. This intra-religious plurality reflects the diversity of communities, because the community is of importance for the authorization of the canon.<sup>39</sup>

The experience of otherness as a shared subject of Feminist Theology and of Theology of Religion must thus be taken into consideration in interreligious dialogue. “Multifaith hermeneutics requires us to affirm that other religious traditions are as valid as Christianity”.<sup>40</sup> Kwok Pui-lan herself is a wanderer in-between cultures and religions.<sup>41</sup> Intercultural Exegesis and Intercultural Theology may contribute to create “hybrid, liminal or interstitial positions between religious traditions”<sup>42</sup>, which help to face the otherness/plurality.

---

<sup>38</sup> Cf. KWOK, *Discovering the Bible*, 63 taking over a term coined by Archie Lee.

<sup>39</sup> Cf. David M. CARR, *Canonization in the Context of Community*, in: *A Gift of God in Due Season*, ed. by Richard D. WEISS / id., (JSOTSS 225), Sheffield, 1996, 22–64.

<sup>40</sup> KWOK, *Discovering the Bible*, 58.

<sup>41</sup> She described her identity as “a Chinese feminist intellectual in diaspora in the U.S” (cf. the letter to the author from 11 of October 1999) and in her recent book she speaks of herself as “a Chinese in Diaspora” (KWOK, *Postcolonial Imagination*, 50).

<sup>42</sup> So Tino RUPARELL in his paper *The Dialogue Party: Dialogue, Hybridity and the Reluctant Other*, given at Aarhus; see his forthcoming monograph: *Dialogue and Hybridity*, Albany / New York, 2002.

## COMMUNION WITH GOD, A PROPOSAL FOR UNDERSTANDING THE OUTCOME OF THEOSIS IN THE WRITINGS OF MAXIMUS THE CONFESSOR

PAUL M. COLLINS<sup>1</sup>

**Abstract.** The aim of this article is to examine and elucidate the soteriological implications of an ontological understanding of *koinonia* in relation to the understanding of *theosis* in the writings of Maximus the Confessor. The paper begins with a brief analysis and interpretation of Maximus the Confessor's understanding of *theosis* with special reference to Thunberg's phrase "energetic communion". Alongside this is set a brief analysis of an ontological understanding of the category of *koinonia*. This is followed by a more detailed analysis of the ontological interpretation of the concept of *koinonia* as argued by John Zizioulas in relation to the writings of the Cappadocian Fathers, which is compared and contrasted with Maximian triadic formulas. In conclusion I set out the tentative outcomes of this discussion for our understanding of Maximus as well as for our understandings of *theosis* for the human person. I argue that the Maximian understanding of *theosis* can be related to the Cappadocian's / Zizioulas's understanding of the divine *koinonia*, through the use of the category of *energeia* as bridge concept.

Discussion of the category of *koinonia* has become a *sine qua non* of much trinitarian theology and ecclesiology. Various attempts have been made to apply *koinonia* to some form of practical theology.<sup>2</sup> In this article I will seek to suggest that *koinonia* is a concept, which may also elucidate soteriology, particularly understood in terms of the human vocation of *theosis*. I propose to do this in relation to the writings of Maximus the Confessor and his modern interpreters. My aim is neither to correct nor to read back into his writings. Rather it is my concern to investigate to what extent an appropriate interpretation of Maximus' writings might support my hypothesis that *theosis* is not only to be rooted in the Chalcedonian paradigm of Christology, but also in an ontological (that is to say: Trinitarian) understanding of communion (*koinonia*). My hypothesis emerges from two sources; first 2 Peter 1:4 with its reference to participants (*koinonoi*) in the divine nature, and the second is Thunberg's use of the phrase "energetic communion",<sup>3</sup> describing the process and outcome of *theosis* in the Maximian writings.

---

<sup>1</sup> University of Chichester, UK.

<sup>2</sup> E.g. Leonardo BOFF, *Trinity and Society*, Tunbridge Wells: Burns & Oats, 1988; Cathrine MOWRY LACUGNA, *God for Us: The Trinity & Christian Life*, New York: Harper Collins, 1991; Paul FIDDES, *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity*, London: Darton, Longman and Todd, 2000.

<sup>3</sup> Lars THUNBERG, *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*, Crestwood NY: SVS Press, 1985, 143.

To begin our discussion, let us outline the main characteristics of the purpose, process and outcome of *theosis* in Maximus' writings. The fundamental purpose of *theosis* is understood to correspond with the divine purposes in creating and redeeming the cosmos; purposes, which are focused in the Hypostatic Union of the Logos with human nature, before the creation,<sup>4</sup> as the foundation and goal of the cosmos.<sup>5</sup> Thus we may argue that God the Holy Trinity has caused the expansion (*diastole*) and contraction (*systole*) of the cosmos, that God may be all in all, bringing everything into unity with him,<sup>6</sup> through the Hypostatic Union. As Radosavijevic has argued,

La divinisation de l'homme et de la création comme union avec Dieu constitue donc exactement la première et la dernière visée et prédestination de toute la création, providence et économie de Dieu pour le monde.<sup>7</sup>

Evidently the process of achieving the Divine Counsel for the Cosmos is focused and manifested in the Hypostatic Union. However the process of appropriating this purpose by the individual and its outcome is also pertinent to the present undertaking. As well as it being clear that Maximus argues that God's decision to create and become incarnate is prior to any act of creating, it is also clear that Adam's failure to fulfill his vocation, affects not only the fate of humanity but also the implementation of the Divine Counsel for the cosmos.<sup>8</sup> The effects of Adam's failure cause the incarnation of the Logos to become the means of the recapitulation of the fate and calling of Adam<sup>9</sup>, and the restoration of the divine image and likeness in humanity.

The process of the appropriation of recapitulation, restoration and divinisation rests upon Maximus' paradigm of Divine / Human exchange or reciprocity.<sup>10</sup> This is founded upon his understanding of the Hypostatic Union.<sup>11</sup> The reciprocity between the divine and the human in the hypostasis of Christ, is the paradigm for a general reciprocity between God and humankind, which as Schönbrunn has pointed out is also expressed through the notion of *perichoresis*<sup>12</sup> (to which we shall return). This reciprocity is realised in a variety of forms. The corporate setting of

<sup>4</sup> Ephesians 1:4.

<sup>5</sup> *Ambigua* 7, PG 91, 1080C, 1084C, 1097BD; Qu. Thal. 60, PG 90, 621B.

<sup>6</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, San Francisco: Communion: Ignatius, [1988] 2003, 281.

<sup>7</sup> Artemije RADOSAVIJEVIC, *Le Problème du "Présumé" ou du "Non-Présumé" de l'Incarnation de Dieu le Verbe in Maximus Confessor: Actes du Symposium Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 Septembre 1980, eds. Felix HEINZER et Christoph SCHÖNBRUNN, 195.

<sup>8</sup> See Panayiotis NELLAS, *Deification in Christ: The Nature of the Human Person*, Crestwood NY: SVS Press, 1987, 54ff and 81ff. and *Ambigua*, PG 91, 1308D.

<sup>9</sup> See Alain RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris: Beauchesne, 1973, 97.

<sup>10</sup> *Ambigua* 10 PG 91, 1113B.

<sup>11</sup> See Hans Urs VON BALTHASAR 125.

<sup>12</sup> SCHÖNBRUNN, *L'icône du Christ*, Paris: Cerf, <sup>3</sup>1986, 123.

the Sacraments, in particular of Baptism<sup>13</sup> and Eucharist<sup>14</sup> are understood as central to the process. The process is continued by the individual in the ascetic following and development of the Virtues<sup>15</sup> and through the manifestation of Love (Charity).

The possibility of the ascetic habit of the Virtues and the manifestation of Love rests upon inherent divine – human reciprocity, which is further understood in relation both of the *imago dei*<sup>16</sup> and the freedom of the human will and energy to be able to respond to God, without being annihilated in the resultant exchange.<sup>17</sup> This possibility is often described by Maximus’ interpreters in terms of “Synergy”,<sup>18</sup> although the term is not uncontested.

The outcome of this process is described by commentators in terms of both divinisation and communion. Thus Felix Heinzer writes,

le Fils incarné nous fait retrouver le visage du Père, que nous avons oublié par le péché, et nous fait rentrer dans la communion avec lui.<sup>19</sup>

While Dalmais makes the connection between communion and divinisation more explicitly,

Le Logos incarné devait révéler le mystère de son hypostase de Fils et ouvrir la voie de la parfaite charité sur laquelle devraient cheminer ses disciples pour parvenir à la communion plénière de la divinisation.<sup>20</sup>

A further refinement of the connection between the paradigm of the Hypostatic Union, the process of divinisation, and the goal of communion is explored by Thunberg, when he argues that the *imago dei* may be understood in Maximus as *imago Trinitatis*.<sup>21</sup> It is on the basis of this understanding, together with the notion that the incarnation is an instance of neither assimilation, nor assumption but of reciprocity, that Thunberg writes of an “energetic communion”.<sup>22</sup>

Let us turn now to an examination of the relational implications of the category of *koinonia* in the interpretation of the Cappadocian Fathers by John Zizioulas. Zizioulas argues that the fathers of the Church

---

<sup>13</sup> *Ambigua* PG 91, 1348 BD [immediate reference here is to Christ’s baptism].

<sup>14</sup> *Orationis Dominicae* 2, PG 90, 877 C.

<sup>15</sup> E.g. *Ambigua* PG 91, 1249 C; *Epistle* 2, PG 91, 393 B & 401; *Theol. et Oecon. Centuria* II.95 PG 90, 1169 D – 1172 A; *Mystagogia* 5, PG 91, 677 B.

<sup>16</sup> See Lars THUNBERG, *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*, Crestwood NY, SVS Press, 1985, 54f.

<sup>17</sup> *Theol. et Oecon. Centuria* II.83 PG 90, 1164 AB; see also THUNBERG 62f.

<sup>18</sup> *Epistle* 2 PG 401C – the possibility of communion in God’s life, issuing in love makes possible a human synergy with God (SCHÖNBRUNN 131)

<sup>19</sup> Felix HEINZER, *L’Explication Trinitaire de L’Economie*, in HEINZER and SCHÖNBRUNN (eds.), 170.

<sup>20</sup> Irénée-Henri DALMAIS, *La Manifestation du Logos dans l’homme et dans l’église*, HEINZER and SCHÖNBRUNN (eds.) 23.

<sup>21</sup> THUNBERG 47.

<sup>22</sup> THUNBERG 143.

approached the being of God through the experience of the ecclesial community, of *ecclesial being*. This experience revealed something very important: the being of God could be known only through personal relationships and personal love. Being means life, and life means *communion*.<sup>23</sup>

Emerging from reflection on the eucharistic experience of the Church, it is argued that the Cappadocian Fathers were able to develop an ontological understanding of communion. This communion was understood in terms of God's inherent reality as Trinity. Thus Zizioulas argues that "The substance of God, 'God', has no ontological content, no true being, apart from communion."<sup>24</sup> The establishment of communion as an ontological category in the thought of the Cappadocians means that

Nothing in existence is conceivable in itself, as an individual, such as the  $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\acute{\iota}$  of Aristotle, since even God exists thanks to an event of communion. In this manner the ancient world heard for the first time that it is communion which makes beings "be": nothing exists without it, not even God.<sup>25</sup>

Furthermore all existence is not only relational (of communion: *κοινωνία*), but also personal (of the person: *ὑπόστασις*). Zizioulas argues that the ontological category of communion as it emerges in the writings of Athanasius and the Cappadocians operates simultaneously in relation to a number of controlling factors and concepts. Thus the construction of the conceptuality of "being" is multi-layered in sharp distinction to the prevailing monism. In other words the subtlety of the Cappadocian understanding removes communion and relationality from the danger of becoming an absolute category in itself, which would be prior to and therefore condition the being of God. Indeed Zizioulas is at pains to avoid anything, which might be understood to condition the deity.

Zizioulas employs the phrase *an event of communion* to denote the dynamic quality of the communion and freedom of the Godhead, which he understands, finds expression in a mutually constituted communion of three persons. Zizioulas is careful to guard against simply replacing the concept of *being* with the concept of event. Rather event is used to explicate the dynamic quality of the relational ontology of *koinonia*. Thus the Godhead is not to be understood either in terms of an event, which has no ontological reference, or in terms of a static classical monism. Zizioulas has attempted to express the ontological revision, which is the achievement of Athanasius and the Cappadocians in the modern terminology of event, without surrendering an ontological conceptuality of the deity. We may conclude that the Cappadocian Fathers' understanding of the *οὐσία* of the Godhead

---

<sup>23</sup> J.D. ZIZIOULAS, *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*, London, 1985, 16.

<sup>24</sup> ZIZIOULAS 17.

<sup>25</sup> *Ibid.*

as *κοινωνία* is interpreted by Zizioulas in terms of the modern concept of event; i.e. the *κοινωνία* of the Godhead is also *ἐνέργεια* and *δύναμις*.

Thus the being of the Godhead as communion is something, which happens. It happens because the person of the Father freely loves and chooses that the divine being should be a dynamic relationality, a communion of three persons.<sup>26</sup> The communal or relational being of God is understood to be an event of life and love, *an event of communion*. Let us proceed to investigate how this fits with Maximus' understandings of the divine Triad; and also with Thunberg's notion of "energetic communion"?

Two triadic formulae are of particular interest, in so far as they are used to interpret each other. Gregory of Nyssa and Maximus are credited by Thunberg with the transformation of the Origenists' triad: *stasis – kinesis – genesis*, into its orthodox antithesis: *genesis – kinesis – stasis*.<sup>27</sup> Alongside this Maximus posits another triad: *ousia – dynamis – energeia*.<sup>28</sup> This triad is to be understood in general terms: "A being (*ousia*) is capable of doing something (*dynamis*), and does it (*energeia*)."<sup>29</sup>

The relationship between the three categories: *ousia*, *dynamis*, and *energeia* is applied in particular to God which produces a dynamic concept of the divine being.<sup>30</sup> There is a balance between being and activity, and between the capacity for action, and the perfection of activity, providing the basis for a conception of the Godhead in terms of both being and becoming. Maximus applies this notion in relation to the contingent world, and explicates it in terms of the contingent triad: Becoming, Movement and Rest (*genesis – kinesis – stasis*). R. A. Markus argues that "contingent becoming and eternal being, begins from God, takes place within him as his *dynamis*, sustained by him at every point, and returns to him in the end. Contingent becoming lies, as it were, at the heart of eternal Being [...]."<sup>31</sup>

In his exposition of Maximus' understandings of the possibilities for the human knowledge of God, Riou seeks to interpret *ἐνέργεια* in the above triadic formula, as that which relates to the *ὑπόστασις*; i.e. those of the Trinity, that of the Hypostatic Union, and of the human person, suggesting: "l'importance de garder au mot *ἐνέργεια* le sens hypostatique qu'il a dans le triade puissance – énergie – repos."<sup>32</sup>

<sup>26</sup> See *Epistle 38*, 2 PG 32, 325ff.; and GREGORY OF NYSSA, *Contra Eunomium* 1, PG 45, 337 and GREGORY NAZIANZEN *Or. Cat.* PG 36, 349 CD; and MAXIMUS THE CONFESSOR, *Charitate Centuria*, II.29 PG 90, 992 D – 993 B; and *Ambigua* 42, PG 91, 1341 D ff.

<sup>27</sup> THUNBERG, op. cit., p. 45; *Ambigua* 3, PG 91, 1084 AB

<sup>28</sup> See MAXIMUS THE CONFESSOR, *Ambigua* 14 PG 91, 1217 CD, and *Theol. et Oecon. Centuria*, I.1-4 PG 90 1084 AC; see also Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium*, 1.19 MPG 45.

<sup>29</sup> Ed. A.H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, 493.

<sup>30</sup> *Ambigua* 6 PG 91 1184D – 1185A.

<sup>31</sup> R.A. MARKUS, in ARMSTRONG, op.cit., 496.

<sup>32</sup> Alain RIOU, *Le Monde et l'Église*, 99; see *Ambigua* 65 PG 91, 1392A.

Maximus' writing contains a wide variety of other triadic formulations,<sup>33</sup> some of which relate to scripture,<sup>34</sup> while others are more related to philosophical understandings. In the *Mystagogia* we find a particular set of triads, which relate to the virtues and the process of divinisation. In Chapter V he refers to the triads of δύναμιν – σοφίαν – εἶναι in relation to “mind”; then to σοφίας – θεωρίας – γνωσέως; and to δύναμειως – ἐξέως – ἐνέργειας.<sup>35</sup>

As for reason, it is analogously moved by prudence and arrives at action; through action it comes to virtue; through virtue it comes to faith, the genuine solid and infallible certainty of divine realities. [...] when by means of faith it arrives at the good which is its term, the reason ends its proper activities because its potency, habit and act are now concluded.<sup>36</sup>

The outcome of the process indicated in the triads is understood to be stasis, a “sabbath rest” with God.<sup>37</sup> However Christou argues that for Maximus rest is not absolute, rather stasis is understood by Maximus to mean “an ever-moving rest” or “ever-remaining movement”<sup>38</sup> (ἀεικίνητος στάσις, στάσιμος κίνητος.)<sup>39</sup> In other words spiritual perfection (or divinisation) is a process, which does not end.<sup>40</sup>

These triadic formulae present us with a variety of possible interpretations of Maximus' understanding of the divine being and of the process and outcome of *theosis*. These possibilities are clarified in part by Maximus' dependence upon Basil and Gregory of Nyssa in his understanding of the relationality of substance, instanced by his reference to *Epistle* 38.<sup>41</sup> In his own *Epistle* 15 Maximus echoes the relational understanding of *ousia* as expounded by Basil and Gregory when he writes: “nothing is consubstantial in itself but only one being with another.”<sup>42</sup>

Von Balthasar explores the nuances of Maximus' thought regarding the process of divinisation and concludes that an appeal to communion is an appropriate description of the outcome.

Maximus [...] speaks of an identity between God and the creature, which is realized from within the analogy between them both and which is an “identity in difference” (ἡ ταύτοτης ἐν ἀμφοτέροις τῇ ὁμοιότητι διαφόρος). [In *Eccl. Hier.* 4, PG 4, 153A] This final identity is the result of our being made like God by grace [*Mystagogia* 13, PG 91, 692D]; because it is a

<sup>33</sup> See Hans Urs VON BALTHASAR, 97f.; 102.

<sup>34</sup> E.g. *Orationis Dominicae*, PG 90, 889 B; reference to Acts 17:28.

<sup>35</sup> *Mystagogia* PG 91, 676D – 677A.

<sup>36</sup> *Mystagogia* PG 91, 677B.

<sup>37</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, 350.

<sup>38</sup> Panayotis CHRISTOU, *Maximos Confessor on the Infinity of Man*, in HEINZER and SCHÖNBRUNN, (eds.) 270.

<sup>39</sup> *Qu. Thal.* 65, scholion 44; PG 90, 781 C.

<sup>40</sup> See also GREGORY OF NYSSA, *Vita Mos.* PG 44, 300D.

<sup>41</sup> *Epistle* 38, PG 32 is variously attributed to Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa.

<sup>42</sup> *Epistle* 15, PG 91, 545B.

gift, it always remains within the limiting borders of participation, a “similarity” and a “communion” (δι’ὁμοιότητος κοινωνία καὶ ταύτοτης) [*Mystagogia* 24, PG 91, 704D] through which we belong to the family of God.<sup>43</sup>

This analysis of the writings of Maximus and the interpretation of the Cappadocian Fathers by Zizioulas, makes it evident that there are connections between Maximus’ understanding of *theosis* and relational ontology centred on the category of *koinonia*. A more detailed investigation of the inter-play between understandings of *energeia* and *koinonia* (communion) and relationality and divinisation follows, in pursuit of highlighting the outcomes of salvation in terms of *theosis* and communion.

Thunberg expounds<sup>44</sup> Maximus’ understanding of the identity between God and the human person in terms of the “mode” of participation; i.e. the energies. If the paradigm of the Hypostatic Union precludes any kind of assimilation or assumption, then the human person’s identification with God is a matter of “*tropos*” and not of nature. Thus humankind’s participation in the divine is one of “tropical identity”.<sup>45</sup> So that while there remains a distinction of essence, there is participation in the divine *energeiai*. Garrigues argues that Maximus understands the energies of God as that which relates the creature to its cause. Participation in the divine is thus a matter of the divine causality.<sup>46</sup>

L’energie est l’acte de l’essence divine dont la causalité crée la divinisation des homes.<sup>47</sup>

Garrigues argues<sup>48</sup> that it is clear that Maximus rejected any notion of a middle way between the human and the divine in Christ, or that this occurs generally in between God and humanity. Maximus follows in the tradition, identified with Ps-Dionysius, of an understanding of “theandric energy”<sup>49</sup> in Christ, but is careful to expound this within the Christological paradigm based on the Hypostatic Union.<sup>50</sup> Thus the reciprocity between humankind and God is understood by Maximus as a “double movement”,<sup>51</sup> which Thunberg interprets as

---

<sup>43</sup> VON BALTHASAR, 235.

<sup>44</sup> THUNBERG 143.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Juan-Miguel GARRIGUES, *L’énergie divine et la grace chez Maxime le Confesseur*, Istina, 1974, 283.

<sup>47</sup> GARRIGUES 285.

<sup>48</sup> GARRIGUES 290.

<sup>49</sup> Andrew LOUTH, *Maximus the Confessor*, London - New York: Routledge, 1996, 54; *Ambigua ad Thomam*, PG 91, 1057CD. This phrase has a mixed history, indeed the Synod of the Lateran (649) rejected any idea that the divine nature in Christ produced a ‘theandric energy’. In J. NEUNER and J. DUPUIS (eds.) *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church* (revised edition), London: Collins, 1983, p. 168.

<sup>50</sup> See *Opuscula Theologica et Polemica* 1, PG 91, 25AB and 25D – 28A; and *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 292B–D.

<sup>51</sup> *Ambigua ad Ioannem*, PG 91, e.g. 1112D – 1113A.



an expression of what he calls “onto-tropical” reciprocity.<sup>52</sup> Our human response or movement is understood to be empowered by Christ, and by participation in the Holy Spirit, and so the notion of a “synergy” between the human and divine energies emerges as a further explication of “theandric energy”. Garrigues roots such terminology firmly in the Person of Christ: “ La synergie théandrique de la divinisation ne peut s’accomplir [...] que dans l’hypostase du Fils.”<sup>53</sup>

None the less he also states that grace disposes human freedom of choice “ à entrer en communion synergique avec l’énergie divine du Saint Esprit.”<sup>54</sup>

He qualifies his interpretation further by his exposition of what he understands as “intentional communion” between God and the human person.

Cet échange entre Dieu et l’homme que rend possible la grace inscrite en nous par l’humanité du Christ, c’est la communion intentionnelle de notre vouloir avec les énergies de l’Esprit.<sup>55</sup>

The outcome of these understandings of the process whereby the human and divine will are conformed to each other in freedom, is expressed in the concept of filial adoption. The deification of our human nature, whereby our human will and energy is in “synergy” with the divine is achieved through our adoption as “sons of God” in grace and by the Holy Spirit.<sup>56</sup> This understanding of the reciprocity and synergy of the human and the divine, is manifest by Christ above all in the moment of the Transfiguration, in which the face of Christ, becomes a type and symbol of the outcome of *theosis*.<sup>57</sup> Thus the inter-dependence between communion and *energeia* in Maximus’ understanding of *theosis* warrant further analysis. When the concept of intentional communion is set alongside the outcome of filial adoption and understood in the context of the divine relationality, the implications for human salvation of the communion and energies of the Holy Trinity are inescapable.

In this section we shall focus on notions of participation and their interpretation in terms of *perichoresis*, in order to clarify any connection between the process of *theosis* and perichoretic relations of the divine *hypostases*.

Maximus’ understanding of divinisation is clearly grounded in the paradigm of the Hypostatic Union, and thus connects at a deep level with the notion of perichoresis. It is only by holding to the strict interpretation of [Neo-] Chalcedonian orthodoxy that a synthetic understanding of the person and nature of Christ is avoided, and this paradigm is extended into the understanding of the process and outcome of divinisation in general. The perichoretic understanding of the two natures in Christ not only avoids synthesis here, but also in terms of the wills and energies in

---

<sup>52</sup> THUNBERG 54.

<sup>53</sup> GARRIGUES 292.

<sup>54</sup> GARRIGUES 286.

<sup>55</sup> GARRIGUES 288.

<sup>56</sup> E.g. *Orationis Dominicae*, 2, PG 90, 877A.

<sup>57</sup> See SCHÖNBRUNN 133.

Christ.<sup>58</sup> Thus the process of divinisation in the human person can be said to bring about a perfect coherence with God, without any change of nature, will or energy.<sup>59</sup>

Maximus' adherence to the paradigm of the Hypostatic Union is manifest at one level by his acceptance of a notion of participation in God in relation to the divine *energeiai* in terms of causality (as noted above). In this way he has modified the Platonist understanding of "processive" participation, while accepting participation in God as a possibility, unlike Dionysius who rejected any such possibility, because of the divine transcendence.<sup>60</sup> The joining of the divine and human *energeiai* in love manifests an exact resemblance of intention for good in the creature, as is in the Creator.<sup>61</sup> Thus the process of participation is characterised by causality and intentionality. As we have also seen above Thunberg further interprets and characterises the process of participation as one of "tropical identity".<sup>62</sup>

A further dimension to the understanding of participation in God, in Maximus' thought relates to the Eucharistic Liturgy, and in particular to the distribution of the Holy Communion.<sup>63</sup> The reception of the Holy Communion is nothing less than communion with God the Holy Trinity. Participation in the mysteries has the power to effect likeness (*homoiototes*), fellowship (*koinonia*) and identity (*tautotes*) and with the Holy Trinity.<sup>64</sup> Thunberg summarises as follows:

*the incarnational likeness of the sacrament receives the responsive likeness of the communicant into itself and transforms it into the likeness of human deification.*<sup>65</sup>

Thus we may identify the outcome of this set of interpretations of the implications of the Hypostatic Union in terms of an intentional communion between God and the human person. The process of divinisation, which is achieved through grace and issues in love, does not abolish the difference between divine and human nature, will or energy. Through the mutual intentionality of God and the human person, the "*habitus*" of grace renders human freedom capable, by love of entering into a dynamic, perichoretic relation with the goodness of God.<sup>66</sup>

<sup>58</sup> *Opuscula* 7 PG 91, 88 A. Maximus writes of the energies of Christ as 'thoroughly united by their mutual coming together and interpenetration [περιχωρήσει]', translation in LOUTH 189.

<sup>59</sup> See THUNBERG 17; *Opuscula* 7 PG 91, 81 A; 'nothing at all changes its nature by being deified', translation in LOUTH 187.

<sup>60</sup> See GARRIGUES 283; VON BALTHASAR, argues that Maximus transposes the Platonic notion of participation (which Dionysius applied to created being) to the sphere of the supernatural: i.e. to grace (op. cit., 124).

<sup>61</sup> GARRIGUES 293; Garrigues also argues that Gregory Palamas, following Maximus understood our mode of participation in the divine nature as a communion of intentional presence. (ibid. 275).

<sup>62</sup> THUNBERG 143.

<sup>63</sup> *Mystagogia* 21, PG 91, 697A.

<sup>64</sup> *Mystagogia* 24, PG 91, 704 D. (τὴν πρὸς αὐτὸν κατὰ μεθεξίην ἐνδεξομένην δι' ὁμοιοτήτος κοινωνίαν τε καὶ ταυτοτήτῃ).

<sup>65</sup> THUNBERG 172 (italics are original).

<sup>66</sup> Epistle 2, PG 91, 401 D. GARRIGUES writes: "[La charité] est inséparablement la capacité de jouir de la présence et de l'inhabitation intentionnelle du Dieu qui vient demeurer en ceux qui l'aiment." (op.cit. 291).

It is with these qualifications that the language of “synergy” becomes consistent with the paradigm of the Hypostatic Union. The mysteries of the Incarnation and of *theosis* depend on the paradoxical claim that the human existence of Jesus of Nazareth is able to express itself in the character of the hypostasis of the Son of God.<sup>67</sup> Thus in Christ the natural operations of that which is human and divine enter into an exchange and *perichoresis*. In Christ the human will is re-established in a communion with the divine will, in synergy.<sup>68</sup> It is this synergy of communion manifest in Christ, which is set before humankind as its vocation and salvation in the fulfilment of love.

Dans la communion synergique, Dieu et l’homme se reflètent l’un dans l’autre par l’exacte ressemblance de leur mode d’exister qu’est désormais la charité.<sup>69</sup>

The third Council of Constantinople (680–681) would reinforce the language of communion in relation to the wills and energies in Christ.<sup>70</sup> If that communion is Maximus’ understanding of the vocation and destiny of humankind, then it is not unreasonable to argue that *theosis* understood as “energetic communion” may also be related to the divine communion (*koinonia*) *per se*, and by extension to the perichoretic relations of the divine *hypostases* of that communion. This would still be understood in terms of the qualifications of causality and intentionality. Participation in the divine nature is not unqualified, it is not absorption into the *perichoresis* of the Holy Trinity. But it may justifiably be characterised as an “energetic communion”, both in terms of the Hypostatic Union and the *perichoresis* of the three divine *hypostases*.

Maximus’ espousal notion of the causality of grace enables the creature to enter into intentional communion with the Creator, issuing in an intimacy of Charity. The intentionality of the communion carries with it freedom for God and the human person, which enables free resemblance to the paradigm of humanity and divinity in the Hypostatic Union in the human participant. The promise and actuality of enhypostatised filial adoption in Christ is imprinted on our nature by the Holy Spirit.<sup>71</sup> Thus we are conformed to that same synergy of wills, and enter into the communion of love between Father, Son and Holy Spirit.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> SCHÖNBRUNN 119.

<sup>68</sup> See Maximus’ exposition of the events in the Garden of Gethsemane. e.g. *Opuscula* 3, PG 91, 48D – 49A.

<sup>69</sup> SCHÖNBRUNN 132.

<sup>70</sup> See J. NEUNER and J. DUPUIS (eds.) *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church* (revised edition), London: Collins, 1983, 172f. See also LEO I, *Letter to Flavian of Constantinople* (449AD) in *ibid.* 151ff.

<sup>71</sup> *Orationis Dominicae* PG 90, 905D.

<sup>72</sup> See the passage on the Baptism of Christ, *Ambigua ad Io.* PG 91, 135D – 1349A.

## CHRISTUSBEZOGENHEIT DER SCHÖPFUNG IN DER GEDANKENWELT VON DUMITRU STĂNILOAE. DIE ENDGÜLTIGE ZUSAGE DES SICH OFFENBAREN DEN GOTTES

LIVIU JITIANU<sup>1</sup>

**Zusammenfassung.** Diese Untersuchung konzentriert sich auf das Inkarnationsgeschehen und versucht dessen Bedeutung für die geschaffene Welt auszulegen. In der Menschwerdung Christi bekommt die geschaffene Welt die endgültige, unwiederholbare und unüberbietbare Zusage des sich offenbarenden Gottes. Gott spricht in und durch seinen Sohn in die Welt hinein. Die Theologie spricht in diesem Zusammenhang von der Worthaftigkeit Gottes. Diese Wortgebundenheit des Göttlichen sichert allen Geschaffenen eine sprachverbundene Existenz zu. Der in Christus erneuerte Mensch ist das restabilisierte und vollendete Ebenbild Gottes. Die Transzendenz- und Wortbezogenheit des Menschen führen ihn zur Familiarität mit der geschaffenen Welt und zur Communio mit seinem Schöpfer. Der Weg des Zu-sich-Findens besteht in der Relationalität des Menschen. Nur Communio-orientiert kann der Mensch sein eigenes Ich wiederfinden und nur dieses dialoghafte Prinzip sichert die Transparenz der Welt und die vollkommene Beziehung mit Gott.

### 1. Der Mensch im Dialog

In der orthodoxen Welt wohl bekannte rumänische Theologe, Dumitru Stăniloae (1903–1993) hört nie auf sich zu bemühen bestimmte (Lehr)Verirrungen, mit denen sich die Kirche in der modernen, zeitgenössischen Gesellschaft konfrontiert sieht und die Desorientierung und Verwirrung für die heutigen Menschen bereiten, zu klären. Er betont, dass der Mensch nach dem Ebenbild Gottes, aus der Liebe des Vaters, die sich in dem Sohn zeigt und sich durch die lebensspendende Kraft des Geistes spüren lässt, mit der Zielsetzung, dass der Mensch bewusster Dialogpartner Gottes wird, geschaffen worden ist.<sup>2</sup> Gottes Ebenbild zu sein und zu bleiben und diese Ebenbildlichkeit zu verwirklichen, das setzt unbedingt diese Dialogpartnerschaft voraus. Diese Dialogbezogenheit ist Grundlage für die ewige Existenz des Menschen – betont er. Der Weg zur Ewigkeit bedeutet eine kontinuierliche Transzendenz zu Gott und parallel damit, zu den Mitmenschen und zur Welt, mit der Sehnsucht alles, wie Gott zu begreifen. Jede Person ist demgemäß eine einzigartige Komplexität, die dahin tendiert alle Personen und die ganze Realität, ohne mit ihnen gleich zu werden, zu erfassen. Die Bestimmung des Menschen ist folglich nicht eine wesenhafte Verschmelzung mit dem Universum, sondern seine eigene volle Personifizierung in dem Kosmos und dessen Vergeistigung .

---

<sup>1</sup> Babeș-Bolyai Universität Cluj, Romania

<sup>2</sup> Vgl. dazu das Vorwort von POPESCU, D. zu: STĂNILOAE, D., *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu I.*, Craiova 1987, 5–8, bes. 5.

In der Menschwerdung zeigt sich und manifestiert die göttliche Person ihre göttliche Ewigkeit in einer neuen Form, nämlich durch das Medium des Menschlichen. Dadurch wird die menschliche Person mit der Tendenz zur vollkommenen *Communio* mit Gott ganz neu und einzigartig qualifiziert.

Das Zentrum der theologischen Bemühungen Stăniloae bildet die Person Jesu Christi, Sohn Gottes und Ikon des Vaters und Sohn des nach dem Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen, der um unserer Erlösung willen die Menschwerdung auf sich nahm. Dieses Geschehen beruht auf der maximalen (wahren) Einigung der göttlichen und menschlichen Natur. Durch die Einigung der beiden Naturen in der Hypostase Jesu zeigt sich, dass das Menschliche nicht fatalistisch in der Enge der immanenten Gesetze eingeschlossen ist, und dass das Göttliche auch nicht einfach in ihrer Transzendenz bleibt. Die Menschlichkeit wird zum Medium der Freiheit und der Ewigkeit einer unendlichen Hypostase des liebenden dreieinigen Gottes, die die Menschen, als Söhne, in eine direkte, unvermittelte *Communio* mit dem Vater sammelt. Das Kommen Christi „erzielt“ nicht die getrennte Verherrlichung des Himmlischen und Vergöttlichung bzw. Vergeistigung des Irdischen, sondern die Vereinigung des Himmels mit der Erde in seiner Person, indem er sowohl Gott, wie auch Mensch geblieben ist, genauso im Himmel, wie auf der Erde.

Hauptanliegen der theologischen Untersuchungen Stăniloae ist die Bedeutung der Menschwerdung hervorzuheben.<sup>3</sup> Leitmotiv seiner Ausführungen und Erörterungen ist das Erlösungswerk Christi. Jesus, der menschengewordene Sohn Gottes vereinte in sich die ganze Schöpfung mit Gott. Nur die Einigung des Menschlichen mit Gott in seiner Person gibt dem Menschlichen den letzten Sinn.<sup>4</sup>

## 2. Die Menschwerdung Jesu Christi

Wobei die Propheten nur die Existenz eines Gottes, der auf Distanz von den Menschen bleibt und zu irgendeiner Beziehung zu ihnen Vermittler und Gesetze benötigt, vermitteln und bezeugen können, ist der Grundansatz des christlichen Glaubens, dass Gott in der Person Jesu Christi in eine absolute Nähe zu uns getreten ist.<sup>5</sup> In diesem geschichtlichen Akt wird das Offenbarungsgeschehen unüberbietbar abgeschlossen. Das ausgesprochene Wort, die Person Jesu, ist in diesem Geschehen der absolute offenbarende Faktor. Gott, die absolute und

<sup>3</sup> „Ich habe versucht den Inhalt der Tatsache, dass Gott Mensch geworden ist zu begreifen; nämlich das Geheimnis, wodurch die Menschheit Gott zu erreichen fähig ist zu enthüllen. [...] Ich, redendes, persönliches Wort, habe verstanden, dass es zwischen Wort und Person keine Trennung gibt [...], Jesus kommt durch das Wort zu uns“. Siehe in: DUMITRESCU, S., *7 dimineți cu Părintele Stăniloae. Convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu*, București 2002 [Convorbiri], 8.

<sup>4</sup> Stăniloae betont diesbezüglich die Bedeutung der Jungfrauengeburt (die Jungfräulichkeit ist Zeugnis der göttlichen Herkunft Jesu), des Kreuzes (dadurch wird der Tod besiegt) und des Glaubens (Bezeugung des Heilsgeschehens). Vgl. ebd., 9–10.

<sup>5</sup> Erste Zeugen solcher Gotteserfahrung sind die Apostel, die Gott nicht als eine übergeschichtliche Transzendenz erfahren haben, sondern in einem konkreten, geschichtlichen Menschen erleben durften. Der Grund jeder Realität, die sich als die letzte Wirklichkeit erweist, ist in Christus realgeschichtlich erfahrbar geworden. Vgl. STĂNILOAE, D., *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova 1993 [IHRO], 47f.

transsubjektive Realität, zeigt sich nun durch ein äußeres Du, als ein Du der zwischen ihm und den Menschen entstandenen *Communio*. Er tritt in der Menschwerdung in den uns zugänglichen ontologischen Plan ein.

In Jesus trifft man „das erfüllte Wort“<sup>6</sup>, was auf die Identifizierung der Person mit dem Wort hindeutet. Solch ein Wort ist durch und durch von einem kommunialen Grundcharakter gekennzeichnet, und man versteht darunter sowohl das volle menschliche als auch das absolute göttliche Wort. In jedem wahren menschlichen Wort offenbart sich nämlich das absolute Du, das göttliche Wort selbst.

Die scheinbaren Gegenüberstellungen, wie: Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit; begrenzte, geschichtliche Existenz des Menschlichen und göttliches Absolutum; das endliche, zeit-räumliche Erscheinen der menschlichen Person und die überzeitliche, überräumliche göttliche Unendlichkeit etc. werden in und durch dieses Geschehen nicht aufgehoben, vielmehr harmonisieren sie sich in der vollkommenen Offenbarung Gottes.<sup>7</sup> Gott offenbart sich und fordert in diesem Akt des fortdauernden Sich-öffnens die Antwort des Erzielten der Offenbarung. Dadurch wird keine Dichotomie künstlich aufgebaut, es entsteht vielmehr eine dialoghafte Beziehung, die den Sich-Offenbarenden und das Objekt der Offenbarung durch den Inhalt der Offenbarung zueinander bindet.

Jede Gottesbeziehung birgt unsere ständige Transzendierung nach dem Göttlichen und die intime Kommunikation mit dem Transzendenten in sich. Das wird aber nur und ausschließlich durch die Menschwerdung ermöglicht und verwirklicht.<sup>8</sup> In diesem Zusammenhang bezeichnet Stăniloae Jesus als die „wahre Transzendenz“, in der die transzendenzbezogene Sehnsucht des Menschen zur Erfüllung gelangt.<sup>9</sup>

### 2.1. Erweiterung des existenzialistischen Transzendenzbegriffs bei Stăniloae

Die moderne existenzialistische Philosophie des XX. Jahrhunderts ist durch eine Art Rückkehrbewegung, nämlich: eine objektive Realität des Seins, eine letzte Transzendenz als Grund für die ganze Existenz zu suchen, gekennzeichnet – stellt Stăniloae fest.<sup>10</sup> Das diesbezügliche Interesse Stăniloaes (hauptsächlich in den

<sup>6</sup> Stăniloae übernimmt diesen Begriff von GOGARTEN, Fr., *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena 1926, 152.

<sup>7</sup> Sowohl die schlechthin übergeschichtliche Unendlichkeit und das weltüberlegene Absolutum, wie auch die pure Zeitlichkeit und Endlichkeit verhindern eine wahre Offenbarung und bringen die Unzugänglichkeit des Transzendenten zustande – meint Stăniloae. Vgl. IHRO, 53.

<sup>8</sup> Stăniloae versucht für seine Argumentation den modernen Existentialismus als Ausgangspunkt zu nehmen. Er nutzt dabei hauptsächlich Heidegger, Jaspers und Griesbach. Die hiesige Behauptung ist Ergebnis der Heideggerischen Feststellung, wonach sich die fundamentalste Struktur des Menschen von seiner Transzendentalität ergibt, von dem Bewusstsein über eine solche Struktur. „Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit [...] wir nennen das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert, die Welt und bestimmen jetzt die Transzendenz als In-der-Welt-sein“. Transzendenz heißt dann doch immanenzgebundene Existenz. Vgl. HEIDEGGER, M., *Vom Wesen des Grundes*, in: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, Husserl-Festschrift*, Halle 1929, 80ff.

<sup>9</sup> Vgl. IHRO, 54.

<sup>10</sup> Siehe ebd. Stăniloae bezeichnet hier diese Philosophien als „Reflexionen auf die fundamentalen ontologischen Kategorien des menschlichen Seins“.

Werken, die zwischen 1924-1960 geschrieben worden sind) bezweckt vor allem eine christlich vertretbare Interpretation des Existenzbegriffs oder zugleich der Existenz einen speziellen Sinn zu geben und sie in eine unmittelbare Verbindung mit der Transzendenz zu bringen.<sup>11</sup>

Der Mensch findet zu sich, kommt „zu seiner Eigentlichkeit“ nur dann, wenn er seiner Grenze, wenn er dessen, was seine Selbigkeit übertrifft, letztlich seiner Transzendenzbezogenheit oder Transzendenz bewusst wird. Nur in einem Dialogverhältnis zu solch einer Transzendenz bewältigt der Mensch seine Existenz.<sup>12</sup> Eine Grenzrealität, eine wahre Transzendenz kann wohl aber nur so etwas sein, was sich von dem Menschen nicht absorbieren lässt; sie zeigt sich als eine Art Gegenüberstellung, aber keine Entgegensetzung, dem menschlichen Sein hingegen.<sup>13</sup>

Diese Grenze wird von Außen in den Menschen hineingesetzt, sie wird „aus dem Jenseits der Grenze, aus dem Absoluten bestimmt“; sie wird „als Offenbarung, als Verleiblichung des Absoluten“ verstanden. Stăniloae leugnet aber, dass der Inhalt dieser Grenze das „Sein zum Tode“ (Heidegger), oder das „Sein im Scheitern“ (Jaspers) oder die andere Person sein könnte. Die existentialistische Philosophie sehnt sich nach der Transzendenz, erreichen kann sie sie aber nicht – meint er; die wahre Transzendenz oder die existentialistische Grenze offenbart sich erst im Lichte der christlichen Offenbarung. „Nur das Christentum realisiert die volle Existenz“ – zieht er seine (nicht gerade logische und kurz gefasste) Konsequenz.<sup>14</sup>

Die wahre Transzendenz oder die Grenze der Existenz wird also erst in der Person Jesu Christi erfahrbar: „nur wenn wir das Absolute in einer konkreten Person treffen, erfahren wir das Transzendente.“<sup>15</sup> Die „Unerfassbarkeit und Nichtgegenständlichkeit“ der Transzendenz wird in der Person Christi, in dem göttlichen Wort erkennbar, fassbar und vergegenwärtigt. Die Transzendenz lässt sich in dem

<sup>11</sup> Die Behauptung, wonach die Existenz mit der Transzendenz gleichgesetzt werden kann, braucht – laut Stăniloae gar keine besondere metaphysische Grundlage. (Vgl. dazu auch: MACQUARRIE, J., *Existentialism*, London 1972, 3.Kap.). Im Unterschied zu den Existenzialisten schließt Stăniloae die Berechtigung der Metaphysik aber nicht aus, und behauptet, dass sich die wahre Transzendenz nur aus der Existenz einer allerhöchsten Person erklären lässt. (Zu ihm steht diesbezüglich am nächsten K. Jaspers, dem gemäß am Horizont der Existenz das transzendente Wesen steht). Nur weil eine persönliche Realität als überexistente Unterstützung der Existenz in sich, vorhanden ist, ist alles in Existenz gerufen worden – behauptet Stăniloae, in: STĂNILOAE, D., *Teologie Dogmatică Ortodoxă, Bd. I-III*, București 1978 [TDO 1], 161 [*Orthodoxe Dogmatik*. In: *Ökumenische Theologie*, hg. Von JÜNGEL, E., KASPER, W., u.a.. Übersetzt von PITTERS, H., Zürich Einsiedeln Köln Gütersloh. Bd. I. 1985: OD 1, 150].

<sup>12</sup> Inspiriert wird Stăniloae von BURGER, E., der behauptet: „Die Frage nach der Existenz enthält die Frage nach der Transzendenz. Das ist das gemeinsame Kennzeichen aller Existenzphilosophie“. In: *Der lebendige Christus*, Stuttgart 1933, 219. Weiterführende Ideen übernimmt er von K. Jaspers: „Das eigentliche Sein [...] ist in seiner Transzendenz zu suchen, zu der kein Bewusstsein überhaupt, sondern nur jeweils Existenz in Bezug tritt“. In: JASPERS, K., *Philosophie, Bd. I.: Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1932, 23. In: IHRO, 55.

<sup>13</sup> „Die Grenze bezeichnet also nicht die wandelbare, sondern die unwandelbare Form, das Letzte, Sicherste, Selbstverständlichste“. Bei: HERRIGEL, H., *Zwischen Frage und Antwort. Gedanken zur Kulturkrise*, Berlin 1930, 27.

<sup>14</sup> Siehe: IHRO, 57.

<sup>15</sup> Ebd., 58.

Menschgewordenen „auf eine konkrete Entität einschränken“, die vor allem als kommunion- und kommunikationsbezogene Person verstanden werden soll.<sup>16</sup>

Durch die Menschwerdung enthüllt, offenbart sich also Gott. Er bietet sich als die absolute Transzendenz an, die sich als Grund unserer Existenz erweist und mit uns in Beziehung bleibt. Dadurch kommen unsere Erlösung und Vollendung (Vergöttlichung) zustande. In der Wechselbeziehung (= Ich-Du) des Offenbarungsgeschehens, und endgültig in der Menschwerdung, kam Gott uns in eine maximale Nähe, und diese Gottesnähe brachte uns die wahre Erlösung.

### 3. Erlösungswerk des dreieinen Gottes

Die Frage der Erlösung durch und in der Menschwerdung führt zum Problem der Freiheit Gottes und nicht zuletzt zur Frage der Prädestination.<sup>17</sup> Stăniloae plädiert doch für einen ewigen Beschluss Gottes, was die Menschwerdung und die Erlösung betrifft, und damit versucht er die Unveränderlichkeit Gottes zu bewahren, zugleich aber bringt er den ewigen Heilsplan Gottes mit der Welt und Geschichtlichkeit in einen direkten Zusammenhang. Die Wichtigkeit der Welt und deren Erlösung stellt er damit ins Zentrum des Heilsgeschehens.<sup>18</sup> Die vollkommene Offenbarung, die in der Menschwerdung des Sohnes erfolgte, verweist auf die Wertstellung der Welt, und speziell des Menschen.

Grund oder Fundament der Menschwerdung, die die Existenzweise Gottes offenbart, kann folglich nur im Inneren Gottes, in der trinitarischen *Communio* gefunden werden.<sup>19</sup> Schöpfung und Erlösung sind aber weder Verlängerungsakte der Trinität ins Fremde hinein, noch setzen sie irgendeine Notwendigkeit im Inneren Gottes in Aktion. Die Schöpfung und die damit verbundene Erlösung sind als vom Inneren nach Außen orientierte Willensakte Gottes zu verstehen; sie sind als „ein

<sup>16</sup> Das Selbstsein oder Person-sein heißt immer Auf-etwas-bezogen-sein, behauptet Stăniloae. „Die Gottheit bedürfte unser, die Menschen zur Kommunikation. In der Vorstellung der Persönlichkeit Gottes würde die Transzendenz verringert zu einem Dasein“. Mit diesem Satz versucht Jaspers (*Philosophie*, Bd. III., 166) die persongebundene Existenz der Transzendenz zu leugnen. Stăniloae wirft ihm, und der ganzen existentialistischen Denkweise gerade deswegen vor, dass solche Philosophien nur zur Grenze des Transzendenten führen, nur eine Möglichkeit des In-Berührung-Tretens in sich bergen, zur Erfahrung der realen transzendenten Existenz, wahrlich zur Erlösung, aber nicht kommen. Vgl. *IHRO*, 59. Hier hebt Stăniloae wiederum die Zentralität der Person hervor behauptend, dass „das Persönliche tiefer als das Unendliche“ sei und daher sein Schlusswort: „Die Person ist die wahre Tiefe des Seins“. Ebd., 60. Ähnliche Gedanken findet man auch bei LAVELLE, L. (*De l'Acte*, Paris 1937, 519-530).

<sup>17</sup> Wenn die Entscheidung der Erlösung und daher der Menschwerdung ein ewiger Beschluss Gottes ist, kann man dann noch von einem sich geschichtlich vollzogenen Heilswillen Gottes reden? – fragt Stăniloae. Und weiter: Wenn dieser Beschluss doch nicht von ewig her getroffen worden ist, hat Gott den Sündenfall nicht einkalkuliert? Und letztlich: Wenn man einen ewigen Heilsplan Gottes annimmt, kann man noch von einem freien Entscheidungsakt Adams reden? Siehe: *IHRO*, 65.

<sup>18</sup> Die Welt ist „Ergebnis“ des freien (nicht accidental!) Willensbeschlusses Gottes; sie ist nämlich mit der Ewigkeit Gottes verbunden. Das soll aber nicht die ewige Existenz der Welt heißen, oder den Eindruck einer pantheistischen Einstellung wecken. Es sollen die göttliche Freiheit und Unveränderlichkeit mit der Würde und Wichtigkeit der Welt in eine harmonische Verbindung gebracht werden. Vgl. ebd., 66.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 67.



nach Außen orientierter Sprung des göttlichen Lebens“ zu betrachten. Beide verwirklichen sich dem göttlichen Willensakt zufolge und sehen sich in ihrer Existenz aus dem Inneren Gottes bestätigt. Ursprung der Schöpfung und der Erlösung befindet sich also an einem Punkt, in dem „der göttliche Willensentschluss und die Indikation des Wesens aufeinander treffen“.<sup>20</sup>

Die Offenbarung behauptet in diesem Sinne von dem Menschen, dass er eine Kreatur Gottes sei und über die Erlösung sagt, dass sie die Restaurierung der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen erzielt.<sup>21</sup> Dieser Mensch bekommt durch die Schöpfung „die Kapazität Subjekt der göttlichen Liebe zu werden.“<sup>22</sup> Zum Subjekt dieser Liebe wird man in dem Moment des Liebeausgießens Gottes, die Kapazität aber solch ein Subjekt zu sein gehört zum Grundbestand des menschlichen Wesens. Diese Kapazität entspricht unserer Ebenbildlichkeit, wobei unser Stand Subjekt der Liebe Gottes zu sein, sich unserer Gottähnlichkeit verdankt – klärt Stăniloae. Der Mensch ist Subjekt der göttlichen Liebe schon bevor er selber zum Träger solcher Liebe wird. Seine Subjektivität (Bewusstsein, Selbstbestimmung und Freiheit) bekommt er nämlich als noch passives Objekt dieser Liebe.

In seiner Subjektqualität ist der Mensch partiell „causa sui“, in dem Sinne, dass er Quelle und Mittel seiner menschlichen Wesenszüge, seiner Handlungen ist, nicht aber in einem absoluten Modus, wonach er Ursprung seiner Existenz sein könnte und die Möglichkeiten des Sich-Verwirklichens allein in sich hätte. Die Erlösung erhebt den Menschen von dem einfachen Status des Subjekt-Seins zum Subjekt der göttlichen Liebe zu sein.<sup>23</sup> Wenn die fundamentalste Bestimmung des Menschen, der die göttliche Ebenbildlichkeit in sich trägt, Subjekt der Liebe zu sein ist, wenn die Erlösung die Erhebung des Menschen zur vergöttlichten Sohnschaft zielt und wenn solche erlösende Bestimmung ihre Kausalität in der

<sup>20</sup> Ebd. Manche Theologen, – so Stăniloae, wie u.a. S. Bulgakov und N. Berdiaev, interpretieren die Ineinandergeflochtenheit der Schöpfung mit Gott falsch, indem sie zu den Schlussfolgerungen kommen, dass die ewige Menschlichkeit des Sohnes oder die wesensgemäße Theandrie des Menschen seit immer bestünde; die menschliche Natur in ihren Bezug zum Wesen Gottes in einem Werdeprozess wäre; die menschliche Natur und die Natur des göttlichen Logos miteinander in einer perfekten Korrespondenz stünden. Siehe ebd., 68.

<sup>21</sup> Siehe u.a.: Röm 8,29. Gottes Sohn ist gekommen, um uns in eine ähnliche Beziehung, die er mit dem Vater hat, zu setzen. Vgl. dazu: AUFHAUSER, J., *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, München 1910, 116.

<sup>22</sup> IHRO, 70.

<sup>23</sup> Diese Liebe ergibt sich aus der Gewissheit der Erfahrung und ermöglicht diese als eine überdingliche Realität in der Erfahrung eines Du zu sein. Die Liebe entdeckt das wahre Du und entreißt das Subjekt der Liebe aus dem Kreis seiner Einsamkeit. Sie ist der höchste verantwortungsvolle Zustand, für ein Du da zu sein. In ihr findet man die höchste Form der Freude. Die Liebe ist die eigene Existenzzustimmung, sie ist der Weg des (Hin)Gebens und des Bekommens. Nur sie ermöglicht die wahre Freiheit und die volle Subjektivität, die die Kommunionintentionalität in sich trägt. Zu solchen und ähnlichen Formulierungen kommt Stăniloae anhand der Werke von LAVELLE, L. (*De l'Acte*, 528–33) und BRUNNER, E. (*Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1937) in IHRO 73–75. Die Liebe ist die direkte Überleitung zum Mitsein – kommt er zur Schlussfolgerung. Siehe dazu auch: HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1931, 123.

*göttlichen Liebe* begründet bekommt, dann soll das göttliche Modell, was auf der Basis der Schöpfung und der Erlösung steht, in seinem Bestand eine vollendete, subjekthafte *Communio* der Liebe sein. Der Grund und das Modell der Schöpfung und der Erlösung ergibt sich aus dem Modus der Seinsweise eines kommunial-personalen trinitarischen Gottes.<sup>24</sup>

An diesem Punkt hält Stăniloae es für wichtig, die Unterschiede zwischen der göttlichen und menschlichen Liebe hervorzuheben. Die letzte Form der Liebe, mit ihrem geschaffenen Charakter, ist mit einem bestimmten Maß an Insuffizienz verbunden. Sie wird als Notwendigkeit, als Drang zur Erfüllung erfahren. Trinitarisch gesehen, stehen die göttlichen Personen in einer absoluten Referenz zueinander, jeder schenkt sich total weiter. Sie haben die schenkende Liebe inne, die wegen der Vollkommenheit des Seins zugleich den Akt der Annahme auch in sich einschließt. Diese göttliche Kommunion-Intentionalität schließt jede Form der Notwendigkeit aus, sie zeigt auf die vollkommene Existenz in Einheit. Jede Person besitzt in diesem Geschehen die ganze Existenz, die man gegenseitig weiterschenkt, die göttliche Glückseligkeit heißt nämlich ein kommuniales Innehaben. Jede Tendenz, die zu behaupten versucht, dass Gott die Freude einer unendlichen Autokontemplation besäße, verliert folglich ihre Berechtigung. Vielmehr soll betont werden, dass die Freude und Glückseligkeit in Gott auch, nicht nur nach der Existenz an sich, sondern auch nach der Kommunität der Subjekte untereinander verlangt. Der persönliche Charakter Gottes impliziert also Pluripersonalität, die wesentlicher Bestandteil Gottes ist. Die göttliche Dreiheit ist kein Derivat des Seins, sondern ist ewiger Bestandteil des Dreieinen. In Gott sind folglich zweierlei Behauptungen notwendig: Dreiheit in der Einheit und Einheit in der Dreiheit.<sup>25</sup>

Der Mensch in seiner Qualität des Subjekts der göttlichen Liebe und die aus einem freien Willensentschluss Gottes geschaffene Welt existieren dem göttlichen Existenzmodell entsprechend. Das hat zur Folge: Die Erlösung erzielt, restauriert und vollendet die zerfallene, trinitarische Lebensart der ganzen Schöpfung.

#### **4. Sohn Gottes – Vollender der Erlösung**

Durch die Schöpfung will der Vater die Nummer der Subjekte, die er durch die Kommunion mit ihm mit Glückseligkeit erfüllen will, *vermehrten* – beginnt Stăniloae seinen Gedankengang. Deswegen ist all das, was sich durch den Akt der Schöpfung als Geschöpf inferior erweist, durch die Menschwerdung und Erlösung auf das Niveau der (moralischen) Sohnschaft erhoben. Die Schöpfung ist kein rein äußerer Akt Gottes – formuliert Stăniloae eher vorsichtig, in ihr ist nämlich Gott inne. Die ganze Schöpfung ist Ikon Gottes, vor allem aber der Mensch, der Gottes Ebenbild ist. In dem Menschen, der immer in irgendeiner Beziehung zu Gott steht, etwa durch seinen geschöpflichen Charakter, ist demgemäß immer etwas Geschaffenes, das ihn an die materielle Welt bindet und zugleich etwas Ungeschaffenes, das ihn mit Gott direkt verbindet, vorhanden. Die göttliche Liebe

<sup>24</sup> Vgl. IHRO, 76.

<sup>25</sup> Siehe ebd., 77f.

bekleidet die geschaffene menschliche Natur mit den göttlichen Eigenschaften – will damit Stăniloae sagen.<sup>26</sup> Vermittler dieser Eigenschaften ist das schon im schöpferischen Akt tätigen und in der Menschwerdung in der Schöpfung leibhaft erschienene göttliche Wort. Dieses Wort bindet einerseits Gott zur Welt und führt andererseits diese zu ihrem Schöpfer. Die Worthaftigkeit der Erlösung und der ganzen Existenz ist Grundansatz der christlichen Schöpfungs- und Erlösungslehre – kommen wir zur Schlussfolgerung.

#### 4.1. Das Person-Wort

Das Wort setzt einen Sprecher und einen Angesprochenen, einen Hörer des Wortes voraus. Das Wort und der Prozess des Sprechens beziehen sich eindeutig auf Gemeinschaft. Der Angesprochene hört auf das ihn ansprechende Wort, versteht es und erkennt den Sprecher des Wortes – dies soll zuerst behauptet werden.

Um sein Wort-Konzept zu entfalten, geht Stăniloae vom kommunitären Charakter des Erkennens aus. Das wahre Erkennen ist ausschließlich innerhalb der Rahmen der persönlichen *Communio* zu erlangen. Vermittler dieses Erkennens ist das Wort. Dem Wort wird also erstens ein vermittelnder Charakter zugesprochen. Ebenso soll man auch über die persönliche Realität des Wortes reden. Das Wort besitzt nämlich eine Subjekt-offenbarende Kapazität.

Das Wort der Offenbarung bedeutet keine schlichte Sinngebung oder stellt keine interpersonale Idee dar, die von jedem rationalen Wesen entdeckt und erkannt werden sollte, ohne, dass es kommunizierbar wäre. Es ist auch kein Generalkonzept, was Gott eigen wäre und welches Gott in all seine geschaffenen Dingen mit dem Zweck, dass die rationalen Wesen es erkennen, hineinprojiziert. In diesem Fall würde der erkennende menschliche Intellekt mit dem Göttlichen fast identifiziert und würde die eigentliche Offenbarung überflüssig gemacht. In unserem Fall soll ein persönliches Wort in den Vordergrund gestellt werden, ein Wort, das uns seinen Sinn, seinen Inhalt in der Offenbarung ganz aufdeckt; ein Wort, das ohne eine übernatürliche Offenbarung unserer Vernunft unbegreiflich geblieben wäre. In ihm kommt uns Gott als Person nahe. Er kommt als Person-Wort, das uns durch seine Eigenständigkeit und durch seine Subjekthaftigkeit begrenzt, doch uns auf das Unbegrenzte hin öffnet, indem er uns in seine *Communio* real hineinzieht. „Die grundlegendste Bedeutung des Wortes ist die gegenseitige Manifestierung von zwei Personen“, nicht aber auf einer physischen Ebene, sondern auf einem spirituellen Niveau. Es spricht nämlich unsere spirituelle Subjekthaftigkeit an. So ist das Wort in seiner vollen Sinnbedeutung „keine simple Sinnendarlegung in einer interpersonalen Welt, sondern die Mitteilung des Wie des Verhaltens einer Person der anderen gegenüber“; es ist „die Bejahung des Menschen in seiner Subjektivität“, eine „personbezogene Realität, die Kommunion erzielt.“<sup>27</sup> Die Sinngebung ist diesbezüglich der Kommunion unterstellt. Das Wort bekommt einen ausgesprochenen und offenbarenden Charakter.

<sup>26</sup> Er bezieht sich auf MAXIMUS CONFESSOR: PG 91, 1192 [*Ambiguorum liber*, in: PG 91/2, 104A–263C, S. 1031–1418], in: IHRO, 79.

<sup>27</sup> Zu den Zitaten siehe: IHRO, 81.

Stăniloae spricht dem menschlichen Wort auch eine *offenbarende* Kraft zu.<sup>28</sup> Das menschliche Wort besitzt die Kapazität Instrument der Offenbarung zu sein. Seine Funktion besteht nicht darin, eine „theoretische Mysterienoffenbarung“ zu vermitteln, das menschliche Wort offenbart nämlich ein persönliches Subjekt. Durch diese Subjektoffenbarung kommt das eigene Selbst zum Bewusstsein, es wird der Einzelne von den anderen Subjekten abgekoppelt, und es werden die Grenzen für die eigenständige Existenz anderer Subjekte zugesichert. Die offenbarende Funktion des Wortes besitzt hier einen grundsätzlichen dialogischen Charakter, soll zu dieser Behauptung hinzugefügt werden. Daher wird mit dem Wort ein starkes Verantwortungsbewusstsein und ein ethisches Verhalten verbunden.<sup>29</sup>

Das Wort besitzt auch eine *kreative* Kraft. Jeder Mensch bringt durch seine Worte eine Ich-bezogene neue Schöpfung zur Welt. Darin besteht die eigentliche und essentialste Selbst-Offenbarung: die Offenbarung des eigenen, ichhaften Subjekts.<sup>30</sup> Dieses Subjekt ist letztlich das nach dem Bild des göttlichen Wortes geschaffene Wort. Das göttliche Wort ist Offenbarer des innertrinitarischen vollkommenen göttlichen Subjekts und drückt die Kommunionintentionalität aller Existenz aus. Das menschliche Wort offenbart das zu erlösende menschliche Subjekt und deutet auch auf die Intentionalität zur Kommunion hin, die letztlich in der göttlichen Kommunion zur Erfüllung kommt.<sup>31</sup>

Die Worthaftigkeit des Menschen drückt eigentlich seine Communio-Intentionalität aus – könnte man zusammenfassend sagen. „Wie die Person zuerst Intentionalität zur Kommunion ist, und das Wort ihr [der Kommunion] Ausdrucksmittel, so können wir sagen, dass *die Person Wort ist*.“<sup>32</sup> Wenn das Wort (und die Sinnhaftigkeit) immer die Person impliziert und sogar damit gleichgestellt wird, dann kann und soll das göttliche Offenbarungsgeschehen endgültig, untrennbar und ausschließlich mit der Person Jesu Christi verbunden werden.

#### 4.2. Sohn Gottes – Worthaftigkeit Gottes

Der Sohn Gottes ist nicht einfach worthaft, er ist das Wort selbst – lautet unsere erste Grundaussage. Er ist nicht *nur* eine Person, sondern in ihm zeigt sich in höchster Weise die Person-Existenz und tut den höchsten Sinn der Existenz

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 232–241.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 234.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 236.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 239.

<sup>32</sup> Ebd., 82. Postmoderne und poststrukturalistische (die Metaphysik überholende Versuche) philosophische Bemühungen, die eine Relativierung der Sprache im Visier haben, wie das u.a. FOUCAULT, M. (vor allem in seinem Buch: *Les Mots et les Choses*) und DERRIDA, J. (*Writing and Difference*) auch versuchen, sollen zurückgewiesen werden. Wenn die Sprache sich zeitlos und unpersönlich ereignet, dann verliert sie ihre sinntragende Kapazität; sie wird auf das Niveau der Zeichenhaftigkeit und des willkürlichen Symbolismus degradiert und findet gar keinen Anhaltspunkt mehr in der realen Welt. Weiterführende Literatur dazu: CODOBAN, A., *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Cluj-Napoca 2001, bes. 129–138. Die Gorgianische Trennung zwischen Worthaftigkeit, Existenz, Erkennen, Kommunikation und Kommunion soll negiert oder als überholt erklärt werden.

kund. In ihm realisiert sich in höchster Form die Kommunion-Intentionalität und die daraus quellende Subjekt-erweckende Kraft. In diesem Kontext kommt Stăniloae auf die Folgerung: Das Wort ist „das primäre Mittel der intensivsten und unabschaffbarsten Realität: der Person.“<sup>33</sup> Einer der trinitarischen Personen, dem Sohn Gottes, dem Wort, kommt die Aufgabe zu, Gott zu offenbaren. Daher wird der Sohn das spezielle Subjekt der Offenbarung.<sup>34</sup> Ihm wird die Kommunion-Intentionalität, „die entdeckende Funktion der Realität“ zugewiesen. „Folgerichtiger Sinn aller Realität ist der Logos.“<sup>35</sup>

Das Wort, gleich mit der Person, adressiert sich direkt der ihm gegenüberstehenden Person, dessen *Communio* es sucht. Nur so kann sowohl das Wort, wie auch die Person zum vollkommenen Sinn gelangen. Nur dadurch wird der Redende mit dem Gesagten in einen direkten Zusammenhang gebracht.<sup>36</sup> Durch die vollkommene oder übernatürliche Offenbarung durch den Logos kommt das Wort als Subjekt in die Welt und ermöglicht die vollkommene *Communio* mit sich selber und dadurch mit Gott. Um solche Kommunität überhaupt zu ermöglichen, setzt die

<sup>33</sup> IHRO, ebd.

<sup>34</sup> Der Sohn „zeigt“ den Vater seinem Wesen nach, indem die Vaterschaft Gottes auf der ewigen Sohnschaft beruht und erweist Ihm Ehre. Er zeigt den Vater durch seine Person, indem er mit ihm wesensgleich ist. Der Vater ist nämlich ein unbegreifbarer und unaussprechbarer Gott. Nur der Sohn ist der geschaffenen Welt erreichbar, nur er kann dementsprechend den Vater bezeugen und zeigen. Dem Geschaffenen ist ontologisch unmöglich den Unbegreifbaren, den letzten Grund der Existenz zu fassen; nur der *einzig* Sohn kann Gott offenbaren. Er wird dadurch das Wort des Vaters, eigentlich der ganzen Trinität. Indem jede trinitarische Person die Kommunion-Intentionalität in sich trägt, also worthaftig ist, wieso kann dann nicht jede trinitarische Person als Wort bezeichnet werden? – könnte in diesem Zusammenhang die berechtigte Frage auftauchen. Stăniloae argumentiert in folgender Weise: Jede göttliche Hypostase ist wahrlich eine vollkommene Intentionalität zur Kommunion, also Person im höchsten Sinne. Die Intentionalität des Sohnes trägt aber einen sonderbaren Charakter. Die trinitarischen Intentionen sind nicht uniform. Der Sohn repräsentiert eigenartig „Reverenz, Gehorsam, Dienen, Verpflichtung“ dem Vater gegenüber. Der Vater ist „Freigebigkeit, Schenken, eigentlich *das erste Wort*“. [Hervorhebung vom Autor]. Sinn und Kraft dieses Wortes ergeben sich aus seiner Dialogfähigkeit. So gehört zu ihm, um eine Monologisierung zu vermeiden, die Antwort. Die Erfüllung des Wortes wird von der Seite der Antwort geliehen. Nur nach diesem Schema entsteht wahre *Communio*. Der Vater hat „das primäre Wort“, die Vollkommenheit der trinitarischen *Communio* kommt aber durch „das vollendende Wort des Sohnes“ zustande. Vgl. ebd., 83f.

<sup>35</sup> Ebd., 85. Nur eine mit ihrem Wort einladende Person oder Kommunität deckt ihre eigene Realität auf. In der Kommunität mit ihr zeigt sich der Sinn ihrer Existenz. Die Heideggerische Auffassung: „Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit [...] Als konstitutives Moment gehören zu ihr: das Worüber der Rede (das Beredete), das Geredete als solches, die Mitteilung und die Bekundung [...] Das Hören ist für das Reden konstitutiv [...] das Hören auf [...] ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein“ (*Sein und Zeit*, 161ff.), führt und ermutigt Stăniloae zu einer solchen Behauptung. Das Sinn-Wort und das Kommunion-Wort sind voneinander nicht zu trennen. Die göttliche (und auch die menschliche Realität) allerhöchste Realität, die Quelle aller Realitäten, trägt Strukturen, wie ontologische, ethische und ästhetische Normen in sich [auf keinen Fall aber amorphe, sinnlose Entitäten], die ihren Sinn und Quelle in dem sich offenbarenden Logos finden. Der Sinn dieser höchsten Realität ist das „Existential des Daseins“ (*Sein und Zeit*, 151).

<sup>36</sup> Das Reden durch einen Vermittler kann so eine Verbindung nicht zustande bringen. Es wird nach einer direkten „Kommunion“ zwischen meinen Wörtern und dem Hörenden verlangt. Die durch die Propheten vermittelten göttlichen Worte könnten daher auch nicht mit der Person Gottes identisch sein und könnten keine vollkommene Kommunion mit ihm zustande bringen.

Menschwerdung „eine Konformität zwischen dem Logos und der menschlichen Person“ voraus.<sup>37</sup>

### 4.3. Eine sprachverbundene Existenz

Als kleiner Exkurs, um die Aktualität der oben erwähnten und aufgeführten Themen hervorzuheben, wird nun kurz die Wichtigkeit der Sprache und der sprachverbundenen Existenz in der heutigen (Sprach)Philosophie zu zeigen versucht.<sup>38</sup>

Wenn sich die griechische Philosophie mit der Problematik des Seins, des letzten Prinzips, die moderne Philosophie mit dem erkennenden Subjekt befasst hat, dann versucht sich nun die zeitgenössische Philosophie mit der Thematik der Kommunikation und der Kommunion auseinanderzusetzen. Die Philosophiegeschichte bezeugt, dass in der westlichen Philosophie in den Mittelpunkt jedes Denksystems drei konzeptuelle Instanzen dringen: das Objekt, die Idee und die Sinnhaftigkeit.

Vor einem Dilemma des Rationalismus und des Empirismus, versucht die heutige Philosophie erstens die Existenz zu thematisieren, indem sie in einer sich verändernden, unbeständigen Welt etwas Konsistentes, Persistentes sucht, das als „Vertreter“ des Heiligen, des Absoluten, des letzten Grundes und des Weltprinzips erscheint und sich erweist; zweitens: den Weg und den Inhalt des Erkennens aufzuzeigen und zu begreifen, indem sogar die Behauptung aufgestellt wird: *Sein bedeutet erkennt zu sein*; und drittens: die Kommunikation ins Zentrum der rationalen Existenz zu stellen, wodurch *real* nur das Kommunikabile, Sinnhafte und Worthafte sein kann. Alles Existente ist demgemäß eigentlich eine Koexistenz mit der Sprache, mit dem Kommunikabilen. Der Mensch lebt in einer Welt und hat nicht nur eine Umgebung, weil die Sprache existiert. „[...] das ganze Leben des Menschen ist nicht nur eng mit dem Sinnhaften verbunden, es ist ohne Sinn unmöglich.“<sup>39</sup>

#### 4.3.1. Vom Logos zur Communio

Jeder Deutungsversuch des Wortes, der Worthaftigkeit, letztlich des Logos, wird am Rande des Anthropologischen behandelt. Dieses Thema wird nämlich dem Bereich der konkreten anthropologischen Situation des jetzigen Menschen zugewiesen. Das Worthafte und das Sinnhafte scheinen in diesem Kreis an Bedeutung zu gewinnen, indem alles Menschliche Wort- und Sinn-orientiert ist.

In einem ersten Schritt hat die Dialektik des Heiligen und des Profanen dem Operationalismus (Phonozentrismus und Logozentrismus im Wortgebrauch von J.

<sup>37</sup> IHRO, 87.

<sup>38</sup> Ausführlich siehe dazu: SCHNELLE, H., *Sprachphilosophie und Linguistik*, Hamburg 1973. Empfehlenswert zum Thema: „Gott in der menschlichen Sprache“, mit ausführlichen Literaturangaben: KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 116–131.

<sup>39</sup> CODOBAN, A., *Semn și interpretare. O întroducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, 7. Laut A. Codoban ist diese Tendenz sowohl der anglo-sächsischen analytischen Philosophie, wie auch der Philosophie des Wesens von Heidegger bis heute, der französischen Sprachphilosophie, dem Strukturalismus und der modernen Semiologie typisch. Siehe ebd. Sinnhaftigkeit bedeutet Erkennbarkeit – meint C.S. Peirce. Vgl. ebd., 19. Die Sinnfrage ist folglich mit dem denkerischen System des Erkennens verbunden.

Derrida) Platz gegeben. Die Intelligibilität der Welt, die bis dahin innerhalb des Rahmens des Determinierten, der Ursache-Effekt-Kette, des Unterscheidens zwischen Essenz und Erscheinung, Substanz und Akzidenz, Ursprung und Deszendenz, Schöpfer und Schöpfung gesucht worden ist, wird jetzt logoshaft (unter dem *Logos* versteht man das Sinn- und Worthafte) zu deuten versucht. Das Sinnhafte und das Worthafte liefern die maximale Erkennensmöglichkeit der Welt und bieten die breiteste und weitführendste Möglichkeit für das Durchdringen und das Begreifen des Realen durch das menschliche Erkenntnisvermögen.<sup>40</sup> Die Rationalität kommt in dieser Frage fast als alleingültiger Maßstab in der Domäne des Erkennbaren zum Schein. Sie weist auf das abstrakte und diskursive Denken hin und stellt zur Quelle des Erkennens das logische, rationale Denken, die dem empirischen, experimentalen oder sensiblen Erkennen gegenüberstellte Aktivität der Vernunft. Die Erkennbarkeit der Welt ist innerhalb solcher immanenten und rationalisierten Denksysteme nur bis zur Grenze zum Metaphysischen oder bis zum Horizont der Transzendenz zu erforschen.

In dem zweiten Schritt wird das Erkennen zum konstitutiven Element der realen Welt erklärt. Die Welt in sich ist uns unzugänglich, was für uns als real erscheint, ist nur das experimentierte Objekt, das Konstrukt unseres Erkenntnisvermögens. Der *Logos* wird hier zur Logik, und die Rationalität definiert das Prinzip fürs Konstrukt des Realen. Der Mensch bestätigt die Rationalität der Welt, die sich ihrerseits jetzt innerhalb der Grenzen des Operationalen befindet. Grundregel ist für solch ein System die kausale Determinierung. In einer solchen, quasi deistischen, immanenten Welt bricht doch durch die Geschlossenheit des Systems die Sinnfrage durch. Die Sprache bringt folglich Diskontinuität mit sich.

Schließlich gilt die Feststellung: Der Mensch ist Bestandteil der Welt, und seine Präsenz verdankt sich einem ontologischen Wachstum, das vom Erscheinen des Wortes und der Sprache bestimmt ist. Von einem Niveau der Sinnlosigkeit (= keine Sinndeutungsmöglichkeit) erreicht man jetzt ein Stadium der Sinn- und Worthaftigkeit. Das Universum wird „sinnvoll“, wird zur Welt des Menschen. Das ist aber kein Ergebnis der menschlichen Erscheinung; die Sinn- und Worthaftigkeit der Welt gehen dem menschlichen Erkennen voraus. Das zu Erkennende ist virtuell in der Welt schon vor ihrer Erschaffung verborgen.

Zwischen der Sprache als sinntragenden Faktor und der Welt besteht eine simultane und solidarische Verbindung, indem ihre Grundaspekte identisch sind.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Der Weg des Erkennens kann ein Weg der Identifizierung mit selbstdefinierten Werten und der Exklusivität sein. Wie z.B.: Die Griechen versuchten ihre Identifikation teilweise durch das Ausschließen der barbarischen Völker aus ihrer Kulturwelt zu erreichen; heutzutage werden der archaische, primitive, kranke, psychisch behinderte Mensch, Menschen der dritten Welt, oft auch die Kinder und die Frauen von der Machtwelt ausgeschlossen, um dadurch eine Art der Selbstbestätigung, Selbstbehauptung und der Rechtfertigung der eigenen Systeme zu erlangen. Motiv solcher Ausschließungen war und ist, neben den im Voraus gegebenen Unterschieden, entweder die (sozio-politische) Sprache, oder die Religion, oder eine (logische) Denkweise. Siehe dazu ebd., 11.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 13ff.

Die Welt ist durch Kommunikation (= Sprach- und Sinngebunden) gegeben. Sie ist folglich ein „sinn-volles Territorium“ und „existiert nur nach dem Maße, inwiefern die Sprache existiert.“ „Das Erkennen bezieht sich“ in diesem Zusammenhang „auf das Kommunikabile.“<sup>42</sup>

Die Welt bekommt ihren Sinn also nur durch die Sprache. Die Sprache überdeckt alles, sie ist die Welt. Sie kann nicht als ein Konstrukt schon vorher existenter Elemente sein; sie ist auch nicht einfach die Akkumulation unterschiedlicher Begriffe; um sie zu verstehen, soll man von einer solidarischen Einheit der sinnhaften Existenz ausgehen. Die Sprache soll als ein System, wie ein ontologisches System der Sinn- und Worthaftigkeit verstanden werden. Ein System also, außer dem die einzelnen Elemente des Systems nicht bestehen können. Das Wort ist nun nicht die Form, es ist auch keine Idee oder ein Begriff, es ist zuerst Kommunikation.<sup>43</sup>

Der Logos der Welt ist also die sinntragende Intelligibilität, die grundsätzlich auf die Sprache, auf die Sinnsysteme aufbaut. Die Sprache kann daher nur „als Sinnsystem“ begriffen werden. Sie ist vom Anfang her intersubjektivität. „Ergebnis des objektivierenden Erkennens ist die Kommunikation.“<sup>44</sup> Das Existierende und das, was die Erkenntnis im Prozess des Erkennens als *real* begreift, das ist kommunikationsgebunden. Das nicht Kommunizierbare ist Existenzverlust – kommt man zur Schlussfolgerung.

Die Existenz der Welt und des Menschen kann nur durch die sprachliche Existenz gerechtfertigt werden – fassen wir zusammen. Die Ausdrucksweise der menschlichen intersubjektivität ist die Sprache. Wer die Sprache interpretiert, ist nämlich nicht ein „Ich“, sondern immer ein „Wir“. So hat die Sprache einen Kommunikationswert, und ebenso kommt ihr auch die Rolle der Vermittlerschaft zu; sie zeigt sich als Inter-Relationalität. Daher, wenn man das Ganze verstehen

---

<sup>42</sup> Ebd., 15.

<sup>43</sup> Weiterführende und erklärende Literatur dazu bei SAUSSURE, F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris 1969. Die These von Saussure wird von dem französischen Strukturalismus (vertreten u.a. von C. Lévi-Strauss, R. Barthes, M. Foucault, L. Goldmann) weitergeführt. (Empfehlenswerte Werke, kritische Analyse über gesellschaftliche Mythen, über Mode und das Moderne: BARTHES, R., *Mythologies*, Paris 1970; DERS., *Le degré zéro de l'écriture*, Paris 1972; GOLDMANN, L., *Sciences humaines et philosophie*, Paris 1966; über Verwandtschaft der Systeme, über Mythen, Riten, archaische Kulturen und sogar über das Kulinarische: LÉVI-STRAUSS, C., *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, DERS., *Mythologiques 4. L'homme nu*, Paris 1971; WAHL, F., *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, in: *Qu'est-ce le structuralisme?* Paris 1968, über die Episteme der Erkenntnis: FOUCAULT, M., *Les Mots et les Choses*, Paris 1966). Die Autonomie der Sprache, ihre Kultur- und Mythosgebundenheit, die phonologischen und semantischen Ableitungen, Grundthesen dieser semiologischen Philosophie, sind aber für diese Arbeit nicht relevant.

Interessant wäre hier zugleich eine kurze hermeneutische Sprachanalyse durchzuführen. Für die philosophische Hermeneutik ist die Sprache keine Einzelrealität, sie existiert immer durch das Denken überdeckt. Die Sprache ist isomorph mit dem Denken. Nur diese zwei Instanzen: die Sprache und das Denken ergeben das Erkennen und das Verstehen. Vgl. CODOBAN, A., *Semn și interpretare*, 80f.

<sup>44</sup> Ebd., 16.



will, soll man von den Teilkomponenten ausgehen, die ihrerseits nur aus ihrem Dialog zum Ganzen zu verstehen sind.

#### 4.3.2. *Die philosophische Etappe der Hermeneutik*<sup>45</sup>

Die Philosophie des Seins von Heidegger eröffnet ein neues Kapitel der Kommunikation, der Sinnhaftigkeit und der Sprache. Ein wesentliches Grundmerkmal zwischen dem (französischen) Strukturalismus und dieser Philosophie ist das Sprachkonzept der Semiologie bzw. der Hermeneutik.

Die strukturalistische Semiologie betrachtet die Sprache aus der Perspektive ihrer kommunikativen Funktion. Objekt der Semiologie ist der Sinn, der sich als ein Ort des Unterscheidens und des Systems erweist. Ein ihm ähnliches Objekt ist für die Hermeneutik das Symbol, das Ähnlichkeiten und Archetypen in sich birgt. Der Strukturalismus scheint diesbezüglich eine negative Hermeneutik zu sein. Eine solche Hermeneutik – wie das bei Marx, Nietzsche und Freud zu finden ist – reduziert das Symbol auf einen gewissen Sinn und behauptet dessen Sprachlosigkeit.

Die hermeneutische Philosophie, die Sinn- und Erkenntnisfrage, verlangen nach der Frage des *Seins* (= Sein als präsenze Abwesenheit). Ausgangspunkt für diese Philosophie ist der Mensch. Sein einzigartiger Status ergibt sich aus dem Bewusstsein seiner Existenz. Die Kenntnis der Unvermeidlichkeit des Todes gehört auch dazu. Das ganze menschliche Dasein besteht nur in seiner Existenz, die den Grund seines Seins nicht in sich trägt, aber mit einer Grundtendenz immer etwas Anderes zu sein. Dadurch wird das menschliche Sein mehr ein Projekt der Existenz als das Dasein in sich begriffen. Modus der menschlichen Existenz ist das Da-sein, das Öffnung und Zugang auf das Sein hin ist. So ist der Mensch Transzendenz in der Immanenz. Diese Transzendenz öffnet den Menschen auch der Welt gegenüber und daher soll der Mensch nicht als „Ich“, sondern als Kommunion-Wesen begriffen werden (kein *ego*, sondern Relation mit dem *alter*). Konstitutive Elemente des Daseins sind also das Mitsein und das Auchsein.

Solch ein Mensch ist ständig auf die Zukunft orientiert. Deswegen sind in der Philosophie Heideggers nicht mehr die traditionellen Grundkonzepte der menschlichen Existenz, wie Sein und Denken aufgeführt, sie werden durch Sein und Zeit ausgetauscht. Die Zeit bekommt in diesem Zusammenhang eine Vermittlerfunktion zwischen Mensch und Sein: Der Mensch erlangt nämlich zeitlich das Sein.

Das beängstigende Bewusstsein der Endlichkeit und der Unvermeidlichkeit des Todes ruft nach dem Anstreben von einem Staus der unauthentischen Existenz das Authentische zu erreichen, das eigentlich die Vereinigung mit dem Fundament

<sup>45</sup> Siehe dazu: FORGET, Ph., *Text und Interpretation, Deutsch – Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, München 1984; GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris 1976; GRONDIN, J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991; PÖGGELER, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg 1983. In unseren Ausführungen beziehen wir uns auf zwei emblematische Namen: M. Heidegger und H.-G. Gadamer. Vgl. dazu: CODOBAN, A., *Semn și interpretare*, 75–128.

des Daseins bedeutet.<sup>46</sup> Diese Tendenz ermöglicht die Herstellung eines Kontakts mit dem *Nichts*, mit dem Fundament aller Existenz.<sup>47</sup>

Gadamer führt die Heideggerische Hermeneutik fort.<sup>48</sup> Die Sprache hat den Menschen hervorgerufen und nicht umgekehrt – behauptet er. Sie ist kein gebrauchbares Instrument, vielmehr definiert sie, mehr als das Denken, den Menschen. Die Sprache ist kein dem Subjekt entgegengesetztes Objekt, sie ist dem Subjekt solidarischer Horizont, der die Objektivität in seiner eigenen Prozessualität einschließt. Die Mensch-Sprache Relation unterscheidet sich aber von der Subjekt-Objekt Relation. Die Sprache ist keine Emergenz der Subjektivität; sie ist eine kohärente Substanz des Menschlichen. Sie ist die effektive Flut der menschlichen Existenz.

In seiner annähernd theologischen Hermeneutik rehabilitiert Gadamer die Tradition und die Autorität des überlieferten Traditionsgutes. Das Erkennen wird daher nicht als Operation der Subjektivität, sondern als eine Implizierung in den Prozess der Tradition, in der sich Vergangenheit und Präsenz gegenseitig ergänzen,

---

<sup>46</sup> Das eigentliche Sein bleibt dem Menschen verborgen, indem es von vielen Seienden überdeckt wird. Der Einzelne ist im Bereich der Anderen gefangen genommen, er lebt nicht mehr für sich selbst. Seine Stelle – Ich selbst – wird von dem unpersonellen Kollektivum, von dem „man selbst“ übernommen. Solche Diktatur der Nicht-Selbigkeit ergibt das Auflösen im Kollektivum, die eigene Existenz wird zur Koexistenz und zum Mitsein.

<sup>47</sup> Das Nichts ist das Fundament aller Existenz, aller, die von der Vernichtung bedroht werden. Die Dreidimensionalität – Vergangenheit, Präsenz und Zukunft des Menschen – ist in diesem Nichts verwurzelt. Alles Sein erscheint aus dem Nichts. Heidegger versucht dem Nichts Realität zu verschaffen. „Das Nichts ist der Schleier des Seins“, im Nichts treffen wir immer das Sein. Dieses Nichts ist aber etwas Aktives, es ist das negative Fundament der Seienden, aus dem das Sein hervortritt.

Daher definiert (negativ) Heidegger das Sein: Das Sein stellt sich dem Werden entgegen, es ist Permanenz; es ist keine Erscheinung, sondern identisch mit sich; es ist nicht denkbar, es ist vielmehr aktuelle Präsenz; es ist die Gegenüberstellung des nicht mehr nötigen, wie des schon da seienden auch. Es ist die *ständige Anwesenheit*. Das Sein ist Grund, ohne Grund zu haben (Abgrund), und Fundament des Seienden. Es ist aber auch nicht sein eigener Grund (causa sui), wie es bei der Substanz der Fall ist. Es ist sowohl als Grund, wie auch als Motiv unbegründet. Es kann daher nicht als eine absolute Notwendigkeit interpretiert werden, es ist „das adeligste Spiel“, das zur alles regierenden Freiheit weist. Dem Menschen gegenüber ist das Sein schicksalhaft. Die *Seinsfrage* bindet das Sein und den Seienden (Menschen) so eng miteinander, dass man sogar diesbezüglich den Plural ausschließen soll. Aber doch gilt: „zu spät für die Götter, aber zu früh für das Sein geboren.“

Die Sprache ist die Herberge des Seins. Sie ist die sinntragende Kraft des Seins. Sie ermöglicht eine authentische Kommunikation (wie etwa bei der religiösen Gotteserfahrung) zwischen dem Dasein (menschlicher Existenz) und dem Sein an sich.

In einem letzten Schritt, obwohl Heidegger die Onto-theologie ausschließt und in seinem Denken über das Sein das Unpersonelle bevorzugt, lässt er partiell die Möglichkeit (Alternative!) das Sein als Person zu denken zu.

<sup>48</sup> Die Hermeneutik von Gadamer entsteht zugleich aber auf dem Dialog- und Oppositionsfeld mit der strukturalistischen Semiologie. Stoßpunkt jeder strukturalistischen und post-strukturalistischen Semiologie und der Heideggerisch-Gadamerischen Hermeneutik ist das Problem der Textinterpretation. Für die Strukturalisten ist der Text eine Art Autoreferenz, für die Poststrukturalisten, trotz Autonomie und Primordialität der Sprache, ist der Text durch das Sein begleitet. Das Sein ist bei Gadamer die unaufhebbare Referenz jedes Textes. Das Referenz-Bewusstsein weist die Illusion der absoluten Fiktionalität zurück.

verstanden. Das Erkennen ist ein ontologischer Prozess, der durch die Sprache vermittelt und durch die Tradition unterstützt wird.<sup>49</sup>

Das Modell des hermeneutischen Prozesses ist das Gespräch. Die Textinterpretation ist Gespräch und Dialog mit dem Text. Das ist eigentlich die Aufgabe der Hermeneutik: eine Erfahrung mit dem Text zu ermöglichen. Das Erkennen, das Verstehen sind Erfahrungsergebnisse anhand eines Dialogs, in dem der Text sich wie eine Person benimmt.

---

<sup>49</sup> Die Natur wirkt durch Ursachen (nach der Kantianischen reinen Vernunft); der Mensch wird durch Zielsetzungen motiviert (Ergebnis der praktischen Vernunft Kants); das Ziel ist seinerseits das symmetrische Abbild der Ursache – nach diesem Schema geht Gadamer (auf der Spur von Schleiermacher und Dilthey) seinen Weg. Das Erkennen bleibt aber doch im Bereich des Heideggerischen Seins.

## IL SACERDOZIO DI CRISTO IN SAN GIOVANNI CRISOSTOMO

ZOLTÁN BARA<sup>1</sup>

**Zusammenfassung.** Der Beitrag bietet die Lehre des Johannes Chrysostomus über das Priestertum Christi. In einer kurzen Einführung werden die deszendente und ascendente Betrachtungsweise des priesterlichen Amtes ausgeführt. Es wird dabei auf den soteriologischen Aspekt des Priesteramtes des Johannes Chrysostomus reflektiert. Durch die Menschwerdung des Gottessohnes wird ein Neues Bund zwischen dem Schöpfer und Geschöpf gebunden. Darin ist das neue Priestertum verankert, das unerlässlich zur Person des Gottmenschen gebunden ist, der den Himmel und die göttliche Welt der Gnade der Erde nahe brachte. Der mit dem Vater wesensgleiche ewige Hohepriester brachte durch sein Opfer die Erlösung der Welt zustande. Sein priesterlicher Dienst wird durch seinen mystischen Leib, durch die Kirche weitergeführt und ausgebreitet auf die ganze geschaffene Welt. Sein unüberbietbares, einmaliges Opfer leitete eine wesensgemäße Kommunikation zwischen Gott und Mensch ein, wodurch Himmel und Erde verbunden sind.

### Introduzione

A modo di premessa enucleiamo il duplice movimento della mediazione nel cristianesimo. La tradizione patristica orientale privilegiò il movimento da Dio all'uomo (movimento discendente) con le nozioni di salvezza mediante la rivelazione, la redenzione, la liberazione, la divinizzazione e la giustificazione. La tradizione occidentale privilegiò, invece, il movimento contrario, dall'uomo a Dio (movimento ascendente), evidenziando il ritorno dell'uomo salvato a Dio, nel Cristo, mediante le nozioni di sacrificio, di soddisfazione (quest'ultima ci viene dalla tradizione ecclesiale occidentale a partire dal medioevo specie con Sant'Anselmo di Aosta), di espiazione e di riconciliazione, categoria sintetica che ricapitola i due movimenti di mediazione.

Nonostante la fondatezza di queste due linee di mediazione, diversamente caratterizzate per l'Oriente e per l'Occidente, e possibile documentare per l'Oriente (nel nostro caso per San Giovanni Crisostomo<sup>2</sup>) l'esistenza anche di una mediazione ascendente.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Istituto Teologico di Alba Iulia, Romania

<sup>2</sup> Vescovo di Costantinopoli, Confessore e Dottore della Chiesa – nacque ad Antiochia in una data non precisabile tra il 344 e il 354. Dopo la morte della madre vedova, che lo aveva educato cristianamente, si ritirò per sei anni nel deserto a condurre vita ascetica. Divenuto sacerdote, si dedicò alla predicazione, suscitando conversioni grazie anche al suo fervore e alle capacità oratorie. Eletto vescovo di Costantinopoli, si preoccupò di porre fine allo scisma di Antiochia e intraprese una riforma del clero. Si preoccupò di rafforzare la fede nei fedeli e si occupò dei più bisognosi. Osteggiato dai potenti e dallo stesso clero per la sua integrità e rigore morale, fu esiliato in Armenia. Morì a Comana nel Ponto, nel 407. Tra i Padri greci, è colui, che ha lasciato l'eredità più vasta e le sue Omelie sono ancora tuttoggi attuali e di grande insegnamento. Questo

Il sacerdozio è considerato da Crisostomo in una visione soteriologica strettamente connesso con la storia della salvezza. Nelle sue omelie, ed in particolar modo nel suo trattato *De Sacerdotio*, si possono trovare le tracce di questo concetto suo proprio. In quest'opera e nelle sue omelie il sacerdozio di Cristo è collocato nel mistero della salvezza che si realizza progressivamente, e viene a situarsi nel quadro degli interventi di Dio che attuano il piano salvifico progettato da Lui fin dall'eternità. Gli interventi di Dio sono presentati dal nostro Autore secondo le tappe della pedagogia divina della gradualità. Il sacerdozio, collocato nel contesto degli interventi divini che investono il mondo, è connesso in modo specifico con la sua dottrina dell'Incarnazione. Anche se l'apice e la base del sacerdozio di Cristo consistono nell'offerta di se stesso sulla croce, secondo il nostro Autore questo sacerdozio include tutta l'esistenza terrena di Gesù dalla nascita fino alla sua dedizione sulla croce. Nel pensiero del Crisostomo quindi l'incarnazione e la croce sono espressioni che il più delle volte si rimandano l'una all'altra.<sup>4</sup>

Il concetto di alleanza, ben iniziata secondo la pedagogia divina come categoria fondamentale della storia della salvezza, comincia con l'elezione di Israele. Secondo il nostro autore, la teologia dell'Alleanza in questa linea implica e suppone il concetto del *sacrificio* e del *sacerdozio*. La nuova Alleanza si situa in un rapporto di continuità con l'Antica, perché l'unico sommo Sacerdote è Cristo, come lo stesso Cristo è l'unico Sacrificio – in quanto Egli dal momento dell'Incarnazione da solo sostituisce tutto l'Antico sacerdozio e i sacrifici che con questo avvenimento cessano di avere più altari.

Quindi solo Gesù Cristo è l'unico Figlio di Dio e unico Sacerdote della nuova legge. Egli, però, ci concede di partecipare alla sua stessa filiazione e con la stessa filiazione ci accorda di essere partecipi al suo sacerdozio: perciò il nostro sacerdozio è una partecipazione al Sacerdozio di Cristo. Conseguentemente, non si può parlare del sacerdozio dei cristiani (sia ministeriale che universale) senza riferirsi costantemente al sacerdozio di Cristo.<sup>5</sup>

---

celeberrimo predicatore della divina parola dal Papa Pio X fu dichiarato e costituito celeste Patrono dei sacri Oratori.

<sup>3</sup> Cf. SESBOÛÉ, B., *Gesù Cristo l'unico Mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, I., Milano 1991; SMULDERS, P., *Sviluppo della cristologia nella storia dei dogmi*, in FEINER, J., LÖHRER, M., *Mysterium Salutis*, III/1, Brescia 1971, 493–597; BORDONI, M., *Gesù di Nazareth, Presenza, memoria, attesa*, Brescia 1988, 279–336; STUDER, B., *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV–V)*, Roma 1989, 142–193; BULGAKOV, S. N., *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, trad. dal russo di VENTURA, N., Roma 1990 (l'originale in russo, Parigi 1933), 403–480 (sacerdozio di Cristo).

<sup>4</sup> Cf. STOCKMEIER, P., *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im vierten Jahrhundert*, in *Trierer theologische Studien* 18 (1966) Trier, 77.

<sup>5</sup> Cf. LÉCUYER, J., *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, in *La Maison Dieu* 27 (1951) Paris, 8.

## 1. Nell'Incarnazione il Figlio di Dio diventa sacerdote

Il Crisostomo intende riconoscere la realtà dell'οἰκονομία, cioè dell'Incarnazione, anche se deve sottolineare molto la divinità. Ogni volta che Cristo agì ὡς ἄνθρωπος ovvero ἀνθρώπινος lo fece per provare la realtà dell'economia, o per condiscendenza (συγκαταβάσις). Fa dire a Cristo:

Non ho mai lasciato l'umanità assunta priva di coordinazione con l'energia divina. Ma ora (mi sono comportato come uomo) come uomo, ora come Dio; da una parte ho manifestato la mia natura umana, dall'altra ho dato prova dell'οἰκονομία. Ho insegnato così ad attribuire i miei atti più umili all'umanità, e a riferire quelli più sublimi alla divinità.<sup>6</sup>

L'Antica Alleanza si prolunga nella Nuova, in cui l'unico Sommo Sacerdote è Cristo che diviene sacerdote nell'Incarnazione – come Egli stesso è l'unico Sacrificio –, in quanto da solo sostituisce la moltitudine degli antichi sacerdoti e sacrifici. È interessante notare come il Crisostomo intende presentarlo teologicamente. L'istante della sua Incarnazione è il punto iniziale della nostra riconciliazione e della nostra alleanza:

Assumendo la carne, Gesù ha agito come una persona la quale, vedendo lottare due uomini, li prende ambedue per mano e li riconcilia. Così, venendo al mondo, egli ha unito la natura umana alla natura divina, la grandezza di Dio con la bassezza dell'uomo, e la legge antica con la legge nuova.<sup>7</sup>

Un maggiore esplicitazione il Crisostomo la attua nel commento all'Epistola agli Ebrei, dove per due volte sottolinea lo stretto vincolo tra l'incarnazione di Cristo e il suo sacerdozio. Per lui, il sacerdozio è stato trasferito coestensivamente all'Alleanza:

Ecco il mistero: la tribù da regale che era è diventata sacerdotale, così è per Cristo: egli in realtà è stato sempre re ma è diventato sacerdote quando ha assunto la carne, quando ha offerto il suo sacrificio.<sup>8</sup>

Insistendo ancora sulla realtà dell'incarnazione di Cristo, il Crisostomo afferma:

Noi non abbiamo un pontefice che non possa soffrire insieme alle nostre infermità.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I.*, Freiburg 1982, 610–614: traduzione in italiano di NORELLI, E., – OLIVIERI, S., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. I, Tomo II, Brescia<sup>2</sup>1989, 787.

<sup>7</sup> *Commento al vangelo di Matteo, omelia 2, 2*, in: J-P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, Paris, 1857–1866, Ind. 1928–1936<sup>7</sup> in abbreviazione: PG 57, 26.

<sup>8</sup> *Commento alla lettera agli Ebrei, omelia 13, 1*: PG 63, 103.

<sup>9</sup> *Ivi, omelia 13, 1*: PG 63, 103.

Il Crisostomo espone che nella sua umanità Cristo è realmente sacerdote, connesso strettamente al suo essere figlio. Nel commento del Crisostomo all'epistola agli Ebrei questo tema è esplicito:

Cristo non si è attribuito da solo il titolo glorioso di sommo sacerdote, ma glielo ha attribuito Colui che gli ha detto: Tu sei mio figlio oggi ti ho generato. Ed Egli parimenti altrove dice: Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melkisedech.<sup>10</sup>

La teologia di questa realtà che il Verbo sia divenuto sacerdote solo con il diventare uomo è una dottrina che, dopo qualche vicissitudine, è divenuta rapidamente comune; il Crisostomo tuttavia non la ritiene così scontata, infatti il sacerdozio è eterno in quanto non ricevuto da un mediatore, ma dalla sua propria divinità:

Tu sei sacerdote secondo l'ordine di Melkisedech, significa non temporaneamente o per un momento, ma secondo una potenza di vita che non può dissolversi. Questo indica che Cristo è diventato sacerdote per la sua stessa potenza e per quella di suo Padre per una vita che non ha termine.<sup>11</sup>

### 1.1. Il sacerdozio di Cristo è celeste, Cristo è uguale al Padre

Il sacerdozio di Cristo, in quanto proveniente dalla sua divinità, oltre che eterno e unico è pure celeste e non ha termine. Il Verbo nell'incarnazione è diventato Sacerdote, poiché la sua divinità gli ha donato l'unzione sacerdotale e anche perché Egli adesso siede alla destra del Padre. È quindi investito del sacerdozio celeste. Il Crisostomo precisando il significato dell'espressione *nell'alto dei cieli* afferma:

Paolo circoscrive Dio in un luogo? No, certo; [...] così è l'espressione: alla destra, non indica in Dio una forma sensibile, ma solo l'uguaglianza di dignità col Padre.<sup>12</sup>

Così queste parole: *nell'alto (dei cieli)* non limitano Dio a quel luogo, ma affermano la sua preminenza e la sua trascendenza su tutti gli esseri: ciò significa che egli si è elevato fino al trono stesso del Padre suo. Come il Padre è nel più alto dei cieli, così vi è pure Lui; il sedersi col Padre non significa nient'altro che quest'uguaglianza di dignità.<sup>13</sup>

Bisogna escludere in questo contesto ogni determinazione spaziale: il Figlio è uguale al Padre, egli è sempre il Verbo di Dio ed è sempre stato superiore agli angeli. Quindi, ὁμοτιμία tra il Padre e il Figlio trova il suo fondamento nella sua

<sup>10</sup> *Ivi, omelia 14, 1: PG 63, 110 ss.*

<sup>11</sup> *Ivi, l.c.*

<sup>12</sup> *Ivi, omelia 14, 3: PG 63, 129 ss.*

<sup>13</sup> Il Crisostomo attribuisce la lettera agli Ebrei a San Paolo. cf. LECUYER, J., *Le sacerdoce céleste selon Chrysostome*, in *Nouvelle Revue Théologique* 6 (1950) Tournai-Paris, 563-569; cf. *Commento alla lettera agli Ebrei, omelia 2, 3: PG 63, 129.*

ὁμοουσία. Il suo sedere alla destra del Padre si riferisce non solo alla divinità del Logos ma include, dopo l'ascensione, anche l'umanità di Cristo.<sup>14</sup>

Veramente questo mistero è così grande, magnifico, più stupefacente (sorprendente) il Carne della nostra carne è sul trono celeste adorato dagli Angeli ed Arcangeli, dei Serafini e Cherubini.<sup>15</sup>

Così quando San Paolo parla di sedersi alla destra del Padre come di una conseguenza della passione, della risurrezione e della ascensione, viene dal Crisostomo spiegato nel senso che egli si riferisce alla natura umana di Cristo. La gloria, meritata da Cristo con la sua passione, è da Lui posseduta per diritto di nascita.<sup>16</sup> Cristo però nella sua umanità è pervenuto ad un nuovo grado di perfezione, di compimento, di consumazione (τελείωσις).

Per il Crisostomo Cristo è sacerdote perfetto quando il suo sacrificio si compie nel cielo; all'inizio egli si esprime in un modo abbastanza generale:

Se dunque egli è Sacerdote, afferma s. Paolo, come lo è di fatto, va cercata per lui un'altra residenza, perché se egli fosse restato sulla terra non sarebbe stato sacerdote. Come, difatti potrebbe esserlo? Non vi ha offerto sacrificio, non vi ha esercitato funzione sacerdotale, del resto logicamente, perché già vi erano dei sacerdoti leviti.<sup>17</sup>

Altrove il Crisostomo scrive più precisamente:

Egli, dice San Paolo, si presenta alla presenza di Dio per noi. Che significa questo per noi? Significa che egli è salito con sacrificio.<sup>18</sup>

Vedete noi abbiamo la nostra vittima lassù in alto, lassù il nostro Sacerdote, lassù il nostro sacrificio.<sup>19</sup>

Una affermazione come questa non si può interpretare come se l'offerta che Cristo fa di sé stesso si moltiplicasse. Cristo in realtà si è offerto una volta per sempre, l'offerta della sua umanità, che costituisce la primizia dei nostri sacrifici e li contiene tutti, è terminata in cielo. Essa non continua e neanche si ripete. Perciò si deve escludere dall'attività sacerdotale di Cristo nel cielo ogni offerta sacrificale, ogni intercessione ed ogni richiesta.

<sup>14</sup> Cf. LOCHBRUNNER, M., *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus*, Borengässer-Bonn 1993, 222–226.

<sup>15</sup> *Commento alla lettera agli Ebrei, omelia 5, 1* : PG 63, 129; cf. LOCHBRUNNER, M., *Op. Cit.*, 224.

<sup>16</sup> *Commento alla lettera agli Ebrei, omelia 4*: PG 63, 40; cf. MONDET, P. J., *Le sacerdoce dans le Commentaire sur l'épître aux Hébreux de Saint Jean Chrysostome*, La Neuve-Louvain 1986 (Tesi).

<sup>17</sup> *Ivi, omelia*: PG 63, 111; cf. LECUYER, J., *Le sacerdoce dans le Mystère du Christ*, in *Lex Orandi* 24 (1957) Paris, 30.

<sup>18</sup> *Ivi, omelia 17*: PG 63, 128; cf. LECUYER, J., *Op. cit.*, 30.

<sup>19</sup> *Ivi, omelia 11, 3*: PG 63, 92; cf. LECUYER, J., *Op. cit.*, 30.



## 1.2. La consumazione nella perfezione da parte di Cristo: Egli è diventato causa di salvezza per noi

Chi soffre in favore di un altro non giova solo a questi, ma egli stesso acquista gloria, cresce in perfezione. Infatti lo stesso Cristo fu glorificato, quando ebbe subito la passione.<sup>20</sup>

Il Sommo Sacerdote, Cristo è detto che è assiso alla destra del Padre suo: questo è il primo segno di questa avvenuta consumazione. Il Crisostomo afferma:

Ora questo è l'atteggiamento che conviene non ad un sacerdote, bensì a colui in vista del quale deve esercitare il suo sacerdozio.<sup>21</sup>

La posizione del sacerdote per offrire il sacrificio nel suo ministero si compie in piedi e non seduto:

Quando infatti vedi il Signore sacrificato e giacente e il sacerdote in piedi dinanzi all'altare a pregare.<sup>22</sup>

Trovi qui in piedi il sacerdote che reca non il fuoco ma lo Spirito Santo.<sup>23</sup>

La posizione assisa di Cristo indica che non è più occupato ad offrire sacrifici: "solo una volta egli ha adempiuto alle sue funzioni, poi si è assiso."<sup>24</sup>

In questo contesto la consumazione di Cristo significa anzitutto che Cristo come Sommo Sacerdote è esaltato alla destra del Padre e non ha più bisogno di offrire sacrifici: è esclusa ogni attività incompatibile con lo stato attuale di glorificazione in seguito alla resurrezione ed ascensione.

Cristo, assiso alla destra del Padre, è in *statu gloriae* non solo Sacerdote ma anche Re. La condizione di sacerdote celeste, anche se regale, è data dal continuare ad amarci compatendo le nostre miserie:

È per questo che egli ha preso la nostra carne, per puro amore verso gli uomini, al fine di poter avere pietà di noi.<sup>25</sup>

La vita terrena di Gesù lo ha abituato a compatire le nostre miserie, questa azione salvifica di Cristo da Crisostomo è interpretata così:

Dieci giorni fa la nostra natura è salita sul trono regale, ed oggi lo Spirito Santo è disceso verso la nostra natura; il signore ha innalzato le nostre primizie e fatto discendere lo Spirito Santo [...] Non erano ancora

<sup>20</sup> *Ivi*, omelia 4: PG 63, 40.

<sup>21</sup> *Ivi*, omelia 14, 1: PG 63, 109–110; Nella stessa omelia 18, 1 il Crisostomo si esprime così: "Il stare in piedi è il segno di un servo, mentre l'essere seduto segnala uno che è servito" PG 63, 135.

<sup>22</sup> *De sacerdotio* 3, 4–6; *Sources Chrésiennes*, Paris 1941 ss., in abbreviazione SCh 272; cf. *Jean Chrysostome, Sur le sacerdoce, dialogue et homélie*, MALINGREY, A.–M. (ed.), Paris 1980, 142–156.

<sup>23</sup> *Ivi.*, cf. SALLAVILLE, S., *L'épîclèse d'après S. Crisostome et la tradition orientale*, in *Echos d'Orient* 9 (1908) Paris, 101–112.

<sup>24</sup> *Commento alla lettera agli Ebrei, omelia 13*: PG 63, 105–106.

<sup>25</sup> *Ivi*, omelia 5: PG 63, 47.

trascorsi dieci giorni dall'ascensione di Cristo che egli ci inviava i doni spirituali, i doni della nostra riconciliazione [...] Infatti quando dei nemici si riuniscono e si riconciliano, dopo la riconciliazione bevono uno alla salute dell'altro si stringono la mano, si scambiano dei regali, del pari noi abbiamo fatto dono al cielo della nostra fede, e ne abbiamo ricevuto i doni dello Spirito; abbiamo offerto la nostra obbedienza e ne abbiamo ricevuto la giustizia [...] L'Evangelista scrive: 'Lo Spirito santo non era stato ancora dato, perché Gesù non era stato ancora glorificato' (Gv 7,39); il che vuol dire: poiché Gesù non era stato ancora crocifisso, lo Spirito Santo non era stato ancora dato agli uomini: perché la parola glorificato significa qui crocifisso, infatti benché se stessa sia una cosa ignominiosa, Cristo chiama la sua crocifissione una gloria essendo stata compiuta per quelli che egli amava [...] Ma perché, lo Spirito non fu donato prima della croce? – Perché il mondo era nel peccato [...] fin tanto che Cristo non fosse stato crocifisso la riconciliazione non sarebbe avvenuta e fin tanto che questa non avesse avuto luogo, è evidente che lo Spirito non sarebbe stato inviato, giacché è inviato come segno di riconciliazione. Perciò Cristo dice: A voi conviene che io me ne vada poiché se io non me ne vado e non riconcilio il Padre con voi, non vi manderò il Paraclito.<sup>26</sup>

Secondo Crisostomo quindi, la passione ha ottenuto a Cristo la consumazione, la quale, dopo aver conseguito efficacemente la riconciliazione con Dio, gli dà la possibilità di effondere sull'umanità i doni dello Spirito. Il sommo sacerdote, stando al nostro fianco, ci assicura la vittoria:

Nelle gare olimpiche l'arbitro si pone in mezzo, e fra i contendenti senza parteggiare né per questo, né per quello, ma attendendo la fine della gara si colloca nel mezzo, perché anche nella sentenza è in posizione mediana. Invece tra noi e il diavolo, Cristo non si pone in mezzo ma è tutto per noi. E che egli non si pone in mezzo ma sia tutto per noi vedilo da ciò: entrando in gara ci unse mentre legò quello; unse noi con l'olio dell'esultanza, legò quello con vincoli indissolubili per impedirlo nelle sue mosse. E se anche mi capitasse di cadere egli mi terrebbe la mano; risolve chi cade, facendolo camminare di nuovo.<sup>27</sup>

Tuttavia l'azione sacerdotale di Cristo in cielo dal nostro Autore non è del tutto chiara. Abbiamo visto che egli afferma che Gesù è compassionevole, vigila con amore, ci invia lo Spirito e combatte insieme con noi, ma egli non spiega la natura di questa causalità. Il concetto teologico della comunicazione idiomatica nel suo tempo non esiste. Le sue spiegazioni tendono a non cadere mai nel concetto sbagliato dei subordinazionisti. Se non scrive tanto sul ruolo di mediatore di Cristo è forse perché

<sup>26</sup> *Il Pentecoste, omelia 1*: PG 50, 456–457.

<sup>27</sup> *Catechesi VII*, 9; cf. CRISOSTOMO, G., *Le catechesi battesimali*, Sch 50 bis, a cura di CERESA-GASTALDO, A., (WENGER, A., ed.), Roma 1982, 130–131.

temeva una strumentalizzazione da parte ariana.<sup>28</sup> Perciò, egli ricorre spesso a metafore bibliche quale pietra d'angolo che unisce pagani ed ebrei, cieli e terra, temi ricorrenti nel Nuovo Testamento. Gli angeli stessi, come abbiamo menzionato adorano questa medesima umanità assunta nella persona del Verbo. Cristo non si vergogna di conservare la natura umana che ha assunto e introdotto in cielo:

Egli ha riconciliato anche gli angeli, poiché si è degnato di farsi coronare da essi nel suo corpo, mentre prima della sua venuta essi adoravano solo la divinità. Giacché si è degnato di rivestirsi del nostro vestito (carne), come potrebbe odiarlo? Coloro che amano d'un grande amore si compiacciano di indossare le vesti di quelli che amano anche se sono macchiate; così non solo ha portato quaggiù le vesti della nostra umanità, ma anche in cielo, assiso alla destra del Padre, non si vergogna di conservare quella veste miserevole di cui si è rivestito.<sup>29</sup>

In un'altra omelia il Crisostomo dice che il corpo di Cristo glorificato è la primizia della natura umana glorificata:

Egli ha dunque offerto al Padre le primizie della nostra natura; il Padre ha tanto gradito questo dono, a motivo della dignità della cosa offerta e della perfezione dell'offerente, che l'ha posto al suo lato dicendo: Siediti alla mia destra.<sup>30</sup>

In cielo quindi, tutti noi siamo di diritto rappresentanti dalla natura glorificata del Signore. Le nostre umanità sono riassunte nell'umanità individuale del Salvatore. Quindi, tutta l'umanità partecipa della sua consumazione.

Questo ci riconduce al mistero della nostra incorporazione a Cristo: ciascuno di noi è presente in Lui. Noi siamo già in cielo, dove c'è Cristo nostro Capo e noi siamo il suo Corpo.<sup>31</sup> Infatti il cielo di cui parla la Lettera agli Ebrei (9,23), non significa altro che il Corpo di Cristo, che è la Chiesa.

## **2. Cristo sacerdote celeste e il Corpo Mistico**

Cristo sacerdote, seduto alla destra del Padre, capo del Corpo mistico, non offre più il sacrificio personalmente. Tuttavia, nel suo Corpo mistico e mediante le sue membra,<sup>32</sup> egli continua a offrire, pregare ed essere sottomesso al Padre.

Quando l'Apostolo, in 1 Cor 15,28, ci dice che il Figlio sarà sottomesso anche egli al Padre, usa queste espressioni a causa della debolezza dei

<sup>28</sup> Cf. LOCHBRUNNER, M., Op. Cit., 226.

<sup>29</sup> In *Isaia, omelia 6, 3*; cf. PASQUATO, O., Op. Cit., 88.

<sup>30</sup> *Omelia per l'Ascensione del Signore*, PG 50, 445–446.

<sup>31</sup> *Commento al Salmo 44*: PG 55, 199.

<sup>32</sup> Per il nostro Autore l'offerta della Croce di Cristo e l'offerta della santa Messa é identica.

suoi lettori. Cristo è assolutamente uguale al Padre. La sottomissione è infatti la soggezione di Cristo nella sua Chiesa.<sup>33</sup>

Nel suo Corpo mistico, mediante i suoi membri, Cristo continua ad offrire, a supplicare, a sottomettersi alla volontà del Padre:

Che dunque? Forse noi non offriamo ogni giorno il sacrificio? L'offriamo, ma ricordiamo la memoria della sua morte. Questa in realtà è unica, e non molte. E come è unica, e non molte? Perché è stata offerta una volta per sempre, essa adesso si trova nel Santo dei Santi.<sup>34</sup>

Infatti, il nostro Autore procede per analogia a partire da due testi scritturisti ci: da una parte la conversione di San Paolo, per cui Cristo, dopo la sua risurrezione ha introdotto in cielo il suo corpo mortale dove non può soffrire più, non è più perseguitato (tuttavia, Cristo fa sue le sofferenze della Chiesa quando dice a San Paolo: Perché mi perseguiti?); dall'altra l'affermazione di San Paolo: "Io completo nella mia carne ciò che manca alla passione di Cristo, per il suo Corpo che è la Chiesa" (Col 1,24).

Il Crisostomo afferma che:

Noi abbiamo lì un altro esempio di questa appropriazione, che il Salvatore fa delle nostre sofferenze.<sup>35</sup>

Considerato nella sua umanità, tutte le espressioni di sottomissione non sono proprie del Cristo glorificato. Esse devono essere intese come riferite al suo Corpo Mistico e non propriamente alla lettera, al Capo di questo Corpo.

Nello stesso modo devono essere intesi i testi che riportano un atto sacerdotale di offerta, di preghiera, di culto: ogni azione sacerdotale di tale genere esige che il sacerdote stia in piedi. Tuttavia, Cristo Sacerdote è seduto ed è questa appunto la posizione di colui al quale s'indirizza il culto, la posizione di Dio stesso.<sup>36</sup>

### **2.1. Il sacrificio della croce è unico (l'unicità del suo valore)**

Nella Lettera agli Ebrei è affermato dal Crisostomo che Cristo, come Sommo Sacerdote, non ha bisogno di offrire ogni giorno sacrifici: "*Ciò egli fece una volta sola per tutte, offrendo se stesso.*" (Ebr 7,27). Per questo motivo, il Crisostomo conclude che non si deve parlare di sacrifici in cielo, perché un altro sacrificio smentirebbe che il sacrificio della croce sia stato perfetto: benché sia stato unico e non sia stato offerto che una sola volta – contrariamente ai sacrifici dell'Antico Testamento – il sacrificio di Cristo da solo bastò a rimettere i peccati.

<sup>33</sup> Cf. FERNANDEZ, A., *Munera Christi y munera Ecclesia. Historia de una teoría*, in *Teología del Sacerdocio* 11, *El ministerio en los primeros siglos*, Burgos 1979, 267–305.

<sup>34</sup> *Commento alla lettera agli Ebrei, omelia 17*, 3: PG 63, 131; cf. NOCENT, A., *Il sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo*, in *Vetera Christianorum* 7 (1970) Bari, 308–310.

<sup>35</sup> *Commento alla I lettera ai Corinzi 15*, 28; cf. HAIDACHER, S., *Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 3 (1907), col. 5–7, 153.

<sup>36</sup> *Commento alla lettera agli Ebrei, omelia 18*: PG 63, 135.

Il valore infinito del sacrificio della croce secondo il Crisostomo deriva in secondo luogo dal rapporto tra il perdono dei peccati e la conclusione della nuova alleanza:

[...] dice: E non mi ricorderò più dei loro peccati e delle loro iniquità.(Ebr 10,18). Ora, dove c'è il perdono di queste cose, non c'è più bisogno di offerta per il peccato.<sup>37</sup>

Così come il sacrificio della croce, anche il battesimo, applicazione della passione al singolo fedele, non deve essere reiterato:

Paolo non rifiuta la penitenza, né la remissione dei peccati operata dalla penitenza;[...]Paolo esclude un secondo battesimo. Infatti egli non dice: non c'è più penitenza, né: non c'è più sacrificio, ossia non ci sarà una seconda volta la croce.<sup>38</sup>

In questo contesto si vede che nel pensiero del Crisostomo non rientra né la ripetizione, né la continuazione in cielo del sacrificio della croce perché in primo luogo Cristo in cielo è assiso, mentre un celebrante starebbe in piedi. In secondo luogo la morte in croce di Cristo, avendo un valore infinito, non ha bisogno di essere ripetuta.

Per questo il sacrificio della Croce ed il sacrificio della Santa Messa sono identici e medesimi:

Il sacrificio che oggi si è compiuto, e quello che ieri si è celebrato e quelli che ogni giorno saranno celebrati, sono il medesimo e lo stesso sacrificio con quello che si è compiuto in tutti giorni del Sabato, tutti quelli non sono più venerabili di questo, come né questo è meno venerabile di quelli, ma è l'unico ed il medesimo, nello stesso modo tremendo e salutare.<sup>39</sup>

Le espressioni del nostro Autore, che alludono a Cristo come ministro in cielo non devono essere prese letteralmente, in quanto esse sono espressioni di condiscendenza per mettersi alla portata degli uomini. Per questo, per poter rimanere fedele al suo principio che Cristo è assiso in cielo perciò non offre sacrificio, il nostro Autore pone quei testi biblici che si riferiscono ad un sacrificio celeste in rapporto al sacrificio della messa e al sacrificio della Chiesa. Nel suo trattato "De Sacerdotio" egli eleva fino al cielo il sacerdote e il sacrificio cristiano:

Il sacerdozio si compie sulla terra ma appartiene all'ordine delle cose celesti.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> *Ivi, omelia 18*: PG 63, 136.

<sup>38</sup> *Catechesi VII, 26–27; Sources Chrétiennes*, Paris 1941 ss., in abbreviazione SCh 50bis; cf. LÉCUYER, J., *Le sacerdoce céleste selon Chrysostome*, in *Nouvelle Revue Théologique* 6 (1950) Tournai–Paris, 569–579.

<sup>39</sup> *Contro i Giudei, discorso 3, 4*: PG 48, 867; cf. LOCHBRUNNER, M., *Op. Cit.*, 228.

<sup>40</sup> CRISOSTOMO, G., *Il Sacerdozio*, in *Op. Cit.*, III, 2, col. 175, 61. Trovo interessante che in una traduzione ortodossa rumena: – SFÎNTUL IOAN GURA DE AUR, *Despre Preoție*, Institutul Biblic și

Nella catechesi settima, Crisostomo afferma:

Allora Mosè stese le mani al cielo e fece scendere il pane degli angeli, la manna; questo Mosè, tenendo le mani al cielo, reca il nutrimento eterno. Quello colpì la pietra e fece uscire fiumi di acqua; questi, il sacerdote terreno, tocca la tavola, colpisce la mensa intelligibile e fa scaturire le fonti dello spirito [...] Poiché dunque c'è qui una tale fonte, una tale vita e la tavola è piena di infiniti beni e da ogni parte trabocca per noi di doni spirituali, accostiamoci con cuore sincero, con coscienza pura per ricevere la grazia e la misericordia in opportuno aiuto, per la grazia e benevolenza del Figlio unigenito, il nostro Signore Salvatore Gesù Cristo, per mezzo del quale e con il quale sia gloria, onore e potenza al Padre e allo Spirito vivificante, ora e sempre e per i secoli nei secoli. Perché Cristo presente in cielo, la tavola riveste una vera immortalità. Quello che viene offerto è spirituale, niente è visibile, né il sacerdote, né l'altare.<sup>41</sup>

## 2.2. Il sangue di Cristo, l'altare, la vittima ed il sacerdote

In un passaggio di un'omelia, che secondo Pasquato potrebbe avere il titolo Inno al Sangue di Cristo, il sangue di Cristo è presentato come un elemento di congiunzione tra terra e cielo perché in forza di esso la terra diviene cielo:

Questo sangue riproduce in noi la sua regale splendida immagine, ci arricchisce di una bellezza incredibile, non lascia deturpare la dignità dell'anima, che spesso alimenta e nutre. Questo sangue degnamente ricevuto scaccia i demoni, chiama gli angeli attorno a noi, anzi lo stesso Signore degli angeli. I demoni fuggono quando vedono il sangue del Signore, e accorrono gli angeli. Questo sangue sparso per noi ha lavato tutto il mondo. San Paolo nell'epistola agli Ebrei, ha detto molte cose intorno a esso. È questo il sangue che ha purificato il santuario e il Santo dei Santi. Se quello che ne ha la semplice figura, ha sortito tanta efficacia quando fu sparso nel tempio e fu asperso in Egitto sugli stipiti delle porte, tanto più ne avrà questo, che È la realtà. Questo è l'altare che consacrò l'altare aureo, senza il quale il Capo dei sacerdoti non osava entrare nel Santo dei Santi. Questo è il sangue che ordinava i Sacerdoti e che in figura cancellava i peccati. E se nelle figure ebbe tanta forza, se la morte ebbe tanto terrore dell'ombra, quanto più ne avrà, vi chiedo della realtà? Questo sangue è la salvezza delle anime nostre: da questo sangue la nostra anima è lavata, ornata, infiammata; da questo fuoco è reso più

---

de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (ed.), traduzione, introduzione e note di FECIORU, D., București 1998, 63 – questa citazione viene tradotta così: “*Preoția se săvârșește pe pământ, dar are rânduiala cetelor cerești.*” L'espressione „rânduiala cetelor cerești” ha un significato più ampio, collocando il sacerdozio ed il sacerdote proprio tra gli ordini delle *schiere celesti (militiae celestis)*.

<sup>41</sup> *Commento alla lettera agli Ebrei, omelia 19*: PG 63, 139.

luminoso il nostro spirito. Questo è il sangue che, sparso, ci ha aperto la via del cielo: veramente sono tremendi i misteri della Chiesa. Veramente l'altare è sacrosanto! Scaturì nel paradiso una fonte che diede origine a fiumi spirituali. Presso questa fonte si ergono non salici infruttuosi, ma alberi che si innalzano fino al cielo e producono in ogni stagione frutti immarcescibili. Chi brucia si avvicini a questa sorgente e mitigherà la sua febbre. Essa fuga ogni ardore e refrigera tutto ciò che è arido, non solo ciò che è stato bruciato dal calore del sole, ma quello che è stato riarso da saette infiammate. Essa ha nel cielo il suo principio e la sua scaturigine e da essa derivano molti rivi; li invia il Paraclito e ne è tramite il Figlio che non si apre la via con la vanga, ma con l'amore che infonde nelle anime nostre. Essa è la fonte della luce, che diffonde raggi di verità; a essa si appressano le supreme virtù, che contemplan la bellezza della sorgente.

È il sangue che veniva prefigurato sugli altari e nei sacrifici legali; è il prezzo del mondo, col quale Cristo comprò la Chiesa e l'adornò. Come chi compra servi dà oro, e se li vuole adornare li adorna d'oro, così Cristo col suo sangue ci comprò e ci adornò. Quelli che sono partecipi di questo sangue staranno in compagnia degli angeli, degli arcangeli e delle supreme potestà, rivestiti della regale stola di Cristo e di armi spirituali, ma non ho detto bene: dovrei dire piuttosto che sono rivestiti dello stesso re.<sup>42</sup>

Il sangue di Cristo è messo dal nostro Autore ancora in relazione con il sangue dell'agnello di pasqua degli israeliti. Il sangue dell'agnello ha salvato la vita degli israeliti nel tempo dell'esodo dall'Egitto (Ex. 12,22–23). Questo sangue è *typoi* del sangue di Cristo “che sarà versato per molti in remissione dei peccati (Mt. 26,28).”<sup>43</sup>

I passi circa l'altare celeste vengono interpretati dal nostro Autore come simboleggianti l'altare della messa, perché anche noi che cantiamo il Sanctus siamo in cielo in compagnia dei Serafini:

Voi cantate con i Serafini; vivete in compagnia dei serafini, distendete le vostre ali in mezzo ad essi, con essi circondate il trono regale. E l'altare da cui uno dei Serafini prende una brace, è spiegato dal Autore così: Questo altare è il tipo (in senso esegetico) e l'immagine del (nostro) altare (terrestre).<sup>44</sup>

Nel commento al capitolo 6 di Isaia il Crisostomo afferma che tutta la visione del profeta non si può prendere alla lettera, perché qui si tratta di forme di condiscendenza divina:

<sup>42</sup> *Commento al vangelo di Giovanni, omelia 46*: PG 59, 261–262; cf. PASQUATO, O., *Carne, croce, sangue e condiscendenza divina in San Giovanni Crisostomo*, in VATTIONI, F. (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, 3/III., Roma 1983, 1295–1297.

<sup>43</sup> LOCHBRUNNER, M., *Op. Cit.*, 218.

<sup>44</sup> *Commento alla lettera agli Ebrei, omelia 6*: PG 56, 138–139.

Dio infatti, non siede in trono, i Serafini non hanno ali, non c'è un vero altare in cielo [...] Le visioni profetiche, in cui si trova descritto l'altare celeste, sono prefigurazioni del nostro altare terreno, che è, però, celeste in quanto produce effetti celesti, in quanto esso è il mezzo per far giungere le nostre lodi in cielo e a noi giungono le grazie del cielo; ma soprattutto perché la vittima che noi offriamo è una vittima celeste. Ciò che si dice dell'altare si può dire della vittima e del sacerdote.<sup>45</sup>

La vittima (l'ostia) è celeste, perché è la carne di Cristo e questa si trova sulla terra e in cielo:

Cristo ha lasciato a noi la sua carne, come Elia il suo mantello a Eliseo. Mentre, però, Elia si spogliava del suo mantello, il Cristo, pur lasciandoci la sua carne, non se ne è spogliato: "Egli l'ha lasciata a noi; ed è salito in cielo con essa."<sup>46</sup>

Qui il Crisostomo non spiega ma fa una constatazione; se poi per l'altare si trattava di un simbolo, qui invece si tratta di una realtà. Inoltre la nostra vittima sacrificale è identica a quella della croce: è l'Agnello prefigurato dall'Agnello Pasquale immolato ed è stato ereditato da noi. Tuttavia, la doppia presenza di Cristo in questo senso non moltiplica la vittima, come non la moltiplicano le messe celebrate in terra:

È sempre la medesima vittima che noi offriamo, non oggi una pecora e domani un'altra, ma sempre la stessa; di modo che non c'è che un solo sacrificio [...] Cristo è ovunque uno.<sup>47</sup>

Si potrebbe porre la domanda: Cristo vive in cielo in uno stato perpetuo di vittima immolata per noi? Egli è entrato in cielo col suo sangue versato per noi tutti. E non solo il suo sangue, ma tutto il suo Corpo sacrificato è e resta in cielo la nostra vittima, il nostro sacrificio, che offriamo sull'altare. La parola sacrificio (θύσια) per il Crisostomo non solo è uguale ad "offerta sacrificale" (con un significato attivo), ma spesso indica "realtà offerta" (con un significato passivo).

Per l'Autore, quindi, non si fa un'offerta sacrificale ma c'è la realtà offerta in sacrificio, il Corpo è Sangue di Cristo, vittima della nostra messa (significato passivo).

Il Crisostomo presenta sempre la vittima celeste in relazione con il sacrificio della messa: non s'intravede, nell'umanità glorificata del Signore, uno stato particolare di vittima come continuazione dello stato di vittima del Calvario, indipendentemente dal sacrificio della messa. Però, l'ostia stessa della santa messa è una vittima. È proprio un sacrificio celeste che come sacerdote-vittima unisce

<sup>45</sup> PG 56, 137–138; cf. PASQUATO, O., *Sacerdozio di Cristo e sacerdozio dei fedeli in Giovanni Crisostomo*, in FELICI, S., (ed.), *Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Roma 1992, 92.

<sup>46</sup> *Al popolo antiocheno, omelia 2*: PG 49, 46.

<sup>47</sup> *Commento alla lettera agli Ebrei, omelia 17*: PG 63, 131.



tutte le cose nei misteri. Vittima e sacerdote, Cristo rimane, come sul Calvario, anche nell'Eucaristia.<sup>48</sup> Dando se stesso agli iniziati Egli, attraverso questa vittima, unisce i membri col Capo e i membri tra loro. In questo miracolo di misteri si compie l'unità con ed in Cristo attraverso la vittima.

Questo si può affermare anche del sacerdote. Qui quindi il vero sacerdote è in cielo ed è il Salvatore stesso. Qui è presente un sacerdote umano–terreno ma egli è un sacramento di Cristo: *“Egli non ha che da aprire la bocca, ma è Dio che compie tutto: il sacerdote non adempie che l'ufficio di rappresentante (συμβολον).”*<sup>49</sup>

I sacerdoti umani–terreni sono dei servi, dei ministri. Quello che opera tutto è Cristo: “[...] è Lui che benedice e trasforma”; “i sacerdoti terreni non sono che servi, dei ministri.” “L'offerta (ἡ πρόσφορα) è la stessa, chiunque sia l'offerente, sia Paolo o sia Pietro [...] non sono uomini che consacrano l'offerta, ma quello stesso che consacrò la prima (offerta).”<sup>50</sup>

Il Crisostomo esclude la possibilità che Cristo intervenisse attivamente per mezzo di un atto di oblazione ad ogni messa:

Non è un uomo che rende le offerte corpo e sangue del Signore: è il Cristo stesso che è stato crocifisso per noi Il sacerdote che lo rappresenta è la; è lui che pronuncia le parole che abbiamo citato più sopra. Ma la forza (che agisce) e il dono (che è fatto a noi) sono di Dio. “Questo è il mio Corpo”, dice il sacerdote. Queste parole cambiano la natura delle offerte. Come la parola: “Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra” (Gen 1,28) non fu pronunciata che una sola volta, e pertanto, in tutto il seguito del tempo, rende la nostra natura capace di generare, così pure, quest'altra parola, una sola volta pronunciata da Cristo, produce sui nostri altari, da allora fino ad oggi e fino alla sua παρουσία il sacrificio perfetto.<sup>51</sup>

Le parole di Cristo in questo senso sono definitive. Senza che Egli abbia bisogno d'intervenire personalmente ad ogni nuova consacrazione, l'efficacia delle Sue parole permane sulla bocca di tutti i sacerdoti successivi a Cristo. Tra la vittima della croce e quella della santa messa c'è un'identità solo materiale e non formale.

Il sacrificio della santa messa non è un doppiato del sacrificio della croce. Il sacrificio di Cristo è stato offerto una sola volta: “Questo non è un altro sacrificio come un tempo accadeva per il sommo sacerdote, ma è lo stesso che noi facciamo sempre: o meglio noi facciamo memoria d'un sacrificio.”<sup>52</sup>

<sup>48</sup> *Commento al vangelo di Matteo, omelia 50, 3: PG 58, 507; cf. PASQUATO, O., Catechesi Ecclesiologicala nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo, 131.*

<sup>49</sup> *Ivi, omelia 82, 5: PG 57, 744; cf. PASQUATO, O., Sacerdozio di Cristo e sacerdozio dei fedeli in Giovanni Crisostomo, 93.*

<sup>50</sup> *Commento alla I lettera a Timoteo, omelia 2: PG 62, 612.*

<sup>51</sup> *Contro i giudei, omelia 16: PG 49, 380.*

<sup>52</sup> *Commento alla lettera agli Ebrei, omelia 17: PG 63, 131.*

. Rispetto al sacrificio della croce, il sacrificio della santa messa è di un ordine diverso: è un memoriale, è una ripresentazione, un sacrificio-sacramento e quindi nell'ordine del segno. È la medesima vittima che noi offriamo: “è quella (τυσία: con significato passivo:vittima) che noi offriamo ora, ancora che fu allora (sulla croce) offerta e che è indistruttibile.”<sup>53</sup> Quindi la santa messa è sacramento o segno della croce; ma secondo il nostro Autore la prima rimane del tutto relativa alla seconda.

### 3. Tutta la Chiesa è celeste

Il Crisostomo sottolinea ai fedeli che è necessario elevarsi fino al cielo, dove Cristo ha portato fino al trono supremo il suo corpo immolato per noi. Perché l'Eucaristia ci fa uno con lui, la terra diviene cielo. Egli è in cielo, e ciò che di più prezioso è in cielo è presente là. Anche se agitati dalle onde delle vicende umane, la speranza fissata nel cielo già penetra in noi, conferendoci fin d'ora una solidità celeste, a modo di ancora. In questo senso tutto ciò che possediamo è celeste, quindi la nostra vera dimora è il cielo. Il Crisostomo dice con l'autore della lettera agli Ebrei:

“Cristo infatti non è entrato in un santuario fatto da mani d'uomo, figura di quello vero, ma nel cielo stesso, per comparire ora al cospetto di Dio in nostro favore, e non per offrire se stesso più volte, come il sommo sacerdote che entra ogni anno con sangue altrui (Ebr 9,24–25).<sup>54</sup>

Cosa intende l'Autore (per il Crisostomo San Paolo) agli Ebrei con l'espressione: Quello che è nel cielo? Cos'è il cielo? Ovvero gli angeli? Né l'uno, né l'altro: ma egli vuol parlare di ciò che noi abbiamo. Ciò che noi possediamo è nel cielo, è celeste, benché si compia sulla terra.<sup>55</sup>

All'uscita dell'assemblea liturgica è così come se si venisse dal cielo:

Essendo la Chiesa la sposa di Cristo, ha avuto luogo tra Lui e Lei un vero scambio nuziale: mentre Cristo riceveva con l'incarnazione delle proprietà umane e terrestri, la Chiesa riceveva privilegi celesti: Egli ci ha dato come pegno il suo sangue e lo Spirito Santo, ma noi possediamo già il cielo per mezzo della fede e della speranza.<sup>56</sup>

Nella medesima omelia il Crisostomo ancora afferma:

“Nella fede [...] egli divise la dote di lei in due parti; una parte le fu data come pegno, un'altra parte le fu promessa per il futuro. Che cosa le diede? Le diede la remissione dei peccati, il perdono delle pene, la giustizia, la

<sup>53</sup> *Ivi*, l.c.

<sup>54</sup> *Ivi*, omelia 11: PG 63, 91–92.

<sup>55</sup> *Ivi*, PG 63, 125.

<sup>56</sup> *Ad Eutropio*, omelia 2, 12: PG 52, 403–411; cf. recensione di PASQUATO, O., in *Salesianum* 50 (1988) Roma, 599–600; su *Giovanni Crisostomo: Omelie per Eutropio*, traduzione italiana a cura di CONTI-BIZZARO, F., – ROMANO, R., Napoli 1987.

santità, la redenzione, il Corpo del Signore, la divina mensa spirituale, la resurrezione dei morti [...] Alcuni beni egli diede, altri promise: alcuni già sperimentati e fruiti, altri nella speranza e nella fede. Ascolta: cosa diede? Il battesimo, l'offerta del sacrificio; queste cose già sono state provate. Guarda: cosa promise? La resurrezione, l'incorruttibilità dei corpi, l'unione con gli angeli, i cori con gli arcangeli, la vita con Lui, la vita pura, i beni tutti.<sup>57</sup>

Il Crisostomo ha degli aspetti negativi nel suo pensiero, ma questi non devono far passare in secondo ordine gli aspetti positivi del sacerdozio di Cristo in cielo.

La continuazione dell'amore di Dio per noi e della compassione per le nostre infermità, il perseguire la nostra salvezza, aiutando noi tutti nelle lotte. Egli scarta solo l'attività, la ritiene incompatibile con lo stato attuale della glorificazione acquistata con la resurrezione e ascensione (offerta sacrificale, intercessione, domanda al Padre). Per mezzo dei Suoi ministri, sulla terra il sacrificio di Cristo si rinnova nei segni, sotto cui il Sommo Sacerdote (Cristo) continua a offrirsi: mentre Cristo in *statu gloriae* siede alla destra del Padre, il sacerdote *in persona Christi* sta sull'altare.

Perché non attraverso l'opera di un uomo le offerte diventano il Corpo e il Sangue di Cristo, ma attraverso lo stesso Cristo crocifisso. Il sacerdote lì prende il Suo posto stando e dicendo tutte le parole della consacrazione. Il potere e l'effusione della grazia provengono da Dio.<sup>58</sup>

Chi offre il sacrificio è in piedi, Cristo invece è assiso.

---

<sup>57</sup> *Ivi*, PG 52, 403–411.

<sup>58</sup> *Il tradimento di Giuda, omelia 1*, 6: PG 49, 380.

## AN OVERVIEW OF THE TENSIONS RELATED TO MIXED MARRIAGES IN TRANSYLVANIA DURING THE 18–20<sup>TH</sup> CENTURY

KORINNA ZAMFIR<sup>1</sup>

**Abstract.** The paper presents the evolution of ecclesiastic and civil legislation and the specific conflicts related to Catholic-Protestant marriages in Transylvania (Romania).

In the 18th century Rome suggested that Protestant marriages were invalid, because of the conditional wedding formula. This allowed previously married Protestants to remarry in the Catholic Church, but society considered them bigamous. The Catholic bishop Zsigmond Sztoyka sent Rome an Information, sustaining the validity of Protestant marriages.

Conflicts were also caused by the compulsory promise (“reversal”) Protestants had to make when marrying a Catholic, agreeing to the Catholic baptism of all the children. Nineteenth century civil legislation abrogated the reversal, and stipulated that baptism had to follow the religion of the same-sex parent. Subsequently many lawsuits were initiated against “mis-baptizing” Catholic priests.

According to Romanian legislation (1928) the father decided about the religion of the children. However both Catholic and Protestant legislation severely sanctioned non-compliant faithful who baptized their children in another Church. The persisting conflicts are rooted in ecclesiology, and cannot be solved but by a re-interpretation of the own ecclesiological paradigm.

### Introduction

The paper deals with the Catholic-Protestant marriages concluded within the Hungarian community of Transylvania.

In Transylvania<sup>2</sup> mixed marriages are a significant cause of the conflicts between the Churches, and even today, from the point of view of the Church responsible, are a failure for ecumenism. Yet along the past three centuries the Churches have tried to find solutions in order to create some kind of co-existence. This analysis does not deal primarily with the way personal relationships are lived in mixed marriages, aspect which could lead to a much more positive image, but emphasizes the main conflicts deriving from Church legislation, the attempts to find at least some partial solutions and the ecclesiological challenge related these tensions.

---

<sup>1</sup> Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

<sup>2</sup> Transylvania is the Western province of Romania, which, because of its complicated history has a mixed ethnic and religious structure. During the Middle-Ages it was the Eastern region of the Hungarian kingdom. After the Reformation it became an independent principality, up to the end of the 17<sup>th</sup> century. Starting with the 18<sup>th</sup> century Transylvania was ruled by the Habsburgs, being part of the Habsburg Empire. Since 1867 it belonged to the Austrian-Hungarian Monarchy until the end of World War I, and was integrated to Romania in 1918, a decision sealed by the Treaty of Trianon in 1920

### Tensions related to mixed marriages during the 18–19<sup>th</sup> century

Starting with the 18<sup>th</sup> century Catholic-Protestant marriages raised strong disputes concerning the *form of the wedding* (the confession of the minister entitled to celebrate the marriage and the way the consent had to be expressed), as well as the *reversal*, i.e. the promise the Protestant spouse had to make ensuring the Catholic baptism and education of all the children. The debates concerning these two issues extended to the 19–20<sup>th</sup> century, and the reversal is a reason that strong animosity continues even at present time.

In the 18<sup>th</sup> century the trigger of the tensions was the question regarding the validity of the Protestant marriages from the Catholic point of view. The doubt concerning the validity of Protestant marriages was mainly related to the self-identification of the Catholic Church with the true Church of Christ, and to the fact that Protestant theology rejected the sacramental character of marriage. Therefore several official Catholic statements declared Protestant marriages invalid. But a special reason was the conditional marriage-vow, usual in the Protestant Churches. This formula said: “I take you [as my spouse] if and until you keep the matrimonial faithfulness and honesty” (*duco te / contraho tecum si, vel quamdiu manseris in honestate conjugali, vel si fidem thori servaveris*). According to canon law any conditional marriage was invalid. The declaration of Benedict XIV slightly modified the official Catholic position, accepting in some cases the validity of the Protestant marriages,<sup>3</sup> yet because of the aforementioned theological reasons and legal conditions these were commonly regarded as invalid. Therefore the question arose, whether a former Protestant, married according to his/her church’s custom and later divorced, could remarry in the Catholic Church. The Congregation of Faith suggested that, as a Protestant marriage was invalid, in the case that one of the spouses converted to Catholicism, he/she was not obliged to remain with his/her previous spouse, unless the marriage was witnessed (again) in the presence of a Catholic priest.<sup>4</sup> But as during the 16–17<sup>th</sup> century the number of the

<sup>3</sup> Declaration of Benedict XIV, *Matrimonia quae in locis* (1741), DS 2515-2520.

<sup>4</sup> See the answer of the Propaganda Fide Congregation to the questions of the Transylvanian minor Franciscan missionary Sebestyén Bodó regarding the conditional Protestant marriage and the obligation of the Catholic spouse to respect the Catholic form of the wedding: „Relatis infrascriptis casibus propositis ad S. Congregationem de Propaganda Fide a P. Sebastiano Bodó ord. Min. observ. Referrit. Mysionario in Transylvania, et ab eadem S. Congregatione ad S. Officius remissis videlicet: Primus casus: Sempronius Calvinista Diocesis Albensis Transylvaniae ante quinque annos coram curione suo calvinista /: nam nec ipsimet clandestina matrimonia valida admittunt:/ sub conditionibus: contraho tecum si, vel quamdiu manseris in honestate conjugali, vel si fidem thori servaveris, contraxit matrimonium cum Sempronia calviniana, haec Sempronium aliquoties infideliter deserit, redire renuit: Sempronius taedio affecta et ut animae suo saluti consuleret Fidem catholicam suscepit; angitur nunc, et dubitat num recipere teneat in haeresi calviniana remanentem, veram, an putativam uxorem? Item quis forus ejusdem in causa divortiis quoad vinculum? Calvinistarum? an catholicos? [...] Quantur primo: An Sempronius ex Calvinismo conversus, qui coram praedicatio calvinista sub hac, vel aequivalenti forma cum Sempronia contraxit, duco te, si vel quamdiu manseris in honestate conjugali, vel, si, vel quamdiu fidem tori servaveris, validum contrahat matrimonium? *Siquidem et ipse haeretici violatio juris conditionibus ad alia vota conjuges transmittunt.* 2do. An ad haereticos pro declaratione nullitatis matrimonii neo conversus recurrere teneat. 3io. An taliter in haeresi contrahentes, postquam

Protestants increased significantly in Transylvania, forming the majority among the nobility, therefore in the Parliament, and in general population as well, such a position was unconceivable. The Catholic Church in Transylvania solved this very controversial topic in a particular way, being compelled to adopt a much more tolerant attitude towards Protestant marriages, precisely because of the scandals arising from the adoption of the Roman position.

Two well-known cases were that of Krisztina Matskássy and her daughter, Júlia, former Protestants converted to Catholicism, both married first to Protestant husbands, than divorced and attempting a Catholic marriage. Their new marriage, theoretically possible if the Protestant one hadn't been considered valid, but otherwise invalid, provoked a serious religious and political scandal, as it was interpreted by Transylvanian society as bigamy. This is why the Catholic bishop Zsigmond Sztoyka strongly opposed the remarriage, and in 1753 sent to Rome an *Information*,<sup>5</sup> in which he sustained the validity of the Protestant marriages, presenting an exhaustive list of arguments. The bishop mainly argued from a Catholic point of view: in the case of the non-recognition of the Protestant marriages no married Protestant could convert to Catholicism, without leaving his/her spouse and admitting to have lived in sin, or unless the non-converting spouse agreed to repeat the marital vows before a Catholic priest, a hardly conceivable condition.<sup>6</sup> The declaration of invalidity could draw upon the Catholic the hatred of the Protestants. Such a decision could also imply that in both Hungary and Transylvania a very high number of noblemen, dignitaries and honest citizens were to be considered living in sinful relations, and their children had to be regarded illegitimate.<sup>7</sup> Such a decision could cause serious political and social

---

convertunt juxta forma Concilii Tridentini consensum renovare teneant? Ad hac: Tridentinum Concilium usu, ex consuetudine catholicos in hac Diocesi receptum esse omnino certum est. [...] Ad Primus dubium, specialiter, Sempronius *non teneri ad recipiendam uxorem in haeresi Calviniana manentem*, imo nec teneri ad eam recipiendam, *si ad Catholica Fidem converteret, posse tamen ad Catholicam Fidem conversam recipere, si velit, in uxorem, renovato coram Parocho, et testibus utriusque consensu*, si nullus aliam inter eos intercedat impedimentum. Ad 2dum: Indignum processus esse recurrere ad calvinistas pro declaratione divortii quoad vinculum, tante ventate expositor *matrimonium illud nullum sua natura* corruere, nec simpliciter, et absolute indigere Sempronius declaratione Fori Ecclesii ut possit ab asserta uxore separari. Ad 3um vero dubium, debere recenter conversos renovare consensum coram Parocho, et Testibus, ut tanquam Legitimi Conjuges in Conjugio manere possint [...]" (*Casus Matrimonium Calvinistici duo*, Archive of the Archbishopric of Transylvania [subsequently AAT], 33/1748, fasc. 23)

<sup>5</sup> *Informatio de Matrimonio Calvinistarum in Transylvania, occasione casus pretensivo initi matrimonii Michaelis Dosa cum Christina Macskasi per Episcopum Transilvaniensem Sacrae Cardinalium Congregationi Consilii cum opinione data*, AAT, 230/1753.

<sup>6</sup> „Ecclesiae utilitas si enim matrimonia acatholicorum coram ministro acatholico contracta forent invalida, sequeretur nullii calvinistarum posse ad Catholicam fidem converti et Ecclesia reconciliari, nisi aut deserat uxorem haereticam converti nolentem, et nisi agnoscat se in fornicatione cum putativa sua uxore vixisse, vel nisi illa consentiat /quod sperari non potest de novo inire contractu matrimoniale coram sacerdote catholico.”

<sup>7</sup> „Tot nobilissimos in Hungaria, maxime in Tran[sylva]nia nostra magnisque fulgentes honoribus, et dignitatibus, alios vero innumeros honestissimae conditionis cives, et plebejos conjugatos, non

conflicts. If a person converting to Catholicism would have not agreed to leave his/her spouse, the reception of the sacraments had to be considered a sacrilege because of the presumed sinful relation. So if, as it was easy to understand, he/she wished to safeguard the marriage, the very reception of the sacraments would have endangered his/her eternal salvation. The bishop also stressed that local Catholic courts always considered these marriages valid, and a contrary decision would have undermined the indissoluble character of marriage, especially as Protestants commonly sought the divorce, and such a declaration would have implied that the Catholic Church also supported divorce and remarriage. The *Information* gave a detailed and positive description of the Protestant wedding. The bishop indicated that not even the conditional vow could question the validity of the Protestant marriages, since the intention of the conditioning formula was precisely the preservation of the marital unity and fidelity. The Protestant marriages could not be considered clandestine either, as they were concluded publicly, in front of a minister and of witnesses. Nor did the divorce pronounced by Protestant courts in case of adultery or the fact that Protestants rejected the sacramental character of matrimony invalidate the marriage, as error did not invalidate the marital bond (“errore opinionem validitatem actus vitare non potest”). Furthermore according to the apostle Paul even the marriage between a Christian and a non-Christian was a holy bond (a reference to 1Cor 7:12-14). Therefore bishop Sztoyka concluded that the declaration of the Congregation of Faith regarding the invalidity of the Protestant marriages was not based on the true knowledge of the Transylvanian situation and had to be revoked. It is obvious that the bishop argued in favor of the validity of the Protestant marriages from a Catholic position, yet he expressed a very tolerant and even modern position for the 18<sup>th</sup> century.

Since the end of the 18<sup>th</sup> century the legal regulation of mixed marriages has undergone several changes in Transylvania, where normally the Austrian law was applied. During the 18<sup>th</sup> century the Catholic form (introduced by the Council of Trent with the *Tametsi* Decree),<sup>8</sup> as well as the reversal were compulsory. A significant change was brought by the Tolerance Edict of Emperor Joseph II, which abrogated the reversal, and subsequently enhanced the conclusion of mixed marriages. The Transylvanian law from 1791 introduced the practice of baptizing the children according to their sex: boys followed their father’s, girls their mother’s religion.<sup>9</sup> (This practice, though not accepted by the Catholic Church, is still common today.)

---

nisi illegitima et spurios generare filios, futuros olim Reipublicae fulcra et ornamenta, principis, ministros, consiliarios, magistratus iudices, provinciarum et armorum praefectos.”

<sup>8</sup> The form implied that marriages had to be concluded in the presence of a priest and of two witnesses, and it was meant to ensure the public character of the wedding. Previously clandestine marriages were also considered valid, but through the private conclusion they made possible the remarriage, while the former marriage was valid, fact that led to cases of bigamy. The *Tametsi* decree intended to avoid precisely these scandals.

<sup>9</sup> “Sexum suorum parentum sequantur, et masculi in patris, femellae in matris suae religione educentur, ac baptizentur.”

This legal frame explains the position of another Catholic bishop, Ignác Batthyány. Practical reasons led him, too, to defend the validity of the Protestant marriages (1788), but he strongly promoted the reversal.<sup>10</sup> While the Congregation of Faith had declared being surprised by the mere fact that mixed marriages could occur confirmed by the authority of the bishop, Batthyány argued that although he personally condemned mixed marriages, it was practically impossible to hinder them, and even the king allowed them.<sup>11</sup> He also showed that in cases where these marriages would have been interdicted, many Catholics would have deserted the Church rather than the beloved person. The bishop remarked that in certain cases a mixed marriage could have positive consequences, as it could serve the propagation of the Catholic faith. On this basis bishop Batthyány promulgated an ordinance regarding the regulation of mixed marriages. After emphasizing the dangers of mixed marriage, he asked his priests to assist at such marriage only if the Protestant part agreed to the reversal (even though the Tolerance Edict abrogated it).<sup>12</sup> The argumentation did not lack a misogynic character. The bishop argued that in most of the cases it was the Catholic woman, who, being weak and thoughtless by nature, gave up her faith easily under the pressure exercised by her husband, or because of his violence. On the other hand the Catholic husband, especially if he was charmed by love, was exposed to the adulation of his non-Catholic wife. And it was worse than hell if the non-Catholic woman was dominative: animated by a fake zeal, influenced by the ministers and relatives, she would argue in favor of the Protestant faith, and her husband, tired by the quarrels, would neglect his faith and the education of his children. In both cases the woman was responsible for most of the problems that occurred due to the mixed marriage. However bishop Batthyány stressed very clearly the validity of Protestant marriages: there was no reason at all to consider them invalid. Considering them invalid would have made Catholicism extremely hated, and marital love would have prevented the Catholic spouse from confessing his/her faith. Even the conversions to Catholicism would have been insincere, as they would have been motivated by the wish to remarry, and not by conviction.

Later bishop Ignác Szepesy and the diocesan synod (1822) supported the regulation by which the children could follow the faith of the same-sex parent, a decision mostly uncommon in light of the official position of the Catholic Church.<sup>13</sup>

However it is a fact that mixed marriages were often the source of many inner or even political conflicts. One of the notorious cases in the 18<sup>th</sup> century was that of Kata Bethlen, a descendant of an important Protestant family, herself a passionate

---

<sup>10</sup> See the report of bishop Batthyány on mixed marriages (1788 June 21), in T. A. VANYÓ (ed.), *Püspöki jelentések a magyar szent korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, Pannonhalma, 1933, 107–109.

<sup>11</sup> A reference to the Tolerance Edict of Joseph II (1781).

<sup>12</sup> VANYÓ, 120–122; J. MARTON, *Batthyány Ignác püspök élete és munkássága*, in: *Theologia Catholica Latina*, (Studia Universitatis Babeş-Bolyai) 2000/1, 145–154 (152).

<sup>13</sup> Statutes part I., chapt. II, 9.§., quoted by J. MARTON, *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Budapest., 1993, 123.



Protestant, educated to hate the Catholic religion, and yet married to a Catholic noble, László Haller. Although Haller was very tolerant and agreed in spite of the Catholic laws, to the religious education of their children in the faith of the same sex parent, Kata Bethlen lived her marriage as a personal tragedy. Her suffering had later objective reasons, too, since after her second marriage to a Protestant she was forced to give up her children to be raised in the Catholic religion. But the main cause was subjective, as shown by the fact that being taught to deeply hate Catholicism, she regarded the death of her elder son as God's grace, preventing him from being corrupted by this religion.<sup>14</sup>

Another frequent problem was the conversion of one of the spouses, a decision that, in most cases, was not motivated by religious convictions.

Nineteenth century legislation definitively abrogated the reversal and at the end of the century civil marriage was introduced. The law from 1868 confirmed that the children had to be baptized in the religion of the same-sex parent. These changes raised serious confusion among Catholic clergy, as the priests were compelled by canon law to assist in mixed marriages only if the Protestant spouse guaranteed the Catholic baptism of all the children. Legislative changes generated deep conflicts between Catholic and Protestant ministers. Because Catholic priests provided active assistance to the celebration of mixed marriages only in the case of Protestant reversal, Protestant ministers constantly denounced this practice as contrary to civil law, and as a consequence, many lawsuits were initiated against "mis-baptizing" Catholic priests.<sup>15</sup>

### **State and ecclesiastic legislation regarding mixed marriages in the 20<sup>th</sup> century**

#### **Civil legislation**

Between 1920–1928, though Transylvania already belonged to Romania, mixed marriages were regulated according to the aforementioned Hungarian law from 1868.

According to the 1928 Romanian law regulating religious practice the father decided the religion of the children, and the mother had the right of decision only if her husband was deceased. In cases where one of the parents converted to another religion the same sex children younger than 18 followed his/her conversion. The law considered invalid any agreement of the spouses previous to the marriage regarding the religion of the children. The law had an obvious patriarchal character and did not recognize the reversal, prescribed by the Catholic canon law. This contradiction led again to serious tensions between the Catholic Church and the Protestant Churches.

<sup>14</sup> See the autobiography of Kata BETHLEN: *Életemnek folyása*, S. TONK (ed.), *Árva Bethlen Kata*, Kolozsvár (Cluj), 1998, 33–192.

<sup>15</sup> E. HERMANN, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, *Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae I.*, München, 1973, 459–463; G. ADRIÁNYI, *A magyar egyház és a Vatikán*, in I. ZOMBORI, *Magyarország és a Szentszék*, Budapest, 1996, 211–254; J. KARÁCSONYI, *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig*, Nagyvárád, 1906, 253–264.

### **The regulation of mixed marriages according to Catholic legislation**

In the Catholic Church the 1917 Code of Canon Law forbade mixed marriages, which were thought to damage the faith of the Catholic spouse and of the children;<sup>16</sup> yet in serious conditions the practice was permitted, if the non-Catholic party presented guarantees (*cautio*) regarding the free religious practice of the Catholic spouse and if the parents promised to baptize and raise all children in the Catholic faith.<sup>17</sup>

The encyclical *Casti connubii* of Pius XI (1930) argues that those who enter into a mixed marriage severely endanger their eternal salvation and that of their children, as mixed marriage promotes religious indifference.

The encyclicals of bishop Gusztáv Károly Mailáth repeat and stress the severe prescriptions of the canon law, but also take into account the Romanian law from 1928. The bishop asks his priests to ensure the pastoral care of the faithful living in mixed marriages. Those who baptize their children in another confession are excluded from the sacramental life, but this sanction may be revoked in case of repentance, especially when the baptism in the non-Catholic confession cannot be prevented through peaceful means.<sup>18</sup> This limited possibility of reintegration in the sacramental life anticipates the prescriptions of the *Ecumenical Directory*,<sup>19</sup> and is significant because it recognizes that in certain conditions the Catholic spouse can keep the promises only if he/she sacrifices the peace and unity of the family.

Bishop Áron Márton, in his encyclical from 1944, though sharing the same mistrust towards mixed marriages, stresses that an aggressive opposition does not represent an effective strategy, but should be replaced by spiritual care and prayer.<sup>20</sup>

A somewhat different Catholic attitude regarding mixed marriages arises only after Vatican II, with the *motu proprio Matrimonia mixta*<sup>21</sup> of Paul VI (1970), which stresses (following UR 3 and LG 15) the real, though not full communion which unites all the baptized. It is significant that the starting point is the assertion of the basic human right to marriage. This is the first Catholic document to recognize that both parents have the right and the moral obligation to educate their children. This is why the Church no longer asks from the non-Catholic spouse to make a promise regarding the Catholic baptism of the children, but only to acknowledge the obligation of the Catholic spouse. Already *Matrimonia mixta* repeals the sanctions of the 1917 canon law.<sup>22</sup>

---

<sup>16</sup> CIC (1917), can. 1060.

<sup>17</sup> „Ecclesia super impedimento mixtae religionis non dispensat, nisi: 1° Urgeant iuxtae ac graves causae; 2° Cautionem praestiterit coniux acatholicus de amovendo a coniuge catholico perversionis periculo, et uterque coniux de universa prole catholice tantum baptizanda et educanda; 3° Moralis habeatur certitudo de cautionem implemento.” CIC (1917), can. 1061.

<sup>18</sup> Encyclical V (617/1931), in: *Circulares litterae ad venerabilem Clerum almae Dioecesis Transsylvaniensis Anno 1931 dimissae*, 19.

<sup>19</sup> *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism*, 1967/1970; 1993.

<sup>20</sup> Encyclical about the faith of the priest, 1944 April 1, see J. SZÖKE, *Márton Áron*, Nyíregyháza, 1990, 373–375.

<sup>21</sup> *Enchiridion Vaticanum III*, 2415–2447.

<sup>22</sup> EV III 2445.

According to the 1983 Code of Canon Law mixed marriage is no longer an interdicting impediment, but is regarded as a simple interdiction, the local bishop having the authority to give the dispensation.<sup>23</sup>

Even though both the *Matrimonia mixta* and the Ecumenical Directory (ED 150) agree that education is a right of both parents, and admit that the non-Catholic spouse may have similar obligations, and even though the 1983 Code of Canon Law does not ask for any written promise from the non-Catholic part, but expects only the promise of the Catholic spouse,<sup>24</sup> the Transylvanian Catholic Church still asks the non-Catholic spouse to sign that he/she will not oppose religious practice of the Catholic spouse, nor the fulfillment of the formers promise regarding the Catholic baptism of the children. (The Code of Canon Law allows episcopal conferences to decide about the manner the non-Catholic is informed about the obligations of the Catholic spouse.)<sup>25</sup>

Because of the uniqueness of the marriage and the fact that Protestant theology rejects its sacramental character, Catholic Church regulation forbids the celebration of the wedding ceremony in two churches, as well as a ceremony where the ministers of the two churches would ask for the vows simultaneously or successively. With the approval of the local bishop a non-Catholic minister may yet assist, read a lecture, pray or give a blessing.<sup>26</sup>

The Catholic diocesan synod from 2000 stresses the unity of the family, and suggests a more compassionate treatment of those Catholics who could not keep their promise.<sup>27</sup> Yet this difficult problem has no suitable solution.

Since 2002 full parish priests may assist at the celebration of mixed marriages without the previous allowance of the bishop, with the observation of the demands regarding the promise the Catholic party has to make.<sup>28</sup> This decision significantly simplifies the procedures related to the conclusion of mixed marriages, but the prerequisite regarding the promise of the Catholic spouse to baptize all the children in the Catholic Church remains the same.

### **The regulation of mixed marriages in the Reformed Church**

According to the law of the Hungarian Reformed Church (1904) the faithful and ministers had to abstain from any involvement in a marriage that implied a promise regarding the religion of the children in disfavor of the Reformed Church. Involvement included consent, promise, witnessing, and led to the loss of the right to elect or to be elected, as well as the interdiction to take part in the Supper of the Lord.

---

<sup>23</sup> CIC (1983) can. 1124, 1125.

<sup>24</sup> CIC 1125; ED (1993) 150-151.

<sup>25</sup> CIC 1126.

<sup>26</sup> 967/1995, AAT, box 2604, group 1.

<sup>27</sup> *Zsinati könyv*, Rendelkezések 104, 204–205.

<sup>28</sup> 210/2002, 1963/2002, 1794/2003, 1795/2003.

The encyclical of the Transylvanian Reformed Church (1927)<sup>29</sup> asked the ministers to inform those attempting mixed marriage about the moral dangers they were facing when meeting the non-Protestant priest. The Reformed minister had to use all decent means to convince the couple to marry in the Reformed church and to baptize the children in the Reformed faith, or at least to prevent them from making a promise in disfavor of the Reformed Church. Ministers had to inform the officials of the Church and the community about all the mixed marriages. If an agreement was made in favor of another Church, the minister had to inform the couple that they still could revoke their promise and make a different promise in favor of the Reformed Church. The faithful who made a promise in favor of another Church were excluded from any responsible position and from the Supper of the Lord, and had to repent in order to be readmitted. The laws from 1934–1937 contained similar regulations.<sup>30</sup>

The 1999 canon law of the Transylvanian Reformed Church reinforces these regulations, as it establishes the dismissing of presbyters who assisted at a mixed marriage concluded with a promise in disfavor of the Reformed Church, or if his children gave the reversal.<sup>31</sup> A Reformed minister can marry only a Reformed.<sup>32</sup> This apparently neutral demand has significant practical consequences, as it is common that Reformed ministers wish to marry Catholic women, a fact that implies the compulsory conversion of the Catholic party to the Reformed Church, as a prerequisite of the marriage. This practice is very frequent even today.

The analysis of the Catholic and Protestant legislation regulating mixed marriages shows that not only the Catholic Church, but the Reformed Church also wishes children born from a mixed couple be baptized and raised in the faith of this Church. A contrary decision is interpreted as contravening the faithfulness and loyalty to one's own Church. In both Churches such a decision has serious consequences, as not only Catholics are excluded from the sacramental life, but Reformed, too are excluded from the Supper of the Lord, from all responsibilities, and may lose their rights deriving from their community membership. The only difference is that while the Catholic Church does not conclude mixed marriages unless the Catholic baptism of all the children is guaranteed, the Reformed Church only refuses to conclude such marriage in case of an agreement disfavorable to the Reformed Church. Yet this is rather a theoretical difference, as practically it is common that couples being married before a Reformed minister often make a

---

<sup>29</sup> *Körlevél a vegyes házasságok körüli eljárásra*, 8106/1927, in: *Református Szemle* 1927 sept. 9, 581–583.

<sup>30</sup> M. BUCSAY, *A protestantizmus története Magyarországon 1521–1945*, Bp., 1985, 246–247. See also the encyclical 7902/1937 of the Reformed Synod of Hungary, in: *Református Szemle* 9/1942 March 3, 136–139.

<sup>31</sup> *The Canon of the Synod of the Reformed Church of Romania (A Romániai Református Egyház Zsinatának Kánonja)*, Cluj, 1999, 43.§.5, see also 9.§.a.

<sup>32</sup> *Canon Law* (1999), 36.§.c.

promise in favor of this Church.<sup>33</sup> Furthermore, when it comes to the marriage of a minister, the Catholic spouse has to convert compulsorily to the Reformed Church.

### **Tensions related to mixed marriages during the 20<sup>th</sup> century**

The requirements of the Catholic and Protestant legislation prove that both spouses have the same obligation to baptize and raise their children in their own faith, and both are severely sanctioned if they fail to do so. This leads to a practically insurmountable conflict.

The multiple aspects of this conflict are shown for instance by the letters of a Protestant minister, György Dávid from Nyárádszereda (Miercurea Nirajului), written in 1943 to one of his faithful, Irén Kása and her father, as well as by the comments of the Catholic vicar, Imre Sándor, related to the case.

The reformed minister draws the attention of the young woman who faces marriage with a Catholic and has made a promise in favor of the Catholic Church upon the consequences of her decision. “When your engagement became public and I asked you [...] whether you will give a reversal, you’ve answered me, that you would never do that. This is why I was tranquil, as I trusted the strong reformed faithfulness of Irén Kása and her Calvinist character. [...] And now I have to see with consternation, that a girl that appeared a strong Calvinist forgot her vow and does not care about the fact that the consequences of her decision will affect not only her, but also her elderly parents. As such, in an unconscious moment she gave the reversal, betraying the ancient Reformed faith of the entire Reformed Kása family. Why did you do this? Which earthly interests have led you to betray the most precious gift, received not from men, but from God himself: your faith? How could you forget the vow you’ve made at your confirmation: ‘In case of mixed marriage I won’t betray my Church through the reversal [...]?’ Do you know, my sweet child, that by this decision you’ve already excluded yourself from the Reformed Church, to which you promised to remain faithful [...]? Did you reflect upon the fact that in this way neither you nor your elderly parents can receive the Supper of the Lord? Would this give your companion the peace of mind when he sees that his wife and her parents struggle, because they didn’t accomplish their religious duty?”

The Reformed minister appeals to the faithfulness of the young woman trying to make her change her mind. In the letter addressed to her father, he stresses the legal consequences of their daughter’s decision. The two letters are forwarded by the Catholic parish priest Menyhért Lakó to the Catholic vicar of Kolozsvár (Cluj), showing that the woman was publicly excluded from the Church, and her parents were forbidden to attend services for one year. The vicar responds: “the decision of the Reformed minister does not contravene to the civil law, and if we regard the issue from the perspective of the laws of his own Church, he can be an example for

<sup>33</sup> For the first half of the 20<sup>th</sup> century (1928–1943) see for instance the statistics regarding the city of Kolozsvár (now Cluj), realized in 1943 by the Reformed Church (*Reformátusoknál kötött vegyes házasságok és a reverzálisok száma Kolozsváron 1928–1943. április 9. között, 778/1943*, Archive of the Reformed Church in Transylvania [ARChT] I.1/42.)

our priests, so that they should do everything possible for the observance of the laws of our Church.”<sup>34</sup>

The case draws the attention upon the difficult situation arising from the Church legislation regarding mixed marriages. Any person baptizing his/her children in a different Church loses all rights within the community. On the other hand if the person decides to baptize all the children in his/her Church, this decision conflicts with the right of the other parent to raise the children in her/his own faith, and puts her/him in the same difficult situation to be excluded from the life of the own community.

Another particular problem is related to the wish of many couples to celebrate their wedding in both churches. The Catholic Church clearly opposes this idea. According to canon law, the expression of the consent makes the marriage (*consensus fecit matrimonium*), so a second declaration would be meaningless. The other reason of the opposition is related to the Protestant understanding of marriage, which questions its sacramental character, and allows divorce.

In a letter from 1964 addressed to the Catholic bishop Áron Márton, the Reformed minister István Kovács from Fogaras (Făgăraș) asks him to allow such a double wedding. Besides the minister emphasizes the very tolerant atmosphere he tries to create in his community, and expresses his high esteem for the Catholic bishop, certainly one of the most important personalities of the Catholic Church in Transylvania in the 20<sup>th</sup> century. In his response Áron Márton refers to the Catholic theology of marriage (sacramentality, indissolubility), which does not imply however a moral superiority of the Catholics. The severe law is meant to protect the Christian ideal of marriage, as well as the personal and social welfare. The Church has to be faithful to her laws until the responsible leaders of the Christian Churches will be able to overcome these differences in the spirit of the Gospel.<sup>35</sup> The letters already express the expectations and hopes specific to the period of Vatican II Council. Anyway the solution to this problem is brought only by the Ecumenical Directory and the new Code of Canon Law, that allow in special cases the dispensation from the Catholic form, and in more common cases, the active participation of the Protestant minister at the wedding ceremony.

The religious practice of the mixed families is very complex and complicated. The spouses can keep their own faith, or, quite often, one of them converts to the confession of the other party. The conversion is sometimes (seldom) motivated by religious conviction, and more often occurs under the pressure coming from the relatives, the community or the minister of the other Church, or because of other special reasons (the Catholic wife of a Protestant minister). If the marriage is concluded in the Catholic Church and the Protestant spouse agrees to the reversal, the children can be baptized in the Catholic Church, but very often they follow the religion of the same-sex parent. The same may happen if the wedding occurs in the Protestant Church and, according to an agreement, all the children are baptized in

---

<sup>34</sup> The letters can be found in the AAT, box 3044, gr. 36.

<sup>35</sup> The letter of the Reformed minister István Kovács and the response of bishop Áron Márton (53/1964), can be found in the AAT box 2258, gr. 36.

the Protestant Church. Whatever the parents decide, one of them will be excluded from the life of his/her community. In some cases although the children are baptized in one faith, they receive religious education in the faith of the other parent. There are also cases when the parent belonging to a different confession ensures the religious education of the children in the faith they were baptized. The conversion of the spouse or of the children to a different confession, or the religious practice in a different church is a cause of serious conflicts between the Catholic and Protestant ministers, which sometimes goes beyond the borders of the local communities and causes tensions among the Church leaders.<sup>36</sup>

Some representative cases are those that occurred in Barót (Baraolt) in the late sixties.<sup>37</sup> One of these is that of a young man borne from a Reformed father and Catholic mother, baptized Reformed, but raised by his mother in the Catholic faith, and attending Catholic religion classes. The man never frequented the Reformed church. After the civil marriage with a Reformed woman, he expressed his wish to conclude the religious marriage in the Catholic Church. At this moment it became clear that he was baptized Reformed, and as he never practiced this religion, it was suggested to him to inform the Reformed minister about his wish to leave the Reformed Church. At the birth of their child the parents asked for Catholic baptism. The Reformed minister expressed his discontent because of the fact that the Catholic priest married two Reformed and baptized their child despite his protest. The Catholic priest answered that he could not reject the request, and mentioned that the Reformed minister should have been interested earlier by the fact that a person baptized in the Reformed Church did not practice his faith. The Catholic bishop Áron Márton responded to the complaint of the Directory Council of the Reformed Church in Transylvania stressing that the Code of Canon Law (1917, can. 1351) forbade the promotion of any conversion to Catholicism based on constraint. This was not a mere declaration meant to ward off the criticism or to justify the decision of the Catholic priest, as the bishop wrote to his priest: “The way you acted related to the conversion was correct. We do not invite nor encourage anyone; we accept those who ask to join the Church based on their own decision and motivated by a spiritual need.” The bishop also draws his attention to the fact that he should not allow children belonging to other confessions to constantly attend classes of the Catholic religion. While assuring the pastoral care of his faithful, the priest must cultivate good relations and fraternal love, and respect the freedom of conscience.

---

<sup>36</sup> The Archive of the Archbishopric of Transylvania witnesses countless conflicts. See also the case studies of F. ÁGOSTON, *Vegyés házasság vagy ökumenikus házasság? (Mixed marriage or ecumenical marriage?)*, in: *Theologia Catholica Latina (Studia Universitatis Babeş-Bolyai)*, 2001/1, 37–41.

<sup>37</sup> See the complaint of the Reformed minister Jenő Kесе against the Catholic priest Miklós Ábrahám, addressed to the Directory Council of the Reformed Church in Transylvania (190/1968), the report of Miklós Ábrahám sent to the Catholic bishopric (12/1969), the response of bishop Aron Márton to the Directory Council of the Reformed Church (299/1969), and his note to Miklós Ábrahám (299/1969), AAT box 2309, gr. 36.

## Conclusions

The tensions related to mixed marriage are deeply rooted in ecclesiology and sacramental theology.

The identification of the Catholic Church with the Church of Christ, as well as the questioning of the sacramental and indissoluble character of marriage in the Protestant theology, led the Catholic Church to demand the reversal as a prerequisite of mixed marriage.

On the other hand, in the context of controversial theology, the Protestant Churches also expressed the conviction that the true Church of Christ can be most certainly found in their own Church. Therefore Hungarian Protestant legislation also prompted couples to make a promise regarding the baptism of the children favorable to the Protestant Church.

As both Churches sanctioned non-compliant members through exclusion from sacramental and community life, these demands were and still are a cause of deep inner struggle, especially in those cases where someone wishes to correspond to the requirements of both religious fidelity and matrimonial love.

During the 18–19<sup>th</sup> century, the Catholic bishops adopted a relatively modern position regarding the validity of the Protestant marriage, in order to prevent severe conflicts and scandals. Their decision was based on the knowledge of the local situation, and contradicted to some extent the Roman position. This evolution shows that pastoral concern may be a better solution, but when it gets to contravene legislation proves not only the limits of the legal approach, but also the fact that a solution to the roots of the problem still has to be found.

The analysis of archive material reveals serious conflicts between Catholic and Protestant Churches, related to the baptism of children and the (de)conversions that occurred in mixed families. In spite of these conflicts, through the different attempts made to solve the problems, individuals and Churches have learned to live together.

Although mixed marriages in some cases can indeed lead to religious indifference, this occurs much more commonly on the basis of a previously existing deficiency of religious convictions, and not as a consequence of mixed marriage. Therefore, although the Churches in Transylvania still sanction non-compliant members, sanctions are not able to solve the very roots of indifference. This is why the Churches should insist on promoting a positive identity based on the sense of values, rather than focus on sanctions.

Within the Transylvanian Churches controversial theology still prevails and ecumenical dialogue has almost no reception. The deep ecclesiological gap explains the very negative attitude regarding mixed marriages. These are not perceived as interchurch or ecumenical marriages.

The difficult problems related to mixed marriage, such as indifference, (de)conversions, conflicts linked to the education of the children or exclusion from the community have no real solution until the Churches are willing to draw wisdom from the ecumenical dialogue and recognize in each other the manifestation of the Church of Christ. Such a decision goes beyond the borders of Transylvania.



## JURIDICAL ASPECTS REGARDING THE SHARING OF THE EUCHARIST IN INTERCHURCH MARIAGES

LÁSZLÓ NAGY<sup>1</sup>

**Abstract.** The reception of the sacraments, especially the Eucharist, is a crucial statement of faith and of adherence to a specific Church. Most Christian Churches have regulations regarding the reception of the Eucharist. Today, interchurch couples, although they may share Catholic faith in the Eucharist, are restricted from fully participating in Eucharistic worship together on a regular basis. The current rise in interchurch marriages, along with the Church's emphasis on strengthening marital and family unity, as well as the need to foster ecumenical unity, demands a rethinking of the rule regarding *communicatio in sacris*. Since Vatican II the family has been referred to as "domestic church." This means that a married couple signifies and shares the unity of Christ and the Church. On the other hand baptism creates a true sacramental unity with Christ, the head of his Body, therefore has a major ecclesiological significance. Eucharistic communion is not just the sign of the unity of the Church, but it also fosters unity both for the individual and for the church as a whole. Current research demonstrates a strong positive correlation between the religious life and the marital stability of a family. While the law regulating the celebration of the Eucharist aims to strengthen the community of the Roman Catholic Church, it may also hinder the theological values of marital stability and ecumenical unity. Therefore I propose here is an amendment to the current Latin code. My specific concern will address canon 844, §4, regarding the reception of the sacraments by the members of Western Churches.

The Year of the Eucharist, while stirring up increased devotion, has prompted fresh theological, canonical reflection on the various aspects of the Eucharist as communion and as a sign of unity.

The reception of the sacraments, especially the Eucharist, is a crucial statement of belief and of adherence to a specific community of faith. Most Christian churches have regulations regarding the reception of the Eucharist, as this is an important part of their praxis.

When the Catholic Church began to change her discipline in the matter of sacramental sharing, she did so with the full realization that the existing norms had developed within a particular historical context and in order to meet specific difficulties. Values and understandings, which required protection in particular circumstances no longer seemed threatened, and the enhancement of other values through a careful process of change thus became possible.

James Coriden states that "the Church has long recognized the need for periodic change in its rules of discipline [...]"<sup>2</sup> He argues that, without the ability

---

<sup>1</sup> Ottawa, Canada

to change its rules when necessary, the canons themselves, and the ministry of canon law, may lapse into legalism and become irrelevant for the Christian community. The Church needs firm rules for the sake of order and justice, these must be amended to meet the needs of a growing community.

One such rule concerns the practice of an interchurch<sup>3</sup> couple sharing communion (*communicatio in sacris*<sup>4</sup>). Today, interchurch couples, although they may share Catholic faith in the Eucharist, are restricted from fully participating in Eucharistic worship together on a regular basis. The current rise in interchurch marriages, along with the Church's emphasis on strengthening marital and family unity, as well as the need to foster ecumenical unity, demands "a new *recognitio*" of the rule regarding *communicatio in sacris* in such marriages.

What I propose here is an amendment to the current Latin code. My specific concern will address canon 844, §4, regarding the reception of the sacraments by the members of Western churches, (namely Anglicans and Protestants). As will be discussed later, this issue presents a more difficult problem than that of sharing the sacraments with members of the Eastern churches, since the aforementioned Western churches stand in less than perfect communion with the Catholic Church. This amendment would allow the spouses of an interchurch marriage to share the Eucharist in Roman Catholic worship. Such a reform will aid in realizing two theological values, namely, marital stability and ecumenical unity. I will address this issue in two parts. First, I will discuss the current teaching of the Church, namely the rules which implement the values of marital stability and church unity. How an interchurch couple can remain together in the participation of the Eucharist? Then, I will argue that, through a reform of the current legislation, the

---

<sup>2</sup> J. A. CORIDEN, *Canon Law as Ministry: Freedom and Good Order for the Church*, New York: Paulist, 2000, 159.

<sup>3</sup> The term "interchurch" is used here rather than "mixed marriage." This decision is based upon the explanation offered by the Association for Interchurch Families (=AIF). "Mixed marriage" is an ambiguous term that can refer to any marriage in which the husband and wife are not of the same religion, ethnicity, or race. The term "interchurch" calls attention to the religious affiliation of the spouses: they share Christian baptism, but they belong to different denominations. See <http://www.interchurchfamilies.org>.

<sup>4</sup> For studies on *communicatio in sacris*, see M. BROGI, *Communicatio in Sacris tra cattolici e cristiani orientali non cattolici*, in *Antonianum*, 53 (1978), 170–193; T. BROGLIO, *Alcuni considerazioni sulla comunicatio in sacris nel Codice di diritto canonico*, in *QDE*, 6 (1993), 83–91; ID., "Communicatio in Sacris" as it is treated in canon 797 of the proposed Schema of the Code of Canon Law (c. 844 of the new CIC) in relation to the Ecclesial Communities of the West, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Rome: Gregorian University, 1983; F. COCCOPALMERIO, "Communicatio in sacris iuxta Schema novi Codicis," in *Periodica*, 71 (1982), 397–410; ID., "La comunicatio in sacris comme problème de communion ecclésiastique," in *Année Canonique*, 25 (1981), 201–229; J. M. HUELS, *More Disputed Questions in the Liturgy*, Chicago, Liturgy Training Publications, 1996, 113–128; J. H. PROVOST, in J. COGAN (ed.), *CLSA Advisory Opinions 1984–1993*, Washington, Canon Law Society of America, 1995, 241–244; I. RIEDEL-SPANGENBERGER, "Communicatio in sacris: Zur Korrelation zwischen geistlicher und kirchlicher Gemeinschaft in ökumenischen und rechtsgeschichtlichen Bezügen," in B. J. HILBERATH and D. SÄTTLER (eds.), *Vorgeschmack: Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*, Mainz, Grünewald, 1995, 482–500; M. WIJLENS, *Sharing the Eucharist: A Theological Evaluation of the Post-Conciliar Legislation*, Lanham, MD, University Press of America, 2000.

Church could better promote these values. I attempt to explain the presently valid norms of the Roman Catholic Church and suggest legitimate developments.

### **The Domestic Church is a Divided Church**

The concept of the family as the “domestic church”<sup>5</sup> is not new.<sup>6</sup> Good marriages provide the foundation for a healthy society. According to Augustine, “Marriage is the seed bed of the city [...] the household is the first step in the organization of man.”<sup>7</sup> John Chrysostom opined that: “The law of husband and wife is the force that welds society together.”<sup>8</sup> Society is founded upon the infrastructure of good marriages. Each family is a small society through which the members are socialized; that is, through family life we learn to live in the greater society. The same can be said of the church; the Church needs numerous good marriages. The ideals and values of a Church community are first experienced in married life. Family life is a microcosm of Church life. Indeed, since Vatican II, the family has been referred to as “the domestic church.” This is to say that in matrimony a couple signifies and shares the unity of Christ and the Church. Through their personal relationship and the raising of their children, a husband and wife help each other to attain a state of holiness. In raising a family, parents help to perpetuate the people of God. Thus the family is regarded as the “domestic church” since the parents, by their word and example, are the first heralds of faith to their children, and are charged with nurturing their vocation. By reason of their state in life and of their position within the community, they share unique gifts with the people of God.<sup>9</sup>

Of course marriage is significant to the church not only for its ability to socialize individuals but also because of the sacred quality of the marriage vocation. This sacramental union serves as a sign to the church community. The couple become witnesses to the covenant that God had established with humanity ages ago and which is continually renewed through the ministry of the church. The

---

<sup>5</sup> For further explanations, and historical development of “domestic church” see M. A. FOLEY, *Toward an Ecclesiology of the “Domestic Church”*, in *Église et Théologie*, 27 (1996), 351–373;

<sup>6</sup> LAMPE, “Family” in Church and Society of New Testament Times, in *Affirmation*, 5 (Spring 1992), 8.

<sup>7</sup> AUGUSTINE, *City of God*, XIV.10, 21, 22; XIV.18; XV.16; XIX.7, 14. See also J. WITTE, Jr., *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion and Law in the Western Tradition*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, 21.

<sup>8</sup> J. CHRYSOSTOM, *Sermon on Marriage*, Homily 20, 43, 44, in *St. John Chrysostom on Marriage and Family Life*, Crestwood, New York, St. Vladimir’s Seminary Press, 1986.

<sup>9</sup> “In what might be regarded as the domestic church, the parents, by word and example, are the first heralds of the faith with regard to their children. They must foster the vocation which is proper to each child, and this with special care if it be to religion.” See, VATICAN COUNCIL II, Dogmatic Constitution, “Lumen gentium,” November 21, 1964, no. 11, in *AAS*, 57 (1965), 15–16. English translation in A. FLANNERY, (ed.), *Vatican Council II: The Conciliar and Postconciliar Documents* (=FLANNERY), Northport, NY, Costello Publishing Company, 1988, 362–363. Also, JOHN PAUL II writes: “The family is a living image and historical representation of the mystery of the Church.” See JOHN PAUL II, “Apostolic Exhortation on the Family” (*Familiaris consortio*), in *Origins*, 11/28–29 (December 24, 1981), 437–468, no. 49.

union of the husband and wife re-presents the covenantal relationship of God and humanity. This union extends even further in an interchurch marriage, because through the bond between the spouses, a new and special relationship arises between the Roman Catholic Church and the non-Catholic spouse. Ordinarily the non-Catholic receives the sacrament of marriage in the Catholic form; and by entering into a *consortium totius vitae* (a partnership involving the whole of life) with a Catholic person, he or she enters into a close and mysterious relationship with the Catholic community, a relationship that has a spiritual dimension.<sup>10</sup> At the 1980 Synod of Bishops on ‘Mixed Marriages and their Christian Families’ Cardinal Johannes Willebrands, then President of the Secretariat for Promoting Christian Unity, pointed out that the marriage of two Christians who have been baptized in different churches is a true sacrament and gives rise to a ‘domestic church’. The partners are called to a unity that reflects the union of Christ with the Church, and the family is bound to bear witness before the world, a witness based on that ‘spiritual union [...] which is founded on a common faith and hope, and works through love’. He spoke of ‘spiritual communion’ as ‘an outstanding feature in many mixed families’ which ‘eventually affects even sacramental life and prompts the partners to ask permission to approach the Holy Eucharist together. For this is a moment at which they keenly feel their division, and also feel keenly their need for the spiritual nourishment that is the Eucharist.’<sup>11</sup> Thus a sacramental marriage is intrinsically indissoluble because the divine covenant cannot be dissolved, destroyed, or rescinded. This is true even if for certain serious reason it may be dissolved extrinsically by church authority when it is not consummated.<sup>12</sup>

Increasingly, marriage is considered to be an alternative lifestyle. Recognizing this threat, the Church realizes its responsibility to support married life. “What the Church does for the family and marriage certainly contributes to the good of society as such and to the good of all.”<sup>13</sup> The Church has much to contribute towards a healthy marriage. Current research demonstrates a strong positive correlation between the religious life and the marital stability of a family. The religious life of a married couple is a major predictor of marital stability.<sup>14</sup> Praying together, especially in public worship, strengthens the family bond and provides a deterrent for divorce.

<sup>10</sup> See L. ÖRSY, *Interchurch Marriages and the Reception of the Eucharist*, in *America*, 175 (October 12, 1996), 18.

<sup>11</sup> [http://www.interchurch\\_families.org/irn/2005/irn03-200504synod.pdf](http://www.interchurch_families.org/irn/2005/irn03-200504synod.pdf). See also Text in the *Information Service* of the SPCU, 1980/III-IV, 116–118.

<sup>12</sup> CIC c. 1142.

<sup>13</sup> PONTIFICAL COUNCIL FOR THE FAMILY, *Preparation for the Sacrament of Marriage*, Boston, Pauline Books and Media, 1996, 10.

<sup>14</sup> See the following articles; M. WILSON – E. FILSINGER, *Religiosity and Marital Adjustment*, in *The Journal of Marriage and the Family*, 48 (February 1986), 147–151; H. M. BAHR – B. A. CHADWICK, *Religion and Family in Middletown, USA*, in *The Journal of Marriage and the Family*, 47 (May 1985), 407–414; G. BRODY, *Religion’s Role in Organizing Family Relationships*, in *The Journal of Marriage and the Family*, 56 (November 1994), 878–888; A. THORNTON, *Reciprocal Influences of Family and Religion in a Changing World*, in *The Journal of Marriage and the Family*, 47 (May 1985), 381–394; J. TRESS – D. GIESEN, *Sexual Infidelity*

A serious problem arises in the situation of an interchurch marriage, in which a couple is prohibited from receiving the Eucharist together on a regular basis. The problem grows when we consider that the children of this couple will be raised in a church that will not accept one of the parents to the table of communion. What does this prohibition say about the sign of unity celebrated in the covenant of marriage? Two baptized people from different Christian denominations believe that they are called by God into a sacramental union to which they willingly vowed their lives to receive the Eucharist together because of the divided churches into which they were baptized. While the Christian family is a domestic church, it is also a divided church.

The division of the domestic church suffers from the problem of Christian disunity. It would appear that the Church is at odds with itself. On the one hand the Church preaches the value of a strong marital and family bond and promotes the restoration of church unity. On the other hand, the Church prohibits a couple from receiving the sacrament of unity together. The question at this point is how we may address the problem of sharing communion within an interchurch marriage while remaining faithful to church doctrine.

### **Interchurch Marriage and the Roman Catholic Church – Interpreting the Norms**

The phenomenon of interchurch marriage is no small matter. Currently in the Archdiocese of Alba Iulia 40% of all marriages are interchurch.<sup>15</sup> The interchurch marriage is no less a vocation than the marriage of two Catholics, since both marriages are celebrated in the Catholic Church and both are considered to be sacramental marriages.<sup>16</sup> Further, given the growing number of interchurch marriages, the Church includes within its urgent pastoral solicitude couples preparing to enter, or who have already entered, such marriages.<sup>17</sup>

Moreover, in the long tradition of Christianity, it has been believed that the family plays a special role in bringing its members into union with Christ, whether or not one member belongs to the church. Paul argues for maintaining marital union between a Christian and a pagan for this reason: “For the unbelieving husband is made holy through his wife and then the unbelieving wife is made holy

---

*Among Married and Cohabiting Americans*, in *The Journal of Marriage and the Family*, 62 (February 2000), 48–60.

<sup>15</sup> Cf. <http://www.hhrf.org/gyrke/index1.html>.

<sup>16</sup> In the words of canonist Ladislav Šrámek: “Although the spouses may be interchurch partners, their marriage is nonetheless regarded in the Roman Catholic Church as the symbol of the unbreakable bond between Christ and His church. They are also the founders and members of a ‘domestic ecclesia.’” See, ŠRÁMEK, *Interchurch Marriages and the Reception of the Eucharist*, 18.

<sup>17</sup> PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism (=Directory)*, Boston, St. Paul Books and Media, 1993, 85, no. 145. See also, TURNER, *Overview of Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism, The Liturgy Document: A Parish Resource*, vol. 2, ed. Archdiocese of Chicago, Liturgical Training Publications, 1999, 82–85.

through her husband” (1 Corinthians 7,14). The pagan spouse is to some extent brought into the Christian community and sanctified through the Christian spouse, participating in the community of God’s covenant through the other.<sup>18</sup>

While addressing the problem of interchurch marriages, we must also respect the integrity of the Eucharist as the sign of unity for the Church. The Eucharist is the paradigm of the sacraments and the premier action of the Church. The sacramental worship of the Eucharist reveals the true identity of the Church as the disciples of Jesus Christ who are called into the community of the church. Because of the primacy of the Eucharist in the Church we cannot afford to treat lightly the church law regarding reception of Communion. Simply to admit all Christians to receive at the Roman Catholic table might serve to dismiss the gravity of the problem of church division. Choosing to ignore the Church’s teaching on intercommunion could promote doctrinal confusion and further frustrate any progress toward church unity.

One point of confusion concerns the relationship of baptism and Eucharist. We might ask how it is that, although the valid baptism of any Christian is honored by the Roman Catholic Church, Protestants are not welcome to receive communion in a Roman Catholic Church under ordinary circumstances. According to the *Directory*, the answer is twofold. First of all, the Church celebrates the sacraments within a “concrete community,” which is the sign of the reality of its unity in faith, worship, and community life. The sacraments, especially the Eucharist, support and build up the Christian community and its spiritual life. Thus Eucharistic communion is inseparably linked to full ecclesial communion and its visible expression. The Roman Catholic Church permits access to its Eucharistic communion in principle only to those who share fully its oneness in faith, worship and ecclesial life. Second, the baptism of non-Catholics points to a real, although imperfect, union. While baptism constitutes the sacramental bond of unity existing among all those who are reborn in Jesus Christ, it is directed toward the fullness of life in Christ.<sup>19</sup> Through baptism a person is incorporated into Christ and his Church and is reborn to share in

---

<sup>18</sup> R. F. COLLINS, *First Corinthians* in *Sacra Pagina* Series, vol. 7, ed. D. J. HARRINGTON, Collegeville, Liturgical Press, 1999, 271. See also, E. WALTER, *The First Epistle to the Corinthians*, in *New Testament for Spiritual Reading*, ed. J. L. MCKENZIE, New York, Herder & Herder, 1971, 74–75.

<sup>19</sup> The *Directory for Ecumenism* is quite explicit: it says that “in certain circumstances, by way of exception, and under certain conditions, access to these sacraments [Eucharist included] may be permitted, or even commended, for Christians of other churches and ecclesial communities.” Cf. *Directory*, 129. In the *Directory* admittedly, the *circumstances* are carefully defined, the *conditions* circumscribed, yet the openness to exceptions is never retracted. We can say that in a discreet fashion, the door is left ajar for fresh insights and interpretations. See also E. FALARDEAU, *Sacramental Sharing: A Theological Perspective from the New Ecumenical Directory*, in *Ecumenical Trends*, 24 (1995), 113–124; T. J. GREEN, *The 1993 Ecumenical Directory: Some Initial Responses*, in *Ecumenical Trends*, 26 (1997), 1–11; J. M. HUELS, *The 1993 Ecumenical Directory: Theological Values and Juridical Norms*, in *The Jurist*, 56 (1996), 391–426; J. H. PROVOST, *Sacramental Sharing in the Light of the New Ecumenical Directory*, in *Ecumenism*, (March 1995), 27–32.

the divine life. Of itself baptism is the initial stage of acquiring the fullness of life in Christ. It is ordered to the full integration into the Eucharistic communion.<sup>20</sup>

Canon law (c. 844) provides the particular rule regarding the sharing of sacraments.<sup>21</sup> This canon takes into account two concerns: first, Catholics receiving the sacraments from ministers who are not in full communion with the Roman Catholic Church, second, the circumstances by which Catholic ministers may administer the sacraments to those who are not in full communion with the Catholic Church.

The sharing of sacred things reveals a tension between two principles. On the one hand, the sacraments function as a sign of unity for the Church. The sign function often rules out a general sharing of the sacraments since this would indicate a sign of something which does not exist. On the other hand, they also serve as a source of grace, moving the faithful towards the unity of the Kingdom of God. For this reason, the sharing of sacraments may serve the mission of the church.<sup>22</sup>

Canon 844 takes note of the “varying degrees” by which Christians share a common faith. A distinction is made between the “Eastern Churches” and the “other Christians not in full communion with the Catholic Church.” The second group includes the Anglican and Protestant Churches. The three sacraments (i.e., penance, Eucharist, anointing of the sick) listed in canon 844 are those which are repeated. The canon does not concern baptism, confirmation and holy orders since they may be received only within one’s community. Nor does it concern marriage, a point to be addressed later.

The canon lists just two requirements for members of the Eastern Churches who wish to receive the sacraments from a Catholic minister. First, they must spontaneously ask for them, i.e. the minister may not exert any pressure on an individual to receive the sacrament. Second, the recipient must be properly disposed. For the ‘other Christians,’ the canon adds three more requirements. First, the recipient must be facing the danger of death or some other pressing need, for example, imprisonment or persecution. Second, it is presumed that the person is unable to approach a minister of his or her own community. Third, the person must show the Catholic faith in the sacrament.

In the aforementioned canon interchurch marriages are not mentioned. This is an issue covered in canons 1124 – 1129, under the heading of “Mixed Marriages.” I recommend adding a canon to this section, perhaps a “canon 1129<sup>b</sup>,” which would specifically address the issue of sharing communion within an interchurch

---

<sup>20</sup> *Directory*, 92.

<sup>21</sup> For canonical development of canon 844 see, B. D. CLOUGH, *Sharing the Eucharist in Particular Cases: The Path to a New Legislation in Canon 844*, Dissertation ad Lauream In Facultate Iuris Canonici Apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Romae, 1992, 253.

<sup>22</sup> VATICAN COUNCIL II, Decree on Ecumenism, November 21, 1964, *Unitatis redintegratio*, in *AAS*, 57 (1996), 90–112, no. 8. See also, K. SEASOLTZ, *New Liturgy, New Laws*, Collegeville, Liturgical press, 1980, 109; WINNINGER, “Canon Law and Catholicity,” *The Revised Code of Canon Law: A Missed Opportunity?*, ed. HUIZING – K. WALF, Edinburgh: T&T Clark, Ltd., 1981, 78–81.

marriage. It must also be noted that such an amendment to the code would require that we address canon 912 which states: “Any baptized person who is not prohibited by law can and must be admitted to Holy Communion.” Here “the law” refers in part to canon 844. Obviously, it would be necessary to clarify that those Christians in an interchurch marriage are not so “prohibited by law.”

Thus the Church does recognize that in certain circumstances and under certain conditions non-Catholic Christians may be permitted to receive the sacraments along with Roman Catholics: in fact, at times reception by non-Catholics may even be commended.<sup>23</sup> These circumstances are understood to mean special or unique occasions. On these occasions the person must request the sacrament on his or her own, must be properly disposed to receiving the sacrament, and must manifest Catholic faith in the sacrament. To be sure, the manifestation of Catholic faith is difficult to evaluate and is usually unknown to the minister. In the case of Catholics receiving the Eucharist, a person’s faith is usually considered implicit in the desire to receive the sacrament. However, in the case<sup>24</sup> of non-Catholics, something more than implicit faith is required. The non-Catholic must manifest that he or she shares the Catholic faith in the Eucharist. This may take the form of a public profession that the Eucharist is the body and blood of Jesus Christ under the appearances of bread and wine.

Along with these exceptions we should consider the effect of the Eucharist upon a community. Sacraments have a twofold function. They represent the reality that they symbolize, and they create that reality as well. In the celebration of the Eucharist what is symbolized is the unity of Christ with his members, the Church, and the very act of symbolizing this unity deepens that unity. Likewise, in the celebration of the Eucharist we are becoming more like Christ as we are united in our worship. Our worship not only shows us who we are at the present moment, but guides us in what we are to become. The celebration of the Eucharist moves us toward the goal of Church unity. The worship of the Eucharist is both a sign and a celebration of the unity of the church community.<sup>25</sup>

### **Possible Development of Law**

While the law regulating the celebration of the Eucharist is just in its goal to strengthen the “concrete community” of the Roman Catholic Church, it may also hinder the theological values of marital stability and ecumenical unity.

If one argues from the perspective of prudence, rather than of legalism, the Church may consider allowing an interchurch couple to receive Eucharist together knowing that their marriage is strengthened by their full participation in worship and that this “domestic church” in turn strengthens the greater Church.

---

<sup>23</sup> Cf. *Directory*, 129.

<sup>24</sup> J. M. HUELS, O.S.M., *A Policy on c. 844, §4 for Canadian Dioceses*, in *Studia Canonica*, 34, 2000, 91–118.

<sup>25</sup> The 1983 code recognizes both the sign value and efficacy of the sacraments. Cf. c. 840.



It is at this point that we should shift our emphasis from law to liturgy, i.e. from following legal regulations to the prayerful expression of what we strive to become as the Church of Christ. We are reminded by the document, *The Constitution on the Sacred Liturgy*<sup>26</sup> that worship is the central and determinative act of the Church's life. Viewed from the perspective of the pilgrim church, the Eucharistic liturgy expresses the goal of all Christians – the same goal that was proclaimed by Jesus Christ – that all may be one. The Eucharist then is not just an end for those christened in the Roman Catholic Church, it is the means of fostering unity both for the individual and for the church as a whole. The Eucharist provides spiritual food that enables the baptized to overcome sin, live the life modelled by Christ and be united with him more profoundly, sharing more intensely in the mystery of Christ.<sup>27</sup> This same spiritual food nourishes the community as a whole in its quest for harmony in Christ. The Eucharist completes the incorporation into the body of Christ that was initiated by baptism. In other words, by sharing in the breaking of the bread we may find the means to repair the broken Church. What needs to be stressed here is the role of the liturgy in the quest for church unity.

The Eucharist is intimately linked to baptism because the members are united with Christ the Head.<sup>28</sup> Greater emphasis needs to be placed on the goal of the Eucharist, namely the building up of the body of Christ. The *Directory* makes this clear: "Liturgy is the primary and indispensable source for which the faithful are to derive the true Christian spirit. Hence liturgy makes an important contribution to the unity of all who believe in Christ, it is a celebration and an agent of unity, where it is fully understood and everybody participates in it, it is the outstanding means by which the faithful can express in their lives and manifest to others the mystery of Christ and the real nature of the true church."<sup>29</sup> Further, the liturgy of the Eucharist contributes to the stability of marriage in a specific way. According to John Paul II, the Eucharist is "the very source of Christian marriage (by which) the Christian family finds the foundation and the soul of its communion and its mission."<sup>30</sup>

Although the liturgy of the Eucharist may provide a source and foundation for marriage, so long as an interchurch marriage is judged by the circumstances of canon 844, a couple may not receive together. The circumstances, as discussed earlier, point to special occasions when one may receive the sacraments. What we argue for here is the reception of the Eucharist on an ongoing basis. It would be helpful, then, to consider the interchurch marriage as a "unique situation."

---

<sup>26</sup> VATICAN COUNCIL II, *Constitution on the Sacred Liturgy*, December 4, 1963, *Sacrosanctum Concilium* (=SC), in *AAS*, 56 (1964), 5–12.

<sup>27</sup> *Directory*, 129.

<sup>28</sup> Cf. G. AUSTIN, *Is an Ecumenical Understanding of Eukaris Possible Today?* in *The Jurist*, 48 (1988), 691.

<sup>29</sup> *Directory*, 62.

<sup>30</sup> *Familiaris consortio*, 57.

Ladislas Örsy interprets the unique situation to mean “the uniqueness of a given marriage bond so that the permission once given can last for a life time.”<sup>31</sup> This unique situation is marked by the fact that the Catholic and the non-Catholic received the sacrament of marriage in a Catholic ceremony and their union symbolizes the union of Christ with His Church. Through their sacramental covenant, the Catholic and non-Catholic belong to each other and they belong to Christ. In the light of this union, Örsy asks: “Is it fitting for the Roman Catholic Church to instruct them to divide for the reception of Eucharist after the Church received them together for the sacrament of marriage?”<sup>32</sup>

Moreover, the bishops of Canada recently presented a policy on canon 844, §4 in which they interpret the phrase “grave need” (*alia urgeat gravis necessitas*) in terms of a “serious spiritual need for the Eucharist.”<sup>33</sup> Canonist John Huels explains that the need of an interchurch couple is unique in that; [...] the gravity of this case does not stem from the *absolute* inability of the non-Catholic parties to mixed marriages to approach their own minister; they could separate from their families and go to their own Churches if they wished. Rather, the gravity of this case stems from the *gravity of the spiritual need* experienced by the non-Catholics’ inability to approach their minister *on this special occasion* when attending Mass with the Catholic spouse and children. The [Secretariat for the Promotion of Christian Unity] described this spiritual need as the need for growth in the spiritual life and the need for a more profound insertion into the mystery of the Church and her unity.<sup>34</sup>

The policy does not require non-Catholics to articulate their spiritual need in a specific formula, but leaves it to the discretion of the recipients to determine when they are in spiritual need for the Eucharist. What is necessary is that the non-Catholic spouse should share the Roman Catholic belief in the Eucharist, i.e. believing in the real presence of Christ in the sacrament. There should also be some manifestation of Catholic faith, for example, a conversation with the pastor of the parish, or the profession could be ritualized in a ceremony. Also, in order to prevent scandal among the faithful, it will be necessary to educate the parish community so that they will understand why the Church welcomes this person to the Eucharist.

Furthermore, the “spiritual need” for the Sunday celebration of the Eucharist is of paramount concern in the Roman Catholic Church since the weekly worship is the cornerstone of all Christian practice. The weekly worship communal celebration of the Eucharist gives witness to one’s faith in Christ and to belonging to his Church. Latin canon law attests to this concern, obliging the faithful to participate in the Eucharist on Sundays and days of obligation.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> ÖRSY, *Interchurch Marriages and the Reception of the Eucharist*, 2.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> HUELS, *A Policy on c. 844, §4 for Canadian Dioceses*, 96.

<sup>34</sup> *Ibid.* 101.

<sup>35</sup> Canon 1247. Also, the Catechism, recognizing the obligation for Catholics to receive the Eucharist annually, nevertheless “strongly encourages the faithful to receive the holy Eucharist on Sundays and feast days, or more often still, even daily.” CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH, USCC,

## Conclusion

The willingness to share the Eucharist in certain particular situations is perhaps the most important and central sign of the Church's concern for all other Christians, for the Eucharist is at the center of the Church's life, her greatest treasure. The care in the elaboration of norms shown over the years, now must be continued at the local level by fidelity to those norms and willingness to use them, by careful elaboration of other general norms at different levels of Church authority, and by continuing search for that unity which is willed by Christ and which will make such norms unnecessary.<sup>36</sup>

In light of the preceding discussion, it would seem that an interchurch marriage warrants a new rule addressing its unique situation and the spiritual need for the Eucharist. I propose that a new canon be drafted, such as the following.

Canon 1129<sup>b</sup> – A mixed marriage, in which a Catholic is married to a baptized Christian who is not in full communion with the Church, presents a unique situation for the reception of the sacraments. In such a situation the non-Catholic party may approach a Catholic minister for the Eucharist if there is a grave spiritual need, and if the non-Catholic party manifests Catholic faith in the sacrament.

The reform of the rule for interchurch marriages does not nullify the law concerning the sharing of the Eucharist, nor is it a general plea to admit all baptized Christians to the Roman Catholic table. Rather the “unique situation” of the interchurch marriage is the need to strengthen both marital and ecumenical unity. Interchurch marriage is a unique situation because it is on going. The situation inherent in the interchurch marriage differs from those already listed in canon 844 and the *Directory for Ecumenism*. Both address occasional concerns such as when a person is in danger of death or cannot approach one's own minister. However, the concern for interchurch marriage is unique precisely because it is a continuing matter. The Church's concern for marriage is an ongoing one. Just as the community grows in its relationship with God, and in its understanding of its mission, so too the married couple should grow in love with each other and in understanding their marriage vocation. And just as the community is nourished along the way by the sacraments, so too the couple needs the spiritual nourishment of the Eucharist to recognize themselves as members of the body of Christ. For this reason, sharing the Eucharist is not intended to be a mere compromise; rather it is the respect paid to a sacramental bond and an effort to heal the wound of a division in the Church of Christ.

---

Liguori, MO: Liguori Publications, 1994, nos. 1389, 2177, 2179–2182. See also W. H. WOESTMAN, *Daily Eucharist in the Postconciliar Church*, in *Studia canonica*, 23 (1989), 85–100.

<sup>36</sup> It is a well-known fact that in the matter of the reception of the Eucharist by non-Catholic spouses, Roman Catholic authorities do not interpret the relevant documents, such as the Code of Canon Law, 1983, the Directory, 1993, and the Encyclical *Ut Unum sint*, 1995, in the same way. As a result, local practices vary from generous reception to rigid exclusion.

## DIE FEIER DES STUNDENGEBETES

### MÓZES NÓDA<sup>1</sup>

**Zusammenfassung.** Der vorliegende Beitrag bietet erstens eine kurze Übersicht über das Stundengebet. Anhand der Liturgischen Konstitution und der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet wird die diesbezügliche offizielle Lehre der Kirche dargelegt. Nach einer Begriffserklärung wird die Theologie des Stundengebetes ausgeführt. Es wird vor allem der anthropologische und gemeinschaftliche Aspekt des Gebets betont. Es wird zweitens eine geschichtliche Aufskizzierung dargelegt, die einen besseren Durchblick ermöglichen will. Die heutige Form des Stundengebetes steht am Höhepunkt einer gut nachvollziehbaren Entwicklung. In einem ausführlicheren Teil wird drittens versucht die Struktur des Stundengebetes und seiner Feier darzulegen. Der Beitrag konzentriert sich am Schluss auf einzelnen Elementen dieses Gebetes.

#### Zum Begriff: Stundengebet

Die Liturgische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils beschreibt folgender Weise den Sinn und das Wesentliche im Stundengebet: „[...] der Hohepriester des neuen und ewigen Bundes, Jesus Christus [...] hat [er] in die Verbannung dieser Erde jenen Hymnus mitgebracht, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt. Die gesamte Menschengemeinschaft scharf er um sich, um gemeinsam mit ihr diesen göttlichen Lobgesang zu singen. Diese priesterliche Aufgabe setzt er nämlich durch seine Kirche fort; sie lobt den Herrn ohne Unterlass und tritt bei ihm für das Heil der ganzen Welt ein nicht nur in der Feier der Eucharistie, sondern auch in anderen Formen, besonders im Vollzug des Stundengebetes.“<sup>2</sup> Das himmlische Loblied wurde von der Kirche in einer großartigen Vielfalt von Formen beständig und treu weitergesungen.

Die Kirche feiert nach alter Überlieferung während des Tagesablaufs das Stundengebet. Damit erfüllt sie das Gebot des Herrn, unablässig zu beten. Zugleich preist sie Gott, unseren Vater und legt Fürbitten ein für das Heil der Welt – betont Arturo Kardinal Tabera, der Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst.<sup>3</sup> Das Stundengebet oder *Officium divinum* „ist vor allem Lob- und Bittgebet, und zwar ein Gebet der Kirche mit Christus und zu Christus.“<sup>4</sup> Im Sinne der Lehre des Konzils beruht die Liturgie unserer Kirche auf zwei Grundpfeiler: die Eucharistiefeier und die Feier des Stundengebetes. In beiden verwirklicht, wenn auch unterschiedlicher

<sup>1</sup> Babeş-Bolyai Universität Cluj, Romania

<sup>2</sup> *Sacrosantum Concilium* (SC) 83.

<sup>3</sup> Siehe: *Stundenbuch* I, 11. (*Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Erster Band: Advent und Weihnachtszeit.* Einsiedeln, Köln, Freiburg, Basel 1987).

<sup>4</sup> *Allgemeine Einführung* 2 (*Allgemeine Einführung in das Stundengebet*, in: *Stundenbuch* I., 25–107. Abgekürzt AE).

Form, das Wesentliche der Liturgie: Lobpreis Gotte und die Heiligung der Menschheitsfamilie.

Das Stundengebet ist das offizielle und gemeinsame Gebet des Gottesvolkes, wodurch der Tag, die Zeit und das menschliche Schaffen geheiligt werden. Die ganze Kirche bekommt die Aufgabe sich am Gebet Christi, der unaufhörlich ermittelt für uns beim Vater, anzuschließen.

Das officium oder officium divinum (Gottesdienst) hebt die heilige Pflicht der Gläubiger hervor. „Durch ihn also lasst uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen.“ (Hebr 13,15)<sup>5</sup> Die Liturgia horarum weist auf die liturgische Bedeutung des Stundengebetes hin: das gebet ist das Opfer der Lippen. Der Gottesdienst ist Opfer, die eucharistische Feier ist danksagendes Gebet; das Stundengebet ist ein Gebetsopfer (sacrificium laudis).<sup>6</sup> Der heilige Benedikt bezeichnete in diesem Sinne das Stundengebet als das Werk Gottes (Opus Dei). Es ist nämlich der Gott erwiesenen Dienst seitens des Gottesvolkes und zugleich Dienst Gottes an der menschlichen Gemeinschaft, Sein heiligendes Wirken mitten unter uns.

In jedem Gottesdienst bilden das innere und äußere Geschehen eine wesensgemäße Einheit. Die innere Hingabe ist mit äußeren Zeichen verbunden. Die zwei wichtigsten Formen des äußeren Gottesdienstes sind: das Opfer und das Gebet. Das Zentrum des Opfers bildet die Handlung und das Wort des Gebetes.

Im Stundengebet wird das Gebet in erweitertem Sinne verstanden: in diesem Gebet schmelzen das Hören des Wortes Gottes, die Kontemplation, das Schweigen, die Stille, der Lobpreis, die Danksagung für die göttlichen, vorsorgenden Handlungen zusammen. Das Stundengebet setzt Gemeinschaft voraus: „Das christliche Beten ist vor allem Gebet der gesamten Menschengemeinschaft, die Christus um sich scharrt“<sup>7</sup>. Zugleich hat sie einen gemeinschaftsbildenden Charakter auch. Es ist ein gemeinschaftliches Gebet, ein Gebet mit kommunitären Grundzügen, und in seiner Grundstruktur ein Gebet des „Mit-singens“.<sup>8</sup>

### Die Theologie des Stundengebetes

Das ganze irdische Dasein, Jesu Christi, seine Lehre und sein Handeln war eng mit Gebet verknüpft und wuchs gerade daraus hervor, ob er nun zum Beten auf einen Berg ging oder in aller Frühe aufstand, oder ob er die ganze Nacht im Gebet zu Gott verbrachte (siehe u.a.: Mk 1,35; Mt 14,23). Was Jesus selber tat, trug er seinen Jünger, seinen Zuhörer und auch uns auf. „Betet“, „bittet“, „verlangt“ in meinem Namen – sagt er oft. Er weist uns auf die Notwendigkeit des Gebets hin und lehrt uns, es müsse demütig, wachsam, beharrlich und mit vollem Vertrauen zum Vater vollgebracht werden: „Der ganze Mensch ist von Gott. Er muss deshalb

<sup>5</sup> Alle Bibelzitate werden aus der *Einheitsübersetzung*, (Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg Basel Wien 1980) genommen.

<sup>6</sup> Vgl. VÁRNAGY Antal, *Liturgika*, Abaliget 1995, 195.

<sup>7</sup> Vgl. SC 83.

<sup>8</sup> Vgl. DOBSZAY László, *A szolozsma*, in: *Egyházzenei füzetek I/1* (1999), 7.

die Herrschaft des Schöpfers anerkennen und bekennen, wie es die frommen Menschen aller Zeiten im Gebet getan haben.“<sup>9</sup>

Aus dem Neue Testament lässt sich die gerechte Form des Betens ablesen: das Gebet zu Gott muss in Verbindung mit Christus geschehen, mit dem Herrn über alle Menschen und einzigen Mittler, durch den allein wir Zutritt zu Gott haben.

Das Gebet besitzt einen gemeinschaftsbildenden Charakter. „Allezeit inständig zu beten [...] ist nicht nur als eine rein äußerliche Vorschrift zu betrachten, sondern betrifft das Wesen der Kirche selbst, die eine Gemeinschaft ist und ihren Gemeinschaftscharakter auch im Gebet ausdrücken muss.“<sup>10</sup> Das lässt sich am Leben der Jerusalemer Urgemeinde ablesen: „Sie alle verharrten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern“ (Apg 1,14).

„Sicher ist auch das Gebet in der Kammer und bei verschlossener Tür [...] immer notwendig und empfehlenswert [...]; die Glieder der Kirche vollbringen es durch Christus im Heiligen Geiste. Gleichwohl kommt dem Gebet der Gemeinschaft eine ganz besondere Würde zu, weil Christus selber gesagt hat: ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18,20).“<sup>11</sup>

Die Liturgiekonstitution betont die enge Verbindung zwischen dem Stundengebet und der Eucharistie: Die Eucharistie ist „Mitte und Höhepunkt“ des ganzen Lebens einer christlichen Gemeinde. Diese Überzeugung atmet weiter in der Feier des Stundengebetes, das auf die verschiedenen Tagesstunden ausgeweitet wird. Durch den Lobgesang und Danksagung der Kirche wird den Boden für die heiligste und fruchtbare Feier der Eucharistie bereitet.<sup>12</sup> Dieser Gedanke wird durch den Erwachsenen Katechismus weitergeführt: „Die Hymnen und Fürbitten des Stundengebetes fügen das Psalmengebet so in die Zeit der Kirche ein, dass sie den Symbolgehalt der Tageszeit, der liturgischen Zeit oder des gefeierten Festes zum Ausdruck bringen. Die Lesung des Wortes Gottes, die in jeder Hore stattfindet (mit den darauf folgenden Responsorien oder Troparien), und, in gewissen Horen, die Lesung von Texten der Kirchenväter und geistlichen Lehrer führen zudem tiefer in den Sinn des gefeierten Mysteriums ein, verhelfen zum Verständnis der Psalmen und bereiten auf das betrachtende Gebet vor. Die geistliche Schriftlesung [lectio divina], in der das Wort Gottes gelesen und meditiert wird, um Gebet zu werden, ist auf diese Weise in der liturgischen Feier verwurzelt.“<sup>13</sup>

Das Stundengebet ist ein Gott dargebrachtes Opfer: man opfert „seine“ Zeit Gott. Christus brachte das Opfer des Kreuzes dar; uns wird die Aufgabe zugeteilt das Opfer des Lobes durch Christus darzubringen. Diese Aufgabe wird nicht nur den Priestern als Sonderpflicht zugewiesen, sondern als Lob der Gemeinschaft,

<sup>9</sup> AE 6.

<sup>10</sup> AE 9.

<sup>11</sup> AE 9.

<sup>12</sup> Siehe: SC 12 und Dekret über den Dienst und Leben der Priester 5.

<sup>13</sup> *Katechismus der Katholischen Kirche*, 1177.

gemeinsame Gebetsverpflichtung, „heiliges Schuld“ der ganzen Kirchengemeinschaft aufgelegt. „Alle, die das vollbringen, erfüllen daher eine der Kirche obliegende Verpflichtung [...]“<sup>14</sup>

a. Seiner Natur nach ist der Mensch Leib und Seele. Seiner geschaffenen Struktur gemäß soll er sein Lob darbringen. Der innere Kult, die innere Haltung Gott gegenüber soll dementsprechend äußere Zeichen finden und zu äußeren Ausdrücken kommen. Das zeigt sich in den kultischen Handlungen: im Wort und Tat. Im Gottesdienst nimmt den ersten Platz das Opfer an; das folgt das Gebet (Anbetung, Lob, Sühne und Bitte), das in *sensu lato* als Opfer bezeichnet werden kann.

b. Der Mensch ist nach der Lehre der Hl. Schrift die Krone der Schöpfung, Stellvertreter Gottes in der geschaffenen Welt und Gottes Mitarbeiter auf Erden. In seiner Berufung steht, Priester der geschaffenen Natur, der ganzen Schöpfung zu sein, derweilen er zum Loben und Preisen Gottes geschaffen worden ist. Im Buch Daniel steht der Lobgesang der drei Jungen, den wir jeden Sonn- und Feiertag in Laudes beten: „Preist den Herrn, all ihr Werke des Herrn; / lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! Preist den Herrn ihr Menschen; / lobt und rühmt ihn in Ewigkeit!“ (Dan 3,57.82).

c. Das Christentum preist und lobt unaufhörlich in der Feier der Eucharistie und im Stundengebet Gott und zugleich bittet um Gnade für jeden Menschen und die ganze Welt. Grundlegendste Aufgabe der Kirche ist das Gebet und die Vermittlung. In beiden Aufgaben schließt sie sich an dem Erlösungswerk Christi an. So, wie das ganze Leben Christi, der jetzt beim Vater weiterbetet, als ein Gottesdienst verstanden werden soll, so soll auch die Kirche unaufhörlich weiterbeten.<sup>15</sup>

Das Gebet und Lob Gottes hielt die apostolische Kirche dermaßen für wichtig, dass sie für die caritativen Gelegenheiten der Kirche das Amt der Diakonen ins Leben rief um dadurch den Weg des Betens und der Wortverkündigung der Apostel frei zu legen (vgl. Apg 6,4).

### Die Geschichte des Stundengebetes

Um in die Geschichte einen rechtmäßigen Einblick bekommen zu können, soll man seine Aufmerksamkeit der alttestamentlichen jüdischen Liturgie widmen. Das Christentum übernahm als wertvolles Erbe die Psalmen, zahlreiche Gebets-  
texte und die Gebetszeitpunkte. Als erste Station des Stundengebetes kann der jüdische Gottesdienst betrachtet werden.<sup>16</sup> Das Beispiel Jesu ist maßgebend in dem Prozess der inhaltlichen und formalen Strukturierung des Stundengebetes. Sein Verhalten und Handeln sind Angelpunkte des sich darauf berufenden geschichtlichen Ablaufs: er betete regelmäßig und wichtige Elemente seines Gebetslebens bildeten die Psalmen. Psalmen betete er u.a. am Letzten Abendmahl, am Kreuz (Mt 26,30; Lk 23,46).

<sup>14</sup> SC 85.

<sup>15</sup> Vgl. SUIBERT, Baunert OSB, *A szolozsma-imádság teológiai alapjai*, in: Egyházzenei füzetek I/1 (1999) 95–105.

<sup>16</sup> Vgl. DOBSZAY, 12.

Der Apostel Paulus bezeugt durch seine eigene Haltung die Wichtigkeit dieser Art der Gebetspraxis. Seine Überlieferung bietet das erste Zeugnis über das Vorhandensein der Psalmenrezitationen in den christlichen Gemeinden: „Lasst in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt. Singt und jubelt aus vollem Herzen zum Lob des Herrn!“ (Eph 5,19). Der Brief des Jakobus ermutigt ähnlicher Weise: „Ist einer von euch bedrückt? Dann soll er bete. Ist einer fröhlich? Dann soll er ein Loblied singen“ (Jak 5,13).

Das Gebetslegen der Urkirche wird folgender Weise von Szunnyogh X. Ferenc charakterisiert: „Die Bücher der Bibel sind die Hauptquellen der urchristlichen und liturgischen Andachten. Da suchte allezeit die Kirche den wesentlichen Teil ihrer Gebete. Daran kann man sich eigentlich nicht wundern. Der Gläubige betrachtet jedes Wort der Bibel als vom Heiligen Geist inspiriert und sieht überall Gottes Wort zu entdecken. Mit der Bibel zu beten heißt: den Spruch Gottes dazu verwenden um ihn ansprechen zu können. Man bringt Gottes eigene Worte, die er erstens den Menschen gab zu ihm zurück.“<sup>17</sup>

Die Überlieferungen aus der Zeit der Verfolgungen bezeugen sowohl die regelmäßige Feier der Eucharistie als auch das Vorhandensein der Nachtwache (Vigil) und des Abendlobes. In der liturgischen Ordnung des Gottesdienstes werden zuerst das Morgengebet und das Abendlob erwähnt. Mit der Verbreitung der Ordensbewegungen, beginnend mit dem III. Jahrhundert, setzt sich im Leben der Kirche das regelrechte Psalmengebet ein. Im IV. Jahrhundert findet man schon den Umriss des späteren Morgenlobes und der Vesper<sup>18</sup>; in Ordensgemeinschaften erscheinen allmählich die Vigil (Matutinum), die mittleren Horen: Terz, Sext und Non. In den verschiedensten Gemeinschaften begann und endete man den Tag mit Gebet. Diesem Tagesablauf gemäß bildete sich das frühe Morgenlob (Prima) und die Komplet (das letzte Gebet des Tages) heraus. Die unterschiedlichen Kirchengemeinschaften gingen in der Strukturierung des Stundengebets den Weg der eigenen Tradition. Unterschiedliche Kennzeichen weisen auch die unterschiedlichen geographischen Regionen auf.

Der Abschluss der ersten Etappe der Geschichte des Stundenbuches wird an dem emblematischen Name des Heiligen Benedikt von Nursia (gest. 547) gebunden. Großteil seiner *Regula*<sup>19</sup> (Kap. 8–20) wird der Regelung des Stundengebets gewidmet. Das Wesentliche seiner Reform war: die Einführung des Durch-

<sup>17</sup> SZUNNYOGH X. Ferenc, *A szent zsolozsma*. In: <http://gimn-db.piar.hu/pazmany/k256.htm> (3. Mai 2005) [Übersetzt vom Autor].

<sup>18</sup> Siehe dazu die auf Ungarisch hinterlassene Überlieferung: „Jeden Tag, schon vor dem Heroldruf, eröffnen sich alle Türe der Anastasis und alle Ordensleute und Jungfrauen – wie das hier erzählt wird – und nicht nur sie, sondern all die Laien, die sich einschließen wollen, steigen hinunter um Morgenwache zu halten. Und ab dieser Stunde bis zum Einbruch des Morgens rezitieren sie Hymnen, Psalmen und beten Antiphonen, womit sie darauf antworten [...] In der sechsten Stunde, steigen sie wieder in die Anastasis hinunter und rezitieren Psalmen und Antiphonen [...] Ähnlicher Weise, wie in der sechsten Stunde, handeln sie in der neunten Stunde auch. [...] In der zehnten Stunde [...] rezitieren sie lang Vigilpsalmen und Antiphonen“. In: *Eteria útinaplója*, überliefert von IVANCSÓ István, Nyíregyháza 1966, 85–86 [Übersetzung des Autors].

<sup>19</sup> Siehe auf Ungarisch: SZENT BENEDEK, *Regula*, Pannonhalma 1992, 28–37.



betens im Wochentakt des ganzen Psalteriums (150 Psalmen). In dieser Zeit betete man tagsüber sieben Gebetshoren, nachts nur eine.<sup>20</sup>

Im VI. Jahrhundert wird das römische (lateinische) Stundengebet in zwei Formen praktiziert: nach der sog. weltlichen (dem Klerus vorgesehenen) Form und nach den Vorschriften des Hl. Benedikt. Der Benediktinerorden brachte mit sich eine eigene Gebetsform. Die in Rom verbreitete Form des Stundengebetes war unter dem Namen: *Officium Gregorianum*; die in Mailand gebrauchte unter: *Officium Ambrosianum* und die viel längerer, in fränkischen Gegenden verwendete unter: *Officium Gallicanum* bekannt. Die ersten handschriftlichen Formen des Stundengebetes tauchen zuerst am Ende des VIII., allgemein verbreitet und gebraucht werden sie aber erst im X. Jahrhundert.<sup>21</sup> In der Regierungszeit des Papstes Gregor VII. (XI. Jahrhundert) setzt sich die liturgische Form des Stundengebetes aus Rom im Großteil Europas durch. Ausnahme bildet allein das *Officium Ambrosianum*, in dem das Psalterium in Zweiwochentakt eingeteilt worden ist. Das Überlieferungsgut bezeugt, dass die Struktur des Stundengebetes seit diesem Zeitpunkt bis 1971 unveränderlich bewahrt worden ist.

Im XII. Jahrhundert entstand die Form des Stundengebetes der römischen Kurie. Die Geistlichen, die Amtsträger der unterschiedlichen Abteilungen des päpstlichen Hofes übernahmen eine in Italien übliche Praxisform des fränkischen Stundengebetes. Neben der in den großen Basiliken gebrauchte Stundengebetpraxis bekam auch das *Officium* der Kurie seine Konturen. Bekannt ist unter der Benennung: Römisches Brevier geworden. Allgemeine Verbreitung und Anerkennung erlangt diese Form des Stundengebetes durch den Gebrauch des Franziskanerordens. Die altrömische liturgische Gesangpraxis wurde dadurch allmählich zurückgedrängt. In den folgenden Jahrhunderten galt die Stundengebetpraxis der Kurie als die römische Form des Stundengebetes. Nach dem Konzil von Trident erschien am 9. Juli 1568 unter der Betreuung von Papst Pius V. das Stundenbuch. Damit gab er der lateinischen Kirche vor allem die dringend geforderte Einheitlichkeit des amtlichen Gebets wieder, die damals zerfallen war. Die Diözesen und Ordensgemeinschaften die ihre eigene Stundengebetpraxis über 200 Jahre aufweisen konnten, durften ihr eigenes Stundenbuch weiterhin verwenden. Am Beginn des XX. Jahrhundert, 1911 wurde das Stundenbuch durch Papst Pius X. neu aufgelegt. Er erneuerte die Verteilung des gesamten Psalters und stellte den alten Gebrauch wieder her, wöchentlich die 150 Psalmen zu beten. Er beseitigte Wiederholungen und erschloss die Möglichkeit den Wochenpsalter und die fortlaufenden Schriftlesung („Bahnlesung“) mit den Heiligenoffizien zu verbinden. Außerdem wurde das Sonntagsoffizium so in seinem Rang erhöht, dass es die Heiligenfeste meistens verdrängte. Dieses Brevier erwies gewisse strukturelle Änderungen (z.B. die Nachtgebete sollten tagsüber gebeten werden).

Die Reform des II. Vatikanischen Konzils bezweckte vor allem eine gewisse Erleichterung der Stundengebetpraxis und versuchte zugleich im Gebetspraxis der

<sup>20</sup> Vgl. SZUNNYOGH, *A szent zsolozsma* [Übersetzung des Autors].

<sup>21</sup> Vgl. DOBSZAY, 19.

Kirche die heutige Situation der Gläubiger zu beachten. Das Zweite Vatikanum hat „in hoher Wertschätzung“ des „altherwürdigen kirchlichen Brauches und in dem Wunsch zu seiner Erneuerung dafür gesorgt, dass das Stundengebet einer Revision unterzogen würde, damit es in den heutigen Lebensverhältnissen von den Priestern und anderen Gliedern der Kirche besser und vollkommener verrichtet werden kann.“<sup>22</sup> Nach dem Abschluss dieses Unternehmens wurde von Papst Paul VI. durch die Apostolische Konstitution „Laudis canticum“ vom 1. November 1970 approbiert.

Die ungarische Übersetzung des Stundebuches erschien 1991 in vier Bänden:

Band I: Advents- und Weihnachtszeit.

Band II: Fastenzeit. Die drei österlichen Tagen. Osterzeit.

Band III: Sonntage im Jahreskreis (I–XVII).

Band IV: Sonntage im Jahreskreis (XVIII–XXXIV).

Die neue Ordnung des Stundengebetes ist unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Lebensverhältnisse neu gestalten worden, demnach die kanonischen Horen leicht mit den natürlichen Tagesstunden in Einklang gebracht werden können. Deshalb wurde die Prim abgeschafft. Die Laudes und die Vesper haben als Angelpunkte des gesamten Officiums größte Bedeutung erhalten, denn sie sind das eigentliche Morgen- und Abendgebet. Die Lesehore kann jeder Tageszeit angepasst werden. Die Mittlere Hore ist so geordnet, dass alle, die nur eine der drei Horen (Terz, Sext, Non) beten, diese Hore der jeweiligen Tageszeit anpassen dürfen und damit nichts vom Wochenpsalter auslassen. In diesem neuen Stundenbuch ist das tägliche Gebetspensum etwas vermindert worden.

### **Die Struktur des Stundengebetes und seiner Feier**<sup>23</sup>

#### ***Die Lesehore***

„Die Lesehore soll dem Volk Gottes, vor allem denen, die auf besondere Weise dem Herrn geweiht sind, die Meditation der schönsten Stellen aus der Heiligen Schrift und aus den Werken geistlicher Schriftsteller nahe bringen. Schon bei der täglichen Messfeier wird die Heilige Schrift in reicher Auswahl gelesen. Darüber hinaus wird der Schatz aus Offenbarung und Überlieferung, den die Lesehore enthält, viel zum geistlichen Fortschritt beitragen.“<sup>24</sup> „In den alten Vigilgebeten und in der daraus entstandenen Lesehore herrschte vor allem der Gedanke der Parusie: die Sehnsucht nach der Wiederkunft des Herrn. Die Nacht ist wie ein Sinnbild des irdischen Lebens zu verstehen; das Morgenrot ist Sinnbild des wiederkommenden Christus, der durch das Mysterium der heiligen Eucharistie seine Wiederkunft schon im Voraus verwirklicht. Diese Lesehore wurde öfters mit der Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen in Verbindung gebracht [...]

---

<sup>22</sup> SC 84.

<sup>23</sup> Die folgenden Ausführungen werden dem, nach dem Zweiten Vatikanum herausgegebenen Brevier gemäß vorgestellt.

<sup>24</sup> AE 55.

Man sieht die fünf klugen Jungfrauen, die wie in eine Chorgemeinschaft zusammengefunden beten: ‚Komm, Herr Jesus‘. Jede hält in der Hand eine brennende Lampe. Sie beten und schweigen. (Lesung und Psalmodie sind Hauptteile der Lesehore). Sie tragen Hochzeitskleider und ihre Krüger sind mit Öl gefüllt. Sie huldigen vor dem Thron des wiederkommenden und in der Eucharistie vergegenwärtigten Herrn. Die Lesehore ist also Hore der Parusie und Vorbereitung auf den kommenden Tag.<sup>25</sup>

### *Laudes*

Die Verrichtung des Morgengebets ist jeder Religion charakteristisch und bildet sogar den Angelpunkt der Gebetspraxis. Der aufgewachte Mensch lobt seinen Gott und im Namen der geschaffenen Welt erweist ihm Ehre. Für die Christen ist der Morgen Ort und Stelle der Danksagung für das erlangte Heil, für die Neuschaffung und Aufrichtung der Welt. „Die Laudes sind zur Heiligung der Morgenstunde bestimmt. [...] Diese Gebetsstunde im Licht des anbrechenden Tages ist außerdem Gedächtnis der Auferstehung des Herrn Jesus. Er ist das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet (vgl. Joh 1,9), er ist die ‚Sonne der Gerechtigkeit‘ (Mal 4,2) und ‚das aufstrahlende Licht aus der Höhe‘ (Lk 1,78). So verstehen wir auch die Ermunterung des Heiligen Cyprian: ‚In der Frühe muss man beten, um die Auferstehung des Herrn durch morgendliches Gebet zu feiern.‘<sup>26</sup>

„Wenn man die ersten zwei Hore mit *Vigilate* und *orate*: seid wachsam und heiligt das Wachen mit Gebet, überschreiben könnte, indem Lesehore und Laudes wirklich diesen Befehl Jesu befolgen, – dann könnte man die folgenden vier Hore, die wir als mittlere Hore bezeichnen, mit: *Ora et labora* – arbeite betend und unterbreche, heilige deine Arbeit mit Gebet, kennzeichnen. Die Nacht ist vorüber, die Ruhe ist unterbrochen und beginnt der Kampf, die Zeit der Probestellung. ‚Wir müssen, solange es Tag ist, die Werke dessen vollbringen, der mich gesandt hat‘ (Joh 9,4). Das ist die Unterweisung Gottes! Wir dürfen aber in die Mühsamkeit der Arbeit nie so tief hineinsinken, dass wir keine Zeit mehr haben unsere Augen den Himmel entgegen hoch zu richten. Der heutige Mensch scheint nicht immer imstande sein zu verstehen, was bedeutet ein Moment Stille zu halten, in sich zu kehren, weil sein Denken durch ‚Amerikanismus‘, ‚Taylorismus‘ und durch dessen Höhepunkt, durch das ‚Bedaux-System‘ verseucht worden ist. Die Arbeit sollte eigentlich die Zielsetzung haben, uns zu Gott zu führen. Auch heute kann der Gedanke des Heiligen Augustinus Lebensmotto sein: ‚Es ist notwendig, dass der Mensch nachdenkt und erkennt, wie er auf den in Himmel führenden Weg laufen kann, nicht dass er zurückbleibt, sich davon abkehrt und verläuft oder stolpert.‘<sup>27</sup>

<sup>25</sup> SZUNNYOGH, *A szent zsolozsma* [Übersetzung des Autors].

<sup>26</sup> AE 38.

<sup>27</sup> SZUNNYOGH, *A szent zsolozsma* [Übersetzung des Autors].

### ***Terz, Sext und Non oder die mittlere Hore***

Die um 9, 12 und 15 Uhr verrichtete Gebete sind nach der römischen Zeitrechnung *tertia* (dritte), *sexta* (sechste) und *nona* (neunte) benannt. An diesen Horen lassen sich bestimmte Ereignisse aus der Leidensgeschichte des Herrn und die erste Ausbreitung des Evangeliums verbinden. „Nach uralter Überlieferung pflegten die Christen auch tagsüber zu verschiedenen Stunden private Gebete zu verrichten, auch während der Arbeit, um die Kirche der Apostel nachzuahmen. Im Lauf der Zeit entstanden daraus verschiedene liturgische Feiern.“<sup>28</sup>

Diese Horen (auch als Kleine Horen genannt) ermuntern die Christen auch während die Arbeit Gebete zu verrichten und wollen auf die Präsenz Gottes aufmerksam machen. In all unserem Tun sollen wir Stille halten und Gott Dank sagen. Man soll immer wieder vergewissern, dass ohne Gottes Hilfe nichts zustande bringen können. „Wenn nicht der Herr das Haus baut, müht sich jeder umsonst, der daran baut“ (Ps 127,1).

Die Terz ruft das erste Pfingsten, das Ausgießen der Gaben des Heiligen Geistes in Erinnerung. Die Sext will uns in all unserem Bemühen mit dem gekreuzigten Herrn vereinen. Die Non weist auf die Stunde des Kreuzestodes, auf die Vergänglichkeit und auf die Auferstehung hin. „Schon im Alten Testament ist das dreimal am Tag verrichtete Gebet zu finden. Spätestens aus der Zeit der Babilonischen Gefangenschaft haben wir die Gewissheit, dass der fromme Jude , dreimal am Tag niederkniete und sein Gebet und seinen Lobpreis an seinen Gott richtete, ganz so, wie er es gewohnt war' (Dan 6, 11). Nach dieser Zeit des Exils kann eindeutig aufgezeigt werden, dass die ehrfürchtigen Gläubiger sowohl in dem Jerusalemer Tempel als auch in den Synagogen sich zum öffentlichen Gebet versammelten. Die Apostolgeschichte bezeugt wiederum das Vorhandensein der dreimal am Tag verrichteten Gebete. Um die 3. Stunde des Tages (Terz) versammelten sich die Apostel und die Heilige Jungfrau zum Gebet im Obergemach und wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt (Apg 2,1–4). Die sechste Stunde (Sexta hora) bildete die Mitte des Tages. In dieser Stunde (Apg 10,9) betete Petrus in Joppe auf dem Dach und bekam in seiner Vision die Unterweisung, dass die Frohbotschaft zu den Heiden gebracht werden soll. Damit begann die Missionierung der Heiden, in diesem Fall repräsentiert durch den Hauptmann Kornelius. Die neunte Stunde (Nona hora) bildet die Mitte des Nachmittags. In dieser Stunde ging der Heilige Petrus mit Johannes in den Tempel hoch um das vorgeschriebene Gebet zu verrichten und heilte den am Tempeltor bettelnden, von seiner Kindheit her Gelähmten und ließen sich diesem Wunder zufolge fünftausend Menschen taufen.“<sup>29</sup>

### ***Die Vesper***

Die Vesper ist ein gemeinschaftliches Gebet, womit der Tag beendet wird. Es wird als Danksagung verstanden. Der Tag bricht wie Gottes Geschenk ein und in

<sup>28</sup> AE 74.

<sup>29</sup> SZUNNYOGH, *A szent zsolozsma* [Übersetzung des Autors].

diesem Gebet bringen wir den Tag ihm dar. „Die Vesper wird gefeiert, wenn es Abend geworden ist und der Tag sich schon geneigt hat, damit wir ‚Dank sagen für alles, was uns an diesem Tag zuteil wurde oder was wir recht vollbracht haben‘. Auch unserer Erlösung gedenken wir in diesem Gebet, das wir ‚wie Weihrauch vor dem Herrn‘ emporsteigen lassen, als unser Abendopfer, zu dem wir die Hände erheben.“<sup>30</sup>

„Unter den heiligen Stunden der Liturgie ist auch dem ungarischen Volk am meisten die Vesper ans Herz gewachsen. Das bezeugt die Tatsache, dass wobei die anderen Horen keine ungarische Benennung erhalten haben, benennt die Vesper das Volksmund *vecsernye*. Dass diese Gebetstunde lange Zeit im Dorfsleben einen Angelpunkt im Alltagsleben bedeutete, weiß ich daher, dass in einem kleinen Dorf, in Tereske, im Landkreis Nógrád, erschall immer wieder am Fest der Aufnahme Mariä in Himmel die feierliche Vesper. Das heutige liturgische Bemühen bezieht das Wiederbeleben der Vesper. Die Begründung scheint einfach nachvollziehbar: die offiziellen Vorschriften lassen die Zusammenführung der Vesper, der Litanei und des sakramentalen Segens zu. Die zugelassenen Gebetsakte drängten aber allmählich den Hauptteil [des Abendgebetes] zurück. Es ist selbstverständlich, dass wieder in Vordergrund gestellt wird, dass die ursprüngliche Idee zur Geltung kommt und wie die Eucharistiefeyer die schönste Stunde des Vormittags bilde, so solle die schöne, feierliche Verrichtung der Vesper den Nachmittag heilen.“<sup>31</sup>

Die liebste Gebetstunde, die Vesper war immer öffentlicher Gottesdienst. Die lateinische Benennung *vesper* bezog sich auf den Abendstern und stand für die Bezeichnung des Abends. Die Hauptfeste haben zwei Vesper: die erste bildet die Überführung in den kommenden Tag und gilt als Begrüßung, als Vorkost der einbrechenden Feier. Sie bekommt einen erfreulichen Charakter, indem sie den einbrechenden Feiertag verkündet und zugleich begrüßt. Die zweite Vesper trägt vielmehr einen Abschiedscharakter in sich; sie ist wie die Verabschiedung des Feiertages zu verstehen. Sie hat einen ernsthaften Wortlaut: die Abscheidnahme ist immer leidensvoll. Papst Johannes Paul II. trug am 8. Oktober 2003, an einer Mittwochsaudienz, die folgenden Gedanken über die Vesper vor: „Jeder Tag unseres irdischen Pilgerweges ist ein Geschenk der Liebe Gottes, und die Kirche betonte immer als notwendig die Heiligung jedes Tages und jeder Stunde des menschlichen Daseins. Das Leben des Menschen des Altertums wurde durch den abwechselnden Rhythmus des Tages und der Nacht strukturiert und dies brachte ihn dazu, dass er über die großen Fragen des Lebens nachdachte. Der moderne Fortschritt veränderte allmählich die Beziehung zwischen dem menschlichen Leben und der kosmischen Zeit. Der Morgen und der Abend sind weiterhin geeignete Zeitpunkte des Gebetes, das sowohl gemeinschaftlich als auch individuell zu verrichten ist und wie ein wirksames Mittel zu verstanden werden soll, wodurch unser alltägliches Leben nach Christus, nach dem Licht der Welt gerichtet werden kann.“<sup>32</sup>

<sup>30</sup> AE 39.

<sup>31</sup> SZUNNYOGH, *A szent zsolozsma* [Übersetzung des Autors].

<sup>32</sup> Siehe: <http://www.communio.hu/pipermail/liturgia/2003/000366.html>

### **Die Komplet**

Die Komplet (Schlussgebet) ist vor allem das Gebet der Einzelnen oder der kleinen Gemeinschaften. Der Tag neigt sich. Durch die Sündenbekennung gereinigt widmet der Mensch sein Leben und die Nacht Gott. Damit übt der Mensch den (letzten) Akt der Selbsthingabe, wobei er sein ganzes Leben Gottes Hand anvertraut und unter seine Barmherzigkeit stellt. „Die Komplet ist das letzte Gebet des Tages und soll unmittelbar vor der Nachtruhe gehalten werden, gegebenenfalls auch nach Mitternacht.“<sup>33</sup>

„Der Schlaf ist Sinnbild, Symbol des Todes; wenn wir schlafen gehen, ungewollt denken wir an den Tod und damit wird die Komplet zum ‚Abendgebet unseres Lebens‘, zum Suchweg des glücklichen Einschlafens. Der Schlaf ist Sinnbild, Symbol des Todes; gerade dann, wenn man in diesem Kontext auf die in diesem Geschehen bergenden Gedanken reflektiert. Kurz und bündig bringt das Abendgebet diese Konnotationen ans Licht im Segenspruch der Komplet: ‚Eine ruhige Nacht und ein gutes Ende gewähre uns der allmächtige Herr‘. Der heilsgeschichtliche Hintergrund unseres Gebetes ist im Todeskampf am Ölberg unseres Herrn, Jesus Christus verankert. Die Komplet wird für die schwierigen Stunden unseres eigenen Lebens und unserer Nächsten gebetet. Das ist ein ernstes Bittgebet! Seine Hauptteile sind: Sündenbekennung, Reue, Schutzbitte, tiefes Vertrauen. Besonders schön ist der, auf die Psalmen folgenden Teil. Auf den Hymnus folgt das schöne Kapitel: Herr, du bist in unserer Mitte! Jesus ist mitten unter uns, in seinem Namen sind wir versammelt. Verlasse uns nicht – das ist das Hauptanliegen und die Hauptbitte. Darauf folgt das Responsorium. Das will zwei Bilder in uns hineinprägen. Das erste liegt im Responsorium selbst: Jesus am Kreuz trägt seinen letzten Worten vor: Vater, in deine Hände lege in meine Seele! Wir sollten diese innerliche Worte durch- und durchdenkend wiederhole: O, mein Retter, dir vertraue ich meine Seele in der Nacht dieses Tages, des Lebens und in der Seelennacht an!“<sup>34</sup>

### **Die Elemente des Stundengebetes**

Der *Psalm*: das Buch der Psalmen ist ein Sammelwerk inspirierter Gebete; es bildet das wichtigste Gesangbuch der Liturgie. Die wichtigsten Elemente des Stundengebetes sind die Psalmen. Oft wird das Stundengebet mit Psalmenbeten identifiziert, und wird es mit altem Wortgebrauch mit Psallieren bezeichnet. Der lateinische Psalm lässt sich aus dem Griechischen, aus: psalmoi, psallein ableiten. Der Begriff heißt: mit einem Stock psallieren, also durch den psalterion (Harfe) Musik vorzutragen. Kurz gefasst: Spiel auf Psalter und Harfe.

Die *Antiphonen*: Gesangvers, dem Psalmen vorangestellte Überschrift, die sich auf den Wortsinn des Psalms und dessen Lebenswert für den Gläubiger bezieht. Sie geben einem Psalm bei den verschiedenen Anlässen jeweils ein

<sup>33</sup> AE 84.

<sup>34</sup> SZUNNYOGH, *A szent zsolozsma* [Übersetzung des Autors].

eigenes Kolorit und tragen zum typologischen oder zu einem dem Fest entsprechenden Verständnis bei. Sie verdeutlichen die literarische Gattung des Psalms und machen ihn zum persönlichen Gebet.

Die *Schriftlesungen*: neben den Psalmen sind sie die ältesten Teile des Stundengebetes. Ihre Rolle ist: Gottes Wort zu verkünden und durchzumeditieren; die christliche Lehre zu vermitteln; die Bedeutung der Feier oder der feierlichen Zeit hervorzuheben. In der Lesehore werden die länger erfasst, in den anderen Horen trifft man auf kürzere Fassungen.

Die *Responsorien*: zum Schrifttext gebundener musikalischer Teil. Das Responsorium soll auf das Gelesene neues Licht werfen und so seinem Verständnis dienen oder den Lesungstext in den Zusammenhang der Heilsgeschichte zu stellen, oder vom Alten zum Neuen Bund überzuleiten, oder die Lesung in Gebet und Betrachtung überzusetzen.

Der *Hymnus*: Gedichte lyrischer Charakter, die durch ihre dichterische Schönheit die Erhabenheit des Gebetes stärken. Im Osten war der bekannteste Hymnendichter Ephräm aus Syrien, im Westen der Hl. Ambrosius.

Das heilige Stundengebet, das aus unserem Mund entsprungene Knospe des Gebetes, ist Opfer des Lobes; es ist Liturgie zur Heiligung des Tages. Durch unsere Lippen preist Christus den Vater.<sup>35</sup> Das Stundengebet ist Gebet der Kirche, das „durch den Geist der Jahrhunderte entstand. In ihm ist die ganze Theologie des Gebetes zu finden: Gotteslob, Danksagung, Bitte. Zugleich ist es wohl Liturgie, die dem Dialog zwischen Gott und Mensch Platz bietet: wir hören Gottes Wort in den Schriftlesungen und antworten mit Hymnen und Psalmen darauf, und bitten mit der ganzen Kirche für die Nöte der Menschheit.“<sup>36</sup> Die vorgesehenen und offenbarten Texte des Stundengebetes greifen den Menschen aus seiner selbstgenügsamen Bedrängtheit heraus.

Die Alten sahen im Psalmengebet die Regeln der Gebetschule zu finden: es lernt uns auf das „Wie“ des individuellen Gebetes. Der erste wichtige Schritt besteht darin, dass unsere Gedanken unseren Worten entsprechen. Das lernen uns die Psalmen. „Jede Gemeinschaft, in der auf dieser Weise beten die Ordensleute das Stundengebet, [...] ist die ecclesia orans, die wachende Braut Christi, die in der Wachsamkeit des Gebetes ihren Herren sucht, ihn anruft, auf ihren himmlischen Herren wartet und sich schon jetzt im Geiste mit ihm einigt.“<sup>37</sup>

Die Wichtigkeit des Stundengebetes fasste die Allgemeine Einführung zusammen: „Christus hat geboten: ‚Ihr sollt allezeit beten und darin nicht nachlassen‘ (Lk 18,1). Getreu dieser Aufforderung hört die Kirche nicht auf zu beten; sie mahnt uns: ‚Durch ihn, Jesus, lasst uns Gott allezeit das Lobopfer darbringen‘ (Hebr 13,15). Dieses Gebot erfüllt die Kirche nicht nur durch die Feier der Eucharistie, sondern

<sup>35</sup> Siehe: ULLMANN Péter Opraem, *A liturgikus lelkiségről*, April 2003. In: [http://www.hhrf.org/szabadegyetem/2003\\_04/ullmann/ullmanneloadas.htm](http://www.hhrf.org/szabadegyetem/2003_04/ullmann/ullmanneloadas.htm) (4. Mai 2005.)

<sup>36</sup> MIKLÓSHÁZI Attila, *Benedicamus Domino*, Eisenstadt 1984, 81.

<sup>37</sup> BÉKÉS Gellért, *Isten keresése a regulában*. In: Szolgálat 45 (1980), 18–19.

auch auf andere Weise, besonders durch das Stundengebet.<sup>38</sup> „Die Heiligung des Menschen [...] und die Verherrlichung Gottes vollziehen sich im Stundengebet gleichsam als Austausch oder Zwiegespräch zwischen Gott und den Menschen: ‚Gott spricht zu seinem Volk [...] das Volk antwortet mit Gesang und Gebet.‘<sup>39</sup> „Wie die übrigen liturgischen Handlungen ist auch das Stundengebet nicht privater Natur; es geht den ganzen Leib der Kirche an, macht ihn sichtbar und wirkt auf ihn ein [...] Als kirchliche Feier tritt es am klarsten zutage und empfiehlt sich darum besonders, wenn es die Ortskirche mit ihrem Bischof, umgeben von seinen Priestern und den Altardienern [...] verrichtet. ‚In ihr ist wahrhaft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche gegenwärtig und am Werke.‘ [...] Diese Feier soll, auch wenn sie vom Domkapitel oder anderen Priestern in Abwesenheit des Bischofs gehalten wird, immer zu der für die jeweilige Tagzeit passenden Stunde und wenn möglich unter Teilnahme des Volkes stattfinden. Dasselbe gilt von den Kollegiatkapiteln.<sup>40</sup>

Das Stundengebet ist Liturgie – ziehen wir unsere Konsequenz: sie bringt Lobpreis Gott und dient der Heiligung der Menschen. Der Hauptfeiernde ist Christus selber, der sein hohepriesterliches Amt, was er im Ostergeschehen vollzog, in unserer Mitte ausübt. Das Stundengebet, die Liturgie der Horen, heiligen den ganzen Tag. Jede Stunde des Tages hat ihren eigenen Charakter. Doch aus der Reihe der Stunden ragen drei, mit Sondercharakter heraus: der Morgen, der Abend und das Zwischen dieser beiden: der Mittag. Im Stundengebet werden diese Angelpunkte des Tagesablaufs geheiligt. Dadurch, dass in diesem Gebet die Zeit des Menschen, die Momente des Tages geheiligt werden, wird Gott, dem Urheber alles Guten und alles Existenten, dem alles, sowohl der Mensch als auch die Zeit gehört, wie ein heiliges Opfer zurückgebracht.

---

<sup>38</sup> AE 10.

<sup>39</sup> AE 14.

<sup>40</sup> AE 20.



## FROM DEMONS TO GERMS

JUDIT BLAIR<sup>1</sup>

**Abstract.** The people of the Ancient Near East believed that demons and evil spirits swarmed everywhere; they could enter food and drink, and even the human body. Demons caused disease, illness and physical annoyances and even personified some of the diseases. The ancients used amulets and incantations to prevent the demons from causing harm, and exorcism as a means of healing. It is only in the past hundred years or so that the knowledge of pathogenicity – the existence of germs and their role in the transmission of disease has transformed our understanding of the cause of some of the diseases. Our “germs” were demons to the ancients; our “being hygienic” meant the warding off of harmful spirits; our therapeutics replaced the exorcising of demons. A particularly feared demon was the child-killing demoness, known as Lamaštu in Mesopotamia, Lilith in Hebrew belief, and Lamia, Gello and others to the Greeks. Pregnancy-loss, the death of newborn babies and infants were attributed to this demoness. There are scholars who argue that the place of the child-killing demons in the realm of the demonic reflected the standard opinion of the time of what the proper role of a woman was in society. In other words these demons represented the antithesis of a proper woman. However, we have to go deeper in our analysis of the child-killing demoness to understand the role she played in popular belief.

**Keywords:** demonology, disease, Lilith, Lamaštu, healing, exorcism, incantation.

*[Take] a piglet [...]  
[Place it] at the head of the patient,  
Tear out its heart (and)  
[Put it] on the upper part of the body of the patient,  
[Sprinkle] its blood around his bed,  
Dismember the piglet to correspond to his limbs,  
Spread them (the limbs of the piglet) on the sick man,  
Purify (and) cleanse  
This man with holy water from the pure Abzu,  
Move the censer and torch past him,  
Twice you sling seven loaves baked in embers against the outer door,  
Give the piglet as his substitute,  
Give the flesh for his flesh, the blood for his blood – May (the demon) accept it!*<sup>2</sup>

Texts like this are not found any more in most medical textbooks. When feeling unwell, today’s average person immediately thinks, “I must have picked up

---

<sup>1</sup> University of Edinburgh, UK.

<sup>2</sup> M. L. THOMSEN, 73 cf. THOMSON, 1904, 13–15, in *Witchcraft and Magic in Ancient Mesopotamia*, 1–95, in *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, vol 1, *Biblical and Pagan Societies*, The Athlone Press, London, 2001.

a bug”); the general reaction is to think of some kind of virus (or “germ” as it is commonly referred to) as the obvious cause of the illness. It is natural for us today, yet it is only in the past hundred years or so that the knowledge of pathogenicity – the existence of germs and their role in the transmission of disease has transformed our understanding of the cause of some of the diseases. Our “germs” were demons to the ancients; our “being hygienic” meant the warding off of harmful spirits; our therapeutics replaced the exorcising of demons.

There were physicians in the ancient worlds too; in fact modern medicine evolved from the work of the ancient Egyptians and Greeks<sup>3</sup>. There is evidence from medical handbooks of the Old Babylonian period that physicians observed and distinguished several symptoms and had various recipes to treat the patient. Mainly herbal medicines were used; the effect of some is questionable, but many also have proven their value and form the basis of modern medications<sup>4</sup>. In Mesopotamia magic was often used along with medicine. For example both the production and the application of remedies were often accompanied by the recitations of incantations, or the herbs had to be collected at a certain time and from a certain place. If the condition of the patient did not improve for a long time or it turned serious, other means of help were sought. They turned to the exorcist. The diagnosis then was that the disease was the effect of either various demons, a ghost, witchcraft or an angry god.<sup>5</sup> Exorcism was used as a way of healing. Thomsen<sup>6</sup> describes the process:

The real cause for this misery was impurity or some offence, which the patient had committed, whereupon the gods, especially the personal god or goddess, had withdrawn their protection. For the success of the cure it was important to know the exact nature of the illness, which was established by examining the physical symptoms as described in the diagnostic handbook of the exorcist. Sometime an oracle could give an answer.... The purpose of the various rituals employed by the exorcist was both to purify the patient, thus freeing him from the impurity and sin he might have committed, and to restore the relations between him and the gods. Moreover, the demon (or ghost) had to be expelled or the sorcery undone. This was often practiced as an act of sympathetic magic by burning or burying images of the evil, while another method was to offer a substitute for the patient.

---

<sup>3</sup> J. CARTER and Th. DURIEZ, *With Child, Birth Trough the Ages*, Mainstream Publishing, Edinburgh, 1986; 11f.

<sup>4</sup> Honey, for example was widely used by the ancient Egyptians, both for magical and ritual purposes, and for medical ones. Honey is known to be resistant to bacterial growth, to act as a hypertonic (drawing water from bacterial cells, causing them to shrivel and die), and as an antibiotic. It has been proved effective against staphylococcus, salmonella and candida. The Egyptians also used onion, and it is now known that onion juice is an antibiotic, diuretic and an expectorant.

<sup>5</sup> THOMSEN 2001, 70f.

<sup>6</sup> THOMSEN 2001, 71.

Amulets and incantations were used to prevent the demons from causing harm.

It is argued by some that magical practice was kept separate from medical treatment.<sup>7</sup> Naveh and Shaked base their argument on material (mainly Palestinian amulets) from Late Antiquity. There is evidence of several kinds of medical practice; the “scientific practice”, developed by great physicians such as Galen and Hippocrates; “medical knowledge partly based on local traditions”, as evidenced in Hebrew and Aramaic handbooks; and finally “popular medicine” as expressed in the Talmud. Naveh and Shaked argue, “All of these forms of medical practice were kept more or less strictly separate from the magical method of treatment.” However, they admit that it is reasonable to suppose that the patients or their relatives did “have recourse to different methods of treatment at the same time, especially when the danger seemed grave”. We can argue that from the large number of amulets, magical bowls and other apotropaic objects found it is quite reasonable to deduce that the people of the Ancient Near East used magical means of protection, for preventative as well as healing purposes. There is no evidence to support Naveh and Shaked’s argument; magic and medicine were very close and often overlapped. In fact later<sup>8</sup> they admit, “Recourse to the practice of magic tends to complement other, more conventional means, such as the medical practice of a physician, or general religious ritual.”

This leads us to another sensitive issue, that of the relationship between magic and religion. But as Ankarloo and Clark<sup>9</sup> point out, here we are confronted with the problem of classification. “How can we define magic as opposed to other beliefs and actions?” “On what grounds do we regard certain sources as belonging to the magical sphere as opposed to geographical or botanical knowledge?” Together with Thomsen they point out that in Mesopotamia, for example, much of the so-called “magic” formulas on the clay tablets were labeled as such by modern Assyriologists. For the Assyrians themselves magical activities and beliefs were “part of a generally accepted code of behaviour, reasonable precautions against the ubiquitous perils in a world where gods and demons still walked among men.”<sup>10</sup>

The people of the Ancient Near East believed that demons and evil spirits swarmed everywhere; they could enter food and drink, and even the human body. They caused disease, illness and physical annoyances. They even personified some of the diseases. For example there was *Namtar* in Mesopotamia, *Reshef* in Syria or *Sekmet* in Egypt, the demon/god/goddess of plague; *Ashakku*, the demon of “wasting disease”, or “Headache” and “Fever”. In trying to understand the reason behind this process we have to remember that attributing personality to non-personal things is an instinctive and universal thing just as is the need to seek

<sup>7</sup> See for example J. NAVEH and S. SHAKED, *Magic Spells and Incantations*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1993, 31ff.

<sup>8</sup> NAVEH, SHAKED, 33.

<sup>9</sup> B. ANKARLOO, S. CLARK, *General Introduction*, xi–xvii, in *Witchcraft and Magic in Europe*, vol. 1, *Biblical and Pagan Societies*, The Athlone Press, London, 2001.

<sup>10</sup> ANKARLOO and CLARK, 2001, xii.

explanations whenever something out of the ordinary happens. When a natural or other disaster occurs it is not only explanation that is needed but also someone or something to blame. Bruno Bettelheim<sup>11</sup> makes the following interesting observation:

[The child] strikes the door that has slammed on him [...] he punishes the door because he is certain that the door slammed deliberately, out of evil intention [...] To the child there is no clear line separating objects from living things [...]

Wyatt remarks that although Bettelheim's observation describes merely childish reactions to external events it might echo something that was probably a universal reaction. The tendency to look for a reason behind the happening, trying to understand why it affects certain individuals the way it does is a common human attribute. Karsten<sup>12</sup> argued that humans originally had a purely practical motive to reflect on and try to find out the causes of events occurring in the external world. "Primitive" man was not interested in making up theories about things that did not directly concern him. But "should his welfare be threatened, should one of his fellow-tribesmen meet with sudden death or he himself or one of his family be attacked by a painful disease or experience some other unexpected evil, his attention is excited." His instinct of self-preservation would lead him to form a theory about the cause of the accident. He needs this in order to be able to overcome and prevent it, if possible, in the future. In some cases the cause may be apparent, i.e. if something was caused by lightning, a falling tree or stone, etc., this could have been attributed to the action of the spirits residing in these things. These mysterious spiritual beings who supposedly inhabit animals, plants, mountains, rocks, gloomy caves, rapid rivers and cataracts, or which act in natural phenomena like thunder and lightning, then become demons in the "proper sense" of the word. Now they are associated with and regarded as the cause of "incidents" that concern the welfare of humans. There still remains the question of the evil being's reason for causing the incident. It gave rise to various theories. One is that suffering is the result of punishment for some kind of sin committed by the individual or community, and it is carried out by the evil spirits/demons on the command of the higher gods. The idea is found in Mesopotamia, Egypt, Ugarit as well as Israel.<sup>13</sup> Langton's<sup>14</sup> suggestion that misfortune was attributed to hostile spirits would fit in this category. A criticism of his idea would be that he seems to derive all demons from deceased human souls who for some reason turned hostile. These would seek to cause harm but they are not necessarily evil. However, in the ancient world, natural or other disaster, illness and any unexplainable harmful phenomena would

---

<sup>11</sup> B. BETTELHEIM, *The Uses of Enchantment*, London, Penguin, 1991, 46.

<sup>12</sup> R. KARSTEN, *The Origins of Religion*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co Ltd, London, 1935; 161f.

<sup>13</sup> It is reflected in the OT in Job.

<sup>14</sup> E. LANGTON, *Good and Evil Spirits: a study of the Jewish and Christian doctrine, its origin and development*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, New York, Macmillan, 1942.

also be attributed to evil intention. Some evil deities and demons existed who did evil for the sake of it, because of their evil nature.<sup>15</sup> One such demon (or rather, demoness) was the child-killing demon, known as *Lamaštu* (*Labartu*) in Mesopotamia, *Lilith* in the Bible and in later Hebrew belief, and as *Lamia*, *Gello* and others at the Greeks. Although strictly speaking the child-killing demon was not a disease demon, and was never classed as such, the phenomena that she personifies such as pregnancy-loss, the death of newborn babies and infants, are medical-related. I wish to focus on this figure to illustrate the transition that takes place; the ancient belief in the destructive power of a terrible demon survives through centuries until modern science can explain the phenomena and thus “exorcise” the demon.

During transitional liminal stages of a human life cycle people were particularly vulnerable. Thus during pregnancy both mother and her unborn child was threatened by the attack of demons, particularly the *child-killing demoness*. In some cultures it was a particular demoness, such as *Lamaštu*, in others a class of demons, *liliths*, *lamiai* or *striges*,<sup>16</sup> although sometimes the nouns used as proper names stood for “mythologically crystallized representatives of groups of demons.”<sup>17</sup> Johnston, writing about the Greek child-killing demons, remarks that the place of these demons in the realm of the demonic reflects the “standard Greek opinion” of what the proper role of a woman was in society.<sup>18</sup> The same can easily be said of other ancient cultures, too. A woman’s ability to conceive was of uttermost importance for the security of her marriage, her social status and for her spirit after death. A woman who died before she could bear any children was considered as not having fulfilled her expected role in society.<sup>19</sup> As some of the aetiological myths and explanations of the existence of child-killing demons suggest, it was almost as bad as the abnormal behaviour of killing a child. A woman who would kill a child or prevent its birth was unthinkable of in normal society; labelling such behaviour as demonic emphasized its absurdity. The belief that child-killing demons have their origin in mortal women who failed to bear and nurture children successfully suggests that:

[...] it is not enough simply to hold back from the overtly inhuman act of killing children if a woman wants to retain membership in the human race – additionally, she must bear and nurture children [...] her goal in life was to become a mother. Failure or refusal to meet this goal

<sup>15</sup> *Lamaštu* for example, did evil on her own initiative.

<sup>16</sup> S. I. JOHNSTON, *Defining the dreadful: remarks on the Greek child-killing demon* 361–387 in M. MEYER, P. MIRECKI (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Brill Academic Publishers, Inc. Boston, Leiden, 2001. On p. 365 she points out that *Mormo*, *Lamia* and *Gello* are the three most commonly known Greek child-killing demons. Their names can also stand in plural and be used as common nouns.

<sup>17</sup> JOHNSTON 2001, 365.

<sup>18</sup> JOHNSTON 2001, 366f.

<sup>19</sup> JOHNSTON 2001, 368–369.

amounted to virtually the same thing as an attack against the most important structure by which humanity organized itself: the family.<sup>20</sup>

Similarly Lesses argues that Lilith or the liliths of ancient, rabbinic sources and of the incantation bowls represent the antithesis of the proper woman. Instead of performing her expected role in society she acts against the rules. Instead of marrying, she pursues whomever she wishes and separates husband and wife; instead of giving birth, nourishing and raising children, she kills infants and children. In other words she is a “nightmare image of a woman who is not constrained by law, convention or sanity.”<sup>21</sup> However, we have to go deeper in our analysis of the child-killing demoness to understand the role she played in popular belief.

Let us now turn to the examination of the child-killing demoness, as she was manifest in different cultures.

### **Lilītu/ Ardat Lili**

The Lilu, Lilītu and Ardat Lili demons go back to Sumerian demonology. The *Lilītu* was believed to dwell in desert land and open country places and to threaten pregnant women and infants in particular (“[...] in order that the *l.* – demon should not come near the baby”).<sup>22</sup> The *Ardat Lili* was aggressive towards men because she was believed to have been a sexually frustrated and infertile female.<sup>23</sup> Langton<sup>24</sup> believes that *Lilītu* appears as *Lilith* in the Old Testament (Isaiah 34:14) and in later rabbinic literature.<sup>25</sup>

### **Lamaštu**

The writing of Lamaštu’s name in cuneiform seems to suggest that in Babylonia and Assyria she was regarded as a kind of goddess.<sup>26</sup> She is the voracious daughter of Anu, and as such she was above the common evil demons. She drinks the blood and devours the flesh and bones of her victims.

<sup>20</sup> L. GAHLIN, *Egypt, Gods, Myths and Religion*, Lorenz Books, London, 2001.

<sup>21</sup> R. LESSES, *Exe(orc)ising power: women as sorceresses, exorcists, and demonesses in Babylonian Jewish society of late antiquity*, in *Journal of the American Academy of Religion* 2001: 69 no 2 June, 343–375; esp. p. 369.

<sup>22</sup> CAD 9, 190.

<sup>23</sup> LANGTON, *Essentials of Demonology: a study of Jewish and Christian doctrine; its origin and development*, London, Epworth Press, 1949, 15f; J.H. GAINES, *Lilith, Seductress, Heroine or Murderer*, in *Bible Review*, Oct. 2001, 12–20, 43–44; R. PATAI, *The Hebrew Goddess*, New York, Ktav, 1967, ch.vii; R. C. THOMPSON, *Devils and Evil Spirits of Babylonia: Being Babylonian and Assyrian Incantations against the Demons, Ghouls, Vampires, Hobgoblins, Ghosts, and Kindred Evil Spirits, which Attack Mankind*, Luzac and Co., London, 1903–4, vol.1, xxxviii; M. JASTROW, *The Religion of Babylonia and Assyria*, Ginn & Company Publishers, Boston, 1898, 262; J.M. BAUMGARTEN, *On the Nature of the Seductress in 4Q184*, in *Revue de Qumran*, 15, 1991–92, 133–143. esp. p. 135.

<sup>24</sup> E. LANGTON 1949, 16.

<sup>25</sup> Also PATAI 67 ch. vii; BAUMGARTEN 91–92, 135.

<sup>26</sup> *Gods Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (GDS), BLACK and GREEN (eds.), British Museum Press, 1992, 115.

She drinks the blood [...] of men, (their) flesh, that is not for eating, their bones, that are not for nibbling; you eat, O daughter of Anu, the food of moaning and weeping.<sup>27</sup>

She did evil for its own sake and on her own initiative. Her victims were mainly unborn and newborn babies.

Incantation: Great is Anu's daughter, [who torments the little ones], her hands are a snare-net, [...] she sweeps the innards of pregnant women, violently she tears the child out of the pregnant [...].<sup>28</sup>

This suggests that miscarriage was her doing, too. She was believed to slip into the room of the pregnant woman and kill the baby by touching the woman's stomach seven times. She stole babies from the wet-nurses. Children and pregnant women could be protected from her by wearing round their neck a stone inscribed with mystic words or a bronze head of Pazuzu.<sup>29</sup>

There is evidence that she was known in Ugarit<sup>30</sup> and Byblos<sup>31</sup> where she also threatened babies and pregnant women. On an amulet from Byblos we find:

Incantation: She is furious, she is cruel, she is a goddess, she is of terrifying brilliance [...] She does not cease entering [the houses of pregnant females,] she does not cease holding [to the bed of those giving birth].<sup>32</sup>

From the Middle Babylonian period she was assimilated with Lilith. It is likely that she is in the background of Lamia in Greece,<sup>33</sup> although some scholars question this.<sup>34</sup>

### Lilith

Perhaps the best known of all the demons, Lilith survived for thousands of years. In the opening of her article of Lilith, Janet H. Gaines<sup>35</sup> sums up the demoness's "career" thus:

For 4000 years Lilith has wandered the earth, figuring in the mythic imaginations of writers, artists and poets. Her dark origins lie in Babylonian demonology, where amulets and incantations were used to counter the sinister powers of this winged spirit who preyed on pregnant women and infants. Lilith next migrated

<sup>27</sup> D. WEST, *Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin*, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1995, 252f.

<sup>28</sup> WEST 1995, 255–256.

<sup>29</sup> In Mesopotamian art Lamaštu is shown as being forced back into the underworld by Pazuzu.

<sup>30</sup> See J. NOUGAYROL, *La Lamaštu A Ugarit*, in *Ugaritica VI* (1969), 393–408; WEST 1995, 274–281.

<sup>31</sup> WEST 1995, 277f.

<sup>32</sup> WEST 1995, 278.

<sup>33</sup> HUTTER, *DDD*, 520; WEST 1995, 297. West also derives the Greek goddess Hekate from Lamaštu. "While Hekate is clearly derived from Lamashtu, Lamia has an even closer connection in character with the Mesopotamian demoness, as a specific 'child-snatcher'."

<sup>34</sup> JOHNSTON 2001, 380f.

<sup>35</sup> J. H. GAINES, 'Lilith: seductress, heroine or murderer?', *Bible Review* 17 no 5, 2001, 12–20 and 43–44, 12.

to the world of the ancient Hittites, Egyptians, Israelites and Greeks. She makes a solitary appearance in the Bible, as a wilderness demon shunned by the prophet Isaiah. In the Middle Ages she reappears in Jewish sources as the dreadful first wife of Adam. In the Renaissance, Michelangelo portrayed Lilith as a half-woman, half-serpent, coiled around the Tree of Knowledge. Later, her beauty would captivate the English poet Dante Gabriel Rossetti. “Her enchanted hair”, he wrote, “was the first gold”. Irish novelist James Joyce cast her as the “patron of abortions.” Modern feminists celebrate her bold struggle for independence from Adam. Her name appears as the title of a Jewish women’s magazine and a national literacy program. An annual music festival that donates its profits to battered women’s shelters and breast cancer research institutes is called the Lilith Fair.

As mentioned above, Lilith goes back to Sumerian demonology; she was possibly derived from Lilitu and Ardat Lili. She appears in Sumerian mythology, in the epic poem of *Gilgames and the Huluppu-Tree*,<sup>36</sup> where she appears as one of three creatures that made their home in Inanna’s willow tree. One was a dragon, which Gilgamesh slew, the other a Zu-bird, who flew out to the mountains with its young, and finally Lilith, terror-stricken, flew into the desert.<sup>37</sup>

On a seventh century BCE limestone plaque, discovered at Arslan Tash, Syria, we have an incantation to expel Lilith. Scholars think that the plaque hung in the house of a pregnant woman and served as a protection against the attention of Lilith. This, and many other incantations from the period of the Assyrian and New Babylonian Kingdom, shows that Lilith was known as a child-killer demon, one who was also dangerous for pregnant women.<sup>38</sup> She was mentioned only once in the Hebrew Bible (Isa 34:14) among other demons who live in desolate and desert places, but there is plenty of material concerning Lilith in extra-Biblical sources. She was known to the Qumran community,<sup>39</sup> and she reappears in the Talmud, but in none of these sources is her character as the child-killer emphasized. References to a demoness who has many names and moves about at night, visiting women in childbirth and strangling their newborn babies is found in the apocryphal work, *The Testament of Solomon*, dating from 1-4<sup>th</sup> centuries CE. There the female demon is called Obizuth (Obizoth). She tells king Solomon that she has no other work but “the destruction of children and the making their ears to be deaf, and the working of evil to their eyes, and the bounding of their mouths with a bond, and the ruin of their minds, and paining of their bodies.”<sup>40</sup> Aramaic incantations texts found in Nippur, Babylonia, dating from ab. 600 CE, show us what Lilith meant for the

<sup>36</sup> The tablet dates from ab. 2000 BCE.

<sup>37</sup> PATAI 1967, 208; GAINES 2001, 14; HUTTER, *DDD*, 520.

<sup>38</sup> Lilith had another side, too, that of the “seductress”. She was dangerous for men for she led them into sin. According to H. SCHWARTZ (1987:342), this side might have evolved separately from that of the child-killing demon.

<sup>39</sup> BAUMGARTEN, 1991–1992; BAUMGARTEN, 2001; GAINES, 2001.

<sup>40</sup> GASTER, *Two Thousand Years of a Charm Against the Child-Stealing Witch*, in *Folklore*, 1900, vol. xi, no. ii, 129–162; esp. p. 158f; H. SCHWARTZ, *Jewish Tales of the Supernatural*, in *Judaism* 1987 no 36 Sum., 339–351, esp. p. 343f.



ordinary people. The incantation texts show that she was regarded as “the ghostly paramour for men” and constituted a special danger for women during periods when they were especially vulnerable. During childbirth the mother and the baby both had to be protected from Lilith (or Liliths).<sup>41</sup> According to some of these incantation bowls, she also attacked children. She was accused of “striking boys and girls” and according to one text she “destroys and kills and tears and strangles and eats boys and girls.”<sup>42</sup>

In the tenth century *Alphabet of Ben Sira* we find the story of how Lilith had become a child-stealing and strangling demon.<sup>43</sup> It is suggested that she is driven to kill babies in retaliation for God’s punishment that every day one hundred of her children would be killed. Ultimately this was brought on by Adam, her husband, whose mistreatment caused her to flee thus be punished.

One form of the Lilith legend<sup>44</sup> was inscribed on amulets, and these up until the twentieth century were hung in Jewish houses, in the room where a child was born. Gaster<sup>45</sup> traced the history of the legend and he argued that he could follow the same legend through the ages, from its Mesopotamian beginnings to Greek, Byzantine, Syriac, Slavonic, Romanian and modern Greek literature. The ancient eastern cultures’ Lamastu and Lilith were identified with the child-stealing witch of the western cultures. Some scholars<sup>46</sup> argue that in fact it was Lamaštu who returned in new form in all the stories about the child-killing demoness. The description of Obizuth in *The Testament of Solomon* is identical to Greek Gorgon and Medusa’s; Lamia’s name is derived from Lamaštu<sup>47</sup> and this is how some Greek translations of the OT translate Lilith in the Isaiah passage.<sup>48</sup> Betz further argues that Gello (or Gyllu), who is known as powerful and threatening to kill babies and small children, is a development of Lamaštu in the Middle Ages.<sup>49</sup> Other scholars argue to the contrary, and believe that despite the many similarities the given demons evolved and developed within their own cultural environment. Thus Johnston<sup>50</sup> argues that societies tend to marginalize what is undesirable by labelling it demonic. Other common traits can be explained simply by logic. For example the child-killing demons’ association with the bird of prey is logical since

<sup>41</sup> PATAI 1967, 211ff; GAINES 2001, 16; LESSES 2001, 354ff.

<sup>42</sup> LESSES 2001, 356.

<sup>43</sup> GASTER 1900, 155ff; GAINES 2001, 16.

<sup>44</sup> GASTER 1900, 149f; MONTGOMERY, *The Lilith Legend*, in *The Museum Journal*, 1913 no 4, 62–65, esp. 64f.

<sup>45</sup> GASTER, 1900; MONTGOMERY 1913.

<sup>46</sup> H. D. BETZ, *Jewish Magic in the Greek Magical Papyri*, in *Envisioning Magic*, SCHAFER, KIPPENBERG (eds.), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997, 45–63; GASTER, 1900; W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA, London, 1992, 82–87: *Lamashtu, Lamia and Gorgo*.

<sup>47</sup> WEST; HUTTER, *DDD*, 520f.

<sup>48</sup> Symmachos and Jerome’s Vulgate give the name “Lamia” (HUTTER, *DDD*, 521).

<sup>49</sup> See BETZ 1997, 61f; also BURKERT 92, 82ff; GASTER 1900, 129ff; MONTGOMERY 1913, 63ff.

<sup>50</sup> JOHNSTON 2001: 381f.

these creatures are nocturnal raptors, silent and fast.<sup>51</sup> There is truth in the argument of both groups of scholars; it is likely that the ancient figure of Lamaštu has had some kind of influence in the development of Lilith and the Greek child-killing demons which in turn spread to the west. Very often a culture adopts the deities of another and then adapts them to its own environment. On the other hand we have to remember that each culture is perfectly capable of developing its own supernatural beings. With diplomatic relations and trade there is an exchange of ideas too; influence works both ways.

Child-killing demons exist in every culture, for they express universal fears; they indicate the concern people always felt for the risky situation of childbirth. Female demons who attack women in childbirth and young children (who can also be induced to provide healing) are also prominent in the classical Indian medical tradition. As D. Wayastyk notes, “women, especially pregnant women, are especially vulnerable to demonic possession, and [...] demons are also the cause of miscarriage.”<sup>52</sup> Samuel points out that the risk of illness and death to child and mother is regularly phrased throughout South and Southeast Asia in terms of vulnerability to spirit attack. Dangerous female deities who bring both illness and healing (Hāritī, Sitalā, Manasā) are widely feared.<sup>53</sup> Hāritī’s cult is still alive in Nepal today.<sup>54</sup>

Child-killing demons were not only the personifications of unacceptable woman-behaviour; more significantly, they personified the risks and dangers of childbirth to both mother and child. As little as ninety years ago a woman facing childbirth also prepared herself for death,<sup>55</sup> and speaking of infant mortality at that time L. Emmett Holt, Professor of Diseases of Children, stated: “The problem of infant mortality is one of the great social and economic problems of our day.”<sup>56</sup> In fact a 1999 UN Press Release states, “Each year close to 600,000 women – more than one woman every minute – die from complications related to pregnancy and childbirth. In addition, these complications contribute to more than three million infant deaths within their first week of life and another three million stillbirths.”<sup>57</sup> The five main causes of maternal deaths are: haemorrhage, infections, high blood pressure, obstructed labour and unsafe abortion. Indirect causes include

---

<sup>51</sup> “It seems likely that any culture exposed to owls and their kin would come to associate them with the sudden sorts of illnesses and deaths that the demons were believed to inflict.” (JOHNSTON 2001, 375)

<sup>52</sup> G. SAMUEL, *Introduction*, in *Daughters of Hāritī: Childbirth and female healers in South and Southeast Asia*, S. ROZARIO, G. SAMUEL (eds.), Routledge, London and New York, 2002; 1–35.

<sup>53</sup> SAMUEL 2002, 6.

<sup>54</sup> SAMUEL 2002, 1.

<sup>55</sup> One mother said in 1914, “I always prepared myself to die, and I think this awful depression is common to most at this time.” (CARTER and DURIEZ 1986, 9).

<sup>56</sup> L. Emmett HOLT, *Infant Mortality, Ancient and Modern, An Historical Sketch*, in *Archives of Pediatrics*, 1913 no 30, 885–915.

<sup>57</sup> Press Releases 1999, UN Agencies Issue Joint Statement For Reducing Maternal Mortality; [http://www.who.int/inf-pr-1999/en/pr99-mat\\_mor.html](http://www.who.int/inf-pr-1999/en/pr99-mat_mor.html)

anaemia, malaria, hepatitis and heart disease. The mother's death has immediate and severe implications on the child. During the first week of life, 3.2 million neonatal deaths occur each year as a consequence of inadequate or inappropriate care during pregnancy, delivery or the first critical hours after birth. There is a big difference between developed and developing countries, with 98% of the deaths occurring in the developing countries. In some of the developing countries, due to perhaps inadequate or lack of medical care, people turn to the supernatural for help. In Nepal women still heal in Hārītī's name and through her power.<sup>58</sup> In developed countries the theory of germs has replaced demonology.<sup>59</sup>

For the ancients demons, like germs for the moderns, provided an explanation for misfortune and also a means of dealing with it. As Scurlock notes, "To know the nature of a demon and the motives which impelled him or her to kill one's child was to be able to devise a strategy for protecting it [...]. The magical world constructed by the ancients [...] prepared them to deal as best as they could with their limited medical resources with the very real dangers of the natural world in which they found themselves."<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> SAMUEL 2002, 1.

<sup>59</sup> Mary DOUGLAS, *Purity and Danger. An analysis of concept of pollution and taboo*, London and New York, first published 1966 by Routledge & Kegan Paul; first published in Routledge Classics 2002 by ROUTLEDGE, 44ff. One could argue that a kind of demonology is still flourishing in modern western countries. Astrologers, crystal globe readers, mediums, etc. advertise their services in newspapers, are regular guests of various talk shows on national television.

<sup>60</sup> J. SCURLOCK, *Baby-snatching demons, restless souls and the dangers of childbirth: medico-magical means of dealing with some of the perils of motherhood in Ancient Mesopotamia, Incognita*, 1991 vol.2, 135–183, esp. 158.